

Ki-Whan Kwon

**Selbstbewusstsein und Reflexion
in der Philosophie Fichtes**

Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

Fachbereich 1 der Universität Siegen

Betreuende Dozentin : Prof. Dr. Marion Heinz

September 2007

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
I. Selbstbewusstsein und Reflexionsbewusstsein	12
1.1. Das Ich als Selbstbewusstsein	13
1.2. Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein	22
1.3. Selbstbewusstsein als Bedingung des Erfahrungsbewusstseins	28
1.4. Reines, transzendentes und empirisches Selbstbewusstsein	36
1.5. Die Genese des Reflexionsbewusstseins	46
II. Systematische Explikation der Tätigkeit des menschlichen Geistes in der Schrift »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« (1794)	51
2.1. Die Erörterung des Problems des Grundsatzes auf dem Standpunkt der Wissenschafts- lehre	53
2.1.1. Der absolut-erste Grundsatz als das Bewusstsein des Ich	53
2.1.2. Form und Gehalt	56
2.2. Die Funktion der Reflexion in der Handlungsart des menschlichen Geistes	60
2.2.1. Die freie Handlung und das Bewusstsein der notwendigen Handlung	60
2.2.2. Die Reflexion als ein Vorstellen	62
2.2.2.1. Das Bewusstsein als Vorstellen	64
2.2.2.2. Das Vorstellungsvermögen in der Tätigkeit des menschlichen Geistes	66
2.2.3. Die Reflexion des Philosophen	68
2.3. Die Darstellung des Verhältnisses der Wissenschaftslehre zu anderen Wissenschaften	69
2.3.1. Logik und Wissenschaftslehre	69
2.3.2. Einzelwissenschaft und Wissenschaftslehre	71

III. Die Fundierung der Selbstbewusstseinstheorie durch die Reflexion in der Schrift »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794)	74
3.1. Fichtes Reflexion über die Tathandlung im ersten Grundsatz	77
3.1.1. Tatsache und Tathandlung	78
3.1.1.1. „Tatsache“ im Setzen	78
3.1.1.2. Tathandlung als reine Tätigkeit des Ich	81
3.1.2. Realität als Tätigkeit.....	84
3.1.2.1. Unabhängige Tätigkeit	87
3.1.2.2. Die Kategorie der Realität.....	89
3.1.3. Differenz zwischen ‚Ich bin‘ und ‚Ich bin Ich‘	93
3.1.3.1. ‚Ich bin‘ als Prinzip des Selbstbewusstseins	94
3.1.3.1.1. ‚Ich bin‘ als ein thetisches Urteil.....	95
3.1.3.1.2. Transzendentes Ich im ‚Ich bin‘	98
3.1.3.2. ‚Ich bin‘ als Fürsichsein	101
3.1.3.2.1. Die zwei Momente des Fürsichseins	101
3.1.3.2.2. Selbstgewissheit im ‚Ich bin Ich‘	103
Exkurs: Fichtes Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins	103
3.2. Die Herausarbeitung des Gegensatzens im zweiten Grundsatz	109
3.2.1. Das Gegensatzens des Ich und das Auftreten des Nicht-Ich.....	111
3.2.2. Negation der Realität.....	114
3.3. Die Tätigkeit der Synthesis im dritten Grundsatz	116
3.3.1. Der Widerspruch der Grundsätze	117
3.3.2. Die Tätigkeit des Einschränkungens und die Teilbarkeit der Realität	119
3.3.3. Die Einheit des Bewusstseins als Grund des Setzens	123
3.4. Fichtes reflexives Modell als die dialektische Methode	125
3.4.1. Antithetisches und synthetisches Verfahren	130
3.4.2. Negation und Limitation	137
3.5. Die Deduktion der Realität in der Grundlage des theoretischen Wissens.....	139
3.5.1. Die theoretische Tätigkeit als das Einschränkung durch das Nicht-Ich	144
3.5.2. Die transzendente und metaphysische Deduktion in der Kategorie der Realität	146

3.5.2.1. Realität als Totalität	149
3.5.2.1.1. Die quantitative Bestimmung.....	150
3.5.2.1.2. Die Wechselbestimmung.....	152
3.5.2.2. Kausalität und Substantialität.....	156
3.6. Die Bestimmung der Tätigkeit in der Anschauung.....	160
3.6.1. Das Selbstsetzen der Vernunft	161
3.6.2. Die Spontaneität durch die Reflexion	164
3.6.3. Die Rolle der Einbildungskraft	166
3.6.3.1. Die Tätigkeit in der Synthesis der Synthesen.....	168
3.6.3.2. Die produktive Einbildungskraft.....	173
IV. Die Theoretisierung des Selbstbewusstseins als Selbstanschauung durch die Reflexion in der Schrift »Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen« (1795).....	175
4.1. Die Bestimmung der Reflexion als ursprüngliches Faktum des menschlichen Geistes	177
4.1.1. Das Produkt der entgegengesetzten Tätigkeit.....	179
4.1.2. Der Beziehungsgrund.....	181
4.1.3. Die absolute Selbsttätigkeit.....	183
4.2. Selbstbewusstsein als Selbstanschauung.....	185
4.2.1. Die Deduktion der Empfindung	186
4.2.1.1. Der Begriff der Kraft.....	187
4.2.1.2. Die synthetische Handlung in der Empfindung	189
4.2.2. Die Deduktion der Anschauung	190
4.2.2.1. Übergang von der Empfindung zur Anschauung.....	192
4.2.2.2. Die Vermittlung der Selbstanschauung.....	195
4.2.2.3. Die Vereinigung von Idealität und Realität im Beziehungsgrund	198
4.2.3. Das Verhältnis der Empfindung zur Anschauung.....	200
4.3. Die metaphysische und transzendente Deduktion von Raum und Zeit.....	201

V. Die Selbstbeschränkung der Reflexion und die Endlichkeit des Selbstbewusstseins.....	211
5.1. Die Reduktion durch die Reflexion.....	215
5.1.1. In sich gehende Tätigkeit	216
5.1.2. Zirkel und Duplizität	217
5.2. Die Selbstbeschränkung der Reflexion	219
5.2.1. Der Anstoß	220
5.2.2. Die Endlichkeit des Selbstbewusstseins.....	223
5.3. Die Endlichkeit und Unendlichkeit im Selbstbewusstsein.....	225
Schlussbemerkung.....	232
Abkürzungen	237
Literaturverzeichnis.....	239

Einleitung

„Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, dass Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nicht anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseyns“ (F. W. J. Schelling. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797 zweiter Abdruck 1809. AW. II. S.382*).

Einleitung

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das Verhältnis von Selbstbewusstseinstheorie und Reflexion in der Frühphilosophie Fichtes.

Es ist zu zeigen, dass Fichtes Philosophie der Freiheit letztlich auf ein Selbstbewusstsein als Prinzip rekurriert, das nicht nur Fundament des Handelns und der praktischen Vernunft, sondern zugleich Basis auch des Erkennens und damit der theoretischen Philosophie ist. Dieses letzte, als Einheit von Subjekt und Objekt konzipierte Prinzip ist dem Bewusstsein nicht unmittelbar zugänglich. Zu seiner Erfassung bedarf es der philosophischen Reflexion. Dieses muss zunächst als ein legitimes Verfahren zur Bestimmung des Prinzips des Selbstbewusstseins ausgewiesen werden. Zu unterscheiden ist dabei die reine Reflexion des Philosophen von derjenigen, der sich die Konstitution der äußeren und objektiven Welt verdankt.

Die vermitteltst intellektueller Anschauung vollzogene Reflexion des Philosophen führt letztlich zu einer absoluten Reflexion, in der sich das Ich selbst intellektuell anschaut. Dabei ist das jeweilige Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion in den verschiedenen Stadien der Entwicklung der Wissenschaftslehre unterschiedlich zu bestimmen. Wolfgang Janke skizziert drei Versionen des Ich:

- 1) Das Setzen des Ich als Wissen, welches das Bewusstsein als einen Grundsatz ausdrückt (in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794*).
- 2) Das Wissen als absolutes Wissen, welches sich in intellektueller Anschauung erblickt (in der *Wissenschaftslehre* von 1801).
- 3) Das Sein des Ich als das Bild des Absoluten seit der *Wissenschaftslehre* von 1804.¹

Fichtes unterschiedliche Darstellungen der Wissenschaftslehre beruhen gänzlich darauf, dass Fichte seine Theorie selbstkritisch weiterentwickelt. Das ist ein Grund dafür, dass Fichtes Wissenschaftslehre zu unterschiedlichsten Deutungen einlädt.

Besonders Kroners² Darstellung der Philosophie Fichtes als einer Vorstufe zur Vollendung des deutschen Idealismus Hegels, Lasks³ Positionierung Fichtes an der Seite Kants und die

¹ Vgl. dazu Wolfgang Janke. *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970, der sich dort gegen Dieter Henrichs Selbstbewusstseinstheorie (in *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967)) wendet. Die These mehrerer Versionen des Ich vertreten auch Günter Schulte (*Die Wissenschaftslehre des späten Fichtes*. Habil. Köln 1971) und Peter Rohs (*Johann Gottlieb Fichte*. 1991).

² Vgl. Richard Kroner behauptet in seinem bekannten Werk *Von Kant bis Hegel* (1921), dass Hegels absolut-spekulativer Idealismus als systematische Vollendung des deutschen Idealismus bestimmt werden kann. Doch reduziert Kroner alles auf den Gesichtspunkt Hegels und übersieht damit die selbstständige Gestalt von Fichtes und Schellings Philosophie. Walter Schultz findet dagegen in Schellings Spätphilosophie die Vollendung des deutschen Idealismus. Er versteht dort (in *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1978)) Schellings Spätphilosophie als Auseinandersetzung mit Fichtes Spätphilosophie.

Abgrenzung vom absoluten Idealismus Schellingscher und Hegelischer Provenienz sowie die zeitgenössischen Rezeptionen und Kritiken zwischen Anhängern und Gegnern der Fichteschen Philosophie zeigen dies.

Indessen handelt es sich nicht nur um nachträgliche Einordnungen Fichtes in den Kontext der Debatten der nachkantischen Philosophie. Vielmehr hat sich Fichte selbst von allem Anfang an aktiv an diesen Auseinandersetzungen beteiligt. Zum Verständnis der Entwicklung von Fichtes Philosophie (gerade auch hinsichtlich des Themas Selbstbewusstsein und Reflexion) ist es daher unerlässlich, einige der maßgeblichen Positionen wie die von Reinhold, Schulze, Jaocbi, Maimon und Schelling,⁴ die sich je auf eigene Weise als produktive Fortführer der Kantischen Philosophie verstehen, näher zu untersuchen.

Da diese Diskussionen insbesondere in den frühen Texten Fichtes – *Begriffsschrift* (1794), *Grundlage* (1794) und *Grundriss* (1795) – präsent sind, bilden diese Schriften auch die Textbasis der vorliegenden Untersuchung.

In der Forschung ist die Selbstbewusstseinsproblematik von Fichtes Philosophie insbesondere durch die verweisende Arbeit Dieter Henrichs (*Fichtes ursprüngliche Einsicht*. 1967) virulent geworden, wie auch durch die Untersuchungen von Herbert Edelmann (*Der Begriff des Ich*. 1971), Ulrich Claesges (*Geschichte des Selbstbewusstseins*. 1974), Edith Düsing (*Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. 1986), und Reinhard Friedrich Koch (*Fichtes Selbstbewusstseinstheorie*. 1989) zeigen. Und bezogen auf die *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99 haben Michael Rath (*Selbstbewusstsein und Wille*. 1985), Christian Klotz (*Selbstbewusstsein und praktische Identität*. 2002) und Katja Krone (*Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*. 2005) Untersuchungen vorgelegt.⁵

³ Lask behauptet in *Fichtes Philosophie und die Geschichte* (2002), dass dies dadurch geschehen kann, dass Fichtes Problem der Irrationalität Idealismus wieder an Kant herangetragen wird.

⁴ Zum Verhältnis der Frühphilosophie Fichtes zu derjenigen Schelling vgl. Ingrid Görlands (*Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt a/M. 1973). Gegen Görlands Standpunkt Stellung nehmend, schlägt Reinhard Lauth einen anderen Weg der Rehabilitierung Fichtes vor, der das Schema der Aufhebung der Position Fichtes durch Schelling und Hegel für die frühe Version der Wissenschaftslehre nicht gelten lässt. Lauth zufolge verkennt Schelling in der Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) Fichtes Gesichtspunkt, da er dort allein vom Unbedingten redet, was transzendentalphilosophisch nicht zulässig ist (Vgl. Reinhard Lauth. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Freiburg/München 1975, S. 20).

⁵ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die frühe Arbeit Wilhelm Weischedels (*Der frühe Fichte*. 1939). Daneben tragen Jürgen Stolzenberg (*Der Begriff der intellektuellen Anschauung*. 1986) und Jürg-Peter Mitmann (*Das Prinzip der Selbstgewissheit*. 1993) entscheidend zum Verständnis der Selbstbewusstseinstheorie bei.

Entgegen der verbreiteten Vorgehensweise in der Forschungsliteratur, die sich zumeist auf den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre in der *Grundlage* konzentriert, soll hier der Entwicklungsprozess Fichtes von der *Begriffsschrift* bis zum *Grundriss* bearbeitet werden.⁶

Eine erste Skizze der wesentlichen Differenzen dieser Schriften in Bezug auf die Selbstbewusstseinsthematik ergibt Folgendes: in der *Begriffs*-Schrift wird das Ich als Prinzip des Wissens aufgestellt. Dieses Ich, das nun in der Wissenschaftslehre systematisch expliziert werden soll, weist in der *Grundlage* dieser die Funktion einer Propädeutik für die Philosophie zu. Dort wird das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich im Kontext der Begründung des theoretischen und praktischen Wissens durch deren Synthesis näher bestimmt. Dies wird im *Grundriss* wieder aufgenommen und fortentwickelt, was ich allerdings nur in seiner theoretischen Dimension behandeln werde, weil nur die theoretische Bestimmung des Verhältnisses von Selbstbewusstsein und Reflexion in der frühen Wissenschaftslehre einigermaßen konsequent geschieht.⁷

Dort ist die Selbstbewusstseinstheorie auf die Tathandlung als eine reine Tätigkeit gegründet, d. h. alle Grundsätze müssen auf die Tathandlung zurückgehen. Die Tathandlung als ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt kann nicht als solche bewusst sein, insofern das Bewusstsein die Tathandlung als letztes Prinzip hat. Zwar hat die philosophische Reflexion die Tathandlung als letztes Prinzip aufzuklären, dennoch bleibt eine unaufhebbare Differenz zwischen der auf der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt beruhenden Reflexion und ihrem Gegenstand, der Tathandlung, als deren Vereinigung bestehen.

Es ist die dialektische Methode, durch die diese Spannung zwischen Tathandlung und Reflexion ausgetragen wird. Dabei sind zwei Stufen dialektischer Vermittlung zu unterscheiden – einerseits die basale Bildung der grundlegenden Synthese von Ich und Nicht-Ich im dritten Grundsatz, andererseits die darauf gegründeten weiteren kategorialen Synthesen, die zum Fundament allen theoretischen Wissen werden. Diese Kategorien werden bei Fichte in von Kant ab abweichenden Weisen transzendental-metaphysisch bzw. genetisch bestimmt.⁸

⁶ Christian Maria Stadler kommentiert immerhin ausführlich den *Grundriss*, der relativ selten behandelt wird. (Vgl. Christian Maria Stadler, J.G. Fichte. *Fichtes Grundlegung des ethischen Idealismus oder: Transzendente Deduktion zwischen Wissen und Wollen*. Bremen / Leipzig 1996, S.308-327), und Rebecca Paimann versteht Fichtes Darstellung des *Grundrisses* in ihrer Habilitationsschrift *Die Logik und das Absolute* (2006) als Logik in der Dimension der Reflexion. Vgl. Rebecca Paimann. *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg 2006, 118-132.

⁷ Die Bestimmung und Funktion des praktischen Ich werde ich nicht erörtern. Im übrigen kann ich die Forschungen über die *Grundlage* Fichtes nicht ausführlich in einer Einleitung aufzeigen; ich werde sie also weiter unten diskutieren.

⁸ Diese genetische Deduktion wird von Wolfgang H. Schrader (*Empirisches Ich und absolutes Ich*. 1972) vorgeführt, wobei er besonders Fichtes widersprüchliche Erklärungsweise in §5 der *Grundlage* erörtert. Zu abweichenden Positionen vgl. auch Wilhelm Metz (*Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*.1991) und Bernhard Minnigerode (*Die transzendentalen Systeme von Kant und von Fichte*. 2003).

Während die *Grundlage* also von einer reinen Tätigkeit des menschlichen Geistes ausgeht, nimmt der *Grundriss* seinen Ausgang von der ursprünglichen Reflexion. Dabei leitet er die äußere, objektive Tätigkeit vermittelt der Reflexion von der Erscheinungswelt ab ; diese und die ihr entgegengesetzte innere Tätigkeit werden schließlich als Produkte eines sich selbst in seiner reinen Tätigkeit begreifenden Ich erkannt, wodurch dieses sich selbst zum Beziehungsgrund der Gegensätze erhebt.

Auch wenn Fichte dort von einem Faktum ausgeht, ist die Darstellung des *Grundrisses* keineswegs rein empirisch. Indem das Selbstbewusstsein hier zur Selbstanschauung wird, wird die Verbindung von intelligibler und wirklicher Welt möglich. Zugleich wird durch die Tathandlung ein Weg gefunden, die intellektuelle Anschauung zu bestimmen und das zu leisten, was in der *Grundlage* noch als theoretisch unmöglich beschrieben worden ist.

