

Problem des Ursprungs der Sprache beim Jenaer Fichte

木村, 博 / KIMURA, Hiroshi

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

90

(開始ページ / Start Page)

33

(終了ページ / End Page)

48

(発行年 / Year)

1994-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004916>

Problem des Ursprungs der Sprache beim Jenaer Fichte

Kimura, Hiroshi

Der Brennpunkt der sogenannten Fichte-Renaissance besteht in der Erforschung des eigenen Stellenwerts und des totalen Bilds der Philosophie Fichtes, die zu früh in Vergessenheit geraten hat. Es ist bekannt, daß die neuen Fichte-Studien von R. Lauth die Veranlassung zu einer sprunghaften Entwicklung der Forschung gegeben haben. Seitdem beschäftigen sich die Fichte-Studien nicht nur mit der philologischen Betrachtung, sondern auch mit der Rechtslehre, Gesellschaftswissenschaft, Sittenlehre und Religionsphilosophie u. a.. Trotz dieses enormen Aufschwungs in der Fichte-Studien, meiner Meinung nach, bleibt noch eine wesentliche Aufgabe ungelöst : das Problem der Sprache bei Fichte, worum es hier in meinem Aufsatz geht.

Die eigene Problematik der gegenwärtigen Sprachphilosophie nach dem *linguistic turn* besteht nun darin, die entscheidende Sprachfunktion für die Möglichkeits- und Gültigkeitsbedingung des menschlichen Wissens zu halten. Überdies zielt sie auf die Rekonstruktion der Philosophie aus dem Gesichtspunkt, der die Sprache für die ursprüngliche Bedingung des menschlichen Wesens hält. Dazu hat die Sprachphilosophie Fichtes in Wirklichkeit einen theoretisch wertvollen Beitrag geleistet. Denn die Sprache ist, nach Fichte, nicht nur einfaches Mitteilungsmittel, sondern die ursprüngliche Bedingung des menschlichen Wesens. Fichte hat nach dem Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit der „Willkür“ geforscht, und die Eigentümlichkeit der Sprache aufgrund der Praxis und Gemeinschaftlichkeit des menschlichen Wesens betrachtet : das hängt wesentlich mit der Sprache zusammen als ursprünglicher Bedingung dafür, daß der Mensch ein Mensch werde.

Fichtes Abhandlung *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*

(1795), die aus dem wesentlichen Anlagen des menschlichen Wesens die Notwendigkeit der Erfindung der Sprache ableiten will, setzt theoretisch das Prinzip des Ichs in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) voraus. Und sie antizipiert auch „gegenseitige Anerkennung“ nach der Deduktion anderer Vernunftwesen in der *Grundlage des Naturrechts* (1796). Insofern stellt Fichtes Philosophie der Sprache einen wichtigen Knotenpunkt in der Entwicklung Fichtes in Jena dar. Um diese Bedeutung und Eigentümlichkeit von Fichtes Philosophie der Sprache zu erklären, möchte ich in diesem Aufsatz folgende Punkte herausarbeiten : erstens die Struktur des Ichs, zweitens einen problematischen Aspekt der Sprache, der der Deduktion anderer Vernunftwesen immanent ist, und drittens die Sprache als Grundbedingung für menschliches Wesen in *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, und sog. *Platner-Vorlesungen*.

I. System der Freiheit

Darf man das philosophische System von Fichte mit einem Wort charakterisieren, so kann man sagen, daß es das System der Freiheit ist. „Mein System ist das *erste System der Freiheit*“ (April/Mai, 1795)(1). — Dieser Abschnitt aus einem Brief Fichtes ist der schlechthinige Ausdruck der Gewißheit Fichtes, die Freiheit sei nichts anderes als das konsequente Prinzip, das die Wissenschaftslehre und die Rechtslehre u.a. durchdringe.

I -1 Revolutionäre Willkür

Die zuerst zu erforschende und ursprünglichste Aufgabe in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ist bekanntlich nichts anderes als Forschung nach dem „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“(GWL. 11). Das Ich im ersten Grundsatz setzt nicht etwas Anderes, sondern *sich selbst*. Das Setzen des Ichs, das „ursprünglich schlechthin sein eignes Sein setzt“(Ebd. 18), ist also die in sich selbst zurückgehende, „reine Tätigkeit desselben“(Ebd. 16). In dieser Unbedingtheit des absoluten Ichs, das sich durch sich selbst setzt, ohne von aller äußeren Gegebenheit abzuhängen, ist die der menschlichen Vernunft zugrunde liegende absolute Freiheit gezeigt.

