

ARBEIT ZUR ERLANGUNG DES GRADES EINES MAGISTER ARTIUM AN DER
RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT HEIDELBERG
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT
PHILOSOPHISCHES SEMINAR.

Subjektivität und Wahrheit. Eine Konfrontation von Fichte und Foucault.

*Fichtes (Re-)Konstruktion des Ich in der Wissenschaftslehre von 1804 und Foucaults Arbeit
am Subjekt als methodische Provokation*

vorgelegt bei:

Erstkorrektor: Prof. Dr. Martin Gessmann
Zweitkorrektor: PD. Dr. Rainer Schäfer

von: Christian König
Märzenberg 3
98544 Zella-Mehlis
Matr.: 2384080

eingereicht am: 24. März 2011

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Teil 1: Einstieg in Fichte	10
1.1. Versprechungen der Aktualität.....	10
1.2. Kantische Voraussetzungen und Problemorientierung	14
1.3. Fichte und die systematische Fortsetzung	22
Teil 2: Arbeit am Subjekt (Wissenschaftslehre 1804)	28
2.1. Nach dem Anfang ist im Anfang.....	29
2.2. Orientierung auf die Einsicht – Vom Faktum des Subjekts zu seiner Genese	33
2.3. Vom Sein des Bewusstseins zum Tun des Bewusstseins – Genesis	38
2.4. Leben und Licht – Tun und Sehen – Grenzbestimmungen der Wissenschaftslehre	44
2.5. Vernichtung des Begriffs und die Dekonstruktion des Ich	49
2.6. Exkurs: Das Denken der Endlichkeit – Korrekturen seit 1794	55
2.6. Die Wahrheit spricht zuletzt? Abschließende Motive der Wissenschaftslehre.....	61
Teil 3: Reaktionen	70
3.1. Heideggers Subjektkritik.....	70
3.2. Foucault - Kritik, Subjekt und die Fichtesche Versuchung.....	78
Die Wiederkehr Kants.....	78
Subjekt oder Mensch? Oder keines von beiden?	82
Das kritische Erbe – Fichtes heikle Situation	86
Methodische Erneuerung der Frage nach dem Subjekt.....	92
3.3. Fichte und Foucault - Konfrontationslinien	98
Die Arbeit des Subjekts bei Fichte und die Wiederkehr des Subjekts bei Foucault	98
Kritik an Foucault – Foucaults Selbstkritik?.....	103
Philosophieverständnis	107
Die Ethik des Subjekts und der ethos der Philosophie.....	110
4. Philosophische Aufgaben am Ende - Von Fichtes Aufklärung des Subjekts und Foucaults aufklärenden Subjekten	117
Literaturverzeichnis.....	134

Einleitung

Vor dem Einstieg in Fichtes Denken *1804* soll eine kritische Klammer stehen. Als Martin Heidegger *1929* seine Vorlesung über den Deutschen Idealismus¹ gestaltete, bildeten diese Gedanken eine mehrfache methodologische und inhaltliche Überraschung. Noch dazu ist der überwiegende Teil der Vorlesung der Philosophie Fichtes gewidmet und Heidegger schien ein besonderes Interesse an dieser Konfrontation zu haben, insofern die feststehende Kluft zwischen dem Denken von *Sein und Zeit* und der Idealistischen Philosophie hier eine philosophiehistorische Aufgabe mit auf den Weg gab, die nach einem hermeneutischen Seilakt verlangte.² Heidegger gibt hiermit auch meinem Versuch diejenige Richtung, das Unerwartete miteinander zu konfrontieren, um Verwandtschaft und Nähe, vor allem aber auch Distanz und Kritik in ein sachlich begründetes Verhältnis zu bringen.

Meine Perspektive auf Fichtes Denken ist dabei aber von vornherein von der Einschränkung des Text- und Sinnumfangs seiner Philosophie geprägt und wird nur aus einem sachlichen, textimmanenten Zusammenhang argumentieren können. Maßgebend für meine Lektüre Fichtes ist dabei gleichzeitig die vorrangige Einschränkung einiger Fichtescher Selbstansprüche seiner Philosophie. So wie Heidegger positiv in der Wissenschaftslehre *1794* Fichtes Konzeption des Ich als Tathandlung, seine Theorie des thetischen Urteils sowie die Begründung der Endlichkeit des Ich interessierten, so soll mich einschränkend eine Auswahl an Themen und Begriffsfeldern beschäftigen, die ich für meine vorzulegenden Thesen als wesentlich betrachte. Die mich interessierenden Motive sind vor allem mit *Subjektivität* und *Wahrheit* benannt, die sich aber mit Fichte im erkenntnistheoretischen Bezirk der Fragen nach dem Wissen seiner selbst sowie der Kapazität der Reflexion bewegen und dabei auch eine Provokation des ontologischen Interesses nach dem Status dieses Ich erzeugen werden, wie es im Zusammenhang mit Foucault fragwürdig wird. Meine Einschränkungen setzen dort ein, wo ich, ähnlich Heideggers Einstellung³, den deduktionstheoretischen Teil Fichtes sowie den Zwang des Systems der Wissenschaftslehre hinter mir lassend versuchen möchte, Fichte so

¹ Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, 2. Abt.: *Vorlesungen 1919-1944* Bd. 28, hrsg. v. Claudius Strube, Frankfurt a. M., 1997 (im Folgenden zitiert als GA II 28 mit Angabe der Seitenzahlen).

² Für eine Auseinandersetzung mit Heideggers Fichtelektüre siehe vorrangig: 1. Jürgen Stolzenberg, *Martin Heidegger liest Fichte*. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. v. Harald Seubert, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 77-91. Sowie 2. Wilhelm von Herrmann, *Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen*. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep. Hamburg, Meiner, 1976, S. 231-256.

³ Siehe Jürgen Stolzenberg, *Martin Heidegger liest Fichte*, S. 78.

undogmatisch wie möglich zu lesen. Ich werde ihn nicht als Systemdenker und nicht vom Standpunkt der Wahrheit bzw. Richtigkeit seiner Philosophie lesen. Die Freiheit meiner Lektüre soll zwar ihre Grenzen am Text haben, jedoch so, dass eine Gedankenarbeit über Fichte hinaus statthaben kann.

Was hier als *Fichtes* Denken dargestellt wird, ist im eigentlichen Sinne ein *Denken* Fichtes, was mich gerade in Konfrontation mit der Theoriesituation in Foucaults Arbeiten interessiert. Ich kann deswegen auch keine expliziten Anschlussthesen an die umfangreiche und detaillierte Fichteforschung formulieren, da sowohl meine Themenstellung (Fichte und Foucault) wie auch meine Begründungsweise den vorwiegend immanenten Rahmen dieser Forschungen verlassen.

Der Beginn einer Arbeit über Fichte ist mit unausweichlichen Paradoxien und dem Ruch unzeitgemäßer Antiquiertheit behaftet. Die insbesondere im 20. Jahrhundert wiederbelebte Auseinandersetzung und Wandlung des Subjektivitätsthemas in ein Kampfgebiet metaphysischer Endzeitkonflikte macht jegliche Äußerung darüber erklärungsbedürftig. Die Traditionen und Interpretationslager, mit denen der Nachdenker beim Phänomenbestand der Subjektivität konfrontiert ist, versetzen leicht in eine Angststarre.

Der Aufbau der Arbeit sieht vor, dass am Leitfaden von Fichtes Wissenschaftslehre 1804 eine Phänomenlage des Subjektthemas gewonnen werden soll, die aus ihrem philosophiehistorischen Rahmen des Deutschen Idealismus in einen zeitgenössischen Horizont der französischen Gegenwartsphilosophie bei Foucault übersetzt werden kann. Die komplexe Diskurslage in beiden Feldern soll nicht unterschätzt werden, noch auch die Differenzen und Inkompatibilitäten der jeweiligen Denkweisen unterschlagen oder untererwähnt bleiben. Foucault bietet hierzu eine mehrfach günstige Ausgangslage, da sowohl seine strukturalistisch inspirierte Kritik am gesamten Subjektthema sowie die philosophische Wiederkehr der Problematik in der Mehrzahl seiner Arbeiten von einer anhaltenden Unruhe dieses Themas zeugen. Mein Ausgangspunkt bei Fichte soll eine zeitgenössischen Manier der Abschaffung des Subjektthemas konfrontieren und der subjekttheoretischen Position Foucaults dabei einen gleichzeitig historisch wie konzeptuell noch unbeschränkten Bereich der Auseinandersetzung öffnen.

Fichtes Philosophie als verpflichtendes Denken! So könnte ich eine erste These umschreiben, die diese Arbeit darstellen und rechtfertigen soll. Der Ausdruck der Verpflichtung wirkt bewusst provokant und soll gerade mit seiner ethischen Assoziation eine hermeneutische

Entscheidung markieren, wie sie sich für mich in Bearbeitung des Themas ergeben hat. Es wird sich zeigen, wie diese These mit den zwei Grundkonzepten der *Subjektivität* und *Wahrheit* verbunden ist und inwieweit Foucault diese Lektüre Fichtes motiviert hat und provozieren kann.

Die Arbeit wird sodann von der Euphorie getragen, dass es konzeptuelle Optionen aus der idealistischen Subjektphilosophie und insbesondere im Ausgang von Fichte gibt, die dem zeitgenössischen Nihilismus in Bezug auf das Subjekt antworten oder ihn zumindest argumentativ gestärkt provozieren können. Die Arbeit will aber keinesfalls in einen apologetischen oder rettenden Ton abfallen. Im besten Fall sollen konstruktive Überlegungen gesichert werden, die für den gegenwärtigen Subjektdiskurs von Bedeutung sein sollten.

Ich will an dem Versuch festhalten, Fichtes Denken als offenes zu verstehen. Ich fasse deswegen sein Verständnis von Philosophie auch als suchendes auf, nicht als geschlossene Systemvorstellung. Die Beschäftigung mit Fichtes späten Ausarbeitungen der *Wissenschaftslehre*⁴ steht dabei unter erhöhtem Risiko interpretativer Spekulation. Es geht mir in meiner Bearbeitung nicht um die Darstellung von Sicherheiten, nicht um die Extrahierung eines gesicherten Bestands von Wissen (um sich selbst, um das Subjekt, um das Absolute), welches den Sinn- und Diskurszusammenhang von Fichtes Lehre versichern würde, sondern um den Transfer einer Radikalität seiner Einsichten, die es wert sind diskursiv am Leben gehalten zu werden.

Ausgangspunkt und Zielstellung meiner Arbeit sind damit in einer ersten Form umrissen. Allerdings bleibt die Klarheit und Gültigkeit meiner Aussagen darüber durch die unscharfen Gegenstände, welche ihr zum Thema gestellt sind, gefährdet. Subjektivität und Wahrheit erhalten im philosophischen Vollzug Fichtes und Foucaults jeweils ganz andere Sinnlasten und stehen systematisch in keinem offensichtlichen Zusammenhang. Die Begründung dieser waghalsigen Zusammenstellung beider Denker kann also nicht, so scheint mir, am Beginn in seiner Plausibilität festgestellt und vorgestellt werden, sondern soll sich durch den Verlauf der Arbeit darstellen. Zwar ohne die problematischen Fluchten dieses Versuchs an keiner Stelle leugnen zu wollen, wird diese Arbeit doch das positive Ziel haben, das Nachdenken über den Subjektbegriff nicht im Sinne einer Totenklage zu führen, sondern die konstruktive Kraft aus Fichtes philosophischer Arbeit zur Subjektivität mit der dekonstruktiven Kritik Foucaults am Subjektphänomen kurzzuschließen und damit eine Provokation zu wagen, die auf Polemik, aber auch auf Naivität verzichten will.

⁴ Nachfolgend, soweit abgekürzt, mit *WL* wiedergegeben.

Für eine sachliche Diskussion der Themenstellung ist von Beginn an eine radikale Einschränkung vorzunehmen. Da sich die Arbeit hauptsächlich aus einer Beschäftigung mit Fichte heraus entwickeln soll, ist, der Bearbeitbarkeit des Themas willen, die Reduktion auf einen Kerntext des Denkers notwendig. Fichte bietet dafür werkgeschichtlich betrachtet eine Vielfalt von Textmöglichkeiten. Meine Auswahl der Wissenschaftslehre von 1804 ist nicht ohne Motiv, stellt sie doch einen traditionell schweren aber auch gedanklich innovativen Text dar, der in Fichtes Gedankenentwicklung eine thematische Öffnung und Neuformulierung des Subjektsthemas markiert⁵ und gerade in ihrem Impetus gegen dogmatisches Denken zu hermeneutischen Versuchen einlädt.

Zuzugeben ist die problematische Textlage. Fichte hat die *WL* im Jahr 1804 in drei Zyklen vorgetragen, von denen jeweils verschieden vollständige Mitschriften vorliegen. Der zweite Vortrag, der einen Zeitraum vom 16. April bis 8. Juni umfasst⁶, ist in 2 Textfassungen erhalten, einer erstmals durch Fichtes Sohn Immanuel Hermann 1834 abgedruckten Variante sowie einer Abschrift des Originals, die erst Anfang des 20. Jahrhundert entdeckt wurde. Beide Varianten enthalten teils unterschiedliche Interpunktion, Druckfehler sowie Formulierungen, sind aber von einer solchen Übereinstimmung gekennzeichnet, dass ihr Originalitätswert philologischer Einschätzung zufolge nicht in Zweifel steht.⁷ Maßgebend für eine philologisch vergleichende Lektüre ist die Gesamtausgabe von Fichtes Schriften der Bayrischen Akademie der Wissenschaften⁸, welche durch einen parallelen Abdruck der Überlieferungstexte jeder philologischen Sorge gerecht wird. Meiner Arbeit lege ich die Studienausgabe des Meiner-Verlags von Reinhard Lauth und Joachim Widmann zugrunde⁹, die als „philosophisch stimmiger Text“ (*WL*, S. XIV) eine ausreichend philologisch gesichtete Grundlage der Interpretation bietet.

Mein Rückgriff auf Fichte und dessen thematische Problematisierung mit Foucault müssen sich aber ihres Risikos und ihrer Untreue bewusst bleiben. Fichte und Foucault in einer Arbeit

⁵ Siehe z. B.: Katja V. Taver, Vernünftiges Ich und Ich-Monade. Die Erfassung des Ich bei Leibniz und bei Fichte, in: Fichte in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03. – 08. Oktober 2000, hrsg. v. Helmut Girndt, Fichte Studien Bd. 22, Amsterdam/New York 2003, S. 85.

⁶ Vgl. den Einzelkommentar in J. G. Fichte, Schriften zur Wissenschaftslehre, Werke I, Hrsg. v. Wilhelm G. Jacobs, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., S. 849.

⁷ Siehe dazu Reinhard Lauth, Einleitung, in: Johann Gottlieb Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, hrsg. v. Reinhard Lauth und Joachim Widmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, S. IX-XXVIII, hierzu S. XI.

⁸ Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 8: Nachgelassene Schriften 1804 [Band II,8], hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Frommann-Verlag, Stuttgart/Bad Cannstatt 1985.

⁹ Siehe Fußnote 7, nachfolgend abgekürzt mit Kürzel und Seitenzahl (*WL*, S. x). Alle so angegebenen Stellen beziehen sich auf diese Ausgabe und werden unmittelbar im Text angegeben.

zusammen zu lesen kommt nicht ohne den Hinweis auf die Gefahr des Überlesens aus. Derridas Warnung der Lektüre steht deswegen wie ein Motto zu Beginn dieser Arbeit. „*Sans doute le traitement d'une philosophie où l'on introduit le corps étranger d'un débat peut-il être efficace, livrer ou délivrer le sens d'un travail latent, mais il commence par une agression et une infidélité. Il ne faudra pas l'oublier.*“¹⁰

Beim Umfang meines Themas stellt sich die Frage, inwieweit ich mich überhaupt sinnvoll auf systematische Probleme bei Fichte einlassen kann? Wodurch begründe ich meine eigene Lektüre? Gerade auch die *WL 1804* ist von so reichlichen Konsistenzfragen durchzogen, dass eine Interpretation an der Überlast des zu Beachtenden zerbrechen kann. Wo ziehe ich also meine Grenze? Was problematisiere ich nicht und was sollen meine Thesen sein? Was für Begründungen am Text und aus der philosophischen Umgebung meiner Frage kann ich leisten?

Um meine Methode angreifbar und bewertbar zu halten, muss ich mich zur Selbsterklärung zwingen. Nach Nietzsche und Heidegger, und beide stehen hier nur *pars pro toto*, drängen sich zwei wesentliche hermeneutische Varianten der Lektüre historischer Philosophien auf. Die erste, nietzscheanische, wäre die auf eine versteckte Moral und unreflektierte metaphysische Erbstücke hin orientierte analytische Lektüre. Sie würde die Texte zur Selbstehrlichkeit und Selbst-Dekonstruktion zwingen, sodass auf klaren Grundlagen der Motive argumentiert und gedacht werden kann. Die zweite, behelfsmäßig Heidegger zugeschriebene, Variante der Lektüre wäre es, die unabhängig von den Willensabsichten der Autoren zutage geförderten Einsichten als Sachprobleme einer umfassenden Geschichte des Denkens aufzufassen, diese somit von den Systemzwängen und Einstellungsgrenzen befreiten konstruktiven Kerne freizulegen und damit einer Interpretation und reflexiven Fortsetzung zu übergeben.

Keine von beiden Varianten ist frei von blinden Stellen. So scheint mir, um am Beispiel Nietzsches zu bleiben, seine Generalmeinung über Fichte beispielgebend dafür zu sein, wie er im Ernstnehmen von Fichtes Selbstabsichten zu einer Gesamtabwertung seines Denkens kommt.¹¹ Die Blindheit der zweiten Variante besteht nun in der Trennung der Einsichten eines Denkers von seinen Absichten. Die Trennung des Charakters von einem Denken, welche die erste Variante gleichsam als methodisch notwendig für ihre Dekonstruktion vermeidet, gibt hier für die zweite Variante den Raum frei für eine Wirkung des Textes, der sich selbst in eine dekonstruktive / interpretative Geheimnislüftung begeben soll.

¹⁰ Derrida, *L'écriture et la différence*, S. 229.

¹¹ Fichte, dem Nietzsche die gleiche psychologische Blindheit vorwirft wie den Deutschen überhaupt (KSA 12, S. 220), kommt im Zusammenhang seiner Äußerungen zum Idealismus nur als Theologe (KSA 11, S. 262) und Falschmünzer (KSA 6, S. 361) vor.

Will man an konstruktiven Inhalten festhalten und die für den Zusammenhang der Konsequenzforschung gewissermaßen interessante „charakterologische“ Lesart umgehen, so scheint mir eine dritte Variante der Lektüre für Fichtes Fall erforderlich zu sein. Das bedeutet für die Wissenschaftslehre v. a. den Anspruch des Systems einer Theorie des Wissens abzulegen, deren vollständige kritische Reflexion im Horizont der zeitgenössischen Theorie(n) meine Kapazitäten auch überfordern würde. Im Rahmen meiner Möglichkeiten möchte ich, motiviert durch das Denken Foucaults, von Fichtes Einsichten seiner Wissenschaftslehre 1804 handeln, und dabei in ganzer Bescheidenheit mit dem Mut, den das gestellte Thema erfordert, die Konsequenzlage seiner Philosophie umgehen, um konstruktive Punkte für eine Arbeit mit dem Subjektthema, zumindest aus einer in der Fichteschen Philosophie geleisteten analytischen Sicht, zu ermitteln. Meine Fragestellung und Thesen haben ihre Grenze natürlich in ihrer Möglichkeit der Rechtfertigung. Aber die Zugabe dieser Grenzen soll wenigsten vor der Naivität überzogener Erwartungen schützen.

Eine Grenze findet die Beschäftigung mit Fichte dort, wo seiner Philosophie noch die Operationen eines gottlosen, d. i. transzendental-skeptischen Horizontes fehlen. Damit akzeptiere ich Nietzsche als eine epistemische Epochengrenze, dessen Auftreten im Sinne Foucaults den Modus philosophischer Diskurse verändert hat.¹² Nur innerhalb seiner Grenzen kann dem Fichteschen Denken eine Kraft und eine Bedenklichkeit abgerungen werden, wie sie die Verständigung mit zeitgenössischer Theorie erfordert.¹³

Foucaults eigenes zwiespältiges Verhältnis zu den Philosophen und insbesondere zu der Philosophie erleichtert diese Arbeit gewiss nicht. Für ihn selbst gab es neben der kritischen Vorsicht vor aller philosophischen Theorie auch den Respekt vor den konzeptuellen Innovationen der Denker. Kant und Heidegger stehen auf der einen, historischen Seite, welche in ihren neuen Denkwegen Platz für ein Verständnis unseres Seins eingeräumt haben. Foucault reklamiert für sich eine andere, archivarische Seite¹⁴, welche die Möglichkeiten des Denkens ordnet und kritisch bereit zu halten versucht, um das Denken von dogmatischer Kurzatmigkeit frei halten zu können. „On peut d'ailleurs envisager deux sortes de philosophes, celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte

¹² „[...] l'apparition de Nietzsche constitue une césure dans l'histoire de la pensée occidentale. Le mode du discours philosophique a changé avec lui.“ («Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage» (entretien avec C. Jannoud), *Le Figaro littéraire*, no 1065, 15 septembre 1966, DE I, S. 551)

¹³ Eine interessante Konfrontation von Nietzsche und Fichte, welche ein ähnliches Problemfeld wie das der vorliegenden Arbeit abschreitet, bietet der Aufsatz Holger Ostwalds, Das Leben als abgründig und begründend. Zum Lebensbegriff und Philosophieverständnis bei Fichte und Nietzsche, in: Fichte Studien Bd. 22, Amsterdam/New York, NY, 2003, S. 123-139.

¹⁴ Siehe dazu auch Gilles Deleuze' Titulierung Foucaults als „nouvel archiviste“ in: Gilles Deleuze, Foucault, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, S. 11-30.

le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution.¹⁵

Fichte scheint mir einen guten Platz auf der ersten Seite der Anstoßer einzunehmen und mindestens seine Perspektiven *1804* eine solche Denköffnung zu bieten. Und ein verträgliches Ergebnis dieser Arbeit läge für mich in der konstruktiven Verständigung seines Denkens mit Foucaults kritischem Projekt einer Ontologie der Gegenwart¹⁶, die sich als Geschichte des Wissens gestalten soll. Foucaults Denken erzeugt somit hermeneutischen Fragen, wie mit einer Philosophie vom Typus Fichtes im Horizont der Aktualität umzugehen ist. Mir scheint hier viel Spielraum zu liegen, nicht im Sinne der Willkür und verpflichtungslosen Interpretation, sondern im Sinne eines Möglichkeitsraumes für eine sachliche Erkenntnisarbeit und offenes Denken.

¹⁵ DE I, S. 553. (Foucaults Zitate aus Schriften, Vorträgen und Interviews werden maßgebend aus der französischen Edition Gallimard der *Dits et écrits* (Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Tome I-IV, Paris 1994) zitiert und durchgehend mit (DE, S. x) abgekürzt.)

¹⁶ Dieser Ausdruck, der in verschiedenen Varianten in Foucaults Spätwerk wiederkehrt, findet sich ausdrücklich in: « Qu'est-ce que les Lumières ? », Magazine Littéraire, no 207, mai 1984 (DE IV, S. 687). Die Strategie einer *ontologie du présent* steht hier gleich bedeutend für eine *ontologie de nous-mêmes* (ebd.) und bildet für Foucault dasjenige kritische Denken unserer selbst, welches die Frage der Gegenwart impliziert. Insbesondere hier findet sich Foucault in einer Tradition wieder, in welcher der Name Fichtes eine Nennung verdienen würde: „c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.“ (ebd., S. 688)

Teil 1: Einstieg in Fichte

1.1. Versprechungen der Aktualität

Ich will die Aufgabe einer auseinandersetzenen Begegnung von Fichte und Foucault vorerst für einen längeren Atemzug aufschieben und die Darstellung der weit verzweigten Problematik von *Subjektivität und Wahrheit* einer Analyse im Fichteschen Kontext übergeben. Um eine leere Polemik von Seiten Foucaults im Blick auf Fichte zu vermeiden und stattdessen ein konzeptuelles, methodisches und konstruktives Diskussionsfeld zu erschließen, will ich von einer textimmanenten Beschäftigung mit Fichte ausgehen. Die zu entwickelnde Darstellung der Wissenschaftslehre 1804 soll den Improvisationsrahmen für eine ausblickende Problematisierung des Subjektthemas bilden, der mit Foucault eine hermeneutische Provokation erfahren wird.

Fichte im philosophischen Bewusstsein der zurückliegenden Gegenwart zu bestimmen, ist eine delikate Aufgabe. Sein Denken leidet eigentlich chronisch unter dem Rampenlicht, welches seine Zeitgenossen Schelling und Hegel auf ihre Nachwelt ausstrahlten. Selbst Hölderlin ist, insbesondere durch Heidegger, aus dem philosophischen Schatten der Vergangenheit geholt worden. Die Figur Fichtes wirkt dabei selten lebendig. Provokant nur durch eine, wie man meint, nicht ernst zu nehmende, weil zu exzentrische Stellung im Kontext der idealistischen Fragestellungen des Subjekts. Die Wahrnehmung Fichtes im 20. Jahrhundert, insbesondere auch im Deutsch-Französischem Verhältnis, ist durch einige Namen geprägt, die sich zumindest für das akademische Bewusstsein bemühten, den Denker Fichte wieder meinungsrelevant zu machen. So ist vor allem die umfangreiche Studie Martial Gueroult¹⁷ zu nennen, der 1930 eine Gesamtvorstellung Fichtes zu unternehmen versuchte. Wichtige französische Beiträge hat auch Alexis Philonenko¹⁸ geliefert, dessen Interpretation Fichtes als Freiheitsdenker meiner Arbeit wichtige Hinweise gegeben hat. Es existiert sogar ein deutsch-französisches Sammelband zu „Fichte et la France“¹⁹, das Fichtes Anschluss an Positionen wie Descartes oder Levinas untersucht. Aber in den maßgebenden Diskursen des 20. Jahrhunderts spielt Fichte keine Rolle. Weder die Phänomenologien noch auch die

¹⁷ Gueroult, Martial, L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte, Les Belles Lettres, Paris 1930.

¹⁸ Philonenko, Alexis, La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte, Vrin, Paris 1966.

¹⁹ Fichte et la France. Tome 1: Fichte et la philosophie française: nouvelles approches, hrsg. v. Ives Radrizzani, Beauchesne, Paris 1997.

analytischen Philosophien, weder der Strukturalismus noch der Dekonstruktivismus (alle Ausdrücke verallgemeinernd nur *totum pro parte* stehend) konnten Interesse für Fichte gewinnen.

Auch Heideggers umfangreiche Beschäftigung mit Fichte in den 20er Jahren ist unter dem Gewicht seiner eigenen Neuformulierung der Philosophie aus dem weiteren Interesse gefallen, sodass *das Ichproblem, die Wesensbestimmung der Ichheit* im Ausgang der Wissenschaftslehre zwar eng im Zusammenhang mit dem Grundproblem der Metaphysik²⁰ steht, aber nicht sachgerecht das *Problem des Seins des Ich*²¹ zur Sprache bringen kann und somit der analytischen Mühe nur Belehrung eines Irrweges gebe.

Die insgesamt erkennbare Kränkung des Subjektthemas in den Debatten zeigt sich einerseits in der ausweichenden Ersetzung der transzendentalphilosophischen Analyse der Subjektivität durch eine Bedeutungsanalyse des Begriffs „Ich“, um den pathetischen Nachgeschmack des Subjektthemas loszuwerden (Analytischen Philosophien und Phänomenologien)²²; andererseits im Umschlag des Pathos des Subjekt Denkens gegen es selbst in der Erklärung vom Ende des Menschen (*fin de l'homme*)²³, um Foucault an dieser Stelle aufzunehmen, dessen Sinn die Brechung jeglichen *transzendentalen Narzissmus*²⁴ sei und das Denken in einen neuen epistemologischen Rahmen ohne transzendente Unterwerfung (*sujétion transcendentale*)²⁵ setzen soll.

Die eher zeitgenössische Rezeption Fichtes ist in einen offenen und breiteren Horizont getreten. Von Dieter Henrichs Betonung der *ursprünglichen Einsicht* Fichtes²⁶ bis zu Arbeiten über einen möglichen Dialog Fichtes mit der analytischen Philosophie²⁷ hat sich die Rezeptionsbreite enorm erweitert.

²⁰ Heidegger, *Der Deutsche Idealismus*, S. 99.

²¹ ebd., S. 110.

²² Siehe z.B. Rainer Enskat, *Personale Identifikation. Wie man mit Wittgenstein an einer Metaphysik der Subjektivität arbeiten kann*, in: *Subjektivität (Akten der Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Oktober 1994 in Jena)*, hrsg. v. Wolfram Högbe, München 1998, S. 167-204. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1979.

²³ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, S. 460 [folgend durchgehend mit OD abgekürzt]. Ders., *Les Mots et les Choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, S. 396 [folgend durchgehend mit MC abgekürzt]. Diese Formel von Foucaults *Les Mots et les Choses* schon hier vorwegnehmend soll auf die explizite Spannung hinweisen, die eine Konfrontation von Fichte und Foucault prägen wird. Die Frage, wie der inkompatible Status beider Positionen zur Auseinandersetzung gebracht werden kann, wird eine wesentliche Aufgabe vorliegender Arbeit sein.

²⁴ Foucault, *L'archéologie du savoir*, S. 275.

²⁵ ebd.

²⁶ Henrich, Dieter, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.

²⁷ Zum allgemeinen Zusammenhang siehe: Dieter Sturma, *Grund und Grenze. Erträge der idealistischen und analytischen Philosophie des Selbstbewußtseins*, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus (2005)*, *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2005, S. 38-58.

Dennoch verstört Fichtes Denken weiterhin und ohne eine minimale historische Situierung erschwert sich der Einstieg in seine Problematik und damit der meinigen. Wir können Heideggers Gedanken für den übrigen Verlauf der Arbeit zitieren, um uns selbst für Fichtes komplizierte Gedanken ein wenig Mut zu machen: „Wiewohl Fichte das Problem der Aussagen über das Ich ganz im Rahmen der Wissenschaftslehre sieht und am Leitfaden der überlieferten Logik, d. h. wiewohl das zentrale Problem des Seins des Ich zurücktritt – als der eigentlichen Wurzel der ganzen Problematik –, so zeigt doch die Art der Problembehandlung eine tiefe Einsicht in das Ganze.“²⁸

Einstiegswege

Fichtes Selbstverständnis seiner Philosophie sollte zu Beginn einen Hinweis darauf geben, ihn genau zu lesen. Sein Projekt will aufs Ganze gehen, sodass wir keine Schüchternheit in seinen Formulierungen zu erwarten haben. Mit Blick auf Fichtes Selbstaussagen in der Wissenschaftslehre 1804 geht es ihm um nichts anderes als: *die Wahrheit darstellen* (WL, 7). Dieses Projekt als eigentümliche Aufgabe der Philosophie stellt Fichte zum Einen in den Zusammenhang einer zeitkritischen Auseinandersetzung, die nach Kant den Sinn der *Kritik* am Leben erhalten soll und dabei eintritt für eine Unbequemlichkeit des Denkens, wie sie der Seinsweise und den Lebensfragen des Menschen angemessen sind. Da ein guter Teil des menschlichen Lebens aus dem Denken bestehe, sieht sich Fichte gegen alle Halbweisheiten im Recht mit einer starken These sein *unphilosophisches Zeitalter* (WL, 140) aufzuwühlen. „Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch“ (WL, 4)

Was sich hier nach dogmatischer Frontstellung anhört, muss sich erweisen als auch heute noch lebendiges und provozierendes Denken. Fichte beruft sich nicht auf eine historisch aufzufindende Wahrheit, eine Wahrheit, die nur der richtigen Einstellung bedürfe. Was sich hier als Wahres ergeben soll nimmt den Hörer / Leser selbst in die Verantwortung. „[...] Wer sie besitzen sollte, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. Der Vortragende könne nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun Jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weiteres Zuthun sich schon von selbst ergeben.“ (ebd.)

Die Darstellung der Wahrheit ist eine Arbeit des Subjekts und eine Arbeit am Subjekt. Der Optimismus, diese *Wahrheit lasse sich wirklich finden* (ebd.), orientiert fortlaufend den

²⁸ Heidegger, *Der Deutsche Idealismus*, S. 110.

Zusammenhang von Subjektivität und Wahrheit, der mit Fichte hier gestellt wird. Dieses Thema ist durch ihn nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal gestellt worden.²⁹ Er selbst entwickelt seine Problematik im Ausgang von Kants Ergebnis der transzendentalen Deduktion³⁰, die eine logische Einheit ergab, welche die synthetische Kraft des Verstandes organisiert und damit zum stillen Bezugspunkt der Kritik avancierte, auf den sich gegen Kants eigene Erwartungen seine Nachfolger konzentrierten.³¹

Seine *transzendente Einheit der Apperzeption*, welche den Gedanken einer für den Selbstbezug von Vorstellungen notwendigen Einheit, die nicht selbst zur Vorstellung gehören könne, ausdrückte, fand so unterschiedliche Interpretationen, dass jeder Kant nachfolgende, so genannte Transzendental-Philosoph einen umfangreichen Begründungsdienst zu leisten hatte. Als ein solcher Gravitationskern und *point de référence* führte insbesondere die mangelnde Begründung seines Ich-Prinzips zu einem Kampf um Interpretationen, in dem sich auch Fichte auf deutliche Weise positionieren wollte. Mehr als 20 Jahre nach Erscheinen der ersten Kantischen Kritik heißt es noch bei ihm: „[...] Kant ist in seinem wahren, von ihm freilich nirgends deutlich ausgesprochenen Princip, nicht verstanden worden: denn es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nimmt, sondern wie man es innerlich hält und faßt. Man nenne es immerhin Ich.“ (WL, 10)

²⁹ Der Gedanke einer Konfrontation von Fichte und Foucault entsprang gerade aus der wörtlichen Wiederkehr der Frage nach Subjektivität und Wahrheit in Foucaults späten Vorlesungen, die mir Anstoß für ein zurückfragendes Denken gaben.

³⁰ Das teilt Fichte mit dem gesamten idealistischen Philosophiekontext, für den Rüdiger Bubner treffend hervorhob: „Die transzendente Deduktion Kants, welche die idealistische Ich-Spekulation angeregt hat, schöpfte Kraft aus dem soeben angedeuteten Zusammenhang: Das „Ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Das heißt in Umkehrung, alle Weltinhalte können zu meinen Vorstellungen werden und sind qua Vorstellungen dem Ich zugeordnet. Die Vermittlung zwischen Ich und Welt verläuft über die Vielzahl möglicher Vorstellungen.“ (Rüdiger Bubner, *Rationalitätsformen im Namen der Subjektivität*, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* (2003), *Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, S.37)

³¹ Manfred Frank formuliert es, auch mit Blick auf den Zusammenhang von Subjekt und Wahrheit, die hier allerdings Urteilswahrheit meint, wie folgt: „Auf diese Weise [...] besteht ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen Ich-Identität, Wahrheit (als einer Eigenschaft von Aussagen) und Objektivität (als einer Eigenschaft von Vorstellungen). [...] Das Prinzip dieser [transzendentalen, C.K.] Deduktion, das Ich selbst, war ihm nur wegen seiner [...] Prinzipienatur wichtig, anders gesagt: wegen der Konsequenzen, die aus ihm für eine Explikation des Grundes von Objektivität fließen. Es scheint zu Kants größten Überraschungen gehört zu haben, dass er sehen musste, wie seine Schüler sich vor allem mit der Struktur dieses Ich auseinandersetzen und nachzuweisen bemüht waren, dass Kants Philosophie an ihrer Beschreibung scheitert.“ (Manfred Frank, *Kants Grundgedanke*, in: *Ders., Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, S. 182.)

1.2. Kantische Voraussetzungen und Problemorientierung

I.

Das Rätsel dieses *Ich* hat also Kant gestellt. Die Hinweise auf Kant und die Kantischen Voraussetzungen begleiten Fichtes Denken vom Beginn der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* bis zu den letzten Ausarbeitungen seiner Philosophie. Die Kernproblematik für die Subjektfrage bildet dabei Kants Gedanke und analytisches Resultat der *transzendentalen Einheit der Apperzeption* in der Kritik der reinen Vernunft (KrV, B 132ff.).

Das Mannigfaltige, was sich in Urteilen zu einheitlichen Aussagen vereinigen soll, braucht ein identifizierbares Subjekt, in dem sich Vorstellungen und Begriffe als zusammengehörig sammeln können. Aber nicht nur als empirisches Ich soll es sowohl eine synthetische Einheit sein, um als Urteilsträger für Objektaussagen gelten zu können, sowie eine durchgängige Identität, durch welche *ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbunden* (B 133) werden kann. Von größerem Gewicht, geradezu als funktionelle Zelle der Kritik, muss *Ich*, oder genauer mit Kant gesprochen das „*Ich denke*“ eine ursprüngliche Einheit *vor* aller Erfahrung sein. Denn schon die Kategorien und reinen Vorstellungen von Zeit und Raum brauchen bei ihrer Anwendung ein Einheitsprinzip, das die auf das denkende (vorstellende) Bewusstsein einströmenden Daten zusammenfassen kann. Das Denken braucht Selbstbewusstsein zum Denken, und dieses kann nicht aus der Sinnlichkeit stammen, weil es in seiner Natur a priori vor aller denkenden Operation gegeben sein soll. Diese Einheit nennt Kant die *transzendente Einheit des Selbstbewußtseins* (B 132). Er findet darin die *Möglichkeit der Erkenntnis a priori* (ebd.) und heftet an sie die Gültigkeit seiner ganzen Analyse: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ (B 134, Anm.)

Die Repräsentation des Ich hat allerdings den Mangel, in einer transzendentalphilosophischen Zone zu liegen, welche dem Zugriff der Vorstellung *verstellt* ist, und zwar aus einer der Vorstellung eigenen Natur. Das ‚Ich denke‘ verweist darauf, dass der Gedanke meiner selbst auch der Gedanke *von* etwas ist. Dass dieser Gedanke aber in keiner Anschauung präsentierbar sei, beschreibt Kant wie folgt: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung.“ (KrV, B 278)

Die Vorstellung des Ich wäre wiederum von einer Vorstellung des Ich notwendig begleitet, weil dieses Ich, nach Kants Auffassung der intellektuellen Vorstellung, einer jeden möglichen Vorstellung stets voraus liegen muss. Die Vorstellung ‚Ich‘ kann nicht von der Vorstellung ‚Ich‘ begleitet werden, und zwar einfach deshalb nicht, weil sie die Vorstellung ‚Ich‘ ist. Kant drückt dies auch so aus, dass die Vorstellung ‚Ich denke‘, „die alle anderen muß begleiten können und in allem Bewußtsein eine und dieselbe ist, von keiner weiteren begleitet werden kann“ (KrV, B 132).

Darin liegt bereits ein Zirkel angedeutet, der für Kant dieses Ich zu einer logisch obskuren Quelle machte, die im toten Winkel der Anschauung verschlossen bleibt. Der Ausweg liegt in einer Umdeutung der Natur dieses Ich, welche gerade Fichte den Anstoß seines Denkens geben wird. Die Vorstellung ‚Ich‘ wird als ein Gedanke hervorgebracht, wobei dieser Gedanke nicht nur auf einem „Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“ (KrV, B 130) beruht, sondern diese Vorstellung des ‚Ich denke‘ „ist ein Actus der Spontaneität“ (KrV, B 132). Damit ist aber nichts über die Existenz des Ich im ‚Ich denke‘ wie auch dessen inhaltliche Bestimmung ausgesagt. Für Kant bleibt das *bloße Bewußtsein ‚Ich‘ problematisch* (B 406/A 346). Als eine *für sich selbst an Inhalt leere Vorstellung, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie Begriff sei* (B 405/A 346), ist das Ich paralogisch, eine merkwürdige Mischung aus empirischer und transzendentaler Vorstellung³². Als Konsequenz vermag Kant über das Selbstbewusstsein nur eine resignative Aussage treffen, die in der Unbequemlichkeit eines erkenntnistheoretischen Zirkels gründet sowie der Unmöglichkeit vorstellenden Bezugs auf dieses Ich: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, in dem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgendetwas von ihm zu urteilen.“ (B 405/A 346)

Hier ist ein Streitpunkt des Kantischen Erbes angelegt, der bei Fichte dazu führt, diese *leere Vorstellung* des „Ich denke“ zum Thema zu machen. Um die Qualifizierung dieses Einheitsprinzips, welches seine Karriere auch als Absolutes oder reines Wissen bei Fichte macht (und nicht nur bei ihm), bemüht sich nun die Wissenschaftslehre, die sich sowohl als Strukturuntersuchung sowie Begründung dieses *Ich* versteht. Ich will in der anstehenden Analyse der Wissenschaftslehre 1804 versuchen, Fichtes Verständnis des Subjekts in einer

³² Wie es Kants Anmerkung des B-Textes bemerkt: „Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.“ (B 423, Anm.) Dies müsste aber auch für die Selbstrepräsentation des *Ich* gelten, dessen Anwendung seines eigenen Prinzips, des ‚Ich denke‘, auch einen gewissen unbestimmten „Stoff“ voraussetzen würde.

solchen Weise zu rekonstruieren, dass die Radikalität seiner Einsichten betont werden und ihn in den Zusammenhang sowohl eines kritischen Projekts der Philosophie wie auch der zeitgenössischen Thematisierung des Subjekts stellen.

II.

Fichte bietet zuallererst eine systematische Verlängerung Kants. Diese sachlichen Voraussetzungen und Fragen der *Kritik* sind das Scharnier der Überlegungen Fichtes. Kant gewinnt eine andere Bedeutung, wenn der Blick von Fichte auf Foucault wechselt.³³ Das metaphysikkritische Projekt Kants motivierte besonders Fichtes Problematik der Erkenntnis des *Ich*, zu verstehen im doppelten Genetiv als Erkenntnisgewinn über das Ich sowie als Erkenntnisablauf im Ich, und versuchte die Kantische Verlegenheit im Umgang mit dem Subjekt durch ein Denken des Absoluten in einen neuen epistemischen Horizont zu bringen. Fichte, der sich selbst als Vollender des Kantischen Systems stilisiert³⁴, will die von Kant ermittelte *Einheit der Apperzeption* aus ihrem transzendentalen Schatten heben, insofern durch die *Kritik* Antworten über den Verständlichkeitsbereich dieses Subjekts ausgeblieben sind bzw. abgewiesen worden. Was im Sinne Kants als aporetisch verfangen notwendig unbeantwortet bleiben musste, nämlich die Anschaulichkeit von so etwas wie „Ich“, will Fichte durch eine Grundsatzüberlegung neu bestimmen.

Kant bestimmte die Grenzen einer natürlichen Bewegung der Vernunft³⁵, welche den Bereich des Rationalisierbaren (ergo Erkennbaren) und des transzendental Unerkennbaren verwischt. Dies wird Fichte in der Wissenschaftslehre dazu bewegen, die Spannung zwischen Empirischem und Transzendentalen mit einer Theorie des Absoluten auszulegen. Die aus dem Transzendentalproblem entspringende Problematisierungsrichtung für den Zusammenhang von Vernunft und Verstand, von Denken und Transzendentalität, wird Fichte in einer Wahrheitslehre zu verarbeiten versuchen. Und es wird später auch Foucaults Reformulierung

³³ Siehe dazu insbesondere: Andrea Hemminger, Kants Einfluss auf Foucaults Kritik der Subjektphilosophie, in: Law and Peace in Kant's Philosophy/Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, S. 587–598. Sowie dies., Kritik und Geschichte. Foucault - ein Erbe Kants?, Philo-Verlag, Berlin/Wien 2004. Für den Bezug Foucaults auf Kant ist ebenso hilfreich der Eintrag „Kant“ von Ute Frietsch in: Foucault-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, hrsg. v. Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2008, S. 165-169.

³⁴ Dies zeigt v. a. Fichtes Auseinandersetzung mit der Kantischen Position im 6. Kapitel seiner Zweiten Einleitung 1797. Zu Beginn heißt es: „Es ist nicht die Art der Wissenschaftslehre, noch ihres Verfassers, unter irgend einer Autorität Schutz zu suchen. [...] Aus einem ganz anderen Grunde sonach, als aus dem, seine Lehre zu empfehlen, ist der Verfasser der Wissenschaftslehre mit der Vorerinnerung angetreten, dass dieselbe mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sey, als die wohlverstandene Kantische. In dieser Meinung ist er durch die fortgesetzte Bearbeitung seines Systems, und durch die Vielseitigkeit, die er seinen Sätzen zu geben veranlasst worden ist, immer mehr bestärkt worden.“ (J. G. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, Bd.1, S. 468f.)

³⁵ KrV, B 355/A 298.

einer Kritik des Transzendentalgedankens motivieren, in welchem Zusammenhang meine Aufgabe in der Verständigung beider offensichtlich inkompatiblen Denkweisen liegen wird.

Kant hatte für den Umgang mit Begriffen des Verstandes (Reflexionsbegriffe, A 260 / B 316) sowie für den Gebrauch der Vernunft überhaupt (A 293ff / B 350ff.) Anmerkungen verfasst, welche auf die Gefahren transzendentaler Scheinschlüsse hinweisen sollten. Aber nicht nur insoweit die Grenzen des jeweiligen Gebrauchs von Begriffen (ihre reine Anwendung ohne sinnliches Korrelat) missachtet werden, erzeugt sich transzendentaler Schein (also Fehleinschätzungen der Gültigkeit von Urteilen). Dieser dialektische Schein liegt in der Veranlagung der reinen Vernunft selbst, die durch eine natürliche und unvermeidliche Dialektik (A 298 / B 355) in Illusionen über ihren gerechtfertigten Gebrauch gerät.

Dieses Problem spiegelt sich im Zusammenhang des Ich selbst, welches schließlich die Nahtstelle und Einheit von Vernunft und Verstand einzunehmen hat und den Zusammenhang von Vorstellungen und Begriffen gewährleisten soll. Dieses Ich ist der eigentliche Generator von Illusionen. Und für seine Selbstauffassung ist es gerade in diesen Spielraum der Illusion gesetzt. Es versteht sich selbst als große Illusionsmaschine, die den Schein verschiedener Charaktere und Bestimmungen seiner selbst erzeugt, um in der Reflexion darauf diese nur als Erscheinungen von sich zu entdecken, nicht aber einen ihm eigenen Subjektkern. Die Differenz also zwischen der lebendigen Ganzheit des Ich und seiner im theoretischen Zugriff auf sich hervorspringenden Paralogik erfordert von den nachkantischen Denkern eine sprachliche und reflexive Neufassung des Ich-Problems. Fichte bietet mit der Gedankenfigur des Absoluten einen eigenen Ausweg, eine neue und in sich selbstständige Philosophie zu formulieren (WL, 9).

Die Einführung des Ausdrucks vom Absoluten in der Wissenschaftslehre sollte vorderhand nicht abschrecken. Es wird sich zeigen, wie Fichte diesseits transzendentaler Spekulation gelesen werden kann, und Fichtes Denken nicht hinter die Kantische Kritik zurückfallen lässt. Am Transzendentalen hält Fichte zwar fest, insoweit damit die Weise gemeint ist, wie uns Gegenstände, die sich in ihrer Gegenstandskonstitution auf a priorische Elemente stützen (KrV, B 25), epistemisch zugänglich werden. Und dafür gebraucht er auch das Subjekt. Interessanter aber ist seine Analyse der Subjektivität selbst, die ein Bewusstsein vorstellen wird, welches als provozierend kontingent und beeinflusst von seiner eigenen Aktivität in der Theorie erscheint und in seinem Wesen zur Verantwortung von Entscheidungen veranlasst ist. Die Kontingenz des Bewusstseins wird gerade den Bereich

einer Haltung und Einstellung markieren, in dem das Ich zur Verantwortung seiner Einsichten gerufen wird.

Fichte findet dafür den Ausdruck vom *Schweben* der Einsicht (WL, 41), das denjenigen *transzendentalen Ort* (KrV, A 269/B 325) des Ich beschreibt, in welchem es sein Selbstbegreifen organisiert. Hier wird dem Ich eine reflexive Kapazität gegeben, den traditionellen Rahmen von Subjekt-Objekt-Verhältnissen zu verlassen und das Erkenntnisfeld durch sein eigenes kritisches Potential zu erweitern, z. B. auch in Hinsicht auf strukturelle Verstrickungen, die es als erkenntnismächtiger als es selbst durchschauen, und damit mindestens negativ, abhaltend den Schein (WL, 143), seine Freiheit im Wahrheitsspiel zur Geltung bringen kann.

Im Blick auf Foucault ändert sich die Lage grundlegend. Für ihn wird das transzendente Subjekt, das mit Kant seine Karriere beginnt, in ganz anderem Sinne entscheidend. Foucault bemüht sich nicht um eine Reflexion auf das Ich und dessen absoluten Charakter. Ihn interessiert die Instrumentalisierung dieses Ich in der Geschichte der philosophischen Begründung nach Kant. Hier sieht er die durch die Kantische Kritik geleistete Arbeit an den Erkenntnisbedingungen zugunsten einer Reflexion auf das bloß Innere der Subjektivität gefährdet. Diesem Einwand will ich im Verlauf der Arbeit mit Fichte begegnen und insbesondere auf die kritische Kontinuität hinweisen, die ich in Fichtes Denken *1804* am Werk sehe.

Kant bleibt dabei mit dem Problem der transzendentalen Subjektivität für Fichte wie für Foucault von wesentlicher Bedeutung. Die zentrale Frage Kants für Fichte blieb am Ende die Erkennbarkeit seines Prinzips, das sich auf Kants Misstrauen bzw. dem Zweifel an der Fähigkeit zur Selbstanschauung gründete. Seine transzendente Einheit der Apperzeption organisierte unser Wissen über die Welt in apriorischen Strukturen der Subjektivität. Kant konzentrierte sich auf die Konsequenzen seines deduktiv geforderten Subjekts für die Erklärung und Begründung des Ursprungs von Objektivität, sowie auf den Vorstellungscharakter unseres Erkennens. Damit ist das Subjekt an diejenige kritische Position gesetzt, an dem es sich als Zentrum der Erkenntnisweisen sehen konnte.

Die damit getroffenen theoretischen Vorentscheidungen gewinnen für Fichte wie Foucault eine je eigene Bedeutung. Für die These von Fichtes Aktualität, die unter vielfältigem Verdacht metaphysischer und subjekttheoretischer Vorbelastungen steht, muss dabei in doppelter Weise Acht gegeben werden. Kants kritisches Projekt orientiert nicht nur Foucaults methodische Einstellung und Kritik, sondern bleibt in besonderer Weise im Fichteschen Philosophieren erhalten, die es erlauben sollte, Fichte als Zeitgenosse eines kritischen

Denkens zu verstehen. Foucault Skepsis gegenüber dem Transzendentalen ist berechtigt und begründet. Aber anstelle diesen Bezirk des Denkens durch einen „fröhlichen Positivismus“ (*positivisme heureux*)³⁶ vollständig zu streichen, ließe sich überlegen, wie eine neue Kritik gerade in dem Zwiespalt des Transzendentalen und Empirischen sich entfalten kann. Aussichtsreich und fern davon, *eine Universalität von Sinn*³⁷ zu enthüllen und eine transzendente Begründungslogik des Subjekts zu verteidigen, scheint mir die Absicht, dem Phänomen des Subjekts eine verantwortliche Rolle im Gesamt der Positivitäten zuzusprechen. Das philosophische Denken, auf das ich mich mit Fichte und mit Foucault berufe, hat dem Subjekt eine kontinuierliche Selbstkritik zuzumuten. Auch die Diskurstheorie braucht das entscheidende Subjekt, nicht als transzendentalen Träger, aber als kritischen Akteur.

Mit Fichte will ich auch die Funktion des Transzendentalen in seiner Subjektarbeit so thematisieren, dass trotz der strategischen Differenzen zu Foucault eine Nähe entsteht, in der ein gemeinsames kritisches Potential miteinander verständigt werden kann. Und diese Kritik setzt einmal mehr an der Arbeit der Vernunft an. Der philosophische Diskurs hat mit Kant neben der Kritik auch die Prägung der Vernunft bekommen. Vernunft haben sei dabei kein unterbrechbarer Zustand. Diese Suggestion erfährt mindestens seit Foucault eine Parallelgeschichte, sofern die Inkonsistenzen dieser Vernunft in ein theoretisches und praktisches Schweigen gestoßen werden. Die vernünftige Natur des Menschen steht dabei nur insoweit in Frage, als die Konsequenzen dieser theoretischen Grundeinstellung ernst genommen werden müssen. Solche Konsequenzen waren bereits in der Kantischen Kritik als Widersprüchlichkeiten und Inkonsistenzen der Vernunft aufgetreten, die zu einer entscheidenden Grenzbestimmung der reflexiven Möglichkeiten und Freiheiten dieser Vernunft führten. Die Herausforderung und ständige Gefahr des Denkens liegt nun hierin, dass die Inkonsistenzen ein Ergebnis der Missachtung der regulativen Grenzen im Gebrauch der Vernunft war, welche Missachtung zu ihrem Wesen gehört und somit der leichte Schritt von einer transzendentalen Gültigkeit zu einem transzendenten Illusionieren wie ein irrender Abzweig auf dem Weg des Denkens liegt.³⁸

³⁶ Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, 1971, S. 72. Foucaults Wendung entbehrt nicht einer gewissen methodischen Ironie. Seine Kritik an jeder transzendentalen Fundierung sowie teleologischen Orientierung von Erklärung lässt ihn erkennen, dass seine Methode ihn in einen Positivisten verwandelt. „Si, en substituant l'analyse de la rareté à la recherche des totalités, la description des rapports d'extériorité au thème du fondement transcendantal, l'analyse des cumuls à la quête de l'origine, on est un positiviste, eh bien je suis un positiviste heureux, j'en tombe facilement d'accord.“ (*L'archéologie du savoir*, S. 172)

³⁷ *L'ordre du discours*, S. 72.

³⁸ Siehe insbesondere das Kapitel der *KrV* vom „Regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft“ (B 670/A 642ff.)