Das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion wird hier dadurch beschrieben, dass es als ein wechselseitiges Sichselbstbeschränken bestimmt wird.⁹ Es ergibt sich daraus, dass für Fichte die Spaltung zwischen endlichem und unendlichem Ich eintritt. Fichtes Lehre vom Anstoß auf das Sein oder das Absolute wird auch im Kontext seiner Konzeption der Selbstbeschränkung entwickelt.

Indem Fichte dieses Problem des Gegensatzes von endlichem und unendlichem Ich vermittelt des Übergangs vom theoretischen Ich zum praktischen auflösen will, wird dieser Übergang dahingehend bestimmt, dass das praktische Ich Vorrang vor dem theoretischen gewinnt. Doch dies gilt nur für die frühe Philosophie Fichtes.¹⁰

⁹ Fichte ist mit dem Problem von endlichem und unendlichem Ich, wie Hegel kritisiert, aufgrund der Subjektivität des Bewusstseins konfrontiert. Dies kann natürlich als Grenze der Philosophie Fichtes verstanden werden ; allerdings versucht Fichte bekanntlich ja, dieses Problems praktisch zu lösen.

¹⁰ Dies werde ich gleichfalls nur theoretisch darstellen. – Wollte ich mich um späte Wissenschaftslehre kümmern, müsste deren Deduktionsweise des Ich thematisiert werden. Besonders die genetische Deduktion leite sich davon ab, dass das Wissen als Erscheinung des Absoluten verstanden wird. Somit wird die Wissenschaftslehre zur Phänomenologie des Absoluten, in der der faktisch daseienden Welt eine genetische Wurzel im Absoluten zugeschrieben wird : Fichtes zweite Vorlesung der Wissenschaftslehre im Jahre 1804 geht bei der Erklärung der Beziehung zwischen dem Wissen und dem Absoluten vom faktischen Dasein des Wissens aus und steigt zur Intuition des absoluten Wissens als unmittelbarem Phänomen des Absoluten auf. Ähnlich führt Fichte in der Wissenschaftslehre von 1810 von Anfang an die Erscheinung zur Erscheinung des Absoluten. Dies soll besagen, dass es zum Wesen der Erscheinung gehört, sich als die Erscheinung des Absoluten zu reflektieren, wozu es überall mehrerer Reflexionsschritte bedarf, die aufeinander so bezogen werden, dass die jeweils vorangehende Reflexionsstufe eine Bedingung der folgenden Reflexionsstufe ist. Ist dann die Selbstreflexion der Erscheinung keineswegs etwas anderes als eine von uns selbst durchgeführte Reflexion auf uns selbst, nämlich auf das, was wir eigentlich sind, können wir selbst als identisch mit der Erscheinung des Absoluten bestimmt sein. Diese Reflexion muss letztlich die sogenannte intellektuelle Anschauung erreichen. Fichte nennt diese Reflexionsweise die Reflexibilität. Der Begriff der Reflexibilität wird in der Wissenschaftslehre 1811 als Prinzip durch das Subjekt des absoluten Sehens betrachtet ; die Schematisierung der Reflexibilität gilt einerseits als Bild der Erscheinung selbst, andererseits führt die Vollziehung der Reflexion zu einer Sich-Anschauung des Prinzips als solchem in der Form des Ich. Vgl. dazu Ludwig Siep. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg / München 1970, 50-86. Und Katja V. Taver. *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*. Amsterdam /Atlanta 1999, 41-58 wie 147-184. Matteo Vincenzo d'Alfonso. *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*. Amsterdam/Atlanta 2005, 2-10.

Meine Untersuchung des Verhältnisses von Selbstbewusstsein und Reflexion beim frühen Fichte gliedert sich in folgende Abschnitte:

- 1) Das erste Kapitel entfaltet den systematischen Problemhorizont für das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion und stellt zugleich die wichtigsten Bezüge zu den wesentlichen historischen, zeitgenössischen und gegenwärtigen Positionen zu dieser die nachkantische Philosophie beherrschenden Diskussion her.
- 2) Im Ausgang von Fichtes *Begriffs*-Schrift werden im zweiten Kapitel die noch im Problematischen verbleibenden Sachverhalte zur Klärung des Verhältnisses von Selbstbewusstsein und Reflexion untersucht.
- 3) Das dritte Kapitel widmet sich der Fundierung der Selbstbewusstseinstheorie im Rahmen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Dazu wird zunächst der Gegensatz von Tathandlung und Reflexion thematisiert, sodann werden die drei Grundsätze als philosophischer Begründung des Selbstbewusstseins untersucht. Schließlich geht es darum, die Bedeutung der Kategorien, insbesondere die der Realität, für die Erfassung des Ich herauszuarbeiten.
- 4) Dem Text des *Grundrisses* nachgehend, wird im vierten Kapitel erörtert, wie Fichte im Ausgang von der Reflexion auf die Erscheinungswelt zu Selbstbewusstsein und reiner Selbstanschauung gelangt.
- 5) Im fünften Kapitel wird ein weitergehender Problemzusammenhang eröffnet, nämlich das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit. Dieses Verhältnis trägt sich zum einen in der Spannung von Selbstbewusstsein und Reflexion aus, ohne auf dem Feld der Theorie zur Auflösung gebracht werden zu können. Es ist für den frühen Fichte das Feld der praktischen Vernunft, auf dem eine Vermittlung von Endlichem und Unendlichem gesucht werden kann.

Kapitel I

Selbstbewusstsein und Reflexionsbewusstsein

„Der höhere Mensch reißt gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf ; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang ; der höhere Mensch reißt mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts hieraus“(J. G. Fichte. *Ueber die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen von J. G. Fichte. 1794. GA. I/2. S.88*).

I. Kapitel

Selbstbewusstsein und Reflexionsbewusstsein

Zunächst ist das Selbstbewusstsein das Bewusstsein von sich selbst, zugleich aber der in der Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst erschlossene letzte Einheitsgrund aller Bewusstseinsakte. Es steht für ein bestimmtes Konzept vom Bewusstsein im Unterschied zum Bewusstsein von den äußeren Dingen.

Fichte konstituiert das Ich in der Selbstbewusstseinstheorie als ein Selbst, ein einheitliches, mit sich selbst identisches Subjekt. Das erste Kapitel dieser Arbeit geht zwei Fragen nach: 1) Wie kann das Selbstbewusstsein bei Fichte in Beziehung auf seine verschiedenen Formen entwickelt werden? 2) Welches Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Reflexionsbewusstsein kann durch die Genetisierung der Reflexion erklärt werden?

1.1. Das Ich als Selbstbewusstsein

Als Selbstbewusstsein schaut das Ich sich selbst an, und die Reinheit des Selbstbewusstseins drückt sich als Satz: „Ich bin Ich“ aus. Für Fichte zeigt der Satz: Ich bin Ich, dass Denken und Sein, Subjekt und Objekt im Ich zusammenfallen, und dass das Selbstbewusstsein im Ich die Wahrheit des Bewusstseins darstellt.

Doch ist dieser Ausgangspunkt Fichtes zu seiner Zeit wie heute nicht unumstritten. So kritisiert – um mit einer für uns zeitgenössischen Position zu beginnen – Ernst Tugendhat die Art und Weise, wie Fichte das zu erklärende Phänomen ansetzt.¹¹ Der Satz: Ich bin Ich hat in keiner Weise den Sinn von Wissen. Wenn alles Wissen eine propositionale Form hat, dann kann es kein Wissen

vom Selbst geben, sondern nur von einem ihm in der Prädikatsform entsprechenden psychischen Sachverhalt. Das von Fichte angegebene Phänomen des Sichselbstwissens ist also weder wirklich gegeben noch begrifflich möglich.

¹¹ Vgl. Ernst Tugendhat. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt /M 1979, 50-90. Nach Tugendhat gibt es kein nicht-propositionales und nicht-sprachliches Selbstbewusstsein.

Der Satz: Ich bin Ich enthält zwei Schwierigkeiten, die mit dem reflexiven Charakter des Selbstbewusstseins zu tun haben. Dabei besteht die erste Schwierigkeit darin, dass das Subjekt, auf das sich die Reflexion zurückwendet, bereits ein Ich sein muss, um sich auf sich zurückwenden zu können. Diese Theorie setzt in einer *petitio principii* das Ich voraus, das durch die Reflexion erst zustande kommen soll, womit Tugendhat zufolge hier ein fehlerhafter Zirkel vorliegt.

Die zweite entworfenen Schwierigkeit besteht darin, dass ich nicht wissen kann, dass Ich = Ich ist, ohne das Wissen von der Identität vom Ich als Subjekt und vom Ich als Objekt immer schon vorauszusetzen.

Das Wissen kann nur durch eine Reflexion eintreten, durch die ich dann Kenntnis davon habe, dass der, von dem ich weiß, mit demjenigen, der den Satz: Ich bin Ich ausspricht, identisch ist. Die Identität der Person, die sich mit „ich“ bezeichnet, mit derjenigen, die den Satz: Ich = Ich behauptet, ist in einer Reflexion auf eine elementare Identifizierung zurückzuführen. Die propositionale Struktur des Selbstbewusstseins: Ich weiß, dass ich einen Zustand habe, besteht aus zwei Formen der Identitätsrelation: Die erste Form des Ich = Ich ist die reine Tautologie, die kein Wissen enthält. Die zweite Form des ich = a besitzt einen Erkenntniswert, worin „a“ irgendeine mir zukommende objektive Eigenschaft bezeichnet. Der Fehler der traditionellen Selbstbewusstseinstheorie besteht in dieser Sicht dann darin, die zuerst angesprochene tautologische Identität mit der zuletzt genannten kognitiv relevanten Identität zu verwechseln. Diese Kritik Tugendhats setzt sich nun ihrerseits selbst einer Kritik aus: denn das wissende Selbstverhältnis des Ich überhaupt ist nach Fichte keineswegs auf der Ebene der Semantik einholbar. Fichte macht eine Unterscheidung im Ausdruck „ich“ zwischen dem Ich als selbstbezüglichem Ich-Subjekt und dem empirischen Ich, als identifizierbare Person. Ihm zufolge muss die Identifikation der Entität, die das Ich als Person bestimmt, von seinem Selbstverhältnis unterschieden werden. Primär ist das Ich für Fichte ein transzendentes Prinzip. Fichte nimmt also mit der Selbstbewusstseinstheorie des Ich eine Position ein, die sich von einem Ausgang beim empirischen Selbstbewusstsein einer Person dadurch unterscheidet, dass das Fichtesche Ich als Prinzip allem bestimmten Wissen zugrunde liegt.

Der Zirkelschluss im Satz: Ich bin Ich, in welchem die Theorie sich verstrickt, die eine Interpretation der wissenden Selbstbeziehung der Subjektivität in Orientierung am Subjekt-Objekt-Modell der Einzelheit des Wissens vornimmt, kann nur in einem vom natürlichen Bewusstseins abweichenden Logiktyp analysiert werden.¹²

¹² Vgl. Christian Iber. „Kritische Bemerkungen zu Tugendhats Fichtekritik.“ – In: *Fichte-Studien* 22 (2003), 208-222. Vgl. auch Reinhart Friedrich Koch. *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins – Ihre Entwicklung von den „Eignen Meditationen über Elementarphilosophie“ 1793 bis zur „Neuen Bearbeitung der W.L. 1800.“* Würzburg

Doch nicht erst in der heutigen Diskussion finden sich Positionen, die Fichtes Grundsatz kritisch bewerten. So war schon Hölderlin der Auffassung, dass Fichtes Satz ‚Ich bin Ich‘ ein Paradebeispiel für eine *Ur-teilung* ist, und dass die Form zweier getrennter Relata dem Inhalt als einfachem Ich im Selbstbewusstseinsurteil widerspricht. Für Hölderlin entsteht ein bestimmter Begriff vom Ich, wenn ich meinem Ich ein Nicht-Ich entgegensetze. Jede Bestimmung des Ich zerteilt die Identität des Ich in ein Bewusstseinssubjekt und Bewusstseinsobjekt. Deshalb postuliert Hölderlin die Notwendigkeit eines absoluten Seins.¹³

Dieses ursprüngliche, unmittelbare Sein kann vom Blick des notwendig reflexiven Bewusstseins nicht erreicht werden. Es kann also nicht erkannt werden, muss aber vorausgesetzt werden, weil ich sonst nicht meine tatsächliche Ichidentität erklären kann. Da diese Identität somit nicht das absolute Sein bezeichnet, findet Hölderlin einen Widerspruch zum absoluten Ich. Wenn ich selbst ein Gegenstand bin, so bin ich als solcher notwendig beschränkt, eben relativ, nicht absolut.¹⁴ Bewusstsein ist nur dem zuzuschreiben, dem ein Objekt entgegengesetzt ist. Im absoluten Ich ist kein Objekt, damit auch kein Bewusstsein. Das absolute Ich kann also kein Ich sein, denn es kann kein Selbstbewusstsein haben. Es liegt vielmehr allem ichhaften Selbstbewusstsein zugrunde.

Fichtes Replik auf Hölderlin betrifft nun einerseits die Frage nach dem Fürsichsein des Ich und der damit verbundenen Bestimmung des Verhältnisses von unendlichem Ich und endlichem Ich, andererseits die Präzisierung des absoluten Ich als allbefassender Realität. Fichtes Lösung des von Hölderlin aufgeworfenen Problems beruht auf dem für die praktische Philosophie zentralen Begriff des Strebens. „Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach; es strebt unendlich zu sein. Im Begriff des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben.“¹⁵

Fichte sieht sich zur Forderung veranlasst, dass bereits das absolute Ich die Struktur der bewusstseinstheoretischen Selbstdifferenzierung aufzuweisen müsse. „Demnach müsste schon

1989,15-27. Besagte Position (deren Ausgangspunkt ich wenigstens zum Teil zustimme) wird besonders häufig von der an Dieter Henrich anknüpfenden Schule vertreten, die ihren philosophischen Ansatz bei Fichtes Selbstbewusstseinstheorie nimmt.

¹³ Vgl. Friedrich Hölderlin. „Urteil und Sein“ (1795). *SW. Bd. IV/I*. Stuttgart 1961, 216. „Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht nur zum Teil vereinigt ist, mithin so vereinigt, dass gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgends kann von einem Sein schlechthin die Rede sein.“

¹⁴ Vgl. Brief Hölderlins an Hegel vom 26.1.1795. *SW. Bd. VI/I*. 1954. 155. „Sein absolutes Ich (=Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, und außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewusstsein, und insofern ich keines habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.“

¹⁵ J.G. Fichte. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95, im folgenden zit. als *GWL*). *GA. I/2*. 404.

ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit sein, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müsste diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet sein.“¹⁶

Die Notwendigkeit, dass die Bedingungen der Möglichkeit eines fremden Einflusses im Ich gegeben sein müssen, wird damit begründet, dass sonst nichts für das Ich sein könnte. Insofern etwas für das Ich ist, wird das Ich als dem endlichen Ich zugehörig verstanden und durch die Reflexion auf seine Bedingung der Möglichkeit dem absoluten Ich zugeordnet. Die Frage, wie etwas dem Ich sowohl gleichartig als fremdartig sein kann, beantwortet Fichte unter Verweis auf den Tathandlungscharakter des Ich: danach besteht das Wesen des Ich in seiner reinen sich selbst setzenden Tätigkeit, womit dasjenige gefunden ist, wodurch das dem Ich Gemäße gegeben ist.¹⁷

Auch Hegel kritisiert Fichte, genauer: das abstrakte Prinzip der Identität im Satze: „Ich bin Ich“.¹⁸ Für Hegel drückt die Identität des „Ich bin Ich“ nicht die reine Identität aus, die durch das Abstrahieren der Reflexion entsteht. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit auffasst, so muss sie dasselbe zugleich auch als Zweiheit begreifen, denn Ich ist einmal Subjekt, das andere Mal Objekt. „Ich bin Ich“ ist also Identität und Duplizität zugleich, so ist immer schon eine Entgegensetzung im Ich bin Ich enthalten.

Hegels Kritik zufolge ist die reine Identität im ‚Ich bin Ich‘ nur teilbar, insofern eine Entgegensetzung des Ich – d.h. das Nicht-Ich – unbedingt ist. Wenn das Nicht-Ich unbedingt ist, dann ist die reine Identität selbst vom Nicht-Ich bestimmt und unbedingt. ‚Ich bin Ich‘ als reine Einheit des Denkens ist der unendlichen Welt außer dem Ich entgegengesetzt.

Zwar soll der Satz: Ich bin Ich durch das Prinzip der Identität bestimmt werden, doch behauptet Hegel gerade, dass die Identität nicht das Prinzip des Systems aufzeigt, der Satz – ‚Ich bin Ich‘ – nur das Subjekt verabsolutiert, so dass Hegel Fichtes Idealismus einen absolut subjektiven nennt. Also ist das objektive Ich nicht gleich dem subjektiven Ich. Ein Kern von Fichtes Einwand gegen diese Kritik Hegels besteht nun darin, dass Hegel Fichte zufolge mittels eines dogmatischen, ontologischen Ansatzes das Dasein des Absoluten in der Form der Erkenntnis behauptet. Hegel schiebe das Subjektive auf illegitime Weise in das Objekt ein.¹⁹

¹⁶ *Ebenda*. 405.

¹⁷ Vgl. Violetta L. Waibel. *Hölderlin und Fichte 1792-1800*. Paderborn / München / Wien/ Zürich 2000, 49-70. Doch Fichtes Kritik an Hölderlin entstammt dem unklaren Begriff des absoluten Ich seiner Frühphilosophie. Das absolute Ich ist nicht Absolute selbst, sondern wird als eine Idee im praktischen Ich postuliert. Fichtes Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre wird vielmehr durch die Hölderlins Kritik korrigiert.