Das absolute Ich als freie Selbst-Tätigkeit, die in sich selbst den Grund des Sich-Setzens hat, ist nun die ursprüngliche Bedingung der Subjektivität und Freiheit des endlichen vernünftigen Wesens, das jeder äußerlichen Autorität nicht zu weichen, sondern sich nur seinem Willen zu fügen hat. In diesem Zusammenhang kann man darauf hinweisen, daß die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* selbst, die dieses absolute Ich als den ersten Grundsatz begreift, durch intensives Interesse Fichtes für die Strömung der Weltgeschichte, besonders für die Entwicklung der aus der Französischen Revolution entstandenen, bürgerlichen Gesellschaft durchgedrungen ist(2). Fichte hatte in der Tat schon folgende zwei politische Schriften über die Revolution geschrieben: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793) und *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793). Die erstere hatte die Autonomie und Selbständigkeit des neueren Individuums betont, das aufgrund von absoluter Autonomie des Gewissens als inneren Gesetzes des Menschen die Denkfreiheit des Volks zurückfordern soll. Die letztere hatte das Prinzip des Vertrags entfaltet, der sozusagen in der »revolutionären Willkür« bestanden hatte, indem der *Beitrag* das Recht des als Freies geborenen Menschen als „unveräußerlich“ erwiesen hatte. Es ist also klar; wenn das Prinzip der Autonomie aufgrund der revolutionären Willkür, die alle äußere Fesseln beseitigen will, als *eine* wissenschaftliche Theorie des Systems rekonstruiert wird, so muß sich dieses Prinzip als die schlechthin unbedingte Ursprünglichkeit des absoluten Ichs oder des transzendentalen Subjekts kristallisieren.

I-2 Genetische Frage

Am Anfang der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* macht nun sich Fichte die Forschung nach dem schlechthin unbedingten Grundsatz zur Aufgabe, der eben der Entstehensgrund des menschlichen Wissens selbst ist. Dieser Grundsatz, insofern er der absolut-erste Grundsatz ist, ist unvermeidlich von einer Schwierigkeit begleitet: er kann durch das andere höhere Prinzip nicht bewiesen oder bestimmt werden. Durch einen Zirkel, und zwar „ein[en] unvermeidlich[en] Zirkel“(Ebd. 12) will Fichte diese schwierige Phase des Grundsatzes

überwinden, der unter den empirischen Bestimmungen des Bewußtseins nicht vorkommt, sondern vielmehr allem empirischen Bewußtsein zum Grunde liegt. Also muß man zunächst damit anfangen, die methodische Bedeutung dieses Zirkels festzustellen.

Nach Fichte bedeutet dieser Zirkel folgendes : „Erst tiefer unten werden sie | = die Gesetze der allgemeinen Logik | von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloß unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet“ (Ebd.). Fichte stellt den gewissen Satz $A = A$, der im empirischen Bewußtsein gegeben ist, als den Ausgangspunkt jenes Zirkels auf. Was aber doch durch die Behauptung, daß obiger Satz (A ist A) an sich gewiß sei, gesetzt ist, ist *nicht*, daß A sei. „Der Satz : A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem : A ist, oder *es ist ein A* “ (Ebd. 13). Durch jene Behauptung *setzt* man : „wenn A sei, so sei A “ (Ebd.). Durch jene Behauptung wird es mithin festgesetzt, „daß zwischen jenem *Wenn*, und diesem *So* ein notwendiger Zusammenhang sei“ (Ebd.). Indem Fichte nach der Bedingung der Möglichkeit forscht, die diese zweifellos gewisse „*Tatsache* des empirischen Bewußtseins“ (Ebd. 14) tatsächlich macht, steigt er auf den Grund der *Tatsache* auf. Und zwar steigt er nun durch den Grundsatz als so geforschten ursprünglichen Grund in den im empirischen Bewußtsein als Ausgangspunkt gegebenen gewissen Satz ab. Jener unvermeidliche Zirkel ist nämlich, nach Fichte, nichts anderes als konstitutive Synthese der doppelten Prozesse des Aufstiegs und Abstiegs. Für Ich gibt es kein gegebenes Sein und keine sozusagen nackte *Tatsache*. Das Sein ist „das Bewußt-Sein“ (3). Es muß sich also darum handeln, die Bedingung der Möglichkeit des Bewußt-Sein „genetisch“ zu ergründen. In dieser Frage besteht, meiner Meinung nach, die methodische Bedeutung jenes Zirkels.

Für Fichte ist nun die Phase, in der die methodische Bedeutung jenes Zirkels am klarsten dargestellt ist, nichts anderes als „praktische Vernunft“. Denn die Vernunft an sich ist bloß praktisch (Vgl. Ebd. 47) . Die Forderung des praktischen Ichs , „ daß alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt sein solle“ (Ebd. 181), kommt nämlich als „ein unendliches Streben“ (Ebd. 179) hervor, das immer die Bedingtheit durch Nicht-Ich überwinden will. In diesem Prozeß des unendlichen Strebens ist sich die endliche und menschliche Vernunft wirklich der unendlichen Tätigkeit ihrer selbst, der Freiheit ihrer selbst bewußt. Die Bedingtheit der endlichen Vernunft und

die schlechthin Unbedingtheit des absoluten Ichs werden also durch den Abgrund nicht durchgeschnitten. Die praktische, menschliche Vernunft schließt sich nämlich durch die endliche „objektive Tätigkeit“ (Ebd. 174) als solche mit der unendlichen, „reine[n] Tätigkeit“ (Ebd.) zusammen. — „[K]eine Unendlichkeit, keine Begrenzung ; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit“ (Ebd. 133).

