

A. Von Kant zum Deutschen Idealismus

Von Kant geht die Bewegung des Deutschen Idealismus aus, an 1
spekulativer und systematischer Leistung des Denkens ein Höhe-
punkt neuzeitlicher Philosophie. Idealismus bedeutet, kurz und
vereinfacht gesagt, daß er die Wirklichkeit als geistiges Geschehen
begrift, reales in ideales Sein »aufhebt«. Diese Denkbewegung,
vor allem durch Fichte, Schelling und Hegel repräsentiert, wird
nur durch Kant möglich. Er vollzieht die transzendente Wende
von objektiver Erkenntnis zu den subjektiven Bedingungen ihrer
Möglichkeit. Dadurch wirft aber Kant Probleme auf, die er nicht
mehr zu lösen vermag. Sein Denken ist von dem Grundsatz geleitet,
daß alle Erkenntnis Synthesis des Mannigfaltigen ist. Vielheit
setzt Einheit voraus. Weder die Vielheit als solche noch deren Einigung
wäre ohne vorgängige Einheit möglich und begreifbar. Trotz dieses
Prinzips der Einheit brechen bei Kant Gegensätze auf, die nicht zur
Einheit kommen. Genau diese unbewältigten Gegensätze werden im
nachfolgenden Denken aufgegriffen und führen zur weiteren Entwicklung.
Es sind vor allem die Probleme: Anschauung und Denken, theoretische
und praktische Vernunft, Subjekt und Objekt.

1. Anschauung und Denken

Schon im Bereich theoretischer Erkenntnis tritt bei Kant die Zwei- 2
heit von sinnlicher Anschauung und Verstandesdenken auf. Zwar
sucht Kant sie zur Einheit zu bringen: Erkenntnis kommt nur
durch Synthesis von Anschauung und Denken zustande. Aber fak-
tische Einigung setzt ursprüngliche Einheit voraus. Kant verweist
am Beginn der KrV darauf, »daß es zwei Stämme der menschlichen
Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber
uns unbekanntem Wurzel entspringen« (A 15, B 29). Und am Ende
spricht er von dem »Punkte, wo sich die allgemeine Wurzel unserer
Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft« (A 835, B 863).
Kant geht der Frage nach dem Einheitsgrund der Erkenntniskräfte
nicht weiter nach. Doch scheint er ihn anfangs (A) in der Einbil-
dungskraft, später (B) im reinen Denken des Verstandes oder der
Vernunft anzusetzen. Doch bleibt Kant unentschieden, die
gemeinschaftliche Wurzel bleibt unbekannt.

Dieses Problem zu lösen, die Zweiheit aus einer ursprünglichen 3
Einheit zu begreifen, versucht *Karl Leonhard Reinhold* (1757 bis

1823), der zumeist wenig beachtet wird, aber problemgeschichtlich eine wichtige Stellung zwischen Kant und Fichte einnimmt. Er stammt aus Wien, war Novize der Jesuiten, als 1773 der Orden aufgehoben wurde, tritt bei den Barnabiten ein, studiert in Wien Theologie, kommt jedoch unter den Einfluß der Aufklärung und in Kontakt mit Freimaurern, flieht aus dem Orden, wird Mitarbeiter Wielands am »Deutschen Merkur«, heiratet die Tochter Wielands und wird überzeugter Kantianer. Seine »Briefe« über die kantische Philosophie« (1786/87) tragen wesentlich dazu bei, Kant bekannt und verständlich zu machen. 1787 wird er als Professor der Philosophie nach Jena berufen; durch ihn wird Jena zum Zentrum der neueren, erst kantischen, sodann idealistischen Philosophie (Fichte, Schelling und Hegel gehen von Jena aus). Dort verfaßt er die Werke: »Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens« (1789), »Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen« (1790), »Über das Fundament des philosophischen Wissens« (1791). 1794 folgt Reinhold einer Berufung an die Universität Kiel, wo er noch manchen Wandel seines Denkens durchmacht.