¹⁸ Vgl. G.W.F. Hegel. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801, im folgenden

zit. als *Diff.*). *GW. Bd. IV*. Hamburg 1968, 34 -38.

¹⁹ Vgl. Reinhard Lauth. „Hegel vor der Wissenschaftslehre.“ *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlung der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1987. Nr.1*. 1987. 9-74.

Dagegen kann die Wissenschaftslehre das Wissen nicht anders als in seinem Bezug auf das Absolute ansetzen. Hegels Begriff der absoluten Identität wird von Fichte dahingehend kritisiert, dass, wenn Subjekt und Objekt die absolute Identität sind, sie offen als indifferent erklärt werden sollten. Aber die wirkliche Welt ist nur als und in der Differenz vorhanden, so dass sich dieser Teil des Einwandes offensichtlich gegen Hegels These richtet, die absolute Identität sei Prinzip der Nicht-Identität, der Differenz. Um zur Relation zu werden, müsste die absolute Identität in der Absolutheit sich selbst vernichten und absolutes Nichts sein. Indem Fichte das Absolute im Unterschied zur Konzeption Hegels als das charakterisiert, was weder Wissen noch Sein, weder Identität noch Indifferenz definiert, bedeutet es nach der Abstraktion aller Bestimmungen nur noch die Aussage der Nichtaussagbarkeit. Entgegen den vorgestellten Fichte-kritischen Positionen vertrete ich nun die Auffassung, dass mit Fichtes Satz ‚Ich bin Ich‘ ein Selbstbewusstsein konzipiert wird, das von verschiedenen anderen Begriffen des Ich unterschieden werden muss. Meine These lautet, dass das Ich bei Fichte Selbstbewusstsein und damit Selbstgewissheit ist, die sich für ihn als ein Setzen realisiert. Alle Aktivität des Ich beruht auf seiner Tathandlung.

Nun ist Fichte bekanntlich nicht der erste gewesen, der das Ich zur Grundlage der Philosophie gemacht hat, und er ist entsprechend auch nicht der erste, der Überlegungen über mögliche unterschiedliche Bestandteile und Bedeutungen des Begriffs des Ich angestellt hat. So hat Descartes verschiedene Momente von „Ich“ deutlich unterschieden. Sein Satz „cogito ergo sum“ begründet die Gewissheit des denkenden Ich,²⁰ wird jedoch nicht zum Untersatz in der Schlussfolge eines Syllogismus, dessen Obersatz dann „quodcunque cogitat, est,“ hieße, sondern wird als eine unmittelbare Tatsache des Bewusstseins betrachtet.²¹

„Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik.“ In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung (ZfphF)*.1982. Bd.36. 25-48. Fichtes Kritik an Hegel, der die absolute Identität des Subjekts und Objekts als Indifferenz derselben verstand, lässt in der Tat sich der Identitätsphilosophie Schellings entgegensetzen, von der Hegel hier noch nicht abweicht. Doch Fichte selbst expliziert dies in der Wissenschaftslehre von 1801 und 1804, was Hegel gar nicht verstehen kann.

²⁰ Vgl. R. Descartes. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637). Hamburg 1996. Bd. I. S. 32-34. «Après cela, je considerai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je sais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement».

²¹ Vgl. J.G. Fichte. *GWL.GA.I/2*. 262. Fichte kritisiert Descartes, der behauptet, dass man notwendig nicht denkt, wenn man ist. Dagegen behauptet er, dass man notwendig ist, wenn man denkt. Also ist das Denken gar nicht Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins. Der Cartesische Satz ist also für Fichte tautologisch ‚da er nur „sum ergo sum“ bedeutet.

Wir können „cogitans sum, ergo sum“ sagen, was heißt, dass „ego sum, ego existio“ nur in der Bedeutung von „sum (...) res cogitans“ notwendig wahr ist.²² Wenn mir also die Exstanz vom Ich gewiss ist, so ergibt sich: Ich bin ein denkendes Wesen.

In der Folge trifft Kant die wesentliche Unterscheidung zwischen transzendentelem und empirischem Ich. Das Ich ist für Kant als empirischer Gegenstand des inneren Sinnes, es ist Erscheinung wie der Gegenstand des äußeren Sinnes. Das Ding wird nicht in seinem An sich, in seinem reinen Sein erkannt. Auch das transzendentele oder reine Ich, das Ich als das denkende Subjekt ist kein Ding an sich, sondern Gedanke der gegenstandskonstituierenden Einheit des Bewusstseins, der Apperzeption, dem Grund und dem obersten Prinzip des Denkens überhaupt. Außer und neben dem Bewusstsein meiner selbst als eines Objekts der Erfahrung, dem Bewusstsein der in mir vorhandenen Vielfalt von Zuständen, gibt es noch ein Bewusstsein meiner selbst als eines Subjekts spontaner Aktvollzüge.²³ Das Ich als Subjekt des Denkens, die reine Apperzeption, wird vom Ich als Objekt der Wahrnehmung unterschieden.

Fichte akzeptiert Kants Lehre vom transzendentalen Ich als Subjekt. Die Selbstsetzung des allgemeinen Ich, nicht individuellen Ich ist für Fichte die legitime Tätigkeit des Ich schlechthin: „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiendes setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“²⁴ Ehe ich zum Selbstbewusstsein wurde, war ich gar nicht, denn ich war nicht Ich. Also muss das Ich als Selbstbewusstsein in dem Sinne bestimmt werden, dass das Ich von meinem Bewusstsein keineswegs abstrahiert werden kann.

In Fichtes Wissenschaftslehre, die die „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“²⁵ auf der Selbstbestimmung des Ich begründen will, werden nun unterschiedliche Begriffe des Ich eingeführt, die zu Beginn meiner Untersuchung kritisch erörtert werden sollen.

Zunächst kann unter „Ichsein“ das Wissen vom Ich verstanden werden, insofern dieses zu allem Bewusstseinsinhalt hinzukommt. Das Ichsein setzt alles, was der Mensch ist, in eben seiner Weise: „Zu allem, was im Bewusstsein vorkommend gedacht wird, muss das Ich

²² Vgl. R. Descartes. *Meditationes de prima philosophia in quibus dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*. „Aedo ut omnibus satis superque pensistatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum: ego sum, ego existio, quoties ame profertur vel mente concipitur, necessario esse verum.“ (*Ibid.* Bd. 2. S.24-25).

²³ Vgl. I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft* (1787, im folgenden: *KrV*). Hamburg. 1956.B.404. „Zum Grund derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendenteles Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nun durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können (...).“

²⁴ J.G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 259-260.

²⁵ *Ebenda*. 365.

notwendig hinzugedacht werden“²⁶ Das Ich charakterisiert sich als etwas, das vor allem anderen Seienden ist. Es gibt in diesem Sinne nur ein Ich. Das einzelne Ich hingegen, mittels dessen sich der Philosophierende diesem Thema nähert, ist (nur) sein eigenes Ich, so dass Fichte sagen kann, dass in der Philosophie „von nichts, was außer dir ist, die Rede (ist), sondern lediglich von dir selbst.“²⁷ Wenn es sich um das Ich handelt, ist hier also kein absolutes Ich gemeint, das man das göttliche Ich oder Sein nennen könnte, sondern nur das menschliche Ich, das den Menschen als solchen, als Ichheit begreift, die Menschen also als vernünftige Wesen versteht.²⁸

Desweiteren meint das Ich zweitens nicht das empirische, sondern das transzendente Ich, das heißt das Subjekt, insofern es die begrifflichen Bedingungen des konkreten Weltbezugs in bezug auf seine Handlungen aufhebt. Die Wissenschaftslehre präsentiert also „die Gesetze, nach denen das endliche Vernunftwesen bei Hervorbringung seiner Erkenntnisse verfährt.“²⁹

Drittens bezeichnet das Ich ein Prinzip, dessen Aufgabe es ist „alles Mannigfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen.“³⁰: die Handlungen des transzendentalen Subjekts werden in Hinsicht auf das fundamentale Prinzip bestimmt. Deshalb lässt sich Fichtes Egologie als Metaphysik im Sinn einer *philosophia prima* auffassen.³¹

Viertens bezeichnet die fundamentale Theorie des Prinzips selbst eine Handlung des transzendentalen Subjekts, nämlich die Tathandlung, in der das absolute Ich sich setzt. Damit instituiert sich ein Streben nach absoluter Freiheit, so dass Fichtes Wissenschaftslehre eine Freiheitslehre ist: „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Negation [sc. die französische Revolution] von den äußern Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr und weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin.“³²

²⁶ J.G. Fichte. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797, im folgenden: *ZwE.*). *SW. I/1*.501.

²⁷ J.G. Fichte. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797, im folgenden: *ErE.*). *SW. I/1*.422.

²⁸ Vgl. Wilhelm Weischedel. *Der frühe Fichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973. Er deutet Fichtes Ich unter dem Gesichtspunkt der spezifisch menschlichen Weise des Daseins und deduziert dabei den Begriff des Mitdaseins aus Fichtes These: es gibt „kein unmittelbares, isoliertes Bewusstsein“ (*ZwE. SW.I/1. S.464.*). Doch Weischedel übersieht in dieser Reduktion des Ich auf das (empirische) Sein des Menschen den transzendental-philosophischen Ausgangspunkt Fichtes.

²⁹ J.G. Fichte. *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena in Winter 1798-1799. Nachschrift Krause. GA. IV/3*.327.

³⁰ J.G. Fichte. *Wissenschaftslehre 1804/1. GA. II/7*. 68.

³¹ Vgl. Claudio Cesa. „Metaphysische Themen bei Fichte.“ – In: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann. (Hrsg.) *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart 1988, 165-180, sowie Johannes Brachtendorf. *Fichtes Lehre vom Sein*. München, Wien und Zürich 1995, 52.f.

³² Fichtes Brief an Jens Baggesen von 1795. *Briefwechsel. GA.III/2*. 298. Vgl. auch Fichte Brief an Reinhold vom 8. Januar 1800: „Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit, und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden, indem gar kein anderes Ingrediens hineinkommt“ (*Ibid.* S.298). Auch später spricht Fichte deutlich von der Wissenschaftslehre als Philosophie der Freiheit. „Alle mir

Fünftens ist das Ich als die Handlung, mit der das transzendente Ich sich konstituiert, kein *objectum intellectus* und damit auch kein Gegenstand der Wissenschaft vom Seienden als solcher: „Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; es hat kein Prädikat, und kann keins haben.“³³

Sechstens müssen die gesetzten Handlungen des Subjekts der Reflexion durch die intellektuelle Anschauung gegeben sein, wenn das Ich in der Wissenschaftslehre ein Fundament haben soll. Die Wissenschaftslehre stellt vor allem die Bedingungen des formalen Systems auf, die dem Leben des Bewusstseins bleiben und in ihm keine Realität besitzen. „Z.B. die Seele meines Systems ist der Satz: Das Ich setzt schlechthin sich selbst. Diese Worte haben keinen Sinn, und keinen Werth, ohne die innere Anschauung des Ich durch sich selbst.“³⁴ Die Wissenschaftslehre wird also in eine deskriptive Theorie über das Selbstverhältnis des Subjekts transformiert.

Siebtens reflektiert das Ich schließlich auf sich selbst und seine Handlungen; auf die Welt reflektiert es dagegen nur, insofern diese für ein Subjekt gegeben ist. Das reflektierte Ich ist also das reflektierende Ich. Aber das durch die Reflexion aufgestellte Ich hat eine Grenze des Bewusstseins, wo es eine Spaltung zwischen endlichem und unendlichem Ich gibt. Fichte überwindet diese Spaltung durch das unendliche Streben des praktischen Ich, sondern sie mit der Einbildungskraft im theoretischen Ich nicht aufgehoben wird. Meine These lautet, dass Fichte alle Begriffe des Ich im Verhältnis zum absoluten Ich relativiert, und dass das absolute Ich nur ein Absolutes im Ich setzt. Während in Fichtes früher Philosophie die Auffassung des absoluten Ich nicht als Position des Absoluten schlechthin zu verstehen ist, obwohl das Ich als absolutes Subjekt angesetzt ist, ist in Fichtes später Philosophie das Absolute als Sein gesetzt, das jenseits des Ich liegt und nur durch Vernichtung der Reflexion zugänglich wird.

Dabei sind reines und absolutes Sein in Hinsicht auf das Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Das reine Ich liegt allem unserm Bewusstsein zugrunde und ist ein „Ausgangspunkt aller Akte

bekannte Philosophie der Zeit (...), Kants eigentlichen Sinn und die Wissenschaftslehre abgerechnet, ist Naturphilosophie. Ihnen ist Nichts über der Natur, und Nichts erkennbar jenseits derselben, was wir ihnen zu gestehen wollen. – Und doch hat dasjenige, was jenseits aller Natur und über alle Natur hinausliegt, in der Sprache einen Namen: in der vorhandenen Sprache gesteht sich danach das Menschengeschlecht zu, dass es so etwas gebe, was jene läugnen: es heißt Freiheit. Nur ist dieser Name zu einem leeren Zeichen geworden, weil es keine allgemein anerkannte Anschauung der Freiheit mehr gibt, und die scharfsinnigen Repräsentanten der gemeinen Ansicht in der Tat sie läugnen, wenn sie auch mit dem Worte dieselbe bekommen. Zu einer solchen bestimmten Anschauung von Freiheit und von Leben jenseits aller Natur, und als Grund und einziges Mittel der Begreiflichkeit einer Natur, möchte wohl die Wissenschaftslehre erheben wollen.“(J.G. Fichte. *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. Vorgelesen im Herbst 1813 auf der Universität zu Berlin. SW. IX. S.11*).

³³ J.G. Fichte. *GWL. GA. I/2. 271*.

³⁴ Fichtes Brief an Reinhold vom 2. Juli 1795. *Briefwechsel. GA. III/2. 344*.

und ein Endpunkt aller innerlich wahrnehmenden Rezeption;³⁵ das absolute Ich dagegen ist zugrundeliegende Substanz außerhalb unseres Bewusstseins.

Fichtes Ausgangspunkt ist nun die Möglichkeit der Erkenntnis durch das reine Ich. „In der gedruckten Wissenschaftslehre ist das reine Ich zu verstehen als Vernunft überhaupt, die von der persönlichen Ichheit ganz verschieden ist.“³⁶

Die Aufgabe, das reine Ich als Selbstbewusstsein zu entwerfen, besteht darin, das reine Ich als Grund des wirklichen Bewusstseins im Wissen zu bestimmen. Genauer besteht die aufgestellte Aufgabe darin, dass das reine Ich als unmittelbar die Identität von Subjekt und Objekt bestimmend konzipiert werden muss, so dass alles Bewusstsein als Verhältnis von Subjekt und Objekt begriffen werden kann.

Dabei wird die Form dieser Relation von Subjekt und Objekt durch die Art und Weise bestimmt, in der ihre Glieder aufeinander bezogen sind. Vollständig bestimmt wird eine – und damit auch diese – Relation jedoch nur, insofern auch ihr Gehalt bestimmt wird.

Die Selbstbestimmung des reinen Ich drückt ein Grundsatz aus, aus dem alles hervorgeht, der also Grund der Ableitung des Bewusstseins ist. Doch der Grundsatz benennt das reine Ich nicht als das, was es für das Bewusstsein selbst ist. Erst wenn das reine Ich im vollständigen Wissen zu bestimmen ist, kann entschieden werden, ob es die geforderte Begründung des empirischen Bewusstseins umfasst. Was das reine Ich für das Bewusstsein selbst ist, wird dabei aber nur klar, wenn das unmittelbare Wissen auch dem Gehalt nach bestimmt ist.

Nun sind die materialen Glieder des unmittelbaren Wissens nicht ganz unbestimmt, denn sie haben ja schon die Bestimmtheit als das Subjektive und Objektive. Aber diese Bestimmtheit ist nur eine negative Wechselwirkung: „Ich finde mich ursprünglich als Subject und Object zugleich; und was das eine sey, lässt sich nicht begreifen, ausser durch Entgegensetzung und Beziehung mit dem anderen. Keins ist durch sich bestimmt, sondern das beiden gemeinschaftliche absolut bestimmte ist Selbstthätigkeit überhaupt; inwiefern sie verschieden sind, sind sie nur mittelbar bestimmbar: das subjective ist, was auf das objective sich bezieht, dem das objective vorschwebt, das auf dasselbe geheftet ist und dergl.; das objective dasjenige, worauf das subjective geheftet ist, u. dergl.“³⁷ Das Subjektive ist gerade nicht das, was das Objektive ist, und umgekehrt. Was aber das Subjektive und Objektive für sich genommen sind, bleibt unbestimmt. Subjektives und objektives Moment des reinen Ich müssen also für

³⁵ Ulrich Pothast. „Etwas über Bewusstsein.“ In: *Theorie der Subjektivität*. (Hrsg.) Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann und Ulrich Pothast. Frankfurt/M 1987, 41.

³⁶ J.G. Fichte. *Wissenschaftslehre nova methodo* in *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte* (ca. 1796-1799, im folgenden zit. als *WLn*m.). *GA*. IV/2. 240.