Aber ist das Nicht-Ich als Natur nicht einzige Bedingung dafür, daß die endliche und menschliche Vernunft die Freiheit, die auf „d[er] [absoluten Spontaneität] des Willens im Praktischen“ (Ebd. 181) beruht, als „Bestimmung“ ihrer selbst begreift. Die menschliche Vernunft kann sich nur dann eines Einzel-Ichs, einer Person bewußt sein, wenn sie sich wirklich mit dem menschlichen Subjekt als Anderem-Ich zusammenschließt. Die Subjektivität und Freiheit des Einzel-Ichs kann sich schließlich in Gemeinschaft mit einem Anderen-Ich realisieren. — „Kein Du, kein Ich ; kein Ich, kein Du“ (Ebd. 109).

II. Ein der Deduktion des Anderen immanentes Problem der Sprache

In der *Grundlage des Naturrechts* erörtert Fichte bekanntlich das Problem der Deduktion des Anderen-Ichs. Die Wichtigkeit dieser Lehre des Anderen besteht in der Einsicht, daß sich die Subjektivität und Freiheit des Ichs als des endlichen Vernunftwesens in Gemeinschaft mit einem Anderen-Ich als anderem Vernunftwesen realisieren könne. — „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch“ (GNR. 39). Also muß man einen Blick auf *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) werfen, die schon ein Motiv der freien Gemeinschaft aufgrund der Grundlegung des Daseins des Anderen angedeutet haben.

II -1 Gemeinschaftliche Vervollkommnung

Meinem Interesse nach ist es sehr wichtig festzustellen, daß Fichte die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen als „absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst“ (BG. 30) ansieht. Einerseits ist das Menschenwesen zwar insofern immer schon durch das Nicht-Ich außer sich beschränkt, als „sinnliches Wesen“. Andererseits ist es aber insofern „ver-

nünftig sinnliches Wesen" (Ebd. 31), das immer das Nicht-Ich überwindet und alles Nichtvernünftige vernünftig macht, als „vernünftiges Wesen“. Der erste Charakter der Vernünftigkeit ist nämlich „Thätigkeit nach Zwecken“ (Ebd. 36). Fichte begreift diese Bestimmung des Menschen selber zugleich auch als die des Menschen in der Gesellschaft. Für Fichte ist die Gesellschaft nichts anderes als „die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander“ (Ebd. 34). Demnach ist der Begriff der Gesellschaft nicht möglich, „ohne die Voraussetzung, daß es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe“ (Ebd.). Dieses als die Voraussetzung angesehene Andere wird durch die Erklärung über die Grundtriebe in dem Menschen bestätigt. „Es gehört [nämlich] *unter* die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen, seines gleichen ausser sich annehmen zu dürfen“ (Ebd. 37). Diese Grundtriebe gehen weiter darauf aus, „freie vernünftige Wesen ausser uns zu finden, und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten“ (Ebd. 39). Demnach ist die höchste Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft eben nichts anderes als „gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns : und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen“ (Ebd. 40).

In diesen *Vorlesungen* will Fichte natürlich den genauen Beweis des Daseins des Anderen nicht probieren. (Dieser Beweis ist in der *Grundlage des Naturrechts* versucht.) Vielmehr betont hier Fichte, daß es eine Menge von Fragen gibt, „welche die Philosophie erst zu beantworten hat, ehe sie Wissenschaft und Wissenschaftslehre werden kann“ (Ebd. 33). Zu diesen Fragen gehört besonders folgende Frage : „wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen, und anzuerkennen“ (Ebd. 34). Dies ist eben die unvermeidliche Frage, die Fichte selber sich gegeben hat.

II-2 Sprache als Bedingung für Möglichkeit der Aufforderung

Für Fichte ist das Naturrecht schlechthin das Vernunftrecht nach Natur der Vernunft. Der Rechtsbegriff ist nichts anderes als der Begriff eines Verhältnisses freier Vernunftwesen zueinander. Indem dieses Rechtsverhältnis „aus dem Begriff des Individuums“ (GNR. 52) als Vernunftwesens deduziert ist, wird die Grundbedingung für die Realisierung jenes freien gemeinschaftlichen Verhältnis-

ses durch die Erforschung der inneren Natur des Vernunftwesens erfüllt.

Was ist denn nun das Vernunftwesen? Das ist „*In sich selbst zurückgehende Tätigkeit überhaupt* (Ichheit, Subjektivität)“ (Ebd.17). Insofern das Vernunftwesen den Grund dieser Tätigkeit in sich hat, ist es unendlich und absolut. „Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich, *als seiend setzt*“ (Ebd. 2). Dieses Sich-Setzen des Vernunftwesens ist nun „die Reflexion über sich selbst“ (Ebd. 17), mit anderen Worten, seiner selbst sich bewußt zu sein. Die Natur des Vernunftwesens in Frage zu stellen, das ist also schließlich damit gleichbedeutend, nach der inneren Konstruktion des Selbstbewußtseins oder nach der Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins zu fragen.