Was die Leistungen der Vernunft sind und welche Stellung sie im zeitgenössischen Diskurs Foucaults einnehmen, wird damit auch zu fragen sein. Manfred Sommer bietet einen Hinweis auf den Charakter dieser Vernunft, der sich als Tendenz zur Widerspruchsvermeidung prägend auf das Gesamtverständnis der Vernunftgeschichte auswirkt. Sommer betont, wie der Leichtsinns der Hypostasierung der Vernunftnatur mit ihrem Selbstanspruch kollidiert. „Sie [die Vernunft, C.K.] ist keine Substanz, auch wenn man, um von ihr zu sprechen, fast immer augenzwinkernd so tun muß, als sei sie es; eher ist sie der Titel für den einstimmigen Kontext und das, was ihn herstellt.“³⁹ Mit Vernunft ist so umzugehen, dass sie kein einfacher Prädikatsträger sei. Nach Sommer hängt sie von ihren Handlungen ab, ihre Handlungen sind Akte ihrer Selbsterhaltung, „weil sie nur, indem sie handelt, ihr Sein perpetuiert, weil das, was erhalten wird, zugleich das ist, was erhält.“⁴⁰ Hieran schließt der Gedanke, dass Vernunft als aktives Prinzip keine Pause haben kann. Die Unpausierbarkeit der Vernunft, d.h. auch ihre Tendenz zum Ausweichen vor Inkonsistenzen, ist ihre Existenzgarantie.⁴¹ Die Anklänge an Fichtes Tathandlung sind evident. Und schon für Kants transzendente Apperzeptionseinheit ist diese Natur des Vollzugs (*Actus*) hervorgehoben worden. Aber ist das alles, was zur Vernunft gesagt werden kann? Sind nicht der Widerspruch und die Strategien der Vernunft explizit zu machen, die Angst vor der Vernichtung der Vernunft Ernst zu nehmen, die Rationalität auf ihre Phobien zu befragen, überhaupt das Denken gegenüber einem Vernunftdiskurs in Position zu bringen?

Eine erste Leistung mit Fichte könnte aber schon sein, diese homogene Geschichte der Vernunft zu unterbrechen. Gerade Fichtes Konfrontation des Zwiespalts im Ich und sein Gestus des Ausharrens im Widerspruch scheint mir eine Stärke seines Denkens, die in der Euphorie der zeitgenössischen Kritik am Subjekt nicht übersehen werden sollte. Selbst wenn die Nachkantische Philosophie unter dem Verdacht unkritischen Rückfalls vor Kant oder postkritischer Vermengung von Konstitution und Konstituiertem steht, so ist ihre Grundlagenarbeit (epistemologischer wie ontologischer, bewusstseinstheoretischer wie gegenstandstheoretischer, transzendentaler wie phänomenologischer Art) oft revolutionärer als sie vielleicht in oberflächlichen Zusammenhängen erscheint. Diese Sprengkraft ist in den vergangenen 100 Jahren immer wieder sichtbar geworden. Hegels Energie in der *Negativen Dialektik* Adornos, Schellings Wiedergeburt bei Bloch, selbst Kants Eindruck auf Foucault

³⁹ Manfred Sommer, Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip?, in: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hrsg. v. Hans Ebeling, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, S. 336.

⁴⁰ ebd.

⁴¹ „Widerspruchsvermeidung als Leistung der Vernunft bedeutet immer positiv Verbindung des Mannigfaltigen in einen Zusammenhang, Fortsetzung der Aktivität der Vernunft, Fortsetzung ihrer Existenz. Denn *agere* und *esse* fallen für sie zusammen. Das Mannigfaltige aber gibt die externen Bedingungen an, unter denen eine Unterbrechung der Vernunftaktivität Vernichtung bedeutet.“ (ebd. S. 336f.)

nehmen Teil an dieser gewaltigen, teils stillen Wirkungsgeschichte. Fichte ist hier ein noch aufzuschlagendes Kapitel und erst über die gründliche Aufarbeitung der Forschungsliteratur (viele wären hier zu nennen: Janke, Zöller, Stolzenberg, Henrich, Cramer, etc.) rückt Fichte in ein philosophisch modernes Licht.⁴²

Für den Zusammenhang von Fichte und Foucault wird die Frage der philosophischen Kritik, wie sie von Kant seinem Zeitalter aufgegeben wurde⁴³, in dem weiteren Horizont der letzteren Kapitel vorliegender Arbeit noch von Bedeutung werden. Was Foucault in der Würdigung und Aktualisierung Kants beabsichtigt, kann und soll nicht von mir für Fichtes Fall geschehen. In der gleichen Weise aber, wie Fichte an der Tradition der nachkantischen Transzendentalphilosophie teilnimmt, so scheint mir sein Denken ein singuläres Moment von Diskontinuität zu markieren, welches insbesondere eine nicht auf Geradlinigkeit angelegte Geschichte des Wissens, wie sie Foucault zu schreiben versucht, zu bereichern scheint. Nicht der Versuch einer Rechtfertigung der Transzendentalphilosophie, sondern die Rückbindung von Fichtes Einsichten an die Kantische Kritik ist deswegen in meinen Überlegungen leitend.

⁴² Siehe beispielsweise Slavoj Žižeks progressiven Versuch einer Aktualisierung Fichtes in: Fichte's Laughter, in: M. Gabriel/S. Žižek, *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London/New York 2009, S. 122-167.

⁴³ „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss.“ (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede 1781, (A xi))

1.3. Fichte und die systematische Fortsetzung

Die vorgestellte Kantische Problemstellung geht Fichte seit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794* an. Sich hier in ihre inneren Verwicklungen einzulassen, wäre Naivität gegenüber den dort ausgedrückten Überlegungen. Eine gute Analyse über interne Auseinandersetzungen zwischen Fichte und Kant bieten z. B. Aufsätze von Konrad Cramer sowie Christoph Asmuth.⁴⁴

Meine Konzentration auf die *Wissenschaftslehre 1804* ist durch den Umstand motiviert, dass in der philosophiehistorischen Wahrnehmung das Denken des frühen Fichte einen bevorzugten Platz einnimmt, demgegenüber die philosophisch letztere Phase (ab 1804) größtenteils in einem interpretativen Dunkel bleibt. Auch gestaltet sich die Rezeptionsgeschichte von Fichtes Frühwerk sehr umfangreich, von Jacobis und Hegels Fichte-Kritik bis zu Heideggers Auseinandersetzung mit der *Wissenschaftslehre 1794*, und bildet für sich eine im Detail kompliziert nachzuvollziehende, hermeneutische Situation. Die Beschäftigung mit der *Wissenschaftslehre 1804* ist vielmehr direkt auf den Text verwiesen. Ein verändertes Darstellungsbewusstsein und Ausdrucksvokabular Fichtes führen gerade in ihr zu dem Umstand, einen hermeneutischen Versuch wagen zu müssen, der, von den historischen wie inhaltlichen Vorbelastungen vorsichtig sich lösend, eine Aktualisierung Fichtes im Auge hat. Die Bedeutung von Fichtes Einsichten gilt aber nicht nur im Rahmen historischen Theorie, sondern, wie Dieter Henrich nicht ohne optimistische Sympathie formuliert, „es gilt der Möglichkeit einer Philosophie, welche mit den Grundzügen gegenwärtigen Bewußtseins im Einklang steht.“⁴⁵

Dazu war, wie wir sahen, auf Kant zurückzugehen. Fichte versteht seine *Wissenschaftslehre* als fortgesetzte Arbeit der Kantischen Philosophie. Sein kritischer Ansatz gegenüber Kant findet an dessen Einheitsprinzip des Ich (der transzendentalen Einheit der Apperzeption) seinen Halt, dessen Einheit nicht nur Verstandes- und Vernunftprinzip vereinigen soll, sondern überhaupt Fundament der synthetischen Leistungen des Subjekts sei. Fichte will aber nicht nur diese synthetischen Leistungen a posteriori geklärt wissen, d. h. als deduktives Ergebnis einer Untersuchung der Urteilsstruktur unseres Denkens, sondern gerade dieses Fundament in seiner paradoxen Selbstgründung verstehen. Dabei hält er Kant vor, das Prinzip der Synthesis

⁴⁴ Konrad Cramer, Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus (2003), *Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, S. 57-92. Christoph Asmuth, *Von der Urteiltstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie*, in: *Kant und Fichte – Fichte und Kant. Fichte-Studien*, Bd. 33, Amsterdam/New York 2009, S. 221-249.

⁴⁵ Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, S. 8.

nur bis zu einem Zustand *post factum* (WL, 29) verstanden zu haben, was sagen will, dass er seine beiden Vermögen von Verstand (als analytisches Prinzip der Sonderung, der *Disjunktion*) und von Vernunft (als synthetisches Vermögen der Einheit) nur nachträglich in der Notwendigkeit einer a-priorischen Einheit verbunden sieht.

Allerdings hängt auch Fichte in dem Paradox erst einmal fest, dass zum Erkennen dem denkenden Verstand eine Anschauung seines Gegenstandes gegeben sein muss. Das sah Kant für seine transzendente Einheit alias *Ich* nicht gewährleistet, da jede Anschauung dieses *Ich* schon voraussetzen muss und sich eine Anschauung des *Ich* nur ohne Gegenstand einstellen würde, also intellektuelle Anschauung sein müsste, was Kant strikt ablehnte.⁴⁶ Sein Prinzip bleibt deswegen ein rein logisches Ich, dem auf empirischer Seite zwar ein identifizierbares Ich entspricht, welches aber in die Kontingenz der äußerlichen Mannigfaltigkeit fällt und somit für die transzendentalphilosophische Begründung keine Rolle spielt. Fichte hält dagegen, dass mehr an der durch Kant herausgearbeiteten Evidenz des Einheitsprinzips zu finden ist, als dieser erkennen wollte.

Für den systematischen Bezug auf Kant sind 3 wesentliche Punkte hervorzuheben. Erstens Fichtes formulierte Kritik am Modell der *Reflexion* für das Verständnis des Selbstbewusstseins; zweitens sein Versuch durch eine neue Begründungsüberlegung für das Subjekt Kants *Ding-an-sich* loszuwerden und somit anstelle eines metaphysischen Dualismus eine transzendentalphilosophische Theorie des Absoluten zu entwickeln (wobei der Begriff des Absoluten eine problematische Theorieentscheidung zeigen wird, die im Sinne Foucaults dechiffriert werden kann); sowie drittens die *intellektuelle Anschauung* als technische Innovation zurück zu gewinnen und als philosophische Form zur Geltung zu bringen. Alle 3 Punkte bilden eine Herausforderung auch für die Wissenschaftslehre 1804. Ihre Erwähnung sei hier geleistet, um die vorstehenden Analysen auch begrifflich vorzubereiten.

I. Reflexionsmodell

Die Kritik am Reflexionsmodell, wie sie auch 1804 ihre Ausarbeitung finden wird, ist in ausreichender Analyse von Dieter Henrich dargestellt. Kant hatte diesen Schritt bereits vorbereitet (KrV, B 404), insofern er die Zirkularität im Falle des Selbsterkennens schon bemerkte. Die Situation, dass 'Ich' gleichzeitig ein unbezweifelbares Faktum, aber kein

⁴⁶ Da das 'Ich' nach Kant *nicht das mindeste Prädikat der Anschauung* (B 278) besitzt, findet er auch keine Anschauungsart, die diese bloß intellektuelle Vorstellung repräsentieren könnte. Die intellektuelle Anschauung liegt *schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen* (B 309).

repräsentierbarer Gegenstand sein kann, wies auf die Grenzen einer Reflexionslogik. In der genauen Erfassung der Resultate der Reflexion spannt sich derjenige Abgrund auf, den die nachkantischen Idealisten mit dem Gedanken eines transzendental mächtigeren Grundes füllen wollen. Gerade auch Fichte 1804 will sich mit *philosophischer Kunst* (WL, 5) in dieser Kluft bewegen, welche die theoretische Schizophrenie des Subjektdenkens⁴⁷ in einen Verständlichkeitsbereich bringt, dessen strukturelle Argumentation besonders für die zeitgenössisch heikle Stellung des Subjekts in der philosophischen Theorie Bedeutung gewinnen kann. Die Kritik am Reflexionsmodell und dessen Spiegelungslogik des Bewusstseins, in welcher das lebendige Sein des Ich keine adäquate Abbildung finden kann, ist dabei ein wesentlicher Schritt in Richtung eines neuen Verständnisses von Subjektivität. Dieses bei Fichte u. a. als Absolutes deklarierte Sein soll auch die ontologisch wie erkenntnistheoretisch heikle Lage des Ding-an-sich klären. Das Ding-an-sich auf ontologischer Ebene hat seinen Zwilling im transzendentalen Subjekt, das bei Fichte keine *leere Vorstellung* bleiben soll. Für das Selbstbewusstsein immerhin soll die Dunkelheit des Grundes dieses Subjekts durch eine Erkenntnis seiner internen Verfassung erhellt werden.

II. Ding-an-sich

Leitend dabei ist aber der Gedanke, dass mit dem Ich keine Substanzvorstellung verbunden werden soll. Eine Hypostasierung des Ich zu vermeiden bedeutet, eine ontologische Korrektur des Subjektbegriffs vorzunehmen, die insbesondere aus der Einsicht in die Arbeit der

⁴⁷ Diese Formulierung ist motiviert durch den schon bei Kant geäußerten Gedanken eines *zweifachen Ich*, das sich uns in der theoretischen Behandlung als merkwürdige Doppelnatur von Subjekt und Objekt präsentiert, welche in seiner theoretischen Gespaltenheit jedoch nicht sein soll und kann. Kant im Wortlaut:

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein *zweifaches Ich* enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, [...] dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine *doppelte Persönlichkeit* gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschauet wird, ist gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache.“ (Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, hrsg. v. D. Friedrich Theodor Rink (1804), in: Kant, Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe, Bd. XX (Dritte Abteilung, Handschriftlicher Nachlaß, Siebenter Band), 1942, S. 270. Hervorhebung durch C.K.)

Die praktische Aufhebung der genannten Doppelnatur stellt sich bei Fichte in einer wesentlich radikaleren Art und Weise dar. Bei Fichte wird die Paradoxie dieses *Ich* viel lebendiger und praktischer hervortreten, da sich das *Ich* aus seiner aporetischen Verfassung nur problematisch durch eine Entscheidung zum Absoluten befreien kann. Für Fichte ist dieser Schritt eine Notwendigkeit der Vernunft. Aber sofern man, was ich mit Foucaults historischer Aufklärungsarbeit und Kritik tun möchte, die Perspektive auf das Diesseits der Vernunft legt, resultiert ein offener Bereich ethischer Selbstverantwortung, indem Fichtes Denken 1804 als Aufklärungsprojekt von mir verstanden werden soll. Die vorgestellte Subjektarbeit wird darin kritische und zeitgenössisch relevante Stellung erfahren.

Reflexion entspringt, welche in ihrem Drang zur Objektivierung ihrer Inhalte auch das Ich in die merkwürdige Lage eines Objektes drängt. Das Ich soll nicht Substanz werden. „Wenn man es ursprünglich objektiviert, und sich entfremdet, so ist es eben das alte Ding an sich.“ (WL, 10) Dies trifft v. a. die Identifizierung von Subjekt (Selbstbewusstsein) und Absolutem.

Fichtes Konzentration auf die erkenntnistheoretischen Fragen seines Feldes lässt natürlich ontologische Einstellungen, wie sie später Heidegger untersuchen wird, unterberücksichtigt. Fragen des Zusammenhangs von Erkenntnistheorie und Ontologie werden sich in gewisser Weise in der Diskussion von Foucaults Kritik an der Vermengung von Transzendentelem und Empirischem in der Theoretisierung des Menschen stellen. Inwieweit Fichte dabei konstruktive und kritische Gedanken liefern kann, wird zu untersuchen sein.

Durch die Aufhebung des Kantischen Dualismus in einer Subjektreflexion, die den Gedanken des Absoluten in ihr Zentrum rückt, wird sich zeigen müssen, wie das Subjekt reflexionstheoretisch in ein Zwischen tritt, ein Zwischen von Transzendentelem und Empirischem, welches es in seiner Lebendigkeit auszufüllen vermag, ohne blind die Grenzen der *Kritik* zu überschreiten.

Fichte will auf seine Weise der Ding-an-sich-Welt ein Ende zu setzen versuchen. Und das große Lob, das Nietzsche⁴⁸ für seinen Entsorgungsversuch transzendentalen Ballastes im 20. Jahrhundert ertete, scheint unter diesem Gesichtspunkt zu einseitig, und nicht aufmerksam genug. Die Alternative zwischen einer polemischen Abschaffung und einer kritischen Einschränkung dieses Problembereichs scheint aber nicht bloß eine des philosophischen Geschmacks zu sein. Denn wahr ist allerdings, und unser kritischer Teil wird daran anschließen, dass Fichte, wie der Deutsche Idealismus überhaupt, mit dem Ausdruck des Absoluten bzw. der Vernunft anstelle des demontierten Ding-an-sichs einen anderen transzendentalphilosophischen Begriff setzt, der die Situation seiner Einschätzung nicht leichter macht. Das Absolute bildet den Fixpunkt, der am ehesten mit Foucaults Kritik an einer transzendental-empirischen Vermischung und Hintergehung der Kantischen *Kritik* kollidieren wird. Die anstehende Diskussion muss darauf reagieren.

III. Intellektuelle Anschauung

Die Einschätzung der Leistung des transzendentalphilosophischen Denkens nach Kant findet ihr kritisches Scharnier v. a. in der Beurteilung der Erkenntniskraft der intellektuellen

⁴⁸ „Vielleicht erkennen wir dann, dass das Ding an sich eines homerischen Gelächters werth ist: dass es so viel, ja Alles schien und eigentlich leer, nämlich bedeutungsleer ist.“ (Menschliches, Allzumenschliches, KSA 2, 36-38)

Anschauung. Kant hatte sie als *nichtsinnliche Anschauungsart* für die objektive Erkenntnistheorie ausgeschlossen (B 307), jedoch in der Erkenntnis des Ich in unentschlossener Form wieder in die Betrachtung eingeholt (B 423)⁴⁹. Dem kantischen Sinne treu wird später Foucault in seiner Analyse der Auflösung des klassischen, erkenntnistheoretischen Repräsentationsmodells eine ähnlich ablehnende Einschätzung gegenüber der intellektuellen Anschauung formulieren, wodurch seiner Analyse nur das Modell eines endlichen, aber transzendentalen Subjekts gegeben ist.⁵⁰ Die Leitfrage aber, was dieses Subjekt überhaupt zu bedeuten habe und wie ein *Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne* (B 69), wird in der unentschiedenen Stellung, die das Ich in der *Kritik* einnimmt, nicht entschieden (und scheint mir auch in Foucaults Einschätzung nicht ausreichend reflektiert). Kant selbst weist jedoch auf eine Richtung, die Fichte energisch aufnehmen wird. So schreibt schon die *Kritik*: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern bloß eine intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts.“ (B 277)

Fichte selbst ist die Spannung zwischen seiner Treue zu Kant und der Etablierung einer neuen Denkform bezüglich des Subjekts klar bewusst. Gemäß Fichte konnte Kant die Frage nach der *Art des Bewusstseyns* nicht klar werden, weil er ein unvollständiges Verständnis der intellektuellen Anschauung teilte. „Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperception*).“⁵¹ Nach diesem Bewusstsein zu fragen ist nun Teil des Fichteschen Projekts.

⁴⁹ „Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört.“ (B 423, Anm.)

⁵⁰ Die Beobachtung Foucaults heißt wie folgt: „Die Auflösung dieses homogenen Feldes der ordnungsfähigen Repräsentationen in den letzten Jahren des achtzehnten Jahrhunderts lässt zwei neue, korrelative Formen von Gedanken entstehen. Die eine fragt nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen dort, wo sie im allgemeinen möglich gemacht werden: sie deckt so ein transzendentales Feld auf, in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist), das aber endlich ist (weil es keine intellektuelle Intuition gibt), in seinem Verhältnis zu einem Objekt X alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt. Die Analyse des transzendentalen Subjekts legt die Grundlage einer möglichen Synthese zwischen den Repräsentationen frei. Gegenüber dieser Öffnung auf das Transzendente, und zwar symmetrisch zu ihr, fragt eine andere Form des Denkens nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen auf Seiten des Seins selbst, das sich darin repräsentiert findet.“ (Die Ordnung der Dinge, S. 300) Foucault gewinnt damit keinen besonders elaborierten Begriff der Subjektivität für die Idealistischen Philosophien. Die historische Vorsicht, welche Foucaults Arbeiten besonders der Vorlesungen und Analysen antiken Subjektverständnisses auszeichnet, reicht leider nicht bis in die gedankliche Landschaft von Fichtes Denken.

⁵¹ J. G. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, Bd.1, S. 472. Fichte sieht aber die Notwendigkeit der Thematisierung der intellektuellen Anschauung gerade im Ausgang von Kant. „Doch lässt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr [der intellektuellen Anschauung, C.K.] gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergass Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der *Kritik* der r.V. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der *Kritik* der prakt. Vern. nur die praktische, in der es bloss um den Inhalt zu thun war, und die Frage nach der Art des Bewusstseyns nicht entstehen konnte. — Dieses

Mit seinen Umformulierungen der Perspektive hatte Fichte, und mit ihm seine Leser, gewaltige Schwierigkeiten. Fichtes Äußerungen über das anhaltende Unverständnis der Wissenschaftslehre beim philosophischen Publikum sind eine Dauerklage. Noch ganz am Ende seiner Laufbahn 1813, nach unendlichen Wiederholungen von Einleitungen und Darstellungen seiner Gedanken, sieht er sich gezwungen dem Leser mitzuteilen, dass die Wissenschaftslehre „seit den 3 Jahrzehnden ihrer Erscheinung fast so gut als gar nicht verstanden worden“⁵² ist.

Aus heutiger Sicht ist die Verständnislage wohl keineswegs einfacher. Viele Voraussetzungen der Fichteschen Lehre, sofern man sie überhaupt historisch und sachlich angemessen erkennt, sind mit dem Verlauf der Geschichte des Denkens bis zu unserer philosophischen Zeitgenossenschaft konfrontiert – eine Geschichte, die mit Foucault eine alles andere als kontinuierliche Erzählung erfordert. Was überhaupt von einem historisch entfernten Denken in ein theoretisches Jetzt übersetzt werden kann, muss sich an seiner Kraft zur Diskontinuität in einer Geschichte des Denkens erweisen, damit ein kritisches Potential von Wissensformen der trügerischen Universalität eines Vernunftdiskurses fortlaufend begegnen kann.

Die Krise der Subjektivität und der diese Krise begleitende theoretische Zwilling wird als Resultat und Verwirklichung einer Metaphysik des Subjekts betrachtet. Eine Vorsicht dieser Krisentheorien sollte es aber sein, die genaue metaphysische Herkunft und Natur dieses Subjekts zu verstehen, bevor man das Thema einfach aufgibt.

„Fichte hat die Theorie des Selbstbewußtseins in eine ganz andere Stellung gebracht. Zwischen dem, was 'Ich' ist, und dem, woraus es verständlich gemacht werden kann, öffnet sich eine Differenz, vielleicht sogar ein Abgrund.“⁵³ Die sprachliche wie theoretische Bewältigung dieses Abgrunds will ich nun anhand von Fichtes Denken 1804 verfolgen. Dabei wird Fichte dem Subjektbegriff und dem Konzept von Wahrheit eine eigenwillige Konstruktion einräumen, die uns sein Denken in die Auseinandersetzung mit Foucault zu übertragen hilft.

Bewusstseyn ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellectuelle Anschauung nenne.“ (ebd.)

⁵² J. G. Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813), Werke, Bd.9 Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, S. 3.

⁵³ Henrich, Dieter, Fichtes ursprüngliche Einsicht, S. 16.

Teil 2: Arbeit am Subjekt (Wissenschaftslehre 1804)

Da nach Fichtes eigener Aussage in der Behandlung der Wissenschaftslehre⁵⁴ *nichts so schwer als der Anfang* (WL, S. 3) ist, gehe ich im jetzt beginnenden Hauptteil der Arbeit in medias res.

Fichte fordert seine Hörer von Beginn der ersten Zeile der WL heraus mit einer Selbstvertrautheit, einer *Innigkeit des Selbstbewußtseins* (WL, 24), auf die er sich im Verlauf der ganzen Vorlesungen beziehen wird. Er spricht dabei von einem Wissen, dessen Eigenschaft eine solche Evidenz sei, dass er sich auf ein *lebendiges Bild jener Einheit* (WL, 15) bei seinen Hörern / Lesern berufen will. Bei der Aufklärung der behaupteten Einheit, die Fichte als *Band* von Sein und Denken präsentiert (WL, 15), beruft er sich als Voraussetzung bei seinen Hörern / Lesern auf eine Erinnerung der Kantischen Intuition in der *Kritik*, die darlegte, wie sich das begriffliche und anschauende Operieren eines *denkenden Wesens* (KrV, B 404) auf ein vorgehendes x berufen muss, dessen Eigenschaften der Identität und Kontinuität überhaupt erst Selbstzuschreibungen und Selbstidentifikationen zuzulassen vermögen.⁵⁵ Bei Kant blieb aber diese Einheit eine ausgesprochen dunkle Größe, nämlich eine *einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung* (KrV, B 405), die er in ganzer Verlegenheit nur als einen logischen Operator x geltend machen wollte.⁵⁶ Fichte blickt nun auf dieses Einheitsprinzip und betont den schon Kantischen Gedanken, dass dieses Prinzip in einer dem Sein und Denken gewissermaßen vorher gehenden Weise aufgefasst werden muss, in einer der Trennung von Objekt und Subjekt voraus liegenden Einheit.⁵⁷ Dieses nicht mehr gegenstandsbezogene Wissen nennt Fichte auch reines Wissen (WL, 10). Und es ist hier der Sinn des großen Wortes vom Absoluten zu suchen, dessen Darstellung die Aufgabe der Philosophie sei (WL, 8).

Die ersten 3 Vorträge der *Wissenschaftslehre* bestehen aus einer historischen Bestimmung von Fichtes Unternehmen, aber auch in einer konzeptuellen Kurzfassung des Anstehenden,

⁵⁴ Nachfolgend und durchgehend mit Bezug auf die Wissenschaftslehre 1804 immer mit *WL* abgekürzt. Die ausgeschriebene und kursiv gesetzte Bezeichnung bezieht sich nachfolgend auf Fichtes allgemein gebrauchte Form der Wissenschaftslehre.

⁵⁵ Siehe dazu auch Dieter Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976, S. 54ff.

⁵⁶ Kants Formulierung ist wie folgt: „Dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.“ (KrV, B 405)

⁵⁷ „Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das ihr gegenüberstehende Bewußtsein; eben so wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das so eben von uns entdeckte Princip der absoluten Einheit und Unabtrennbarkeit beider.“ (WL, 10)

sodass die begriffliche Dichte erst einmal erdrückend wirkt. Konsequenterweise nennt Fichte diese Darlegungen dann auch Prolegomena (WL, 32), um die Aussagen in ihrer bisher fehlenden Begründung zu halten.

Fichte will das philosophische *Ich* zum Thema machen, welches eine theoretische und praktische Natur vereinigt und das in seiner Stellung kein einfaches, abstraktes, transzendentes Prinzip sein kann, sondern eher eine Passage, einen Kreuzungspunkt von Sinnlichem und Transzendentelem bildet. Fichte bestimmt damit die *Wissenschaftslehre* vorerst wie folgt: „Daß ich nun die W.-L. [...] charakterisire: - eben in der Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, besteht ihr Wesen.“ (WL, 20) Philosophisch ist dieses Ich, weil es jene Bewegung zur Wahrheit ist, das heißt zum Zusammenhang seines Seins und Denkens, dessen Darstellung die Aufgabe der Philosophie bildet (WL, 7).

Genau diese Passage und deren begriffliche wie ontologische Stellung sollen geklärt werden und sorgen interpretativ für einige Schwierigkeiten und Überraschungen. Was Fichte anzielt in dieser Thematisierung des Absoluten, ist ein zu vollziehendes *absolutes Begreifen* (WL, 21), das auf eine Innerlichkeit des Subjekts gehen soll, deren Demonstrierbarkeit mit einer apriorischen Aporie besetzt ist, welche in diesem Begreifen zugleich mitbegreifbar zu werden hat. „Ich construire daher ein durchaus nicht zu Construierendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu construiren ist.“ (WL, 23) Dieser Versuch muss sich von einem traditionellen Vorstellungsvokabular lösen, weil seine Konstruktion den Schatten von Subjektivität und Objektivität zu überspringen hat, um diese innere Qualität des Absoluten von Sein und Denken zu thematisieren. In seinem Versuch *unabhängig von aller Subjektivität und Objektivität* (WL, 24) dieses Wissen zu bestimmen, ergibt sich die methodische, reflexive und rhetorische Aufgabe, die auf den folgenden Seiten beschrieben werden soll.

2.1. Nach dem Anfang ist im Anfang

(Prolegomena)

Indem die WL das *innere qualitative unwandelbare Sein* (WL, 32) konstruiert, zeigt sich dieses Sein (das wir selbst sind) als der unwandelbare Wandel selbst, also als aktives Prinzip. So wie Fichte 1794 von der ins Unendliche gehenden Tathandlung des Ich⁵⁸ gesprochen hat, wird das

⁵⁸ Die maßgebende Stelle aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) lautet: „Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. — Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines

dieser Tätigkeit unterliegende Subjekt, zugleich sprachlich reflektiert, in eine tiefere Ebene hinein dekonstruiert, in welcher die Relationen von Subjekt-Objekt noch nicht konstituiert sind. So heißt es im III. Vortrag: „Das Wandelbare ist nun gar nicht mehr, weder das Objekt noch das Subjekt, sondern eben das bloße reine Wandelbare, und weiter Nichts, welches nun, in seiner übrigen Wandelbarkeit selber unwandelbar, sich spaltet in Subjekt und Objekt, [...]“ (WL, 25). Diese Formulierungen einer aufgelösten, volatilen Subjektivität lesen sich ähnlich zu denjenigen Deleuze⁵⁹ oder gar Foucaults⁶⁰. Der folgende Nachsatz ist allerdings entscheidend, weil er die Frage nach jedem Subjektträger auch in den subjektkritischen Philosophien konfrontieren muss: „[...] und welchem Wandelbaren gegenübersteht das rein Unwandelbare, in welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in Subjekt und Objekt wegfällt.“ (ebd.)

Die von Fichte hier ausgesprochene Konstanz (Unwandelbarkeit) dieses Subjektträgers (der zugleich Objektträgers sei) ergibt sich als logische Konsequenz eines Verhältnisses von Innen und Außen. Fichte setzt auf einen unwandelbaren, inneren Kern, der der unbestimmten, sich wandelnden Mannigfaltigkeit des Außen trotz, wobei die Wandelbarkeit dieses Außen wiederum als Funktion des Innern durchschaut werden soll. Bei Foucault ändert sich dieses epistemische Verhältnis, insofern dem Außen (der Ordnung der Dinge) eine Resistenz zugesprochen wird, auf die ein unbestimmt und opak wirkendes Innere Einfluss ausübt, wobei sich die Resistenz der Ordnung als Repression zeigt und selbst durch spezifische Machtverhältnisse auf das Subjektinnere zurückwirkt. Das unbestimmte Innere findet seine Bestimmung in einem Außen, das nur scheinbar auf die Konstitutionsleistungen des Inneren reagiert. Foucault versucht diese Konstitutionsillusionen einer Subjektphilosophie zu entlarven und zu vermeiden und verzichtet dabei theoriebedingt auf jeglichen innerlich fixierbaren Kern der individuellen epistemischen Akteure. Damit fangen die Fragen aber erst an, insbesondere ob dies die plausiblere Position für die Klärung der Subjektnatur ist (sofern

bloßen Seyns. — Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung.“ (J. G. Fichte, Werke, Bd.1, S. 96)

⁵⁹ Deleuze drückt einen extremen Dynamismus aus, der nicht ohne weiteres mit Fichtes Konzept des Ich als Thathandlung parallelisiert werden kann. Aber allein in Hinsicht auf eine rhetorische Nähe lohnt das Zitat: „Il n'est pas sûr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée, comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué : la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire. Le système ne comporte que de tels sujets, car seuls ils peuvent faire le mouvement forcé, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment. Même le philosophe est le sujet larvaire de son propre système.“ (Différence et Répétition, P.U.F, Paris 1969, S. 156)

⁶⁰ Für Foucault steht die Sache schwieriger, da er sich von jeder Theorie der Subjektivität entfernt und die Subjektivität selbst in eine Geschichte ihrer Veränderungen einzubinden vornimmt. Daran schließt sich dann eine Feststellung der Dynamik der Subjektivität, nicht nur in ihrer inneren Verfassung, sondern v. a. in ihrer historischen Ausdehnung, die es verhindert sie begrifflich, z.B. auf das Phänomen „Mensch“, zu fixieren. „[...] Au cours de leur histoire les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multible de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme.“ (DE IV, S. 75)

man überhaupt denkende Wesen akzeptiert und nicht nur eine monistisch denkende Allsubstanz. Wenn es bei Fichte heißt, dass die Wandelbarkeit in diesem Subjektkern entfällt, heißt dies noch nicht eine ruhige, in sich selbst bleibende, wahre Substanz, sondern vielmehr eine Kraft, eine Aktivitätszone, in der das Wahre, wie es Hegel⁶¹ später ausdrücken wird, sich in der Wandlung der Substanz zum Subjekt entfaltet oder, in seinen eigenen Worten, die *Substanz an ihr selbst Subjekt ist*⁶².

In der Konstruktion des Unwandelbaren, welches Fichte ausdrücklich als Prämisse eingeführt hat⁶³, konstruiert sich der Wandel, d. h. der Charakter der Aktivität gleich mit. Fichte spricht von der *doppelten Construction des Unwandelbaren* (WL, 32). Wichtig für den gesamten Fortgang der WL ist, dass Fichte an keiner Stelle bloße Feststellungen treffen will. Die grundlegende Prämisse vom notwendigen Zusammenhang von Sein und Denken im I. und II. Vortrag der WL wird von Fichte zugleich selbst als bloß faktische Einsicht vorgestellt⁶⁴, die dem Philosophen nicht genügen kann, insofern er die lebendige Einheit als solche begreifen will.⁶⁵

Ab dem IV. Vortrag, nachdem die Charakterisierung seines Projekts in den Prolegomena der ersten drei Vorträge abgeschlossen ist, steigt Fichte in die Diskussion dieses Einheitspunktes ein. Er bemerkte schon zu Beginn des III. Vortrags, in welcher methodischen Besonderheit er sich mit dem Erkenntnisversuch über die alle Subjekt-Objekt-Relationen begründende Einheit befindet. „Ich construiere daher ein durchaus nicht zu Construirendes“ (WL, 23), so die einleitende Irritation seiner Zuhörer / Leser. Sein zu Begründendes in eine solche paradoxe, epistemologische Situation zu setzen, könnte als grundlegende Schwäche schon des beginnenden Erklärungsversuch angesehen werden, da hier an den Platz der Paradoxie eine Allmöglichkeit der Konstruktion treten könnte, ganz im Sinne der logischen Weisheit, dass aus dem Widerspruch beliebiges geschlussfolgert werden darf. Auch damit sich herauszureden, dass es eine notwendige Paradoxie sei, mit der von Beginn an umzugehen ist und die an Irritation verliert, sofern man sie in ihrer Prinzipienwirkung versteht, könnte als Argumentationsschwäche und Entschuldigung für einen inkonsequenten Anfang ausgelegt werden, insbesondere wenn der Denker *expressis verbis* von sicherem Boden seine

⁶¹ „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken. [...] Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“ (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, S. 22f.)

⁶² ebd. S. 53.

⁶³ „Doch war diese Einsicht noch nicht die W.=L. selber, sondern nur die Prämisse dazu.“ (WL, 32)

⁶⁴ Fichte spricht von faktischer Evidenz (WL, 28), die er schon von der Kantischen Philosophie erarbeitet sieht, aber dort nur einen problematischen und nicht begriffenen Status haben soll.

⁶⁵ „denn in der Durchsichtigkeit dieser Einheit besteht die ganze Philosophie“ (WL, 15)

Erkenntnisarbeit beginnen lassen will. Aber Fichte ist sich diesen Einwänden deutlich bewusst, in die ihn erstrangig die *Befangenheit seiner Rede* (WL, 22) versetzt und als Grenzziehung der Begriffsleistung seine Methode mitgestalten muss. Die Beschränkung der Möglichkeiten seines Ausdrucks muss Fichte in einer genauen Reflexion auf den sich ergebenden Mangel seiner Erkenntnisse ausgleichen. Es ist nicht sein zu Begründendes, die zu erklärende Einheit, welche in sich paradox ist. Dies würde auch keinen Sinn machen, da Paradoxien nur auf der Ebene eines rationalen Verständigungssystems auftreten können. Fichte erklärte aber schon mit seinem Abstieg in eine präreflexive Phase des Seins⁶⁶, in welcher die Rationalitätsverhältnisse der erkennenden Vernunft noch nicht etabliert sind, dass der Vorwurf eines inkonsistenten Anfangs ungerechtfertigt erscheint. Paradox ist der Anfang nur, insofern wir über ihn verhandeln und seine Unmittelbarkeit aussprechen, d. h. für Fichte ihn zu konstruieren versuchen. Fichte will aber die logische Erkenntnis über das, was phänomenal in jedem Augenblick unseres Weltbezugs als prälogische Subjektivität statthat und in ihrem Sein ein kontinuiertes Anfangen bildet. Die Logik als Konstruktion ist problematisch, weil 1. ist sie immer schon Nachkonstruktion (denn im Verständnis des Phänomens der Subjektivität in seiner Wurzel haben wir es schon mit einem Abbild einer ursprünglichen Arbeit / Aktivität zu tun – das Subjekt ist selbst schon Ergebnis einer Konstruktion, und das begriffliche Verständnis kann damit nur Nachkonstruktion sein); und 2. als dieses Begreifen ist sie defizient, weil sie im Augenblick des Geschehens stets um die Leistung der Sprache und der Zeit verschoben ist.

Das, was durchaus mit einem *Schlag* (WL, 34) gegeben ist (dies bedeutet schließlich Unmittelbarkeit), was in seiner Plötzlichkeit kontinuierlich ist (Fichte nennt dies Genesis), das ändert seine Natur im Moment des begrifflichen Zugriffs, woraus seine Paradoxialisierung entsteht. Aber bloße Genesis bringt dem Denker keinen Fortschritt. „Bloße Genesis ist überhaupt Nichts“ (WL, 33). Das ist keine Abwertung, sondern entspricht dem Sachverhalt, dass uns nichts gegeben ist, sofern wir es nicht denken, und das es außerhalb des Denkens nur als Nichts erscheinen kann. Diese Genesis als Einheit hat Fichte aber schon eingeführt als ein das Denken miterschöpfenden Fall. Und da Denken resp. Bewusstsein auch für Fichte stets Bewusstsein von etwas ist, sind Sein *und* Denken gleichzeitig, in einem Schlage da. Man könnte sagen, dass dieses Sein sich selbst bestimmt und gleichzeitig verstellt durch die Setzung eines es denkenden Denkens, und vice versa dass dieses Denken sein Sein bestimmt

⁶⁶ Der Ausdruck *präreflexiv* ist durch Manfred Frank inspiriert, der in vielfältigen Zusammenhängen insbesondere der Romantik und Sartre von einer epistemisch unzugänglichen Qualität des Cogitos oder des Seins redet. Siehe beispielsweise: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Reclam, Stuttgart 1991, S. 6.

und gleichzeitig entstellt durch seinen denkenden Zugriff. Aber weder Sein noch Denken sind hier primäre Größen, sondern das, was Fichte als den Bereich absoluten Wissens kennzeichnen wird. *Wissen*, weil es unsere epistemischen Selbst- und Weltverhältnisse betrifft; *absolut*, weil es von jeder begrifflichen Erkenntnisrelation getrennt sein und gleichzeitig aber das Ganze unserer epistemischen Aktivität umfassen soll. In allen Sonderungen und Differenzen, die Fichte erarbeiten wird, handelt es sich um sekundäres Wissen, als welches auch das Bewusstsein bestimmt ist (WL, 34). Und die Einheit, von der er redet, umfasst dabei mehr als das Bewusstsein. Subjektivität resp. Ichsein als umfassendere Qualität jeden Subjekts, dies sei hier bereits herausgestellt und muss begründend im Verlauf noch weiter eingeholt werden, geht nicht in Selbstbewusstsein auf.

Systematisch interessant ist es zu erwähnen, dass Fichte diese stets sich ereignende Realisierung der Einheit als Wissenschaftslehre selbst versteht.⁶⁷ Festhaltend soll somit gesagt werden, dass das „Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen“ (WL, 34) deswegen nicht als Mysteriöses oder Obskures festgestellt wird, sondern eine Einsicht ist in die Resultate und Leistungen der Operationalität unseres Verstandes im Denken einer vorbegrifflichen Sphäre, als welche das ursprüngliche Wesen der Subjektivität verstanden wird. Da Fichte versuchen will die Einsicht in das Wesen des *Ich* in einer Darstellung zum Ausdruck zu bringen, versteht er die Wissenschaftslehre als dessen Ausdrucksversuch. Den Gang der Wissenschaftslehre sieht er wesentlich als theoretisches Spiegelbild der Aktivität des Ich. Sie soll damit das explizierte Innen der lebendigen Vernunft selbst sein, woraus die mehrfachen methodischen Paradoxien entspringen, zu denen Fichte Stellung zu nehmen hat, nämlich wie der Übergang von seinem Ich auf den allgemeinen Charakter der Betrachtung zu rechtfertigen ist, wie mit dem Qualitätssprung der begrifflichen Logik in der Darstellung umzugehen ist, wo überhaupt die Grenzen der Einsicht liegen, die Fichte vermitteln will.

2.2. Orientierung auf die Einsicht – Vom Faktum des Subjekts zu seiner Genese

(Vortrag 4)

Fichte weiß, dass er mit den vorgeführten Erörterungen bei seinen Hörern und Lesern auf starke Widerstände stößt, die vor allem in Fichtes ständiger Irritation jeglichen faktischen Wissens besteht, jeglichen Standpunkts sicherer Einsicht. Der Verlauf der Wissenschaftslehre berücksichtigt diese Widerstände der Vermittlung seiner Inhalte in einer kontinuierlichen

⁶⁷ „Was wir als W.=L. innerlich (ich sage innerlich, und uns selber verborgen) sind, ist diese Realisation.“ (WL, 33)

Reflexion auf die Darstellungs- und Mitteilungsprobleme, die sich Fichtes Denken ausgesetzt sieht. Fichte spielt verschiedene Optionen für eine Argumentation seines bisher erreichten Wissensstandes durch. Namhaft macht er die beiden hauptsächlichen Argumentationswege als Idealismus und Realismus, deren Defizienz er schrittweise herauszuarbeiten sucht, gleichzeitig aber auch deren die Reflexion notwendig begleitende Erscheinung. Was ist der bisherige Stand des Wissens, für den Fichte von seinen Zuhörern den innigsten Nachvollzug verlangt, sodass bei ihm „ohne alles unser Zuthun eine Einsicht sich von selber erzeugen wird, wie ein Blitzschlag“ (WL, 44)?

Mitte des vierten Vortrages ergibt sich eine *innere Qualität des Wissens* (WL, 36), an der sich die Grenzen des Begriffs und der Begreifbarkeit schon zeigen. Fichte spricht von einer *Vernichtung des Begriffs durch die Evidenz* (ebd.), die sich im Zuge seines Konstruktionsversuchs ergeben habe. Was der Hörer / Leser bis zu dieser Stelle verstanden haben soll, ist die Einsicht, dass die angesprochene innere Qualität dieses Wissens (um das es in dem in Frage stehenden Subjektivitätsgrund ja gehen soll) kein Gegebenes, kein Vor-zu-Konstruierendes sein kann. In der Einsicht handelt es sich dabei um eine Konstruktion, die in diesem Sinne durch sich selbst statthaben muss. Fichte korrigiert seine Rede fortlaufend, sobald er von *seiner* Konstruktion als präsentierender Philosoph redet. Was er vorstellt als Vorstellender, muss von jedem Charakter des Vorgestellten frei gehalten werden, und die Unmöglichkeit der Darstellung, der Repräsentanz des Gesuchten x (um Kants Chiffre für das infrage stehende transzendente Subjekt zu nutzen (*KrV* B 405/A 346), das bei Fichte der Träger aller Realität im Wissen ist (WL, 37)), ist dabei kein Defekt dieser Einsicht, sondern ein Kategorienproblem. Das gesuchte x, welches Fichte auch deswegen als absolutes Wissen benennt, fällt nicht in den Bereich der Repräsentation, der Vorstellbarkeit. Das Absolute sorgt damit, und nicht nur bei Fichte, sondern im gesamten idealistischen Kontext, für begriffliche Probleme. Für Fichtes Fall steht es für den Entzug aus der Begriffssphäre, welches zu Paradoxien der Erklärbarkeit führt und für sein hermeneutisches Verständnis eine andere semantische Ebene verlangt. Seine Unbegreifbarkeit ist dabei keine wesentliche Eigenschaft seiner Natur, sondern Resultat des Ebenensprungs zwischen Sein und Denken. Fichte kann deswegen ausführen, dass „das Absolute nicht an sich unbegreiflich [ist]: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität.“ (WL, 37)

Das absolute Wissen, das im Verlauf der Wissenschaftslehre verschiedene Bezeichnungen tragen wird (Evidenz (28), Intuition (37), reines Licht (69), absolutes Ich (134)), da es nicht an Namen gebunden ist, kann nicht einfach vordemonstriert werden. Seine Evidenz hängt an einer

Intuition, die beim Hörer / Leser selbst liegt. Und Fichtes gesamte Darstellung dieses Wissens muss diesem Umstand Rechnung tragen, sodass sein Zugeständnis nicht überrascht, in der Rede vom Unbegreiflichen eigentlich von Nichts zu sprechen (WL, 64 u. 67). Dieses Wissen fällt nicht in den Bereich der Gegenständlichkeit und seine Wahrheit ist keine im Raum der Vorstellung zu verhandelnde. Auch die Sprache zerbricht daran, weswegen Fichte seine Hörer und Leser belehrt: „Also weg mit Zeichen und Wort!“ (WL, 63)

Aber machen wir einen Schritt zurück, um den Anschluss und die Argumentation nicht zu verlieren. Die Unbegreiflichkeit von Fichtes Gegenstand ist nun hinreichend erwähnt und begründet, und es wird klar, dass es sich im Bereich der Subjektfrage nicht um einen „Gegenstand“ der Vorstellungswelt handeln kann, sondern dass bald ein Denken und eine Einsicht in den Mittelpunkt rücken, die ein Bild (WL, 67) ihrer selbst erzeugen lassen und der Betrachtung zuführen. Die Schwierigkeiten liegen darin, dass der Grund der Subjektivität stets *für-uns* betrachtet werden muss, da uns die Möglichkeiten einer *an-sich*-Betrachtung, d.h. unabhängig unserer selbst, nicht zur Verfügung stehen, woraus die dargestellten Bezugsparadoxien entspringen. Fichte ändert deswegen auch das Vokabular für dieses Wissen-um-uns-selbst und führt den Ausdruck des reinen Lichtes ein (WL, 37), das bedeutungsverwandtschaft als „Princip sowohl des Seins als des Begriffes“⁶⁸ (ebd.) zu verstehen ist. Mit diesem Umschlag ist auch die Klarstellung von Bedeutung, dass es Fichte nicht um ein abstraktes Wissen oder einen abstrakten Begriff gehen kann, sondern dass er die in *unserm*

⁶⁸ Um einer eintretenden Verwirrung mit dem Ausdruck *Sein* an dieser Stelle vorzubeugen, will ich Folgendes ergänzend erwähnen. Der Ausdruck *Sein* hat oft in einer vulgär-idealistischen Lesart den Beigeschmack einer Setzung der Realität und dinglichen Welt durch das Ich. Das Ich etabliert weder eine äußere Materialität, noch setzt es das Sein im Sinne einer Wirklichmachung. Fichte hat schon ganz zu Beginn seiner Wissenschaftslehre darauf hingewiesen (WL, 17), dass Sein und Denken eine untrennbare Einheit bilden. Die Verwirrung könnte nun an dieser Stelle eintreten, das Sein in Abhängigkeit vom Denken zu sehen. Wie ist das zu verstehen? Wenn es eine Abhängigkeit gibt, dann besteht sie zu allererst auf Seiten des Denkens. Es gibt kein Denken ohne Sein. Ohne ein seiendes Bewusstsein könnte es kein denkendes geben. Soweit schon die cartesische Intuition. Aber der Zusammenhang von Sein *und* Denken muss auch in Richtung des Denkens *auf* das Sein ausgelegt werden. Also auch kein Sein ohne das Denken? Und in welchem Sinn? *Sein* weist hier nicht wie bei Kant auf ein opakes Ding-an-sich hin, das uns keinen Zugang bietet. Fichte will dieses gerade vermeiden und nimmt Kant ernster als dieser sich selbst. Denn wenn alles Gegenstand unserer Vorstellung werden kann, dann braucht man kein opakes Hintergrund-Sein als ontologisches Residuum der Dinge. Die Ding-an-sich-Welt fällt in sich zusammen, wenn man den Gedanken Ernst nimmt, dass uns alles Mögliche gegeben sein kann, dass *Alles* möglicher Gegenstand unserer Vorstellung sein kann, weil unsere Vorstellung im Modus der Vereinnahmung auch alles Nichtvorstellbaren arbeitet. *Für* die Vorstellung gibt es kein Nichtvorstellbares. Insofern gibt es *Sein* auch nicht unabhängig vom Denken, weil überall wo etwas als *Sein* identifiziert wird, es von einem Denken identifiziert wird, sozusagen in seinem Sein bestätigt. Dass dieses *Sein* bei Fichte weiterhin unbegreiflichen Charakter hat, ist keine Maskierung der kritisierten An-sich-Qualität. Seine Unbegreiflichkeit, wie es Fichte für die Subjektivitätsfrage schon ausgiebig geklärt hat, ergibt sich einfach daraus, dass es in der vorbegrifflichen Sphäre des absoluten Wissens etabliert ist, als *gleichzeitig* mit dem Denken, und als solches noch keinerlei Bestimmung erfahren hat, sondern einfach nur *Sein* ist, absolutes Sein, neben dem Denken und mit diesem verbunden. Wenn das *Sein* neben dem Denken etabliert ist, mit einem Schlag, wie es Fichte ausdrückt (WL, 35), dann kann es von diesem noch gar nicht bestimmt sein und bleibt in diesem Sinne und als solches *Sein* unbegreiflich. Da es aber zugleich keinen Sinn macht von einem Sein (als Bereich möglichen vorstellenden Zugriffs) ohne Denken zu sprechen, ist der Zusammenhang von Sein *und* Denken verständlich gemacht.

Wissen vorkommende Realität (WL, 38) im Auge hat. Und diese Realität wird ein ganz lebendiges Denken sein (WL, 63), ein produktives Zentrum, das die gesamten Probleme der Darstellung der Wissenschaftslehre erzeugt. Fichte bringt die gesamte Betrachtung in eine neue Dynamik, die sich insbesondere ausdrückt in der Veränderung des *Standpunkts* (des Hörers / Lesers) in einen *Sehpunkt*. Fichte nennt es einen *EinheitsAugpunkt* (WL, 38), der als *Zustand des Einsehens* (WL, 39) jetzt reflektiert werden soll. Nach Fichtes vorangehender Auseinandersetzung mit den Grenzen der *inhaltlichen* Darstellung seines Gegenstandes wechselt sein Interesse jetzt vom Inhalt auf die Form, sowohl seiner Überlegungen wie auch des umschriebenen Wissens. Das Faktum des Subjekts (des absoluten Wissens) ändert sich in eine Betrachtung seiner Genese (d. h. ursprünglichen Entwicklung), wobei sich ergeben wird (diese Pointe sei schon vorweggenommen), dass das Subjekt diese kontinuierliche Genese (Konstruktion) selbst ist. Dieses Subjekt ist nicht ohne weiteres repräsentierbar – ein Faktum, das es selbst und mit ihm der Hörer / Leser verstehen muss. Und indem es dies versteht, so Fichtes Strategie, versteht es schon einen guten Teil seiner selbst. Seine Evidenz findet das Subjekt hierbei auch nicht in der 1. vom Sein ausgehenden Position, noch 2. in einer ausschließlich auf das Denken reduzierten Begründung. Beide Varianten stellen für Fichte Zentralfehler der Reflexion dar und er belegt sie mit den philosophischen Kampfbegriffen des Realismus (1.) und Idealismus (2.). Beide sind Ansichtsweisen des Subjektthemas, die Fichte an vielen Stellen seiner Argumentation zurückzuweisen hat. Um im Vokabular der Einsicht zu reden heißt es, dass die Wahrheit des Lichtes (des absoluten Wissens, um den Ausdruck nicht zu mystifizieren) weder im Bild, noch im Abgebildeten zu suchen ist, sondern in der Beziehung beider und auf das Licht, sofern das Licht unmittelbar als unmöglich anzuschauen herausgestellt wurde.⁶⁹ Fichte gibt sich jedoch selbst den Leitfaden immer wieder vor „die Evidenz [...] weder in dem Einen, noch in dem Andern, sondern zwischen beiden“ (WL, 41) zu finden. Die Gefahr einer Neigung zu der einen oder anderen Position hält Fichte im Ausdruck des Schwebens der Evidenz fest.⁷⁰

Ein Seitenblick auf Fichtes Evidenzgedanke ist erforderlich, weil er gerade die ersten Vorträge der Wissenschaftslehre so auffällig begleitet. Fichtes Evidenz birgt natürlich ein schwerwiegendes Erbe in sich, das seit Descartes über Kant und Hegel bis Husserl jede Fluchtlinie in die Allgemeinheit der Vernunft markiert. Der neuzeitliche Diskurs über die

⁶⁹ Vgl. die Formulierungen in WL, 40. „Wir sahen ein: sollte das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden. Es war daher in dieser Einsicht überhaupt nicht das Licht unmittelbar, und die Einsicht ging nicht in ihm auf / mit ihm zusammenfallend, sondern es war nur eine Einsicht in Beziehung auf das Licht, eine dasselbe objektivierende, und nach seiner innern Qualität durchdringende.“

⁷⁰ „zwischen beiden Ansichten schwebt die Evidenz“ (WL, 41)

Allgemeinheit der Vernunft, wie Heidegger⁷¹ und Foucault⁷² ihn kommentieren, beginnt mit Descartes' *certitudo* und *cogito*, geht über Kants allgemeine Vernunft und Hegels absoluten Geist bis zu Husserls transzendentalen Ich. Es wird sich dabei auf eine individuelle Qualität berufen (auf ein 'Ich denke', auf den eigenen Verstand, etc.), durch die eine allgemein erfassbare Struktur begreifbar wird und deren Extension den Denkraum der Subjektivität abgesteckt. Der Schatten dieser These einer allgemeinen Zuschreibung erkenntnistheoretischer Kapazität ist von Heidegger tiefblickend erkannt. Denn diese These bedeutet eine ontologische Vorentscheidung, die nicht begründet wird, soweit nämlich Bewusstsein in seinen Zusammenhängen mit dem ihm entgegenstehenden Sein dieses in den Bereich seiner allgemeinen Vernunft aufnimmt und damit Vernunft und Sein dasselbe bilden sollen. Dies verstelle Heidegger zufolge ein vom Vernunftdenken abweichendes Verständnis von Sein und Dasein, Foucault zufolge ein Verständnis der vom Vernunftdiskurs abweichenden Devianzen, die keine Geschichte innerhalb der Erzählung der Vernunft erfahren.⁷³

Auch für Fichte will Evidenz *dasselbe Eine gemeinsame Bewußtseyn des Lichtes* (WL, 42) bedeuten, aufgrund dessen er seine ganze Überlegung überhaupt sinnvoll anstellen kann. Dies

⁷¹ Siehe insb. Heidegger in seiner Vorlesung über den *Satz vom Grund* (10. Stunde). „Gemäß dem Zug des neuzeitlichen Denkens, das sich im Bereich der Vernunft bewegt, denkt auch Kant in und aus der Dimension der Vernunft. Diese ist als Vermögen der Grundsätze allgemein das Vermögen, etwas als etwas vorzustellen. Das »ich stelle etwas als etwas vor mich« ist die strengere Fassung des ego cogito des Descartes, des »ich denke«. Die Dimension der Kritik, der theoretischen, der praktischen und der technischen Vernunft ist somit die Ichheit des Ich: die Subjektivität des Subjektes. In der Beziehung auf das Ich als Subjekt hat das im Vorstellen vor das Ich gestellte Seiende den Charakter des Objektes für das Subjekt. [...] Die kritische Frage nach dem zureichenden Grund für die Gegenstände wird zur Frage nach den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit des erfahrenden Vorstellens der Gegenstände. [...] Der Grund, der dem Gegenstand seine Möglichkeit als Gegenstand zureicht, umschreibt das, was wir die Gegenständigkeit der Gegenstände nennen. Die Gegenständigkeit ist das kantisch verstandene Sein des erfahrbaren Seienden.“ (Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA Bd. 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, S. 113f.)