³⁷ J.G. Fichte. *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798, im folgenden zitiert als *SL*). *SW*. IV. 84.

sich bestimmt werden, um das unmittelbare Wissen über seine Form hinaus auch seinem Gehalt nach aufzunehmen.³⁸

Sodann hat das bestimmte Selbstbewusstsein das Faktum der Erfahrung zu erklären.³⁹ Nun zeigt sich, dass alles mögliche Erfahrungsbewusstsein in seinem Grund Selbstbewusstsein ist, womit die philosophische Grundlegung die Erfahrung selbst als schon wirklich voraussetzt. Die Tatsache des Bewusstseins besteht danach aus etwas unmittelbar Gewissem, das durch sich selbst erhellt wird. Fichtes Wissenschaftslehre will also nicht noch zusätzlich den Sachverhalt begründen, dass „als bloßes Faktum das System der gesamten Erfahrung schon da ist.“ Denn Erfahrung als konkrete Seinsweise des menschlichen Bewusstseins in der Vielfalt des es umgebenden Seienden beginnt nicht erst dadurch zu sein, dass die Wissenschaftslehre die philosophische Frage nach der Möglichkeit dieser Erfahrung stellt. Der Anfang der Wissenschaftslehre besteht vielmehr in der einfachen Beobachtung und Beschreibung des Erfahrungsbewusstseins, also faktisch in der Wahrnehmung des Wissens; und „Wahrnehmung“ ist ein einfaches Aufnehmen eines vorliegenden Wirklichen.

Tatsachen als solche aber können nicht philosophischer Ausgangspunkt sein: als Begründetes sind sie gerade nicht Grund. Wenn Philosophie also den Grund der Erfahrung anzugeben hat, ihr Ausgangspunkt zugleich aber die Erfahrung ist, so muss sie sich in ihrem Fortgang ausgehend von Erfahrung über dieselbe erheben und mit ihr etwas nicht-Faktisches verknüpfen: also ist und bleibt Erfahrung nicht Philosophie, kann aber wohl die Funktion einer Propädeutik der gesamten Philosophie übernehmen.⁴⁰

Ist vom ‚Ich‘ im Rahmen von Fichtes Selbstbewusstseinstheorie die Rede, so meint dies das empirische Ich. Und es gilt: „Bloß der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Quantität (der Schranken) setzen sich schlechthin a priori. Aus ihnen sind durch Gegensetzung und Gleichung alle übrigen reinen Begriffe abzuleiten.“⁴¹

1.2. Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein

Das Selbstbewusstsein wird als Bewusstsein des Ich vom Gegenstandsbewusstsein unterschieden. Wenn sich etwas als in meinem Bewusstsein gegeben zeigt, so wird damit nicht nur gewusst, dass es eben dieses Etwas für mich empirisch gibt, sondern es wird

³⁸ Vgl. Herbert Edelmann. *Der Begriff des Ich*. Köln 1971, 51f.

³⁹ Vgl. J.G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 257f. Fichte sagt deutlich: „Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei. – (Aller Tatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, dass X. die höchste Tatsache des empirischen Bewusstseins sei (...)).“

⁴⁰ Vgl. *Ebenda*. 6f.

⁴¹ J.G. Fichte. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794. im folgenden zitiert als *BWL.*). *GA. I/2*. 150.

zugleich auch mitgewusst, dass es in mir dieses Wesen gibt. Es ist also Bewusstsein vom etwas, dass ich also weiß, dass ich etwas vor mir habe. Damit kann ich mir am Selbstbewusstsein nicht nur das Bewusstsein in seiner Struktur klar machen, sondern es wird mir zudem noch zugänglich, was von mir selbst im Bewusstsein erscheint.

Das heißt: Im Selbstbewusstsein ist nicht einfach mein Bewusstsein sich selbst erschlossen, sondern mir ist zugleich schon etwas gegeben, das nicht Bewusstsein ist, mir aber dennoch zugehört und sich von allem anderen, was ich nicht bin, unterscheidet. Dieser Inhalt des Selbstbewusstseins ist ein besonderer, von dem wir sagen können, dass er sei, gleichsam von innen lebt. Hiervon werden unmittelbar alle übrigen Bewusstseinsinhalte als nicht zu mir selbst gehörig unterschieden. Nun bin ich mir aber in allen Fällen selbst gegeben, in denen ich mich im natürlichen Leben mit anderem, als ich es bin, beschäftige. Also ist auch diese Form des Selbstbewusstseins immer schon in allem Bewusstsein enthalten. Was „ich“ im Bewusstsein meiner selbst bedeutet, ist, dass ich mir gegeben bin oder meines Selbst inne werde. Bedeutet dies nun, dass mir mein Selbst als vom Ich unterscheidbar gegeben ist?

Im Satz z.B. „das mache ich selbst“, hat das „ich selbst“ nichts mit „eigentlich“, sondern mit einem „Selbst“ zu tun. Denn dort wird behauptet, dass ich im Gegensatz zu jemand anderem handeln werde. Das „ich selbst“ besteht demnach also darin, dass *ich* tätig werde. Das Selbstbewusstsein als Bewusstsein meiner selbst wird dort so interpretiert, dass ich ein Bewusstsein von mir habe, d. i. dass das Ich ein Bewusstsein von diesem Ich hat. Es hat nicht das Bewusstsein von etwas anderem; und auch kein anderes Ich hat ein Bewusstsein von ihm, sondern es ist ein und dasselbe Ich, das als Subjekt und Objekt des Wissens auftritt.

Dagegen ist das Gegenstandsbewusstsein das Bewusstsein des Bewusstseins von etwas. Das Selbst an sich, dessen das Selbstbewusstsein inne wird, ist als eine Form desjenigen, worauf das Selbstbewusstsein gerichtet ist, von ihm verschieden. Es ist anders als Bewusstsein. Wenn das Bewusstsein überhaupt anderes ergreifen kann, so ist dies nichts seinem Wesen nach Neues, auch wenn der von ihm aufgestellte Inhalt eine Art von Gegenständlichkeit bezeichnet. Denn das Andere des Bewusstseins konstruiert sich unmittelbar für das Auffassen in dasjenige, das zugleich in der Wahrnehmung von innen erschlossen ist, und in dasjenige, das sich diesem noch gegenüber-setzt.

Es gibt für das Bewusstsein nur solche Gegenstände, die auf den Körper desjenigen, der Bewusstsein hat, bezogen sind. Ist dies nicht der Fall, wird der Gegenstand nicht innerlich wahrgenommen, gibt es ihn für das Bewusstsein nicht: insofern kann man davon sprechen, dass das Bewusstsein meiner selbst auch das Bewusstsein der Gegenstände einschließt.

Dieses Verhältnis von Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein drückt Fichte nun als Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich aus. Sein erster Grundsatz lautet: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.“⁴² Wenn es sich setzt, so setzt das Ich sich also als existierend. Es ist kein Ding, sondern Tathandlung, die die Handlung des Setzens und die Tatsache des Seins vereinigt. Diese Tathandlung bezeichnet Fichte als eine Aktion, „die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseins nicht vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, allein es möglich macht.“⁴³ Fichtes zweiter Grundsatz besagt: „so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.“⁴⁴ Das dem Ich entgegengesetzte Ich ist somit das Nicht-Ich. So also geht Fichte vom Selbstbewusstsein zum Gegenstandsbewusstsein über. Die bei Fichte bestehenden bleibende Differenz zwischen Ich und Nicht-Ich wird durch eine Identifizierung von Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein aufgehoben.

Philosophiehistorisch wie systematisch verweist dieses Konzept der Identifizierung von Selbst- und Gegenstandsbewusstsein natürlich auf die Synthesisleistungen des von Immanuel Kant entworfenen Selbstbewusstseins. Das nämlich, was für Kant die ursprünglich synthetische Einheit der Erkenntnis, die „transzendente Apperzeption“,⁴⁵ darstellt, ist ein Selbstbewusstsein, das, „indem es die Vorstellung – ‚Ich denke‘ – hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“⁴⁶ liegende Urform selbst, sondern auch (der) notwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet⁴⁷ werden kann.

Der Gedanke, die Transzendentalphilosophie durch einen obersten Grundsatz zu begründen, stammt ursprünglich von Reinhold, der dazu mit einer Theorie der Vorstellung ansetzt. Bei ihm entfaltet „die Theorie der Vorstellung als Elementarphilosophie die im Satz des Bewusstseins implizierten Evidenzen.“⁴⁸ Der Satz des Bewusstseins lautet: „Im Bewusstseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide

⁴² J.G. Fichte. *GWL. GA.I/2*. 261.

⁴³ J.G. Fichte. *GWL.GA. I/2*. 255. „Tathandlung“ ist als Wort eine Kopulativzusammensetzung. Der Zusammenhang von „Tat“ und „Handlung“ bezeichnet das Produkt der Handlung auf sich selbst. Vgl. dazu Wolfgang Class/Alois Soller (Hrsg.), *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam, New York 2004, 34f.

⁴⁴ J.G. Fichte. *GWL. GA.I/2*. 266.

⁴⁵ I. Kant. *KrV*. A. 107. Kant nennt diese Apperzeption auch „reine Apperzeption (A. 117),“ oder „ursprüngliche Apperzeption (B. 132).“

⁴⁶ I. Kant. *KrV*. Ebenda.

⁴⁷ *Ebenda*.

⁴⁸ Ulrich Claesges. *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Den Haag 1974, 23. Es ist später zu zeigen, was Fichte an Reinholds Satz des Bewusstseins kritisiert.

bezogen.⁴⁹ Dieser Satz des Bewusstseins drückt Reinhold zufolge einen Sachverhalt aus, den er als eine Tatsache bezeichnet, die im Bewusstsein vonstatten geht.⁵⁰ Bewusstsein findet in dieser Konzeption statt, sobald man sich etwas vorstellt. Jedes der drei Glieder, nämlich Subjekt, Vorstellung und Objekt, erfordert notwendig die beiden anderen, kann ohne sie nicht gedacht werden. Dabei unterscheiden sich einerseits sowohl Subjekt und Objekt von der Vorstellung, können andererseits aber auch auf sie bezogen werden. Das Subjekt als Vorstellendes bezieht die Vorstellung auf sich und auf das Objekt als das Vorgestellte. In der Vorstellung der zweiten Momente zeigt die Theorie des Vorstellungsvermögens damit den Grund für Beziehung und Unterscheidung von Subjekt und Objekt an.

Reinhold definiert im folgenden drei Arten des Bewusstseins: das Bewusstsein der Vorstellung, das Bewusstsein des Vorstellenden (Selbstbewusstsein) und das Bewusstsein des Vorgestellten.⁵¹ Das Selbstbewusstsein bezeichnet er als helles Bewusstsein, als Vorstellung des Vorstellenden. Für Kant „muß das : Ich denke, alle meine Vorstellungen begleiten können ; weil sonst etwas in mir vorgestellt werden (würde), was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“⁵² Ohne die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins zu denken, kann ich keine Vorstellungen als meine Vorstellungen begreifen: „Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten.“⁵³

Fichtes Kritik an Kants Konzeption geht nun dahin, dass Kant keinen Satz: „Ich bin“ als absoluten Grundsatz alles Wissens aufgestellt hat, obwohl er auf einen solchen Satz in seiner Deduktion der Kategorien hingedeutet habe. Fichte zufolge ist für Kant nämlich der Grundsatz: *Ich denke* „doch nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist.“⁵⁴

Ohne ein Prinzip aufzustellen, „ein(en) Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen“,⁵⁵ wie Schelling es nannte, scheint das ganze System jedoch keinen Halt zu haben. Deshalb müssen wir ein Prinzip auffinden, „durch welches nicht nur die allen

⁴⁹ K.L. Reinhold. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790; im folgenden zit. als *Beiträge*), Bd. I. Hrsg. von Faustino Fabbianelli. Hamburg 2003, 167.

⁵⁰ Dagegen geht Fichte, wie gezeigt, von der Tathandlung aus. Das deutsche Wort 'Tatsache' (Lateinisch: res facti) meint etwas, das wirklich geschehen oder vorhanden ist: es bedeutet Realität im gegebenen Umstand als Kopulativzusammenhang. Die Tatsache steht logisch der Tathandlung gegenüber.

⁵¹ Vgl. K.L. Reinhold. *Beiträge*. 220.

⁵² I. Kant. *KrV*. B. 131f.

⁵³ I. Kant. *KrV*. B. 132.

⁵⁴ I. Kant. *KrV*. B.138f.

⁵⁵ F.W.J. Schelling. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794). *AW.I.* Frankfurt/ M 1985,13.

einzelnen Formen zu Grunde Dagegen versteht er unter „Gegenstandsbewusstsein“ das Bewusstsein sowohl des Vorgestellten als Vorgestellten wie als Begrifflichen.

Doch geht Reinhold zufolge das dunkle Bewusstsein dem hellen voran, denn die Unterscheidung zwischen beiden folgt aus der Zurückführung der dreigliedrigen Struktur des Bewusstseins auf das Vorstellungsvermögen. Wenn Reinhold das helle Bewusstsein, dem ein dunkles Bewusstsein notwendig zugrunde liegt, „das Bewusstsein nennt, so (ist) damit zugleich ein Begriff des Unbewussten definiert.“⁵⁶ Das heißt: das dunkle Bewusstsein drückt potentiell unbewusste Anschauung aus.

Während Fichte – anders als Reinhold – das Vorstellen gerade nicht als das Wesen des Seins bestimmt, wenn auch die Bestimmungen „gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstsein zu gelangen.“⁵⁷ so versteht Reinhold die Elementarphilosophie weiter als „dasjenige, was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt (ist), aber dies ist nur eine Definition der theoretischen, nicht der gesamten Philosophie.“⁵⁸

Fichte konzipiert das Selbstbewusstsein als Einheit von Sein und Handeln. Indem er das Wesen des Seins als ein ursprüngliches Handeln begreift, wird das Sein als denkendes Handeln an sich aufgefasst. Andernfalls würde das Sein sich nämlich als etwas setzen, was ihm außer dem denkenden Handeln zugrundeliegt. Damit wäre es nicht denkendes Handeln an sich, sondern schon das gedachte Etwas.

Alles Gedachte aber ist Bestimmtes und durch die Bestimmung Festgestelltes, Bedingtes. Im allgemeinen nennen wir dies Verstand. Doch wir können die Einheit der Erkenntnis im verständigen Denken nicht finden, wir müssen sie vielmehr im Setzen des Ich durch die Unbedingtheit der Vernunft auffassen. In Fichtes Augen bestimmt ein Handeln sich selbst im konkreten und wirklichen Setzen: „(...) der Begriff des Seins kann also gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen werden, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch den Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter: er wird so nur als ein negativer Begriff betrachtet. Das einzig Positive ist dem Idealisten die Freiheit; Sein ist ihm bloße Negation der ersteren.“⁵⁹

Für Fichte wird das Ding an sich in das abstrakte, vom Ich gesetzte Nicht-Ich verwandelt und somit aller Inhalt des Bewusstseins als ein vom Ich produzierter behauptet. Wenn aller Inhalt

⁵⁶ Ulrich Claesges. *a.a.O.* 33.

⁵⁷ J.G. Fichte. *GWL. GA.I/2.263.*

⁵⁸ J.G. Fichte. *Züricher Vorlesungen. Über den Begriff der Wissenschaftslehre Februar 1794* (im folgenden zitiert als *ZV.*). Hrsg. von Erich Fuchs. Neuwied 1996, 53.

⁵⁹ J.G. Fichte. *ZwE. SW. I/1.* 499. Aber „dem Dogmatismus hingegen, der auf dem Sein, als einem nicht weiter zu untersuchenden und zu begründenden, sicher zu ruhen glaubte, ist diese Behauptung eine Torheit und Gräuel; denn sie allein geht ihm ans Leben“ (Vgl. *Ebenda*).

des Bewusstseins aus dem Ich hergestellt wird, gibt es somit nichts, das außerhalb des Bewusstseins liegt. Doch ist dieser Solipsismus nicht dogmatisch, weil er sich nur auf das Ich, nicht aber die Welt bezieht. Denn Fichtes Subjektivismus begründet die Wahrheit von Denken und Sein durch das bewusste und denkende Ich in meinem reinen Selbstbewusstsein. Die dort vorkommende Vorstellung des Ich enthält keine bestimmte, einzelne Vorstellung, eine empirische Bestimmung ausdrückt. Wenn auch die Vorstellung des denkenden Ich bloß Ausdruck der Subjektivität des reinen Denkens ist, das Ich also weder Einzelnes noch die Vorstellung eines Seienden ist, so ist das Ich doch Träger der Wahrheit alles Seienden. Dennoch besteht zwischen dem Ich und allem einzelnen Seienden eine ontologische Differenz, insofern nämlich das denkende Ich sich in jedem einzelnen Menschen immanent realisiert, ohne dass dadurch der je bestimmte Mensch (vollständig) charakterisiert würde.

Das heißt: das Ich meint alle denkenden Menschen, nicht jedoch diese oder jene bestimmte Person. In Fichtes Worten: „dass Kant den Begriff des reinen Ich in demselben Sinnen nehme, in welchem ihn die Wissenschaftslehre nimmt, habe ich schon oben gezeigt. Wenn gesagt wird: ich bin das Denkende in diesem Denken; setze ich mich dann etwa nur anderen Personen außer mir entgegen; setze ich mich nicht vielmehr allem Gedachten entgegen? (...) Das Ich entsteht durch keine Synthesis, deren Mannigfaltiges man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt; denn der Begriff der Individualität entsteht offenbar durch Synthesis (...) und der Grundsatz derselben ist ein synthetischer Satz.“⁶⁰ Nach Fichte bringt nämlich das im reinen Selbstbewusstsein vorkommende, denkende Ich die Ichheit in Gegensatz zum „Es,“ d.h. der bloßen Objektivität hervor.

Der uns selbst gewordene Begriff der Ichheit wird auf etwas, was außer uns gesetzt wird, übertragen und damit synthetisch vereinigt. Dabei entsteht uns durch die bedingte Synthesis ein Du.⁶¹ Also ist der Begriff des Du kein ursprünglicher Begriff, denn die Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Du setzt sich noch nicht ursprünglich in meiner Vorstellung.