Wie kann es denn überhaupt möglich sein, seiner selbst sich bewußt zu sein ? Das menschliche Ich als endliches Vernunftwesen kann nicht so die intellektuelle Anschauung sein, wie das absolute Ich als schlechthin unbedingte Tathandlung. Es ist nur insofern seiner selbst sich bewußt, als es durch etwas Entgegengesetztes außer sich begrenzt ist. Eine Möglichkeit, seiner selbst sich bewußt zu sein, kann einstweilen durch die Annahme einer Bedingung der Begrenzung durch Nicht-Ich erfüllt werden. Aber es gibt noch eine Aporie. Einerseits: „die freie Tätigkeit“ (Ebd. 19) als die Tätigkeit des in sich selbst zurückgehenden, menschlichen Ichs ist durch die objektive Tätigkeit als „die Tätigkeit in der Weltanschauung“ (Ebd.) begrenzt. Andererseits : die Tätigkeit des menschlichen Ichs mußte „schon vorher ein Objekt, bloß als solches, gesetzt haben“ (Ebd. 32), soweit sie die freie Tätigkeit sein soll. Und zwar nur insofern kann sie auf das Aufheben des Nicht-Ichs als des Objekts, das sie begrenzt, zielen. Hier ist deutlich ein Widerspruch zu sehen. Die Bedingung für die Überwindung dieses Widerspruchs (also die Bedingung für die Möglichkeit des Bewußtseins) ist, eine Synthese zu realisieren : „die Wirksamkeit des Subjekts sei mit dem Objekte in einem und ebendemselben Momente synthetisch vereinigt“(Ebd.); nämlich „ die Wirksamkeit des Subjekts sei selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt, das Objekt sei kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjekts, und so sein beide dasselbe“ (Ebd.). Nach Fichte vermag das Subjekt, sich selbst als ein Objekt zu finden, indem es sich nicht „als sich *bestimmend* zur Selbsttätigkeit, [...] sondern als bestimmt dazu durch einen äußeren Anstoß“ (Ebd. 33) finden konnte. Wenn das Subjekt sich selbst auf diese Weise nicht als sich bestimmend zur Selbsttätigkeit,

sondern *als bestimmt dazu* findet, so muß man etwas annehmen, was das Subjekt bestimmt. Dieses Etwas, was das Subjekt bestimmt, muß also natürlich außer ihm sein, und zwar „als eine Aufforderung des Subjekts zu einer freien Wirksamkeit“ (Ebd. 36) auf es einwirken. Dann muß die Ursache dieser Aufforderung klar gemacht werden. Sie ist wenigstens nicht die Ursache nach Kausalität. (Die Tätigkeit des Subjekts würde sonst nicht frei.) Sie muß daher „vernünftige Ursache“ (Ebd.) als höhere Ursache sein. Und zwar weil sie das Subjekt *zur freien Tätigkeit* auffordert, muß sie wenigstens eine Möglichkeit voraussetzen, daß das Subjekt verstehen und begreifen könne. So muß diese Ursache auch notwendig „den Begriff von Vernunft und Freiheit“ (Ebd.) haben. Die Ursache, die das Subjekt zur freien Tätigkeit auffordert, kann nicht mehr das Nicht-Ich sein, das die Tätigkeit des Ichs beschränkt. Sie muß daher so gleiches Vernunftwesen sein wie das vernünftige und freie Subjekt.

Von hier ab greift Fichte dieses Verhältnis freier Vernunftwesen zueinander ferner als „die gegenseitige Anerkennung“ (Ebd. 128). Für ein Ich ist nämlich ein Anderes-Ich unentbehrlich, auch für ein Anderes-Ich ist ein Ich genauso. Eine Aufforderung eines Ich zu einer freien Tätigkeit fordert gleichfalls ein Anderes-Ich zu einer freien Tätigkeit auf. Indem das eine das andere anerkennt, erkennt das letztere das erstere an. „Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen : und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln“ (Ebd. 44). — Diese Gegenseitigkeit ist eben der Hauptpunkt der gegenseitigen Anerkennung. Und diese gegenseitige Anerkennung ist deutlich nichts anderes als der notwendige Schluß der › gemeinschaftlichen Vervollkommnung ‹ in den früher erwähnten *Vorlesungen*.

Es gibt aber hier, meinem Interesse nach, ein wichtiges Problem. Das hat mit einer Möglichkeit selbst zu tun, wie die Absicht und der Zweck jener Aufforderung verstanden und begriffen werden könnten. Das Wesen des Ichs als des Vernunftwesens besteht zwar in der in sich selbst zurückgehenden Tätigkeit. Aber die Tätigkeit selber bezweckt ausschließlich, die Absicht und den Zweck ihrer selbst zur Ausführung zu bringen, nicht zum Ausdruck zu bringen. Also muß eine Möglichkeit erklärt worden sein, daß ein Anderes-Ich, das ein Ich zur freien Tätigkeit auffordere, und auch ein Ich, das diese Aufforderung annehme, alle beide

gleich ihre Absicht und ihren Zweck verstehen könnten. Fichte hat selber in der Tat schon einmal gesagt ; „[n]ur freie Wechselwirkung durch Begriffe, und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigentümliche Charakter der Menschheit“ (Ebd. 39f.). — „Nur durch Handlungen, Äußerungen ihrer Freiheit, in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung miteinander“ (Ebd. 55).