- 4 Reinhold will die Philosophie Kants tiefer begründen und konsequent entfalten. Die Zweiheit von Anschauung und Denken führt er auf eine ursprünglichere Einheit zurück, die er im Begriff der *Vorstellung* zu finden meint. »Vorstellen« heißt, noch vor der Unterscheidung sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichen Denkens, im weitesten Sinn etwas im Bewußtsein haben, als »Gegenstand« sich vor- oder gegenüberstellen. In diesem Sinn formuliert Reinhold den Satz des Bewußtseins: »Im Bewußtsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beide bezogen« (Beiträge 144), d. h. daß die Vorstellung durch das Subjekt von Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen wird (Fundament 79). Auf eine Weise, die zwar von Kant bedingt ist, zugleich aber schon vorausweist auf die neuere Phänomenologie (Husserl), stellt Reinhold die Frage, wie sich überhaupt etwas als Gegenstand des Bewußtseins konstituiert. Er zeigt darin einen ursprünglichen Gegensatz von Subjekt und Objekt auf, der Fichtes Problematik des Ich und des Nicht-Ich unmittelbar vorbereitet und dem dialektischen Denken des ganzen Idealismus bis Hegel die Wege bahnt: Das Ich vollzieht sich selbst nur dadurch, daß es im Ich dem Ich ein Nicht-Ich entgegensetzt (Fichte). Damit wird nach Reinholds Absicht die Problematik Kants auf ein ursprünglich einheitliches Geschehen zurückgeführt. Von daher entfaltet er konsequent kantisches Denken, den Unterschied von Anschauung und Denken, die apriorische Formen der sinnlichen

Anschauung, des Verstandes und der Vernunft, die aber als Material das »Ding an sich« voraussetzen; insofern er daran festhält, ist er noch nicht voller Idealist.

2. Theoretische und praktische Vernunft

Fichte sagt, er könnte mit Reinhold einig sein, soweit es allein um 5 theoretische Erkenntnis geht. Aber der kantische Zwiespalt zwischen theoretischem Wissen und praktischem Handeln bleibt bestehen und muß überwunden werden. Damit greift er ein weiteres Problem auf, das bei Kant offen geblieben war: den Gegensatz theoretischer und praktischer Vernunft. Theoretische Vernunft bleibt auf den Bereich möglicher Erfahrung und bloßer Erscheinung beschränkt. Daher ist Metaphysik in theoretischem Wissen nicht erreichbar, als Wissenschaft nicht möglich. Dennoch öffnet sich der praktischen Vernunft ein Zugang zur Metaphysik, aber nicht im Wissen, sondern im Glauben. Bei Kant wird das Theoretische nicht praktisch und das Praktische nicht theoretisch. Theoretisches Wissen kann praktisch sittliches Handeln nicht bestimmen, es vermag ihm keinerlei Normen zu geben, die unbedingte Verbindlichkeit sittlichen Sollens nicht zu begründen. Wenn dagegen das Sittengesetz allein in der praktischen Vernunft begründet, die autonom sich selbst bestimmt, sich selbst das Gesetz des Handelns gibt und von daher Postulate der praktischen Vernunft möglich macht, so ist damit für theoretische Erkenntnis nichts gewonnen. Sie wird – als Wissen – durch praktischen Glauben nicht erweitert oder bereichert. Beide Bereiche fallen auseinander – und doch soll es dieselbe Vernunft in ihrer theoretischen und praktischen Funktion sein.

Dieses Problem nimmt *Fichte* auf, um die Zweiheit zur Einheit zu 6 vermitteln, durch die Grundeinsicht: »Die Vernunft ist praktisch« (I, 22). Vernunft ist Tätigkeit, Selbstvollzug des Ich oder, wie Fichte sagt, »Tathandlung« der Selbstsetzung des Ich. Er geht nicht (wie Reinhold) von einer »Tatsache« des Bewußtseins, sondern von einer »Tathandlung« aus: der Selbstsetzung, dem Selbstvollzug des Ich, also einem aktiven oder praktischen Element, das der Zweiheit theoretischer Erkenntnis und praktischen Handelns noch vorausliegt. Als gemeinsamer Einheits- und Ursprungsgrund ist es Bedingung der Möglichkeit jeder Vernunftfähigkeit. Damit geht Fichte entschieden über Kant hinaus, der das Ich immer nur in seiner formalen bedingenden Funktion, nicht aber in seinem realen und aktuellen Selbstvollzug erreicht hat. Dies geschieht bei Fichte:

Das Ich ist Tätigkeit, Tathandlung, also ursprünglich praktisch. Wenn aber allem Gegenstandsbewußtsein – als Bedingung seiner Möglichkeit – Selbstbewußtsein vorausgeht, dieses aber in der Selbstsetzung des Ich gründet, kann der Gegenstand der Erkenntnis nur in einer Entgegensetzung des Nicht-Ich durch das Ich bestehen. Kants »Ding an sich«, in seiner widersprüchlichen Eigenart erkannt, wird fallengelassen und damit der entscheidende Schritt zu einem subjektiven Idealismus vollzogen.