⁷² Foucault formuliert diese Arbeit gegen die Universalität der abendländischen Vernunft (*l'universalité de la ratio occidentale*, DE I, S. 161) insbesondere in seiner ursprünglichen Vorrede zu *Folie et Déraison* (1961). Siehe: Préface, in: Foucault (M.), *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961. DE I, S. 159-167.

⁷³ Foucault realisiert diese Kritik mit einer Geschichte des Wahnsinns, die das Schweigen der Vernunft gegenüber ihrem Anderen dokumentieren soll und eine *archéologie de ce silence* (DE I, S. 160) wird.

„Il faut faire l'histoire de cet autre tour de folie -de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation.“ (DE I, S. 159)

„La perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace laisse apparaître une structure de refus, à partir de laquelle on dénonce une parole comme n'étant pas langage, un geste comme n'étant pas oeuvre, une figure comme n'ayant pas droit à prendre place dans l'histoire. Cette structure est constitutive de ce qui est sens et non-sens, ou plutôt de cette réciprocité par laquelle ils sont liés l'un à l'autre; elle seule peut rendre compte de ce fait général qu'il ne peut y avoir dans notre culture de raison sans folie, quand bien même la connaissance rationnelle qu'on prend de la folie la réduit et la désarme en lui prêtant le frêle statut d'accident pathologique. *La nécessité de la folie* tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps; bref, elle est liée à la possibilité de l'histoire.“ (DE I, S. 163)

hat Auswirkungen auf den Diskurs von Subjekt und Wahrheit überhaupt. Denn Fichtes Reflexion geht nicht auf ein individuelles Ich. Wissenschaftslehre will allgemeine Erkenntnis sein. Und für die Konstruktion der Bedingungen einer Einsicht gilt zudem, dass die Wahrheit der Einsicht selbst keine konstruierte sein darf (weil sonst der Sinn der Wahrheit in ihrer Evidenz bedroht wäre). Wie rücken also Subjekt und Wahrheit zu einander?

Hinsichtlich der ontologischen Rückwirkungen von Fichtes Vernunft werde ich mich der Beurteilung enthalten müssen, besonders weil die Verwicklungen mit der Kantischen Philosophie einen komplexen Vorraussetzungsrahmen bilden, der nur mit genauer Bestandsaufnahme zitiert werden könnte. Mein Blick endet *vor* den Fichteschen Konsequenzen und Resultaten, da ich mich nicht auf eine Verteidigung seiner Philosophie einlasse. Mein Interesse liegt vielmehr in Fichtes Art und Weise der Charakterisierung der von der Wissenschaftslehre herausgearbeiteten Subjektqualität und einem Wissensbestand, den man Subjektivität nennen könnte.

2.3. Vom Sein des Bewusstseins zum Tun des Bewusstseins – Genesis

(Vortrag 5 und 6)

Aber dieser Wissensbestand ist nicht ohne weiteres adressierbar. Das von Fichte zu verhandelnde Wissen liegt nicht fest in irgendeiner Anschauung. Es liegt auch nicht in uns als fixierbarer Subjektkern. Diese Irritationen hatte Fichte schon seit Beginn vorweg genommen. „Ich construiere daher ein durchaus nicht zu Construirendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu construiern ist“ (WL, 23), hieß es zu Fichtes Vermittlungsversuch seiner Einsicht. Obgleich diese Einsicht einen vom individuellen Ich unabhängigen allgemeinen Charakter haben soll, kann Fichte sich auf nichts allgemein Vorhandenes berufen, nichts was der Erklärung Fichtes zur Verfügung stehen würde.

Dennoch beruft er sich auf Selbstverständliches, so meint er, wenn er den Titel des Bewusstseins nennt. Aber schon die Frage nach der Verfassung (seiner Qualität, seines Seins) dieses Bewusstseins produziert Irritationen. Denn jede Bestimmung des Bewusstseins muss das *Was* und *Für Wen* dieser Bestimmung in den Horizont des Bewusstseins bringen, da es ohne diesen Grund nur einen Teil seines Bestimmtheits verstünde und ohne diese Identifikation (Für Wen?) Schwierigkeiten in der Zuschreibung des (seines) Grundes hätte. So sorgfältige Interpreten wie Konrad Cramer haben im Ausgang der Kantischen Problematik des Selbstbewusstseins darauf aufmerksam gemacht, dass jegliches Bewusstsein überhaupt, d.

h. insofern Bewusstsein ist, was als ontologische Prämisse natürlich reflektiert gehört⁷⁴, dass Bewusstsein als Bewusstsein seiner selbst verstehbar gemacht werden muss, oder mit Cramer in der Kantischen Problematik formuliert, was es bedeutet, „daß ich mir eine auf bestimmte Weise beschriebene Vorstellung als die *meine* zuschreibe“.⁷⁵

Diese Bestimmung als meine, und das ist vorausgesetzt, kann durch nichts Äußeres geschehen – spricht doch der Titel des Selbstbewusstseins von einer besonderen Qualität der Selbstbegründung. Aber selbst eine äußere Bestimmung des Bewusstseins (in der Frage: was ist es?) würde nur durch das Bewusstsein selbst vorgenommen werden können, insofern es sich als bestimmt nur anschauen könnte, wenn es sich selbst als das Bestimmt-Seiende erfasst. Bewusstsein ist also immer von Selbstbewusstsein begleitet. Die Bestimmung seiner selbst folgt gemäß Fichte einem *mechanisch in uns thätigem Vernunftgesetz* (WL, 50), für das auch der Ausdruck der Reflexion stehen kann. Diese Tätigkeit des Bewusstseins produziert Fakten über es selbst.

Die Fakten, zu denen das Bewusstsein durch seine Reflexion geleitet wird, lassen es in einer merkwürdigen Unzufriedenheit, da zu jeder Bestimmung des Bewusstseins ein Grund, ein *Warum* erfragt werden könnte. Und dies würde zum Suchen eines weiteren Faktums als Grund veranlassen und so ad infinitum. In der Angabe von Gründen für seine Bestimmtheiten kommt das Bewusstsein nicht darüber hinaus seine eigene Tätigkeit als Grund zu bestimmen, womit es die nicht festgelegte Bewegung seiner Bestimmung erfasst. Fichte benutzt dafür den Ausdruck *Genesis*, um damit gleichzeitig ein *Verfahren* (WL, 51) zu kennzeichnen, das seine Untersuchung ab jetzt leiten wird. Die Reflexion als Verfahren ist bereits abgelegt, da Reflexion Inhalte spiegelt, nicht aber den Ablauf/Prozess der Bestimmung selbst. „Durch diese Reflexion wurde nun das, worin wir erst aufgingen, selber wieder faktisch.“ (WL, 53) Die Mittel des Denkens (Fichtes Vernunftgesetz) produzieren stets Formen des Begreifens, die aber als Formen von Inhalten scheitern beim Begreifen der Produktion dieses Wissens selbst. Fichtes Untersuchungsweg will aber der des Bewusstseins selbst sein. Und für beide reicht in ihrer Begründung die bloße Feststellung nicht mehr aus: *So ist es eben* (WL, 51). Was Fichte

⁷⁴ ... und im idealistischen Denken natürlich eingehend reflektiert wurde: bei Fichte im problematischen Soll seiner Ausführungen, bei Schelling mittels seiner Reflexion auf die epistemische Struktur der Welt, bei Hegel über eine logische Analyse des Seins. Siehe Konrad Cramer, Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus (2003), Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, S. 57-92.

⁷⁵ ebd., S. 59. Den daraus entstehenden Zirkel beschreibt Cramer eindringlich an späterer Stelle: „Was nicht schon Selbstbewußtsein ist, so Kant in der von ihm gegebenen Auskunft, bringt den Gedanken ‚Ich denke‘ nicht hervor. Ist es aber schon Selbstbewußtsein, dann hat es diesen Gedanken schon hervorgebracht und kann nicht als ein durch diesen Gedanken noch nicht bestimmter Ausgangspunkt der Hervorbringung dieses Gedankens verstanden werden. (ebd., S. 89)

als Einsicht präsentieren möchte, soll sich als Einsicht des Bewusstseins selbst darstellen und seine Begründung nicht an seinen Inhalten finden, sondern in seiner Tätigkeit.

Die Tätigkeit, sowohl der Wissenschaftslehre wie auch des Bewusstseins selbst, die schon von Fichte mit *Genesis* benannt wurde (WL, 51), wird an späterer Stelle (WL, 136) mit der *Thathandlung* aus der *Grundlage* 1794 parallelisiert, wo das Sein des Ich als seine Tätigkeit und die Tätigkeit des Ich als sein Sein bestimmt ist.⁷⁶ Die Einsicht in diese Situation belastet die Erklärung dieses *Ich* mit fatalen Schwierigkeiten. Denn, wie Cramer eindringlich formuliert: „In einer [...] einigermaßen paradoxen Formulierung‘ besagt dies: ‚Ich‘ ist nichts anderes als das Produzieren eines Produkts, das nichts anderes als das Bewußtsein dieses Produzierens selbst ist. Was Subjekt des Wissens zu nennen ist, das tritt dem Subjekt nicht nur erst mit dem Produzieren des Gedankens von sich in der Weise des Wissens von sich hervor, es ist nur in seinem Hervorgetretensein für sich.“⁷⁷

Das *Ich* ist Einheit von Wissen und Sein zugleich, sodass sein Sein nicht außerhalb des Wissens sinnvoll thematisiert werden kann, sein Wissen aber auch nicht sinnvoll ohne sein Sein. Das Wesen des Ich besteht schon immer in einem vor-thematischen Begriffensein, sodass jede Thematisierung, gleich von welcher Seite, es aus seinem Begriffensein stellt. Geschieht dies im Hinblick auf das Sein, so formuliert man nach Fichte eine realistische These, die das Ich in ein undurchschaubares An-sich abschiebt. Legt man eine Erklärung des Ich in Hinsicht auf das Wissen dieses Ich von sich fest, so formuliert man eine idealistische Position, welche den Mangel schlechter Immanenz ohne wirkliches Sein (ohne wirklich begründbares Sein) besitzt.

Die Darstellung dieser Lage führt leicht zum Abbruch des Diskurses und dem Ausweichen in Obskurantismus auf beiden Seiten der Argumentation (Realismus/Idealismus). Es wird geltend gemacht, dass es sich hier um unbegreifliche Verhältnisse handelt. Aber es wird übersehen, dass die Kategorie der Unbegreiflichkeit dieses Seins des Bewusstseins nicht mehr pauschal anwendbar ist, weil Unbegreiflichkeit als rationales Kriterium nur innerhalb des Bezugs zum Sein des Ich einen Sinn ergibt. Ohne diesen Bezug kann von dem Sein des Ich nicht als unbegreiflich gesprochen werden, weil über dieses Sein gar nicht gesprochen werden kann. Ein Sprechen darüber ist schon ein In-Beziehung-Setzen, wobei innerhalb dieser Beziehung voll verständlich gemacht werden kann, warum ein Begreifen dieses Seins des Ich scheitert. Das reine Ich (oder reine Sein, wie es Fichte äquivalent benutzt) kann nicht vorgestellt werden, weil es keine substantiellen Eigenschaften hat. Erst in der Beziehung auf

⁷⁶ Siehe die bereits zitierte Stelle aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), J. G. Fichte Werke, Bd.1, S. 96.

⁷⁷ Cramer S. 90.

es erhält es Prädikate, die es aber gleichzeitig als unbegreiflich erscheinen lassen.⁷⁸ Außerhalb dieser Beziehung macht es aber keinen Sinn dieses Ich als Substanz vorzustellen. Fichte löst sich von jeglicher substantialistischen Vorstellung, weil er von jedem An-sich-Charakter des subjektiven Grundes freikommen will. Wenn er sich auch des *Seins* als Bestimmung dieser Subjektivität bedient, dann nur im Zuge eines rein aktiven Prinzips. Es gibt insofern kein *An-sich* der Subjektivität, dessen geheime Natur wir zu erkennen nicht imstande wären. Vor diesen obskurantistischen Subjektinterpretationen ist Fichtes Denken nach meiner Einschätzung frei zu halten. Die Unzugänglichkeit des Ich in seinem Wesen liegt nicht an einem Mangel unserer Erkenntniskräfte, sodass wir zur Zugabe eines irgendwie seienden An-sich gezwungen wären. Hier mit einem Mangel sich herauszureden hieße, in einer epistemologischen ἐποχή das Ausgeschlossene zu erhalten. Fichtes Option ist es, die Grenzen der Reflexion dahin gehend verständlich zu machen, dass der unzugängliche Bereich des Ich mit einer Selbsteinsicht besetzt werden kann. Und dies macht die Arbeit des reflektierenden Subjekts zu einer selbstverantwortlichen Haltung, wie sie später als *ēthos* im Sinne Foucaults verstanden werden kann.

Für die Methode der Darstellung hat das mehrere Konsequenzen. Die Wissenschaftslehre soll den Platz zwischen dem Ich und seiner Erscheinung einnehmen, zwischen dem Denken und dem Sein, soll die Verbindung, Passage und Konstruktion dieses Ich als absolutes bilden, indem sie die Einsicht in dieses Verhältnis selbst wird. „In der Einsicht der Einheit der Divisions-Fundamente, in Sein und Denken als Eins, und [...] Sinnliches und Uebersinnliches, als Eins, ruht der Schlußpunkt dieser wissenschaftlichen Form.“ (WL, 61)

In Anschauung der nicht einzugrenzenden Aktivität seines Gegenstandes – des Ich – wird der Betrachter / Denker in eine spezifische Passivität versetzt. Die Pointe ist nun, dass sich der Denker nicht in diesem Zustand vorstellender Passivität halten darf, sondern zur Übernahme aktiver Arbeit an diesem Subjektgrund aufgefordert ist. Die Ungenügsamkeit seines Übergriffs auf das Phänomen besteht im Widerstand des Ich selbst, der das vorstellende Begreifen in seiner reflexiven Handlungsunfähigkeit zu einer unendlichen Arbeit drängt. Die Aktivität ergibt sich im Widerstand des Ich – es widersteht und widerstrebt der Vergegenständlichung und provoziert damit gleichzeitig die Reflexionsarbeit. Dieser Vergegenständlichung ist das Ich stets ausgesetzt als von seiner und in seiner Natur mitgesetzten Gegenkraft (im Ich keine Setzung ohne Gegensetzung, wie es 1794 formuliert

⁷⁸ Fichte drückt es so aus: „Ohne diese Beziehung (gemeint ist die auf den absoluten Charakter des Ich gehende Beziehung, C.K.) ist es nicht einmal unbegreiflich“ (WL, 52)

ist⁷⁹). Was das Ich als diesen Widerstand erfährt, muss es aber gerade als sich selbst erkennen. Es ist dieser Widerstand – ein Leben, das sich gegen jede Konzeptualisierung (der begrifflichen Erstarrung) wehrt, obgleich es in seiner Aktivität ständige Bestimmungen von sich erzeugt.⁸⁰

Die Bemühung des Philosophen in der Darstellung der Wahrheit, wie es Fichte als die Aufgabe der Philosophie bestimmt hat (WL, 7) müsste nun auf das reine Licht gehen, auf das Wesen des Ich, was in einer Evidenz niemandem ein Geheimnis sei, das aber in seiner Bestimmung auf nicht zu überwältigende Paradoxien stößt. Etwas plump könnte es so beschrieben werden: es ist so klar, dass jeder Bestimmungsversuch es nur verdunkeln kann. Die Wirkung dieses Ich (dieses Lichtes) ist aber so, dass es auf sein *Sein* aufmerksam macht, und zwar allein deswegen, *weil* es sich als reine Aktivität verstehen will, und damit sich *als* reine Aktivität erkennbar macht. Es stellt sich somit niemals rein und unmittelbar vor, sondern immer nur in der Repräsentanz einer Einsicht in es. Wenn wir wissen wollen, was dieses Ich / Licht / etc. ist, stehen wir schon in einer Einsicht, die nicht die Einsicht selbst, sondern schon eine Einsicht in diese Einsicht ist. Die Operationen des Einsehens führen zugleich zu Stellvertretern des Lichtes (WL, 40, 53, 64, 67) und Fichte zu dem Urteil, dass *wir in der That hier gar Nichts erzeugen* (WL, 53) und die Methode der Darstellung einer weiteren Modifikation bedarf.

Das Ich ist von Fichte schon als Einheit von Sein und Wissen eingeführt worden. Dies war so zu verstehen, dass das Ich in seiner Tätigkeit einen Bezug zu sich aufbaut und sich als nichts anderes als diesen Bezug selbst erkennt, sich also für die begriffliche Erfassung als ein oszillieren zwischen Nichts und Nichts ergibt⁸¹. An diesem Punkt der Überlegung erfolgt nun abermals der Schritt, dass das Ich als Einsicht charakterisiert wird. Der Charakter des Ich besteht aus der laufenden Vernichtung eines Zugriffs auf es, wobei der Betrachter dieses Geschehens (Fichte und seine Zuhörer) hier erkennen muss, dass in diesem entscheidenden

⁷⁹ Zwar gibt es für Fichte eine Setzung schlechthin: nämlich das Ich als absolutes. Ein absolut Entgegengesetztes macht für Fichte keinen Sinn. Aber das Ich in seiner absoluten Setzung sieht sich trotzdem mit einem Nicht-Ich herausgefordert, und zwar schlicht seiner inneren Logik folgend. Insbesondere in seiner Tätigkeit des Sich-Begreifens ist das Ich den Implikationen von Setzung und Gegensetzung ausgesetzt, und zwar ins Unendliche gehend. Vgl. *Grundlage*, S. 103 und 115.

⁸⁰ Hier gewinnt auch die Hegelsche Strategie, den Begriff selbst als etwas Lebendiges zu fassen, um der Natur seines Inhaltes während der Selbstreflexion gerecht zu werden, einen verständnisreichen Hinweis. Sofern der Begriff das einzige ist, was uns zum Erkennen zur Verfügung steht, so ist die erkannte Natur des Gegenstandes (des Subjekts), d. h. seine Widerständigkeit, seine Lebendigkeit, in die Natur des Begriffes zu übertragen, quasi als methodischer Trick, der dann Begriff und Subjekt formell annähert, sodass sich das Subjekt im Begriff erkennen kann. Fichte wählt eine andere Strategie. Das Subjekt soll nicht über die Begriffsleistung erkennbar werden, sondern über die Vernichtung des Begriffes das Subjekt. Trotz des strategischen Unterschieds ist die Nähe von Fichte und Hegel in diesem Punkte frappant und bedenkenswert.

⁸¹ Wie Fichte einen Vortrag später schreiben wird: „Die Einsicht absolute stellt sich daher dar. Reine Einsicht, reines Licht, von nichts, aus nichts, zu nichts.“ (WL, 64)

Augenblick der Einsicht das Wesen des Ich nicht auf einer der beiden Seiten (Ansicht und Angesehenes) zu finden ist, sondern im Ablauf der Einsicht selbst. Das Ich ist diese Einsicht, und es ist sie kraft seiner Einheit von Sein und Wissen, wie Fichte schon zu Beginn betont hat. In seiner Sprache schreibt Fichte, dass in der *Ansicht* des reinen Lichtes dieses *in die Einsicht* kommt (WL, 54), dass also der scheiternde Bezug zu seinem Wesen dieses als sein Wesentliches erkennen lässt. Diese von Fichte zu beschreibende Einsicht wird nun mit dem im Hintergrund noch klingenden Ausdruck der Genese eingeholt. Das Prinzip des Ich hat sich in die Form der Genesis verwandelt und die genetische Einsicht sei die Form dieses Prinzips (WL, 62). Die Einsicht als *wirkliche innere Äußerung und Leben des Lichts* (WL, 54) produziert in ihrem Ablauf sowohl eine *erscheinende Einheit* wie eine *erscheinende Disjunktion* (WL, 56) und bleibt Einheit nur in ihrem Ergebnis: nämlich *ein lebendiges, absolutes Sondern in uns* (WL, 62f.) zu sein.

Der Darstellungsversuch hat also bisher negativ nur ergeben, die Einsicht von jeglichem substantiellen Charakter zu befreien (jeglicher Objektcharakter, der als Gefahr des Begreifens präsent war, wurde abgewehrt) und jedes begriffliche Erfassen von ihr als scheiternd auszuweisen. „Es bleibt also nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber“ (WL, 63). Und dieses Einsehen muss erkennen, dass sein Grund / Prinzip nichts anderes ist als ein Einsehen, dass es in der Funktion eines *lebendigen Sichdarstellens* (WL, 64) steht. Für Fichte heißt das: „Nur im lebendigen Sichdarstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht, und wen es nicht also ergreift und erfäßt, und ihn an der Stelle erfäßt, in der wir jetzo stehen, der kommt nie zu dem lebendigen Lichte, wiewohl einen scheinbar lebendigen Stellvertreter desselben haben mag.“ (WL, 64) Die *lebendigen Stellvertreter* sind die bisher entwickelten begrifflichen Ausdrücke für diese Einsicht, und Fichte nimmt nur den Gehalt seiner bislang entwickelten Paradoxien der Einsicht auf, wenn er ihren Gang als *Vernichtung des Begriffs* (WL, 65) beschreibt. Dies wird in späterem Zusammenhang der Subjektdiskussion erneut wichtig und sei hier vorläufig so belassen.

Aber nicht nur die Operation der begrifflichen Formulierung der Einsicht / des Lichtes, sondern schon die Operation der *Betrachtung* selbst (d. h. die hypothetisch postulierte vorbegriffliche Bezugnahme) (WL, S. 64) wirkt sich auf die Natur des Lichtes aus.⁸² Damit ist eigentlich schon geklärt, dass selbst die *intellektuelle Anschauung* nichts Vollständiges repräsentieren kann und dass jede Sorge um eine gnoseologische Kraft dieser Anschauung unberechtigt erscheint. Selbst das Zugeständnis intellektueller Anschauung führte nicht dazu, dass das Ich sich als solches, als Ich-an-sich erfassen würde, was auch wenig Sinn macht, wie

⁸² Im VI. Vortrag der WL heißt es dazu: „Durch diese Betrachtung als solche wird eben das Licht innerlich objektiviert und getötet.“ (WL, 64)

sich konsequenterweise zeigt, da bei jeder Betrachtung der Subjektivität nur ich selbst als Gegenstand in Frage komme und insofern mein Interesse nur am an-sich-Sein dieses Für-mich des Ich bestehen kann, was dann soviel bedeutet wie das vollständige Begreifen meiner Subjektnatur. Eine auf ein *Sein* gehende intellektuelle Anschauung ist schon *innerliche Objektivierung*, die nach Fichtes (und auch Kants) Einschätzung das einzusehende Licht / Ich *töten* würde.

Fichtes Pointe ist vielfältig und teilt einen gewissen paradoxen Charme, den beispielsweise Žižek der Subjektstruktur zuspricht.⁸³ Sich vollständig zu erfassen, und das hat das Subjekt zu lernen, besteht in dem Erkenntnisschritt seine Unvollständigkeit als seine Natur zu erfassen. Bei Fichte ist das mehrfach so ausgedrückt, dass der subjektive Kern als solcher Leben ist, eine kontinuierliche Genese von Selbstkonstruktion, die, sofern sie sich versteht, nicht sich erfasst als abgeschlossen, vollständig, fertig, sondern sich gerade dann vollständig erfasst, wenn es den Sinn seines unvollständigen Begreifens begreift, sich von der Perspektive des Begreifens löst und in ein Selbstverständnis als prozessuale Größe, als lebendige Einheit übergeht.⁸⁴ Žižek formuliert das mit Hinblick auf die ontologische Dimension der Subjektfrage für den frühen Fichte schon wie folgt: „The subject is strictly correlative with the ontological gap between the universal and the particular – with ontological undecidability, with the fact that it is not possible to derive Hegemony or Truth directly from the given positive ontological set: the ‘subject’ is the act, the decision by means of which we pass from the positivity of the given multitude to the Truth-Event and / or to Hegemony.“⁸⁵

2.4. Leben und Licht – Tun und Sehen – Grenzbestimmungen der Wissenschaftslehre

(Vortrag 7, 8)

⁸³ Vgl. Žižeks Formulierungen: „A subject tries to articulate (‘express’) itself in a signifying chain, this articulation fails, and by means and through this failure, the subject emerges: the subject is the failure of its signifying representation.” (Žižek, *Fichte’s Laughter*, S. 128); “[...] subject is not only always already displaced, etc., it *is* this displacement.” (ebd., S. 129)

⁸⁴ Das Pathos des absoluten Ich, wie er als irritierend bereits in der *Grundlage* von 1794 vorgekommen ist, wird dort im gleichen Zuge in seiner logischen Absolutheit relativiert, wenn sich nämlich die absolute Einheit des Ich als Ideal in der unendlichen Tätigkeit dieses Ich ergibt. So heißt es im dritten Grundsatz der *Grundlage*: „So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss schlechthin gesetzt wird. Auf unser System bezogen giebt diese dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muss ein System und Ein System seyn; das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist.“ (Grundlage, S. 115)

⁸⁵ Žižek, *Fichte’s Laughter*, S. 158.

Die Wissenschaftslehre erhielt den Gedanken der ursprünglichen Spaltung ihres Prinzips bereits seit dem ersten Vortrag, weil Fichte in dieses Ausgangsprinzip eine Teilung von Sein und Denken setzte, dessen notwendige Einheit als das höchste zu bedenkende Prinzip der Philosophie begriffen wurde. Dabei wurde von ihm gleichzeitig die Frage der Wahrheit gestellt, die durch den Reflexionsweg der Nachkonstruktion dieser Einheit, bzw. der Einsicht in sie, eine Verbindung zum Thema Subjekt / Ich ergab.

Fichtes Horizont der Wahrheit trägt dabei einige Besonderheiten. Fichte hat das Problem der Wahrheit im Ausgang von Kant anders gestellt. Ihm geht es um die Wahrheit des Bewusstseins (des Ich), und dies hat mehrfachen Sinn. Wahrheit wird in der Wissenschaftslehre in zweierlei Form verhandelt. Die erste Form umfasst Wahrheit als Urteilstwahrheit, d. h. als Gültigkeit der Aussagen *über* das Bewusstsein (Ich). Dies trifft die Wahrheit von faktischen Erkenntnissen über das Ich, die in der Form wahrer propositionaler Aussagen getroffen werden könnten. Diese Variante von Urteilstwahrheit ist für Fichte aber schnell als zu schwache, ja sogar ungültige Wahrheitsform entlarvt. Mindestens 2 Einschätzungen widersprechen dieser Variante. 1. kann das Bewusstsein nicht als Gegenstand verhandelt werden, weil dies per se eine Kategorienverletzung wäre (der alle Urteile beinhaltende Satz kann nicht selbst Teil eines Urteils sein) – dies hatte bereits Kant für den logischen Status seiner transzendentalen Einheit bemerkt und sah nur den Ausweg in einem Zirkel der Begründung dieses Ich. 2. geht der Gedanke fehl, Wahrheit mittels Aussagen zu erzeugen, so als ob dem Bewusstsein Wahrheit angedichtet oder vom Bewusstsein erdichtet werden könnte. Die Wahrheit hängt aber nicht an unseren Feststellungen, unseren reflexiven Erzeugungen und Behauptungen. „Wir machen ja die Wahrheit nicht; und es wäre schlecht bestellt, falls wir dies sollten.“ (WL, 44) Die Wahrheit des Bewusstseins ist weder ein *hypothetischer*, oberster *Satz*, wie bei Kant, der in der Erklärung mit ihm zusammenhängender Phänomene tauglich wäre.⁸⁶ Noch ist die Wahrheit des Bewusstseins Erzeugnis unserer Reflexion. Wahrheit als Urteilstwahrheit ist also für den Fall des Bewusstseins vollständig abgewiesen. Was Fichte als faktisches Einsehen in die Einheit charakterisierte, spiegelt diesen Gedanken der Urteilstwahrheit, sodass die Unabhängigkeit und Evidenz der Wahrheit anders gesichert werden muss. Es kommt also zu einer zweiten Auffassungsform von Wahrheit in der Wissenschaftslehre, welche sowohl das methodische Verständnis dieser Wahrheit ändern

⁸⁶ „Also - das oben Gesagte habe nicht etwa ich, oder irgend ein Philosoph behauptet, sondern es ist schlechthin und ist und bleibt ewig wahr, ehe es irgend Jemand einsah, und ob es nie Einer eingesehen hätte; wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unsern Augen erblickt. Auch ist das Gesagte, wie sich dies aus dem Ersten von selber versteht, keinesweges, wie dies z.B. in der Kantischen, und in allen andern Philosophien sich also verhält, - hingestellt als ein hypothetischer Satz, der erst durch seine Tauglichkeit zur Erklärung der Phänomene, als an sich selber wahr bewiesen wird; sondern er ist unabhängig von allen Phänomenen und ihrer Erklärbarkeit, unmittelbar wahr.“ (WL, 73f.)

wird, wie auch den Wahrheitsbezirk selbst verschiebt. Sein Übergang zu einer genetischen Betrachtung versucht dieser kritischen Neuorientierung gerecht zu werden. Die zweite Form der Wahrheit ist Wahrheit als Gültigkeit und Evidenz der Aussagen *des* Bewusstseins (siehe z. B. WL, 130), als *Vorgang der Äußerung* dieses Bewusstseins/Ich, als Äußerung und Ausdruck seines eigenen Wesens. Der neue Weg der Wissenschaftslehre liegt im Begreifen dieser Genesis des Bewusstseins, womit Fichtes Wahrheitslehre eine entscheidende Wende erhält, nämlich die Bedingungen des Subjekts zu thematisieren, welche die Einsicht in diese Wahrheit formen. Und die Aufgabe der Wissenschaftslehre liegt danach nicht im Erzeugen, sondern im Darstellen der Wahrheit (WL, 7). Die Wahrheit des Bewusstseins zu *denken* hat allerdings mehrfache Probleme und Schwierigkeiten zur Folge, die den Weg der Darstellung bisher begleitet haben und noch begleiten werden. Denken als Urteilen (oder *Erzeugen*, wie Fichte sich ausdrückt, (WL, 132)) kann auf diese Tätigkeit des Bewusstseins nicht verlustfrei zugreifen. Die Wahrnehmung der *unmittelbaren Aussagen unseres Bewußtseins* (WL, 132) wird von Paradoxien begleitet. Das Subjekt kann nicht einfach aus seiner Wahrheit heraus treten, um sich in einer Selbstbetrachtung anschaulich zu werden. Für das Subjekt *erscheint* seine Wahrheit. Aber sie erscheint ihm stets nur als Faktum. Dies reicht der Begründung aber nicht aus, weil aus dem Urteil der Faktizität des Bewusstseins über dieses, wie dargelegt, nichts gewonnen wird. Für Fichte muss es also nun darum gehen, sich irgendwie in die lebendige Vollziehung des Denkens (WL, 68) zu begeben, damit die Wahrheit der Äußerung des Bewusstseins eingesehen werden kann.

Sich selbst in die Position der zu begreifenden, lebendigen Einheit zu bringen war bisher und ist nun in erneutem Anspruch die Aufgabe, die Fichte als Bedingung der Einsicht an seine Hörer / Leser stellt, weil sich nur in dem individuellen Nachvollzug diejenige Selbstdemonstration oder *Sich-Construction* (WL, 132) darstellen kann, die durch keine äußere Darstellung zu leisten ist. Fichte sieht sich jedoch in der Lage eine Evidenz zu demonstrieren, und zwar nicht unmittelbar, sondern als Rekonstruktion der Bedingungen, die zum Gehalt und der Gültigkeit seiner Aussagen über dieses Prinzip führen sollen. Fichte wird nun die Betrachtung der beiden Seiten seiner Einheit (Sein und Denken) bis zu einer *Erschöpfung*⁸⁷, sowohl des

⁸⁷ Am Ende des 7. Vortrages heißt es zum Wechselverhältnis von Leben und Begriff: „Die Erschöpfung in seinen möglichen Modificationen ist Wl.“ (WL, 72) Man lasse sich daran erinnern, dass der Gedanke der Erschöpfung, die gleichsam nie möglich ist, auch bei *Deleuze* (siehe: *L'Épuisé*, in: Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992, S. 54-106.) und *Foucault* (z. B. sein transgressives Denken der Sprache in: *Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)*, DE I, S.233-250) zu finden ist. In diesem Sinne wäre die Postmoderne überhaupt ein Erschöpfungsunternehmen, welches unter der fröhlichen Prämisse hantiert an kein Ende zu kommen, da jede Bewegung der Betrachtung diese wiederum verändert, ad infinitum. Die Krise eines Subjekts, welches gerne einen Schlusspunkt zu dieser Entzugsform jeglichen principiums setzten möchte, liegt natürlich auf der Hand. Aber lohnt nicht ein genauer Blick z. B. auf Fichtes Konzeption, der bei ganz ähnlicher Konstellation seines denkenden Ich nicht in einen Pessimismus eines zu

Denkens wie der Betrachtung, treiben, weil sich darin die einzige Möglichkeit der Wissenschaftslehre befände, ihren Standpunkt, oder besser Sehpunkt klar zu machen.

Er führt als Ergänzung zur Rede von der lebendigen Einheit den Ausdruck des Lichtes ein. In der Lichtmetaphorik verdichten sich natürlich die semantischen Bezüge, weil Fichte daran eine neue Reihe von Repräsentationslogiken der Einsicht vorführen kann. Am Licht sollten sich die Betrachtung (Intuition) und das Begreifen messen. Die Thematisierung in Hinblick auf die Seite des Seins führte an dieser Stelle zu keinem Ergebnis, weil die Betrachtung / Intuition des Lichtes auf Nichts stößt und nur stoßen kann, da in ihr *das Licht objektiviert, uns entfremdet, und als ursprüngliches getötet* (WL, 67) wird.

Die notwendig zu leistende Selbsteinsicht (WL, 73) hat die Repräsentierbarkeit von Fichtes Prinzip bereits mehrfach in Frage gestellt. Das Denken und Einsehen, das „sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgend eine Art stellvertreten läßt“ (WL, 63) wird in einer Lebendigkeit gefordert, die ein neues Vokabular zu erfordern scheint. Fichtes Einführung der Lichtmetapher, philosophisch ja keineswegs unschuldig und geschichtslos⁸⁸, soll die Nachkonstruktion in eine neue Klarheit bringen. Dabei werden gleichzeitig neue Grenzen der Repräsentation aufgewiesen, wie sie Fichtes Abbildungslogik ergeben. Dem Licht korrespondiert eine *Projektion* (Abbildung) (WL, 66), die nun 2 neue Perspektiven ermöglicht. Als Licht, und das erinnert Fichtes Grundgedanke der Spaltung (Sein und Denken), ist es ebenso zerrissen in Bild (Denken / der Reflexionsakt ergibt das Bild) und Abgebildetes (Sein / das von der Intuition Erzeugte). Zentral ist nun, wie die Abbildung, also die Bewegung der Repräsentation selbst zu verstehen ist. Die Anschaulichkeit der Abbildung leidet nämlich darunter, dass das gespaltene Subjekt nie das Ganze in den Blick bringen kann, weil es entweder auf der Seite des Bildes hängt und damit in einer Zeichenlogik (Begriffe), die ihm das Bild feststellt, aber es nicht mit dem Ganzen vereinigt. Oder es hängt auf der Seite des Abgebildeten fest, für das die Intuition nur ein leeres Sein, ein Selbstständiges (WL, 75) erblicken kann, ohne wirklich etwas zu erkennen. Beide, sowohl Begriff wie Intuition versuchen sich an die Stelle der Projektion zu setzen, und erfahren dabei ihre Grenzen. Bild und Abbildung sind jeweils Erscheinungen. Und charakteristisch für die Erscheinung überhaupt ist es, dass sie selbst kein Sein, kein Lebendiges, kein Absolutes darstellt, sondern

streichenden Subjektprinzips verfällt, sondern dieses als notwendig für das Denken gelten lässt, wobei es durch sich selbst (durch seine eigenen unausweichlichen Illusionskräfte, wie man mit Kant formulieren könnte (siehe KrV, A 298/B 355) mit einem absoluten Prinzip ins Spiel kommt.

⁸⁸ Siehe dazu v. a. den aufschlussreichen Beitrag Werner Beierwalters im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, „Licht“ (HWPh Bd. 5, Schwabe, Basel/Stuttgart 1980S. 282-288), in dem interessanterweise Fichte gar keine Erwähnung findet. Beierwalters spricht in Bezug auf Platon auch von einer *vorreflexive Helligkeit des Geistes* (S. 282), die in Parallele zu Fichtes Konzeption des Absoluten gesehen werden könnte.

diejenige Form bildet, unter der ein Mannigfaltiges, in das das Ich eingelassen ist, erst sichtbar und gegeben wird, „aufgenommen in die Sehmöglichkeit“⁸⁹, wie Fichte 1812 notiert.

Diese Einsicht, in ihrer Produktion möglicher Perspektiven auf sie, führt aber zu der Unzufriedenheit, dass der ganzen Beschreibung bisher nur negative Prädikate gegeben werden konnten, ohne auf einen positiven Inhalt stoßen zu können. In der Nachkonstruktion der Spaltung, in der das Licht hängt - damit die lebendige Einheit, damit das Ich selbst - ergab nur eine *begriffene Form der Unbegreiflichkeit* (WL, 79). Und der Schritt von der Spaltung des Ich zum spaltenden Ich ist kein großer mehr. Denn die *innere Spaltung selber* (ebd.) begriffen, führt zu dem einzig positiven Gedanken, dass das Ich diese Spaltung *ist*. Und Fichtes Radikalität mutet mehr als modern an, wenn er schreibt: „Es (das Licht / Ich, C.K.) spaltet sich durchaus ursprünglich und weiterhin unerforschlich“ (WL, 79). Als diese Bewegung, als dieses Leben, als diese seine Realität erhält das Licht nur *Prädikate des nicht Einzusehenden* (WL, 80) und erweist sich als *Grabstätte des Begriffes* (WL, 81).

Das Motiv der Vernichtung, zuerst der Anschauung (WL, 64), dann des Begriffs (WL, 65), zuletzt des Ich überhaupt (77) durchzieht den Text nun fortlaufend. Diese Arbeit an der Grenze des Begreifbaren, im Äußersten der Abbildbarkeit erfordert methodisch eine (Re-)Konstruktion des Prinzips, die der Eigendynamik (der *Sich-Construction* (WL, 131)) des Prinzips selbst entspricht und Fichte eine Legitimierung seiner Methode eigens aus diesem Prinzip ermöglicht. Die Dynamik des Ich, sein Sich-Zerreißen, entspricht der Natur einer doppelten *Aeusserung und Existenz* (WL, 77) des Lichtes selber, das, wie erinnert werden soll, wir doch selbst sind. Und es hat diese Paradoxien zusammenzuhalten, die sich zwischen einem Evidenzgefühl (Fichte spricht auch von einem Wahrheitsgefühl (WL, 89)) und seiner faktischen Unbegreifbarkeit spannt – Unbegreifbarkeit eines inneren Seins und Unvollständigkeit der äußeren Einsicht, die als Einsicht in die Einsicht nur begrifflich erarbeitet ist. Die Methode der Wissenschaftslehre spiegelt dieses Scheitern, und zwar in dem Doppelsinne, dass sie die Reflexionsarbeit ist (bzw. sein will), die Tätigkeit des Ich, die wir selbst sind (so wie Fichte bemerkt, dass Wir in unserer Genesis nichts anderes sind als *innerlich die W.=L.* (WL, 33) und im Scheitern ihrer Methode, gleichsam am Ende der Zeile, eine Darstellung vollzieht, in der das Denken über die Grenzen der Reflexion zu springen vermag.

Daraus entstehen die Paradoxien der Methode, wie sie in ihrem Gegenstand liegen. Und diese bestehen darin, dass die Lebendigkeit des Ich nicht ohne Medium existiert, ja dass dieses Ich in seinem lebendigen Ausdruck immer ein Medium dieses Ausdrucks miterschafft, weil es sonst nicht wäre und sein könnte. So wie das Denken im Medium der Reflexion eingegrenzt

⁸⁹ J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1812, Werke, Bd.10 (Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II), S. 390.

liegt und sozusagen im Denken seiner selbst das Medium wechseln müsste, um sich zu begreifen, so liegt die Inkongruenz der Wissenschaftslehre ebenfalls darin, dass sie als Ausdruck des Ich-Lebens natürlich nur in einem fremden Medium (der Sprache, der Begriffe, der Argumentation, etc.) arbeiten kann, und damit paradoxerweise strukturgleich zu diesem Denken selbst wird, das sich nicht erreicht. Die Wissenschaftslehre stellt die Grenzen ihres Mediums fest⁹⁰ und artikuliert sich damit als Medium des Denkens selbst. Dies ist die methodische Pointe, welche die Darstellung und den Nachvollzug von Fichtes Arbeit entsprechend anspruchsvoll macht.

Die Arbeit gegen sein subjektives Denken (WL, 77), gegen sein Bewusstsein, aus dem wir nicht herauskönnen (WL, 142) rückt die Radikalität der Methode Fichtes in einen ungewöhnlichen Zusammenhang mit denjenigen modernen Tendenzen, welche die Suspension des Subjekts aus einer scheinbar philosophischen Notwendigkeit betreiben. Das Ich als Spaltung (WL, 79), seine Realität als Selbstdekonstruktion bleibt nun näher zu betrachten.

2.5. Vernichtung des Begriffs und die Dekonstruktion des Ich

(Vortrag 9 - 13)

Fichtes fortgesetztes Zersetzungswerk der Subjektivität wird natürlich von dem Optimismus einer sich als wahr artikulierenden Vernunft getragen, die als Absolutes Fichtes Radikalität wieder auf die Faktizität des Bewusstseins zurücklenkt. „Dieses Bewußtsein in seiner Fakticität wird gar nicht bestritten.“ (WL, 111) Die Vernunft als das *Denken des absoluten immanenten Lebens* (ebd.) weist aber die Grenzen dieses Bewusstseins auf. In der *Spekulation der Vernunft* (WL, 127) haben sich diese Grenzen in der *Vernichtung des Ich am reinen Lichte* (WL, 77) ergeben, die an jener Stelle noch im begrifflichen Rahmen gemeint war, und drücken sich nachfolgend bei dem Versuch einer *Intuition des Absoluten* (WL, 111) in einer *Vernichtung unsrer selber in der Wurzel* (ebd.) aus. An die entstehende Leerstelle tritt ein mächtigeres Prinzip, in welches Fichte seinen ganzen Pathos der Wahrheit legt: das Leben. „Dieses Leben ist daher das wahre Absolute, und in ihm geht alles Sein auf.“ (WL, 110) Das Votum für eine Wahrheit, zusammen mit der entschiedenen Zerlegung des Subjekts, ist mit einem erklärten Ziel verbunden, nämlich die *skeptische Lahmheit* (WL, 74) seiner Zeitgenossen aufzuschrecken und ihr eine *Entschiedenheit* der Ansicht und der Argumentation entgegen zu stellen.

⁹⁰ Fichte spricht von einem Begreifen der Grenze des Begriffs, was zugleich eine Grenzsetzung für die Reflexion ist. „Der Begriff findet seine Gränze; begreift sich selber als begränzt, und sein vollendetes sich Begreifen ist eben das Begreifen seiner Gränze.“ (WL, 82)

Fichtes interessantester Punkt ist vielleicht nicht seine Position zum Absoluten, sondern seine Denkbewegung auf dieses hin. Auch wenn im Absoluten nichts geschieden ist (WL, 101), so ist es dennoch nicht homogen. Das Absolute ist Differenz (Fichte spricht vom *Prinzip der Disjunktion* (WL, 56, 101), es ist differierendes Prinzip, das durch seine Äußerung seine Spaltung zeigt. Fichtes Darstellung, die gemäß ihrem Prinzip (dem Absoluten, der lebendigen Einheit) kein Weg zu Etwas ist, sondern ein Dazwischen, ein Übergang, kann deswegen nur Aporie sein, unter dem Fragezeichen eines *têlos*. Die Darstellung fixierbarer Inhalte hatte sich schon als dogmatisch und irrtümlich erwiesen, weil Fichte die möglichen Ansichten von Realismus und Idealismus durch Konzentration auf sein Prinzip abgewiesen hat. Der Wechsel von einer Position zur nächsten machte auf den Wechsel selbst aufmerksam.

Die Wissenschaftslehre stellte sich dabei immer wieder als ein *rhetorisches Projekt* vor, wie es Peter L. Oesterreich in seiner informativen Studie zu Fichtes Mitteilungs- und Darstellungsproblemen formuliert.⁹¹ *Rhetorisches Denken* (Oesterreich, 169) hat dort einen Sinn, wo es um eine Reflexion auf das Medium geht. Das Medium ist aber diesmal die Reflexion selbst. Trotz des Wunsches, die *Vernunft selbst unmittelbar müßte die Rede anheben* (WL, 272) können, bleibt auch der Selbstbezug des Lichtes auf das Medium des Begriffs verwiesen. Fichte übersetzt diese mediale Natur des Begriffs mit dem Ausdruck des *Durcheinander* (WL, 70, 85).

Was Fichte an Einsichten über das Licht, die lebendige Einheit, bisher mit seinen Hörern / Lesern gewonnen hatte, war der paradoxe Sinn, dass die Einsicht als dieses Licht selbst aufzufassen ist. Damit ist das Licht aber an eine *äussere Existenzialform* (WL, 109) gebunden, die einen kontinuierten Durchgang von erfassbaren Inhalten, Abbildungen, Begriffsgehalten bildet, dessen Ungenügsamkeit sich gleichsam an jedem Inhalt, an jeder seiner Selbstäußerung findet. Der Begriff ist nur die Beziehung, nicht was darin abgebildet wird oder sich abbildet.⁹² Dabei ist das Durch nicht nur das Wesen des Begriffs (dies ist durch die Überlegung der Reflexion noch problemlos verständlich – Fichte spricht vom Begriff als *Stellvertreter des Lichtes* (WL, 101)). Vielmehr ist dieses Durch *unser eignes inneres Wesen* (WL, 103). Die Zugangsprobleme zu dieser unserer inneren Natur wurden bereits mehrfach hervorgehoben. *Sichtbar* wird dieses innere Wesen bloß als *Durcheinander* (WL, 85), und es

⁹¹ Peter L. Oesterreich, Die Rede vom Absoluten in der Spätphilosophie Fichtes, in: Die Spätphilosophie Fichtes, Fichte-Studien 17 (2000), S. 169-188, hier S. 170.

⁹² Bei Fichte heißt es: „Dem Begriffe, als absoluter Beziehung des Abgebildeten auf's Bild, und umgekehrt, kommt es, da er nur diese Beziehung ist, ja nicht darauf an, dass das Abgebildete das für sich bestehende Licht, und das Bild Bild dieses sein soll“ (WL, 85) Dieser Gedanke ließe sich gewiss auf interessante Weise in einen strukturalistischen Kontext übersetzen. Die Auswirkungen auf das Subjektkonzept bei Fichte wurden hier bereits angedeutet.

zeigt sich keine Möglichkeit, aus ihm heraus zu kommen (WL, 86). Dieser Umstand hat der Methode der Darstellung die unendliche Schwierigkeit verschafft, dass sie auf ein notwendiges Schwanken des Standpunktes (WL, 88) verwiesen bleibt, welche den Grund gleichsam für einen Sprung aus der Aporie vorbereiten soll.

Genau aus dieser rhetorisch-reflexiven Matrix der Aporie ergibt sich, was Fichte von seinem Denken glaubt und erwartet. Nämlich, dass nach erfolgter Darstellung der reflexiven und paradoxen Funktionen des Ich der Philosoph zu den gleichen Konsequenzen, Schlussfolgerungen und Interpretationen kommt, wie Fichte selbst, dass er die Welt dann *richtig* sieht. Fast wie Wittgenstein im *Tractatus* seine methodische Leiter umzuwerfen gedenkt⁹³, kann Fichte schreiben: „Mit einem Worte, diese Ansichten sind unsere dermalige Leiter, und Oriente, bis wir zu ihrem Einheitsprincip kommen, und dann ihrer unmittelbar entbehren können.“ (WL, 127) Es ist nun entscheidend, den Übergang von innerer und äußerer Form des Prinzips zu kennzeichnen, weil sich an diesem Kreuzpunkt theoretische Absichten und Einstellungen ermitteln lassen, die für die Konfrontation mit Foucault von Bedeutung sein können.

Der Übergang, der Sprung, der die Kluft zwischen Möglichkeit des Prinzips und Wirklichkeit der Anschauung überbrücken soll, ist von Fichte nun schon vorbereitet und konstruiert. Die Operation des Durch im begrifflichen Rahmen betrachtet (und somit äußerlich) soll in eine Existenz treten, in die Existenz des immanenten Lebens, die als Vernunft *Jeder freilich nur in sich selber finden kann* (WL, 103). Das Durch, wie es sich bisher nur in begrifflicher, abstrakter, äußerer Form erwiesen hat, soll als *lebendiges Durch* (WL, 103) unseres inneren Lebens sein. Dies kann nur problematisch formuliert werden, weil unsere Spaltung als Subjekt, in der wir durch unser Selbstbegreifen, als uns eigene Natur des Durch, gefangen sind, keine andere positive Prädikation erlaubt.

Fichtes *salto vitale*⁹⁴ besteht nun in dem dezidierten Sprung ins Leben, als welches dieses Durch gesehen wird. Für Fichte ist dieser Sprung aufgrund zweier Tatsachen gerechtfertigt. Erstens aus dem Ergebnis der Reflexion in einem Selbstverständnis, das sich als Entzug, Spaltung, absolutes Durch ergeben hat. Zweitens gründet sich dieser Sprung auf der Tatsache, *dass* sich dieses Ergebnis so einstellen konnte. Für Fichte ist dieser Tatsache eine Konsequenz eigen, die absolute Priorität besitzt, ja die das Absolute selbst darstellt. Es ist der Umstand, der für unsere Vernunft, für unserer Selbst gelten soll, *solange* es ist – nämlich dass für

⁹³ Tract. 6.54 „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“

⁹⁴ Žižek, Fichte's Laughter, S. 140.

unserer Ich *es nur Leben* (WL, 90) gibt, dass es nichts anderes sein kann als lebendige Einheit (WL, 106).

Dass unsere Reflexion auf eine Voraussetzung des Lebens zurückgreifen muss, ist dabei genauso selbstverständlich wie geheimnisvoll. Für das absolute Ich ist es aber nicht einmal diese Voraussetzung als solche, welche entscheidend ist, welche für ihr Bewusstsein entscheidend ist. Denn: die Intuition dieser Voraussetzung ist, wie herausgestellt wurde, durch einen absoluten Bruch, einen *hiatus* (WL, 144), ein *Abbrechen des Intelligierens* gekennzeichnet, über den nur mit einer Entscheidung zu springen ist. Das *notwendig vorauszusetzende Leben* (WL, 107) wird dabei von der Einsicht in die Form des Durch projiziert, auf den Untergrund der Voraussetzung des Ich. Unsere Befangenheit der Erklärung liegt in unserer eigenen Form, und eine Transzendenz ist vom Subjekt selbst in seinem Willen zu setzen. Der transzendente Bereich ist dabei ein Fluchtpunkt der Freiheit, die für Fichte zwar eine notwendige Entscheidung in sich führt, aber faktisch ein Akt irrationaler Position ist (nach Fichtes Worten eine Projektion *per hiatus irrationalem* (WL, 164)).