III. Die eigentliche Charakteristik der Fichtes Philosophie der Sprache

Wie schon gesehen, hielt Fichte das Menschenwesen nicht für das isolierte Wesen, sondern für das gemeinschaftliche Wesen. Das Problem der Deduktion des Anderen war eigentlich nichts anderes als die Frage nach der Entstehungsbedingung für Selbstbewußtsein. Indem Fichte diese Bedingung in der Möglichkeit der Deduktion des Anderen fand, konnte das Dasein des Anderen als die Bedingung für die Realität des Selbstbewußtseins bestätigt werden. Aber in der von dort abgeleiteten gegenseitigen Anerkennung gab es ein wichtiges Problem. Das betraf eine Möglichkeit, wie die Absicht und der Zweck jener Aufforderung verstanden und begriffen worden sein könnten. In der *Grundlage des Naturrechts* wurde dieses Problem aber nicht ausführlich behandelt. Dort sah Fichte die Gemeinschaft unmittelbar als den „Charakter der Vernünftigkeit“ (Ebd. 48) an, und berührte nur die Wechselwirkung nach Begriffen. Aber für die Tätigkeit selbst des Vernunftwesens, das sich mit der Gemeinschaft zusammenschließen soll, ist der Ausdruck der Absicht und des Zwecks seiner selbst unwesentlich. „Ich handle nicht, um andern meine Gedanken zu eröffnen ; ich esse z. B. nicht, um andern anzudeuten, daß ich Hunger fühle. Jede Handlung ist selbst Zweck : ich handle, weil ich handeln will“ (SUS. 98). Hier gibt es die eigene Sprachfunktion, die durch und durch von der Tätigkeit abhängig ist, und zwar sich von ihr relativ unterscheidet, mit anderen Worten, die Funktion der Sprache als realer Grundbedingung, die für die Möglichkeit der Tätigkeit und der auf dieser beruhenden Gemeinschaft eine Bürgschaft leistet.

III-1 Sprache und Gemeinschaft

„In einer Untersuchung über den Ursprung der Sprache darf man sich nicht mit Hypothesen, nicht mit willkürlicher Aufstellung besonderer Umstände, unter welchen etwa eine Sprache entstehen *konnte*, behelfen“ (SUS. 97). Auf diese Weise will Fichte die Notwendigkeit der Erfindung der Sprache aus der Natur des Menschenwesens ableiten. Diese Natur des Menschenwesens ist natürlich nichts anderes als die menschlichen Vernunft. Für Fichte besteht der Freiheitsbegriff eigentlich nur in der Fähigkeit nach der absoluten Spontaneität, und das schlechthin freie Wesen ist das Wesen aufgrund des Willens seiner selbst. Dagegen soll eine endliche menschliche Vernunft zwar den eigentlichen Charakter der Vernunft haben, doch aber nicht schlechthin so. Wenn Fichte daher die Sprache aus der Natur der menschlichen Vernunft ableiten will, so muß die *Bestehensmöglichkeit selbst* der menschlichen Vernunft immer schon in Frage gestellt werden. Insofern ist die Frage nach dem Ursprung der Sprache gleich auch die Frage nach der Wurzel des Menschenwesens. — Diesen Punkt in acht zu nehmen ist eine unentbehrliche Bedingung in der Erforschung der Fichtes Lehre der Sprache.

Um die Sprache aus den wesentlichen Anlagen der Natur des Menschen zu ableiten, macht Fichte nun „Übereinstimmung mit sich selbst“ (Ebd. 102) zum höchsten Prinzip im Menschen. Und die Bedingung für diese Übereinstimmung ist die Realität des Nicht-Ichs, ferner auch die Realität des Anderen-Ichs und die Wechselwirkung mit dem letzteren. Das Vernunftwesen als Menschenwesen geht also darauf aus, Vernunftmäßigkeit außer sich aufzusuchen. Es wird sozusagen zu einer nach einem Mit-Sich-Zusammentreffen suchenden Reise aufgefordert. Und so werden die Zusammenhänge mit der Natur und mit dem Anderen betrachtet.

Es ist nun charakteristisches Merkmal im Zusammenhang mit der Natur, daß der Mensch als Vernunftwesen darauf ausgeht, die rohe Natur nach seinen Zwecken zu modifizieren. Weil die Natur selbst nicht vernünftig ist, wird sie durch das Subjekt immer umgestaltet und überwunden. Auch sie ihrerseits widerstrebt seiner Einwirkung, und verweigert oft diese. Also muß der Mensch „mit der Natur in stetem Kampfe“ (Ebd. 99) sein.

Im Zusammenhang mit dem Anderen liegen die Umstände dagegen anders. Wenn Fichte auch zwei Menschen „im rohen Naturstande“ (Ebd.) an einem Beispiel zeigt,

begreift er doch nicht so ihr Verhältnis, „wie es Hobbes im Naturstande schildert : Krieg Aller gegen Alle“ (Ebd. 100). Fichte weist darauf hin, daß sie aber auf solche Art in Gesellschaft nicht getreten müssen, und durch sie die Erde nicht bevölkert worden sein muß (Vgl. Ebd.). Wenn diese zwei Menschen im rohen Naturstande darauf ausgehen würden, „sich selbst unter einander zu unterjochen“ (Ebd. 99), so würde der Stärkere den Schwächern bezwingen, insofern dieser nicht flöhe. Dagegen denkt Fichte, „daß die Menschen sich mit einander vertragen, daß sie sich gegenseitig unterstützen, daß sie in gesellschaftlicher Verbindung mit einander stehen“ (Ebd. 100). Was ist denn der Grund dieser Verbindung ? Er muß wohl in dem Menschen selbst liegen : „in dem ursprünglichen Wesen desselben muß sich ein Princip aufzeigen lassen, welches ihn bestimmt, sich gegen seines gleichen anders zu betragen, als gegen die Natur“ (Ebd.).