3. *Subjekt und Objekt*

- 7 Das eigentlich zentrale Problem, von Kant hinterlassen, betrifft das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Nach Kants »kopernikanischer Wende« bestimmt nicht das Objekt das Subjekt, sondern das Subjekt sein Objekt. Nicht unsere Erkenntnis müsse »sich nach den Gegenständen richten«, sondern »die Gegenstände müssen sich nach dem Erkenntnis richten« (KrV B XVI). Zugleich hält aber Kant unerschütterlich an der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis fest. Sie ist nicht produktive, sondern rezeptive, nicht schöpferische, sondern hinnehmende Erkenntnis, deshalb angewiesen auf sinnliche Anschauung, beschränkt auf den Bereich möglicher Erfahrung. Wenn dennoch das Subjekt sein Objekt bestimmen soll, so kann es als endliches, hinnehmend erkennendes Subjekt den Gegenstand nicht bestimmen, wie er an sich ist, sondern nur, wie er ihm erscheint. Menschliche Erkenntnis ist nicht nur beschränkt auf mögliche Erfahrung, sondern auch im Bereich der Erfahrung auf bloße Erscheinung; sie erreicht nicht das Ding an sich, das aber bei Kant vorausgesetzt bleibt.
- 8 Damit stellt sich das Problem sowohl des Objekts als auch des Subjekts der Erkenntnis. Ist das *Objekt* der Erkenntnis bloße Erscheinung, kommt in ihr das Ding an sich zur Erscheinung, verhüllt oder enthüllt, verbirgt oder offenbart die Erscheinung das Ding an sich? Was erkennen wir? Der Gegenstand der Erkenntnis bleibt im Dunkel. Ebenso das *Subjekt*: Wer oder was erkennt? Nicht das empirische Subjekt, weil es nur sinnlich gegeben und zeitlich wandelbar ist, nicht den letzten Einheitspunkt transzendentaler Apperzeption bilden kann. Aber auch nicht das metaphysische Subjekt, bei Kant: die Seele als geistige Substanz, die zwar als Idee der Vernunft gedacht werden muß, aber nicht sinnlich gegeben ist, darum nicht erkannt werden kann. Ein transzendentes Subjekt als rein formale Bedingung bleibt vorausgesetzt, ist aber nicht in sich selbst erkennbar oder bestimmbar. Ist es noch mein

eigenes, individuelles Ich oder eine allgemeine, überindividuelle Größe: Vernunft und Bewußtsein überhaupt oder ein absolutes Ich, ein absolutes Subjekt? Objekt und Subjekt – beide Pole, zwischen denen sich Erkennen und Handeln vollziehen – bleiben völlig im Dunkel.

Im Idealismus nach Kant setzt sich das Bestreben durch, die Selbstbeschränkung der Erkenntnis auf mögliche Erfahrung und bloße Erscheinung zu überwinden und einen absoluten Geltungshorizont wiederzugewinnen: »absolutes Wissen«, wie es von Fichte bis Hegel heißt. Unbedingt gültige Erkenntnis kann aber nach der transzendentalen Wende Kants nicht mehr vom Objekt, nur vom Subjekt her begründet werden, nicht durch unbedingte Seinsgeltung des Gegenstandes, sondern nur durch Absolutsetzung des Subjekts. Wenn die Inhalte der Erkenntnis nur bezogen (relativ) auf das Subjekt gelten, wenn aber dieser Bezug selbst absolut ist, ein absolutes Subjekt, dann hat die darauf bezogene, für das absolute Subjekt gültige Erkenntnis selbst absolute Geltung. Es geht entscheidend darum, in der Subjektivität des Bewußtseins das Absolute zu erreichen.

Dies verlangt aber, den empirischen Gegensatz von Subjekt und Objekt zu übersteigen, um das Absolute in den Griff zu bekommen. Der ganze Idealismus ist ein einziges Ringen des Denkens um das Absolute; dies nicht primär aus theologischen, sondern aus philosophischen, vorab erkenntnistheoretischen Gründen. Absolut gültiges Wissen kann nur unter der unbedingten Bedingung des Absoluten gewonnen und gesichert werden.