Mit dieser Charakterisierung von Leben und Bewusstsein geht auch eine Korrektur der Einschätzung des Projektes der Wissenschaftslehre insgesamt einher. Kennzeichen von Fichtes transzendentalphilosophischem Willen ist nämlich, dass bei dem absoluten Ich nicht stehen zu bleiben ist. Dieses bliebe *als solches* noch mit den Kantischen Prädikaten der Einheit und Identität des Selbstbewusstseins bestimmt.⁹⁵ Aber sowohl ausgehend von seinem phänomenalen Charakter wie auch seiner begrifflichen Struktur hat Fichte die Porosität dieses Ich aufgewiesen, das sich nur in einem ständigen Durch stabilisiert. Es ist also über das absolute Ich (Selbstbewusstsein) hinauszugehen. Und Fichtes Bemühen geht um eine Korrektur der Ansicht, die das absolute Ich mit dem Absoluten zu verwechseln schafft (WL, 135), wie es insbesondere seine Leser der Wissenschaftslehre 1794 taten.⁹⁶ Was er als Idealismus dekonstruierte, war genau eine Widerlegung des Selbstbewusstseins als begründende transzendente Einheit. Fichte will auf eine grundlegendere Struktur hinaus, als wie sie sich im Bewusstsein und Selbstbewusstsein gibt (WL, 134) – dies geschieht im Ausgang der Arbeit des subjektiven Denkens, das seine Begründungsgrenzen im Verständigungsversuch mit sich selbst erhält. Interessant aber gerade ist, was mit diesem Ich

⁹⁵ Siehe zur Charakterisierung der Kantischen Struktur des Selbstbewusstseins Dieter Henrichs detaillierte Analyse: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976, S. 54-107.

⁹⁶ „Für dieses jetzt beschriebene idealistische System, voraussetzend grade das, so eben genau charakterisirte absolute Ich, als Absolutes, und aus ihm ableitend alles Uebrige, ist nun die W.-L., da, wo es ihr noch am Besten erging, gehalten worden; und keiner der mir bekannten Schriftsteller, Freund oder Feind, hat sich zu einem höhern Begriffe von ihr erhoben. Daß die Meisten noch tief unter diesem Begriffe stehen geblieben, versteht sich.“ (WL, 135)

in seinem Versuch der Fundierung passiert (Spaltung, Kontingenz, Erscheinung, etc.). Nicht der Fluchtpunkt x, das Absolute, ist das Interessante, sondern die Flucht dahin! Der Weg zum Absoluten ist aber nur durch und in dem des absoluten Ich möglich. Für Fichte ist das Absolute die Struktur des Ich und positioniert es im Geschehen des Seins als Leben.

Das Problematische des Lebens, wie es den idealistischen Kontext transzendiert und überhaupt erst begründet, zeigte sich nun in der Verwechslung des absoluten Ich mit dem Absoluten. Fichte bemüht sich nachzuholen, dass mit dem Leben des Ich kein umfassendes ontologisches Prinzip verbunden ist. Der Realismus von Fichtes Prinzip ist allerhöchstens auf eine Struktur reduziert, die etwas wie Bewusstsein und Einsicht möglich macht, keinesfalls aber dieses Prinzip selbst ist. Diese Struktur meint jedoch keine ontologische im Sinne der Frage nach der Welt (wie bei Schelling). Die Frage nach der Welt und des Weltzusammenhangs wird bei Fichte *so* nicht ausdrücklich thematisiert, und dies nicht nur, da vom Sein des Prinzips keine sinnvollen Aussagen getroffen werden können (dies kann, wie betont wurde, nur von Seiten des Denkens, des Begriffes geschehen), sondern auch weil es Fichte um eine in gewissem Sinne *konkretere* Struktur der epistemischen Selbsterfassung des Ich geht (um eine *Selbstrealität*, wie man es ausdrücken könnte). Somit ist das Absolute bei Fichte nicht mit Hegels Absolutem oder Schellings Ungrund zu vergleichen. Den Wunsch nach Konkretisierung der Vorstellung, in welcher Situation sich das absolute Ich befindet, könnte man dennoch mit Hogrebes Schellinginterpretation parallelisieren. Für ihn ist die Welt Resultat eines sich selbst organisierenden Prozesses. Dies nennt Hogrebe im Anschluss an Schellings Weltalterphilosophie eine *autoepistemische Struktur des Universums*, welche um-sich-selbst-wissende und zur Welterfassung und Weltbeherrschung fähige Wesen generiert.⁹⁷ Diese autoepistemische Situation ist gewissermaßen eine weltlose Voraussetzung für die Subjektphilosophie⁹⁸, die in rückwirkender, retroaktiver Form von der Wirklichkeit des Bewusstseins auf eine ihr zugrunde liegende Ermöglichungsform schließt. Sie ist in diesem Sinne keine ontologische Voraussetzung, weil sie als welthaftig erst nachträglich gesetzt / erkannt wird. Sie ist nur Struktur, deren Inhalt (Welt) erst nachträglich ist, wie ein durch das Bewusstsein von der Welt gezogener Schleier.

⁹⁷ Siehe, Wolfram Hogrebe, Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Weltalter", Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, S. 106-109. Sowie ders., Echo des Nichtwissens, Akademie Verlag, Berlin 2006, S. 135.

⁹⁸ Vgl. Hogrebes Auseinandersetzung zwischen der Schellingschen und der Fichteschen Position, deren analytischer Ausgangspunkt differiert, obgleich ähnliche Grundeinschätzungen zum denkenden Subjekt existieren. Siehe Hogrebe, Wolfram, Sehnsucht und Erkenntnis, in: Echo des Nichtwissens. Akademie Verlag, Berlin 2006, S. 125-138, sowie identisch abgedruckt in: Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen, hrsg. v. Wolfram Hogrebe, Frankfurt a. M., 1995, S. 50-67.

Aber Fichte bleibt, ohne sich auf eine ontologische Spekulation einzulassen, bei einem Immanenzdenken. Mit dem Sein ist bei Fichte das Denken immer schon mit gegeben (da Sein nur als propositionale Größe Sinn hatte in Beziehung auf ein Denken). Aber der Zusammenhang von Sein und Denken, das Absolute oder die absolute Einheit, wie sie Fichte verstehen will, wird nicht anders als immanent rück-erschlossen. Das Denken hatte sich in der *Intuition des Absoluten* (WL, 111) schon vernichtet, die Anschauung des Ich hat ihre Grenzen erhalten. Übrig bleibt für Fichte an dieser Stelle nur das Denken des *absoluten immanenten Lebens* (ebd.), das *in sich geschlossen* ist und *in ihm schlechthin alle Realität befaßt*.

Die eigene *Wahrheit des Realismus* in der Abbildung des Lebens und des Bildes davon (WL, 113) und die Wahrheit des Idealismus in der Intuition und begrifflichen Erfassung desselben (WL, 111, 123) bleiben bestehen als Inhalte, welche die Differenznatur des Ich überbrücken, aber als solche Formate in ihrer Defizienz zu durchschauen sind. Aus seiner gespaltenen Verfassung kommt das Ich nicht heraus. Und in der Perspektive des Absoluten ist nur ein Sprung zu versuchen.

Der *salto vitale* Fichtes ist eine Aufforderung zum Optimismus. Er besteht in einer Entscheidung zur Transzendenz, die als kritisches und produktives Reservat gleichsam einen ethischen wie theoretischen Grund legen soll und damit die Kantische Kritik auf einen tieferen Grund zu stellen vermöchte. Die Aufforderung zum Optimismus ist von der Hoffnung getragen, dass nicht nur bei aller äußeren, sondern auch aller inneren Kontingenz und Bestimmung des Bewusstseins dieses doch auf einen aktiv sich generierenden Kern gründet, der das Subjekt sich immer wieder neu fundieren lässt und es in einer ethischen Verantwortung sich selbst gegenüber stabilisiert, welche die Kontingenz seiner Prädikate überdauern hilft. Darin scheint mir eine Stärke des Fichteschen Versuchs zu liegen, insbesondere in Hinsicht auf Projekte der Selbstsorge, wie sie Foucault als Arbeit des Subjekts herausgestellt hat.⁹⁹ Fichte bestimmt das Subjekt nicht inhaltlich durch

⁹⁹ Foucaults Analysen antiker Konzepte des Selbstseins, die er von nur auf den Erkenntnisweg konzentrierten Interpretationen befreien will zu einem umfassenderen Verständnis antiken Selbstseins als Sorge-um-sich-selbst (siehe v.a. *L'herméneutique du sujet*, S. 443), fallen auch mit dem Votum für die Rückgewinnung einer Seinsweise philosophischen Lebens zusammen. Die Frage nach dem richtigen Leben (*la vraie vie*) stellt dabei auch die Frage nach dem Zusammenhang von Subjekt und Wahrheit. Und die Frage der Wahrheit erfordert ein Verstehen im praktischen Horizont des Ich. Die Philosophie kann somit kein theoretischer Zirkel bleiben, sondern ist als eine praktische Haltung zu verstehen. „Depuis l'origine de la philosophie, est peut-être au fond jusqu'à maintenant encore et en dépit de tout, l'Occident a toujours admis que la philosophie n'est pas dissociable d'une existence philosophique, que la pratique de la philosophie doit toujours être plus ou moins une sorte d'exercice de vie. [...] Mais tout en posant avec éclat, en son principe, que philosopher n'est pas simplement une forme de discours, mais aussi une modalité de vie, la philosophie occidentale [...] a progressivement éliminé ou du moins négligé et tenu en lisière le problème de cette vie philosophique, dont pourtant elle avait posé au départ qu'elle ne pouvait pas être dissociée de la pratique philosophique.“ (*Le courage der la vérité*, S. 216f.) Foucault gewinnt später eine Erinnerung an die Philosophie als kritische Praxis

transzendental abgeleitete Prädikate. Die einzige Bestimmung, die das Subjekt erfährt, ist seine Aktivität zur Selbstbestimmung. Das Subjekt ist nicht *so* oder *so* bestimmt, sondern diese Bestimmung *ist* das Subjekt. Dieser Gedanke ist essentiell nicht nur 1804 verarbeitet, sondern schon 1794 in dem Gedanken vorbereitet, dass das Ich keine Tatsache sondern *Thathandlung* ist. 1804 fällt dieser Ausdruck an dem entscheidenden Punkt (WL, 136), wo die Schwierigkeit jeder Festlegung in Bezug auf das Subjektthema von der Arbeit der Wissenschaftslehre (und das heißt ja nach Fichtes einleitender Bestimmung von der *lebendigen Einsicht* selbst) fortlaufend unterminiert wird. Fichte inkorporiert den notwendig eingesehenen Wechsel vom Standpunktdenken zum *Augpunkt* (WL, 39), zum Seh- oder Beobachtungspunkt. Aus dieser Beobachterperspektive ist man nicht nur Teil des Geschehens, sondern vom Geschehen selbst gekennzeichnet (was jede moderne Systemtheorie zum unendlichen Problem gemacht hat)¹⁰⁰.

Fichtes konstruierter Blick *aus* der Vernunft heraus ergab sich als *Augpunkt* vom Leben der Vernunft *in* sie hinein. Aus der Perspektive der Vernunft gibt es dabei keine Endlichkeit. Die Endlichkeit des Menschen hängt an seiner Perspektive des Bewusstseins. Denn für die Vernunft als Leben gibt es, solange sie ist, den Tod nur als Erscheinung. Insofern gibt es auch keine Endlichkeit, *sondern* (wie es WL, 90 formuliert) *es ist nur Leben*. Endlichkeit ist nur innerhalb des Bewusstseins und insofern ist es verfehlt vom Menschen als von etwas Endlichem zu sprechen. Die Endlichkeit seiner Standpunkte sollte nicht mit der Endlichkeit der Vernunft verwechselt werden. Das Ende der Vernunft ist keine Funktion ihrer selbst. Und Fichte kann demzufolge auch keinen Sinn aus einer Thematisierung dieser Endlichkeit unseres Daseins machen, wie es Heidegger in seiner Hermeneutik des Daseins als Sein zum Tode unternehmen wird.

2.6. Exkurs: Das Denken der Endlichkeit – Korrekturen seit 1794

Anders gesagt gibt Fichte der Endlichkeit des Subjekts einen radikaleren, weil mit der Tätigkeit des Ich selbst verbundenen Sinn. Es ist hier, wo sich seine Tätigkeit und Reflexion

aus der Beschäftigung mit Kants Aufklärungsgedanken. Der Fall der Wissenschaftslehre und von Fichtes Denken, wie es mich hier interessierte, ist im Zusammenhang mit dieser Rückgewinnung einer philosophischen Einstellung als *êthos* der Philosophie selbst von, wie ich finde, interessanter Bedeutung.

¹⁰⁰ Entscheidend sind die Überlegungen zur Natur selbstreferentieller Systeme, in die der Soziologe als Beobachter eingegliedert bleibt und seine Beobachterrolle reflektieren muss. Siehe Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M., 1991, S. 593-646. Eine Studie von Klaus Hammacher widmet sich dem Verhältnis von Luhmann und Fichte. Interessant darin für meinen Zusammenhang ist insbesondere der Brückenschlag zur Wissenschaftslehre 1804, in welcher der performative Vollzug der Theorie und die Stellung des Beobachters dieses Vollzugs dazu führen, eine Differenzarbeit beginnen zu müssen, zusammen mit der Paradoxie des absoluten Beobachters. Siehe: Klaus Hammacher, *Wandlungen des System-Begriffs. Fichte und die Systemtheorie*, in: *Fichte-Studien* Bd. 22, Amsterdam/New York 2003, S. 223-236.

kreuzen, seine Praxis und Theorie den Sinn ihrer Differenz verlieren. Die Endlichkeit ist ein Ergebnis der Tätigkeit des Ich, gleichzeitig mit dem ihm inhärenten praktischen Bezug. Es ist kein Faktum, dass sich aus einem negativen oder positiven Bezug zu seiner empirischen Erkenntnisumgebung ergibt. Überhaupt scheint mir Fichtes Konzeption nicht in die verallgemeinernde Alternative von *klassischem* und *modernem* Denken zu fallen¹⁰¹, da sich die Charakterisierung der Subjektivität bei ihm in einer merkwürdigen Zwillingsform von Endlichkeit und Unendlichkeit bewegt. Dies anzudeuten ist Absicht dieses Einschubs.

Schon Žižek betont den praktischen Bezug der Tätigkeit des Ich: „the way I perceive reality depends on my practical project – no project, no obstacles, my cognitive recognition of reality around me is always conditioned / colored by my practical project.“¹⁰² Er blickt dabei auf eine radikale Pointe Fichtes, wie sie sich im Zusammenhang der Aktivität des Ich ergibt. Es ist gerade dessen innere Natur, welche es seine eigene Begrenztheit nicht wahrnehmen lässt, „it cannot ‘step on its own shoulder [...] and perceive its own external limitation.“¹⁰³ Das Ich braucht den Widerstand eines ihm Entgegengesetzten, weil es sonst an seiner Endlichkeit zerbrechen würde. Ohne den Widerstand seiner Tätigkeit keine Illusion von Stabilität, Kontinuität und Zusammenhang. Aber auch ohne die Blindheit gegenüber seiner Endlichkeit kein Bestehen des Ich. Die Unendlichkeit des Ich ist dabei genauso wenig wie seine Endlichkeit ein bloßes Faktum, Gegebenes. Beide Ausdrücke erhalten erst nachträglich im Verstehen der Tätigkeit des Ich einen Sinn.

Das Entscheidende liegt darin, dass das Subjekt gar nicht anders als in objektiver Tätigkeit befangen sein kann. Nur in dieser Tätigkeit kann das Subjekt sich als einzig und selbstidentisch begreifen. Objektive Tätigkeit heißt einem Widerstand ausgesetzt zu sein. Die reine Tätigkeit des Ich, also diejenige in der sich das Ich als unendlich setzt und *in sich selbst zurückgeht*¹⁰⁴, entpuppt sich insoweit als Illusion, als das Ich in seinem Selbstbezug sich stets selbst schon als Gegenstand begegnet. Ohne die Illusion dieses reinen Bezugs aber würde es auch keinen Sinn mit seiner objektiven Verfasstheit, also seiner Tendenz zum vorstellenden Zugriff verbinden. Seine Begrenzung macht nur Sinn, wenn ihm eine Dynamik zum Unbegrenzten entgegensteht. Diese Idee produziert das Ich aber selbst und imaginiert sich selbst als diese unendliche Tätigkeit, die nur insoweit absolutes Ich ist, also Widerstand gegen seinen endlichen Charakter, wie es diese Tätigkeit ist/verwirklicht.

¹⁰¹ Siehe Foucaults Überlegungen zur „Analytik der Endlichkeit“ in: OD, S. 377ff.

¹⁰² Žižek, Fichte's Laughter, S. 155.

¹⁰³ ebd. S. 157.

¹⁰⁴ Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, Werke, Bd.1, S. 256.

Für den Selbstbezug (und damit für jedes Selbstverständnis) kann das Ich gar nicht anders als auf eine objektive Tätigkeit zurückgreifen. Reine Tätigkeit schlägt in objektive um, sofern das Ich sich auf sich selbst wendet. Das Ich arbeitet aber mit der Voraussetzung reiner Tätigkeit, um nicht als Objekt in seiner Selbstanschauung zu erstarren. Es macht sich notwendigerweise zum Gegenstand, und dieser Gegenstand als Widerstand ist die Motivation der Selbstbehauptung des Ich als reine Tätigkeit. Fichte schreibt es so: „Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Object der Thätigkeit und gar keine objective Thätigkeit da, sondern, wenn es ja Thätigkeit seyn soll, ist es reine, in sich selbst zurückgehende. Im blossen Begriffe der objectiven Thätigkeit liegt es schon, dass ihr widerstanden wird, und dass sie mithin beschränkt ist.“¹⁰⁵ Das endliche Ich behauptet sich gegen seine Endlichkeit durch die Setzung seiner Unendlichkeit. Dies ist die Pointe.

Žižeks Argumentation, wie notwendig das Fichtesche Ich den kontingenten Anstoß braucht, kann an einer Stelle der Wissenschaftslehre 1794 selbst deutlich gemacht werden: „Das gegenwärtige Raisonement hat den Fehler alles Realismus, dass es das Ich bloss als ein Nicht-Ich betrachtet, und daher den Uebergang vom Nicht-Ich zum Ich, der erklärt werden sollte, nicht erklärt. Geben wir zu, was gefordert wird, so ist die Bestimmbarkeit des Ich, oder die Aufgabe, dass das Ich bestimmt werden solle, allerdings gesetzt, aber ohne alles Zuthun des Ich; und es liesse sich daraus nun wohl erklären, wie das Ich durch und *für etwas ausser dem Ich*, nicht aber, wie es durch und *für das Ich bestimmbar seyn könne*, da doch das letztere gefordert wird. Das Ich ist vermöge seines Wesens nur insofern bestimmbar, als es sich bestimmbar setzt, und nur insofern kann es sich bestimmen.“¹⁰⁶

Das Ich springt nicht aus seinem eigenen Mutterschoß. Als endliches Ich ist es immer schon bestimmt und in seiner Bestimmbarkeit gesetzt. Diese diagnostische Lage allerdings einfach zu akzeptieren hieße aber für Fichte, das Ich als ein Nicht-Ich zu verstehen. Fichte spricht hier von *Realismus*¹⁰⁷, der das Ich als notwendig bestimmten Gegenstand der Welt betrachtet. In dieser Konstellation ließe sich nicht erklären, wie das Ich *durch und für sich selbst bestimmbar seyn könne*¹⁰⁸. Würde das Ich sich nicht selbst als bestimmbar setzten, d. h. könnte es nicht mit der Idee seiner Selbstbestimmbarkeit operieren, so könnte es gar keine Auffassung von sich haben, sofern zum Ich ein notwendiger Gedanke der Selbstkausalität gehört. Es wehrt sich gegen seine Bestimmtheit indem es sich selbst als bestimmbar setzt und somit sich bestimmt, d. h. behauptet gegenüber seiner äußeren Kontingenz. Aus seinem Kontingenzverhältnis heraus erzeugt das Ich ein Wissen um seine Endlichkeit, vermöge

¹⁰⁵ ebd. S. 256f.

¹⁰⁶ Fichte, Grundlage, S. 211.

¹⁰⁷ ebd. S. 211.

¹⁰⁸ ebd.

dessen es sich in Gegensatz zu dieser Endlichkeit als unendlich setzen kann. Das Vokabular von Endlichkeit, Setzung, etc. macht jedoch nur innerhalb eines erkenntnistheoretischen Diskurses vom Subjekt Sinn. Fichte weiß darum und benutzt für den Einstieg des Subjekts in diesen Diskurs auch den fremden Ausdruck des Anstoßes. Der Anstoß ist das Kennzeichen der Kapazität eines denkenden Wesens, seine Kontingenz durch eine Entscheidung zur Selbstbestimmtheit zu wählen, insofern es sich als Ich überhaupt behaupten will. Diese Dekonstruktion einer bloß positivistischen Auffassung des kontingent daseienden, endlichen Ich erklärt Fichtes Option gegen den Realismus.

Gegen die idealistische Position, dass die Setzung der ihm äußerlichen Realität ausschließlich im Ich, d. h. in einer Realität in ihm stattfindet und nichts außer dem Ich existiere – diese Karikatur des absoluten Subjektivisten Fichtes, welche Karriere machte sein Denken zu verlächerlichen – dagegen kann Fichte im gleichen Sinne argumentieren. Er schreibt: „soll im Ich etwas als ein subjectives bestimmt, und ein anderes als objectiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden; so muss erklärt werden, wie das letztere, auszuschliessende, im Ich vorhanden seyn könne.“¹⁰⁹

Damit also im Ich etwas als Objekt überhaupt erscheinen kann (und insofern in ihm gesetzt werden kann), bedarf es etwas anderes als der rein immanenten Erklärungsart des Idealismus. Denn durch reine Immanenz wäre der Sinngehalt von Objektivität gar nicht gegeben. Dass das Objektive keinen Wirklichkeitsstatus unabhängig vom Ich besitzt, wird schon dadurch klar, dass Objekte erst durch Bezug in den Horizont des Ich treten. Will das Ich diesen Bezug rein in sich verlegen, fehle ihm wiederum das Verständnis was ein Bezug auf ein Nicht-Ich überhaupt sei. Insofern kann das Ich etwas überhaupt nur als Objektives auffassen, wenn das Ich eine Widerstandserfahrung in seiner Welt macht. Diese wiederum ist aber gleichsam a priori durch die Endlichkeit des anschauenden Ich gegeben, in dem es sich als bestimmt erfährt durch die Unbestimmtheit seines ihm Äußeren. Das Ich hat an-sich nichts unter Kontrolle und setzt durch das Wissen seiner Teilnahme (Bezug) an der Welt überhaupt erst Objektivität in diese ein. Dabei ist aber klar, dass die Welt als Gegenständliches nur für das Ich existiert und nicht an sich. Fichte formuliert es so: „das auszuschliessende objective braucht gar nicht vorhanden zu seyn“¹¹⁰. Was das Ich in seiner Position erfährt, ist ein *Anstoss*, der das Ich gleichzeitig aus seiner Position wirft und es sich als Tätigkeit begreifen lässt. Wäre das Ich reine Position, würde es den *Anstoss* auch nicht merken und alle einsetzenden Aktionen der Objektivierung würden nichtig. Fichte schreibt es so: „es darf nur bloss, dass ich mich so ausdrücke, ein Anstoss für das Ich vorhanden seyn, d.h. das subjective muss,

¹⁰⁹ ebd. S. 210.

¹¹⁰ ebd.

aus irgend einem nur **ausser** der Tätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Unmöglichkeit des weiteren Ausdehnens machte denn aus — den beschriebenen blossen Wechsel, oder das blosses Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen.“¹¹¹

Die zu leistende Synthesis des Ich (das Entgegengesetzte von Ich und Nicht-Ich zusammenzufassen, also Denken und äußeres kontingentes Sein zu verbinden, was in der Form der Vorstellung geschieht) kann nur als eine Aufforderung der Freiheit des Ich verstanden werden, als eine Bewegung von dem Anstoß ausgehend, den das Ich in seiner Selbsterfassung als endliches erfährt. Und wir haben gesehen, dass das Ich um seine Endlichkeit weiß, weil es den Widerstand / das Gegenständliche des äußeren Seins wahrnimmt (sich von seiner Position hin zu einer Bewegung / Tätigkeit gestoßen sieht). Und man könnte eine Pointe nachholen, auch gegen Heideggers Klage, dass diese Bestimmung des Ich als Vorstellendes die Problematik des Seinsfrage gar nicht erfasst. Nämlich *dass* das Ich sich in diesem Vorstellungshorizont gefangen sieht und ihm nichts anderes droht als Gegenständliches wahrzunehmen, sucht es sich seinen Ausdruck in einem unendlichen Aufbegehren gegen dieses Äußere. Und die Bezeichnung der Objektivität für dieses Äußere ist nur die begriffliche Artikulation innerhalb dieser Aktion – die Herstellung eines Zusammenhangs von Ich und Nicht-Ich. Die Formulierung, dass das Ich das Nicht-Ich setzt, ist kein Hokusfokus, sondern spiegelt die Operation des Ich wieder, ein an sich widerstehendes Sein in den Horizont einer vom Ich kontrollierbaren Gegenständlichkeit zu bringen. In dieser Aktion versteht es sich als unendlich handelnd. Es erzeugt in sich selbst die Illusion eines absoluten Ich, obwohl es um seine Endlichkeit immer schon weiß. Die Einholung eines nicht begreifbaren Seins für das Ich geschieht in den begrifflichen Operationen der Vorstellung, des Objekts, des Subjekts. Sofern man die hinter der Suggestion dieses Vokabulars liegende Dramatik des lebendigen Ich und seines Widerstandes nicht erfasst, verfallen Fichtes komplizierte Gedanken in Obskurantismus.

Die eingeschriebene Tragik wird klar, wenn das Ich am Ende zum Tod bestimmt ist, seine eigene Endlichkeit es wieder einholt. Und diese Tragik des Endes, die so zutiefst mit der Lebendigkeit des Ich zusammenhängt, ist ein Extremfall nicht-dialektisierbarer Negativität. Hierin positioniert sich die Forderung nach einem Denken ins Extreme¹¹², welches den

¹¹¹ ebd. (Hervorhebung durch C.K.).

¹¹² Wie es beispielsweise auch Foucault in der zeitgenössischen Situation eines *âge du savoir* und dessen Kennzeichen multiplizierten Wissens für erforderlich hält, am äußersten Extrem der Diskurse, der Sprache, der jeweiligen Logiken zu arbeiten, um ein nicht-dialektisches Denken vollziehen zu können. Das Wissen ergibt sich nicht nur innerhalb eines Diskurses, sondern v. a. an seinen Rändern. „Le problème philosophique contemporain est de cerner le savoir à l'extrême de lui-même, de définir son propre périmètre.“ (DE I, S. 552) Foucaults Forderung eines Denkens im Extrem, an den Grenzen, gilt gewiss auch für die Subjektarbeit Fichtes.

hermeneutischen Prozess des Subjekts begleitet und das Wissen des Subjekts um sich kritisch gegen eine dialektisch bleibende Rationalität stellt. Das Paradox dieses Wissens ist nun aber auch das perennierende Selbstverfehlen des Subjekts, wodurch es sich in diesem Bestimmungszug als frei behaupten kann. In diesem Sinne ist Fichtes Philosophie eines der stärksten Voten für Freiheit, deren Radikalität nicht vergessen werden sollte.

Eine letzte, wiederholend klärende Klarstellung sollte nicht vermieden werden, weshalb Fichte das Ich als ein endliches versteht und nicht als ein omnipotentes absolutes Ich, das Grund und Wirklichkeit allen Seins wäre. Da Ungenauigkeiten der Bestimmung nur zu derjenigen idealistischen Verzerrung führen, welche einer bloß polemischen Karikatur dieses Denkens in die Hände spielt, lohnt sich die Klarheit und kann mit Fichte eigenen Worten geleistet werden: „Ginge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es diese seine Thätigkeit nicht selbst begrenzen; es könnte keine Grenze derselben setzen, wie es doch soll. Die Thätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sich-setzen; es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand. Wiche sie diesem Widerstande, so würde diejenige Thätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt nicht setzen.“¹¹³

Wäre das Ich ein reines, unendliches (und damit auch unendlich mächtiges) Ich, dann wäre es genauso Nichts wie im Zustand reiner Position/Sachlichkeit im Sein. Damit sind die extremen Formen von Idealismus und Realismus in ihrer Gültigkeit abgelehnt. Als reines Ich fehlte ihm die Differenz, die es für seine Form und Formation benötigt, genauso wie es als bloßer positioneller Teil in einem strukturlosen Sein gar keine Position einnimmt, weil jegliche Relation für es fehlen würde. Das Sein wechselt erst durch eine organisierende Größe in den Status des Gegebenen / der Gegenständlichkeit. Und auch erst innerhalb dieses Bruchs, dieses Risses, welche durch das Sein des Ich innerhalb der Struktur des Seins entsteht, kann erst ein sinnvoller Diskurs der Erkenntnis beginnen. Die Grenzen dieses Diskurses werden schon daran erkannt und von Fichte 1804 eingehend reflektiert, dass das Vokabular des Subjekt Denkens in seiner Ungenügsamkeit erkannt wird. Das reflektierende Ich erkennt den Rahmen, innerhalb dessen es sich durch seine eigene Reflexion hält. Und Fichtes Dekonstruktionsarbeit dieses Vokabulars will einen neuen Denkbereich öffnen, der die sowohl erkenntnistheoretische wie auch ethische Stellung des Ich neu orientiert. Žižek sieht in diesem Verständnis von Fichtes Denken das zentrale Gewicht für eine Einschätzung seiner philosophischen Bedeutung, die aus der historischen Polemik gegen ihn in die Gegenwart gerettet werden sollte. „This point is absolutely crucial, if we are to avoid the notion of Fichte as the ridiculous figure of an ‘absolute idealist’: the absolute I is not merely playing with itself, positing

¹¹³ Fichte, Grundlage, S. 214.

obstacles and then overcoming them, all the time secretly aware that he is the only player / agent in the house. The absolute I is not the absolute real/ideal ground of everything; its status is radically ideal, it is the ideal presupposition of the practically engaged finite I as the only 'reality'(since, as we have seen, the I becomes 'real' only through its self-limitation in encountering the obstacle of the non-I).¹¹⁴

2.6. Die Wahrheit spricht zuletzt? Abschließende Motive der Wissenschaftslehre

(Vortrag 14 - 16)

In den von mir abschließend zu behandelnden Abschnitten der Wissenschaftslehre konfrontiert Fichte seinen bisherigen Stand der Reflexion mit dem Thema der Wahrheit. Er nimmt damit ein Motiv wieder auf, das er seit der ersten Vorlesung im Hintergrund der Problematisierung des Bewusstseins geborgen hielt. Damit ist der für die Wissenschaftslehre und auch für meine Beschäftigung problematischste Bereich betreten, weil Fichte hier den Sinn der Transzendentalität versichern sowie seine kritische Analyse in einen Raum der Gewissheit zurückführen will, eine Gewissheit, deren Bevorzugung schon Heidegger in der Wissenschaftslehre am wirken sah.¹¹⁵ Trotzdem scheint mir gegen Heideggers Einschätzung Fichtes Denken 1804 gerade in der Formulierung einer Wahrheitslehre (WL, 150) eine weniger einheitliche Interpretation zu erfordern. Wahrheit hat, wie mir scheint, in der Wissenschaftslehre die doppelte Funktion zugleich kritischer Orientierungspunkt *für*, sowie teleologische Fixierung *des* Subjekts zu sein. Meine Lektüre bevorzugt vor allem den ersten Sinn. Aber der problematische Bereich der Vernunftwahrheit braucht eine zusammenhängende Thematisierung.

Fichtes (wie die dem gesamten Idealismus eigene) befremdliche Terminologie, die die Einsichten aus heutiger Sicht mehr verstellen als aufklären, bedurfte und bedarf weiterhin in

¹¹⁴ Žižek, Fichte's Laughter, S. 158. In diese Falle, so scheint mir, ist auch Adorno in seinen Erwähnungen Fichtes gelaufen, der ihm nur aus Hegelscher Sicht zugänglich wird. So betont er beispielsweise die problematische Stellung, die das transzendente Ich sowohl sprachlich wie phänomenologisch einnimmt und verkennt meiner Einschätzung nach heuristische Funktion dieses Ideals, welche das Ich für seine Positionierung braucht. Siehe Adornos Stelle aus seiner Metakritik der Erkenntnistheorie: „Das transzendente Ich sei nicht »der sich in der natürlichen Selbsterfahrung als Mensch vorfindende und in der abstraktiven Einschränkung auf die puren Bestände der inneren, der rein psychologischen Selbsterfahrung, der seinen eigenen reinen mens sive animus sive intellectus vorfindende Mensch«. Diesen Gedanken hat Hegel bereits an Fichte kritisiert. [...] Danach eben darf die Identität der Sprachform nicht ontologisch hypostasiert werden. »Mein« transzendentes Leben ist nicht in »meinem« psychologischen als dessen Substrat enthalten. Ebenso wenig aber ist das Einheitsmoment zu vernachlässigen, das in der Identität der Sprachform sich ausdrückt. Wird das transzendente Ich gänzlich vom animus oder intellectus getrennt, so wird problematisch das Recht, es überhaupt »Ich« zu nennen.“ (T. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, GS 5, S. 228)

¹¹⁵ „Fichte gibt – und das ist der Grundzug der Metaphysik als Wissenschaftslehre – der Gewißheit den Vorzug vor der Wahrheit.“ (Heidegger, Der Deutsche Idealismus, S. 91)

der Interpretation eine notwendige Übersetzung. Die durch das Übersetzen riskierte Verschiebung des Sinns ist eine selbst zu reflektierende und teils in den Texten der Autoren auch schon reflektierte Schwierigkeit, insofern sie die Mitteilung und Vermittlung ihres Denkens thematisierten. So bei Fichte, dessen Wachheit und Wachsamkeit gegenüber dem Einfluss der Sprache auf sein zu artikulierendes Denken offen von ihm bekannt wird, gleichsam als Aufforderung an den Leser zur Kontrolle, nicht nur von Fichtes sprachlicher Bewegung und Verpackung seiner Gedanken, sondern auch der je eigenen Mitgedanken.¹¹⁶ Für den Fall des Subjekt Denkens ist man mit semantischen Vorbelastungen konfrontiert, die es nicht zu ignorieren geht. Die Beherrschung der unschuldig und unbewusst eingeschriebenen Bedeutungen liegt nicht im Ausschluss oder der Ignoranz unserer bisher verwendeten Konzepte.¹¹⁷ Wir können gerade in der Interpretation überlieferter Texte nicht auf die Sprache verzichten, die diese Texte sprechen. Nicht nur Foucault hielt es für entscheidend die Zusammenhänge der Diskursbegriffe historisch wie systematisch zu durchschauen. Das Außergewöhnliche Foucaults liegt darin, diese kritische Geschichte der Rationalität zu schreiben und damit der Vernunftkritik die ausgebliebene Geschichtskritik dieser Vernunft nachzuliefern. Die Abkehr von einem transzendentalen Begründungsraum, die Notwendigkeit und Teleologie des menschlichen Geistes, wird gestrichen.

Fichte fehlt es noch an einer methodischen Reflexion auf diese Geschichte der Wahrheit und des Wissens. Seine hermeneutisch-heuristischen Vorschläge *1804* betrachtet er zwar nur als *Ein* Angebot an die Zuhörer – Anwendung und Schlussfolgerungen liege bei denselben (WL, 12) und ist als Nachkonstruktion der freien Verantwortung des Einzelnen übergeben.¹¹⁸

¹¹⁶ z.B. Fichtes Überlegungen zu Beginn des 2. Vortrages: „Aber verstehst du auch, was du sagst, frage man sich: kannst du dir es innig, bis zur hellen, und durchsichtigen Construction klar machen? Ist es beschrieben worden? wie ist es beschrieben worden? Mit den und den Worten. Nun gut; das hat der Vortragende gesagt: und das sind Worte! Ich aber will es construieren. Oder – jenes durchaus weder Sein noch Bewußtsein, sondern Band beider, das als die absolute Einheit aller Transscendental-Philosophie hingestellt wurde, läßt mit diesen Worten sich merken. Ganz klar und durchsichtig kann es Ihnen noch nicht sein; denn in der Durchsichtigkeit dieser Einheit besteht die ganze Philosophie, und wir werden von nun an gar nichts weiter thun, als an der Steigerung der Klarheit dieses Einen Begriffes, in welchem ich Ihnen mit Einem Schlage das Universum gegeben habe, arbeiten.“ (WL, 14f.)

¹¹⁷ Dieser Gedanke Derridas scheint mir auch außerhalb seiner eigenen, teils strittigen Interpretationen zu gelten, weil er auf den Zwang der diskursiven Formen hinweist, den Ausdrucksspielraum aus einem u. U. verborgenen Interesse heraus zu kontrollieren, und seien es die sprachlichen Zwänge der Strukturen, in denen eine Äußerung stattfindet. „Bien entendu, il ne s'agit pas de « rejeter » ces notions: elles sont nécessaires et, aujourd'hui du moins, pour nous, plus rien n'est pensable sans elles. Il s'agit d'abord de mettre en évidence la solidarité systématique et historique de concepts et de gestes de pensée qu'on croit souvent pouvoir séparer innocemment.“ (De la grammatologie, Les Éditions du Minuit, 1967, S. 25) Derrida geht beispielsweise soweit, den Gedanken kreativer Subjektivität auf die mittelalterliche Theologie zurückzuführen. Diese Kreativität des Subjekts sei von einer Produktion von Zeichen, von logischen Verhältnissen und Beziehungen geprägt, welche eine fern wirkende Komplizenschaft der Zeichentheorie mit einem onto-theologischen Fundament konstituiert. Dieses diskursive Gewebe zu durchschauen sei Aufgabe dessen, was als Dekonstruktion beschrieben wird.

¹¹⁸ „Ohne diese eigene freie Reproduktion des Vortrages der W.-L. **in der lebendigen Gründlichkeit**, von der ich zuletzt gesprochen, wird man von diesen Vorlesungen durchaus keinen Nutzen haben. [...]

Fichtes Vortrag ist nur eins der möglichen philosophischen Systeme/Konstruktionen (WL, 6). Aber die zu vermittelnde Einsicht soll *Eine* sein. Auch der Philosoph bewegt sich im Horizont der Position und Funktion des Bewusstseins, soll sich aber nach Fichte an dem höheren Ziel der reinen Wahrheit orientieren, und das heißt: eine Theorie des Absoluten explizieren, um seiner theoretischen Rolle eines ethischen Selbstbewusstseins gerecht zu werden.

Meine Lektüre Fichtes ist nun dahingehend bestimmt und überwiegend ausgeführt, dass mich Fichtes Bewegung und Denken in dem Zwischen seiner Bestimmungen interessierte, d. h. das Zwischen (die Disjunktion) seiner Idee des Absoluten und dessen Erscheinung. Diesen Bezirk zu charakterisieren genügt die Konzentration bis zum Ende der Wahrheitslehre im 15. bzw. 16. Vortrag. Die im phänomenologischen Teil der Wissenschaftslehre behandelten Motive sind zum Teil Vertiefungen vorangehender Problemstellungen (Vort.19 Skeptizismus; Vort.23 Projektion; Vort.25 Bildproblematik; etc.), zum Teil aber auch Argumentationsstufen und Ableitungen im Blick auf das Absolute, auf das die transzendente Theorie zielt.

Die hermeneutische Entscheidung vorliegender Erörterungen entzieht sich natürlich einer Seite der systematischen Konsequenzen der Wissenschaftslehre und kann keine vollständige noch auch erschöpfende Interpretation beanspruchen. Fichtes Versuch einer positiven Gewinnung von Wissen verliert in dem Sprung ins Transzendente für den Zusammenhang mit Foucault für mich an kritischem Gewicht.

Mein Risiko der Darstellung Fichtes liegt darin, vor der *vollendeten Form* (WL, 221) der Wissenschaftslehre stehen zu bleiben und Fichtes Schritt aus der Radikalität seines Disjunktionsdenkens in die Disjunktionsfundamente (Absolutes und dessen Erscheinung) (ebd.) zu vermeiden. Fichte versucht nun durch *philosophische Kunst* (ebd.) den Spekulationsbereich in eine Gewissheit zu überführen, die ihn von seiner hochkonzentrierten, unfestgelegten Lebendigkeitsform des Denkens entlastet. Meine methodische Vorsicht und Einschränkung nimmt ihre Begründung aber aus Fichtes eigenem Zugeständnis, dass „wir im Verfolge in Regionen kommen sollten, wo Sie über die Methode Nichts mehr begreifen, und diese sogar wunderbar scheinen sollte.“ (WL, 221) Ich will mich, gerade mit Foucaultschem Gewissen im Hintergrund, auf die sichtbare und verständliche Methode der Wissenschaftslehre 1804 beschränken, insbesondere weil mir darin der zeitgenössisch wesentlichere Teil von Fichtes Denken zu liegen scheint.

Kurz, zwischen meinem Akt des Vortrages und Ihrem Besitzstand des Vorgetragenen muß noch ein Mittelglied eintreten, Ihre eigene Nacherfindung; ausserdem ist mit dem Akte des Vortrages Alles geschlossen, und zu Ihrem Besitzstande kommt es gar nicht. [...] Nur das ist wesentlich, daß jeder es so mache, wie es seiner Individualität angemessen.“ (WL, 15f.)

Die Wissenschaftslehre bewegte sich in den vergangenen Vorträgen in eine Richtung, welche die Grenzen und Mangelhaftigkeit der Bewusstseinsperspektive offenlegen wollte. Dies führte zu einer Analyse der Subjektivität, die, ihre selbstbewusste Qualität begleitend, in einem unvollkommenen Selbstbestimmungsverhältnis zu ihrer Umwelt steht (Objektperspektive, Ichspaltung, etc.). Der Ausdruck des Lebens im Bewusstsein (WL, 107), dieser lebendige Selbstaussdruck, stieß im Modus des Sagens an seine Mitteilungsgrenzen. Im Zustand der Aussage vermittelte das Bewusstsein nur seine eigene Insuffizienz in Hinsicht auf seine Selbstbegründung. Der erste Schritt weg von einer bewusstseinsphilosophischen Sprache war für Fichte deswegen die Einführung eines neuen Ausdrucks, den er mit *Sein*, später mit *Vernunft* benannte und damit die Brücke zur Frage der Wahrheit schlagen konnte.

Die Aktualisierung des Wahrheitsgedankens lässt Fichte sein philosophisches Projekt soweit bestimmen, dass die *Möglichkeit der Philosophie* davon abhängt, ob das *Ich zu Grunde gehen und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne* (WL, 189f.). Es ist erkennbar und wird im späteren Zusammenhang mit Foucault noch eine Rolle spielen, dass Fichte die Philosophie letztendlich nicht als Verwirklichung der Kritik (des Skeptizismus bzw. *Generalzweifels* (WL, 139), wie es sinngemäß heißen könnte) bestimmt, sondern dass für ihn der problematische Bereich des Bewusstseins, welcher das Geschäft der Kritik bildet, überschritten werden soll, und zwar im Sinne der nach ihm eigentlichen Aufgabe der Philosophie, nämlich *Darstellung der Wahrheit* (WL, 7). Der Raum der Wahrheit liegt aber nicht im Bewusstsein¹¹⁹, sondern im das Bewusstsein umfassenden Leben. Die Wahrheit ist die Arbeit der Vernunft, und die Wahrheit erfordert die Arbeit der Vernunft. Dass diese Wahrheit aber keinen einfach transzendentalen Bereich markiert, in den sich die Spekulation zu versetzen hat, sondern einerseits einen Idealbezirk, in den sich das Ich investieren muss und aus dem heraus es eine kritische Kraft gewinnen kann, und zudem andererseits den Vollzug des Ich zu seinem wahren Leben hin selbst bildet, dies scheint mir eine mögliche und auch aktualisierungsfähige Lesart von Fichtes Überlegungen 1804 zu sein.

Ein Akzent meiner Lesart ist dabei, dass die Darstellung der Wahrheit selbst unbewusst zu einer kritischen Arbeit der Reflexion wird. Denn was den Bezirk der Vernunft bildet, ist kein Etwas, keine Substanz, kein Subjekt – sondern eine Totalität von Tätigkeit, in sich selbst

¹¹⁹ Besonders im 13. Vortrag ausgeführt: „Wie kann ich doch intelligiren, ohne in diesem Intelligirenden bewußt zu sein? Ich antworte: dies kannst du freilich nicht, aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit muß du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts vorschlagend. Es bleibt dieses nur die äussere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht herauskommen kannst, und worüber dir auch der Grund angegeben werden soll. Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist; so verfielst du in den Schein; und allenthalben, wo dir Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrthum.“ (WL, 137)

gründend und sich selbst begründend. Und als Absolutes ist diese Vernunft der Bereich der Wahrheit.

Fichte handelt dabei nur bedingt von einem allgemeinen logischen Subjekt. Auch handelt Fichte *1804* nicht vorrangig von einem systematischen Deduktionsversuch der Wissenschaften aus der Wissenschaftslehre. Vielmehr beschreibt er einen Bildungsprozess, wie das Ich ein philosophisches Wissen von sich erreicht, wobei auch der Bezug von denkendem Ich und den es umgebenden Denksystemen eine Rolle spielt. Fichte setzt dem Denken eines reinen Ich, das als irgendwie allgemein und allgemeingültig angesehen werden könnte, seine Grenzen, weil dieses als Ideal des bewussten Individuums einer theoretischen (ergo: philosophischen) Konstruktion bedarf, die auf der Unmöglichkeit der Begründung und Begreifbarkeit dieser im Individuum wirkenden Ichheit gründet. „Sie hat nie zugegeben, daß dieses als gefunden und wahrgenommen, ihr Princip sei, - als gefunden, ist es nie reines Ich, sondern nur die individuelle Person eines Jeden, und wer da meint, es als rein gefunden zu haben, der befindet sich in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man uns aus Unkunde des wahren Principis der W.-L. auch vorgeworfen hat. - Sodann hat die W.-L. stets bezeugt, daß nur als erzeugt sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch da die Erzeugung höher liegen wird, als das Erzeugte.“ (WL, S. 136)

Fichte denkt somit eine Strukturlogik und eine Genese seines Ideals, die jedes Subjekt, insoweit es existiert, erfüllt, ja erfüllen muss, da es sonst nicht als Subjekt qualifiziert werden könnte. Dies setzt das Subjekt auch in Beziehung zur Wahrheit - zur Wahrheit seines Bewusstseins/Subjektivität und zur Wahrheit seiner Vernunft/Intuition. Fichte will in seiner Darstellung der Wahrheit dem mitdenkenden Akteur verständlich machen, dass er sich nur dann sinnvoll als Subjekt qualifizieren kann (und das heißt wohl auch teilnehmen kann an einem vernünftigen Diskurs), sofern er sich in dieser und jener Art und Weise zur Selbsterkenntnis auffordert und sich dem Denken seiner selbst überantwortet, wobei die Möglichkeit dazu an der Wirklichkeit der lebendigen Struktur der Subjektivität liegt, sodass nach Fichte im Dasein als denkendes Wesen die Verantwortung zur Selbsterkenntnis liegt.

Die Vernunft als Wahrheit kann dabei nicht einfach als transzendent und bloß transzendental wirkend verstanden werden, eigentlich überhaupt nicht. Denn nach Fichte ist sie unser eigenes Leben. Wieso die Vernunft dennoch als transzendente Größe erscheint, liegt an den Scheinverhältnissen, die das Bewusstsein selbst projiziert. Die Transzendenz wird als eigene Projektion durchschaut. Die Grenzen der Begrifflichkeit und unseres Bewusstseins erzeugen die Scheinverhältnisse von Transzendentelem und Empirischem. Wir jedoch leben nicht in einem entfremdeten Verhältnis zu dieser Vernunft, wir sind auch nicht mit einer obskuren Transzendentalität dieser Vernunft verwoben und vermischt und erfreuen uns zweier Seelen,

zweier Ich – einem Empirischen und einem Transzendentalen, wie es Kant auffasste. Wir sind als *esse in mero actu* (WL, 151) in diesem Leben unser eigenes *ungetheiltes Sein* (WL, 152), eine Selbstkonstruktion, deren Zusammenhang durch unser Leben fortlaufend gegeben ist.

Was Wahrheit dabei sei, ergab sich als Frage im Zusammenhang mit der Thematisierung dieser lebendigen Einheit des Bewusstseins und hing damit wesentlich an der Frage, wie das Subjekt/Ich zu verstehen ist. Die herausgestellte Spaltung, Schizophrenie des Ich *als* seine Natur, war dabei kein Widerspruch dazu, sondern hing von dessen Tätigsein selbst ab. Dieses Tätigsein der Vernunft war die Spaltung des Ich, indem sie die Form ihrer Lebendigkeit gleichzeitig verwirklicht und vorstellt, dabei also den lebendigen Zusammenhang seiner selbst durch seine eigene Realität/Realisierung ständig unterbricht. Das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit stabilisiert hierbei im Raum der Vernunft eine Haltung, die sowohl praktischer wie theoretischer Art ist.

Die gewissermaßen gesunde Eitelkeit der Vernunft besteht nun darin, dass für sie nichts Äußeres bestehen soll. Ihr Absolutsein lehnt die Gültigkeit und Faktizität der Wahrheiten des Bewusstseins ab und wird so zum Widerstand gegen die Verdinglichung der Subjektivität. Anders formuliert könnte man sagen, dass das Leben (von Fichte ist die Vernunft ja auch als lebendige Einheit, lebendiges Sein, etc. benannt) sich nicht auf das Bewusstsein reduzieren lassen will, und das seine Bestimmung sich nicht der Rationalität eines Reflexionssystems beugen will. Dieser Widerstand gegenüber jeder wissenstechnischen Vereinnahmung des lebendigen Kerns unseres Bewusstseinslebens scheint mir an Fichte eine Aktualität zu versprechen, die im Zusammenhang mit Foucault sogar kritisches, zeitgenössisches Gewicht erhält. Die Freiheit des Denkens liegt nicht darin diese Wahrheit zu erschaffen, sondern in der Funktion dieser Wahrheit die Scheinverhältnisse von Aussagen, Bestimmungen, Inhalten des Bewusstseins in seinen Bezügen (Fremd- und Selbstbezügen) zu markieren (WL, 143), und ist damit eine kritische Arbeit an den gegebenen Bestimmungsformen, die auf unser Selbstverständnis einwirken.

Bis zu diesem Punkt der Auffassung von Vernunft, Wahrheit und Bewusstsein kann ich der Fichteschen Subjekttheorie folgen. Die Auffassung der Wahrheit der Vernunft hatte aber bereits seit Beginn der Untersuchung das Problematische an sich, immer in einem scheinbaren Jenseits des Bewusstseins zu liegen. Die *Aufgabe eines philosophischen Systems* nach Fichte ist es nun, dieses *Ursprüngliche* der Vernunft zu erfassen und zu verstehen (WL, 190). Fichte will sich nicht auf die kritische Funktion dieser Vernunft beschränken. Seine Absicht geht auf ihre abstrakte Bestimmung, um die brüchige Wirklichkeit des Bewusstseins in ein kohärenteres Bild zu setzen. Sein Versuch weiter ins Innere dieser Vernunft zu dringen, also

das sogenannte Transzendente, das die Vernunft ja gewissermaßen in ihrer unbegreifbaren Lebendigkeit sein soll, weiter zu bestimmen, vom *Effekt des Bewusstseins* zu abstrahieren (WL, 143) und eine Phänomenologie des Bewusstseins daraus abzuleiten, fällt außerhalb meines sachlichen Interesses an ihm, insbesondere da mir mit Foucault ein Interpretationsrahmen gegeben ist, der Fichtes Denken in seiner zeitgenössischen Relevanz sachlich beschränken muss.

Fichtes problematischer Bereich bleibt am Ende die Theorie. Er ist noch ausdrücklich ein theoretischer Kämpfer für eine Formulierung der Subjektposition. Anstelle eines Rückzugs aus der so vielseitig gefährdeten Subjektivität durch philosophische Skepsis, Schwärmerei, Nihilismus – die für Fichte alle in Anlagen der Reflexion und der Exzessivität des Denkens liegen – wirft sich Fichte auf zu einer großen Verteidigungstheorie der Subjektivität und der Freiheit des Individuums. Seine Entschiedenheit und Entscheidung für eine *Theorie* des Subjekts, über die er dessen kritisches Potential zu retten erhoffte, macht ihn in seiner Exzentrizität einerseits provokant wie äußerst problematisch für die zeitgenössische Rezeption. Fichte kannte noch keine Geschichte der Wahrheit, keine Diskursanalyse und auch nicht den Vertrauensverlust in die Theorie resp. Philosophie. Was als Wahrheit in den Subjekten Fichtes arbeitet, ist deren Selbstbehauptung. Was als Transzendenz der Vernunft für Fichte herausgehoben wurde, ist auf seine Einstellung zur Theorie und positiven *theoretischen* Reformulierung der Subjektivität gerichtet. Das Jenseits der Vernunft ist diese theoretische Arbeit der Selbstexplikation, die Fichte vorzunehmen versucht. Fichte bringt in die Vernunft und damit in die Wahrheit eine theoretische Dimension ein, die das kritische Diesseits dieser Vernunft in all ihrer praktischen Selbstdemonstration ihrer diskursiven und rationalen Freiheit auf eine positive Formulierung der philosophischen Theorie hin ziehen will.

Die Beziehung auf eine *Wahrheit an sich* (WL, 157) wird durch die Arbeit der Vernunft, oder wie man auf diesem Stand der Wissenschaftslehre auch sagen kann, durch das Sein der Vernunft, verändert. Sie erkennt, dass Wahrheit nicht bloß als diskursive Größe im internen Geschäft des Bewusstseins liegt. Die Wahrheit bloß als Ergebnis des Bewusstseins wurde damit erledigt, dass diesem Bewusstsein seine unzureichende Begründbarkeit aus sich selbst bewiesen wurde, sodass es in seinen Illusionen wahrheitsproduzierender Mächtigkeit entlarvt und eingegrenzt werden konnte.