Daß die menschliche Vernunft die Natur unterwirft, ist eigentlich die nicht vernünftige Natur mit sich selbst zu vereinigen, daher sie „vernunftmäßig“ (Ebd. 101) zu machen. Wenn die menschliche Vernunft nun in diesem Versuch, alles vernunftmäßig zu machen, auf einen Gegenstand stoßen sollte, an dem sich die gesuchte Vernunftmäßigkeit ohne ihre Mitwirkung schon äußerte, so mußte sie sich aller Bearbeitung dieses Gegenstandes wohl enthalten. Denn sie findet schon dasjenige, was allein durch sie hervorgebracht werden soll, an dem entdeckten Gegenstand (Vgl. Ebd.). Ein Merkmal dieser Vernunftmäßigkeit ist zwar „Handeln nach Zwecken“ (Ebd.). „Die bloße Zweckmäßigkeit des Handelns aber an sich allein, würde zu einer solchen Beurtheilung noch nicht hinreichen“ (Ebd.). Denn andere Tiere können auch als nach Zwecken handelnd beurteilt werden. Wichtig dafür ist vielmehr Handeln „nach veränderter Zweckmäßigkeit“ oder „Veränderung des Zwecks nach dem Zwecke“ (Ebd.). Z. B. brauche ich Gewalt auf ein Wesen, und es auch braucht sie auf mich, ich erzeige ihm eine Wohltat, es auch erwidert sie. Nur dieses Wesen wird als zweckmäßig und freihandelnd, und daher als vernunftmäßiges Wesen erkannt. Wenn also in dem jetzt entdeckten Wesen „ein Wechsel zwischen Freiheit und Zweckmäßigkeit “ (Ebd. 102) erblickt wird, wird es klar so ein Vernunftwesen sein wie ich (ein Subjekt). Zwischen mir und jenem Wesen gibt es daher kein Unterjochungsverhältnis, sondern eine freie Wechselwirkung. Sobald ein Vernunftwesen wirklich mit anderem Wesen seiner Art in Wechselwirkung tritt, wird ein Wunsch erzeugt, seine Gedanken dem Anderen, das

sich mit ihm verbunden hat, „ auf eine bestimmte Weise andeuten, und dagegen von demselben eine deutliche Mitteilung seiner Gedanken erhalten zu können“(Ebd.). Das eine mußte sonst die Handlung des anderen mißverstehen, und auf eine Art erwidern, die ganz gegen die Erwartung seiner selbst war. Und zwar mußte es in offenbaren Widerspruch zu seinen Zwecken geraten, und folglich gegen „die Übereinstimmung mit sich selbst “ streiten, die es bei der Aufsuchung des anderen Vernunftwesens beabsichtigte (Vgl. Ebd.) . Durch diese gegenseitige Verbindung der Menschen „wird also in uns die Idee geweckt, unsere Gedanken einander durch willkürliche Zeichen anzudeuten“ (Ebd. 103), d. h. „die Idee der Sprache“(Ebd.) . — „Demnach liegt in dem, in der Natur des Menschen gegründeten Triebe, Vernunftmäßigkeit außer sich zu finden, der besondere *Trieb, eine Sprache zu realisiren*, und die Nothwendigkeit, ihn zu befriedigen, tritt ein, wenn vernünftige Wesen mit einander in Wechselwirkung treten“(Ebd.) .

Durch die oben erwähnten Betrachtungen wird es nun bestätigt, daß Fichte den Ursprung der „Idee der Sprache“ in der Verbindung oder Gemeinschaft der Menschenwesen sieht, die sich durch den in der Natur des Menschen gründeten „Trieb nach Uebereinstimmung mit sich selbst“ (Ebd. 102) realisiert. In dieser Berührung Fichtes gibt es aber noch eine Möglichkeit, auf eine Art von Schwierigkeit hinweisen zu können. Nach Fichte setzt die Sprache eine Willkür voraus, und ist „der Ausdruck unserer Gedanken durch wirkürliche Zeichen“ (Ebd. 97). Was Fichte unter › durch willkürliche Zeichen ‹ meint, das ist „solche Zeichen, welche ausdrücklich dazu bestimmt sind, diesen oder jenen Begriff anzudeuten“ (Ebd. 98), mit anderen Worten, „die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes bei dem andern zu veranlassen“ (Ebd.). Die Funktion der Mitteilung ist hier klar betont. Insofern die Mitteilung durch Zeichen eine Willkür voraussetzen soll, scheint solcher Hinweis darauf entstehen zu können, daß Fichte die Sprache bloß nur als ein Mitteilungsmittel oder Werkzeug verstehe. In der Tat weist H. Jergius darauf hin, daß Fichtes Sprachphilosophie dem Ausdruck, der Mitteilung von Gedanken, nicht dem Denken diene(4), und begreift Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* als „nur eine Gelegenheitsarbeit“ (5).