Die Zweiheit von Subjekt und Objekt zu übersteigen, um das Absolute zu erreichen, ist schon das Problem *Fichtes*. Für ihn ist das Absolute das »absolute Ich« oder das absolute Subjekt, das in der Tathandlung sich selbst setzt und sich das Nicht-Ich entgegensetzt. Bald wendet *Schelling* dagegen ein, daß damit die Subjekt-Objekt-Zweiheit nicht wirklich überstiegen wird, sondern das Absolute in den einen Pol des Gegensatzes, die Subjektivität, zurückfällt, wenn das Absolute als ich-hafte, subjektive Größe aufgefaßt, dagegen die Objektivität als bloßes Nicht-Ich annulliert wird. Dagegen muß das Objekt als gleichwertiger Gegenpol des Subjekts verstanden und anerkannt, die Subjekt-Objekt-Zweiheit noch radikaler überstiegen werden. Dies führt *Schelling* zur »absoluten Identität«, die vor aller Differenz, auch vor der ersten und höchsten Differenz des Bewußtseins zwischen Subjekt und Objekt, »absolute Indifferenz« ist, weder Subjekt noch Objekt oder beides zugleich in absoluter, noch undifferenzierter Einheit. Dagegen wendet *Hegel* wiederum ein, daß aus reiner und absoluter

Identität – Schellings »Identität der Identität« – keinerlei Differenz entspringen oder begriffen werden kann; sie sei »die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«. Die Identität des Absoluten muß daher so gedacht werden, daß sie schon ursprünglich die Macht und Notwendigkeit der Differenzierung in sich birgt, d. h., daß sich das Absolute selbst in seiner Identität durch die Setzung und Aufhebung nicht identischer Momente realisiert. Der absoluten Identität Schellings setzt Hegel die dialektische Identität entgegen: »Identität der Identität und der Nicht-Identität.« Gegen ein derart dialektisch-deduktives System, neuplatonischem All-Einheitsdenken verwandt, wird wiederum Schelling – in seiner Spätphilosophie den Idealismus zugleich vollendend und überwindend – im Namen der Freiheit Gottes Einspruch erheben. Wir haben diese Problementwicklung genauer zu verfolgen: bei Fichte, Schelling und Hegel.

B. Deutscher Idealismus

I. Johann Gottlieb Fichte

Leben und Werke

Johann Gottlieb Fichte wurde 1762 in Rammenau (Oberlausitz) 11 geboren. Er stammt aus sehr einfachen, ärmlichen Verhältnissen einer kinderreichen Familie. Durch Zufall entdeckt der Gutsbesitzer Freiherr von Miltitz die hohe Begabung des jungen Fichte, nimmt ihn zu sich auf das Schloß Siebeneichen und sorgt für seine Ausbildung, erst bei einem benachbarten Pfarrer, dann auf der Schule in Meißen, 1774–80 in Schulpforta. Danach geht Fichte an die Universität Jena, um Theologie zu studieren. Sein Gönner Miltitz ist inzwischen gestorben, dessen Familie nicht weiter für Fichte sorgt. So muß er sich in sehr bedrängten Umständen durch Privatunterricht u. dgl. durchschlagen. Neben der Theologie studiert er Philosophie, auch Literatur und Rechtswissenschaft. Als begabter Redner will er Prediger werden, um für die moralische Erziehung des Volkes zu wirken. Philosophisch scheint er unter dem Einfluß Spinozas zu einem Determinismus zu neigen, nimmt aber auch Gedanken von Leibniz auf. 1784–88 ist er als Hauslehrer an verschiedenen Orten Sachsens tätig, sodann 1788–90 in Zürich, wo er sich mit Johanna Rahn, der Tochter eines Kaufmanns, verlobt; er kann sie erst 1793 heiraten. Inzwischen kommt er nach Leipzig und muß wieder durch Privatstunden, auch durch Versuche schriftstellerischer Arbeit, den dürftigen Lebensunterhalt verdienen. Eines Tages, als er wieder völlig brotlos und nahe der Verzweiflung ist, bittet ihn ein Student um Unterricht über die kantische Philosophie. Fichte selbst wußte damals von Kant kaum mehr als den Namen. Aber in seiner Not sagte er zu, stürzt sich in das Studium Kants und gerät in helle Begeisterung. Eine neue Welt geht ihm auf: die intelligible Welt des praktisch-sittlichen Handelns, der freien, sittlichen autonomen Persönlichkeit. Er geht demnach von Kants KpV aus, die erst vor kurzem erschienen war (1788) und für sein Denken entscheidend wird. In einem Brief an seinen Bruder schreibt er: »Das waren die glücklichsten Tage, die ich je erlebt habe. Von einem Tag zum anderen verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erde.«