Die Wahrheit liegt aber auch nicht als *An-sich* in einem das Bewusstsein und die Vernunft transzendierendem Bereich, da dieser in keiner Weise einleuchten würde und somit reines Phantasiereich wäre, ja gar nicht, wie auch immer, qualifiziert werden könnte. Der Bezug von

Subjekt und Wahrheit wird damit wesentlich. Und für Fichte spielt sich dieser Bezug in der Vernunft ab. Die Vernunft ist Fichtes Bereich der Wahrheit. Und er ist auch das Aktionsfeld der Freiheit des Individuums.

Wahrheit ist hier kein Begründungsproblem, sondern ein Darstellungsproblem. Das klingt modern. Insbesondere durchschaut diese Einstellung jeden Begründungsversuch von Wahrheit als Dogmatismus. Zwar ist die Wahrheit gesetzt (man erinnere sich an die Eröffnung der Wissenschaftslehre mit dem Ausspruch: es gebe Wahrheit (WL, 4)). Aber dieses ontologische Dogma ist so problematisch wie unproblematisch. Denn sowohl die Abweisung obskurer Transzendenz wie auch die Verlagerung der Wahrheit ausschließlich in die Immanenz des Bewusstseins wurden abgewiesen als das bloße Faktum unserer bewussten Existenz übersteigende Einschätzungen.

Das philosophisch entscheidende passiert nun an den Grenzen der Faktizität des Bewusstseins. Wir halten uns in der Wahrheit der Aussagen des Bewusstseins auf. Aber das *wirkliche Denken* übersteigt (*transgressiert*¹²⁰) diese Faktizität der Wahrheit, es transzendiert sie, wie Fichte sagen würde, und weist auf ihre Andersheit hin. Und diese Transzendenz will er begreifen, d. h. philosophisch-*theoretisch* erfassen, an den Grenzen der Erfassbarkeit eine Theorie artikulieren. Die Grenze des Denkens zieht sich an zwei Bereichen entlang; einerseits an der intellektuellen Quelle des Bewusstseins (WL, 131), andererseits an dem das Bewusstsein umgebende Sein.

Fichte, der idealistischen Tradition treu, votiert für ein Denken in den intellektuellen Innenraum des Bewusstseins. Darin liegt der theoretische Narzissmus, die transzendente Befangenheit, dass Fichte sich unbedingt auf diese andere Seite der Begreifbarkeit zu schlagen gedenkt, als über die so starke und pulsierende Faktizität des Bewusstseins kritisch sich zu begnügen. Fichte legt nicht in dieses von mir so genannte Diesseits der Vernunft seine Absichten, sondern in den letztendlichen Wunsch der Überwindung des bloß kritisch sich artikulieren könnenden Bewusstseins und unserer Gefangenschaft darin.

Was Fichte als lebendiges Sein und Einheit des Bewusstseins thematisieren will, kann als dieses Sein nicht mehr aus sich herausgehen (WL 154), kann nicht von einem äußeren Standpunkt aus thematisch werden, weil sein Sinngehalt in seiner Objektivierung verloren geht bzw. verfehlt wird. Deswegen wird die Thematisierung der Wahrheit theoretisch zum Problem, weil sie den bewussten Zugriff transzendiert.

Der Transzendentalgedanke ist dabei kein Problem der Praxis des Bewusstseins, sondern lediglich der Theorie. Die Freiheit der Theorie findet Fichte nur im Transzendentalen des

¹²⁰ In Erinnerung an Foucaults Gedanken der Transgression. Siehe: Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille), DE I, S.233-250.

Absoluten, obwohl die praktische Freiheit des Subjekts schon längst in seinen Analysen hervor gesprungen ist, und zwar in der dem Subjekt eigenen, lebendigen Vernunft. Praktisch zeigt sich die Freiheit der Vernunftarbeit in ihrer Wirkung der Befreiung und des Widerstandes gegenüber faktischen Formen der Bestimmung. Fichte hat jedoch noch kein Vertrauen darin, in einer Analyse des Faktischen eine ausreichende Versicherung für den kritischen Beweis seines Prinzips freier, lebendiger Subjektivität zu finden. Das Vertrauen auf die eigene Freiheitskraft, als Leistung der unreduzierbaren Subjektivität, triftet bei Fichte ab in die Obsession, die Vernunft völlig unter Kontrolle behalten zu können. Dies ist die Eitelkeit der theoretischen Vernunft, und Fichtes theoretischer Narzissmus.

Die Geschlossenheit der Wahrheit (Fichte spricht von einem *in sich geschlossenen Singulum unmittelbaren lebendigen Seins* (WL, 160)), d. i. der Wunsch nach Abschließbarkeit der Erfassung, des Bezugs – dieser Gewissenswunsch Fichtes, der doch wieder ein Gewissheitswunsch sein will, lässt Fichte konzeptuell befangen auf Seiten der mit Foucault kritisierten Transzendentalphilosophie. Dass der Transzendentalgedanke aber nicht so homogen interpretiert werden kann, sondern den Bezug von Subjekt und Wahrheit in Fichtes Denken ebenso kritisch orientiert, war tragende Absicht der vorgestellten Überlegungen.

Dabei ist Fichtes Denken an vielen Stellen von der Absicht getrieben, dem *stagnierenden philosophischen Interesse* (WL, 139) einige Aufregung und Anregung zu versetzen. Die Provokation seines Denkens ist nun auf ihn selbst anzuwenden und soll die Thematisierung von Subjektivität und Wahrheit mit dem Denken Foucaults konfrontieren.

Teil 3: Reaktionen

3.1. Heideggers Subjektkritik

Die methodische Blickwendung auf Foucault will ich mit Heidegger vorbereiten und gleichzeitig die analytische Dichte der Beschäftigung mit Fichtes *Wissenschaftslehre* durch einen Ausgriff auf Heideggers Subjektkritik neu orientieren. Seine bereits erwähnte Beschäftigung mit Fichte in der Vorlesung über den Idealismus setzte bereits eine kritische Klammer um Fichtes Denken, wie es zumindest die frühe *Wissenschaftslehre 1794* vollzog. Heideggers Kritik an der Subjektarbeit der idealistischen Tradition, welche er bis Kant und vor ihm bis Descartes zurück datiert, formuliert sich seit *Sein und Zeit*¹²¹ in immer wieder ähnlicher Form, die ich zur Charakterisierung einer kritischen Öffnung meines Themas kurz benennen will.

Heideggers Subjektkritik artikuliert sich in mindestens 3 Varianten. Ich werde darauf hinweisen können, wie Foucault in seiner eigenen Traditionskritik dieses Themas auf Heidegger zurückgreifen kann und wie sich Fichtes Denken *1804* in dieser Kritik positionieren könnte.

Variante 1 ist die Neuorientierung des Themas im Sinne der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit*, in der es um Nachholung der *vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts* (SuZ, 24) gehen soll. Schon *1927* versucht Heidegger in seinem Blick auf den Deutschen Idealismus ein Versäumnis geltend zu machen, das er mit dem Fehlen einer *thematischen Ontologie des Daseins* (ebd.) charakterisiert. Dies hat bei Kant die Folge, dass Struktur, Funktion und vor allem der Zusammenhang seiner transzendentalen Ergebnisse fragwürdig bleibt. Nicht nur, dass sein transzendentales Prinzip des »Ich denke« in einem unbestimmten Dunkel bleibt, sondern auch der wesentliche Zusammenhang mit der Problematik der Zeit sich in *völliges Dunkel gehüllt* (ebd.) halte.

Heidegger sieht vor allem eine gefährliche Immanenz des Erkennens in den idealistischen Denkweisen, die aus einem Innen heraus das Seiende immer schon auf das Gegebene des Objektiven zurechtdenken.¹²² Diese Zurechtlegung der Welt bringt auch ihre Gegenständ-

¹²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967. (nachfolgend zitiert als: SuZ)

¹²² „Sofern nun das Erkennen diesem Seienden [dem erkennenden In-der-Welt-sein, C.K.] zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist, muß es »innen« sein. Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst

lichkeit als solche nicht in den Blick. Was Heidegger aber in einer versöhnlichen Phänomenologie des Daseins zusammenlegen will, das ist in einer weniger vulgären Fassung der idealistischen Theorien entschieden radikaler gedacht. Akzeptiert man den Kantischen Erkenntnisrahmen, dann fragt sich mit Heidegger zu Recht, wie das Subjekt erkennt, wenn es sich nicht schon vorgängig ontologisch gebunden sieht.¹²³ Die Kraft der Vernunft ginge immer nur auf ihre eigene Welt. Ein Sprung aus ihr in das Sein, müsste ihren Tod bedeuten. Das vorherige Kapitel hat gezeigt, dass eben Fichte einen solchen Sprung zu denken versteht. Er denkt gerade nicht in einer Kontinuität von anschauendem Subjekt / Ich und seiner objektivierten Natur. Was das Subjekt in seinem Selbstverhältnis entdeckt, gilt auch für sein Weltverhältnis. Die Welt ist ein radikales Sein, ein absolutes Außen. Die Vernunft als Struktur sieht nicht die sie umgebende Strukturlosigkeit. Für sie gibt es kein Sein außerhalb ihrer. Dennoch generiert ihr eigenes Wesen Bezüge auf ein Sein, strukturiert es innerhalb dieser Bezüge als Objekt- und Gegenstandsverhältnisse und durchschaut diese als willkürlich, gesetzt und ist auf eine eigene ungegenständliche Natur verwiesen. Mit dieser Natur, die bei Fichte *1804* konsequent vitalistisch ausgelegt ist, ist die Vernunft Teil eines Gesamtseins.

Zentral bleibt aber, dass Heidegger bei Fichte weiterhin den überlieferten Subjektbegriff arbeiten sieht, der in der Bestimmung des Subjekts als Ich (Selbstbewusstseins) den Höhepunkt in der Verwandlung des Subjekts von einem ontologischen Begriff über einen logischen hin zu einem bewusstseinstheoretischen¹²⁴ bildet. Das Subjekt als Ichheit wird deswegen erneut Substanz, ohne seinen *spezifischen Sinn*, und das heißt ohne seinen ontologischen Sinn, ausreichend zu thematisieren.¹²⁵ „Stattdessen rückt ins Zentrum der Problematik die Frage, wie das Ich als gewisser Ausgang gesichert werden kann, und in welcher Weise es sich seiner selbst schlechthin bewußt ist.“¹²⁶ Das zentrale Problem der Metaphysik sieht Heidegger aber in der Frage nach dem Sein des menschlichen Daseins¹²⁷ gestellt, welche er vom Denken der Subjektphilosophie konsequent *verstellt* sieht. Es formuliert sich deswegen eine **2. Variante** der Kritik (v.a. im *Satz vom Grunde*), die sich vor

und eigentlich »drinnen« ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen.“ (SuZ, 60)

¹²³ „Denn nunmehr erst kann ein Problem entstehen, die Frage nämlich: wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren »Sphäre« hinaus in eine »andere und äußere«, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den **Sprung** in eine andere Sphäre zu wagen braucht? Bei diesem vielfach variierenden Ansatz unterbleibt aber durchgängig die Frage nach der Seinsart dieses erkennenden Subjekts, dessen Seinsweise man doch ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat, wenn über sein Erkennen gehandelt wird.“ (ebd., Hervorhebung durch C.K.)

¹²⁴ Heidegger, *Der Deutsche Idealismus*, S. 119f.

¹²⁵ ebd., S. 121.

¹²⁶ ebd.

¹²⁷ ebd. S. 122.

allem auf die theoretischen Vorentscheidungen konzentriert, die durch das Vokabular der Subjektphilosophie getroffen werden.

Wesentlich dabei ist vor allem der Zusammenhang des Gedankens vom Grund mit der Auffassung des Daseins als vorstellendes Subjekt. Für Heidegger verstellt sich der Zusammenhang zwischen der griechischen Auffassung des Subjekts als dem zu Grunde-Liegenden und der modernen Konzeption des Subjekts als vorstellendes Ich in dem Gedanken der Gewissheit. Die Thematisierung der Frage nach dem Wesen des Grundes ist damit schon in der antiken Auffassung des ὑποκείμενον vorgebildet.¹²⁸ Das moderne Denken (von Heidegger typischerweise von Descartes aus datiert) bringt das Subjekt dann mit dem Gedanken der Gewissheit zusammen. Gewissheit und Grund werden dabei so ausgelegt, dass das moderne Subjekt sich selbst als Grund der Gewissheit ausmacht und dabei das gegebene Seiende von seinem Subjektstatus aus in eine Objektwelt verwandelt.¹²⁹ Durch die Operation der Vorstellung wird dem Seienden ein Grund gegeben, wird als Gegenständlichkeit fixiert, und die Bezüge von Subjekt und Objekt in der Selbstgewissheit des Subjekts gesichert. Diese ganze begriffliche Konstellation lässt die Frage nach dem *Sinn von Sein* (SuZ, 2) verdeckt, weil in der Frage nach dem Wesen des Grundes und dem Wesen des Subjekts bereits eine Seinslogik impliziert ist, die das Seiende auf Gegenständliches reduziert.

Schon *Sein und Zeit* machte darauf aufmerksam, dass die Titel von Subjekt, Bewusstsein, Geist alle unter der Last stehen, spezifische *Phänomenbezirke* vorzuformulieren, in denen eine radikale Frage nach dem Sein und Dasein a priori keinen adäquaten Ausdruck mehr finden kann. Heidegger löst sich von dem Ausdruck des Subjekts, um *ontologisch geläutert* die Frage nach dem Sein stellen zu können. Er sieht das Subjektvokabular aber auch in einem inneren Zusammenhang mit anderen Titeln, gerade auch der zeitgenössischen Philosophien. Schon *Sein und Zeit* will die Sprache vom »Menschen« und vom »Leben« als vorbelastet abschaffen¹³⁰, weil sie ontologisch unterreflektiert zu einem Denken verpflichtet, das sich selbst um ihren Grund bringt.

¹²⁸ „Doch was heißt Subjekt? Das lateinische subiectum, das griechische hypokeimenon bedeutet: das zu Grunde Liegende, das, was als Grund vorliegt, nämlich für die Aussage darüber. Also auch dies, was ein Satz ist, läßt sich nur aufhellen, wenn wir zuvor geklärt haben, worin das Wesen des Grundes beruht.“ (Heidegger, Satz vom Grund, 12)

¹²⁹ „Nach dem Satz vom Grund ist der Grund nicht irgendwo und nicht irgendwie im Unbestimmten und Gleichgültigen vorhanden. Der Grund als solcher verlangt es, *als* Grund zurückgegeben zu werden -, zurück (re) nämlich in der Richtung auf das re-präsentierende, d. h. vor-stellende Subjekt und *durch* dieses *für* es. Der Grund verlangt, überall so zum Vorschein zu kommen, daß alles im Bereich dieses Anspruches als eine Folge erscheint und d. h. als Konsequenz vorgestellt werden muß. Nur das, was sich unserem Vorstellen so darstellt, uns so begegnet, daß es auf seinen Grund gesetzt und gestellt ist, gilt als sicher Stehendes, d. h. als Gegenstand. Nur das so Stehende ist solches, von dem wir in Gewißheit sagen können: es ist.“ (S.41/42)

¹³⁰ „Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum (hypokeimenon) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit

Heideggers Nachdenken über den Grund führt deswegen zu einer Kritik an der Repräsentationalität, die in der Logik der Subjektivität enthalten ist. Er geht soweit zu behaupten: „Wo kein Subjekt-Prädikat-Verhältnis ist, da ist keine Möglichkeit des Grundes.“¹³¹ In der Matrix von Subjekt / Objekt wird das Sein in den Bereich der Gegenständlichkeit und der Gründe verpackt, ohne dass es als Sein zur Geltung kommen kann. Dies ist die Verkennungsgeschichte, die Vergessenheit¹³², die Heidegger sich vornimmt zu demonstrieren und zu dekonstruieren. Die Wirkungsgeschichte dieser *Seinsvergessenheit*¹³³ sieht Heidegger bis in seine eigene Moderne der Technik und Naturwissenschaften ausgeprägt, samt ihren Elementargefahren.¹³⁴

Eine Beobachtung ist jedoch notwendig, wie sich Fichte aus dem Diskurs der Gründe heraus zu ziehen versucht, indem er etwas ausgesprochen Grundloses und Unbegreifliches mitzuteilen unternimmt. Seine Kritik an der Unzulänglichkeit der Begriffe sowie am Faktum der Subjektivität, ein hier neu einzuleitendes Denken auch über das Phänomen des Ich, steht gewissermaßen quer zu der Geschichte der Subjekthegemonie, wenn auch nicht zur Seinsvergessenheit. Nicht dass Fichte vollständig aus dem Raum der Gründe aussteigt. Mystizismus betreibt er nicht und wäre dem Logiker Fichte wohl genauso fremd wie unbegründete Begriffs- und Wortschwärmerei. Aber er sieht andere Kräfte in seinem Phänomengegenstand wirken, die zu erklären die Rationalität an ihre Grenzen bringt.

Der Gedanke des Fundaments und des Ich als Grund findet in der Kantischen Urteilstheorie sein Scharnier. Kants Auszeichnung des Ich als Urteilssubjekt, das *alle meine Vorstellungen muß begleiten können* (KrV, B 132), qualifiziert es als ein Ich, das *je um sich*

selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte »ausformbare« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden.“ (SuZ, 46)

¹³¹ Heidegger, *Der Deutsche Idealismus*, S. 103.

¹³² ebd., S. 123.

¹³³ Der Ausdruck ist gedanklich zwar schon in *Sein und Zeit* vorgedacht, seine Benennung findet aber erst in späteren Arbeiten Heideggers statt. Siehe: Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in: GA 7, Vorträge und Aufsätze, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000, S. 70.

¹³⁴ „Das Seiende erscheint als Gegenstand. Das Sein kommt als die Gegenständigkeit der Gegenstände zum Scheinen. Die Gegenständigkeit der Gegenstände, die Objektivität der Objekte, gelangt in die Wechselbeziehung zur Subjektivität der Subjekte. Sein als Gegenständigkeit der Gegenstände wird in den Bezug zum Vorstellen des Subjektes eingespannt. Dieser Bezug zwischen Subjekt und Objekt gilt fortan als der Bereich, worin allein über das Seiende hinsichtlich seines Seins entschieden wird, über das Sein nämlich je und je nur als Gegenständigkeit des Gegenstandes, aber nie über das Sein als solches. Insofern das Sein in der Gegenständigkeit der Gegenstände erscheint, überantwortet es seine Bestimmbarkeit dem Vorstellen im Sinne der reflektierenden Repräsentation. Diese stellt das Seiende dem Vorstellen als Gegenstand zu. Damit öffnet sich erst der Bereich für eine eigens eingerichtete Zustellbarkeit der Gründe des Seienden. So ergibt sich erst die Möglichkeit dessen, was wir moderne Naturwissenschaft und moderne Technik nennen.“ (Heidegger, *Satz vom Grund*, S. 82)

*selbst weiß, das wesenhaft sich denkt.*¹³⁵ Die Kantische Urteilstheorie ist damit auch zentral für den frühen Fichte.

1804 stellt sich der Problembereich jedoch etwas anders. Denn um den genetischen Kern des Subjekts objektiv werden zu lassen, müssten wahre Urteile (d. h. Objekt-entsprechende) über es gefällt werden können. Fichtes Darstellung 1804 will aber jeglichen Gültigkeitsanspruch einer Objektqualifizierung der Subjektivität fragwürdig machen. Fichte macht an den methodisch konstruierten, extremen Urteilsversuchen von Realismus und Idealismus klar, dass für die Frage der Subjektwahrheit (also der begründeten Einheit des Ich) nicht wiederum auf Urteile zurück gegriffen werden kann (siehe die Kritik am Reflexionsmodell). Anstelle also die lebendige Einheit, die das Subjekt bilden soll, objektiv werden zu lassen und damit der Urteilswahrheit zu übergeben, verlagert Fichte die Wahrheit des Subjekts auf einen vorprädikativen Bereich eines Zwischen (Schweben) – zwischen Nichts und Etwas.

Es bleibt also zu fragen, wie sich Fichte in die Geschichte des Subjekt Denkens einordnen lässt. Heidegger hat in seiner kritischen Stellung gerade auch zur Kantischen Philosophie eine **3. Variante** von Kritik formuliert, die eine Genealogie des modernen Subjekts entwickeln will, um die Abhängigkeiten der begrifflichen Formen von Subjekt, Gewissheit, Vorstellung, Grund, etc. untereinander deutlich zu machen. Daran wird Foucault mit einer eigenen methodischen Form der Analyse (Archäologie) und Zusammenhangsforschung (Genealogie) anschließen. Bei Heidegger ist diese Subjektkritik im Sinne einer Geschichte des Subjekts insbesondere im Humanismusbrief sowie im 2. Band der Nietzsche-Arbeit¹³⁶ entwickelt. Der problematische Zusammenhang der Sprache mit der überlieferten Metaphysik, wie *Sein und Zeit* schon bemerkte, wird hier im historischen Zusammenhang der Entwicklung unserer modernen Begriffsauffassungen gedacht. Weil die Philosophie in der überlieferten Sprache insbesondere von Subjekt, Vorstellung, Reflexion, etc. denkt, bleibt ihr die Wahrheit des Seins¹³⁷ verborgen.

Der Bezirk des *Offenen*, den die Metaphysik und das Denken jederzeit in Anspruch nimmt und welcher gerade die Zugänglichkeit der metaphysischen Konzepte zu ihren Gegenständen

¹³⁵ Heidegger, Der Deutsche Idealismus, S. 120.

¹³⁶ Heidegger, Martin, Nietzsche. Zweiter Band, Neske, 1961, S. 109-192. Diese Genealogie liest sich in der Regel in Heideggers Arbeiten ähnlich. So heißt es hier wie folgt: „Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht der Satz des Descartes: ego cogito, ergo sum, »ich denke, also bin ich«. Alles Bewußtsein von den Dingen und dem Seienden im Ganzen wird auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjektes als den unerschütterlichen Grund aller Gewissheit zurückgeführt. Die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt sich in der Folgezeit als Objektivität, als solches, was durch das Subjekt und für dieses als das ihm Entgegengeworfene und Entgegengehaltene begriffen ist. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist die Vorgestellttheit durch das vorstellende Subjekt und für dieses.“ (S. 129)

¹³⁷ Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, S. 322 + 331.

ermöglichen soll¹³⁸, ist nach Heideggers Diagnose diejenige *Lichtung des Seins*, welche der Metaphysik durch ihre Sprache verschlossen bleibt. Und dies auch, obwohl sie mit Descartes oder Kant »kritisch« wird.¹³⁹ Dieser Geschichte des Verkennens verfällt sogar das in vieler Hinsicht entgrenzte Denken Nietzsches.¹⁴⁰

Die im Gesamt der Geschichte des Seins wirkende Subjektkrise beginnt für Heidegger einmal mehr mit Descartes, der gleichzeitig Beginn und inhärentes Ende der großen Subjekthypothese sei. Der Zusammenhang zwischen der Gewissheit des Subjekts und der Verwandlung des Seienden in Gegenständliches organisiert nach Heidegger diejenige Einschränkung der Erkenntnisperspektive, welche mittels einer klaren Analyse und Diagnose der Kritik ausgesetzt gehört.

Die explizite oder implizite Setzung eines Subjekts als Fundament, als Zentrum der Erkenntnis, von dem aus sich das Problem der Freiheit offenbaren kann und auch die Frage der Wahrheit sich orientiert, sind Elemente einer zu rekonstruierenden cartesisch-kantischen Episteme, welche, wenn wir Foucault hier gedanklich bereits Platz einräumen, die Subjekt- und Erkenntnistheorie nach wie vor ungebrochen dominiert.¹⁴¹

Heideggers Rekonstruktion läuft wie folgt: Als Gewissheit innerhalb der erkenntnistheoretischen Umgebung „im Sinne der schlechthinnigen Unbezweifelbarkeit ist nur das Ich gegeben (ego); aber dieses Ich ist nun als „Ich denke“ dasjenige, was im Ganzen des Seienden vor-stellt. So vorstellend umgreift es das mögliche Ganze von Seiendem, was in der Erkenntnis zugänglich ist.“¹⁴² Von hier aus wird einsichtig, wie das Subjekt und seine Vorstellungsformen, die bei Kant sowohl ein Fundament wie auch eine Kritik erfahren haben,

¹³⁸ „Wir Heutigen und manche Geschlechter vor uns haben diesen Bezirk der Unverborgenheit des Seienden längst vergessen und nehmen ihn gleichwohl ständig in Anspruch. Wir meinen zwar, ein Seiendes werde dadurch zugänglich, daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt. Als ob hierzu nicht vorher schon ein Offenes walten müßte, innerhalb von dessen Offenheit etwas als Objekt für ein Subjekt zugänglich und die Zugänglichkeit selbst noch als erfahrbare durchfahren werden kann?“ (Heidegger, Nietzsche, Bd.2, S. 138)

¹³⁹ „Die Philosophie folgt auch dort, wo sie bei Descartes und Kant »kritisch« wird, stets dem Zug des metaphysischen Vorstellens. Sie denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm. / Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im »Aussehen« (*idéa*) oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen.“ (Brief über den »Humanismus«, in: Wegmarken, S. 331)

¹⁴⁰ „Nietzsches Lehre, die alles, was ist und wie es ist, zum »Eigentum und Erzeugnis des Menschen« macht, vollzieht nur die äußerste Entfaltung jener Lehre des Descartes, nach der alle Wahrheit auf die Selbstgewißheit des menschlichen Subjektes zurückgegründet wird.“ (Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band, S. 129)

¹⁴¹ Foucault unterscheidet auf der Ebene seiner historischen Analyse der neuzeitlichen Episteme nicht mehr zwischen der cartesischen und kantischen Konzeption. Die verborgene Kontinuität und Mächtigkeit dieser Grundorientierung sieht er trotz neuer epistemologischer Tendenzen beispielsweise in der Psychoanalyse ungebrochen: „il me semble que la théorie du sujet est restée encore très philosophique, très cartésienne et kantienne - car, au niveau de généralités où je me situe, je ne fais pas de différence entre les conceptions cartésienne et kantienne.“ (DE II, S. 540)

¹⁴² Heidegger, Der Deutsche Idealismus, S. 128.

den Prozess der Erkenntnis bestimmen und festlegen. Von Descartes über Kant formiert sich deswegen ein Erkenntnisrahmen, der in der Folge einen Diskurs über den Menschen (als vorstellendes Subjekt) ausfüllen wird und damit, gemäß der Heideggerschen Befürchtung, auch entscheiden wird, was Wahrheit besagt.¹⁴³ Insofern bieten die nachkantischen Denker keine Alternative, weder für Heidegger noch für Foucault, weil sie nach deren Einschätzung in ihrer Verabsolutierung des Subjektthemas nur tiefer in die Blindheit ihrer epistemischen Abhängigkeit fallen, anstatt gemäß dem Kantischen Impuls die Fortsetzung der Kritik der Erkenntnis zu verfolgen.

Heidegger thematisiert damit ausdrücklich das Verhältnis von Subjektivität und Wahrheit. Und es ist hier, wo Foucault eine wesentliche Inspiration erfährt – bis zu seiner Reformulierung des Themas in den Vorlesungen der 80er Jahre. „Disons ceci: il n'y a pas eu tellement de gens qui, dans les dernières années -je dirais: au XX^e siècle -, ont posé la question de la vérité. Il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question: qu'en est-il du sujet et de la vérité? Et qu'est-ce que c'est que le rapport du sujet à la vérité? Qu'est-ce que c'est que le sujet de vérité, qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai, etc.? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir à tout ça.“¹⁴⁴

Heideggers Credo seiner Analysen ist schließlich: mit dem Subjekt sei kein erkenntnistheoretisch aussichtsreicher Weg zu gehen. Das gilt für ihn auch in Bezug auf Fichte. Heidegger sieht überhaupt die v. a. mit Kant etablierte *erkenntnistheoretische Orientierung der Philosophie*¹⁴⁵ an einem Ende. Die Desillusion und Kritik am Subjekt, die bei Heidegger einen Diskurswechsel in die Frage nach dem Sein (Ontologie) zur Folge hat, führt in den Arbeiten Foucaults zur einer Neuformulierung der Analyse, die den ontologischen Diskurs um eine historische Entstehungsanalyse der zeitgenössischen Wissensformen in Bezug auf den Menschen erweitern will. Die Tendenz zur Frage nach dem Menschen, d. h. zu einer philosophischen Anthropologie, wie sie in Kants Logik geäußert wird und als welche sie Heidegger seitdem zur offenen und verborgenen philosophischen Grundtendenz verwandelt sieht¹⁴⁶, hängt in engster Weise mit den Subjektvorstellungen der neuzeitlichen Philosophie zusammen.

¹⁴³ ebd., S. 16.

¹⁴⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, cours du 3 février 1982, deuxième heure, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2001, S. 182.

¹⁴⁵ Heidegger, *Der Deutsche Idealismus*, S. 33.

¹⁴⁶ „Die Tendenz zur Anthropologie ist letztlich die Absicht darauf, überhaupt zu entscheiden, was wirklich ist und was nicht, was Wirklichkeit und Sein heißt; damit aber auch zu entscheiden, was Wahrheit besagt. Das ist, was in dieser unheimlichen Tendenz heraufwächst; ein Geschehen, dem sich keiner von uns entziehen kann, was

Heidegger versucht nun in seiner Subjektkritik aufzuklären, wie das theoretische Feld der Erkenntnisweisen vom Sein des Menschen durch einen Subjektbegriff derart beherrscht wird, dass alle anderen Fragen und Denken über die Seinsweisen des Menschen unterdrückt bleiben. Die in den Selbstanalysen des Subjekts festgestellten Paradoxien und Widerspruchsverwicklungen, welche die Gründung und Rechtfertigung dieses Subjektes nur über transzendente Machtsprüche der Vernunft sichern lassen, sind nach Heidegger Ergebnis von bereits in der spezifischen Denkweise der Neuzeit angelegten Strukturen. Die inhärenten Folgekrisen der Subjektivität, samt ihrer anthropologischen Blindheit der Erkenntnis seien hier bereits angelegt.¹⁴⁷

nicht heißt, daß wir ihm nur ausgeliefert seien; [...] Weil aber diese Tendenz zur Anthropologie das Ganze des menschlichen Daseins in eins mit dem Ganzen des Seienden maßgebend zu bestimmen sucht, deshalb nennen wir sie eine philosophische Grundtendenz.“ (ebd., S. 16)

¹⁴⁷ Dies reicht bis zu Foucaults erkenntnistheoretischer Konsequenz der Proklamation vom *Ende des Menschen* (OD, 460), die nicht als theoretischer Anti-Humanismus auszulegen ist – ein Vorwurf, gegen den sich Heidegger auch schon zu verteidigen hatte (Brief über den »Humanismus«) – sondern als ein Wechsel der Denkweise, die sich in ihrem *anthropologischen Schlaf* (OD, 410) in eigener Unmündigkeit hält.

3.2. Foucault - Kritik, Subjekt und die Fichtesche Versuchung

„Sujet exalté, sujet humilié: c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet; d'où il faudrait conclure que le « je » des philosophies du sujet est atopos, sans place assurée dans le discours.“
(Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, S. 27)

Die Wiederkehr Kants

Die Nachdenklichkeit Heideggers über die Problematik des Subjekts ist in vieler Hinsicht richtungweisend für Foucaults Überlegungen. Seine analytische Breite ist dabei hilfreicher als Nietzsches polemische Weichenstellungen. Die zugegebene Erbschaft Heideggers in Foucaults Werken¹⁴⁸ sollte aber nicht darüber täuschen, dass die kritische Vorsicht vor dem transzendentalen Haushalt des Subjekts auf Kant zu datieren ist. Dessen kritisches Projekt einer Bestimmung der *Quellen und Grenzen* (B 25/A 11) der Vernunft markiert die Verdächtigung der Metaphysik (als Erkenntnissystem), welche ihre Fortsetzung über Nietzsche und Heidegger bis Foucault gezeitigt hat.

Foucaults Rückgriff auf Kant ist komplex und mehrdeutig, jedenfalls aber konstruktiv, ganz im Unterschied zu seiner vorwiegend ablehnenden Haltung gegenüber der nachkantischen Philosophie. Foucaults Konzentration auf eine bestimmte Kantische Lektion, lässt ihn auf die Nachfolger Kants im Deutschen Idealismus eher mit Unbehagen vor einer Verdunklung und Verwischung des kritischen Werkes Kants blicken.

Die implizite wie explizite Präsenz Kants in den Werken Foucault kann ich weder zusammenfassen noch stichpunktartig verfolgen.¹⁴⁹ Seit seiner Übersetzung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1961 sowie der dazu gelieferten *Thèse Complémentaire*, die zu Lebzeiten Foucaults unveröffentlicht blieb und erst kürzlich vollständig unter dem Titel einer *Introduction à l'Anthropologie* beim Pariser Verlag Vrin veröffentlicht wurde¹⁵⁰, spielt Kant eine fortlaufende Rolle in Foucaults Überlegungen. So schreibt er Anfang der 80er in einem Lexikoneintrag des *Dictionnaire des philosophes* über sich selbst: „Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition

¹⁴⁸ „Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger.“ (DE IV, S. 703)

¹⁴⁹ Siehe dazu v. a. die schon in Fußnote 33, S. 11 genannten Beiträge. Weiterhin kann aufmerksam gemacht werden auf: Ulrich Johannes Schneider, *Philosophische Archäologie und Archäologie der Philosophie: Kant und Foucault*, in: Knut Ebeling, Stefan Altekamp (Hg.), *Die Aktualität des Archäologischen*, Frankfurt am Main 2004. in: *Die Aktualität des Archäologischen*, hrsg. v. K. Ebeling/S. Altekamp, Frankfurt am Main 2004.

¹⁵⁰ Foucault, Michel, *Introduction à l'Anthropologie*, in: Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit et annoté par Michel Foucault, Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris 2008. Für eine gute Situierung der *Introduction* ist der Review von Michael Maidan (Review: Michel Foucault, *Foucault Studies*, No 6, S. 120-125, 2009) zu empfehlen.

critique qui est celle de Kant et l'on pourrait nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*.¹⁵¹ Es ist diese Perspektive der Kritik, die mich im Folgenden und in Konfrontation mit dem Denken Fichtes interessieren wird. Zur Orientierung in seinem Werk will ich mich leitmotivisch an Foucaults Überlegungen zur Frage der Aufklärung orientieren, die er mit Kant zu aktualisieren versucht, und welche zusammen mit der These, Fichtes Denken als kritisch-aufklärerische Philosophie zu verstehen, diese Arbeit zu einem Abschluss bringen sollen.

Für Foucault markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Modernität (OD, 299). Die *Kritik* als Versuch, die begründbaren Grenzen unseres Erkenntnis- und Vorstellungsvermögens zu ermitteln, öffnet in ihrer Scheidung (von Intelligiblen und Nicht-Intelligiblen) eine metaphysische Dimension, in der sich sowohl die Transzendentalphilosophien wie auch die positivistischen Wissenschaften vom Menschen entwickeln werden.¹⁵² Beiden Entwicklungen widmet Foucault eine an der Kantischen *Kritik* selbst orientierte Kritik, die sowohl 1. der transzendentalen Subjektivität ihre erkenntnisbestimmende Funktion und Totalität nachweisen will (nämlich als Bedingungsgrund jeder Möglichkeit von Objekterkenntnis überhaupt); wie auch 2. den sich entwickelnden Wissenschaften, welche den *Menschen* in ihr Zentrum rücken (Ökonomie, Biologie, Linguistik, Psychologie), nachzuweisen versucht, wie sie ihre positivistischen Untersuchungsfelder in Quasi-Transzendentalia (OD, 307) verformen, welche als *Sprache, Leben, Arbeit* die darunter begriffenen Phänomene totalisieren, weil sie in ihrem Gesamt *außererkenntnismäßig* bleiben und damit die *apriorische Kohärenz der empirischen Mannigfaltigkeiten* (OD, 301) sichern wollen. „So errichtet sich von der Kritik her [...] eine grundlegende Korrelation: auf der einen Seite Metaphysiken des Objekts, genauer Metaphysiken jenes nie objektivierbaren Grundes, von dem die Gegenstände zu unserer oberflächlichen Erkenntnis kommen; auf der anderen Seite Philosophien, die sich allein die Beobachtung genau dessen zur Aufgabe machen, was einer positiven Erkenntnis gegeben wird.“ (OD, 302)

Foucault sieht dieses Doppelgesicht der Moderne (die auch unsere Modernität noch sein soll, da wir im gleichen Paradigma vom Menschen denken¹⁵³) grundlegend mit dem Transzendentalgedanken verknüpft, der in gewisser ironischer Fatalität erst durch Kants *Kritik* seine Geburt erlebt hatte, um danach stillschweigend oder ausdrücklich das gesamte Denken

¹⁵¹ « Foucault », in: Dictionnaire des philosophes, hrsg. v. Denis Huisman, P.U.F., Paris 1984, S. 942. Abgedruckt in: DE IV, S. 631.

¹⁵² Dieser komplizierte Bruch mit seiner *fast unendlichen Serie von Konsequenzen* (OD, 300) ist v. a. in Foucaults Kapitel „Die objektiven Synthesen“ (OD, 300ff.) geschildert.

¹⁵³ „Das Denken, das uns zeitgenössisch ist und mit dem wir wohl oder übel denken“ (OD, 307).

über den Menschen zu bestimmen. Und nicht nur dies. Der Begriff des Menschen selbst als diejenige Größe, in der sich alle diejenigen Erkenntnisse des 19. Jahrhunderts sammeln sollen, ist Resultat dieser Entwicklung, der passende Ausdruck für einen Ort, wo Transzendentes und Empirisches wieder in Liaison treten können.

Beiden sich wissenschaftlich wie philosophisch ereignenden Tendenzen versucht Foucault einen Rückfall in die *präkritische Naivität* (OD, 387) nachzuweisen. Seine Untersuchung, angelegt als Archäologie der *Wissenschaften vom Menschen*, sieht er dabei als eine Wiederaufnahme der Kritik (Kant), diesmal aber als Bestimmung der Grenzen jeder positivistischen Wissenschaft, welche das ideologische, weil metaphysische Tabu des Transzendenten zu missachten droht und die menschliche Natur wiederum, ob explizit oder implizit, in etwas Unbegründbarem, reflexiv nicht Zugänglichem, Undenkbarem verwurzelt und damit erneut einen Schritt über die Grenze des Verstehens macht.

Foucaults Reformulierung einer Kritik gibt sich methodisch also vorwiegend als radikale Ablehnung jeder Form von transzendentaler Begründung. Dies hat Konsequenzen für seine Begrifflichkeit und seine Argumentationsweise. Was Foucault einer naiven Wissenschaft gegenüberstellen will, ist ein aufgeklärter Positivismus, der sich als historische Ontologie den Entwicklungsformen und Strukturen unseres Wissens widmet, damit die Begründungsweisen unseres Seins (des Menschen) transparent gemacht werden können. Der Titel einer Ontologie wird von Foucault insbesondere dadurch motiviert, weil es nicht im Sinne einer Erkenntnistheorie um die Konzentration auf ein Subjekt geht, von dem aus Erkenntnisformen gewonnen und erklärt werden könnten, sondern es sich um die Untersuchung festzustellender Strukturen und Formen (v. a. für Foucault auch Aussageweisen) eines gegebenen Seinsbereiches handelt, in dem so etwas wie Subjektivität aufzutreten vermag und von diesen Formationen in seiner Konstitution abhängt. Dieses Projekt muss sich also absichern gegen die transzendentalen Versuchungen, welche auch hinter der positivistischen Reduktion liegen. Und Foucault wird dies über die Historisierung seiner ontologischen Perspektive zu leisten versuchen – eine Strategie, die genauere Erläuterung verlangen wird.

Seit *Les Mots et les Choses* (1966) jedenfalls will Foucault eine konsequente Reformulierung der Kantischen *Kritik* vornehmen, die in ihrem analytischen Impuls in einem Durchmessen der erkenntnistheoretischen Situation unserer Zeit besteht (der modernen *Episteme*, in der Foucault uns ungebrochen handeln und denken sieht). Foucault bewegt sich mit seiner Strategie einer Archäologie aber gleichzeitig in einem wesentlichen Abstand zum Autor der *Kritik*. Die opake Natur des Transzendenten bei Kant (Ding-an-sich, transzendentes Subjekt) wird bei Foucault umgedeutet in die analytische Erkennbarkeit der

das Subjekt bestimmenden Strukturen, epistemischen Formationen, Kontrollformen, etc. Die Analyse ist hier kein bloß horizontaler Vorgang der Untersuchung von Repräsentationsverhältnissen zwischen Sein und Wissen, sondern gleichzeitig einer der historischen Rückkopplung der Phänomen- bzw. Aussagenbereiche.

Die gewissermaßen als Transzendentalien erscheinenden Positivitäten (die gegebenen Aussagensysteme, welche die Rollenbestimmung auch des Subjekts darin übernehmen¹⁵⁴) sind jedoch wirklich erkennbar und analytisch zu ermitteln. Für Foucault hat dies unmittelbar und untrennbar davon eine historische Richtung. Die Bezüge von Wissen/Erkenntnis und zugrundeliegender Ontologie sollen nicht wie in einer Transzendentalphilosophie opak und unerkennbar bleiben. Foucaults Positivismus schlägt auch die ontologische Seite eines nach Heideggers Art unklar erfassbaren, lichtenden Seins in eine Konkretion des Seins um, das in analysierbaren Seinsordnungen gegeben ist. Eine Naivität dieses Positivismus umgeht Foucault unmittelbar mit seiner Historisierung dieser Ontologie, sodass die Geschichte des Bewusstseins von einer Geschichte des Seins abhängt, die keine Teleologie kennt, nur den objektiven Wechsel der Strukturen der jeweiligen Seinsbereiche.

Was durch Kant also mit seiner klaren Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie geleistet wurde, will Foucault in einem kritischen Sinne noch verschärfen, indem er den bei Kant noch offenbaren transzendentalen Bereich als erkenntnistheoretisch und ontologisch illegitim zurückweist. Foucault lässt den Bezug, auch den *negativen*, auf einen transzendentalen Bereich nicht mehr gelten. Der mit Kant vollzogene Bruch eines abbildenden Repräsentationsmodells von Sein und Wissen soll in einer Konsequenz weitergedacht werden, welche am Ende nicht nur die ontologische Reserve einer Transzendenz, die Erscheinungswelt als Beleg für die Präsenz eines an-sich-Seienden (Ding-an-sich), abzuschaffen hat, sondern auch die erkenntnistheoretische Quelle einer transzendentalen Subjektivität, eines Subjekt-an-sich (oder das absolute Subjekt im Vokabular des Idealismus).

Dies schafft den kritischen Abstand Foucaults zu Kant, und gleichzeitig seine Verwandtschaft mit dem Projekt der Kritik. Kant hatte eine transzendente Hinterwelt geschaffen, vor die zwar die Schranken der Kritik gesetzt sein sollten, deren Versuchung aber zu groß war, um dieses explanative Reservoir nicht zu betreten. Kants Konzentration auf das Diesseits des Transzendentalen macht ihn aber interessant, insbesondere für Foucault. Um jedoch von der Vermengung des Empirischen mit dem Transzendentalen loszukommen, sieht Foucault keine andere Möglichkeit als diesen letzteren Bereich radikal zu streichen. Und das

¹⁵⁴ Vgl. AS, S. 174.

gilt nicht nur für den ontologischen Bereich des Ding-an-sich. Vor allem gilt es für das transzendente Subjekt, von dem alle Erkenntnisbedingungen ausgehen sollen und welches zum Ursprung und Grund aller Erkenntnis avancieren will. Foucaults Strategie ist gerade eine Umkehrung der Verhältnisse: Abschaffung der transzendentalen Begründungsform des Subjekts, Konzentration auf die tatsächlichen Gegebenheiten der das Subjekt umgebenden Seinsstruktur, Klarheit über die Gewordenheit dieses Seins, Analyse der Rückwirkungen dieser strukturellen Formationen auf die Konstitution des Subjekts.

Damit ist ein Vorwurf entkräftigt, dass Foucaults Abschaffung des Transzendentalen in seiner strukturellen Konzeption wiederkehrt. Die Umkehrung des transzendentalen Narzissmus („*narcissisme transcendantal*“)¹⁵⁵ der Metaphysik in eine transzendente Kränkung versetzt das Subjekt in diejenige Situation, in der ein ganzes theoretisches Aussagesystem zweifelhaft wird. In der Veränderung der Situation des Subjekt vermeidet es Foucault auch von Erkenntnis (*connaissance*) zu sprechen und bedient sich eher dem Ausdruck des Wissens (*savoir*). Erkenntnis steht in zu großer semantischer Nähe zu einer Theorie, die dort ein Objekt, hier eine Objekterkenntnis durch die konstituierenden Operationen eines Subjekts vorstellt. Wissen im Unterschied zu Erkenntnis löst sich von der Subjektidee, insofern hier keine gründende, sondern eine analytische Beziehung auf Theorieakteure verstanden werden soll. Was an Wissen erkennbar ist, ist eben keine vom Subjekt gesetzte oder erzeugte Erkenntnis, sondern Resultat eines archäologischen Einblicks in gegebene Formationen und Strukturen eines Seinsbereichs. Die Vermeidung eines subjekttheoretischen Vokabulars geht einher mit Foucaults radikaler Ablehnung des Konzepts vom Menschen.

Subjekt oder Mensch? Oder keines von beiden?

Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. [...] Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.

(Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 209)

Foucaults Schritt hinter den anthropologischen Diskurs bedeutet einen Argumentationsrahmen zu verlassen, der, wie Dreyfus und Rabinow treffend formulieren, behauptet „to possess the categories which define the field of all possible experience, and then claims to

¹⁵⁵ AS, S. 175.

ground these conditions of possibility in the constituting activity of a transcendental subject.“¹⁵⁶

Heidegger hatte bereits auf die radikalen, weil verwurzelten Abhängigkeiten zwischen dem Subjektdenken (seit Descartes) und der Herausbildung des Begriffs vom Menschen hingewiesen. So begleitet seine Arbeiten insbesondere zu Kant und den Idealistischen Philosophien eine kritische Beobachtung der Tendenz zur Anthropologie. Der grundlegende Zusammenhang der Metaphysik mit der Frage nach dem Menschen ist dabei kein Zufall, sondern eine Grundtendenz aus den Begriffsbestimmungen der Grundlegung der Metaphysik selbst, wie sie v. a. Kant ausdrücklich machte.¹⁵⁷ Die Frage *Was ist der Mensch?*¹⁵⁸ wird dabei aber nicht in einem ontologischen Horizont gesehen, sondern im Rahmen eines erkenntnistheoretischen Interesses gestellt und formuliert, womit die Anthropologie den scheinbar notwendigsten philosophischen Fragebezirk zu bilden beginnt. Sobald aber die „Philosophie des Menschen“¹⁵⁹ sich als Grunddisziplin der Philosophie vorstellt, gewinnt die Anthropologie einen solchen Horizontcharakter, der alle Fragen und Fragebereiche orientiert und damit die Probleme der Philosophie selbst anthropozentrisch vororientiert bestimmt. Dies geht soweit, dass damit auch die Frage nach der Wahrheit und dem Verhältnis von Sein und Wahrheit schon entschieden steht. „Die Tendenz zur Anthropologie ist letztlich die Absicht darauf, überhaupt zu entscheiden, was wirklich ist und was nicht, was Wirklichkeit und Sein heißt; damit aber auch zu entscheiden, was Wahrheit besagt.“¹⁶⁰

Die Problematisierung dieser erkenntnistheoretischen Lage ist für Heidegger deswegen aktuell und dringend, weil in Bezug auf die Erkenntnis der Seinsweise des Menschen eine ungebrochene *Ratlosigkeit*¹⁶¹ herrscht und sich dessen Fragwürdigkeit in einer Unkenntnis darüber verfestigt, „wie nach dem Menschen zu fragen sei.“¹⁶² Die Infragestellung dieser Vororientierung ist der Geltungszweifel an der Fragestellung des Menschen überhaupt, wie sie Foucault mit Heidegger teilt.

« Der Mensch wird verschwinden »¹⁶³ ist seine Formel für die Kritik an derjenigen anthropologischen Denkweise, die in der Analytik der Endlichkeit den Menschen positiv mit einer Metaphysik des Unendlichen verknüpfte. Die Hybris dieser modernen *Episteme*, welche

¹⁵⁶ Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago University Press, Chicago 1983, S. 91.

¹⁵⁷ Heidegger, Der Deutsche Idealismus, S. 35ff.

¹⁵⁸ Kant, Immanuel, Logik, in: Kant's Gesammelte Schriften, Bd. 9, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin 1923, S. 25.

¹⁵⁹ Heidegger, Der Deutsche Idealismus, S. 18.

¹⁶⁰ ebd., S. 16.

¹⁶¹ ebd., S. 14.

¹⁶² ebd., S. 17.

¹⁶³ OD, S. 460.

weiterhin *den positiven Boden für unser Denken bildet* (OD, 461), ist das Verkennen ihrer transzendentalen Bezüge, die allein ausgerichtet sind auf den Menschen. Der Mensch als Subjekt wird darin zu einem transzendentalen Gefäß, mit dem sich alle Erkenntnis in ihrer Endlichkeit verbindet. Die Aussagen über diese Endlichkeit des Menschen werden transzendiert über ein Bestimmen der Grenze als notwendig von der Natur des Menschen gegebene. Der Zusammenstoß der Endlichkeit des Menschen mit den ihn umgebenden Bereichen der Unkontrollierbarkeit (die nicht von ihm bestimmten Quasi-Transzendentalien – Arbeit, Leben, Sprache) verfestigt ein transzendentales Subjekt, dessen Grenzen der Erkenntnis in einer Dialektik so auf den Menschen bezogen werden, dass positiv die Möglichkeit eines Wissens dieser Endlichkeit entsteht. Das endliche Wissen rückt in ein Zentrum, von dem aus diese Endlichkeit der Existenz des Menschen unter Kontrolle (begriffliche, metaphysische) gebracht werden soll. Der Verlust der Metaphysik des Unendlichen ist aber nur eine Aufhebung des transzendentalen Bereichs im Phänomen des Menschen. Die Kritik, als Bewältigung der ständigen Versuchung der *Wissenschaften vom Menschen* (sciences humaines)¹⁶⁴ ihre Endlichkeit des Wissens in einer Metaphysik des Lebens, der Arbeit oder der Sprache aufzuheben, verkennt aber, wie im Phänomen des Menschen ein transzendental-empirisches Doppel (OD, 384) entsteht. Durch die Anerkennung seiner Endlichkeit und die fortgesetzte Analyse seiner endlichen Positivitäten steht er in einem Bezug zu diesen ihn konstituierenden Strukturen bzw. Positivitäten, gegen die er seinen Widerstand als transzendentales Subjekt stellt. Dieses Subjekt denkt das Endliche als von sich ausgehend. Damit, so Foucault, entscheidet sich sein Wesen als Mensch. „Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt.“ (OD, 384)

Das dialektische Denken findet dort seinen Ansatzpunkt, wo es den transzendentalen Bereich mit dem empirisch-endlichen vermitteln will. Dies geht erst, wenn neben den Transzendentalien auch ein Subjekt entsteht, das den Bezug zu ihnen sichern kann. Verschwindet dieses Subjekt – ein Subjekt, das in diesem Bezug selbst zu einer transzendentalen Größe wurde, zu einem Subjekt mit Großbuchstaben (wie es die französische Orthographie ermöglicht) - dann verschwindet damit auch die transzendente Bestimmung der das Subjekt begrenzenden Positivitäten. Das Ende des dialektischen Denkens ist auch das Ende transzendentalen Denkens. Und als immanente Konsequenz dieser transzendental-empirischen Matrix verschwindet auch der Mensch.¹⁶⁵ Dies bildet Foucaults

¹⁶⁴ MC, S. 355ff.

¹⁶⁵ „Il n'y a pas à s'émouvoir particulièrement de la fin de l'homme: elle n'est que le cas particulier, ou si vous voulez une des formes visibles d'un décès beaucoup plus général. Je n'entends pas par cela la mort de Dieu, mais

Fanal für den Beginn eines neuen Denkens, einer nicht-dialektischen Kultur, dessen Vorläufer er in Nietzsche, Heidegger, sogar Wittgenstein sieht, und dessen zeitgenössisch produktivste Ausformung im Strukturalismus liegt (Levi-Strauss, Roland Barthes, Saussure).¹⁶⁶ Die Produktivität dieses Denkens liegt in der kritischen Anerkennung und Erfassung des Gegebenen, das nicht mehr durch einen transzendentalen Hintergrund verschleiert zum Gegenstand der Analyse und Erkenntnis werden soll, das, von jedem *transzendentalen Narzissmus* befreit, einen *glücklichen Positivismus*¹⁶⁷ ermöglicht, welcher die Abhängigkeiten des Individuums tatsächlich erfasst. Hierbei wird der Einzelne tatsächlich zum Subjekt, und zwar zum Unterworfenen von Strukturen (Diskursen, Machtformen, Formen der *Gouvernementalität*¹⁶⁸), die ihn in ihrer Ausdrücklichkeit schweigend umgeben. Foucault entwickelt an diesem neuartigen Erkenntnismodell auch eine Möglichkeit der Kritik, die im Erfassen der Abhängigkeiten des Subjekts im Jetzt, im Augenblick seines Denkens, bestehen soll. Hierin wird die Aufgabe der Philosophie gesehen, diese Strukturen der Macht, die Diskursstrukturen, welche am Subjekt mit einer *Politik der Wahrheit* operieren und es in Abhängigkeiten halten will, zu ermitteln und zur Darstellung zu bringen, damit sich überhaupt ein mögliches Reaktionsfeld aufzutun beginnen kann.