Dieses Problem ist aber nicht so einfach. Für Fichte ist der Besitzer der Sprachfähigkeit natürlich das Vernunftwesen. Die Vernunft dieses Vernunftwesens ist nicht nur die bloße theoretische Vernunft, sondern auch im

wesentlichen die praktische Vernunft. Die menschliche Vernunft als Willkür muß zwar „es [=etwas] einander durch Freiheit bezeichnen“ (SUS. 103), aber ist in Wirklichkeit nicht schlechthin frei, sondern immer schon unter einer Bedingung bedingt. Diese Bedingung weist darauf hin, daß eine *isolierte* menschliche Vernunft A nicht bestehen könne, sondern immer schon das Dasein des Anderen B unerläßlich machen müsse. Diese Bedingung bedeutet zugleich, daß auch für das Andere B die menschliche Vernunft A unentbehrlich sei. Ohne diese Wechselwirkung zwischen beiden kann sowohl A wie auch B nicht bestehen. Für beide ist also die Wechselwirkung eben die ursprüngliche Bedingung. Diese Wechselwirkung ist — nach ursprünglicher Einsicht Fichtes — nichts anderes als „die Sprache“ (PA2. 296). Die so verstandene Sprache muß also nicht mehr ein bloße Mitteilungsmittel, sondern dieselbe Bedingung sein, die das freie menschliche Wesen sichert. „Als Bedingung des gesellschaftlichen Menschen ist Sprache Mitteilung von Freiheit“ (6).

Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* nimmt die Erwähnung von Platners *Philosophischen Aphorismen* zum Anlaß, und ist in engem Zusammenhang mit sogenannten *Platner-Vorlesungen*. Indem besonders diese *Platner-Vorlesungen* auf der *Grundlage des Naturrechts* fußen, wird der Hauptinhalt im Zusammenhang mit der Sprache viel deutlicher. Man muß also dann diese *Vorlesungen* untersuchen, und die eigentliche Charakteristik der Fichtes Philosophie der Sprache erklären.

III-2 Sprache als Grundbedingung für Vernunftwesen

In der *Platner-Vorlesungen* faßt Fichte die Meinungen über Ursprünge der Sprache forgendermaßen zusammen. — „Die Sprache ist *angeboren* ; sie ist dem Menschen durch ein Wunder *gelehrt* ; sie ist von ihm selbst erfunden“ (PA1. 158, Vgl. PA2. 292). In Fichtes Beantwortung sollen sich alle drei Meinungen vereinigen (Vgl. Ebd.). Meiner Ansicht nach ist es aber sehr interessant, daß die Deduktion des Anderen und die gegenseitige Anerkennung klar als die Lehre von Sprache entfaltet sind. Ich möchte also ausschließlich diesen Punkt betrachten.

Die sehr bemerkenswerte Eigenschaft in Fichtes Philosophie der Sprache besteht nun in „dem transcendentalen Gesichtspunkt]“ (PA2. 294), die die Sprache

nicht abstrakt behandelt, sondern nach der Bedingung für Möglichkeit, daß der Mensch ein Mensch werde, forscht. Insofern muß sich Fichtes Ursprungslehre von Sprache immer schon mit der Frage nach der Natur des Menschen zusammenschließen. Fichte achtet auf › mich ‹ . „Ich bin“ (PA2. 293). Aber dies heißt unmittelbar nicht : „ich bin ich“ ; oder „ich bin frei“. Denn „so lange ich nicht Bew[ußtsein] habe, bin ich nicht Ich“ (Ebd.). Aber ich bin mir meiner bewußt, d. h. ich bin frei, lediglich inwiefern ich Individuum bin. „Aber ich bin Individuum lediglich inwiefern ich ein anderes freies Wesen ausser mir, mir entgegensetze“ (PA1. 159). Also „[habe ich] Selbstbewußtseyn nur unter andern“ (PA1. 179). — Wie wir gesehen haben, ist der Mensch nicht isoliert, „denn so würde er gar nicht Mensch werden ; nur in Verbindung mit seine[m] Gleichen wird er Mensch“ (PA2. 304). Die Notwendigkeit dieser Verbindung muß also dann erklärt werden.