1791 findet er Gelegenheit, in Königsberg Kant zu besuchen. Um

sich bei ihm einzuführen, verfaßt er in wenigen Wochen die Schrift »Versuch einer Kritik aller Offenbarung«, ganz im Geiste Kants geschrieben. Kant ist mit der Arbeit sehr zufrieden und sorgt für ihre baldige Drucklegung (1792). Viele halten das Buch, in erster Auflage anonym erschienen, für ein Werk Kants, dessen Religionsphilosophie längst erwartet war. Als Kant den Verfasser bekanntgab, war Fichte mit einem Schlag in Fachkreisen ein berühmter Mann.

Bald darauf wird Fichte als Nachfolger Reinholds zum Professor der Philosophie in Jena berufen (1794). In diesem und im folgenden Jahr gibt er die ersten grundlegenden Schriften zur »Wissenschaftslehre« (WL) heraus: »Über den Begriff der WL« (1794), eine »Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen«, worin er programmatisch darlegt, was er unter WL versteht und darin anstrebt. Rasch danach folgt die »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794/95), das bekannteste Hauptwerk Fichtes, ergänzt durch den »Grundriß des Eigentümlichen der WL« (1795). Um den Ansatz seines Denkens noch verständlicher darzulegen, schreibt Fichte drei Abhandlungen im »Philosophischen Journal« (1797): die »Erste« und die »Zweite Einleitung in die WL«, dazu den »Versuch einer neuen Darstellung der WL«. Außerdem verfaßt er neben kleineren Schriften die »Grundlage des Naturrechts« (1796) und das »System der Sittenlehre« (1798). Die Abhandlung »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« im Philosophischen Journal (1798), worin Fichte Gott mit der moralischen Weltordnung gleichsetzt, löst den Atheismusstreit aus. Fichte wehrt sich in heftigen Streitschriften gegen den Vorwurf des Atheismus, kann aber den Verlust seiner Lehrkanzel in Jena nicht verhindern (1799).

»Die Bestimmung des Menschen« (1800) deutete eine Wende im Denken Fichtes an und leitet seine zweite Periode ein. Er zieht nach Berlin, wo er öffentliche Vorträge hält, vorübergehend auch Vorlesungen in Erlangen (1805) und in Königsberg (1806). In Berlin entstehen in rascher Folge weitere Schriften, so »Der geschlossene Handelsstaat« (1800), »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« (1801), »Anweisung zum seligen Leben« (1806) und die berühmten »Reden an die Deutsche Nation«, die Fichte während der französischen Besetzung im Winter 1807/08 in Berlin hält. Daneben arbeitet Fichte unermüdlich weiter an der WL, zumeist in Vorlesungen, die erst aus dem Nachlaß herausgegeben wurden (aus den Jahren 1801, 1804, 1806, 1810, 1812, 1813); dazu die »Transzendente Logik« (1812), »Die Tatsachen des Bewußtseins« (1813) und andere Schriften. 1809 wird Fichte an die neuge-

gründete Universität in Berlin berufen und zu ihrem ersten Rektor gewählt. Schon wenige Jahre darauf wird er, wie es scheint, von seiner Frau, die in Lazaretten Verwundete gepflegt hat, durch Fleckfieber angesteckt. Nach kurzer schwerer Krankheit stirbt er 1814, erst 52 Jahre alt.

Die Wissenschaftslehre

1. Praktische Vernunft

Für Fichtes Denken entscheidend wurde seine Begegnung mit den 12 Werken Kants, besonders mit der »Kritik der praktischen Vernunft«. Fichte will, über Reinhold hinausgehend, den Zwiespalt der theoretischen und der praktischen Vernunft bei Kant überwinden. Den Ansatz dazu bietet der von Kant erklärte Primat der praktischen Vernunft, den Fichte emphatisch aufgreift. Dies geschieht schon in der Aenesidemus-Rezension (1794), die bereits alle wesentlichen Einsichten und Anliegen der ersten WL enthält. Fichte betont: »die Vernunft ist praktisch« (I, 22), d. h. sie ist Tätigkeit, aktive Leistung des Ich. Den Ausgangspunkt bildet nicht eine (vorgefundene) »Tatsache« des Bewußtseins (Reinhold), sondern eine (zu setzende) »Tathandlung«, worin Tat und Handlung, der Akt und sein Produkt unmittelbar zusammenfallen. Das Ich ist ursprünglich aktiv und produktiv – »praktisch« in einem Sinn, welcher der Zweiheit von theoretischer und praktischer Vernunft noch vorausliegt, weil auch theoretische Erkenntnis in dieser ursprünglich praktischen Selbsttätigkeit des Ichs gründet. Es ist produktive Selbstsetzung des Ich und Entgegensetzung des Nicht-Ich, meiner selbst und meiner Welt, Bedingung der Möglichkeit des Gegensatzes und der gegenseitigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt.