Fichte unterscheidet ferner zwischen Individualität und Ichheit. „Ichheit“ bedeutet eine „in sich selbst zurückgehende Tätigkeit, Subjekt-Objektivität.“⁶² Durch die Ichheit „setzen wir

⁶⁰ J.G. Fichte. *ZwE. SW. I/I. 503.*

⁶¹ Fichte deduziert also den Begriff des Du aus der Vereinigung von Es und Ich. Vgl. dazu bei Fichte: *ZwE. SW. I/I. 502.* Die Differenz zwischen Fichte und Hegel kann an dieser Stelle unter Verweis auf jeweilige Intersubjektivitätstheorie verdeutlicht werden, denn Hegel, dessen Position auf der Dialektik von Individualität und Gemeinschaft beruht, sagt in der *Phänomenologie des Geistes*, dass Ich, das Wir, Wir, das Ich ist“ (Vgl. G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* (1807). *GW. Bd. IX.* Hamburg 1980, S.108).

⁶² *Ebenda.*

uns allem, was außer uns ist, nicht bloß Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt.“⁶³

„Geistigkeit überhaupt“ meint so viel wie „Vernunft“: „Da ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur akzidentell; die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muss. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muss unaufhörlich absterben.“⁶⁴ Die Vernunft ist also selbständig, das Wesentliche und ewige Substanz. „Individualität“ ist für Fichte hingegen nicht Substanz, sondern Akzidenz; der Gegensatz von Vernunft und Individualität oder Persönlichkeit wird von Fichte in das göttliche Selbstbewusstsein eingetragen.

Zusammengefasst : Das Gegenstandsbewusstsein ist nicht das Bewusstsein von Dingen, sondern das Bewusstsein der Dinge, weil der Gegenstand selbst von dem Bewusstsein produziert wird. Das Bewusstsein des Bewusstseins wiederum ist das Selbstbewusstsein. Also ist alles Gegenstandsbewusstsein nicht nur bedingt durch das Selbstbewusstsein, sondern *es ist* im Grunde das Selbstbewusstsein.

1.3. Selbstbewusstsein als Bedingung des Erfahrungsbewusstseins

„Erfahrung“ bezeichnet diejenige Erkenntnisquelle, die in der unmittelbaren Empfindung eines Gegebenen angesprochen wird, wogegen das Denken im Bewusstsein, logisch-begriffliche Beziehungen für die Inhalte der Erfahrung liefert. Während die äußere Erfahrung alle Sinneswahrnehmung betrifft, meint „die innere Erfahrung“ das Erfassen von Bewusstseinsinhalten und Bewusstseinszuständen.

Nach Kant fängt alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an. Aber die Erfahrungserkenntnis ist mehr als ein Wechsel von Wahrnehmungen. Durch die Begriffe a priori, nämlich Kategorien und reine Vernunftbegriffe, d.h. Ideen, wird die sinnliche Wahrnehmung durch die Anschauungsformen, z.B. Zeit und Raum, geformt. Bei Kant wird die Gegenstandserkenntnis möglich, indem Begriff und Anschauung in ihrer Gesetzlichkeit zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ausmachen, diese also zwei Elemente enthält: eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine Form, diese zu ordnen, die der inneren Quelle des reinen Anschauens und Denkens entspringt.

Die reinen Verstandesbegriffe dienen dazu, aus den subjektiven Wahrnehmungen objektive Erkenntnis zu erzeugen. Erfahrungsurteile enthalten die allgemeinen Kategorien, durch deren

⁶³ J.G. Fichte. *ZwE. SW.I/1*. 504.

⁶⁴ J.G. Fichte. *Ebenda*. 505. Alles Gegenstandsbewusstsein nicht nur bedingt durch das Selbstbewusstsein, sondern es ist im Grunde das Selbstbewusstsein.

regelgerechte Anwendung wahrgenommene Gegenstände zu erkennen werden. Das heißt: es gibt keine theoretische Erkenntnis des außer der Erfahrung Liegenden, d.i. des Dings an sich, das Fichte einen ‚bloßen Gedanken ohne Realität‘ nennt.⁶⁵

Das Ding an sich, das durch die Empfindung begründet wird, ergibt sich bei Kant im Zusammenhang des Nachweises, dass Raum und Zeit keine objektiven Eigenschaften der Dinge sind, dass ihnen hingegen als a priori subjektiven Anschauungsformen transzendente Idealität zukommt.

Durch die Erkenntnis, dass das gegebene Mannigfaltige a priori gemäß den subjektiven Auffassungsformen begriffen wird, wird der Begriff der Erscheinung als der eines Gegenstandes möglicher Erfahrung entworfen, als dessen Korrelat der Begriff des Dings an sich notwendig angenommen werden muss. Ein reiner Inhalt und Gegenstand des Denkens als solchen, ein Noumenon wird darin vorgestellt, der als theoretisch nicht bestimmbarer Grund der Erscheinung angesehen wird. Das reine Gedachte, das auch als das den Erscheinungen Zugrundeliegende nur gedacht und nicht erkannt wird, ist für sich somit ein Unerkennbares, das jedoch nicht prinzipiell vom Bewusstsein unabhängig ist, gleichsam grundsätzlich außerhalb meiner Vorstellung existiert, sondern ein vom reinen Denken kategorial konstituiertes *ens rationis* darstellt, das von den Formen der sinnlichen Anschauung abstrahiert.⁶⁶

Fichtes Ablehnung des Dings an sich geschieht durch den Hinweis darauf, dass die Inhalte des Bewusstseins sich nicht auf eine Welt von Dingen jenseits des Bewusstseins richten, sondern nur durch letzteres selbst bestimmt werden.

Bei Fichte ordnet das spontane Ich nicht nur das dem Objekt verborgene Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung, sondern bringt dieses Mannigfaltige von Raum und Zeit selbst hervor. Fichte will also die Eigenschaft des bloßen Gegebenseins des Mannigfaltigen der Anschauung überwinden und den Reichtum der gegenständlichen Welt durch das produktive Vermögen einer unbewusst schaffenden reinen Einbildungskraft hervorgebracht sein lassen.

In der Verbindung der Rezeptivität der Anschauung mit der Spontaneität des Verstandes hebt Fichte vor allem die intellektuelle Tätigkeit der Anschauung durch die Einbildungskraft auf.

⁶⁵ Für Fichte ist das Ding an sich „etwas widersprechendes,“ (J.G. Fichte. *GWL.GA. I/2*. S.414), denn „das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich im Ich, das doch nicht im Ich sein soll“ (*Ebenda*).

⁶⁶ Auch Fichte unterliegt also der Kritik Jacobis, der der Kantischen Philosophie unüberwindbare innere Widersprüche vorwirft. Ihm zufolge kann man ohne die Lehre des Dings an sich nicht in das Kantische System hineinkommen, denn „dies bedarf der Annahme von Dingen an sich als intelligible Ursachen der Erscheinungen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiere.“ Doch mit dieser Voraussetzung im Kantischen System auch zu bleiben, ist ebenfalls unmöglich, sofern nämlich, sowohl die Gegenstände als auch ihre Verhältnisse, „bloß subjektive Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbst, und ganz und gar nicht außer uns vorhanden sind“ (Marion Heinz, Artikel zu Jacobis Schrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In: *Großes Werklexikon der Philosophie. Bd.1*. Hrsg. von F. Volpi. Stuttgart 1999, 744.).

In Entsprechung damit negiert er ursprünglich den äußeren Sinn, durch den das Subjekt bei Kant gemäß der Anschauungsform des Raums von den Erscheinungen affizierbar ist. Das Ich bleibt in den Vorstellungen vom räumlichen Äußeren immer bei sich selbst. Seine Inhalte bleiben Inhalte des inneren Sinns, der aus den genannten Gründen nicht erst transzendiert zu werden braucht, denn der dem inneren Sinn des Subjekts vorliegende Stoff, aus dem die Vorstellung von einem bestimmten Etwas hervorgebracht wird, entstammt bei Fichte der schöpferischen, den Bewusstseinsstrom bildenden Einbildungskraft.

Der erste, anfängliche Zustand des Bewusstseins, bevor es noch zu bestimmten Vorstellungen von etwas gelangt, ist für Fichte das Selbstgefühl des Ich. Dies bezieht sich auf nichts Äußeres oder ihm Vorgegebenes, es ist sozusagen das Gefühl im Medium vorbewusster Produktionen der Einbildungskraft. Fichte konzipiert den immanenten Ursprung der Selbstaffektion des Ich als einen Anstoß. Das Ich wird von etwas in ihm selbst affiziert, damit es nicht nur Bewusstsein seiner selbst, sondern auch von Etwas ist.

Das Erfahrungsbewusstsein in der konkreten Erfahrung des empirischen Ich ist ein sich vorstellendes, auf sich selbst einwirkendes Selbstbewusstsein.⁶⁷ Da „alles Bewusstsein durch das Bewusstsein meiner selbst bedingt ist,“⁶⁸ ist das Selbstbewusstsein Bedingung für das Erfahrungsbewusstsein. Aber das Bedingende ist der Ordnung des Denkens nach höher als das Bedingte. Das Selbstbewusstsein begleitet im Verhältnis des Bedingenden zum Bedingten das Bewusstsein des Unbedingten.

Ein solches Bewusstsein aber gehört zum Absoluten. Für Fichte ist das Unbedingte *im Ich* zu denken, insofern Denkendes und Gedachtes dasselbe sind.⁶⁹ Die absolute Identität beider trägt auch das Unbedingte, das, sofern es im Ich vorkommt, von Fichte das absolute Ich genannt wird, dessen unbedingtes Bewusstsein das empirische Bewusstsein aufhebt.

Das natürliche Erfahrungsbewusstsein bewegt sich im Unterschied zum Selbstbewusstsein und zum Gegenstandsbewusstsein im Umkreis dieses Bewusstseins selbst. Allerdings ist das empirische Ich sich des dargelegten Unterschieds von Subjekt und Objekt nicht unmittelbar bewusst.

⁶⁷ Das Selbstbewusstsein wird bei Fichte einerseits durch die Deduktion des Ich in der Wissenschaftslehre entwickelt, es ist andererseits von sich als dem Grund der Erfahrung (als den Phänomenen des Selbstbewusstseins) unterschieden. Besonders enthält das empirische Ich das praktische Bewusstsein einerseits, das natürliche Bewusstsein andererseits.

⁶⁸ J.G. Fichte. *SL.SW. IV. 7.*

⁶⁹ Schelling transformiert den Fichteschen Satz wie folgt: Das Unbedingte im Ich ist *als solches* zu denken. „Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was gar kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im absoluten Ich liegen“ (F.W.J. Schelling. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.* 1795. *AW.I.* S.56f.). Hegel übernimmt dies teils, überschreitet es teils aber auch, indem sich ihm zufolge in der Überzeugung, dass das Unbedingte als solches *zu denken* ist, zeigt, dass diese Konzeption der Struktur der Reflexion entstammt. Für Hegel wird das Unbedingte als Absolutes nur durch die Spekulation als logische Bewegung des Denkens erfasst.

Es ist nämlich zumeist ganz an die Dinge verloren, ohne sich selbst als Subjekt von seinem Objekt zu unterscheiden. Es kann also nicht Subjekt und Objekt begreifen, denn beide sind gerade durch ihren Unterschied als das bestimmt, was sie sind. Damit das empirische Ich diesen Unterschied überwinden kann, muss es sich in einem Akt der Freiheit von den Dingen losreißen.

Das natürliche Bewusstsein steht diesem Selbstverständnis nicht entgegen: „Der unmittelbare Gegenstand meines Bewusstseins bin ich selbst; alles mein Bewusstsein ist unmittelbar ein Selbstbewusstsein (...). Vom Ich kann nicht abstrahiert werden, sagt die W.L. Dieß hat man so verstanden, daß Ich nichts denken könne als das Ich, dieß wäre absurd u. der Erfahrung so widersprechend; im Gegenteil wird bei dem meisten Denken das Ich gar nicht, sondern das Objekt gedacht, und das Denken des Subjekts verliert sich im Objekt.“⁷⁰ Das empirische Bewusstsein konstatiert im theoretisch-praktischen Bewusstsein von der Welt das konkrete Faktum der Erfahrung.

Insofern wir aber die Gesetze und Begriffe mittels Induktion aus dem Bereich der Begriffe und Gesetze des Geistes hernehmen, werden sie a priori bestimmt. „Sieht man darauf, dass alles in seinem [sc. des Vernunftwesens] Wesen notwendig gegründet sei, so ist dasselbe a priori“⁷¹

Jede Form, die als Modell beim Induzieren an die Naturdata herangetragen wird, lässt sich als eine der möglichen Formen der Vernunft rein gedanklich entwerfen: dass aber diese Form hic et nunc realisiert wird, kann nur durch die Erfahrung a posteriori gewusst werden. Nach Fichte wird das Ich wirklich nur faktisch beschränkt, diese rein faktische Hemmung bestimmt das jeweils herrschende Gesetz.

„Die Bestimmtheit derselben [sc. der Naturgesetze] aber kann (...) nicht abgeleitet werden. ... Hier sonach hat alle [apriorische] Deduktion ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das bloß Empirische unserer Erkenntnis.“⁷²

Damit hebt sich Fichtes Position deutlich von einer rein empiristischen ab. Denn der Empirismus bezeichnet in der Geschichte der Philosophie bekanntlich eine erkenntnistheoretische Lehre, derzufolge *alles* Wissen seinen Ursprung *allein* in der Erfahrung hat, d.h. nicht im Verstand oder der Vernunft. In diesem Sinne kann man die Aussage: „nihil est in intellectu quid non fuerit in sensu, als Grundlage des Empirismus bezeichnen. Kant charakterisiert den Empirismus als diejenige Lehre, die auch die von Kant

⁷⁰ J.G. Fichte. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik SS 1797* (im folgenden zitiert als *LM*). *GA. IV/1*. 220.

⁷¹ J.G. Fichte. *Annalen des philosophischen Tons 1797*. *GA. I/4*. 310.

⁷² J.G. Fichte. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797)*. *GA. I/4*. 242.

selbst als nichtempirisch betrachten Vernunftbegriffe aus der Erfahrung abzuleiten versucht.⁷³
Im Empirismus gibt es keine angeborenen Ideen.

Das menschliche Bewusstsein ist vor den ersten Sinneseindrücken wie bei Locke ein unbeschriebenes, leeres Blatt Papier; es nimmt einfache Ideen, die die Außenwelt abbilden, nur durch die Erfahrung auf. Locke unterscheidet zwischen der äußeren Erfahrung, die durch die Sinne vermittelt ist, und der inneren Erfahrung, der Wahrnehmung des Selbst. Die einfachen Ideen werden vom menschlichen Verstand rein passiv aufgenommen; sie sind Elemente, aus denen durch Abstraktion und andere Verstandesoperationen die zusammengesetzten Ideen gebildet werden. Der Verstand kann nicht allein die Ideen erzeugen; er ist auf die Sinnesdaten angewiesen. Die Ideen, die wir als Vorstellungen auffassen, werden aus der Erfahrung gewonnen.

Fichtes Position dazu ist klar: „Durch (bloße) Erfahrung kann man gar nichts wissen; indem das bloß erfahrene erst aufgegeben werden muss, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll.“⁷⁴ Er behauptet, dass „das bloße Empirische“ niemals rein für sich, sondern immer nur in und mit apriorischen Voraussetzungen auftreten kann. Jedem, der eine apriorische Behauptung macht, gibt Fichte nun zu bedenken: „Sie sagen sonach offenbar nicht das Urteil einer einzelnen Wahrnehmung aus, sondern aus welcher umgekehrt die Endlichen selbst hervorgehen, und deren bloße nie zu vollendende Analyse die endlichen Wesen sind.“⁷⁵

Das Selbstbewusstsein bedarf notwendigerweise des Erfahrungsbewusstseins als seines Momentes. Ein erster Beweis dieses Sachverhalts besteht in den zwei Fundamenten des Bewusstseins. D.h.: erst eine Spannung zwischen dem Selbst und der Erfahrung macht das Bewusstsein von Etwas zur Bedingung des Wissens. Das Etwas, auf welches jedes Bewusstsein notwendig geht, muss nicht nur überhaupt da sein, sondern es muss auch immer etwas Bestimmtes sein. Etwas Bestimmtes erhält seine Bestimmung als Qualität, an der Dasein unterschieden wird.⁷⁶

Wirkliches Bewusstsein ist niemals leeres, abstraktes Bewusstsein von Nichts; aber ebenso wenig ist es unbestimmtes Bewusstsein eines bestimmungslosen Etwas überhaupt, sondern immer so und so bestimmtes Bewusstsein.

Andererseits ist das Bewusstsein bloße Anwesenheit von Gewusstem und damit von sich her vollends bestimmungslos – nur darum kann alles mögliche im Bewusstsein zur Präsenz

⁷³ Vgl. *KrV*, B.882.

⁷⁴ J.G. Fichte. *WL.1801/02. GA.II/6*. 138.

⁷⁵ J.G. Fichte. *Antwortschreiben an Professor Reinhold (1801). SW.II*. 507.