Ich finde nun mich, d. h. „ich finde mich als frey“ (PA2. 293), heißt : ich finde mich „als frei gegeben“ (PA2. 294) ; „nicht ich mache mich frey“ (PA2. 293). Ich werde mir so gegeben, heißt : ich finde mich „als bewirkt durch einen Grund ausser mir“ (PA2. 294). Ich bin nämlich frei „nur durch Veranlassung, dadurch, daß [j]emand zur freyen Thätigkeit von einem anderen freyen außer sich aufgefo[r]dert werde“ (Ebd. 300). Dieses gilt auch für ein Anderes. Nur durch diese Einwirkung, d. h. Wechselwirkung können ich und ein Anderes , alle beide ein Mensch werden. Ohne die Mitteilung des Begriffs, daher die Zeichen, ist aber das Verstehen der Absicht jener Veranlassung oder Aufforderung unmöglich. „Diese Einwirkung kann nicht anders geschehen, als [...] durch *Zeichen*“ (PA1. 162). „Also der Charakter des Zeichens ist Leitung der Freiheit durch Freiheit“ (PA2. 295, Vgl. PA1. 159). „Diese Wechselwirkung also durch Zeichen ist Bedingung der Menschheit“ (PA2. 296). „[A]lso so gewiß Menschen sind, so gewiß sind Zeichen : denn wo ein Mensch ist sind mehrere, diese stehen mit einander in Verbindung durch Begriffe vermittelt der Zeichen. *Diese Wechselwirkung ist nun Sprache im allgemeinsten Sinne, u. ohne diese kann der Mensch nicht sein*“ (Ebd.). Was die gegenseitige Verbindung der Menschen sichert, ist — wie wir schon gesehen haben — nichts anderes als die Sprache.

Hier möchte ich obene Betrachtungen zusammenfassen. Für Fichte ist die Sprache nicht dasselbe Mitteilungsmittel, das einerseits ein Vernunftwesen als mich, andererseits ein Anderes dogmatisch voraussetzt, dann zwischen beiden

ausgetauscht wird. Die eigene Funktion der Sprache für Fichte ist zwar die „Kommunikation“ (PA1. 165, 179), die durch Trieb zur Geselligkeit getrieben wird. Aber, wie schon gesagt, kann eine menschliche Vernunft als solche bestehen, lediglich durch Gemeinschaft oder Wechselwirkung mit einem Anderen. Und zwar die Bedingung, die diese möglich macht, besteht in der Sprache, die die Absicht der Aufforderung verständlich und begreiflich macht. Für Fichte ist die Sprache als › Ausdruck der Gedanken durch Zeichen ‹ nichts anderes als die Grundbedingung für Dasein der menschlichen Vernunft. Weder hat Fichte das gemeinschaftliche Verhältnis dogmatisch vorausgesetzt, noch hat er von da aus unmittelbar die Sprache als Werkzeug für Mitteilung abgeleitet. Er hat vielmehr dieses Verhältnis selbst *genetisch* erklären wollen. Und so hat er die Sprache als *den transzendentalen Grund* begriffen. Also möchte ich darauf hinweisen ;

- (a) die Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Vernunft ist Gemeinschaft ;
- (b) nun hängt diese wirklich von Wechselwirkung als Sprache ab ;
- (c) also die Grundbedingung für Menschheit ist die Sprache.

Insofern ist Fichtes Philosophie der Sprache unverkennbar die transzendente Sprachtheorie.

Bekanntlich hat Herder nun zwar die tiefste Einsicht in den inneren Zusammenhang zwischen Sprache und Denken gewinnen können. Und es ist auch wirklich das bemerkenswerte Verdienst, daß er die Sprache als die Umrisse und Grenzen der Erkenntnis setzend begriffen hat. Für Herder ist die Sprache aber die innere Sprache als Monolog, und er begreift sie — wenigstens im Zusammenhang mit dem Anfang des Sprachursprungs — als keine gründliche Achse des gegenseitigen gemeinschaftlichen Verhältnisses. Für Fichte ist die Sprache dagegen eben die äußere Sprache als Dialog, und er begreift die Entstehung der Sprache in der Gemeinschaft mit dem Anderen.

Fichtes Philosophie der Sprache, daß die Sprache ohne Gemeinschaft aufgrund der Praxis der Menschenvernunft unmöglich sei, und zugleich für die menschliche Praxis und Gemeinschaft unentbehrlich sei, daher die Grundbedingung für

Menschheit selbst sei, scheint mir eine wichtige Bedeutung zu haben, die für gegenwärtige Theorie der Kommunikation gilt.

Abkürzungen der häufig zitierten Werke Fichtes

- GWL : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Hamburg 1979.
- BG : Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in : *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Baierischen Akademie der Wissenschaften*, 1-3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- GNR : *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1979.
- SUS : Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache, in : *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Baierischen Akademie der Wissenschaften* 1-3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- PA 1 : Zu Platners » Philosophischen Aphorismen « Vorlesungen über Logik und Metaphysik 1794-1812, in : *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Baierischen Akademie der Wissenschaften* II-4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976.
- PA 2 : Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. Nach Platners philosoph[ischen]. Aphorismen 1 ter Theil (1797-/98?), in : *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Baierischen Akademie der Wissenschaften* IV-1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

Anmerkungen

- (1) *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Baierischen Akademie der Wissenschaften*, III-2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 300.
- (2) Vgl. B. Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln u. Opladen 1967. M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution*, Berlin 1965.
- (3) R. Lauth, Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart, in : *Philosophisches Jahrbuch*, 70 Jahrgang, Halbband 2, 1963, S. 252f.
- (4) Vgl. H. Jergius, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*, Freiburg/München 1975, S. 128.
- (5) Ebd. S. 125.
- (6) W. Janke, Die Wörter ‚Sein‘ und ‚Ding‘ — Überlegung zu Fichtes Philosophie der Sprache, in : *Der transzendente Gedanke*, hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg 1981, S. 53.