Die Ablösung der Anthropologie als Tendenz des zeitgenössischen Denkens (und damit auch ihrer Begrifflichkeit) versteht sich sowohl bei Heidegger wie auch bei Foucault als Rettungsversuch des Denkens, als Wiederkehr der Philosophie. „Erst wenn wir dieses sehen,

celle du sujet, du Sujet majuscule, du sujet comme origine et fondement du Savoir, de la Liberté, du Langage et de l'Histoire. On peut dire que toute la civilisation occidentale a été assujettie, et les philosophes n'ont fait qu'en établir le constat, en référant toute pensée et toute vérité à la conscience, au Moi, au Sujet. Dans le grondement qui nous ébranle aujourd'hui, il faut peut-être reconnaître la naissance d'un monde où l'on saura que le sujet n'est pas un, mais scindé, non pas souverain, mais dépendant, non pas origine absolue, mais fonction sans cesse modifiable.“ (DE, I, S. 788f.)

¹⁶⁶ „Cette culture non dialectique qui est en train de se former est encore très balbutiante pour un certain nombre de raisons. D'abord, parce qu'elle est apparue spontanément dans des régions fort différentes. Elle n'a pas eu de lieu privilégié. Elle ne s'est pas présentée non plus, d'entrée, comme un renversement total. Elle a commencé avec Nietzsche lorsque celui-ci a montré que la mort de Dieu n'était pas l'apparition, mais la disparition de l'homme, que l'homme et Dieu avaient d'étranges rapports de parents, qu'ils étaient à la fois frères jumeaux et père et fils l'un de l'autre, que Dieu étant mort, l'homme n'a pas pu ne pas disparaître, en même temps, laissant derrière lui le gnôme affreux. Elle est apparue également chez Heidegger, lorsqu'il a essayé de ressaisir le rapport fondamental à l'être dans un retour à l'origine grecque. Elle est aussi bien apparue chez Russell, lorsqu'il a fait la critique logique de la philosophie, chez Wittgenstein, lorsqu'il a posé le problème des rapports entre logique et langage, chez les linguistes, chez les sociologues comme Lévi-Strauss.“ (DE I, S. 542, L'homme est-il mort? (entretien avec C. Bonnefoy), Arts et Loisirs, no 38, 15-21 juin 1966)

¹⁶⁷ Siehe: L'ordre du discours, S. 72, sowie : L'archéologie du savoir, S. 172.

¹⁶⁸ Mit dem Begriff „gouvernementaler Technologien“ (*technologies gouvernementales*) möchte Foucault ein komplexes Feld von Macht- und Kontrolltechniken zwischen Individuen beschreiben, deren Analyse überhaupt erst den Rahmen für die Selbstbezüge von Subjekten offenlegt. „Dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres.“ (DE IV, S. 728) Für Foucault ist deren Analyse dasjenige, auch philosophische Mittel, eine Aufklärung über den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Seinsweise, und das heißt über seine Formen von Abhängigkeit und Bestimmung, zu erreichen. „L'analyse de ces techniques est nécessaire, parce que c'est très souvent à travers ce genre de techniques que s'établissent et se maintiennent les états domination.“ (ebd.)

daß diese Grundtendenz in eins mit ihrer Macht die Ratlosigkeit selbst gerade bildet, erst dann ist an ihr Wesentliches begriffen.¹⁶⁹ Das Wesentliche für Foucault ist dabei die Kritik an der Rede vom Menschen, um den für ihn zentralen Zusammenhang von Subjekt und Wahrheit¹⁷⁰ durch ein neues Fragen zu öffnen. Für Foucault heißt das Ende des Menschen die *Wiederkehr des Anfangs der Philosophie* (OD, 412).

Das kritische Erbe – Fichtes heikle Situation

Wie steht es bis zu diesem Punkt um Fichte? – Heidegger hatte dem abendländischen Wesen schon in Erinnerung gerufen, dass „unser Weltaufenthalt im Denken beruht.“¹⁷¹ Dies gilt für Fichte wie auch für Foucault. Die Rückkehr zum Denken, gegen ein unphilosophisches Zeitalter (WL, 140), oder gegen den anthropologischen Schlaf (OD, 410), liegt bei beiden zu Tage.

Fichte formuliert mit seiner Konzeption des Ich als Tätigkeit/Leben einen Gedankenkomplex, der die Unzulänglichkeit der Vorstellungsoperation und damit auch der Reflexion angeben soll. Diese Tätigkeit will zwar jede Vorstellung eines Objekts fundieren (und insofern transzendente Versicherung bleiben), erkennt aber in ihrer Aktivität gerade die Insuffizienz und dialektische Unvollkommenheit ihrer selbst. Fichtes Kritik am Reflexionsmodell und Subjektbegriff (und damit in interessanter Parallele zu Foucault) hat in der Folge sowohl begriffstheoretische Konsequenzen wie auch Wirkungen auf das ethische Selbstverständnis des Subjekts.

Wenn ich Fichte nicht als Rückschritt hinter die Kantische *Kritik* verstehe, sondern in seiner Leistung der Subjektreflexion eine Kontinuität und Radikalisierung der *Kritik*, dann kann in dieser Perspektive und sachlichen Konzentration Fichte vom Stigma der bloßen Traditionsteilnahme an einer allgemeinen metaphysischen Verfallsgeschichte befreit werden. Fichte braucht nicht nur im Winkel der Transzendentalphilosophie gesehen werden. Auch findet nach meiner Einschätzung seine Subjektanalyse nicht ihren Abschluss in einem voreingenommenen Diskurs vom Menschen, wie ihn Foucault gerne erzählt, sondern in einem normativitätsarmen Bezirk dessen, was als Seinsweise des Subjekts zu begreifen wäre. Interessanterweise liegt gerade in einigen Gehalten der idealistischen Transzendentaldenker

¹⁶⁹ Heidegger, *Der Deutsche Idealismus*, S. 17.

¹⁷⁰ In einem späten Interview 1984 gibt Foucault dies explizit zu, sogar in der Form eines selbstbezogenen Rückblicks auf *Les Mots et les Choses*. „En réalité, ce fut toujours mon problème, même si j’ai formulé d’une façon un peu différente le cadre de cette réflexion.“ (L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, DE IV, S. 708)

¹⁷¹ Heidegger, GA 8, S. 169.

eine viel größere Diskontinuität ihrer Einsichten, als es eine globale Verfallsgeschichte à la Heidegger oder Foucault vermuten und entdecken lassen könnte.

Fichtes Erarbeitung des Subjektproblems im Horizont einer Paradoxie führt ihn zu Einsichten, die mir in ihrer Anspruchshaltung in der Konfrontation mit Foucaults Auffassung von Philosophie von Bedeutung zu sein scheinen. Die Konzentration bei Fichte 1804 liegt nicht auf einer Bestimmung des Menschen. Fichte reflektiert zweifellos in den epistemischen Schranken der Philosophie bis Kant (nicht nur von Kant selbst). Was sein Denken allerdings so auffallend aktuell, ja quasi akut macht, ist seine Radikalität des Verfahrens, seine vielleicht unfreiwillige Radikalität in der Sache. Was hier zu lernen ist, ist kein blinder Diskurs über das Subjekt, über den Menschen, sondern ein Denken in einer Unruhezone des Ich, welches in der Bezweiflung der Geltungsansprüche seiner Bestimmungen eine kritische Potenz lebendig erhält, die dem Wesen dieser Subjektivität eigen sein sollte. Die paradoxe Situation des Wissens bei Fichte macht das Subjekt sensibel vor falschen, weil mit dem Versprechen auf Ewigkeit, fixierten Bestimmungsformen.

In der Kritik an der Vorstellungsform und einer stabilen, statischen Subjektivität ähnelt Fichte auf erstaunliche Weise Nietzsche. Was bei diesem auf Grundlage einer tiefer sitzenden Kraft, eines Willens oder Urintellekts für Verschiebungen und Spaltungen der Identität stattfinden, das beobachtet Fichte als Funktion des Lichts, Ich, der Einsicht, etc. Die Kritik macht geltend, dass das Vorstellungsvermögen als unzureichend für die Selbsterkenntnis, und das heißt auch die Individuierung des Subjekts, anzusehen ist. Sie weist dazu auf die Bequemlichkeit des *anthropomorphen Fehlschlusses* hin, der sich gerechtfertigt sieht, uns auf die äußeren Erkenntnisorgane zu reduzieren, nicht aber erkennt, dass hinter diesen eine intellektuelle Kraft steht (Nietzsche spricht von intellektuellem Instinkt, Fichte hat seine besagten Formeln für das absolute Ich), die das Subjekt überhaupt erst individuiert. Das hat gemäß Nietzsche auch Kant (sowie auch Schopenhauer) noch übersehen.¹⁷² Und Nietzsche übersah das Gegenteil wahrscheinlich bei Fichte.

Ein anderer Nietzsche gibt den Hinweis darauf, in welcher schwierigen Stellung gerade das Thema 'Subjektivität und Wahrheit' liegt, wie es im Rückblick auf Fichte hier thematisiert

¹⁷² „Die Vorstellung ist von allen Mächten die geringste: sie ist als Agens nur Trug, denn es handelt nur der Wille. Nun aber beruht die individuatio auf der Vorstellung: wenn diese nun Trug ist, wenn sie nur scheinbar ist, um dem Willen zum Thun zu verhelfen — der Wille handelt — in unerhörter Vielheit für die Einheit. Sein Erkenntnisorgan und das menschliche fallen keineswegs zusammen: dieser Glaube ist ein naiver *Anthropomorphismus*. Erkenntnisorgane bei Thieren, Pflanzen und Menschen sind nur die Organe des bewussten Erkennens. Die ungeheure Weisheit seiner Bildung ist bereits die Thätigkeit eines Intellekts. Die *individuatio* ist nun jedenfalls nicht das Werk des bewussten Erkennens, sondern jenes *Urintellekts*. Dies haben die kantisch-schopenhauerischen Idealisten nicht erkannt. *Unser Intellekt führt uns nie weiter als bis zum bewußten Erkennen*: insofern wir aber noch intellektueller Instinkt sind, können wir noch etwas über den Urintellekt zu sagen wagen. Über diesen trägt kein Pfeil hinaus.“ (Nietzsche, Aphorismus Nr. 329, KSA 7, S. 111, Hervorhebungen durch C.K.)

wird. Zwillingshaft mit jedem Diskurs über Subjektivität steht die Gefahr der Universalisierung auch über jedem Diskurs von Wahrheit. Eine Universalität, die für Foucault stets eine Lüge markiert, insbesondere der Universalismus eines Humanismus, der für ihn, wie bemerkt wurde, nur die verschleierte Unterdrückung einer komplexeren Seinsweise des Menschen ist. Gleichwohl geht jedoch weder eine archäologische noch erkenntniskritische Untersuchung in reiner Dissimulation ihres Gegenstandes (der Subjektivität) auf, trotzdem der Gegenstand selbst dissimulierenden, diskontinuierlichen und historisch abhängigen Charakter trägt. Im Fall des Ich spiegelt sich die Gefahr, dass die Analyse des Subjekts und dessen Prinzip von Lebendigkeit abkippt in den Wunsch nach transzendentalphilosophischen Sicherheiten und Gewissheiten, dass also, etwas steil formuliert, die Wahrheit der Wirklichkeit des Subjekts in eine Wahrheit der Theorie über das Subjekt umformuliert wird, was im besten Sinne ein unzulässiger Kategoriensprung wäre. Es gelte zum logischen Subjekt, was Nietzsche von der Wahrheit der Logik überhaupt hält: „Wenn unser Intellekt nicht einige feste Formen hätte, so wäre nicht zu leben. Aber damit ist für die Wahrheit aller logischen Thatsachen nichts bewiesen.“¹⁷³

In der Vorsicht und Angst vor der *Universalität* eines logischen Subjekts findet auch Fichte, ungewöhnlicherweise, eine einzige Erwähnung in *Les Mots et les Choses*.¹⁷⁴ Diese Einschätzung geht einher mit der Angst vor der *Totalität* der theoretischen Vernunft als ein alles bestimmendes Vermögen. Beide Urteile sind nicht unbegründet im Hinblick auf Fichte.

Fichte setzt natürlich einen kantischen Erkenntnisrahmen voraus. Er stellt nicht den allgemeinen Horizont des kantischen Denkens in Frage oder überhaupt den konzeptuellen Rahmen der abendländischen Metaphysik. Fichte arbeitet ganz im überlieferten philosophischen Rahmen, dessen Grenzen sowohl von der Kantischen sowie vorkantischen Philosophie markiert sind. Aber was Fichte gleichsam ingenieus vollbringt, ist es, unter Akzeptanz der gegebenen epistemischen Situation, sich bis auf den Grund eines Problems vorzuarbeiten. Dieses Problem heißt bei ihm Subjektivität. Und es heißt zugleich Wahrheit, welche den Bereich des Ichseins bildet. In diesen Operationen in die Tiefe seines Themas, und d. h. in dessen problematische Bereiche, ist Fichte ein Grenzgänger und Grenzüberschreiter. Fichtes Wissenschaftslehre ist neu und markiert Neuland auf dem epistemologischen Feld, nicht weil er wie Heidegger oder Foucault die Konfiguration einer

¹⁷³ Nietzsche, KSA, Bd.11, S. 435.

¹⁷⁴ „Er (der philosophische Gedanke von der Universalität, C.K.) konstituiert sich entweder als eine reine Reflexion, die fundieren kann, oder als eine Wiederaufnahme, die befähigt ist, zu enthüllen. Die erste Form von Philosophie hat sich zuerst in dem Unterfangen *Fichte* offenbart, in dem die Totalität des transzendentalen Gebiets genetisch von den reinen, universalen und leeren Gesetzen des Denkens abgeleitet wird.“ (Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 305)

Episteme durchschaut, kritisiert und ersetzen will, sondern quasi in der ganzen Naivität eines Denkens (wie es aus einer Foucaultschen Perspektive heißen müsste) ganz zielgerichtet und gleichzeitig unbewusst sowohl an die Grenzen dieses Denkens kommt, sowie die Verzweigungen und Wurzeln dieses Denkens aufzudecken vermag. Fichte öffnet damit die philosophische Büchse der Pandora auf seine Weise, die ihn in eine interessante Zeitgenossenschaft z. B. zu Nietzsche zu bringen scheint, aber eben auch zu Foucault. In dieser Hinsicht auf Fichtes Arbeit am Subjekt und seiner Untersuchung der Vernunft interessierte mich in der Darstellung nicht die Rekonstruktion seiner selbstbehaupteten Wahrheit, sondern die Art und Weise der Selbstbehauptung seines Denkens.

Fichtes für das Subjekt geltend gemachte Vernunftkapazität bleibt jedoch eine problematische Größe. Und mir scheint, dass sie nicht allein in den Grenzen einer Erkenntnistheorie gehalten werden kann. Fichte bewegt sich zwar im Rahmen der Kantischen Kritik, d. h. die Vernunft in ihre Grenzen setzende Unterscheidungsarbeit zwischen möglichen und unmöglichen Erkenntnissen. Aber in ihrer transzendentalen Kapazität geht sie doch über eine bloße Erkenntnistheorie hinaus. Was die Vernunft in ihrer lebendigen Verfassung bei Fichte 1804 meiner Einschätzung nach leistet, ist das Subjekt in einer reflexiven, und das heißt theoretisch *aktiven* bzw. praktischen (dies würde hier wie bei Foucault keinen Unterschied machen), Haltung zu orientieren, diese Haltung gleichsam fordernd wie auch bedingend. Dabei geht diese Vernunft auch gegen ihre Grenzen vor, die sie zu erkennen hat, um in ein angemessenes Verhältnis der Selbsterkenntnis zu kommen.

Hierin positioniert sich auch die Frage des Zusammenhangs von Kritik und *êthos*, wie er mit Foucault eine progressive Aktualisierung und Interpretation erfährt. Zunächst erinnert es an Kant, welcher durch seine Kritik der Vernunft den schmalen Grad von Kritik und Krise des Subjekts vormarkierte und wie er sich mir in meiner Perspektive besonders in Fichte nachgezeichnet zeigte. Schon er (und nicht erst die Postmoderne) ist mit seiner Analyse und seinem erkenntnistheoretischen Feldzug gegen das Subjekt (als Reflexionssubjekt) auf einem gefährlichen Grad in die Desillusion. Am Ende überwiegt zwar der transzendente Optimismus einer versöhnlichen Einkehr in die absolute Einsicht. Aber der Weg dahin, als Inszenierung der Selbstbestimmungskraft des Subjekts, war diejenige Radikalität der Denkweise, wie sie Absicht meines Blicks auf Fichte bildete. Mit dieser Konzentration auf die der Reflexion und Subjektanalyse zugewandten Seite Fichtes haben sich bereits Vorzeichen der später von Heidegger und Foucault so eingehend skizzierten Krise der Subjektivität ergeben.

Deren Präsenz firmiert unter dem spätestens seit Jacobis Sendschreiben an Fichte 1799¹⁷⁵ ins Spiel gebrachten Vorwurf des Nihilismus gegenüber der auflösenden Kraft der Reflexion, wie er sich dann in diagnostischer Radikalität bei Nietzsche zeigt und damit die theoretische Krise des Subjekts bis zu Foucaults Verurteilungen jeder transzendentalen Theorie fortsetzt. Die Denkfigur der Reflexionskritik wiederholt sich bei Fichte 1804. Später macht die negative Kraft Reflexion bei Hegel Karriere als diejenige Universalität der Kritik, die im Versuch das Wesen der Subjektivität zu verstehen, jede Form von Geltungsanspruch des Gegebenen zurückweist, bis sich am Ende „die reflektierende Bewegung [...] die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück“¹⁷⁶ darstellt. Bei Fichte 1804 finden sich ähnliche Formulierungen.¹⁷⁷ Dies könnten Anzeichen dafür sein, dass schon im Projekt der *Kritik* eine Gefahr präsent ist, die das Subjekt sich in seinen Grenzen verkennen lässt und auf dem Wege der Reflexion entweder zur Selbsthybris verfällt, das heißt zum Anthropozentrismus wird, indem es sich zum absoluten transzendentalen Zentrum erhebt, oder sich entgegengesetzt auf dem Wege der Reflexion zu einem Nihilismus gestaltet, zu einer Selbstverzweiflung, in dessen Nichtigkeitseinschätzung jedes Geltungsanspruches beliebige Selbstentwürfe treten könnten.

Die Krise der Subjekttheorie und die von dieser Krise gebildete Sprache über den Tod des Subjekts verantworten allerdings einen Pessimismus gegenüber dem Menschlichen, der keine positive Option für das Subjekt, das Individuum, die Person, mehr übrig zu lassen scheinen. Hans Ebeling beschreibt eine Karikatur dieses Pessimismus: „Könige können ‚resignieren‘, abdanken und ins Kloster gehen. Subjekte können das nur in Kriminalgeschichten, nämlich sich selbst für tot erklären. Das aber ist tatsächlich nur ein Fall für Scheintote. Subjektsein bleibt dagegen nicht ablegbar wie ausgetretene Schuhe oder durchscheuerte Hemden, sondern nur mit dem Menschen als Ganzes negierbar.“¹⁷⁸ Die Wissenschaftslehre hatte mit solchen Scheintoten noch nichts zu tun. Ihr Ton ist kein resignativer, sondern ein gegen Dogmatismus und Fadheit des Denkens gerichtetes Reflexionsunternehmen, vor allem auch um dem *stagnierenden philosophischen Interesse* (WL, 139) seiner Zeit einige Aufregung und Anregung zu geben und zum philosophischen Nachdenken aufzufordern.

¹⁷⁵ Siehe Friedrich Heinrich Jacobi, *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, hrsg. v. W. Jaeschke/I.-M. Piske, Werke, Band 2.1, Meiner, Hamburg 2004.

¹⁷⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 13.

¹⁷⁷ Siehe Fichtes Gedankenfigur der reinen Einsicht (WL, 63f.): „Also weg mit Zeichen und Wort! Es bleibt nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber, das sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgend eine Art stellvertreten läßt, sondern das eben *in natura* geliefert werden muß. [...] Reine Einsicht, reines Licht, von nichts, aus nichts, zu nichts. Herbeiführend eben die Einheit, keineswegs etwa durch sie begründet.“

¹⁷⁸ Ebeling, Hans, *Das Subjekt in der Moderne*, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung, Beiträge zur Diagnose der Moderne*, hrsg. v. Hans Ebeling, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, S. 362.

Für Foucault steht die Sache anders. Seine Theorieantwort reagiert mit einer komplexen Form auf solche Resignationsbefürchtungen. In seiner Diagnose der zeitgenössischen Situation kommt Foucault genau zu dem von Ebeling geschilderten Schluss, dass die Zeit des Menschen aufzuhören habe. Nur entwickelt Foucault keine Verzweiflung aus seiner Analyse, sondern das kritische Bewusstsein einer theoretischen Arbeit, die praktischen Widerstand gegen herrschende Theorieformen, und das heißt als Diskurse verkleidete Herrschaftsformen, leisten will. Das Phlegma des Denkers gegenüber seiner Zeit, wie es noch Heidegger so ungeschickt vorführte¹⁷⁹, wird von Foucault methodisch aufgehoben. Was er in seinen Frühwerken und in der *Ordnung der Dinge* als Archäologie vorschlägt, reagiert auf eine Situation des Wissens und der Wissenschaften

Foucault will keinen Beitrag zur Menge des Wissens leisten, sondern zur Ordnung und Struktur einer Wissensgeschichte, die bis auf das Jetzt wirkt. Foucault gibt sein Projekt so bescheiden wie möglich, weil er nicht Wissenschaftler ist, der zur Vermehrung des Wissens beiträgt, noch Philosoph oder Theoretiker, die dem Wissen eine kohärente Interpretation zu geben versuchen. Seine Aufgabe als Historiker (wenn diese Arbeitsbezeichnung auch nicht den korrekten Sinn wiedergibt) liegt in der Beobachtung und Diagnose. So steht hinter Foucaults Urteil über die Wissenschaften vom Menschen deren eigene Paradoxie, dass in ihrer Kumulation von Wissen sich nie eine Essenz dieses Menschen herausgebildet hat.¹⁸⁰ Im Gegenteil hat man in allen Bereichen dieser Wissenschaften die Bestimmung des Menschen an neue Quasi-Transzendentalien gebunden – die Sprache, das Unbewusste, die Arbeitskraft, einen *élan vital* – welche der Autonomie des Subjekts ihre Freiheit abgruben.

¹⁷⁹ Dies zeigt sich beispielsweise in Heideggers Bestimmung des Denkens, welches den Denker in einer ausgesprochen zögernden Rezeptivität und Passivität halten soll. „Was heißt Denken? besagt schließlich und viertens: was ist es, das uns heißt, uns gleichsam befiehlt, zu denken? Was ist es, das uns in das Denken ruft?“ (Heidegger, Was heißt Denken?, GA8, S. 117) Merkwürdig aus einer Foucaultschen Perspektive ist die Spannung zwischen Heideggers Radikalität des *Denkens* und seiner Bestimmung des *Denkers* als Servante, der sich im Entzug einer praktischen Reaktion auf seine Zeit zu halten hat.

¹⁸⁰ „Or ce qui s'est passé, et c'est en cela qu'on peut dire que l'homme est né au XIXe siècle, ce qui s'est passé c'est que, à mesure que l'on déployait ces investigations sur l'homme comme objet possible de savoir, bien qu'il se soit découvert quelque chose de très sérieux, c'est que ce fameux homme, cette nature humaine ou cette essence humaine ou ce propre de l'homme, on ne l'a jamais trouvé.“ (DE I, S. 663)

Methodische Erneuerung der Frage nach dem Subjekt

Eine Analyse des Subjekts ist nun das Ziel, nicht mehr als Theorie, welche das Subjekt als „Ort empirischer [...] Erkenntnis und als reine, unmittelbar diesen Inhalten gegenwärtige Form“ (OD, 387) bestimmt, aber eine Analyse der Geschichte des Subjekts als Erkenntnis der Selbstbehauptungsstrategien des Individuums. Foucault bietet in *Les Mots et les Choses* keinen positiven Ausweg aus seiner Diagnose. Der Sinn von Foucaults historischen Archäologien ist gerade, die zu erreichenden Diagnosen als kritisches Reservoir erkennen zu lassen, sodass die Diagnosen selbst zur Position der Kritik gegenüber den herrschenden Wissensformen, Wahrheitspolitiken, Kontrollmechanismen, etc. wird.

Um die Situation auch des zeitgenössischen Menschen zu verstehen, will Foucault das implizite Wissen untersuchen („les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les moeurs“¹⁸¹), als Bedingung von Kenntnissen, Institutionen und Praktiken¹⁸², welche insbesondere unsere Auffassung vom Menschen bestimmen. Seinen Stil (*style de recherche*) sieht Foucault dabei gleichzeitig einwirkend auf die Situation des Wissens, eine *theoretische Aktivität*, die gezielt in das Unbewusste seiner Zeit eingreifen will, um überhaupt aus dem reaktionslos haltenden impliziten Wissen einen expliziten Reaktionsgegenstand zu machen. Das Problem der Unterscheidung und Beziehung von Theorie und Praxis stellt sich für Foucault in diesem Projekt nicht mehr.¹⁸³

Die archäologische Wende Foucaults stellt dabei die kopernikanische Kants (KrV B XVI f.) wieder auf den Kopf. Wenn man den Versuch und die Kritik Ernst nimmt, dass mit dem traditionellen Vokabular konzeptuell nicht aus den theoretischen Sackgassen heraus zu kommen ist, und dass das Vokabular von Subjekt, Vorstellung, Objekt, Reflexion, nicht dazu taugt, die Verstellungen in der Erkenntnis von Dasein und Welt zu reduzieren, dann bleibt für die Interpretation der vergangenen Theorien nur übrig, ihre Sprache und die darin entstehenden Problematiken durch eine sachliche Rekonstruktion zu ersetzen: das heißt konkret, beispielsweise die aus dem Vorstellungsvokabular entstehenden Probleme der

¹⁸¹ «Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*» (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1125, 31 mars-6 avril 1966, DE I, S. 498.

¹⁸² „c'est ce savoir-là que j'ai voulu interroger, comme condition de possibilité des connaissances, des institutions et des pratiques“ (DE I, S. 498)

¹⁸³ „Ce style de recherche a pour moi l'intérêt suivant: il permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement. Je traite en fait sur le même plan, et selon leurs isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendues possibles, la couche du savoir constituant et historique. Plutôt que de chercher à expliquer ce savoir du point de vue du pratico-inerte, je cherche à formuler une analyse de ce qu'on pourrait appeler le «théorico-actif».“ (DE I, S. 498f.)

Fundierung von Vorstellendem und Vorgestelltem zugunsten einer begriffsverändernden Perspektive zu verlassen und das Thema der Subjektstellung in der Sprache unserer Zeit kritisch neu zu stellen.

Foucaults Votum für einen Positivismus nichtuniversalisierbarer Ereignisse, für eine gegebene Geschichte des tatsächlich Gesagten¹⁸⁴, fordert eine Kritik der Transzendentalphilosophie, wenn sie als ungesunde Steigerung des Erkenntniswunsches in ein Absolutes geht, über das Aussagen nicht möglich sind. Die Vorsicht gegenüber einer transzendentalen Schwärmerei, wie sie Kant schon begrenzen wollte, klingt tragend in Nietzsches Gedanken, der nicht sinnwidrig für Foucaults Positivismus stehen könnte. „Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden und nicht so verächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden hinblicken.“¹⁸⁵ Das A priori des Gegebenen, ist jedoch ein inhaltlich gänzlich Unterschiedenes zu demjenigen Kants. Für Foucault ist es selbst ein Wandelbares (*un ensemble transformable*)¹⁸⁶ und damit stets in dem Doppelsinne geschichtlich zu verstehen, dass sowohl es selbst, wie auch ihr historisch Bedingtes, der Geschichtlichkeit nicht entfliehen können. Wenn das A priori des transzendentalphilosophischen Diskurses geschichtlich wird, dann hebt sich die Selbstverständlichkeit seiner Universalität auf und es muss eine Geschichte der Wahrheit beginnen. Eine Geschichte der Wahrheit ist aber auch eine *Geschichte der Vernunft*. Kant hatte diesen Titel bereits gebraucht (KrV, B 880/A 852). Foucault denkt den Gedanken der Historizität des Wissens¹⁸⁷ in einer Konsequenz, welche die transzendente Grundlage der Philosophie in einem historischen A priori¹⁸⁸ aufheben will.

Die reflexive Normalität der Transzendentalphilosophie, wie sie selbstverständlich bei Fichte noch wirkte, ist bei Foucault außer Kraft gesetzt. Er bietet zwar auf weiten Strecken eine gute

¹⁸⁴ Foucaults Konzentration auf die Realitätsbedingungen eines Diskurses und nicht auf dessen Wahrheits- bzw. Gültigkeitsbedingungen lässt ihn den Begriff des A priori anders besetzen, und zwar gegen die Tradition der Transzendentalphilosophie, als historisches. „J’entends désigner par là un a priori qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés. [...] A priori, non des vérités qui pourraient n’être jamais dites, ni réellement données à l’expérience ; mais d’une histoire qui est donnée, puisque c’est celle des choses effectivement dites.“ (AS, S. 174)

¹⁸⁵ Nietzsche, KSA 2, S. 551.

¹⁸⁶ AS, S. 175.

¹⁸⁷ Kant hatte in der *Kritik* bereits auf eine merkwürdige Geschichtlichkeit der Erkenntnis hingewiesen, die ihr bei gleich welchem Besitz anhaftet. Auch wenn es Foucault nicht um Erkenntnis (*connaissance*), sondern um eine Geschichte des Wissens (*savoir*) geht, dann liegt ein Motiv dieser Geschichte vielleicht schon in der von Kant gesehenen historischen Befangenheit des Erkenntnisbereiches selbst. „Eine Erkenntnis mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein.“ (KrV, B 864/A 836) Der subjektiv historische Anteil (ebd.) der Erkenntnis ist aber für Kant nicht der entscheidende. Eben weil es für um transzendentales Wissen geht, qualifiziert er als Philosophie nur die objektive ahistorische Erkenntnis. Foucault stellt dieses Modell gerade auf den Kopf. Die Empirizität gewinnt Begründungsstatus und bleibt gleichzeitig historisch. Das Wissen gewinnt eine Geschichte. Das A priori wird historisch.

¹⁸⁸ AS, S. 175.

Analyse und Darstellung der epistemologischen Situation im Umfeld der Kantischen Philosophie, kann aber keinen Sinn aus den nachkantischen Formen der Transzendentalphilosophie ziehen. Und dies scheint konsequent, wenn man tatsächlich vorrangig auf die transzendente Perspektive eines Fichte oder Hegel schaut. Aber vorliegender Versuch eines Nachvollzugs Fichteschen Denkens lag expressis verbis darin, Fichte genau in demjenigen Bereich festzuhalten, wo das Subjekt in seinem Zwischen sich artikuliert, in dem Zwischen von Absolutem und Erscheinung. Hier schienen mir interessante analytische Lektionen zu liegen, die auch für die Foucaultsche Arbeit einer Hermeneutik des Selbst sinnvoll sein kann. Die Entscheidung in der Lektüre Fichtes ist deswegen auf den Denker der Freiheit, der philosophischen Einstellung und der Kritik gefallen, nicht auf Vertreter des Transzendenten.

Der philosophisch-sachliche Zusammenhang der Subjektivitätsbetrachtung bei Fichte wurde mit dieser Motivation von mir auch hermeneutisch dahingehend isoliert, dass Fichtes Denken sowohl Teil der Foucaultschen Geschichte der Subjektivität werden kann, wie allerdings auch Foucaults allzu homogener Sicht der Nachkantischen Philosophie zu widersprechen vermag.

Foucaults Kritik an der Transzendentalphilosophie und seinem Konzept eines transzendenten Allgemeinsubjekts zielte auf die Vernichtung des Individuums im Sinne eines überindividuellen Absoluten. Die Sorge in Foucaults eigener Theoriearbeit ist jedoch ebenso, dass sich diese Passivität der Position in seiner Konzeption von diskursiv bestimmten Individuen nicht wiederholt, welche nur den Schein von Autonomie besäßen. Die Umkehrung von Foucaults positivem Sinn wäre die Meinung, dass Foucaults Subjekte lediglich passiv erleidende Individuen sind, nur Teil und somit Opfer einer auf sie wirkenden Struktur von Machtbeziehungen. Damit wiederholte sich die Vernichtung des Individuums auf der Stufe der Diskursanalyse – eine weitere Liquidation der freien und ethischen Subjektivität.

Foucault reagiert darauf mit äußerster Entschiedenheit. Sein Ausgangspunkt ist zwar die Einschätzung, dass es in jeglichen menschlichen Beziehungsgefügen (*relations humaines*) um Beziehungen der Macht (*relations de pouvoir*) geht. Seine Arbeitsgrundlage ist sogar so offensiv, dass es für ihn heißt: „*le pouvoir est toujours présent*“¹⁸⁹ – aber diese Einschätzung wird nach Foucault zu oft falsch und verwechselnd verstanden. Denn in diesen Machtbeziehungen, wie

¹⁸⁹ DE IV, S. 720. An früherer Stelle in diesem bedeutendem Interview führt Foucault dazu genauer aus: „Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grande dans les relations humaines. Or cela ne veut pas dire que le pouvoir politique est partout, mais que, dans les relations humaines, il y a tout un faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s'exercer entre des individus, au sein d'une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe.“ (ebd., S. 710)

immer sie sich ausgestalten (in Beziehungen der Liebe, der Freundschaft, der Verwandtschaft, den institutionellen, politischen, ökonomischen Beziehungen), findet sich eine Arbeit der Freiheit (*pratiques de la liberté*¹⁹⁰), welche für diese Machtbeziehungen sogar konstitutiv ist.¹⁹¹ Die ontologische Perspektive Foucaults auf einen Strukturalismus der Macht zu reduzieren, hieße zu verkennen, dass die Machtbeziehungen nie als endgültig fixiert und stabil gelten können. Diese Einschätzung wäre ein Dogmatismus und könnte keinen sinnvollen Platz für ein freies Individuum schaffen. Die Praktiken der Freiheit ergeben sich in der Beweglichkeit der Machtbeziehungen und formen diese zugleich. „S’il y a relations de pouvoir à travers tout champ social, c’est parce qu’il y a de la liberté partout.“¹⁹²

Der Zustand von Unfreiheit ist keine Form von Machtbeziehung, sondern von Beherrschung (*domination*). Die *états de domination*¹⁹³ sind der kritische Zustand, in dem die Möglichkeit zum Widerstand nicht mehr nur Gefahr läuft zu verschwinden, sondern bereits negiert ist. Ohne Widerstand, und das heißt ohne Praxis der Freiheit, gibt es nur den Zustand der Beherrschung für das Individuum.¹⁹⁴ Das zentrale ethische Problem sowohl der Theorie wie auch der handelnden Individuen ist damit die Frage: „comment est-ce qu’on peut pratiquer la liberté?“¹⁹⁵

Mit dieser Fragestellung gewinnt Foucault sowohl einen positiven Begriff des Subjekts wie auch der Philosophie zurück. Sie bildet einen wesentlichen Horizont für Foucaults Bemühen um eine Hermeneutik des Subjekts und eine Geschichte der Subjektivität, die sich stets zusammenhängend artikulieren. Foucault macht besonders in den späten Arbeiten und Vorlesungen ein Interesse ausdrücklich, das nach der Einstellung und Haltung sowohl des Subjekts in seiner Konstitutionsgeschichte, wie auch des Theoretikers in der Stellung zu seiner Zeit fragt. Foucault sieht seine Arbeit im Ausgang der prekären Lage der Subjektivität im zeitgenössischen Denken darin kritisch artikuliert, dass er eine Geschichte dieser Subjektivität zu untersuchen sich vornimmt, und zwar als eine *histoire des pratiques de la subjectivité*¹⁹⁶, die für Foucault stets und wesentlich eine Geschichte der Beziehung von Subjekt und

¹⁹⁰ ebd., S. 711.

¹⁹¹ „Ces relations de pouvoir sont donc mobiles, réversibles et instables. Il faut bien remarquer aussi qu’il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres.“ (ibd., S. 720)

¹⁹² ebd., S. 720.

¹⁹³ „Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe; elle rencontre parfois ce qu’on peut appeler des faits, ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d’être mobile et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées.“ (ibd., S. 710f.)

¹⁹⁴ „Cela veut dire que, dans les relations de pouvoir, il y a forcément possibilité de résistance, car s’il n’y avait pas possibilité de résistance [...] il n’y aurait pas du tout de relations de pouvoir.“ (ibd., S. 720)

¹⁹⁵ ebd., S. 711.

¹⁹⁶ Foucault, Michel, L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982), Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001, S. 13.

Wahrheit bildet¹⁹⁷. Diese Frage nach der Haltung des Subjekts in Hinsicht auf den Zugang zur Wahrheit bedeutet eine doppelte Veränderung: *erstens* theorieintern, in dem die bereits geschriebene erkenntnistheoretische Geschichte der Bedingungen für den Zugang zur Wahrheit (das, was Foucault den cartesischen Moment in der Geschichte der Subjektivität nennt¹⁹⁸) erweitert und neu orientiert werden soll, und zwar mit der aus der Antike gewonnenen Feststellung, dass der Zugang zur Wahrheit einer Arbeit-an-sich-selbst bedarf, einer Sorge um sich, welche umfassender als bloße Erkenntnisbesinnung ist; *zweitens* ändert sich aber vor allem die Einstellung zur Vergegenwärtigung dieser Geschichte der Subjektivität, die nicht auf eine Geschichte der Erkenntnis reduziert werden darf. Die Aktualisierung dieser Genese der Beziehung von Subjekt und Wahrheit ist auch die Vergegenwärtigung eines Möglichkeitsraumes für das zeitgenössische Denken. Die Befreiung des Subjekts aus seinen fixierten Einstellungen ist der erste Schritt zu einer möglichen Sorge-um-sich-selbst. Was sich deswegen an Vorlesungsarbeiten der 80er über den Bereich der Sorge-um-sich-selbst (*souci de soi*, *epimeleia heautou*)¹⁹⁹ und den Bereich des Wahr-Sagens (*parrésia*)²⁰⁰ entwickelt, fällt mit Foucaults stärker werdendem Interesse an der Frage nach der Aufklärung zusammen, die er versucht mit Kant erneut zu stellen. Im Hintergrund steht Foucaults beständige Überlegung, wie Subjekt und Wahrheit zusammen stehen. Für Foucault treten dabei Themen des Muts auf, des wahren Lebens, des philosophischen Lebens und der philosophischen Einstellung überhaupt. Denn das wahre Verhältnis zu sich führt auch zu einer Verhältnisbestimmung zu seiner Zeit. Das Verständnis und die Diagnose seiner Zeit ist deswegen eine notwendige Einstellung, die das Subjekt zu erfüllen hat, sofern es nicht in die egologische Falle reduzierter Erkenntniseinstellungen verfallen will. Foucault sieht diese Leistung von Seiten der Philosophie zu erfüllen, welche in einer kritischen Geschichte der Subjektivität Einstellungsweisen des Subjekts erörtern kann, die es aus seinen vielfältigen Theorieblindheiten herauszuwerfen vermag. Zu erkennen, welche Vergangenheiten und welche Gegenwart das Individuum in seinem Umgang mit sich selbst bestimmen, ist ein erster Schritt zur Konfrontation mit den Freiheitsbeschränkungen (*domination*), welchen das zeitgenössische Subjekt ausgesetzt ist. Das ontologische Projekt von *Sein und Zeit* wird umgewandelt in eine historische Ontologie des Verhältnisses von *Subjekt und Wahrheit*.

¹⁹⁷ L'herméneutique du sujet, S. 304.

¹⁹⁸ ebd., S.15.

¹⁹⁹ Dies ist der Gegenstand von Foucaults „L'herméneutique du sujet (1981-1982)“.

²⁰⁰ Foucault, Michel, *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2009.

Das bloß reflexive Verhältnis zu sich lässt das Subjekt kein ausreichendes Selbstverständnis gewinnen. Die Wahrheit, durch den cartesischen Moment²⁰¹ vereinnahmt, bleibt eingeschränkt auf die erkenntnistheoretischen Zirkel, welche die reflexive Vernunft auszuführen vermag. Die Privilegierung des *gnôthi seauton* im philosophischen Kontext des Abendlandes, d. h. auch im Blick der Interpretation der Geschichte des Denkens²⁰², ist von einer Perspektive abzulösen, die dem komplexeren Umfang einer Sorge-um-sich-selbst Rechnung trägt. Denn, so Foucault: „c'est *l'epimeleia heautou* qui constitue le vrai support de l'impératif « connais-toi toi-même », si c'est parce qu'il faut s'occuper de soi qu'il faut se connaître soi-même, eh bien, à ce moment-là, je crois que c'est aux différentes formes de *l'epimeleia heautou* qu'il faut demander l'intelligibilité et le principe d'analyse des différentes formes de la connaissance de soi.“²⁰³

Foucault versteht deswegen seine Geschichte der Subjektivität auch als Aufklärungsarbeit, und zwar v. a. als Aufklärung der gegenwärtigen Einstellungen des Denkens über sich selbst, welche nicht mehr in der ausschließlichen Perspektive des Erkenntnissubjekts verbleiben sollten, da diese selbst als Formen der Unfreiheit, insbesondere der transzendentalen Beherrschung, entdeckt wurden. Foucault stellt somit fest: „Il ne faut pas constituer une histoire continue du *gnôthi seauton* qui aurait pour postulat, implicite ou explicite, une théorie générale et universelle du sujet, mais je crois qu'il faut commencer par une analytique des formes de la réflexivité, en tant que ce sont les formes de la réflexivité qui constituent le sujet comme tel. On va donc commencer par une analytique des formes de la réflexivité, une histoire des pratiques qui leur servent de support, pour pouvoir donner son sens - son sens variable, son sens historique, son sens jamais universel - au vieux principe traditionnel du « connais-toi toi-même ».“²⁰⁴

²⁰¹ L'herméneutique du sujet, S. 15.

²⁰² ebd., S. 442.

²⁰³ ebd., S. 443.

²⁰⁴ ebd., S. 444.

3.3. Fichte und Foucault - Konfrontationslinien

*Der tiefste Konflikt, den das auf seine absolute Wurzel reflektierende Subjekt mit sich selbst haben kann, ist die Feststellung seiner mundanen Kontingenzen, seines Mangels an Notwendigkeit.
(Blumenberg, Arbeit am Mythos, S. 298)*

Die Arbeit des Subjekts bei Fichte und die Wiederkehr des Subjekts bei Foucault

Wie ist aus dieser Perspektive ein Brückenschlag zu Fichte zu gewinnen?

Eine künstliche Plausibilität des Vergleichs herzustellen ist keine Option kritischer Interpretation. Möglicherweise ist die Frage der Grundeinstellungen zur Philosophie auf beiden Seiten viel entscheidender, um Orientierung auch im sachlichen Feld zu gewinnen. Ohne beide Denker in einer ideologischen Polemik einander auszuspielen, wurden bereits Motive für sachliche Zusammenhänge entwickelt, die eine Diskussion zwischen Fichte und Foucault orientieren und gestalten können.

Fichte gewinnt dort Kontur, wo man ihn im Diesseits der Vernunft- resp. Wahrheitslehre liest. Fichtes Subjektauffassung bricht hier mit einer teleologischen Engführung. Seine Vernunftwahrheit bleibt in einem problematischen Soll. Die von Fichte praktizierte Selbsterkenntnis ist ferner eine Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Modellen. Das Ich in seiner reflexiven Kapazität hat die Grenzen und scheinbaren Inhalte verschiedener philosophischer Angebote (realistische und idealistische) zu ermitteln und sich ihnen gegenüber in Form der Kritik zu positionieren.

Aber mehr noch: da zugleich das Modell der Reflexion selbst in Frage steht, sofern das Ich über sich selbst positive Aussagen treffen will, wird das kritische Vermögen des Subjekts zugleich ein selbstkritisches Projekt. Das Denken des Ich, seine Tätigkeit, die es ist, lässt sich nicht auf den Begriff bringen.

In dieser Hinsicht kann Fichtes Theorie des Subjekts von Absichten eines übergreifenden Sinnprojektes freigesprochen werden. Diese Reduktion muss letztlich aber vor jedem Schritt in eine weitere Spekulation über die Vernunft, das transzendente Ich, stehen bleiben. In dieser Hinsicht gelesen, bildet Fichte einerseits einen Ausstieg aus der Bewusstseinsphilosophie, die in der Gewissheit des Bewusstseins ein erschöpfendes Begründungsreservoir für Wissen (inklusive Selbstwissen) sieht, andererseits eine programmatische Reformulierung philosophischer Arbeit als Selbstkritik, wie sie sich im Denken der Wahrheit herauszubilden vermag.

Foucault dagegen leistet den expliziten Bruch mit jeder überlieferten Erkenntnistheorie, insofern er in historischer Perspektive nach dem impliziten Wissensstand eines Diskurses fragt und dabei die Wissenstheorie zugunsten einer Wissensgeschichte ablöst. Foucault findet in dieser zu leistenden Geschichtsarbeit des Wissens eine Aufgabe praktischer Theorie, in der sich das Bewusstsein seiner Zeit gegenüber und das Bewusstsein seiner selbst positionieren müssen. Die Aufgabe der Diagnose bildet in gewissem Sinne die Wiederkehr des Subjekts bei Foucault. In der Aufgabe der theoretischen Praxis wiederholt sich die Forderung nach Autonomie und kritischem Bewusstsein, wie sie für ein freies Individuum oder Subjekt zu gelten hätte. Die Verantwortung des Denkers spiegelt sich in dem Heraustreten aus jeder Dominanz oder Totalität einer Theorie.²⁰⁵ Die vorderhand wichtigste Aufgabe der Diagnostizierung der Gegenwart sei die eigenste, vielleicht auch schwerste Aufgabe einer autonomen Philosophie, und damit ihre kritische Wiederkehr. „S'il y a maintenant une activité philosophique autonome, [...] s'il y a une philosophie indépendante, libre de tous ces domaines²⁰⁶, eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante: **une activité de diagnostic**. Diagnostiquer le présent, dire ce que c'est que le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument différent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de notre passé. C'est peut-être à cela, à cette tâche-là qu'est assigné maintenant le philosophe.“²⁰⁷

Foucault leistet diese Diagnose in der Weise einer Archäologie, einer Geschichte des Denkens, die als solche Geschichte auch Vergegenwärtigung ist und damit eine Konfrontation des Jetzt mit seinem Anderem (der Vergangenheit) zu leisten vermag. Foucault formuliert diese Denkweise als eine *historische Ontologie*²⁰⁸, welche in ihrer Form der Konfrontation mit dem Jetzt *kritisch* gegen diese Gegenwart zu stehen vermag. Dies wird die Brücke zu dem mit Kant verbundenen Gedanken der Aufklärung und der Kritik schlagen, auf deren Charakterisierung noch einzugehen ist.

Die Foucaultsche Kritik am Subjekt und seine methodologisch-erkenntnistheoretische Revolution scheinen mir in gewissem konstruktivem Sinne einher zu gehen mit Fichtes Programm, das Subjekt in seiner Konstitutionssituation und Selbstbegründungsarbeit zu verstehen. Fichte ist zwar *kein* radikaler Denker des Anderen, des Außen, dem das Subjekt ausgesetzt ist. Fichte ist ein Denker der Immanenz. Aber er ist gleichwohl ein Denker des

²⁰⁵ „La philosophie de Hegel à Sartre a tout de même été essentiellement une entreprise de totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l'expérience humaine.“ (DE I, S. 665) Der Kritik an dieser Tradition von Hegel bis Sartre gesellt sich aber gleichzeitig eine Wertschätzung ihrer diagnostischen Programmatik, wie sie Foucault im Folgenden als Aufgabe der Philosophie beschreiben wird.

²⁰⁶ Damit meint Foucault: „s'il peut y avoir une philosophie qui ne soit pas simplement une sorte d'activité théorique intérieure aux mathématiques ou à la linguistique ou à l'ethnologie ou à l'économie politique“ (DE I, S. 665)

²⁰⁷ ebd. (Hervorhebungen durch C.K.)

²⁰⁸ Der Ausdruck selbst ist von Foucaults Schrift über Kants Abhandlung „Was ist Aufklärung?“ genommen: DE IV, S. 574ff.

Widerstands und der Brüchigkeit im Bezirk der Subjektivität. Ist nicht bei allen dialektischen Versuchen Fichtes, die Identität des Selbst über seine Differenzen zu sichern, am Ende das Ich selbst die Differenz, eine undialektische Zone, die mit der Kontinuität der Selbstidentität zu brechen droht und in der sich ein dialektisches Spiel überhaupt erst ereignen kann? Was Fichte an seinem Denken erfährt, in dem Versuch sich selbst (das Ich) zu begreifen – wirken hier nicht derartige Darstellungsprobleme und Ausdruckswiderstände, die als Hinweise auf das Äußere der Sprache („*le dehors de notre propre langage*“) verstanden werden können, das sich sprachlich-zeichentheoretisch nicht verlustfrei repräsentieren lässt und auch für den Bereich des Ich gilt, sofern man einen umfangreicheren Phänomenbestand der Subjektivität akzeptiert als die bloße grammatische Konstitution eines sprachlichen ‚Ich‘? Bilden sie nicht Hinweise auf ein Denken, das an seinen Grenzen operiert und seine Kapazitäten kritisch gegen jedes Ende und jede Endlichkeit des Diskurses aufstellen kann, v. a. als Beweis seiner Freiheit? Zeugen sie nicht von dem diagnostischen Ziel, das Foucault für sein archäologisches Denken feststellt? „Le diagnostic ainsi entendu n’établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c’est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d’être origine oubliée et recouverte, c’est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons.“²⁰⁹

Die Vernunft selbst soll die Differenz zu den Diskursen bilden, aus ihrer eigenen Unreduzierbarkeit auf eine Identität oder einen Begriff heraus. Für Foucault sind es die Individuen, welche in der Spannung ihrer Nicht-Reduzierbarkeit (Freiheit) und diskursiven Geformtheit Gegenstand seiner philosophischen Bemühungen sind.

Der scheinbare methodische Verlust des Subjekts in den Theoriewerken wird von Foucault explizit und ausführlich in seinen späten Vorlesungen wieder eingeholt, in denen über die Rolle des Subjekts in seiner *Sorge-um-sich* im historischen Kontext der Antike nachgedacht wird. Was Foucault an konzeptueller Analyse für die *epimeleia heautou* und *parrêsia* erarbeitet, will sich nicht eingeschlossen in einem historischen und kulturell erledigten Rahmen verstehen. Foucault geht es darum, die Ereignisse des Denkens zu verstehen, wie sie sich für ihn in den Formen der ‚Selbstsorge‘ und des ‚Wahr-Sagens‘ darstellen, und in deren Brüchen und Veränderungen eine Wirkung ausgeht bis auf unsere Seinsweise als moderne Subjekte.²¹⁰ Das ihn in den Kursen der 1980er maßgebend

²⁰⁹ AS, S. 180.

²¹⁰ „Et ce que je voudrais vous montrer, ce dont je voudrais vous parler cette année, c’est de cette histoire qui a fait que ce phénomène culturel d’ensemble (incitation, acceptation générale du principe qu’il faut s’occuper de soi-même) a été un phénomène culturel d’ensemble propre à la société hellénistique et romaine (à son élite en tout cas), et en même temps cela a été un événement dans la pensée. Il me semble que l’enjeu, le défi que doit relever toute histoire de la pensée, c’est précisément de saisir le moment où un phénomène culturel, d’une

interessierende *événement dans la pensée*²¹¹ ist der Bruch des modernen Denkens, der in vielen Anführungszeichen gehaltene „cartesische Moment“²¹², mit dem antiken Konzept einer Sorge-um-sich-selbst, und damit auch einem antiken Modell des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit. Dieser Bruch liegt v. a. in einer zunehmenden Privilegierung des Erkenntnisprinzips (dem *gnôthi seauton*) und der veränderten Einstellung, nicht mehr über eine Arbeit an sich selbst, über eine Anstrengung, Praxis und Transformation seines Selbst in den Bereich der Wahrheit zu gelangen, sondern a priori in der Evidenz einer Wahrheit zu stehen, für welche Seinsweise erkenntnistheoretisch nur die Bedingungen des Zugangs zu dieser Wahrheit zu erörtern sind. Der *moment cartésien* „a joué de deux façons en requalifiant philosophiquement le *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) et en disqualifiant au contraire *l'epimeleia heautou* (souci de soi).“²¹³

Hier beginnt eine Geschichte des Verlusts, die nach Foucault nicht mit einem Diskurs über den Menschen, sondern mit einem über die *Geschichte des Subjekts* korrigiert werden muss. Diese Arbeit besteht laut Foucault in einer Aufklärung, und zwar verstanden nicht nur als Ereignis der modernen Geschichte, sondern „comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible.“²¹⁴ Und dies bedeute nicht, den Menschen als Gegenstand des forschenden Interesses abzuschaffen, aber seine Erhebung zu einem transzendentalen Subjekt, das alle Erkenntnisgrenzen und -beziehungen zu Vereinnahmungen versucht, kritisch zu korrigieren, d. h. als theoretische Argumentationsgröße abzuschaffen.

Foucault zielte schon in der *Ordnung der Dinge* nicht auf eine Abschaffung des Menschen als Erkenntnisobjekt, als Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung, sondern in seiner fatalen Theoretisierung. Entscheidend war die Erinnerung, dass der Horizont der wissenschaftlichen und philosophischen Thematisierung des *Menschen* in seinen theoretischen Auswirkungen verstanden werden sollte, insbesondere der problematische Versuch ein menschliches Wesen definieren zu wollen, wobei die fragliche menschliche Essenz von den Humanwissenschaften selbst in einen Bereich abgründiger Abhängigkeiten

ampleur déterminée, peut en effet constituer, dans l'histoire de la pensée, un moment décisif où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne. “ (L'herméneutique du sujet, S. 11)

²¹¹ ebd., S. 11.

²¹² ebd., S. 15.

²¹³ ebd.

²¹⁴ Foucault, Michel, Qu'est-ce que les Lumières? («What is Enlightenment?»), in: Rabinow (P.), éd., The Foucault Reader, New York, 1984. DE IV, S. 577.