⁷⁶ Vgl. G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832). GW. Bd. XXI*. 102-104. Hegel sagt, dass die Bestimmung von Etwas die erste Negation der Negation als einfach seiende Beziehung auf sich ist. Also bestimmen Dasein, Leben und Denken sich wesentlich zum Daseinenden, Lebendigen und Denkenden (Ich).

kommen. Also kann das Bewusstsein seine ihm notwendige Bestimmtheit nur von etwas anderem enthalten. Dazu muss dieses andere zwei Bedingungen erfüllen: es muss selbst den Charakter der Bestimmtheit haben und es muss in diesem Bewusstsein vorkommen. Aber die Bestimmtheit im Bewusstsein ist nichts anderes als eine Bestimmtheit des von diesem Bewusstsein Gewussten. ‚Selbstbewusstsein‘ bedeutet nun, dass dieses Gewusste unmittelbar das wissende Ich selbst ist. Also kann diese Bestimmtheit des Gewussten im Bewusstsein nur eine Bestimmtheit des Bewusstseins selbst sein. Eine Bestimmtheit des Bewusstseins ist aber nur eine bestimmte Vorstellung. Die Wahrnehmung von etwas Weißem z.B. ist nicht die Vorstellung einer Qualität, die an sich außer dem Ich an einem selbständigen Ding besteht, sondern nur die Selbstwahrnehmung des Ich in einer so bestimmten Modifikation seines Wahrnehmungszustandes. Dieses von sich selbst gewusste Ich muss etwas Bestimmtes sein. Und diese jeweilige Bestimmtheit des von sich selbst gewussten Ich liegt in den je bestimmten Gegenstandsvorstellungen dieses Ich.

Ein zweiter Beweis geht vom Erfahrungsbewusstsein aus. Fichte behauptet, dass „die Erfahrung nur das lehrt, daß die Vorstellung von vernünftigen Wesen außer uns in unserem empirischen Bewusstsein enthalten sei.“⁷⁷ Ob dieser Vorstellung etwas außer derselben entspricht, ob es unabhängig von unserer Vorstellung und, wenn wir es uns auch nicht vorstellen, vernünftige Wesen außer uns gibt? sind Fragen, auf die Fichtes Antwort lautet: „Die Erfahrung kann höchstens lehren, dass Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie (Erfahrung) lehren, dass die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seien; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung.“⁷⁸

Das empirische Ich ist sich seiner nicht überhaupt und im allgemeinen bewusst, sondern immer nur als ein so und so bestimmtes Vorstellen von bestimmten Gegenständen. Insofern erscheint das den Grund von der Erfahrung ausmachende selbständige Nicht-Ich als die Natur. Natur wird bei Fichte der Vernunft unterworfen.⁷⁹ Während die Vernunft immer mit Freiheit wirkt, wirkt die Natur selbst dort, wo sie zweckmäßig wirkt, nach notwendigen Gesetzen.⁸⁰ Aber wie soll man eine gegebene Wirkung durch Notwendigkeit von einer gleichfalls in der Erfahrung gegebene Wirkung durch Freiheit unterscheiden?

⁷⁷ J.G. Fichte. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794, in folgenden zit. als *BdG.*).GA I/3. 35.

⁷⁸ *Ebenda*

⁷⁹ Fichte schreibt in der „*Bestimmung des Menschen*“ (1800) : „Kein Werk, dass das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren sein im Fortgange der Zeiten. Die Opfer, welche die unregelmäßige Gewalttätigkeit der Natur von der Vernunft zieht, müssen jene Gewalttätigkeit wenigstens ermüden, ausfüllen, und versöhnen“ (*SW. I. S.267.*).

⁸⁰ Fichte fasst das System der Freiheit als Befriedigung. Das entgegengesetzte System wird als Notwendigkeit bestimmt (Vgl. J.G. Fichte. *Die Bestimmung des Menschen.* S.196f.).

„Die Freiheit an sich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseins und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewusstseins gehören. Aber – ich kann mir bewusst werden, dass ich mir bei einer gewissen Bestimmung meines empirischen Ich durch meinen Willen einer andern Ursache nicht bewusst bin, als dieses Willens selbst; und dieses Nichtbewusstsein der Ursache könnte man wohl auch ein Bewusstsein der Freiheit nennen, wenn man sich nur vorher gehörig erklärt hat ; und wir wollen es hier so nennen. In diesem Sinne kann man sich selbst einer eigenen Handlung durch Freiheit bewusst werden.“⁸¹

Alle Erfahrung ist ein beständiger Wechsel von Veränderungen. Das Erfahrungsbewusstsein trägt den Charakter der unübersehbarer Vielheit und Mannigfaltigkeit. Seine bestimmende Seinsweise ist Wechsel und Wandel im Vorstellen seiner mannigfaltigen Gegenstände. Damit steht dieses Bewusstsein in der Gefahr, in viele zusammenhanglose Einzelvorstellungen auseinanderzufallen.

Aber gibt es das Bewusstsein denn? Das Bewusstsein setzt die wahrhafte Einheit und Identität mit sich selbst als ein Bewusstsein voraus. Ohne Identitätsbewusstsein mit sich selbst gibt es überhaupt kein Bewusstsein, denn selbst mein Bewusstsein vergeht im unablässigen Wechsel. Wenn die vom Bewusstsein vorgestellten Gegenstände jeden Zusammenhang miteinander verlören, fielen sie in grenzenlos viele, voneinander isolierte Einzeldinge auseinander. Doch in der Wirklichkeit hält sich das empirische Ich als mit sich identisches Bewusstsein in einer zusammenhängenden Welt auf.

Der unablässige Wechsel der Weltvorstellungen kann also nicht bloß ein pures Vieles enthalten. Denn nur dann ist dieses mannigfaltige Weltvorstellen ein vorstellendes Übergehen vom einen zum anderen Gegenstand, in dem sich das Vorstellen nicht ins endlos Viele verliert, sondern als unaufhörliches Übergehen Bestand hat. Das ist aber nur unter einer Bedingung möglich: „Alles Bewusstsein ist unmittelbares Bewusstsein meiner selbst, (nur mittelbar entsteht mir ein anderes Bewusstsein *i.e.* das Bewusstsein meiner selbst ist nicht möglich, ohne dass Bewusstsein von etwas, was meine Tätigkeit hindere, hinzukomme) desselben, identischen Ich, es muss also in allem meinem Bewusstsein etwas identisches vorkommen, woran der Faden des Bewusstseins fortläuft.“⁸² Wechsel überhaupt ist also nur möglich, wenn es etwas gibt, das im Übergang vom einen zum anderen Zustand beharrt.

Während das sich Wandelnde und Wechselnde den Charakter der Vielheit und Mannigfaltigkeit hat, muss jenem im Wechsel Bleibenden Einheit und Identität mit sich selbst zukommen. Was aber ist im Wechsel der gegenständlichen Erfahrungsvorstellungen dieses eine Bleibende und Beharrende? „Ich bin identisch, *i.e.* ich bleibe bei allem Wechsel meiner

⁸¹ J.G. Fichte. *BdG. GA. I/3.36.*

⁸² J.G. Fichte. *LM. GA.IV/I. 215*

Vorstellungen dasselbe Subjekt. u. nur so ist Bewusstsein des Mannigfaltigen möglich.“⁸³ Das sich im Wechsel der Vorstellungen als identisch mit sich selbst Durchhaltende muss also gerade das vorstellende Subjekt im Gegensatz zu der Vielheit seiner Vorstellungen ausmachen. Das Problem liegt nicht im Nebeneinander von Vielheit der empirischen Gegenstände des Vorstellenden auf der einen, des Bewusstseins auf der anderen Seite, sondern Vielheit und Einheit machen einen notwendigen Zusammenhang dieses einen Subjekts aus. Die für das sich unablässige wandelnde Erfahrungsbewusstsein notwendige Identität des vorstellenden Subjekts wird vom Selbstbewusstsein aufgebracht.

Das vorstellende Subjekt im Erfahrungsbewusstsein muss sowohl eines als auch vieles sein: zum einen ist es Subjekt seiner vielen Gegenstände und damit des unablässigen Wechsels mannigfaltiger Vorstellungen. Zum anderen ist es das objektive Moment im Selbstbewusstsein; denn es ist dasjenige, dessen das empirische Ich sich bewusst ist, indem es sich seiner selbst bewusst ist.

Dem Subjekt des Erfahrungsbewusstseins kann seine Identität mit sich selbst aufgezeigt werden, insofern das Erfahrungsbewusstsein Gegenstandsbewusstsein ist. „Sich seiner bewusst sein“ bedeutet „mit sich selbst identisch sein.“

Aber die dem Erfahrungsbewusstsein entsprechende Identität des Selbstbewusstseins wird in der Vereinigung des gewussten Objekts mit dem wissenden Subjekt erzeugt. Dann nur weiß das Wissende das Gewusste als sich selbst. „Nur inwiefern das Gedachte dasselbe sein soll, als das Denkende, wird das Gedachte für mich selbst gehalten.“⁸⁴

Hier besteht das Selbstbewusstsein darin, diese Selbigkeit von Wissendem und Gewusstem sich kontinuierlich durchzuhalten und sich als diese beständige Identität zu erkennen.

Wenn die beiden Bedingungen erfüllt sind, kann von ‚Selbstbewusstsein‘ dort gesprochen werden, wo ein Ich in der Identität von Wissendem und Gewusstem, von subjektivem und objektivem Moment entsteht. Das Selbstbewusstsein erzeugt das in sich identische Subjekt-Objekt dadurch, dass das subjektive und das objektive Moment je für sich genommen mit sich selbst identisch bleiben. Denn wenn eines dieser Momente die Identität mit sich selbst verlöre, während das andere Moment mit sich selbst identisch bliebe, zersplitterte die Identität von Subjekt und Objekt; es wäre kein Wissen mehr, also auch kein Selbstbewusstsein. Also muss das objektive Moment des Selbstbewusstseins sich gerade in diesem Wechsel ohne hiatus als ein und dasselbe durchhalten.

Die Beständigkeit des vorstellenden Subjekts im Erfahrungsbewusstsein rührt also daher, dass das Ich sich in jeder seiner Gegenstandsvorstellungen seiner selbst bewusst ist: das Selbstbe-

⁸³ J.G. Fichte. *Ebenda*. 222

⁸⁴ J.G. Fichte. *SL. SW. IV. 22.*

wusstsein als ein mit sich identisches Ich verschafft in allem empirischen Gegenstandsvorstellungen dem Subjekt dieses Vorstellens die geforderte Identität mit sich selbst. Das Erfahrungsbewusstsein gibt von sich aus das objektive Moment des Selbstbewusstseins. Denn nur so ist es ein im Wechsel seiner Vorstellungen mit sich identisches Subjekt, und nur dann kann dieses Bewusstsein überhaupt bestehen. Doch kann das Erfahrungsbewusstsein für das selbstbewusste Ich eine negative Bedeutung erlangen, weil es mit seinen mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen die Identität dieses Ich bedroht. Doch indem das vorstellende Ich sich im Wechsel seiner Vorstellungen beständig als dasselbe Subjekt weiß, nimmt es diesen Vorstellungen den Charakter der bloßen Vielheit. „Ich soll in allen Vorstellungen dasselbe sein u. bleiben, meine Vorstellungen sollen zusammenhängen.“⁸⁵ Das selbstbewusste Ich fundiert in seinen vielen Vorstellungen dadurch eine Einheit, dass es sie insgesamt auf sich selbst bezieht und sie alle als seine Vorstellungen weiß. Aber durch diesen Zusammenhang der Vorstellungen untereinander darf nicht deren Mannigfaltigkeitscharakter eliminiert werden, denn dieser wird als für das Selbstbewusstsein unentbehrlich vorausgesetzt. Die Notwendigkeit dafür, dass gegenständliche Erfahrungsvorstellungen viele verschiedene ausmachen, gründet darauf, dass das Ich die dem selbstbewussten Ich wesentliche Identität erst aus der Abgrenzung zur Mannigfaltigkeit der Vorstellungen erringt. Die Rede von „Selbstbewusstsein“ und „Erfahrungsbewusstsein“ in der These, alles Bewusstsein sei in seinem Grund Selbstbewusstsein, kann also nur in der Bedeutung verstanden werden, dass das Erfahrungsbewusstsein als Gegenstandsbewusstsein das objektive Moment des Selbstbewusstseins ausmacht. Das Erfahrungsbewusstsein bleibt weder als selbständiger Bewusstseinsmodus neben dem Selbstbewusstsein bestehen, noch wird es einfach negiert. Vielmehr bleibt es im Selbstbewusstsein erhalten, und zwar als unselbständiges Moment. Zugleich sind damit die mannigfaltigen Arten und Weisen vom Bewusstsein überhaupt auf ihren einheitlichen und wesentlichen Grund hin als verschiedene Weisen von Selbstbewusstsein zurückgeführt.

1.4. Reines, transzendentes und empirisches Selbstbewusstsein

Die Differenz von reinem, transzendentem und empirischem Selbstbewusstsein wird bei Fichte durch die Idee einer Geschichte des Selbstbewusstseins im Spannungsfeld zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie erläutert. Um hier das Prinzip der Geschichte des Selbstbewusstseins zu bestimmen, ist es zunächst erforderlich, das Verhältnis zwischen Fichte und Schelling zu klären. Da dieses Vorgehen nämlich die im Wissen

⁸⁵ J.G. Fichte. *LM*. 215.

vorliegende Übereinstimmung eines Subjektiven mit einem Objektiven deutlich macht, trägt es zum Verständnis der verschiedenen Seinsweisen des Selbstbewusstseins bei.

Schelling behauptet in seinem „System des transzendentalen Idealismus“, dass die Naturphilosophie aus dem Objektiven das Subjektive ableitet, die Transzendentalphilosophie hingegen umgekehrt verfährt.⁸⁶

Dabei ist die Transzendentalphilosophie durchgeführter Idealismus, der jedoch nicht allein beweist, „dass alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse, und dass es keinen anderen Grund der Realität des Wissens gebe“, sondern darüber hinaus die Frage beantworten soll, „wie denn das ganze System des Wissens durch das Ich gesetzt sei.“⁸⁷ Damit wird zwar der Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie bestimmt, doch reichen die dort gegebenen Andeutungen nicht aus, auch den Ausgangspunkt der Naturphilosophie zureichend aufzustellen.

Schelling findet die Natur im Unbedingten, das Unbedingte bestimmt er als Sein selbst.⁸⁸ Natur selbst sei nichts anderes als der Inbegriff alles Seins.⁸⁹ Dieses Ganze der Objekte ist aber eine bloße Welt, oder „ein bloßes Produkt (natura naturata).“⁹⁰ Aber die Natur in diesem Produkt ist Gegenstand der Erfahrung, nicht der Philosophie. Letzteres wird die Natur erst, wenn das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern auch als produktiv gesetzt wird. Produktivität (natura naturans)⁹¹ auf die alle Theorie geht, nennt Schelling die Natur „Subjekt.“ Ein Grund, warum Schelling die Natur in das Subjekt setzt, besteht darin, dass das Objekt nie unbedingt ist, und dass etwas schlechthin Nichtobjektives, d.i. Produktivität in die Natur gesetzt werden muss.⁹² Als die Identität von Produkt und Produktivität macht die Natur zugleich die Identität von Ursache und Wirkung aus.⁹³ Wenn das Sein selbst dasjenige ist, als was das einzelne Produkt gedacht werden muss, so ist jenes Sein nichts als reine

⁸⁶ Vgl. F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Hamburg. 1992.9-13.

⁸⁷ Vgl. *Ibid.* 48.

⁸⁸ Vgl. F.W.J. Schelling. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativer Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799). *Schellings ausgewählte Schriften. A.W.I.* 351: „Da alles, von dem man sagen kann, dass es ist, bedingter Natur ist, so kann nur das Sein selbst das Unbedingte sein. Aber da das einzelne Sein als ein bedingtes sich nur als bestimmte Einschränkung der produktiven Tätigkeit (des einzigen und letzten Substrats aller Realität) denken lässt, so ist das Sein selbst dieselbe produktive Tätigkeit in ihrer Uneingeschränktheit gedacht.“

⁸⁹ Vgl. F.W.J. Schelling. *Ebenda.* 352. Im „System des transzendentalen Idealismus“ nennt Schelling ‚Natur‘ den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserem Wissen. Dagegen heißt der Inbegriff alles Subjektiven das Ich, oder die Intelligenz. Auch wird die Intelligenz ursprünglich als das bloß Vorstellende, oder als das Bewusste, Natur als das bloß Vorstellbare, oder als das Bewusstlose gedacht. Also folgt Schelling hier Fichte (Vgl. F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus.* S. 9).

⁹⁰ F.W.J. Schelling. *Ibid.* 352.

⁹¹ *Ebenda.*

⁹² Vgl. F.W.J. Schelling. *Ebenda.*

⁹³ *Ibid.*

Produktivität, „absolute Tätigkeit.“⁹⁴ Im Vergleich zu den Produkten, die, als bedingte, Einschränkungen der produktiven Tätigkeit sind, ist das Sein selbst dieselbe produktive Tätigkeit, die in ihrer Uneingeschränktheit gedacht wird. Die Naturphilosophie geht also aus von der absoluten Produktivität als dem Unbedingten. Sie hat aus der Produktivität eine „empirische Natur“⁹⁵ abzuleiten. Eine derartige Ableitung hat den Charakter einer Darstellung des Unendlichen im Endlichen,⁹⁶ wodurch eine empirische Unendlichkeit, d.h. ein unendliches Werden aus der ursprünglich ideellen Unendlichkeit konzipiert wird,⁹⁷ das durch eine fortgesetzte Hemmung der absoluten Tätigkeit zustande kommen soll.⁹⁸

Der Grund dieser Hemmung muss in die Natur selbst fallen. Soll eine empirische Natur als ein unendliches Werden möglich sein, so kann die absolute Produktivität nicht reine Identität bleiben, sondern hat in ihr selbst seine Duplizität aufzuweisen. Das Unbedingte als reine Tätigkeit kann eine solche Struktur der Duplizität nur dann haben, wenn die reine Tätigkeit in sich selbst Duplizität einer reellen und einer ideellen Tätigkeit ist.⁹⁹

Das letzte Resultat der „Evolution“¹⁰⁰ als des unendlichen Prozesses des sich selbst objektiv Werdens ist die Intelligenz als Selbstbewusstsein. „Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist, mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird.“¹⁰¹

Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ entwirft die Transzendentalphilosophie als diejenige Disziplin, die das Subjektive zum Ersten macht, aus dem in der Folge das Objektive abgeleitet werden soll.¹⁰² Das Selbstbewusstsein entsteht, indem das Objektive aus dem Subjektiven deduziert, und vom Subjektiven als dem Ersten und Absoluten ausgegangen wird. Wenn es gilt, das Wissen in der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten zu begründen, so kann das Erklärungsprinzip nur darin liegen, den Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin ohne alle Vermittlung in eins zu setzen.¹⁰³

⁹⁴ F.W.J. Schelling. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). *AW.I.* 329.