Für das *Subjekt* bedeutet das: Während Kant das Ich nie in seinem 13 aktuellen Vollzug erreicht hatte, ist für Fichte das Ich reale Aktivität, sich selbst setzende, sich selbst vollziehende Tathandlung. Fichte geht soweit, vom »Ich an sich« zu sprechen (I, 427 f.); es ist nicht Ding an sich, sondern Handlung an sich, nicht bloße Erscheinung, sondern an sich gültige Wirklichkeit. Dieses Ich ist bei Fichte der Setzungsursprung des Ich und des Nicht-Ich. Aus dem transzendentalen Subjekt als dem letzten, unbedingten Reflexionspunkt des Bewußtseins wird ein absolutes Ich oder absolutes Subjekt, das sich das Objekt als Nicht-Ich entgegensetzt.

- 14 Daraus folgt für das *Objekt*, daß es als Nicht-Ich zur bloßen Setzung durch das Ich wird. Das kantische Ding an sich wird gestrichen, es hat in diesem Denken überhaupt keinen Platz. Es ist für Fichte »eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke« (I, 17); ein »alter Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist« (I, 19). Der Gegenstand wird zum bloßen Nicht-Ich, das durch das Ich und für das Ich im Ich gesetzt ist. Damit ist der entscheidende Schritt von Kant zum subjektiven Idealismus vollzogen. Der kantische Widerspruch des Dinges an sich ist radikal behoben, indem der Gegenstand zur Setzung des Ichs herabgesetzt, dieses Ich aber nicht mehr wie bei Kant als endliches und darum rezeptives Subjekt, sondern als absolutes, darum schlechthin produktives Subjekt angesetzt wird.
- 15 Wie und woher wissen wir das? Wie können wir dieses ursprünglichen Geschehens gewiß sein? Die Antwort darauf geht wieder in einem entscheidenden Punkt über Kant hinaus, der zwar als Wesenselement der Erkenntnis Anschauung verlangt, diese aber auf sinnliche Anschauung beschränkt hat. Ebenso entschieden nimmt Fichte den Anspruch auf *intellektuelle Anschauung* auf. Die Tathandlung des sich selbst setzenden Ich ist »sich auf sich beziehende Tätigkeit«, die sich unmittelbar ihrer selbst bewußt und gewiß ist. Damit meint Fichte die wesentliche Reflexität des geistigen Aktes, die »reditio in se ipsum« (bei Thomas von Aquin) oder das Beisichsein und Fürsichsein des Geistes (später bei Hegel). Ob dies treffend als Schau oder Anschauung ausgedrückt wird, mag fraglich bleiben. Denn es ist nicht eine gegenständlich thematische Anschauung, sondern ein unthematisches Wissen um den eigenen Aktvollzug: Wenn ich weiß, so weiß ich, wenn immer ich handle, weiß ich zugleich, daß ich es tue. Der Rückbezug auf sich selbst ist dem geistigen (intellektuellen) Akt als solchem wesentlich. Darin konstituiert sich Bewußtsein. Gegenstandsbewußtsein setzt Selbstbewußtsein voraus, wie Fichte immer wieder betont. In der intellektuellen Anschauung nehmen wir das Ich im Selbstvollzug als absolute Realität wahr.
- 16 Damit ist für Fichte ein unmittelbar sich selbst gewisser Ansatz gegeben, von dem her rein a priori – vom absoluten Prius her – das Gesamtsystem ableitbar wird. Hierin geschieht, richtungsweisend für den ganzen Idealismus, eine grundsätzliche Umkehr der transzendentalphilosophischen Problematik. Kant war vom Gegenstand des Bewußtseins ausgegangen und hatte transzendental *reduktiv* schrittweise nach den Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis gefragt. Die Bewegung ging vom Posterius zum Prius. Sobald aber, bei Fichte und in seinem Gefolge