überführt wurde.²¹⁵ Das Doppelgesicht des Menschen in seiner transzendentalen Rolle des freien Subjekts und in seiner empirischen Abhängigkeit von Mechanismen und Strukturen des Unbewussten, von Triebkräften, syntaktischen und semantischen Ordnungen, ließ keine subjektadäquate Bestimmung der Freiheit und der Möglichkeiten der Individuen in ihrer jeweiligen Position zu.²¹⁶ Foucault will das Verständnis der Freiheit und der Existenz der Individuen von jeder Hypostasierung und Apotheosis befreien. Insofern stirbt der Mensch für die Philosophie.²¹⁷ Und insofern stirbt auch die von diesem Subjektwesen ausgehende Kontinuität der Geschichte, der Geschichtsmythos der Philosophen, wie ihn Foucault entschieden dekonstruieren will.²¹⁸

Foucaults methodischer Schritt, ein historisches A priori zu denken, ermöglicht ihm sowohl seine ontologischen wie erkenntnistheoretischen Analysen als Kritik zu konzipieren, als eine kritische Geschichte des Wissens, welche zugleich Bedingungen der Gegenwarts-erkenntnis vermitteln soll. Das Subjekt als Realität Ernst genommen, bedeutet für Foucault aber die Provokation des Subjekts zur Infragestellung seiner eigenen Position. Die Archäologie als Methode der Infragestellung transzendentaler Sicherheiten und Teleologien, als Aufbruchversuch des Subjektivitätsdenkens in Richtung auf sein nicht beachtetes Außen, bildet auch den Horizont eines kritischen Selbstbewusstseins, was sich aufgrund der Arbeit der Diagnostik *in* sowie *gegen* seine Zeit stellen kann. Der Theoretiker resp. Denker als Teil der Realität hat eine Verantwortung zur Kenntnisnahme dieser Positionen. Und die archäologisch-diskursive Analyse soll in der Freilegung derjenigen Kenntnisse, Praktiken,

²¹⁵ „Notre temps est en un sens une période où les sciences humaines ont pris une importance, en théorie et en pratique, qu'elles n'ont jamais connue auparavant. Mais ces sciences n'ont jamais réussi à dire ce qu'est au fond l'homme lui-même.“ (DE I, S. 659)

²¹⁶ „Quand on analyse le langage de l'homme, on ne découvre pas la nature, l'essence ou la liberté de l'homme. À leur place, on découvre des structures inconscientes qui gouvernent sans que nous le remarquions ou le voulions, sans qu'il soit jamais question de notre liberté ou de notre conscience; des structures qui décident le dessin à l'intérieur duquel nous parlons. Quand un psychanalyste analyse le comportement ou la conscience chez un individu, ce n'est pas l'homme qu'il rencontre, mais quelque chose comme une pulsion, un instinct, une impulsion. C'est le mécanisme, la sémantique ou la syntaxe de ces impulsions qui sont dévoilés. [...] En ce sens, l'homme ne détient plus rien, ni son langage, ni sa conscience, ni même son savoir. Et c'est ce dépouillement qui est au fond l'un des thèmes les plus significatifs de la recherche contemporaine.“ (ebd.)

²¹⁷ „Cette disparition de l'homme au moment même où on le cherchait à sa racine ne fait pas que les sciences humaines vont disparaître, je n'ai jamais dit cela, mais que les sciences humaines vont se déployer maintenant dans un horizon qui n'est plus fermé ou défini par cet humanisme. L'homme disparaît en philosophie, non pas comme objet de savoir mais comme sujet de liberté et d'existence. Or l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu. L'homme du XIXe siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité.“ (DE I, S. 664)

²¹⁸ „Il y a une sorte de mythe de l'histoire pour philosophes. [...] L'histoire pour philosophes, c'est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s'enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques ou sociales. Quand on touche à quelques-uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine, articulation de la liberté individuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l'un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au viol ou à l'assassinat de l'histoire. [...] Ce mythe philosophique que l'on m'accuse d'avoir tué, eh bien, je suis ravi si je l'ai tué. C'est précisément cela que je voulais tuer, non pas du tout l'histoire en général. On ne tue pas l'histoire, mais tuer l'histoire pour philosophes, ça oui, je veux absolument la tuer.“ (DE I, S. 666f.)

institutionellen Strukturen, Ideen, Sitten, usf., welche zusammen das Individuum kontrollieren und formieren, den Möglichkeitsbereich zum Handeln schaffen, der einem Wunsch nach freiem Gebrauch seines Denkens und Seins folgen sollte. Darin liegt der Aufklärungsgedanke, den ich in ähnlicher Weise bei Fichte entwickelt sehe.

Das Schlagwort der Aufklärung ist damit erneut gefallen. Und mit ihm verbindet sich der Gedanke der transzendentalen Befreiung des Wissens in Richtung auf eine neue Freiheit des Denkens. Die Neuorientierung der Kritik ist aber auch ein Augenblick zu Gegenfragen und Kritik an Foucault, sofern Aufklärung notwendige Selbstkritik erfordert – eine konstruktive Kritik an Foucault, so vielleicht eine ferne Hoffnung dieser Arbeit, die möglicherweise gerade in dieser merkwürdigen Konstellation einer inhaltlich so spannungsreichen Konfrontation wie der von Fichte und Foucault liegen könnte. Eine Orientierung zwischen den Extremen beider Theorien läge vielleicht in Dreyfus' und Rabinows Hinweis auf die Wertschätzung der Vergangenheit, ohne in einen unkritischen Rückfall zu geraten. „Analytics today must find a way of taking seriously the problems and conceptual tools of the past, but not the solutions and conclusions based on them.“²¹⁹

Kritik an Foucault – Foucaults Selbstkritik?

Es bleibt trotz aller hermeneutischen Toleranz ein zweifellos ungewöhnlicher Versuch, Fichte durch die engen Maschen der Foucaultschen Kritik an der Subjektphilosophie in eine zeitgenössische Diskussionslage hinüber zu ziehen. Ist die Konfrontation einer Transzendentalphilosophie mit dem Denken Foucaults vielleicht eine gewagte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein Übergang in einen inkompatiblen Begriffsbereich, eine rhetorische Abschweifung und Verkennung der Interpretationsgrenzen? Es stellte sich bisher an jedem Punkt die Frage, wie ich über Fichte und Foucault reden kann, ohne ihre jeweilige Radikalität des Denkens zu unterfordern.

Die zugegebene Inkompatibilität von Fichtes Fragestellung und Foucaults Problematik muss aber kein Grund zum Ausweichen sein. Die Feststellung, wie sie Heidegger schon traf, dass sich aufgrund der spezifischen Verfasstheit der Problemansätze bestimmte Fragen für den Deutschen Idealismus gar nicht stellen konnten²²⁰, sollte die Interpretation herausfordern,

²¹⁹ Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, S. 122.

²²⁰ Und dies hieß für Heidegger insbesondere die Frage nach dem Sinn von Sein. Siehe Heidegger, Der Deutsche Idealismus, S. 109 u. 122f. Heideggers grundsätzlicher Kommentar zur Philosophie des Idealismus ist dabei folgender: „Diese Metaphysik schnürt sich selbst ab von der Grundfrage, in der alle Metaphysik der Möglichkeit nach gründet: von der Frage nach dem Sein des menschlichen Daseins, aus dem her und allein die universale und fundamentale Frage nach dem Sein überhaupt gestellt werden kann: d. h. auf Grund der bestimmten Hinsicht auf

in unserem Fall von Fichtes Wissenschaftslehre 1804, gerade hier das theoretische Bewusstsein der Gegenwart zu investieren.

Fichte handelt von den Strukturen, Selbstbezügen, Denkformen des „Ich“, Foucault von den Strukturen und Machtbeziehungen (*relations de pouvoir*), in denen dieses Ich handelt (und denkt). Der Begriff der Struktur mahnt hier aber zur Vorsicht. Weder Fichte ist ein Strukturdenker, weil die Organisation seiner Wissenschaftslehre von Konstruktionen lebt, welche als heuristische Mittel das Ich zu einer Selbstbesinnung führen sollen. Auch steht eher im Vordergrund, die vielfältigen Bezüge unter den verschiedenen Formationen des Ich-Denkens zu verstehen, bis zur Auflösung des Bewusstseins als Wahrheitsträger (WL, 142f.) und dem dessen Verständnis als Relationseinheit (WL, 158).

Noch ist Foucault ein Strukturalist, vor allem nach eigener Selbstaussage, da es ihm gleichfalls nicht um Beschreibung fixierter Strukturelemente geht, sondern gerade auch um ein Beziehungsgeflecht, und zwar insbesondere um *Beziehungen* der Macht, wie sie in tiefgreifend versteckten und verwobenen Formen zwischen den Individuen in all deren Beziehungsweisen (der Gesellschaft, des Sexuallebens, etc.) herrschen, pulsieren und wirken.²²¹

So inkompatibel Foucaults und Fichtes Denkweisen auch sind und so ausschließend im Detail, so ergänzend scheint mir aber ihr Verhältnis zu sein, wenn man Foucaults Projekt einer Geschichte des Denkens ernst nimmt. Vielleicht zeigt sich am Ende, dass die Erweiterung des Subjektthemas, wie es Foucault vornahm, eine notwendige Konsequenz des Mangels ist, der sich bei Denkern wie Fichte (aber auch Kant, Schelling oder Hegel) in den Grenzen ihres Diskurses verbarg.

Eine Geschichte des Denkens lebt dabei nicht vom Ausschluss und nicht von der Polemik. Foucault selbst ist nicht vor der Karikatur eines machttheoretischen Strukturalismus geschützt, in den man seine Überlegungen ziehen könnte, um aus reaktionär-ablehnender Haltung der angeblichen Postmoderne (Foucault inbegriffen) die Würde der Kenntnisnahme zu nehmen versucht. In gleicher Weise sind die Anstrengungen der Generation nachkantischer Transzendentalphilosophie zum Subjektthema ernst zu nehmen. Für Foucault scheint mir die

Dasein (Subjekt) und auf Grund der »Frage« nach dem Sein überhaupt (Vergessenheit). Das Sein überhaupt ist gerade hier im entschlossensten Bemühen um die Metaphysik nicht da!“ (ebd., S. 123)

²²¹ „Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni moi, ne faisons jamais des analyses de structure, nous ne sommes absolument pas «structuralistes». Si on me demandait ce que je fais et ce que d'autres font mieux que moi, je dirais que nous ne faisons pas une recherche de structure. Je ferais un jeu de mots et dirais que nous faisons des recherches de dynastie. Je dirais, en jouant avec les mots grecs *dunamis dunasteia*, que nous cherchons à faire apparaître ce qui, dans l'histoire de notre culture, est resté jusqu'à maintenant le plus caché, le plus occulté, le plus profondément investi: les relations de pouvoir.“ (DE II, S. 554)

Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus gerade insofern eine Ergänzung zu bedeuten, als dass ein neu zu beginnendes und zu forderndes Nachdenken über die Selbstbehauptung des Subjekts im Horizont der foucaultscher Ergebnisse in der Tat einen zeitgenössisch relevanten Denkraum eröffnen würde, der weder die Historizität unserer theoretischen Einschätzungen, noch die konzeptuelle Vielfalt der Reflexionsformen, noch das konzeptuell Unbewusste in unseren Handlungs- und Denkweisen, noch die Situation der aktuellen Theorie ignorieren will.

Für Foucaults historische Orientierung heißt das in gewissem Sinne aber auch den Blick nach vorne zu öffnen und die Frage zuzulassen: Was kommt danach? Antworten werden aus verschiedenen Richtungen formuliert, die größtenteils bereits in das reflexive Erbe des Deutschen Idealismus blicken: Slavoj Žižek, Alain Badiou, Manfred Frank, selbst Jean Baudrillard und in gewissem Sinn Gilles Deleuze.

Foucault nicht als der Weisheit letzter Schluss zu verstehen, ist eine erste Annäherung an ein vielleicht vergessenes Gespräch mit der Tradition der Transzendentalphilosophie. Die kritischen Überlegungen im Anschluss an Foucault fordern seine Arbeiten aus unterschiedlicher Herkunft des Denkens heraus (vom Deutschen Idealismus bis hin zur zeitgenössischen Medientheorie und Psychoanalyse) und würden nur Foucaults eigener Maxime gerecht werden, nicht das letzte Wort haben zu wollen, ja überhaupt eher eine Öffnung als den Abschluss eines Forschungsfeldes zu leisten.²²² Foucault markiert also keinen kritikimmunen Diskurs. Eine formulierte oder formulierbare Kritik könnte sich natürlich nur in größerem Umfang der Interpretation seines Denkens gestalten. Der Blick auf einige Anregungen, wie sie mir im Verlaufe der Auseinandersetzung begegnet sind, zeigt aber offene Fragen, die in einem größeren Bild der Frage nach Subjekt und Wahrheit Ausdruck finden müssten.

Eine Auseinandersetzung ginge aus von der Kritischen Theorie *Adornos* und seinem Misstrauen, dass Beschreibung Erklärung zu ersetzen vermag. Für Adorno muss sich eine Theorie der Gesellschaft mit Erklärungen in die Zeit investieren, damit sie kritisches Potential entfalten kann. Dafür brauche es insbesondere das reflektierende Individuum mit seiner Urteilskraft.²²³ Auch der Verdacht des Nominalismus, wie ihn *Etienne Balibar* thematisiert,

²²² „Je n'écris pas un livre pour qu'il soit le dernier; j'écris un livre pour que d'autres livres soient possibles, pas forcément écrits par moi.“ (Dits II, S. 162)

²²³ „Der Verzicht der Soziologie auf eine kritische Theorie der Gesellschaft ist resignativ: man wagt das Ganze nicht mehr zu denken, weil man daran verzweifeln muß, es zu verändern.“ [Zur Logik der Sozialwissenschaften. GS 8, S. 565]; „Der Begriff der Gesellschaft ist also ein Funktionsbegriff, der mehr die Verhältnisse zwischen seinen Elementen und die Gesetzmäßigkeiten solcher Verhältnisse bezeichnet als die Elemente oder die bloße Deskription ihrer Verhältnisse als solcher. Nur in diesem funktionellen Sinn läßt sich von Gesellschaft überhaupt reden, und Soziologie ist vorab die Wissenschaft von ihren Funktionen, ihrer Einheit, ihrer Gesetzmäßigkeit.“

fielen in den Kritikbereich Adornos.²²⁴ Ob eine Analyse von Machtstrukturen dem kritischen Anspruch genügt, den Adorno stellen würde, kann ich nicht mehr als fragend offen bestehen lassen. Fest steht das Misstrauen gegenüber der kritischen Kapazität einer positivistischen Methode, auch wenn sie historisch orientiert ist. Am Ende wäre die Einstellung der Kritischen Theorie zur Aufklärung und dem mündigen Subjekt eine eigene Fragestellung, welche in einer Geschichte der Rationalität zu bedenken ist.

Sodann steht *Manfred Franks* Projekt einer Theorie ungegenständlicher Subjektivität²²⁵ als implizite Kritik des Postmodernismus²²⁶ in einer Auseinandersetzung auch mit Foucault. Insbesondere das Eintreten für den philosophischen Wert der Romantik²²⁷ und Sartres Gedanken eines präreflexiven Cogito²²⁸ macht er geltend gegenüber dem reflexiven Ausweichen des postmodernen Tons vor dem Subjekt.

Slavoj Žižek reagiert insbesondere auf Foucaults Analysen der Macht- und Kontrollstrategien in der Unterwerfung des Subjekts. Sein Leitfaden der Psychoanalyse will insbesondere die klassische Deutsche Philosophie von Hegel, Schelling und Kant mit der Interpretation des gegenwärtigen Kultur- und Bewusstseinszustandes verbinden, wobei Žižek eine eigene Analyse und Diagnose der Verwicklungen von unserer mentalen Situation (Ideologie) mit den politischen Strukturen erarbeitet, welche die normativen Interpretationen der Lacanschen Psychoanalyse dem eher normativitätsarmen historischen Positivismus Foucaults vorziehen.²²⁹

(Gesellschaft (II). FABI VIII, S. 143-144)

²²⁴ Siehe Etienne Balibar, Foucault et Marx: L'enjeu du nominalisme, in: Michel Foucault: Philosophe, Seuil, Paris 1989, S. 54-76. Adorno würde einen Einwand gegen einen gesellschaftstheoretischen Nominalismus so formulieren: „Der eingeschworene Nominalismus, der den Begriff zum Schein oder zur Abkürzung relegiert und die Fakten als Begriffsloses, im emphatischen Verstande Unbestimmtes vorstellt, wird dadurch notwendig abstrakt; Abstraktion ist der unbedachte Schnitt zwischen Allgemeinem und Besonderem, nicht der Blick aufs Allgemeine als die Bestimmung des Besonderen in sich. Soweit der dialektischen Methode, etwa gegenüber der soziographischen Deskription einzelner Befunde, Abstraktheit nachgesagt werden kann, ist sie vom Gegenstand diktiert, der Immergleichheit einer Gesellschaft, die eigentlich nichts qualitativ Verschiedenes duldet und trostlos im Detail wiederkehrt. Gleichwohl sind die Einzelphänomene, die das Allgemeine ausdrücken, weit substantieller, als wenn sie lediglich dessen logische Repräsentanten wären. (Einleitung zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«. GS 8, S. 323)

²²⁵ Manfred Frank, Auswege aus dem Deutschen Idealismus, S. 415-441.

²²⁶ Siehe ders., Was ist Neostukturalismus? (Zur Auseinandersetzung mit Foucault v. a. Vorlesung 7-12.)

²²⁷ Ders., "Unendliche Annäherung." Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998.

²²⁸ Vgl. Jean-Paul Sartre, L'Être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique, Éditions Gallimard, 1943, S. 19ff.

²²⁹ Siehe beispielsweise Slavoj Žižek, The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology, Verso, London 1999, S. 251-257. Die Arbeiten Žižeks reagieren allerdings oft nur implizit auf Foucaults Analysen. Anders als zu Deleuze, Badiou oder Lacan gibt es keine selbständigen Arbeiten von ihm zu Foucault. Seine implizite Kritik an dessen Schriften ist aber zum Beispiel aus solchen Äußerungen zu lesen, die Foucaults Subjektbegriff angreifen. „Foucault lacks the appropriate notion of the subject.“ (The Ticklish Subject, S. 257) Eine Konfrontation beider Theoretiker hätte hier viel zu leisten.

Ein letzter Hinweis sei auf *Jean Baudrillard* gegeben.²³⁰ Er versucht Foucaults Machtdiskurs dahingehend zu durchschauen, dass er dessen Methode denselben Machtgebrauch vorhält, den diese zu dechiffrieren versucht. „In short, Foucault's discourse is a mirror of the powers it describes.”²³¹ Darin liege seine Stärke, aber auch seine Verführung.²³² Und Baudrillard sieht darin die grundlegende Form eines arbeitenden Mythos am Werk, in dessen Umfang sich auch die Stilisierung Foucaults als maskierter Philosoph finde.

Philosophieverständnis

In gewisser Weise reagiert Foucault auf alle diese Einwände. Er führt eine Auseinandersetzung mit Sartre²³³ und der Frankfurter Schule²³⁴. Er reflektiert seinen politischen Diskurs und macht sich in seltener Weise als Denker in der Öffentlichkeit angreifbar. Das Spiel mit der Maske ist dabei eine bewusste Strategie. Foucault weiß um die Radikalität seines Ansatzes, der sich selbst und mit ihm die Aufgabe der Philosophie darin versteht, ein Anderes, eine Differenz zum Gegebenen zu formulieren. Die diagnostische Aufgabe der Philosophie besteht nicht nur in der Feststellung, was wahr und was falsch ist, sondern vor allem in der Untersuchung unserer jeweiligen Beziehung zur Wahrheit. „*La philosophie, qu'est-ce que c'est sinon une façon de réfléchir, non pas tellement sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur notre rapport à la vérité?*“²³⁵

Die Philosophie ist dabei kein bestimmungsloses oder kontingentes Reservoir des Denkens. Foucaults Versuch einer Geschichte des Denkens versteht sich wesentlich kritisch, weil diese Geschichtsarbeit (Archäologie) gleichzeitig die Aufgabe der Bestimmung ihrer eigenen Zeit besitzt. Die Philosophie hat die Frage nach der Gegenwart zu stellen, und dieses Fragen drückt eine der Philosophie eigene Haltung aus, die sie in Differenz zu ihrer Zeit bringt. Die Philosophie hat eine Aufgabe gegenüber dieser Gegenwart. Es ist diese Einstellung, die Foucault wahlweise auch als den *êthos* der Philosophie kennzeichnet. Und es besteht in einer bestimmten Weise des Denkens und Reflektierens über die Art unserer

²³⁰ Baudrillard, Jean, *Forget Foucault*. Übers. v. Phil Beitchman u.a., Semiotext, Los Angeles 2007.

²³¹ ebd., S. 30.

²³² „It is there that its strength and its seduction lie, and not at all in its "truth index", which is only its leitmotiv: these procedures of truth are of no importance, for Foucault's discourse is no truer than any other. No, its strength and its seduction are in the analysis which unwinds the subtle meanderings of its object, describing it with a tactile and tactical exactness, where seduction feeds analytical force and where language itself gives birth to the operation of new powers.” (ebd.)

²³³ z.B. in: « Foucault répond à Sartre » (entretien avec J.-P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1968, DE I, S. 662-668

²³⁴ z.B. im großen Gespräch Foucaults mit D. Trombadori (Entretien avec Michel Foucault, Paris, 1978) in DE IV, S. 72-77.

²³⁵ *Le philosophe masqué* (entretien avec C. Delacampagne), *Le Monde*, 6 avril 1980. (DE IV, S. 110)

Verhaltensweisen, unserer Bezugsweisen: zueinander, auf unsere gesellschaftlichen Realitäten (relations de pouvoir), in Bezug auf unsere Wissenschafts- und Erkenntnisformen (savoir), und natürlich in Bezug auf unser Verhältnis zu uns selbst (éthique). Die Philosophie ist also eine Haltung zu unseren Haltungen, eine Reflexion auf unsere Einstellungen – somit auf alle Bezugsdynamiken zwischen Subjekt und Wahrheit – und ist in diesem Sinne als Kritik zu verstehen, weil sie Naivitäten und Selbstblindheiten in dieser elementaren Beziehung zu entdecken beabsichtigt. „Elle (la philosophie, C.K.) est une manière de se demander: si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire? Je crois qu’il s’est fait et qu’il se fait toujours actuellement un travail considérable et multible, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C’est la vie même de la philosophie.“²³⁶

Und dieses Lebendige der Philosophie sieht Foucault beispielsweise in Kants Formulierung der Aufklärung – verstanden nicht als Epoche und bloß historisches Ereignis, sondern vor allem als Ausgang und Aufgabe des Individuums, und zwar mittels seines eigenen Denkens. Und warum nicht an Kant erinnern, der eine ähnliche Übung und Praxis der Philosophie ansetzte, mit der ganz pragmatischen Ansicht einer Aufforderung des Einzelnen, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen? „Philosophieren läßt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.“²³⁷ Was diese Arbeit erleichtert und unterstützt, ist der Blick auf die *Geschichte der Vernunft* (KrV, B 880/A 852), und zwar für Kant als Lehrfach des denkenden Individuums für die kritische Reflexion seiner Selbsterkenntnis. „Der philosophieren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objecte der Übung seines philosophischen Talents. Der wahre Philosoph muß also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen.“²³⁸

Dass eine Beziehung von Philosophie und Wahrheit, ergo von Subjekt und Wahrheit besteht, und welches Einsatzes des denkenden Akteurs es dafür bedarf, hat auch schon Fichtes frühe Wissenschaftslehre klarzumachen versucht. Die Wissenschaftslehre als Versuch eines Nachvollzugs des Denkgeschehens im Subjekt bringt sich dabei in einen Bezug zum Bereich der Wahrheit, der aber nie gegebener ist, somit auch nie vollständig zu erfassender, sondern der die volle Investition des Subjekts selbst erfordert. Der Philosoph, der diesen Prozess verstehen will und dabei die vielfältigen Abhängigkeiten und Abwege der Theorie erkennt, steht dabei nicht im Anspruch, eigene theoretische Vorentscheidungen zur Geltung zu bringen. Anstelle sich vorzudrängen hat der so philosophisch Agierende ein Analytiker zu

²³⁶ DE IV, S. 110.

²³⁷ Kant, Logik, IX, 25.

²³⁸ ebd. S. 26.

sein, der auch in der Kritik seiner eigenen theoretischen Einstellungen zu arbeiten hat. „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen, freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.“²³⁹

Das Pragmatische daran ist gerade, dass unsere Einstellung zur Wahrheit des menschlichen Geistes nicht gleichgültig ist für die Beziehung von uns (Subjekt) zu dieser Wahrheit. Dies hat auch die Theorie zu reflektieren. Und wenn hier von einer Wahrheit geredet wird, dann ist das auch von der Einschätzung getragen, dass es eine Wahrheit *gibt*. Dies bedeute aber nicht, dass es nur *eine* Wahrheit gebe, sondern dass die Komplexität unserer subjektiven Individualität einen ganzen Wahrheitsbereich bilde. Eine Wahrheit gibt es immer nur in unserem Bezug auf sie. Aber diese Perspektive ist zu Recht als Einstellung zu durchschauen, welche die Realität dieser Wahrheit färbt und verändert. „Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die Wissenschaftslehre sein soll, ist absolut gewiß und infallibel; alles, was in ihm begründet ist, ist schlechthin wahr; es irrt nie [...]. Wenn die Menschen irrten, so lag der Fehler nicht im Notwendigen [...]. Ist unsere Wissenschaftslehre eine getroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie schlechthin gewiß und infallibel wie jenes, aber die Frage ist eben, ob und inwiefern unsere Darstellung getroffen sei; und darüber können wir nie einen strengen, sondern nur einen Wahrscheinlichkeit begründenden Beweis führen.“²⁴⁰

Die Wahrscheinlichkeit der Theorie hat zur Kritik an jedem ihrer Zustände zu führen. Das Wahr-Scheinliche ist auf seinen Schein zu untersuchen. Kritisch zu reflektieren bleibt dabei jede theoretische Position. Und es fällt gerade in den Aufgabenbereich der Philosophie, in der Darstellung der Wahrheit deren Geschichte zu gewinnen, die nicht eigentlich eine Geschichte der Wahrheit als vielmehr Geschichte unseres Bezugs zu ihr in den verschiedenen theoretischen und praktischen Einstellungen ist. Die Philosophie ist deswegen auch bei Fichte eine Haltung zu diesen Haltungen, eine Einstellung zu der Kontingenz unserer theoretischen und praktischen Positionen. Verpflichtend wird die Philosophie dabei in ihrer eigenen Haltung der Kritik, die die Tätigkeit ihrer Vernunft und der Reflexion reflektiert, sofern nämlich klar ist, dass die eigenen *projektiven* Einstellungen (man erinnere Fichtes Erarbeitung des Projektionsgedanken in der *WL*) die eigene Realität und den eigenen Wahrheitsbezug färben und beeinflussen. Mit Žižek ist der Vorrang der praktischen Vernunft bei Fichte zu betonen, aus deren kritischer Verpflichtung die Reflexion nicht heraustreten soll. „The way I perceive reality depends on my practical project – no project, no obstacles, my cognitive recognition of reality

²³⁹ Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), §7, Werke Bd. 1, S. 77. Diese Textstelle verdanke ich mit Respekt und erinnernder Verehrung meinem philosophischen Lehrer Rüdiger Bubner. Siehe: Rüdiger Bubner, *Rationalitätsformen im Namen der Subjektivität*, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* (2003), *Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, S. 35.

²⁴⁰ Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, S. 76f.

around me is always conditioned / colored by my practical project.“²⁴¹ Nach dieser Einschätzung formuliert Fichtes Philosophie auch ein theoretisches *éthos*, das inhärent praktisch und ethisch ist. Die Wissenschaftslehre wäre damit in einem Abseits ihrer transzendentalphilosophischen Absichten auch als Hermeneutik des Subjekts zu lesen.

Die Ethik des Subjekts und der éthos der Philosophie

Foucault selbst muss von problematischeren Zeitumständen (ästhetischen, politischen, theoretischen) ausgehen, in denen das Subjekt schon weitgehend seine Autonomie über sich verloren hat. In der Rückverfolgung dieser Geschichte ergibt sich gleichsam negativ ein Programm, was zur Selbstbesinnung aufruft. Dadurch, dass das Subjekt nie vollständig autonom war, sondern immer eingebunden in die wahrheitsproduzierenden Diskurse seiner Zeit, ist die Philosophie ein Archiv von Autonomiebewegungen, das, auf ihre Naivitäten hin abgeklopft, ein Fundus an ethischen Selbstaufgaben zur Verfügung stellt. Die darin gelagerte Reflexionsarbeit soll methodisch die Möglichkeiten zur Übernahme der Verantwortung seiner eigenen Selbstformung darstellen und analysieren und damit in gewissem Sinne auf das lebenskünstlerische Projekt des Individuums hinweisen. Foucaults Subjektdiskurs gründet dabei auf einer tatsächlichen Freiheit der Individuen.²⁴² Die Philosophie und die Aktualität der *Aufklärung* finden hier ihren Platz. Und es ist hier, wo eine unbestimmte und unbestimmbare Arbeit der Freiheit beginnt, *le travail indéfini de la liberté*.²⁴³

Die Untersuchung oder Hermeneutik des Subjekts ist dabei auch ein Zeichen für die Enttäuschung über die Theorieangebote der Wissenschaften und Philosophie zum Subjektthema. Foucault teilt die Entzauberung und Desillusion, die das Subjekt in seinem zeitgenössischen Diskurs erfährt – der Souveränitätsverluste des Ich in der Psychoanalyse, das entfremdete Bewusstsein der marxistischen Gesellschaftsanalyse, der Verlust der sinnstiftenden Funktion im Signifikantenspiel der strukturalistischen Sprachanalyse.

Foucault will am Ende auch wissen, wie sich das Subjekt in seinen verschiedenen Formationen und Kontrollformen überhaupt behaupten kann. Es ist dies das bleibende Interesse der Analysen Foucaults, welche mit der methodischen Formel vom 'Ende des Menschen' der Komplexität des Subjektthemas nur einen unbeholfenen Ausdruck verlieh. Foucault gibt dies ausdrücklich zu und konkretisiert seine Kritik an einer seit dem 19.

²⁴¹ Žižek, Fichte's Laughter, S. 155.

²⁴² Siehe v. a. Foucault Argumentation im Gespräch: „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté“, entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984, in : DE IV, S. 708-729.

²⁴³ DE IV, S. 574.

Jahrhundert etablierten neuen Form von Subjektivität, welche das menschliche Subjekt (sujet humain) auf ein bloßes Erkenntnisobjekt reduziert.²⁴⁴ Den Mensch zu denken heißt für Foucault in dieser Tradition stillschweigend eine Reduktion zu denken.

Der menschlichen Subjektivität aber seine Komplexität zurück erstatten, und das heißt auch das Subjektthema kritisch gegen herrschende Subjektdiskurse in Stellung bringen, das bedeutet für Foucault eine lange Geschichte der Vielfalt von Selbstkonstruktionen und Selbstbehauptungen der menschlichen Subjektivität zu untersuchen, gleichsam um ein kritisches Potential aus dieser Geschichte der Subjektivität für die Gegenwart zu retten. Von der Reduktion, auch der Begriffe, auf ein einheitliches Phänomen *Mensch* ist loszukommen, wenn man erkennt „qu’au cours de leur histoire les hommes n’ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c’est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multible de subjectivités différentes et qui n’auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l’homme.“²⁴⁵

Darin liegt kein Relativismus der Methode, sondern der entschiedene Optimismus, aus der Geschichte der Subjektivität mehr Aufklärungs- und Kritikkraft zu ziehen als aus einer sich auf einen homogenen und universalen Subjektkern berufenden Theorie, die nicht die Bedingungen ihrer Kontingenz erkennt. Das Misstrauen gegenüber jeder Theorie lässt Foucault eben an einer Geschichte der Subjektivität und der Wissensformen arbeiten, insbesondere um diagnostisches Material und Sensibilität für die Gegenwart zu erhalten. Dieser Ansatz offener Subjektivität, der von Foucault bewusst *nicht* als Theorie bezeichnet wird, entspricht eher einem Denkstil und beschreibt einen *éthos* der Philosophie, wie er sich für Foucault im Ausgang der Kantischen Frage nach der Aufklärung gestellt hat. „Je caractériserai donc l’*éthos* philosophique propre à l’ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu’êtres libres.“²⁴⁶

Die Grenzen unserer Freiheit markieren dabei den Zustand der Unmündigkeit, den zu bekämpfen die Philosophie als ihre eigene Haltung anzusehen hat. Das philosophische *éthos* ist hier eine Grenzhaltung (*attitude limite*²⁴⁷). Die Arbeit an diesen Grenzen, die Analyse ihrer Begrenzungen und die Reflexion auf ihre Formen ist die Aufgabe der Kritik, sodass Kritik und Philosophie unzertrennlich werden. Was Foucault als methodisch notwendig und

²⁴⁴ „Si la promesse des sciences humaines avait été de nous faire découvrir l’homme, elles ne l’avait certainement pas tenue; mais comme expérience culturelle générale, il s’était plutôt agi de la constitution d’une nouvelle subjectivité à travers une opération de réduction du sujet humain à un objet de connaissance.“ (DE IV, S. 75)

²⁴⁵ ebd.

²⁴⁶ Michel Foucault. Qu’est-ce que les Lumières? (« What is Enlightenment? »), in: Rabinow (P.), éd., The Foucault Reader, New York, 1984. DE IV, S. 575.

²⁴⁷ ebd., S. 574.

gewissermaßen unzeitgemäß zu erneuern versucht, ist der Anspruch, dass diese kritische Haltung zugleich eine historische ist, ja dass die philosophische Haltung in ihrer historischen Orientierung, also in ihrer Achtsamkeit auf unser Gesagtes, Gemachtes, Gedachtes als zeitliche Ereignisse, unmittelbar kritisch ist, weil durch deren Offenlegung ihr uns bestimmender Charakter für eine mögliche Überwindung freigegeben wird.

Für diese Bestimmungen (*déterminations*) findet Foucault in seiner Geschichte des Wissens verschiedene Formen. Für den wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Bereich nennt er es das Unbewusste des Wissens (*l'inconscient du savoir*²⁴⁸). Im größeren Zusammenhang der Gesellschaft heißen diese Bestimmungsformen Regime der Wahrheit (*régime de vérité*²⁴⁹). Es sind dieses Unbewusste und diese opak wirkenden Regeln und Notwendigkeiten, welche die archäologische Methode freizulegen hat. Und zwar 1. als Analyse der objektiven Begrenzungen unseres Seins im Sinne diverser diskursiver, historischer A priori²⁵⁰; 2. positivistisch-wissenschaftshistorisch als Darstellung der Beweglichkeit und Veränderung dieser Formationen.²⁵¹

Das Wissen, das wir nicht wissen, ist bei Fichte in gewissem Sinne aufgetreten als die Nachkonstruktion des vorausgehenden Grundes unseres Selbstwissens. Bei Foucault wird die Kartographie des diskursiv Unbewussten, des einer Gesellschaft eingeschriebenen Immanenzplans, des in einem Voraussetzungsnetz eingewebten Wissens, allerdings von einem weiteren Projekt begleitet, nämlich der erwähnten Arbeit an einer Geschichte der Subjektivität, worunter u. a. eine Analyse derjenigen Selbstpraktiken und Selbsttechniken verstanden wird, die den Individuen eine bewusste Teilnahme an den Wahrheitsspielen seiner Umgebung ermöglichen und sie zudem in den Stand versetzen, *de jouer avec le minimum possible de domination*.²⁵² Damit wird ein Reservoir an Strategien gewonnen, mit deren Verfügbarkeit das Individuum Ausdrucksformen seiner Freiheit finden kann.

Fichtes Subjektarbeit, wie ich sie für die Wissenschaftslehre 1804 zu entwickeln versuchte, verstehe ich in gleicher Linie dieser von Foucault erarbeiteten Reaktualisierung

²⁴⁸ DE I, S. 665.

²⁴⁹ Siehe beispielsweise: DE III, S. 158 oder *Le courage de la vérité*, S. 27.

²⁵⁰ Diskursiv, weil Diskurse genau das ausdrücken, was dem Wissen an Unbewusstem zu Grunde liegt. Siehe Paul Veynes Formulierung: „[...] les discours cartographient ce que les gens font et pensent réellement, et sans le savoir.“ (Veyne, Paul, Michel Foucault. *Sa pensée, sa personne*, Édition Albin Michel, Paris 2008, S. 50)

²⁵¹ „Ce que j'ai essayé en premier lieu de montrer, c'est qu'il y a, dans l'histoire du savoir, certaines régularités et certaines nécessités à l'intérieur de ce savoir qui restent opaques au savoir même et qui ne sont pas présentes dans la conscience des hommes. Il y a comme un inconscient dans la science, par exemple entre les différents domaines scientifiques, entre lesquels il n'avait pas été établi de lien direct. [...] Deuxièmement, j'ai décrit comment ces relations se modifient dans des domaines qu'on pourrait appeler en gros les sciences humaines. En d'autres mots, j'ai décrit des relations ainsi que des transformations entre elles. (DE I, S. 656)

²⁵² DE IV, S. 727.

eines Modells stabilisierter Improvisation, einer experimentellen Haltung²⁵³, in der das Subjekt sich als verantwortlich für sich selbst erkennt. Es ist in ihm nichts weiter bestimmt als die Bewegung zur Bestimmung. Insofern kann es sich auch in einem lebenskünstlerischen Sinne auslegen und seine Selbsterkenntnis in Zusammenhänge der Welt investieren. Fichte erklärt in dieser Lesart gerade nicht einen fixierbaren Subjektkern, der klare Systemableitungen einer Philosophie des Subjekts zulassen würde. Insoweit dies bei Fichte geschieht und seine Absicht auf ein umfassendes und durchgehend begründetes System des Wissens geht, sei dies seinem eigenen *Systemwillen* geschuldet und nicht der Qualität seiner Einsicht, womit sich vielleicht in ironischer Wende gegen Fichte selbst sein Ausspruch geltend macht, „was für eine Philosophie man wähle, hängt ... davon ab, was man für ein Mensch ist.“²⁵⁴

Fichtes *Kunst des Philosophierens* (WL, 5, 100), sein „artistisches Philosophieverständnis“ wie es P. Oesterreich treffend formuliert²⁵⁵, hat dabei die doppelte Funktion einerseits die heikle Lage des Subjekts zu konstatieren und andererseits durch einen methodischen Sprung auf die Seite der Vernunft die durch sich selbst erzeugte Krise des Subjekts zu beruhigen und zu versichern. Die menschliche Naturanlage des Denkens soll durch eine Vernunftkunst angestoßen werden, damit die Irrwege des Dogmatismus vermieden werden können. P. Oesterreich spricht von einer Anleitung zum Denkenkönnen, die in der Wissenschaftslehre 1804 ausgebildet sein soll.²⁵⁶ Die philosophische Arbeit wird damit zu einem Training für den Eintritt in ein wahres Verhältnis zu sich selbst. Dabei könnte Fichtes Philosophie als Praxis der Sorge-um-sich verstanden werden, die ein gerade von Foucault in Erinnerung gerufenes Paradigma der Philosophie als Lebenskunst vergegenwärtigt (nämlich die Inanspruchnahme des Lebens für das Denken und die Selbsterkenntnis).

Der Appell an das eigene Denken, wie er sich in Kants philosophischer Einstellung zeigt, gilt für die Haltung Fichtes genauso wie für diejenige Foucaults. Beiden ist auch ein expressiver und performativer Zug des Denkens eigen, der implizite Formen des Wissens explizit machen will. Denken ist dabei nicht ein Beitragen zu einem epistemologischen Betrieb, sondern wird als Modus ethischer Selbstverpflichtung verstanden, der zugleich als zeitbewusste Haltung aus der philosophischen Gleichgültigkeit zu führen vermag. Hier lässt sich meiner Meinung

²⁵³ So wie Foucault seine historisch-kritische Haltung als konkretes Experimentieren mit den Zuständen der Realität und der Aktualität versteht, um sie in ihrer Rechtfertigung auf den Prüfstand zu stellen. „[...] il me semble que cette attitude historico-critique doit être aussi une *attitude expérimentale*. Je veux dire que ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement. C'est dire que cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux.“ (DE IV, S. 574f.)

²⁵⁴ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: J. G. Fichte, Werke, Bd.1, S. 434.

²⁵⁵ Oesterreich, Peter L., Die Rede vom Absoluten in der Spätphilosophie Fichtes, in: Die Spätphilosophie Fichtes, Fichte-Studien 17 (2000), S. 171.

²⁵⁶ ebd., S. 172.

nach einiges gewinnen für das Verständnis Fichtes, und auch von Foucault. Immanent jeden Denkens ist vielleicht der Wille zur *eigenen* Position. Es geht nicht um die *Polysophie*, d.h. die umfassende Kenntnis der Lehrmeinungen der Vergangenheit, die enzyklopädische Präsenz vergangenen Wissens. Die Ernstnahme der Philosophie ist ein Ernstnehmen seiner selbst im Zusammenhang mit dieser Geschichte des Denkens und im Zusammenhang mit seiner Zeit. Für Fichte drückt sich das u. a. aus in seinem philosophischen Verhalten als Redner an die Nation (1808), als Denker der Grundzüge seines Zeitalters (1804), als Pädagoge der Bestimmungen des Gelehrten (1794), etc.

Problematisch und nicht zu unterschlagen bleibt allerdings Fichtes transzendentes *têlos*, die Wahrheit wirklich ergreifen zu können und ein authentisches Ich zu stabilisieren. Der neuralgische Punkt von Fichtes Position zur Wahrheit ist dabei gar nicht, wie schon betont, der Status der Wahrheit selbst. Ähnlich der Einschätzung Foucaults ist für Fichte die Wahrheit ein unserer Welt eigener Charakter. Die Wahrheit findet sich nicht einem entrückten Platz transzendentaler Gewissheit, sondern ist hier von dieser Welt, und steht damit in Bezug auf den Erfahrungsbereich, den wir Subjektivität nennen. Wahrheit spielt sich für Fichte im Weltinnenraum des Subjekts ab, ist nicht einfach Gegebenes, sondern ist Zwingendes der Vernunft eigenen Lebendigkeit.

Foucault erweitert in seinen Untersuchungen das Feld der Wahrheit um das gleichsam infinite Außen des Subjekts und dehnt die Wahrheitsspiele auf den gesamten weltlichen und gesellschaftlichen Kontext aus. Es ist hier, wo der Abstand, Bruch und Abbruch der Konfrontation mit Fichte am größten wird. Foucault sucht keine Versicherung in einer transzendentalen Einsicht, d. h. in einer möglichen Position des Subjekts, sondern argumentiert von der Annahme permanenter Machtbeziehungen aus, in welche das Subjekt eingebunden ist. Die Wahrheit ist dabei selbst ein mächtiger Bereich, steht nicht außerhalb der Macht und ist selbst nicht ohne diese gebildet. Sie versichert zwar die Selbstbezüge des Subjekts, kann aber nicht ausschließlich im Subjektinnenraum gedacht werden. Die Dynamik der Wahrheit übersteigt bei Foucault die lebendige Dynamik des Subjekts.²⁵⁷

Für Fichtes Denken steht am Horizont noch die Transzendentalität einer Vernunft, die ihren konstitutiven Charakter geltend machen will. Fichte will am Ende die transzendente Kontrolle über die Wirklichkeit der Wahrheit behalten, obwohl seine Analyse der

²⁵⁷ „L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors de pouvoir ni sans pouvoir. [...] La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité: c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.“ (DE III, S. 158)

Subjektivität Risse in die Kontinuität des Transzendentalen schneiden konnte. Der Schritt zum Absoluten ist für ihn eine normative Entscheidung, ein Soll, welches das ungesicherte Subjekt zu versichern verspricht.

Der Doppelcharakter der Wahrheit in der Wissenschaftslehre *1804*, einmal als regulativer Charakter, der das Subjekt in seiner Reflexion kritisch orientiert gegenüber jeder Faktizität, sowie in anderem Sinn als Gewissheitstelos in der theoretischen Einstellung dieses reflektierenden Subjekts, macht Fichtes Denken insbesondere aus der Sicht Foucaults natürlich problematisch, insbesondere da nach Fichtes Systemlogik der Wissenschaftslehre das eine nicht ohne das andere, also die Kritik nicht ohne das Heilsversprechen der Transzendentalität erhalten werden kann. Fichte formuliert nicht nur im Diesseits der Vernunft und hält sich an die Seite der Kritik. Er hält sich nicht nur ein Denken *der* und *an* den Grenzen bereit, sondern auch die Transzendentalität einer positiven Theorie der Wahrheit.

Foucault hat keine Alternative eines transzendentalphilosophischen Wechselspiels. Sein Weg ist keiner einer Wahrheitslehre, sondern der Analyse der Wahrheitsspiele²⁵⁸, wie sie die Wirklichkeit der Individuen bilden. Seine Entscheidung fällt nicht auf ein transzendentales Ideal, sondern auf organisierte Positivitäten, faktische Strukturen, Wahrheitsregime, die das Subjekt bestimmen und seine Selbstbestimmung organisieren. Die notwendige Historisierung dieses Bezugs trägt aber einen Pessimismus der Theorie und Subjektbestimmung mit sich, die in den Anschuldigungen des Anti-Humanismus oder reiner positivistischer Machtbeschreibung gegenüber Foucault geäußert werden konnten. Foucaults Versuche diesen Pessimismus zu vermeiden, streiften auf dem Weg der Analyse antiker Formen von Selbstbildung auch und wesentlich das kritische Werk Kants. Fast scheint es, dass das theoretische Spätwerk Foucaults der Versuch einer Formulierung einer positiven philosophischen Ethik im Zwiegespräch zwischen Kant und der Antike ist – die Wiedergeburt der Kritik aus dem Geiste der Griechen. Die Spuren der Moderne in der geschichtlichen Analyse wiederzufinden, ist Absicht der so reichen wie problematischen Provokation, die Aufklärung mit einem sokratischen Philosophieverständnis zusammen zu denken. „Dans son versant critique – j’entends critique au sens large -, la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu’il ce présentent – politique, économique, sexuelle, institutionelle. Cette fonction critique de la philosophie dérive, jusqu’à un

²⁵⁸ „Quand je dis « jeu », je dis un ensemble de règles de production de la vérité. Ce n’est pas un jeu dans le sens d’imiter ou de faire la comédie de...; c’est un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant.“ (DE IV, S. 725)

certain point, de l'impératif socratique: « Occupe-toi de toi-même », c'est-à-dire: « Fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi. »²⁵⁹

²⁵⁹ DE IV, S. 729.

4. Philosophische Aufgaben am Ende - Von Fichtes Aufklärung des Subjekts und Foucaults aufklärenden Subjekten

„Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen.“²⁶⁰

I.

Am Ende gibt es natürlich keine Rückgewinnung und Rehabilitierung Fichtes, und nicht eine Siegesfeier Foucaults. Am Ende dieser Arbeit steht zuallererst die Sorge um die Auslassungen, Verfehlungen und Verkürzungen der Darstellung. Meine Lektüre Fichtes konzentrierte sich im besten Fall auf einige wesentliche Grundvollzüge seines Denkens 1804. Auch war das konstruierte Gespräch mit Foucault nie frei von Zweifeln. Um was für einen Gewinn handelt es sich also am Ende?

Mit Foucault lässt sich im Blick auf die Wissenschaftslehre ein vorderhand merkwürdiges Resultat ziehen. In einer doppelten Bewegung erfüllt die Konfrontation Foucaults mit dem Denken Fichtes einen Anspruch des Foucaultschen Denkens selbst. Das soll zum Abschluss begründet werden.

Seit Beginn der Arbeit war absehbar, dass sich eine Konfrontation von Fichte und Foucault nur unter sehr problematischen Zeichen gestalten kann. Gerade gegenüber Fichtes Denken war es wichtig, keine Naivitäten gelten zu lassen und die schwierige Balance zwischen Fichtes Wörtlichkeit und der Interpretation zu leisten. Eine erste, hermeneutisch naheliegende Variante der Zusammenfügung beider Denker war die Betonung gegenseitiger Ergänzung. Foucault leistet eine richtungweisende Kritik des Äußeren der Vernunft – alles, was sich gestaltet als Diskurse der Sprache, Formen psychologischer Diskurse, Fragen der juristischen, medizinischen, philosophischen Vernunft, etc. Um aber nicht Opfer seiner eigenen Vernunft zu werden, so würde diese Argumentation sich fortsetzen, muss auch der Kontrollapparat der Vernunft selbst, das in uns wirkende Vernunftgesetz (WL, 60), wie Fichte es mehrfach nennt, untersucht werden. Eine solche Archäologie des Innern der Vernunft ist nur vor dem *têlos* einer solchen Vernunft auf Universalität zu versichern, um dem Anspruch einer kritisch bleibenden Philosophie zu genügen. Und Foucaults Historisierung der Untersuchung kann hier die notwendige Versicherung leisten.

²⁶⁰ Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Gesammelte Schriften, Bd. VII, Berlin 1900ff., S. 127.

Seine neue Umgangsweise mit der Frage *Subjektivität und Wahrheit* war deswegen Anlass einer erneuten Fragestellung dieses Themas. Foucaults Perspektive auf die Begründungsformen von Subjekten und der Zusammenhang mit deren praktischem Ort in historisch konkreter Lage forderte eine Relektüre Fichtes heraus, der 1804 eine philosophisch verwandte Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Wahrheit formuliert. Welche Konsequenzen sich aus diesem Positionsspiel und -wechsel für die Betrachtung der transzendentalphilosophischen Methode der Wissenschaftslehre ergeben, hat sich zum Teil schon dargestellt. In dieser Hinsicht wurde nicht Fichtes Begründungsprojekt eines absoluten Ich für meine Arbeit von Bedeutung, sondern seine Begründungsart der Denkbarkeit des Subjekts, wie Fichte sie theoretisch entwickelt und vollzieht. Nicht die Etablierung eines logischen Strahlungszentrums für jegliche Bezugsverhältnisse des Subjekts schien mir das wesentliche in der Rezeption Fichtes, sondern sein Bestehen auf einen vitalen Kern der Subjektivität, der vor aller Logik und Begründung gegeben ist.

Die Konzentration auf Fichtes Leistung einer *Begründung* des Subjekts (im Sinne von Fundierung) ließ eine Kritik an der späteren Begründungsleistung des Subjekts in Hinsicht seiner Seinsbezüge offen. An dieser Stelle endete auch mein Interesse an Fichtes Philosophie, und Foucault bot mir die notwendige Erinnerung an einen methodisch geforderten zweiten Teil der Kritiklegung im Rahmen des Subjektthemas, nämlich diejenige an den Begründungspraktiken des Subjekts.

Die ontologische Prämisse einer im Selbstbezug stehenden Subjektivität bereitet dabei aus der Sicht Foucaults gar keine Kopfschmerzen, da überhaupt nur sinnvoll mit Subjekten gearbeitet werden kann, wenn ihnen gewisse Selbstbezüge zugemutet werden können.²⁶¹ Auch die Reflexion auf diese Selbstbezüge ist nicht Moment der kritischen Ablehnung. Was für Fichtes Denken 1804 als Aufklärung des Subjekts über seine vitalen Grundlagen vorgestellt wurde – das Verständnis des Subjekts nicht im Sinne einer ontologischen Konkretion als so und so seiend, sondern als lebendig fundiert, als vitaler Vollzug – dies schien mir nicht der Foucaultschen Kritik an der Subjektphilosophie zu widersprechen. Problematisch dagegen und kritisch auffällig geworden durch Foucault sind die

²⁶¹ Bei Foucault heißt es ebenso ausdrücklich, dass Individuen in Selbstbezügen stehen, die ihnen ihr subjektives und ethisches Selbstverständnis verschaffen. Dieses Verständnis sieht Foucault vor allem mit Kant erneuert und radikalisiert, der insbesondere nach der Konstitution des ethischen Subjekts fragt. Die Arbeit an mir selbst zugunsten eines ästhetischen Lebensentwurfs wird bei Kant abgelöst und erneuert in der Frage der Arbeit an mir als ethisches Subjekt. „C’est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition et grâce à laquelle le Soi n’est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet.“ (DE IV, S. 631) Deswegen eignet sich Kant auch besonders gut, die griechische Perspektive eines poetischen Wahrheits- und Seinsverständnisses mit dem kritischen Wissensverständnis der Kantischen Philosophie zu verbinden. Hieraus entspringt der so viel Aktualität versprechende Aufklärungsgedanke, den Foucault mit Kant und den Griechen rückzugewinnen versucht.

Schlussfolgerungen, die aus solchen Subjektpositionen gezogen werden, Schlussfolgerungen im Sinne der Universalisierung und Totalisierung einer theoretischen Position. Eine zu leistende Kritik an Fichtes philosophischen Nebenprojekten (Sittenlehre, Naturphilosophie, Rechtsphilosophie) ist somit kein Widerspruch zu einem Ernstnehmen seiner Subjektbe-gründung, sofern man überhaupt dem Subjekt einen sinnvollen und diskursiv einholbaren Phänomenstatus zuschreibt.

Foucault macht viel weniger einen systematischen Gegenvorschlag als einen Aufklärungs-versuch über Voraussetzungen und historische Folgen verschiedener Denksysteme und Wissensformationen im Zusammenhang mit der Subjektfrage. Dieser Gegebenheit folgt eine Kritik und „Dekonstruktion“ philosophischer Systementwürfe und gleichzeitig eine methodische Neuorientierung (Archäologie / Genealogie) als Tribut an die Kritik. Das ist neu und sieht sich doch in einer Tradition – einer Tradition, in deren Nennung der Name Fichtes ein zweites Mal Erwähnung in den Überlegungen Foucaults findet. Die Kernfrage dabei lautete: « Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre ? »²⁶² Und Foucault versteht die Aktivität der Philosophie seit je in der fortgesetzten und stets zu erneuernden Fragestellung: « Que sommes-nous aujourd’hui ? » „Et tel est, à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l’école de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M’inscrivant dans cette tradition. Mon propos est donc d’apporter des réponses très partielles et provisoires à cette question à travers l’histoire de la pensée ou, plus précisément, à travers l’analyse historique des rapports entre nos réflexions et nos pratiques dans la société occidentale.“²⁶³

Diese Interpretation der zeitgenössischen Situation des Denkers in der Rückbindung an einen diskursiven Rahmen hatte bereits Hegel ausgedrückt in seiner Kennzeichnung der Philosophie als *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*²⁶⁴ und hat damit die Positionierung des philosophischen Schreibens in seiner eigenen Zeit (ob aus theoretischem Zwang, Neugier, Reaktion oder Kritik) marktfähig gemacht. Bei Kant sieht Foucault das ganze Projekt der Gegenwartsbesinnung wesentlich radikaler gedacht. Das entscheidende Stichwort liefert hier die Aufklärung. ‚Aufklärung‘ ist nicht nur die Beschreibung eines historischen Prozesses,

²⁶² DE IV, S. 813.