⁹⁵ F.W.J. Schelling, *op. cit.* 353.

⁹⁶ Vgl. F.W.J. Schelling. *Erster Entwurf.* 14.

⁹⁷ Vgl. F.W.J. Schelling. *Einleitung.* 353.

⁹⁸ Vgl. *Ibid.* 332.

⁹⁹ Vgl. F.W.J. Schelling. *Einleitung.* 352ff.

¹⁰⁰ *Ebenda.*

¹⁰¹ F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus.* 11.

¹⁰² *Ibid.* 9.

¹⁰³ *Ibid.* 34.

Im Selbstbewusstsein sind Subjekt und Objekt des Denkens ein und dasselbe. Für Schelling zeigt sich das Prinzip des Selbstbewusstseins durch die intellektuelle Anschauung, die Einheit von Produzierendem und Produkt, von Ursache und Wirkung.¹⁰⁴ Selbstbewusstsein wie Natur ist SubjektObjekt. Doch die formale Struktur des Selbstbewusstseins ist Duplizität in der Identität. Ein solcher Begriff ist der eines Objekts, das zugleich sich selbst entgegensetzt, und mit sich selbst gleich ist. Also ist die ursprüngliche Identität in der Duplizität (und umgekehrt) nur der Begriff eines Subjekt-Objekts (Vgl. F. W. J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus*.

S.42).¹⁰⁵ Und genau hier ergibt sich der Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Transzendentalphilosophie und dem der Naturphilosophie:

„Das unmittelbare Objekt ist jene (Subjekt-Objekt) Identität nur im unmittelbaren Selbstbewusstsein; in der höchsten Potenz des Sich-selbst-Objektwerdens, in welche sich der Transzendental-Philosoph gleich anfangs – nicht willkürlich, aber durch Freiheit versetzt, und die ursprüngliche Duplizität in der Natur ist zuletzt selbst nur daraus zu erklären, dass die Natur als Intelligenz angenommen wird.“¹⁰⁶ Die Struktur des Selbstbewusstseins und das Wesen der Natur werden im Subjekt-Objekt als Einheit von Produktivität und Produkt, von Ursache und Wirkung, von ideeller und reeller Tätigkeit bestimmt. Damit liegt ein und dasselbe Subjekt-Objekt, wenn auch in verschiedenen Potenzen, im Selbstbewusstsein vor, das am Ende zum Ausgangspunkt der Naturphilosophie. „Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, dass man das Objekt alles Philosophierens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, depotenzirt, und mit diesem auf die erste Potenz reduzierten Objekt von vorne an konstruiert.“¹⁰⁷ Im Ausgangspunkt der Naturphilosophie wird das „reine“ Subjekt-Objekt als Natur präzisiert. Nun wird die Naturphilosophie von diesem reinen Subjekt-Objekt zum Subjekt-Objekt des Bewusstseins als Ich entfaltet. Wenn das reine Subjekt-Objekt allmählich objektiviert wird, erhebt sich die im Prinzip unbegrenzbare ideelle Tätigkeit von selbst zum Subjekt, für welches das reine Subjekt-Objekt selbst das Objekt ist.

¹⁰⁴ Schellings Begriff der intellektuellen Anschauung wird nicht logisch fundiert, sondern bezeichnet eine mystische Inspiration. Dagegen bedeutet Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung die gesetzte Reflexion des Ich.

¹⁰⁵ Hegel nennt deshalb Schellings Idealismus „objektiven Idealismus des Subjekt-Objekts im Unterschied zu Fichtes subjektiven Idealismus des Subjekt-Objekts. Seinen eigenen Idealismus nennt Hegel bekanntlich ‚absolut.‘

¹⁰⁶ F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus*. 42.

¹⁰⁷ F.W. J. Schelling. *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (1801). *AW.II*. 17.

Also erscheint bei Schelling vom Standpunkt des Bewusstseins die Natur als das Objektive, das Ich als das Subjektive.¹⁰⁸

Der Weg der Naturphilosophie, aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewusstseins entstehen zu lassen, hat im Durchgang durch das Selbstbewusstsein als intellektuelle Anschauung das reine Subjekt-Objekt zu gewinnen. Doch Schelling abstrahiert vom Anschauenden (der subjektiven oder ideellen Tätigkeit) in der intellektuellen Anschauung, wonach er das rein Objektive dieser Anschauung enthält, das dem Ich nicht gleich ist.¹⁰⁹

Im „System des transzendentalen Idealismus“ wird die Transzendentalphilosophie dagegen als Versuch entwickelt, das Objektive aus dem Subjektiven entstehen zu lassen. Doch kann aus dem Subjekt-Objekt des Bewusstseins das reine Subjekt-Objekt entstehen? Das ergibt offenbar keinen Sinn; der im „System des transzendentalen Idealismus“ behauptete Parallelismus von Natur und Intelligenz ist nicht zu halten.

Schellings Auflösung dieses Problems geschieht in der Identitätsphilosophie bekanntlich durch die Konzeption der Indifferenz von Subjektivem und Objektivem, die es ihm erlaubt, nun von Anfang an mit zwei Begriffen von Vernunft – einer subjektiv-objektiven und einer absoluten – zu operieren.¹¹⁰

Im Gegensatz zu Schelling entwirft Fichte eine transzendente Naturlehre nach den Maßgaben der Wissenschaftslehre, wobei er den Gegensatz von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie von Anfang an nicht akzeptiert.

Fichte ist der Auffassung, dass eine solche Konzeption auf einer Verwechslung zwischen idealer und realer Tätigkeit beruht: d.h. die Sache und das Bewusstsein werden unmittelbar zum Idealrealen, Realidealen vereinigt. Wenn etwas außer dem Ich liegt, ist dies etwas anderes als die Realität der Natur:

„Die letztere [die Realität der Natur] erscheint in der Transzendentalphilosophie als durchaus *gefunden*, und zwar *fertig* und *vollendet*; und dies zwar (gefunden nämlich) nicht nach *eigenen* Gesetzen, sondern nach *immanenten* der *Intelligenz* (als ideal-realer). Die Wissenschaft, die durch eine feine Abstraktion die Natur allein sich zum Objekt macht, muss freilich (eben weil sie von der Intelligenz abstrahiert) die Natur, als *absolutes* setzen, und dieselbe durch *eine Fiktion* sich

¹⁰⁸ Vgl. *Ibid.* 18.

¹⁰⁹ F.W.J. Schelling. *Ebenda.* 19f.

¹¹⁰ Vgl. F.W.J. Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). *AW. II.* 39-75. Der Begriff der absoluten Identität bezeichnet für Schelling: 1. Die einzige unbedingte Erkenntnis, 2. Das schlechthin Unendliche, 3. Die absolute Gleichzeitigkeit des Seins und der Form selbst. 4. Die Form der Identität, für die kein Gegensatz an sich möglich ist. 5. Die Selbsterkenntnis nach dem Sein und der Form. 6. Die absolute Totalität ohne die absolute, oder quantitative Differenz. 7. Die Form aller Potenzen.

selbst konstruieren lassen; eben so wie die Transzendentalphilosophie durch eine *gleiche Fiktion*, das Bewusstsein sich selbst konstruieren lässt.¹¹¹

Für Fichte kann das Subjektive in der subjektiv-objektiven Natur Schellings nichts anderes sein, als das in das Geschöpf der Einbildungskraft durch das Denken hineingetragene Analogon der Natur. Das Ich kann aber nicht aus dem erklärt werden, was anderswo durchaus aus dem Ich erklärt wird.¹¹² Die Wissenschaftslehre wird als das System, das innerhalb des Umkreises der Subjekt-Objektivität des Ich sich bewegt, angenommen. Die Wissenschaftslehre bedarf keiner objektiv subjektobjektiven Realität, sondern nur der Selbsterfassung der Vernunft, die ihr ursprüngliches Streben und dessen unmittelbares Produkt als unselbständiges Moment selbstbewusstes Seins erfasst.

Sie kennt kein unbewusstes Werden einer ‚Weltseele‘ vor dem Aufgehen des Selbstbewusstseins. Die Basis des endlichen Daseins der Vernunft bildet das Produkt der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft, welche in einem Zusammenhang mit ihrem Produkt die Hemmungen bewusst macht und verarbeitet.

Fichtes Naturphilosophie entstammt also unserer Sinnlichkeit. Dabei müssen nach Fichte eine Gleichzeitigkeit mehrerer Hemmungen mit dem vorstellenden Ich als sinnlich gegeben annehmen.¹¹³

Fichte legt nun das Entstehen der Denkformen in der Auffassung gerade dieser Hemmungen dar. „Kant, der die Kategorien ursprünglich als *Denkformen* erzeugt werden lässt (...) bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objekt möglich zu machen (...). In der Wissenschaftslehre entstehen sie *mit den Objekten zugleich* und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.“¹¹⁴

So fungierten die Kategorien nach der Wissenschaftslehre im Aufbau des Außenobjekts und darin, dass sie es mit dem Subjekt in Beziehung setzen. Die Hemmung, insofern sie eine

¹¹¹ J.G. Fichtes Brief an Schelling. vom 15. November 1800. Berlin. In: *Fichte-Schelling Briefwechsel*. Hrsg. v. Walter Schulz. Frankfurt / M 1968, 105. Dagegen schreibt Schelling an Fichte: „Der Grund, warum ich diesen (zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie) Gegensatz mache, liegt nicht in der Unterscheidung zwischen idealer und realer Tätigkeit, er liegt etwas höher (...) Gewiss trauen Sie mir nicht zu, dass ich mir im System selbst die Sache ebenso denke, und wollen Sie zum Überfluss im Zusammenhang des Systems da nachsehen, wo ich ideale und reale Tätigkeit zugleich objektiv d.h. produzierende werden lasse, (...) so finden Sie, dass ich eben auch, wie Sie, in Ein und dasselbe Ich beide Tätigkeit setze – hier liegt also der Grund nicht. Der Grund liegt darin, dass eben jenes als ideal-real *blos* objektive, ebendebwegen zugleich produzierende Ich, in diesem seinem Produzieren selbst nichts anders, als *Natur* ist, von der das Ich der intellektuellen Anschauung, oder das des Selbstbewusstseins nur höhere Potenz ist. Ich kann mir durchaus nicht denken, dass die Realität in der Transzendentalphilosophie nur ein Gefundenes seye, auch nicht ein nach immanenten Gesetzen der Intelligenz Gefundenes; denn sie wird doch wohl nach diesen immanenten Gesetzen gefunden nur von dem Philosophen, nicht aber vom Objekt der Philosophie, was nicht das Findende, sondern das Hervorbringende selbst ist; ja selbst dem Philosophen ist sie nicht ein bloß Gefundenes, sondern nur dem gemeinen Bewusstsein.“ (Schelling an Fichte, 19. November 1800; *ebd.*, S.108).

¹¹² Vgl. J.G. Fichtes Briefe an Schelling v. 27. Dezember 1800. *Ebd.*, S.114.

¹¹³ Vgl. J.G. Fichte. *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer* (1795, im folgenden zit. als *Grundriss*). *GA.I/3*. 199ff.

¹¹⁴ *Ibid.* 189.

bestimmte Setzung im Subjekt erzwingt, muss als Kraftursache gedacht werden, die diese Bestimmung im Ich bewirkt.¹¹⁵ In aller Bestimmung der Hemmung zum Objekt werden dabei Momente des Ich entäußert und auf das Objekt übertragen.

Für Fichte kann das Verhältnis der Objekte untereinander nach Art und Weise des Verhältnisses des Hemmungsobjekts zum Subjekt gedacht werden, d.h. es muss jedem Objekt aus sich hinausgehende Spontaneität zugeschrieben werden, die gehemmt, und zwar durch das andere Objekt gehemmt wird. Dadurch ergibt sich ein dynamisches Verhältnis zwischen Objekten, das aller physikalischen Konzeption zugrunde liegt.¹¹⁶

Bei der Beziehung der Hemmung auf die eigene Spontaneität verwandelt das Ich durch das Schweben der ursprünglich produzierenden Einbildungskraft die Unendlichkeit des absoluten Ich in ein endloses zeitliches Werden. Die Wissenschaftslehre wird im statischen Verhältnis zwischen Hemmung und ichlicher Tendenz durch das handelnde Ich aufgehoben. Die Zusammenfasst: Das Gegenstandsbewusstsein ist nicht das Bewusstsein von Dingen, sondern das Bewusstsein des Bewusstseins der Dinge, weil der Gegenstand selbst von dem Bewusstsein produziert wird. Das Bewusstsein des Bewusstseins wiederum ist das Selbstbewusstsein. Also ist ursprünglich erfahrenen Hemmungen werden nur durch Übertragung so vorgestellt, als ob sie trendierende Kräfte hätten.

Fichte muss keinerlei wirklichen Kräfte und Bestrebungen annehmen, doch sind sie auch nicht Objekte in der Art von Hemmungen, sondern nur uns von der objektiven Seite erscheinende Bildungen des absoluten Bildens in praktischer Hinsicht. Fichtes transzendentaler Idealismus vereinigt zwei entgegengesetzte Teile der Philosophie in sich.¹¹⁷

„Die endliche Intelligenz als Geist, ist die niedere Potenz des Intelligibeln als Noumen; dieselbe ist, als Naturwesen, die höchste Potenz des Intelligibeln als Natur. Haben Sie nun das Subjektive in der Natur für das Intelligible, sonach aus der endlichen Intelligenz gar nicht abzuleitende, genommen, so haben Sie ganz recht.“¹¹⁸ Also wird die Natur nicht bloß als Phänomen gesetzt, sondern als Intelligibles gefunden.

Reines, transzendentales und empirisches Selbstbewusstsein wird in Transzendental- und Naturphilosophie unterschiedlich entfaltet. In der Geschichte des Selbstbewusstseins werden zwei Richtungen unterschieden, indem zwischen dem Anfang als dem Dargestellten und dem Anfang als Darstellung differenziert wird. Bei Fichte ist das Prinzip der Geschichte des

¹¹⁵ Vgl. J.G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 406f. u. *Ibid.* 188f.

¹¹⁶ Vgl. J.G. Fichte. *LM. GA IV/1*. 288f. u. 385.

¹¹⁷ Dieser Punkt fehlt in Schellings „System des transzendentalen Idealismus.“ Für Schelling wird die wahrhafte Vereinigung beider Philosophien in der Identitätsphilosophie vollzogen; und sein philosophisches Thema stellt sich durch das Problem des Unbedingten anders.

¹¹⁸ Fichtes Brief an Schelling vom 27. Dezember 1800. *GA. III/5*. 405.

Selbstbewusstseins die Idee des absoluten Ich und eines Abstoßes auf dasselbe. Dagegen ist der Anfang ein Zustand des einfach angesetzten Bewusstseins, obwohl die Struktur des Bewusstseins aus dem absoluten Ich erklärt wird. Dieses absolute Ich wird nun als Indifferenz von idealer und realer Tätigkeit nur im Übergang von der Tatsache des empirischen Selbstbewusstseins zur Tathandlung unmittelbar gewonnen. In diesem Übergang kommt zweierlei vor: 1. Das absolute Ich verliert die Bestimmung, das Bewusstsein seiner selbst aufzustellen. 2. Dadurch wird das absolute Ich zur Idee als Erklärungsprinzip. Das absolute Ich kann also keine Bestimmung eines daseienden Substrats haben.

Reines, transzendentes und empirisches Selbstbewusstsein führen bei Fichte in die Gewissheit des natürlichen Bewusstseins in der Transzendentalphilosophie. Die Gewissheit „Ich bin“ steht im Akt der ursprünglichen Selbstsetzung als dasjenige Korrelat des Wissens, das nur existiert.

Im „Ich bin“ setzt das Ich sich selbst, und es ist als Gegenstand der Reflexion kraft des bloßen Setzens durch sich selbst. Wenn das Ich von seiner Existenz weiß, dann affiziert es sich durch seine setzende Selbsttätigkeit, d.h. den Akt der Reflexion. In sich Zurückgehen wird der Reflektierende im Denken sich seiner selbst gewahr. Fichte bezeichnet dieses in sich Zurückgehen als eine Anschauung, weil das Ich nicht weiß, dass die spontane Tätigkeit des Ich ein Zurückgehen in sich ist. ¹¹⁹„Es [das Zurückgehen in sich selbst] ist kein **Begreifen** (...). Mithin ist es eine bloße Anschauung. – Es ist sonach auch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsein.“¹²⁰

Fichtes Satz „Ich bin“ wird als höchste Tatsache des empirischen Bewusstseins angesehen. Der Satz setzt voraus, dass alle Tatsachen ein solches Bewusstsein nicht erklären können, ohne anzunehmen, dieser Satz solle immanenter Grund aller Tatsachen sein. Aus der inhaltlichen Deutung des Satzes: „Ich bin“ zieht Fichte den Schluss, dass das Ich selbst vor allem Setzen des Ich voraus gesetzt sei. Das Sein des Ich ist in diesem Satz nicht empirisch zu verstehen, denn es steht unter keiner Bedingung. „Ich bin“ wird vielmehr Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins dadurch, dass man sein Verhältnis zu anderen Tatsachen in demselben in Betracht zieht.