²⁶³ DE IV, S. 814.

²⁶⁴ Die Formel stammt bekanntermaßen aus Hegels Vorrede seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und heißt im Ganzen: „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wännen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.“ (G. W. F. Hegel, Werke, Bd.7, Frankfurt a. M. 1979, S. 26.)

einer Epoche und historischen Ereignisses. ‚Aufklärung‘ steht im Sinne Kants vor allem auch für eine Aufgabe und Verantwortung²⁶⁵, für einen *acte de courage à effectuer personnellement* (DE IV, S. 565). Die Frage nach dem Jetzt und dem Verständnis unserer Zeit ist für Foucault eine Auseinandersetzung mit dem, was Moderne heißt, deren Selbstauffassung sich im Anschluss an die Aufklärung formt und entwickelt.

Die Frage der Modernität, die sich so problematisch in ihrem *Definitionsstatus* im Verhältnis zu einer Prä- und Postmodernität hält, wird von Foucault mit Kant umgewendet in eine *Haltung* der Modernität (*l'attitude de modernité*²⁶⁶), in eine Einstellung zur Aktualität, die versucht die Differenz ihres Jetzt zu ihrer Vergangenheit zu äußern und fragwürdig zu machen. Diese Haltung (*éthos*)²⁶⁷ wird in ihrer historisch-kritischen Form eine der reinen Aktualität (*pure actualité*). Dies zeichnet Kants Aufklärungskonzept für Foucault so außerordentlich aus: „La réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte.“²⁶⁸

Für seine Fragestellungen nach dem Subjekt dynamisiert Foucault wesentlich seine Inhalte. Diese Dynamisierung findet in seiner historischen Orientierung der Sachverhalte statt. Aufklärung ist dabei für Foucault der Vollzug, die Aktualisierung und Radikalisierung einer philosophischen Einstellung, die seit ihrer Epoche, seit ihrem Ereignis im 18. Jahrhundert fortgesetzt in der Geschichte der Vernunft wirkt und arbeitet, und die ohne Referenz auf eine Universalität dieser Vernunft von ihrer dauerhaften kritischen Einstellung zu ihrer Zeit aktualitätswirksam ist. Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wahrheit (*progrès de la vérité*), der Geschichte der Freiheit (*l'histoire de la liberté*) und verschiedenen Weisen des Philosophierens (*manière de philosopher*) entwickelt sich auch besonderes Interesse und eine besondere Form philosophischer Untersuchung des Subjekts. Diese Form der Untersuchung heißt *Kritik*, die für Foucault keine Lehre und Doktrin darstellt, sondern „plutôt la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *éthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.“²⁶⁹

Kritik als Methode hat die Pointe, dass sie nur in Beziehung auf etwas anderes bestehen kann. Und das Andere des Subjekts ist u. a. seine Geschichte. Deswegen wird die philosophische

²⁶⁵ „Il la caractérise comme un fait, un processus en train de se dérouler; mais il la présente aussi comme une tâche et une obligation.“ (DE IV, S. 564f.)

²⁶⁶ DE IV, S. 568.

²⁶⁷ „Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos*.“ (DE IV, S. 568)

²⁶⁸ DE IV, S. 568.

²⁶⁹ ebd., S 571.

Einstellung zu unserer Selbstauffassung nicht nur eine ontologische Kritik, sondern historische Ontologie unserer selbst (ontologie historique de nous-mêmes).²⁷⁰ Das ontologische Programm wird also mit einer Geschichte des Subjekts verbunden. Und für den Untersuchungsfall des Zusammenhangs von Subjektivität und Wahrheit ist diese korrelierte Programmatik keineswegs gleichgültig. Diese Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Wahrheit steht in gleichem Maße unter dem Interesse der Klärung seines Jetzt, vielleicht sogar für das Subjekt als Frage nach *seiner* Wahrheit in bevorzugter Form. Denn was wir wirklich sind, ist für Foucault eine Frage nach dem Jetzt, in dem wir sind.

Foucault geht es in der Frage nach der Wahrheit natürlich nicht ausschließlich um Selbstbezüge. Für ihn geht es vor allem, wie herausgestellt wurde, um die in der Wahrheit konzentrierten Beziehungen der Macht, in denen Subjekte gebildet werden und unter deren Einfluss die Selbstkonstitutionen von Subjekten stattfinden.²⁷¹

Maßgebend dabei ist aber, dass es ein Subjekt auch für Foucault gibt. Dieses Subjekt ist nicht als autonom und selbstidentisch gegeben, es hat keine Wahrheits- und Selbsterkenntnis-sicherheiten, steht in keinen vollautonomen und zuverlässigen Selbstverhältnissen in der Welt. Dies birgt die Gefahr von Bestimmungsformen, welche nach Foucault die freie Grundverfassung des Individuums untergraben. Das Besondere der Perspektive vom Zusammenhang von Subjekt und Wahrheit ist nun, dass sie methodisch eine Anforderung und Aufgabe für das praktische Subjekt wie auch für die reflektierende Theorie formuliert, die über das Medium des Wissens zumindest den Zustand der Unmündigkeit bzw. Unkenntnis zu überwinden hilft. Die einzunehmende Haltung ist dabei eine der Kritik. Und die Kritik kommt hierbei einer Lebensform nahe, in der das Aussprechen der Wahrheit und der Mut zu dieser Wahrheit zur Devise für die Freiheitsarbeit des Individuums wird. Foucault versucht v. a. im Blick auf die Antike ein Verständnis von Existenz zu entwickeln, in der die Trennung von philosophischer Einstellung (Foucault nennt es Spiritualität)²⁷² und Lebensform/Lebensentwurf, nicht mehr gegeben ist. Diese in eine Ästhetik der Existenz (l'esthétique de l'existence)²⁷³ umgedachte Lebensweise (manière de vivre)²⁷⁴ ist vor dem Hintergrund der Frage nach der

²⁷⁰ ebd., S. 573f.

²⁷¹ „Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique – entendu justement comme état de domination – soit dans le rapport de soi à soi. Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libre qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre.“ (DE IV, S. 728)

²⁷² Siehe: L'herméneutique du sujet, S. 16ff.

²⁷³ Le courage de la vérité, S. 150.

²⁷⁴ ebd., S. 227.

Wahrheit zu sehen.²⁷⁵ Sie orientiert die philosophische Einstellung, und es ist hier, wo Foucault mit antiken Verständnis einen Anspruch an das Subjekt reformulieren will. Für den Zugang zur Wahrheit braucht es nämlich eine Arbeit des Subjekts. „La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité.“²⁷⁶ Diese Arbeit an sich bildet die Elementaroperation, welche das Subjekt überhaupt zu einem freien, selbstbestimmten und in diesem Sinne wahren Leben (*vraie vie*) qualifiziert. „C'est un trait général, c'est un principe fondamental que le sujet en tant que tel, tel qu'il est donné à lui-même, n'est pas capable de vérité. Et il n'est pas capable de vérité sauf s'il opère, s'il effectue sur lui-même un certain nombre d'opérations, un certain nombre de transformations et de modifications qui le rendront capable de vérité.“²⁷⁷

In der Sorge-um-sich (*soucie de soi*) wirkt somit eine komplexe Selbstarbeit, in der sich praktische und theoretische Einstellungen in ihrem Anspruch nicht trennen lassen. Was Foucault als philosophischen *êthos* zur Geltung bringen will, hat ohne antike Nostalgie die Frage nach dem wahren Leben im Sinn, und das heißt ein Befragen der Grenzen unseres Seins und dessen Begrenzungen. Diese kritische, weil an den Grenzen ansetzende und Grenzen ziehende Arbeit ist für Foucault zugleich Ausdruck und Vollzug einer *travail indéfini de la liberté* (DE IV, S. 574).²⁷⁸

II.

Soll jetzt am Ende ein salto mortale zu Fichte stattfinden? – Fichte passt vorderhand gewiss nicht in die Typologie der antiken „Selbst-Sorge“-Philosophien, wie sie Foucault beschreibt. Auch braucht er hier für die Konfrontation nicht eingepasst werden. Wohl aber steht Fichte in einer Tradition der Selbsterkenntnis-Denker, die ein absolutes Subjekt und dessen abstrakte Erkenntnis als Reflexionsmittel das Medium zur Selbstbesinnung bemühen, zur Kritik an der *Gedankenlosigkeit* (WL, 138), als Mittel zur Einholung eines subjektiven Potenzials, die alle unter der Forderung stehen, der denkenden Natur des Individuums gerecht zu werden – ein Modell, das im Wesen des Menschen eine philosophische Veranlagung sieht (als Traditionslinie seit Aristoteles bis Kant und Heidegger). Die Praxis der Subjekttheorie liegt dabei in der Notwendigkeit, sich einem eigenen Erkenntnisprozesses auszusetzen, der seine Kraft und Energie aus der vorgeführten Komplexität der Selbsterkenntnis in seinen Bezügen

²⁷⁵ „L'art de l'existence et le discours vrai, la relation entre existence belle et la vraie vie, la vie dans la vérité, la vie pour la vérité, c'est un peu cela que je voulais essayer de ressaisir.“ (Le courage de la vérité, S. 150)

²⁷⁶ L'herméneutique du sujet, S. 17.

²⁷⁷ ebd., S. 182f.

²⁷⁸ „Je caractériserai donc l'*êthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous mêmes comme une épreuve historico pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous mêmes en tant qu'êtres libres.“ (DE IV, S. 575)

zum Außen und seinen Selbstbezügen zieht, samt dem in seinem entwickelten Vorsichtsreservoir (dem methodisch integrierten Skeptizismus) kritischen Impuls.

Dass ist natürlich praktizierter Optimismus. Und in Fichtes Denken findet man dieses Pathos in der Formulierung der transzendentalen Einsicht. Fichte registriert den Nihilismus des modernen Subjekts, seine Auflösungserscheinungen, seine paradoxen Veranlagungen, bietet aber eine radikale Selbstbesinnung an, die ihren (auch kritischen) Anker im Transzendentalgedanken findet. Fichte kennt auch das in äußerlichen Wahrheitsspielen aufgelöste Subjekt (WL, 47). Er erblickt darin aber nur die unreflektierte Schwäche des Akteurs, sich zu seinem eigenen Sein zu verhalten und sich zu erkennen, damit er sich in Unabhängigkeit zu diesen Kontingenzen und Ideologien (Schwärmereien) zu setzen vermag. Ohne Entschlossenheit und Entschiedenheit gegenüber seiner eigenen Form, gegenüber seiner eigenen ontologischen Lage, sieht Fichte auch vielfältige Gefahren für das Subjekt, Gefahren einer verkehrten Selbstliebe (WL, 46) in ihren Formen des Hochmuts oder der geistigen Beliebigkeit (WL, 46f.). Wahrheit wird dabei zum Prüfstein der Selbstbeziehungen, welche das Subjekt auf sich anwendet. In der Position des Philosophen, der ein Beispiel für das wahre Denken zu sein hat, gibt sich Fichte deswegen die Methode vor, Wahrheit konsequent und radikal als Einheit seines Seins und Denkens zu reflektieren.

Dabei scheint mir die Achtung auf den Vollzug von Fichtes Denken den entscheidenden Hinweis für eine zu verändernde hermeneutische Stellung zu seiner Philosophie zu liefern. Was Fichte als positivistische Untersuchung der Wahrheit nicht leistet und somit in entscheidender Ferne zu Foucaults Projekt steht, das holt er in der Reflexion auf die Arbeit des Subjekts für diese Wahrheit nach. Hier hat Fichte eine Haltung anzubieten, die Foucault sympathisch sein müsste.

Fichte denkt zwar nicht die äußeren Einflüsse auf diese Wahrheit des Bewusstseins. Aber der Pathos der eigenen Wahrheit seines inneren lebendigen Seins ist gleichsam die radikalste Differenz zu jeder äußeren Bestimmung, markiert den stärksten Widerstand gegenüber einer strukturalistisch verstandenen Wahrheit und jeglichem Wahrheitsrelativismus. Fichtes *Ich* bringt in die Beziehungsspiele der Wahrheit sein kritisches Gewicht der eigenen Konstruktion, der eigenen Wahrheitssetzung ein und vermag damit die Selbstreflexion und die Diskursreflexion in Gang zu halten. Die einzunehmende Haltung in der Wissenschaftslehre ist hier selbst eine experimentelle und will gewissermaßen seine Hörer/Leser zum Selbstexperiment auffordern.

Was sich bei Fichte dabei als Absolutes und absolute Einsicht artikuliert, will deswegen radikaler gedacht werden. Nicht die Komplementarität der Foucaultschen Kritik am

Subjektbegriff und Fichtes Subjektreflexion scheint mir am Ende die entscheidende Aussicht und Einsicht. Da mit dem Thema „Subjektivität und Wahrheit“ auch keine rein sachliche Frage gestellt ist, sondern zugleich eine programmatische Aufgabe formuliert wird, die ihren Sinn aus beiden Autoren, Fichte und Foucault, gewinnen soll, kann der experimentelle Status dieser Arbeit auch nicht in einer versöhnlichen Interpretation enden.

III.

Das Ergebnis dieser Arbeit soll in einer zweiten Variante mit einem philosophischen Anspruch formuliert werden, der zuerst aus Foucault gewonnen wurde. Die Ergebnislage wird dadurch mit einer abschließenden Veränderung der Interpretation markiert, die beide Denker, Fichte und Foucault, anders als in einer versöhnlichen Hermeneutik, in einer provozierenden Konfrontation stehen lassen will.

Die Frage der Aktualität Fichtes, wie ich sie stellenweise immer wieder vorgeschlagen habe, soll dabei vor der Falle einer hermeneutischen Versöhnlichkeit geschützt werden, wie sie Adorno schon als Unerträglichkeit im Umgang mit den Idealisten und insbesondere Hegel bemängelte. „In den abscheulichen Fragen, was an Kant und nun auch an Hegel der Gegenwart etwas bedeute [...] klingt diese Anmaßung mit. Nicht wird die umgekehrte Frage auch nur aufgeworfen, was die Gegenwart vor Hegel bedeutet.“²⁷⁹ Foucault selbst bietet noch eine andere Variante philosophischen Bezugs an, der nicht in einer Radikalisierung der Inhalte bis in ihre kritische, d. h. dialektische Besonderung besteht, die nach Adorno, anstelle würdigend über ihren Gegenstand zu sprechen, in ihnen sich artikulieren soll, um die Kraft ihrer nichtidentischen Momente des Denkens zur Geltung zu bringen. Mit Foucault lassen sich das Ergebnis und die Absicht dieser Arbeit durch seinen eigenen philosophischen Anspruch formulieren.

Was ist Fichtes Bewegung, die als gesunde Provokation am Ende dieser Arbeit behalten werden soll? Das Zögern meines Einstiegs in Fichtes Transzendentaldenken soll sich hier am Ende anders darstellen als ein bloßer Rückzug. Das Zögern hing mit einer kritischen Aufgabe zusammen, die sich im Verfolg der Foucaultschen Gedankenbewegung ergeben hat. Die Radikalität Fichtes soll an dieser Stelle anders als im Hauptteil nicht bloß als internes Ergebnis seines Denkens verstanden werden, sondern soll im Zusammenhang der Konfrontation mit Foucault eine methodische und philosophische Kontur gewinnen, die sich in gewissem Sinne auf die Formalität von Fichtes Denkens konzentriert, nicht auf seine inhaltlichen Aussagen und Ziele. Damit wird Fichtes Denken, ob mit oder gegen den Willen

²⁷⁹ GS 5, S. 251.

seiner eigenen Philosophie, zur Vollzugsform einer philosophischen Einstellung, die Foucault im Anschluss an Kant als Aufgabe der Befreiung (Freiheitsarbeit) des Individuums sieht, nämlich den Mut seines eigenen Verstandesgebrauchs zu beweisen und stets ein Anderes zur Artikulation zu bringen.

Weniger formalistisch könnte sogar formuliert werden, dass Fichte eine philosophische Haltung vollzieht und vorführt, wie sie aus dem Horizont der Foucaultschen Einstellung *gefordert* werden müsste. Die Darstellung der Fichteschen Philosophie würde damit unfreiwillig Aktualität allein durch ihre unzeitgemäße Verfassung und Denkweise gewinnen, weil sie aus dem Zusammenhang genau dieser Aktualität ein solches *anderes* Denken zu artikulieren versteht, das eine kritische Öffnung z. B. zur Frage des Selbstverständnisses des Subjekts heute bewirken könnte, welches einer aufklärenden, kritischen Haltung, die sich als Philosophie bezeichnen will, entsprechen würde.

Gerade die Erarbeitung der Befremdlichkeit von Fichtes Subjektdenken erzeugt den philosophischen Akt, der Differenzen zu provozieren vermag. Fichte in radikaler Konsequenz zu lesen ist der Vollzug eines philosophischen Anspruchs, die zeitgenössisch geläufige Form des Denkens in seiner Versöhnlichkeit, Vorsicht und abwägenden Haltung mit einem Extrem zu konfrontieren, sodass die Einstellungen des gegenwärtigen Denkens in eine neue Bewegung kommen. Fichtes Subjektarbeit zu lesen, erfüllt deswegen aus der Foucaultschen Perspektive heraus den Anspruch, eine Einstellung der Kritik einzunehmen, eine Haltung der Fragwürdigkeit, die in ihrem Umfang den zeitgenössischen Rahmen des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit zu stellen hätte. Diese Frage mit Fichte retrospektiv gestellt, scheint mir somit eine implizite Erfüllung des Foucaultschen Anspruchs an die Philosophie, stets ein radikal Anderes zu artikulieren und im Bruch zu erkennen.

Eine Pointe am Ende ist also, sich von einer versöhnlichen hermeneutischen Strategie zu lösen, dass beide Autoren sich ergänzend etwas mitzuteilen hätten, dass sie gegenseitige Ergänzungen bereit hielten, welche das Theorieproblem der Subjektivität in innerer und äußerer Reflexion korrespondierend gestalten könnten. Vielmehr scheint mir das Votum für eine hermeneutische Radikalität sinnvoller, in welchem zugegeben wird, dass Fichte und Foucault keine inhaltlich gemeinsamen und methodisch korrespondierenden Projekte verfolgen, dass sie sich nichts zu *sagen* haben. Hier sollte aber die kritische Konfrontation ihre Arbeit nicht einstellen. Und zwar aus einem von beiden Denkern her gewonnenen Prinzip, das sich als philosophische Einstellung selbst verstehen will. Die überraschende Nähe, die in diesem hermeneutischen Extrem hervorspringt, liegt darin, dass Fichte und

Foucault korrespondierend etwas *zeigen*, was eher der Praxis der Philosophie entspricht, nicht einer theoretischen Konkordanz.

Mit Foucault wurden im Verlauf der Arbeit bereits Ansprüche an das Denken formuliert, die auf eine zu leistende Radikalität, Intensität und Kritik des Denkens konzentriert waren und versuchten, der problematischen Stellung der Theorie des Subjekts und jeder theoretischen Subjektformulierung Rechnung zu tragen. In seiner mit bezeichnendem Titel gehaltenen Vorlesung über den „Mut zur Wahrheit“²⁸⁰ gibt Foucault einen Hinweis darauf, wie sich seine philosophische Einstellung in aller Problematizität doch beschreiben lässt. Die Philosophie als Titel, den er so gerne widersprüchlich ablehnte und sich doch zusprechen musste²⁸¹, kommt am Ende seiner denkerischen Arbeit wieder unter dem Anspruch eines philosophischen Lebens. Nicht, um es als Erbe Foucaults zu verstehen, sondern als Orientierung in seinen Schriften, bringt Foucault die philosophischen Anforderungen seiner Arbeit implizit auf den Punkt, und zwar selbst in Form einer Aufgabe, die nach dem wahren Leben fragt und die philosophische Praxis mit einer Ausübung des Lebens (*exercice de vie*) und als Lebensform (*modalité de vie*) versteht, die im Selbstverständnis der Philosophie nicht zu vergessen sei.²⁸² Eine Position ist nach Foucault für den Philosophen allerdings klar: es ist keine Position der Mitte. Wahrheit, gleich in welcher spezifischen Auslegung, ist ein riskantes Geschäft. Für den Philosophen gibt es dabei vielleicht keinen Standpunkt, sondern nur eine Praxis der Differenz. In seiner Haltung hat der Philosoph vielleicht für eine Differenz zu stehen. „La vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre? Radicalement autre, car en rupture totale et sur tous les points avec les traditionnelles d’existence, avec l’existence philosophique habituellement reçue par les philosophes, avec leurs habitudes, leurs conventions. La vraie vie ne va-t-elle pas être une vie radicalement et paradoxalement autre puisqu’elle ne fera pas autre chose que mettre en oeuvre les principes les plus communément

²⁸⁰ Im Deutschen lautet die Übertragung von Foucaults „Le courage de la vérité“ mit gewisser interpretativer Spitzfindigkeit „Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010.

²⁸¹ „Et j’ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c’est tout de même de la vérité que je m’occupe, je suis malgré tout philosophe.“ (DE II, S. 30-31)

²⁸² „Depuis l’origine de la philosophie, est peut-être au fond jusqu’à maintenant encore et en dépit de tout, l’Occident a toujours admis que la philosophie n’est pas dissociable d’une existence philosophique, que la pratique de la philosophie doit toujours être plus ou moins une sorte d’exercice de vie. [...] Mais tout en posant avec éclat, en son principe, que philosopher n’est pas simplement une forme de discours, mais aussi une modalité de vie, la philosophie occidentale [...] a progressivement éliminé ou du moins négligé et tenu en lisière le problème de cette vie philosophique, dont pourtant elle avait posé au départ qu’elle ne pouvait pas être dissociée de la pratique philosophique. Elle a négligé de plus en plus, elle a tenu de plus en plus en lisière le problème de la vie dans son lien essentiel à la pratique du dire-vrai. Cet oubli, cette négligence, cette élimination, cette extériorisation du problème de la vraie vie, de la vie philosophique par rapport à la pratique et au discours philosophique, on peut supposer qu’ils sont l’effet [de], ou qu’ils manifestent, un certain nombre de phénomènes.“ (Le courage de la vérité, S. 216f.)

admis dans la pratique philosophique courante? *La vie de vérité n'est-elle pas, ne doit-elle pas être une vie autre?*²⁸³

IV.

Mit dem Gedanken, Philosophie auch als Aufgabe gegenüber sich selbst zu verstehen, soll das philosophische Denken Fichtes erneut in Stellung gebracht werden. Was Fichte an gedanklicher Bewegung vollzieht, war und ist gewiss nicht auf den ersten Blick zu gewinnen. Stellt man sich Fichtes transzendentalphilosophischen Gedanken, dann ist schon mehr als eine mögliche Interpretation gegeben.

Zu verstehen war zuallererst die Lage des Bewusstseins. Jedes Bewusstsein operiert, so Fichte, mit der Annahme eines Selbst, mit der Voraussetzung eines inneren Seins, das eine gewisse Basisidentität im Bewusstseinsvollzug gewährleistet. Ohne diesen Bezug wäre es kein Bewusstsein von irgendjemandem, hätte keine personale Bindung und wäre ein reines, intentional operierendes Abstraktum. Gleichzeitig kann dieser innere Grund des Bewusstseins aber nicht vorgestellt werden, kann nicht gedanklich erfasst werden, entzieht sich der Repräsentation, weil jede Vorstellung seinen Sinn als lebendigen Grund vergegenständlicht und damit zunichte macht. Das Bewusstsein hat nur die Chance, den Entzug dieses Grundes zu begreifen und seine eigene Rolle in diesem Entzug zu verstehen. Es sieht dabei gleichzeitig ein, dass etwas vor ihm sein muss, damit sein *Vorstellungsversuch* überhaupt statthaben kann.

Das Bewusstsein kann weder ganz verworfen werden, noch auch ganz abgelegt oder überwunden werden. Obwohl Subjektivität und mit ihr das Bewusstsein keine Bedeutung mehr auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre haben soll (WL, 140), ist vom Bewusstsein nicht loszukommen (WL, 142). Die Wahrheit kann sich nur auf *Aussagen des Bewußtseins* berufen (WL, 171) und ist nicht unmittelbar zugänglich.

Schon bei Fichte ist das *cartesische Moment* suspendiert. Die Wahrheit *ist* nicht einfach. Sie gibt sich mit uns und es ist kein Zugang zu ihr zu legen, indem wir nur stark genug nachdenken, reflektieren und unsere Gedanken ordnen. Das Ereignis der Wahrheit, die Einsicht, ist schlagartig, unvermittelt, kann nicht vorgestellt werden, muss erarbeitet werden. Man kann mit Fichte noch nicht einmal in Heideggerscher Manier sagen, dass sich die Wahrheit gibt. Vielmehr muss mit Fichte betont werden, dass wir diese Wahrheit (die wir selbst sind – man erinnere sich) konstruieren müssen. Fichtes Trick ist es nun zu sagen, dass der ganze Akt der Konstruktion an der Wirklichkeit dieser Wahrheit hängt, sodass nicht die Konstruktion diese Wahrheit schafft, sondern die Wahrheit den Raum für diese Konstruktion

²⁸³ Le courage de la vérité, S. 226. (Hervorh. durch C.K.)

öffnet. Es ist sogar verträglich mit der Einschätzung, diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein (WL, 4), da wir nur unter dieser Evidenz, nur unter irgendeinem lebendigen Bezug dazu die Leistung der Konstruktion, d. h. die Arbeit unseres Selbst zu vollziehen im Stande sind. Ohne das Leben des Ich kein Leben des Bewusstseins, so Fichte. Aus diesem Vollzug ergibt sich eine Haltung und Einstellung, die sich für Fichte als Transzendentalphilosophie formuliert. Die Wahrheit als das bloße Bewusstsein übersteigend, als mehr denn bloß von einer subjektiven Einstellung gesetzt, gibt diesem Bewusstsein eine Aufgabe vor, wesentlich aus *seiner Beziehung auf das wahrhafte Sein in der Vernunft* (WL, 172) zu denken.

Die Verantwortung des Bewusstseins ist es, sich zu dieser seiner Wahrheit zu verhalten. Aus dem *Gefühl dieser Wahrheit* (WL, 89) ergibt sich die Verpflichtung des Soll, welches, da problematisch, *anzunehmen* ist. Das Bestehen auf der Wahrheit bleibt eine Aufgabe, weil sie nur vom Standpunkt des Bewusstseins, der in sich problematisch ist, formuliert werden kann. Die Wahrheit des Subjekts ist der Vollzug dieser Wahrheit, der Vollzug dieser Beziehung vom Subjekt auf die Wahrheit. Das Leben der Ichheit *vollzieht* diesen Bezug. Da wir dieses Sein, diese Wahrheit selbst sein sollen, ist jede aus diesem Vollzug entwickelte Aufgabe eine Selbstverpflichtung, ein Anspruch zu einem *éthos*, der sich in der Beziehung seiner Subjektivität zur Wahrheit, die man ist und sein soll, ergibt.

Wir müssen also aus dem Innenraum dieses Bewusstseins denken. Fichte denkt die Wahrheit im Innenraum des Gesamtphänomens Ich. Er hat keinen Begriff von äußerlichen Wahrheitsspielen, die das Subjekt in seiner Selbstauffassung formen. Fichte konzentriert sich auf die Rolle des Selbstbewusstseins, mit dem ein Ich in die äußere Welt tritt. Seine Arbeit im Bezug von Subjekt und Wahrheit formuliert dieses Verhältnis deswegen anders als Foucault. Für Fichte ist Wahrheit ein transzendentalphilosophischer Bereich, und transzendental wirkend, weil das Subjekt betreffend. Aber ähnlich wie Foucault kommt Fichte in seiner Reflexion auf die Beziehung von Subjekt und Wahrheit auf die Anforderungen und die Verantwortung des Individuums zu sprechen.

Das Entscheidende liegt dabei im *Akt der Construction* (WL, 171), der aus der Beziehung auf dieses innere Sein (Wahrheit) (WL, 177) hervorgeht. Die Konstruktion ist der entscheidende Ort der Wirkung dieses *éthos*. Der Bezug von Subjekt und Wahrheit wird im Sinne der Konstruktion eines problematischen *Soll* gedacht, an welchem entscheidend die Reflexion auf die Wahrheitsproblematik hängt. Im Soll wird eine innerliche Annahme

ausgesagt (WL, 177), ohne deren Leistung, die als Setzung des Soll freie Tat ist, es gar nicht zur Einsicht kommen. Warum?

Fichtes Konstruktion fordert den Willen, eine Selbstbehauptung in den Raum der Bestimmungen und Gründe zu stellen. Für das Subjekt will er, als kritische Rücklage und Sicherheit, ein *auf sich selbst ruhendes Prinzip* (WL, 173). Dieses muss aber vom Bewusstsein selbst gesetzt werden, und zwar notwendig, da nur in diesem selbstbehauptenden, selbstbewussten Vollzug, welches die Setzung dieses Prinzips als Wahrheit ja ist, das Bewusstsein überhaupt sein kann. Könnte und würde es diese Konstruktionsleistung nicht vollziehen, würde es sich keinen Grund geben können und müsste sich in die Hände äußerer, kontingenter Bestimmungen legen.

Die Wahrheit legt Fichte deswegen auch einseitig mit Betonung auf die Subjektseite aus, d.h. auf die Betonung der reflexiven Leistung des Subjekts. Für ihn ist sie Teil der ethischen Anforderung an das Subjekt, sich zu bestimmen, sich in Position zu bringen zu seiner Seinslage. Für Fichtes *Ich* könnte man sagen, dass es nur dann sinnvoll, d. h. kritisch und aufgeklärt in diverse Wahrheitsspiele eintreten kann, wenn es für sich selbst seinen Wahrheitswert bestimmt und somit seine Position markiert, von der aus überhaupt Beziehungen geltend gemacht und reflektiert werden können. Für das Subjekt gilt deswegen „Ist Construction des Seins, so ist sie in ihm absolut begründet.“ (WL, 174) Fichte setzt damit aber keinen Inhalt der Wahrheit, sondern lediglich die Form, einen formalen Anspruch an das Subjekt, sich zum Problem der Wahrheit zu verhalten.

Fichtes gesamte Konstruktion bleibt problematisch. Hier ist sich vom Standpunkt des Bewusstseins zu entscheiden. Die im problematischen Soll (WL, 175) zusammengedrückte Notwendigkeit entspringt deswegen aus einer Einstellung des Subjekts in seiner Beziehung auf diese Wahrheit. Das Ethische in dieser Beziehung ist der Mehrwert, den die *Einsicht* gegenüber der bloßen Bewusstseinsform besitzt. Gerade das Ergebnis, dass die Wahrheit des Ich mehr ist als bloße Bewusstseinssetzung, gibt dem Subjekt eine Aufgabe zur kontinuierlichen Selbstreflexion auf, stößt es auf ein Mehr seiner Ichheit, welches nicht in der Weise des Bewusstseins und der Reflexion erfassbar und verstehbar gehalten werden kann. Es ist diese *Einsicht*, dass die Wahrheit nicht das Bewusstsein ist, die Einsicht in die Notwendigkeit einer anderen Wahrheit, einer in Fichtes Sinne transzendentalen Wahrheit, weil sie nicht erfasst ist und in der Erfassung sich entzieht, die in dieser negativen Wirkung das Subjekt kritisch, weil problematisch im Sinne Fichtes, einzustellen zwingt.

Gesetzt ist diese Wahrheit seiner selbst aber nur vom Standpunkt des Bewusstseins. Vom Blickpunkt des Ich des Bewusstseins aus bleibt diese gesetzte Wahrheit ganz bewusst

problematisch. Die Erarbeitung des inneren Wesens des *problematischen* Soll (WL, 177) stellt die deutlichste philosophische Anforderung in Fichtes Denken. Das Bewusstsein setzt keine Existenz, sondern formuliert eine Notwendigkeit für sein Sein. Es soll damit einerseits eine subjektivistische These der Wahrheit vermieden werden, in der keine normativ kräftige These fundiert werden könnte. Andererseits wird eine kritische Haltung stabilisiert und orientiert, die das Bewusstsein zur dauerhaften Reflexion und Obacht auf seine Beziehung als Subjekt zu dieser Wahrheit auffordert. Damit wird eine Wahrheitsauffassung ermöglicht, die einen ethischen Vollzug fordert, einen der als *êthos* die Einstellungen zu dieser Wahrheit prüft.

Das *absolute innere Sein* (WL, 177) kann nur problematisch konstruiert werden, setzt aber die Notwendigkeit dieser Konstruktion in das Subjekt. Indem das Subjekt scheinbar kontingent dieses Sein rekonstruiert, offenbart sich die Notwendigkeit dieses Seins, und zwar als retroaktiv (nachträglich rückwirkend) vorausgesetzte Notwendigkeit. Die Wahrheit dieses inneren Seins ist von Fichte gedacht als sich einstellende *Einsicht* in die Notwendigkeit seines Seins.

Das Subjekt (Ich), dass sich im festen Besitz und auf dem festen Standpunkt dünkt, diese Konstruktion *selbst* zu leisten, wird von Fichte darüber belehrt, dass es sich als derart faktisch verstanden gerade missversteht. Nur als vollziehendes Ich ist die Konstruktion des Absoluten (der Wahrheit) wirklich, was die Auflösung und Vernichtung jedes fixierten Bewusstseins zur Folge bzw. zur Voraussetzung hat. Und dieser Vollzug, diese Tätigkeit, diese Tathandlung, welche das Ich ist, gibt die Aufforderung des Soll auf den Weg. Das Ich ist im Soll *Mittelpunkt und Träger des absoluten Sichsichs* (WL, 179). Es fordert zugleich auf, die Leistungen des Denkens richtig einzuschätzen sowie selbst der Akteur des Vollzugs zu sein. Dieser Vollzug liegt notwendig in der Beziehung von Subjekt und Wahrheit, und wird von Fichte rückwirkend als *êthos* von jedem denkenden Wesen gefordert, der seit Beginn der Wissenschaftslehre Bedingung für das Denken der Wahrheit war.²⁸⁴

²⁸⁴ Fichte demonstriert deswegen aus dem Anspruch heraus, dass seine Zuhören/Reader von Beginn an die *eigene freie Reproduktion des Vortrags der W.=L. in der lebendigen Gründlichkeit* (WL, 15) leisten müssen, um die Absicht seines Denkens, die in der Darstellung der Wahrheit besteht, zu verstehen. Seit Beginn kann der Philosoph aber nur als Pädagoge und Medium auftreten, da sich der Bezug von Wahrheit und Subjekt nicht universell demonstrieren lässt. So heißt es für Fichte: „Wer sie besitzen sollte, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. Der Vortragende könne nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun Jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weiteres Zuthun sich schon von selbst ergeben.“ (WL, 4) Klarheit, Begrifflichkeit und Bedingungen dieses Selbstanspruchs zu demonstrieren, ist nun Aufgabe des Philosophen. Methode und Anspruch ist in der Erfahrung des Bewusstseins ein wirklich Unbekanntes. „Zu diesem Unbekannten könne Keiner anders kommen, denn so, daß es sich selber in ihm erzeuge; es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes Sicherzeugens der Einsicht. Wer dieses nicht thue, der habe gar nicht das Objekt, wovon wir hier sprechen werden, und da unsere Rede nur von diesem Objekte gilt, er habe gar kein Objekt; ihm sei daher unser ganzes Sprechen die Sprache von dem reinen leeren Nichts, also selber ein leerer Schall, Worthauch, bloße Lufterschütterung, und nichts weiter.“ (WL,

Im Soll *kennzeichnet* (siehe: WL, 168) sich das reflektierende Bewusstsein mit einem in ihm wirkenden inneren Sein, dass sich nicht auf Bewusstsein reduzieren lässt. Diese Kennzeichnung hat Fichte versucht zu entschlüsseln und zu dekonstruieren. Und diese Kennzeichnung spricht den Bezug von Subjekt und Wahrheit aus und es versucht die Bedingungen für die Einsicht in diese Beziehung zu markieren. Das reflektierende Denken gewinnt ein Bild dieser Beziehung, die nichts anderes als Machen und Nachmachen ihrer eigenen *Urthätigkeit* ist (WL, 277).

Die Wahrheit seiner selbst bleibt dabei in ihrer Unbegreifbarkeit ein Ideal der Vernunft. Konstruktion und Ideal bei Fichte sind Kennzeichen der Freiheit und Tätigkeit des Subjekts. Das von Fichte ausgedrückte Soll ist diese Freiheit – Ausdruck eines schlechthin von sich (WL, 177). Nicht unsere bewusste Form der Rationalität gibt dieses Soll auf, sondern unsere unbewusste Seinsform der Freiheit gibt diesen Imperativ an das Bewusstsein. Nicht aus dem Bewusstsein kommt das Soll. Der Imperativ entspringt aus unserer Seinsveranlagung. Er hat den Status eines frei gewählten Seinsgesetzes. Die Möglichkeit der Formulierung eines absoluten Soll ist das Zeichen für die absolute Freiheit und zugleich Verantwortung des Subjekts. Eine Verantwortung zur Arbeit an sich, zu einer Selbsteinsicht (WL, 73), um in ein wahres Selbstverhältnis zu kommen und in einem wahren Lebensvollzug stehen zu können.²⁸⁵ Hier liegt die Nähe zu Foucaults geforderter Erinnerung an den ganzheitlichen Einsatz, der in der Beziehung von Subjekt und Wahrheit gefordert ist.

Das Anstoßende der Wissenschaftslehre ist, dass sie ihre Hörer/Leser zu dieser *Umschaffung ihrer selbst* (WL, 13) auffordert, um die Problematik der dargestellten Wahrheitslehre überhaupt zu begreifen. Wahrheit ist auch bei Fichte nicht kostenfrei und selbstverständlich zu haben.

Das Verstörende der Wissenschaftslehre ist ihre dezidierte Einstellung zu dieser Wahrheit. Fichtes Resultate für das Subjekt/Bewusstsein, seine Konsequenz es als Exzess der Vernunft, als Vernunfteffekt (WL, 280) zu lesen, waren Ausdruck eines besonderen Theorieproblems. Aber das philosophische Verständnis des Ich fand für Fichte nicht allein in der Theorie statt. In der Konfrontation mit seiner Wahrheit stellt sich das Subjekt anders auf. Und es selbst stellt diese Wahrheit als sein ganz Anderes auf, um die eigene Arbeit, den Selbstvollzug und

4f.) Fichte verpflichtet sein theoretisches Subjekt, das sich in seinen Hörern/Lesern darstellen soll, zu einer Selbstkonstruktion mit dem Horizont der Wahrheit. „Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur in wiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben.“ (WL, 5)

²⁸⁵ „Hierbei kommt es uns nun zuvörderst an, und dies sei meine heutige erste Bemerkung, daß wir dies, so wie es oben aufgestellt wurde, Alle, wie wir hier beisammen sind, wirklich und in der That eingesehen haben, daß wir diese Selbsteinsicht nie wieder vergessen, und sie verblassen lassen, sondern einwurzeln in ihr, und mit ihr zu Einem zusammenfließen. [...] Wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unsern Augen erblickt.“ (WL, 73)

sein inneres Leben zu explizieren. Ohne die Wende zur Wahrheit läge das Subjekt in der Tat in bloßer Notwehr gegenüber seiner inneren und äußeren Kontingenz. Die Wahrheit bildet in Fichtes Transzendentalphilosophie nach meiner Einschätzung das ganz Andere, das wir sind, in dessen Bezug (Subjekt und Wahrheit) eine philosophische Haltung ausgebildet werden kann, und das heißt einen Anspruch wahren Lebens zu erfüllen. Das Transzendente ist hierbei kein Versuch einer Verwischung der Kritikansprüche. Das Transzendente ist die extremale Operationsgröße, das Extrem, in dessen Spannung der selbsterkennende Vollzug des Subjekts stattfinden kann, nicht als ausschließlicher, aber als experimentell ausgezeichneter.

Als praktisch-aktives *Ich* geht es über jede Bestimmung hinaus, auch über die Bestimmungen der Wahrheit. Hier liegt das praktische Selbstverständnis der Wissenschaftslehre, das sich seit 1794 in Fichtes Denken durchzuhalten scheint. Mit diesen Einschätzungen ist uns Fichte sehr fremd. Sein Denken in dieser Entschiedenheit ist uns fern gerückt.

Fichte entwickelt keine Ontologie des Subjekts und keine Geschichte der Subjektivität, er untersucht nicht die faktischen Beziehungen des handelnden, fühlenden, denkenden Subjekts. Seine Arbeit ist eine Formulierung und Begründung der Freiheit des Individuums in seinem inneren lebendigen Sein. Diese Einstellung lässt ihn seine Philosophie formulieren und prägt die Form seiner Gedanken. Sein Denken selbst will dieser Vollzug der Freiheit sein und ein Zeichen davon, und somit ein Beispiel für jeden Einzelnen. Darin scheint Fichte aktuell, gerade in seiner pädagogischen Provokation.

„Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“²⁸⁶ ist dabei die konsonante Stimme, mit der Foucault und Fichte ihre philosophischen Projekte umschreiben könnten. Der aufrichtige Selbstbezug, mit Foucault das wahre Leben, ist nicht nur eine formalphilosophische Form, sondern ein Anspruch, eine ethische Anforderung, v. a. zum Mut des eigenen Verstandesgebrauchs. Habe Mut, eine Differenz zu artikulieren! Habe Mut, dich selbst als Differenz zu setzen!

In der Lektüre Fichtes ist nach Foucaults eigenem Anspruch genau eine solche experimentelle Haltung einzunehmen, die ein philosophischer *êthos* fordern würde. Fichtes Denken ist ein ganz Anderes, in dessen Konfrontation und in dessen Darstellung sich eine Grenze zu unserem Jetzt bildet, die eine *Grenzhaltung* (*une attitude limite*) erfordert und die zugleich und stets ein hermeneutisches Experiment darstellt. Die Konfrontation von Fichte und Foucault stellte damit für mich die Möglichkeit dar, ein Nachdenken über Fragen des Subjekts zu

²⁸⁶ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?, in : Kant's Gesammelte Schriften, AA VIII, S. 35.

beginnen, das trotz aller Gefahr der Irrwege eine entscheidende Provokation des zeitgenössischen Denkens zu bilden vermag.

Fichte bringt sich als dieses hermeneutische Extrem, als welches ich ihn nachzubilden versuchte, in Stellung gegenüber der Forderung Foucaults, das Andere zu denken. Als solches bleibt die Konfrontation mit Fichte eine kritische Arbeit. Eine neue Interpretationshaltung einzunehmen, scheint mir dabei in bescheidenem Maße mit Foucaults Forderung einer *critique permanente de nous-mêmes* (DE IV, S. 572) ernst zu machen. Die Auseinandersetzung mit Fichtes radikalierter Denkhaltung zum Verhältnis von Subjekt und Wahrheit bot dazu ein gutes, weil innerlich selbst schon als aufklärerisch veranlagtes Reflexionsfeld, das die Situation unseres Denkens im Jetzt, wenn nicht gleich zu verstehen hilft, so doch zu verstören. Gerade seine Unzeitgemäßheit ließe Fichte zur notwendigen Differenz werden, die unser zeitgenössisches, kritisches Selbstbegreifen erfordern würde. Somit keine Verteidigung der Transzendentalität. Keine Verteidigung der Positivität der Erkenntnis. Vielmehr eine Verteidigung des kritischen Subjekts, das sich in einer Theorielage des Subjektzweifels und der praktischen Gefahr seiner Freiheit behaupten muss. Darin sehe ich wie Foucault ein Projekt der Aufklärung. Und ich sehe in Fichtes Denken die Möglichkeit dieser Arbeit an unseren Grenzen, die Möglichkeit unser Denken kritisch zu orientieren, als Beitrag des Denkens zur unbegrenzten Arbeit der Freiheit. „L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule; il faut la concevoir comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. [...] Je ne sais s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté.“ (DE IV, S. 577f.)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W., *Gesellschaft (II)*, in: Frankfurter Adorno Blätter VIII (FABl VIII). Im Auftrag des Theodor W. Adorno Archivs hrsg. v. Rolf Tiedemann, Edition text + kritik, München 2003, S. 143-150.
- Ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. in: Soziologische Schriften 1, GS 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972.
- Ders., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, in: GS 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975.
- Anatomie der Subjektivität: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, hrsg. v. Thomas Grundmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.
- Asmuth, Christoph, *Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie*, in: Kant und Fichte – Fichte und Kant. Fichte-Studien, Bd. 33, Amsterdam/New York 2009, S. 221-249.
- Baudrillard, Jean, *Forget Foucault*. Übers. v. Phil Beitchman u.a., Semiotext, Los Angeles 2007.
- Beierwalters, Werner, *Licht*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Schwabe, Basel/Stuttgart 1980, S. 282-288.
- Bubner, Rüdiger, *Rationalitätsformen im Namen der Subjektivität*, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus (2003), Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, S. 29-41.
- Butler, Judith, *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, veröffentlicht unter: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en> (15. Dez. 2010)
- Cramer, Konrad, *Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘*, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus (2003), Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, S. 57-92.
- Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, P.U.F, Paris 1969.
- Ders., *Foucault*, Les Éditions de Minuit, 1986.
- Der transzendente Gedanke: die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, [Vorträge der Internationalen Fichte-Tagung in Zwettl/Österreich vom 8. - 13. August 1977], hrsg. v. Klaus Hammacher, Meiner, Hamburg 1981.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions du Minuit, 1967.
- Ders., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967.
- Dreyfus, Herbert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago University Press, Chicago 1983.
- Ebeling, Hans, *Das Subjekt in der Moderne*, in: Subjektivität und Selbsterhaltung, Beiträge zur Diagnose der Moderne, hrsg. v. Hans Ebeling, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, S. 344-384.
- Enskat, Rainer, *Personale Identifikation. Wie man mit Wittgenstein an einer Metaphysik der Subjektivität arbeiten kann*, in: Subjektivität (Akten der Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Oktober 1994 in Jena), hrsg. v. Wolfram Högbe, München 1998, S. 167-204.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 8: Nachgelassene Schriften 1804 [Band II,8]*, hrsg. v. R. Lauth/H. Gliwitzky, Frommann-Verlag, Stuttgart/Bad Cannstatt 1985.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, hrsg. v. R. Lauth/J. Widmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.

Fichte, Johann Gottlieb, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Werke in zwei Bänden, Bd. 1, hrsg. v. Wilhelm G. Jacobs, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1997.

Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: J. G. Fichte, Werke, Bd.1 Zur theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Ders., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), in: J. G. Fichte, Werke, Bd.1 Zur theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Ders., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: J. G. Fichte, Werke, Bd.1 Zur theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Ders., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: J. G. Fichte, Werke, Bd.1 Zur theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Ders., *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), in: J. G. Fichte, Werke, Bd.9 Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Ders., *Die Wissenschaftslehre* (1812), in: J. G. Fichte, Werke, Bd.10 Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen, hrsg. v. Wolfram Högerebe, Frankfurt a. M. 1995.

Fichte et la France. Tome 1: Fichte et la philosophie française: nouvelles approches, hrsg. v. Yves Radrizzani, Beauchesne, Paris 1997.

Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974.

Ders., *Diskurs und Wahrheit: die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien. Hrsg. von Joseph Pearson. Aus dem Engl. übers. von Mira Köller, Merve-Verl., Berlin 1996.

Ders., *Dits et écrits* (Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald), Tome I-IV, Gallimard, 1994.

Ders., *Introduction à l'Anthropologie*, in: Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit et annoté par Michel Foucault, Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris 2008.

Ders., *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969.

Ders., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001.

Ders., *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, 1971.

Ders., *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2009.

Ders., *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, 1966.

Ders., *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*. Bulletin de la Société Française de Philosophie 84.2 (1990), S. 35-63.

Foucault-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, hrsg. v. C. Kammler/R. Parr/U. J. Schneider, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2008.

Frank, Manfred, *"Unendliche Annäherung." Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998.

Ders., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.

Ders., *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

Ders., *Kants Grundgedanke*, in: Ders., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, S. 160-182.

Ders., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Reclam, Stuttgart 1991.

Ders., *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983.

Frietsch, Ute, *Kant*, in: *Foucault-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, hrsg. v. C. Kammler/R. Parr/U. J. Schneider, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 2008, S. 165-169.

Geyer, Paul, *Foucaults Les mots et les choses: Ende oder Anfang einer modernen Subjekttheorie?*, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 38/1997, S. 1-16.

Ders., *Sartres Weg aus der Postmoderne in die Moderne: Literarische Konfigurationen von Subjektivität in La Nausée und Les Mots*, in: Von Rousseau zum Hypertext. Subjektivität in Theorie und Literatur der Moderne, hrsg. v. P. Geyer/C. Jünke, Würzburg 2001, S. 221-250.

Gueroult, Martial, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930.

Hammacher, Klaus, *Wandlungen des System-Begriffs. Fichte und die Systemtheorie*, in: Fichte-Studien Bd. 22, Rodopi, Amsterdam/New York 2003, S. 223-236.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

Ders., *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979.

Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944 Bd. 28, hrsg. v. Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997.

Ders., *Brief über den »Humanismus«*, in: Wegmarken, Gesamtausgabe, 1. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd.9, hrsg. v. Fr.-W. v. Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, S. 313-364.

Ders., *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, 1. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 10, hrsg. v. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.

Ders., *Nietzsche. Zweiter Band*, Neske, Pfullingen 1961.

Ders., *Sein und Zeit*, 11., unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967.

Hemminger Andrea, *Kants Einfluss auf Foucaults Kritik der Subjektphilosophie*, in: Law and Peace in Kant's Philosophy/Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008, S. 587-598.

Dies., *Kritik und Geschichte. Foucault - ein Erbe Kants?*, Philo-Verlag, Berlin/Wien 2004.

Henrich, Dieter, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hrsg. v. Hans Ebeling, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

Ders., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1967.

Ders., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.

Hesse, Sandra, *Das janusköpfige Ich: Jean Paul, Fichte und die Frühromantik*, Winter, Heidelberg 2010.

Hogrebe, Wolfram, *Echo des Nichtwissens*, Akademie Verlag, Berlin 2006.

Ders., *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Weltalter"*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, hrsg. v. W. Jaeschke/I.-M. Piske, Werke, Band 2.1, Meiner, Hamburg 2004.

Janke, Wolfgang, *Fichte: Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter De Gruyter, Berlin 1970.

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Kant's Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff..

Ders., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Kant's Gesammelte Schriften, Bd. 8, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912.

Ders., *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, Band 3 und 4, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974.

Ders., *Logik*, in: Kant's Gesammelte Schriften, Bd. 9, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923.

Ders., *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, hrsg. v. D. Friedrich Theodor Rink (1804), in: Kant's Gesammelte Schriften,

Bd. 20 (Dritte Abteilung, Handschriftlicher Nachlaß, Siebenter Band), hrsg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1942.

Kierkegaard und Fichte: praktische und religiöse Subjektivität, hrsg. v. Jürgen Stolzenberg, Walter de Gruyter, Berlin 2010.

Kopper, Joachim, *Das transzendente Denken des deutschen Idealismus*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1989.

Lauth, Reinhard, *Einleitung*, in: Johann Gottlieb Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, hrsg. v. Reinhard Lauth und Joachim Widmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, S. IX-XXVIII.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Herausgegeben von G. Colli/M. Montinari, DTV, München 1988ff.

Oesterreich, Peter L., *Die Rede vom Absoluten in der Spätphilosophie Fichtes*, in: Die Spätphilosophie Fichtes, Fichte-Studien Bd. 17, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2000, S. 169-188.

Ostwald, Holger, *Das Leben als abgründig und begründend. Zum Lebensbegriff und Philosophieverständnis bei Fichte und Nietzsche*, in: Fichte in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03. – 08. Oktober 2000, hrsg. v. Helmut Girndt, Fichte Studien Bd. 22, Amsterdam/New York 2003, S. 123-139.

Philonenko, Alexis, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris 1966.

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

Römpf, Georg, *Ethik des Selbstbewußtseins: der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Duncker & Humblot, Berlin 1999.

Schneider, Ulrich Johannes, *Philosophische Archäologie und Archäologie der Philosophie: Kant und Foucault*, in: Die Aktualität des Archäologischen, hrsg. v. K. Ebeling/S. Altekamp, Frankfurt am Main 2004, S. 79 – 97.

Sommer, Manfred, *Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip?*, in: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hrsg. v. Hans Ebeling, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, S. 314-343.

Stolzenberg, Jürgen, *Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95*, in: Fichte-Studien Bd. 6, Amsterdam/Atlanta 1994, S. 1-34.

Ders., *Martin Heidegger liest Fichte*. In: Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus, hrsg. v. Harald Seubert, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 77-91.

Sturma, Dieter, *Grund und Grenze. Erträge der idealistischen und analytischen Philosophie des Selbstbewußtseins*, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus (2005), Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2005, S. 38-58.

Subjektivität, hrsg. v. Wolfram Högerebe, Fink, München 1998.

Taver, Katja V., *Vernünftiges Ich und Ich-Monade. Die Erfassung des Ich bei Leibniz und bei Fichte*, in: Fichte in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03. – 08. Oktober 2000, hrsg. v. Helmut Girndt, Fichte Studien Bd. 22, Amsterdam/New York 2003.

Theorie der Subjektivität (Festschrift für Dieter Henrich zum 60. Geburtstag), hrsg. v. Konrad Cramer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1979.

Veyne, Paul, *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, Édition Albin Michel, Paris 2008.

von Herrmann, Wilhelm, *Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen*. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep, Meiner, Hamburg 1976, S. 231-256.

Widmann, Joachim, *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804-2*, Meiner, Hamburg 1977.

Žižek, Slavoj, *Fichte's Laughter*, in: M. Gabriel/S. Žižek, *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. Continuum, London/New York 2009, S. 122-167.

Ders., *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1999.

Copyright ©

Christian König
Märzenberg 3
98544 Zella-Mehlis
Email: post@christian-koenig.info