Das Vermögen, schlechthin sich selbst zu setzen, findet Fichte in der Tätigkeit. Er nennt das Setzen des Ich entsprechend auch eine reine Tätigkeit an sich. Eine solche Urhandlung wird als Tathandlung bezeichnet. Er meint, es müsse eine ursprüngliche Handlung geben, durch die etwas geschieht, das vorher nicht war. In dieser Tätigkeit hat das Ich seinen Seinsgrund einzig und allein in sich selbst.

¹¹⁹ Vgl. Jörg-Peter Mittmann. *Das Prinzip der Selbstgewissheit*. Bodenheim. 1993, 172ff.

¹²⁰ J. G. Fichte. *ZwE. SW. I.* 459.

Im Bereich der Erfahrung steht eine Handlung unter der Gesetzmäßigkeit, genauer: der Kausalität der Natur. Für das empirische Bewusstsein findet also eine Handlung ohne eine vorhergehende Handlung als ihrer Ursache nicht statt. Das reine Bewusstsein steht dagegen nicht in dieser Kette von Ursache und Wirkung, auch wenn es zugegebenerweise Wirkungen nach sich ziehen kann: doch hat es selbst, keine Ursache außer sich. Sein reiner Charakter wird also zunächst als „nichtempirisch“, und damit negativ definiert.

In seiner positiven Bedeutung liegt das reine Bewusstsein allem empirischen Bewusstsein zugrunde. Das Wissen macht das Verhältnis zwischen beiden Bereichen des Bewusstseins auf andere Weise aus; seine Vermittlungsfunktion entspricht nämlich dem empirischen Charakter der Tätigkeit im kausalen Nexus. Die Gewissheit der empirischen Wissensgehalte ist damit eine vermittelte und bedingte.

Dagegen entspricht die Unmittelbarkeit des Wissens dem reinen Charakter der Tätigkeit, insofern diese sich außerhalb der Kausalverknüpfung befindet, oder durch sich selbst vermittelt ist. Da sie den Grund ihrer selbst in sich hat, ist sie unmittelbar selbstgewiss geworden.

Das Verhältnis von reinem, transzendentelem und empirischem Selbstbewusstsein wird im unmittelbaren Wissen durch die intellektuelle Anschauung bestimmt. Der Einheitspunkt beider Arten von Selbstbewusstsein findet sich im absoluten Ich.

Das absolute Ich wird durch den Begriff einer subjektiven Einheit in der Forderung des Nachweises, dass ein Wissen des Ich um seine Unbedingtheit zugleich mit der Unbedingtheit des Ich gesetzt wird, vorausgesetzt. „Denn: alles muss zur subjektiven Einheit angenommen werden; es geht in einem Gemüt vor; alles muss also zu dieser subjektiven Einheit aufnehmbar sein. u. darin wenigstens, u. in den Bedingungen derselben (wenn sich solche finden sollten) muss alles übereinstimmen. Diese Bedingungen, wenn sie erkannt werden können, machen Elementarphilosophie aus.

Unter ihnen steht alles, was in uns vorgehen kann, Erkenntnis, u. Begehrung, Anschauung, Begriff, Idee.“¹²¹ Der Begriff der subjektiven Einheit wird verifiziert durch die intellektuelle Anschauung, die auf die Formen des Vorstellungsvermögens geht.¹²²

Das unbedingte, ein Ich wird unter Abstraktion von allem Nicht-Ich als Quelle aller Realität gesetzt und entzieht sich der Begreifbarkeit durch ein Bewusstsein, sich im Medium der Vorstellung zu realisieren. Eine Dreiheit „Ich – Mittelding – Nicht-Ich“ konkretisiert das

¹²¹ J.G. Fichte. *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* (1793/94, im folgendem zit. als *EM.*). *GA.II/3*. 21.

¹²² Vgl. *Ibid.* 24.

Ganze des Ich, insofern ein Höheres unter der Voraussetzung subjektiv wird, dass das bisher Subjektive objektiv wird.¹²³

Die Notwendigkeit, die Vermittlung des eingeschränkten Ich mit dem entgegengesetzten Ich zu verbinden und die Unbedingtheit des Ich zu postulieren, resultiert aus dem regressus ad infinitum. Die Unbedingtheit des Ich wird als kategorischer Imperativ ausgedrückt. Darin werden Ich und Nicht-Ich selbst absolut. Durch den kategorischen Imperativ wird das Gesetz der intelligiblen Welt dargestellt, d.h. die Unbedingtheit des Ich bestimmt schlechthin Realität und Negation. Im Hinblick auf das vorstellende, eingeschränkte und quantitativ bestimmte Ich ist alle Realität umfassende Ich-Substanz.¹²⁴ Das vorstellende Ich ist dagegen also nur Akzidenz des absoluten Ich, weil die Quantität des Ich nur in Beziehung auf das absolute Ich bestimmbar ist. Das Ich als Substanz wird als reine Tätigkeit gesetzt. Wenn das absolute Ich auf ein Nicht-Ich eine Tätigkeit überträgt, so entsteht Realität nur außer dem Ich. Also kann die Tätigkeit des absoluten Ich wiederum durch das reale Nicht-Ich eingeschränkt werden.¹²⁵

Fichte findet mit dieser Überlegung einen Weg, den in der theoretischen Philosophie gesetzten Widerspruch zwischen einem eingeschränkten Subjekt und einem ihm entgegengesetzten Objekt aus der praktischen Philosophie abzuleiten. Dort nämlich wird die Auflösung durch den Begriff des Strebens erreicht, wobei das „Streben“ keinen Gedanken bezeichnet, sondern etwas, das durch das dem Denken entgegengesetzte Fühlen, durch die bloß subjektive Empfindung bewusst wird. Deshalb kann das Streben nicht positiv, sondern nur negativ bestimmt werden.¹²⁶

Im Resultat – und dies war zu zeigen – lässt sich festhalten, dass Fichte das Verhältnis vom reinen, transzendentalen zum empirischen Selbstbewusstsein durch die Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich charakterisiert. Die in der Wissenschaftslehre zunächst nur theoretisch geschehende Bestimmung dieses Verhältnisses führt, sobald diese auch Grundlage der praktischen Philosophie wird, zunächst zu einer Aufhebung der Idee des Unbedingten im Ich. Der erforderliche Begriff eines praktischen Vermögens kann dann in der Folge weder aus der inneren Struktur des absoluten Ich noch aus der Beziehung von Ich und Nicht-Ich, sondern allein durch eine Analyse des Verhältnisses von absolutem und intelligentem Ich abgeleitet werden.¹²⁷

¹²³ Vgl. *Ibid.* 123f.

¹²⁴ Vgl. Willy Kabitz. *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*. Darmstadt 1968, 71. Kabitz' Unterscheidung zwischen dem absoluten Ich und dem Ich als Substanz ist aus Sicht der *GWL* von 1794 ganz treffend, passt aber nicht in den hier vorliegenden Kontext.

¹²⁵ Vgl. *Ibid.* S.66ff.

¹²⁶ Vgl. J.G. Fichte. *Praktische Philosophie* (1794). *GA. II/3*. 183.

¹²⁷ Vgl. Wolfgang H. Schrader. *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 27.

1.5. Die Genese des Reflexionsbewusstseins

Kant definiert die Reflexion als einen Zustand des Gemüts, in welchem wir diejenigen subjektiven Bedingungen der Erkenntnis suchen, mittels derer wir zu Begriffen gelangen. Dementsprechend ist bei Kant die Reflexion das Bewusstsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu Sinnlichkeit und Verstand. Vier Paare von Reflexionsbewusstsein, nämlich Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, das Innere und Äußere, Materie und Form werden in der transzendentalen Reflexion aufgestellt.

Dabei wendet Kant sich gegen die logische Reflexion von Leibniz, der die Einerleiheit eines inneren Substrats behauptet, weil der allgemeine Begriff für sich und in Beziehung auf ein Substratum, das keine äußeren Verhältnisse mehr in sich enthält, gesetzt wird. Die realen Verschiedenheiten werden durch die Abstraktion der Reflexion (von allen Bedingungen der Anschauung) eliminiert; sie kommt nie zu den Dingen, und es bleibt nichts übrig, als das Innere überhaupt.

Kants transzendente Reflexion, die der Frage nachgeht, ob die in Rede stehenden Begriffe als zum reinen Verstand oder zur sinnlichen Anschauung gehörig verstanden werden müssen, erweist erneut, dass Erkenntnis sich nicht auf Gegenstände an sich, sondern auf Erscheinungen bezieht.¹²⁸

Im deutschen Idealismus wird sie jedoch überboten: so versucht besonders Fichte das Entstehen des Bewusstseins oder der Subjektivität und Objektivität in ihrer Unterschiedenheit und Einheit aus der zentrifugalen und zentripetalen Tätigkeit des absoluten Ich zu erklären. Durch beide Tätigkeiten entsteht die Ichheit als solche, die eine in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Tätigkeit ist. Eine freie Reflexion und Abstraktion trennt ein in der ersten Tätigkeit notwendig Verbundenes, wodurch die Form des Bewusstseins als das Fürsichsein des Wissens aufs Neue erzeugt wird. Doch die Reflexion spaltet das Wissen von sich, und diese Spaltung erscheint als das Grundgesetz der Reflexion und zugleich als ihre Grenze. So wird jeweils zugleich die Einheit und Mannigfaltigkeit gesetzt, so dass, wenn das Ich ins Unendliche fort von Reflexion zu Reflexion fortgeht, die Welt in jeder neuen Reflexion als neuer Gehalt erscheint. Aber da die Reflexion sich in der Einheit des Einen und Mannigfaltigen als Spaltung selbst nicht verwirklicht, kann die Welt mit den Mitteln der Reflexion nie vollständig begriffen werden. Wie auch das unmittelbare Sein mit dem reflektierten notwendig zusammenhängt, so erfordert alle Reflexion eine höhere, die bei Fichte als Liebe in Gott die „sich selbst rein vernichtende Reflexion“ heißt. Damit kehrt Fichtes Wissenschaftslehre in der unendlichen Reflexion auf das Absolute zurück.

¹²⁸ Vgl. *KrV*. B. 316-336.

Dieter Henrich stellt hinsichtlich Fichtes Konzept des Reflexionsbewusstseins die These auf: „Ich ist Reflexion seiner selbst.“ In dieser These „spricht die Theorie der Ich-Reflexion von einem Ich-Subjekt, das sich selbst erkennt, indem es zu sich in Beziehung tritt, – sich in sich selbst zurückwendet.“¹²⁹ Wenn das Ich in der Funktion des Subjekts wirklich angenommen wird, so ist es offenbar, dass wir uns in einem Zirkel bewegen. Die Theorie der Reflexion für das Ich wird durch den Ursprung des Selbstbewusstseins erklärt. Im Satz „Ich = Ich“ vollzieht das Subjekt die Reflexion durch die Beziehung des Wissenden auf das Gewusste. Dabei ist „Ich“ derjenige, der sich reflektierend auf sich wendet.

Doch ist das Ich-Subjekt etwas anderes als das Ich, weshalb man durch die Reflexion niemals zur Einheit des Bewusstseins „Ich = Ich“ kommen kann. Insofern das Selbstbewusstsein durch die Identität seiner Relata ausgezeichnet ist, muss ein Akt, der die Reflexion vollzieht, sich selbst bewusst werden. Doch muss das Objekt des Aktes schon im Ich bestehen – andernfalls wird das „Ich = Ich“ nicht erreicht. In diesem Fall ist nämlich das Ich-Subjekt im Ich, und das bewusste Ich kann nie mit ihm identisch sein. Henrich leitet nun das Phänomen des Selbstbewusstseins aus einer unmittelbaren Beziehung des Ich zu sich selbst ab. Die Ich-Reflexion besteht dann darin, dass das Ich sich durch Übereinstimmung mit diesem Phänomen im Rückgang in sich erfasst. Diese Reflexion ist also eine Selbstbeziehung, die ohne Beziehung auf ein Drittes auskommt.¹³⁰

Wolfgang Janke hingegen wendet den Blick auf eine Differenz zwischen der Einsetzung der intellektuellen Anschauung als dem Instrument einer äußeren Reflexion, wie es zu Anfang von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794 / 95) geschieht, und der Absetzung der äußeren Reflexion und deren Ersetzung durch die innere Reflexion, die sich am Ende der *Grundlage* findet,¹³¹ damit betont er die fundamentale Bedeutung der Tathandlung für die absolute Reflexion. Der Weg zur absoluten Reflexion, welcher vom Befund der Tathandlung und der unbeschränkten Selbsttätigkeit ausgeht, um im Durchgang durch die Gesetzesreihen der theoretischen Vernunft und die notwendigen Handlungen der praktischen Vernunft bereichert in den Anfang, die Idee unendlicher Selbsttätigkeit, zurückzulaufen,¹³² führt im Innersten des Ich über das Streben hinweg. Dieses Streben, das ein Grundvermögen der praktischen Vernunft oder des Willens bezeichnet, soll in der

¹²⁹ Dieter Henrich. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt/M. 1967, 12.

¹³⁰ *Ibid.* 12f. Henrichs Einsicht bleibt auf die theoretische Seite der Philosophie Fichtes beschränkt. Fichtes Begriff des Strebens in der praktischen Philosophie ist z.B. unerklärbar in Hinsicht auf eine reine Selbstbeziehung.

¹³¹ Vgl. J.G. Fichte. *GWL. GA.I/2*. 406. „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm; sondern es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt.“ Damit formuliert Fichte die unbedingte Forderung einer absoluten Reflexion.

¹³² Wolfgang Janke. *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlage der kritischen Vernunft*. Berlin. 1970, 20.

Wissenschaftslehre zusammen mit der praktischen Vernunft aus dem allgemeinen Grund des praktischen Ich hergeleitet werden.

Nach Jankes Interpretation geschieht diese Deduktion des Strebens in zwei Schritten. Im ersten Schritt wird der äußerste Gegensatz zwischen der unendlichen Tätigkeit des absoluten Ich und der beschränkten, objektiven Tätigkeit des theoretischen Ich aufeinander bezogen. Doch das unendliche, objektive Streben ist selbst nicht ohne Bedingung zu denken. Der zweite Schritt besteht in der in den Ursprung der Ichheit führenden, notwendigen Herleitung der Bedingung, damit Streben und Wille möglich sind, was bedeutet, die absolute Reflexion, den Ursprung des absoluten, theoretischen und praktischen Ich mit einem Schlage zu einen und zu sondern. Das innerste Wesen des Ich besteht also im unbedingten Selbstverständnis einer absoluten Reflexion.¹³³

Peter Baumanns dagegen indiziert das „Ich bin Ich“ aus dem Fürsichsein oder Selbstbewusstsein. Er interpretiert den Satz als bloße Endlichkeit einer Subjekt-Objekt-Relation. Denn das Selbstbewusstsein oder Fürsichsein bedeutet seines Erachtens ‚Reflexivität des Subjekts.‘¹³⁴ Indem Baumanns aber durch die Reflexion die Endlichkeit des absoluten Ich darstellt, übersieht er die Bedeutung der Unbedingtheit des Ich in der Beziehung der endlichen auf die unendliche Tätigkeit.

Die Reflexion bezeichnet die Seite des sich vereinenden Ich und des sich spaltenden Ich. Dasjenige, was für das Ich eine in sich selbst gehende Tätigkeit ist, und die Reflexion dieser Tätigkeit in ihrer Ganzheit von innen her erblickt, gehören wesentlich zur ursprünglichen Tätigkeit selbst. Denn: Die Reflexion geht auf ein Objekt. Reflektieren heißt Setzen des Objekts der Reflexion. Es ist ein Akt des Sich-Spaltens, der das Objekt durch das Setzen desselben von sich selbst unterscheidet. Die Tätigkeit der Reflexion und ihr Gegenstand gehören jedoch zur ursprünglichen Tätigkeit. Wenn die Tätigkeit aber zum Gegenstand der Reflexion wird, steht sie dem Subjekt der Reflexion gegenüber und ist keine Tätigkeit, die das Subjekt in sich enthält. Die Reflexion objektiviert die ursprüngliche Tätigkeit, aber durch die Objektivierung erleidet sie unvermeidliche Modifikationen. Was reflektiert werden soll, ist das ursprüngliche Ich. ‚Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist ein Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, dass alles, worüber reflektiert wird, auch nur ein Vorstellen sein werde. In der Wissenschaftslehre wird das Ich vorgestellt; es folgt aber nicht, dass es bloß als vorstellend, bloß als Intelligenz, vorgestellt

¹³³ *Ibid.* Wenn Janke zufolge durch die absolute Reflexion nach dem Absoluten gestrebt wird, so muss das Ich im Gegenteil auch bis zu unserer Reflexion auf das Absolute gehen. Doch Fichtes Begriff der Reflexion ist an der Grenze der Reflexion selbst gescheitert.

¹³⁴ Vgl. Peter Baumanns. *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs mit einem Kommentar zu §1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* Bonn 1974, 175.

werde: es können sich noch wohl andere Bestimmungen darin auffinden lassen. Das Ich, als philosophisches Subjekt, ist unstreitig nur vorstellend; das Ich als Objekt des Philosophierens könnte wohl noch etwas mehr sein.¹³⁵

Fassen wir zusammen. Das Ich als Objekt ist die Handlung, sich selbst zu setzen. Die Wissenschaftslehre zeigt, dass die Handlungen dieses Ich mehr als Vorstellen sind, doch nur in dieser Form zum Bewusstsein gelangen können. Aber es ist dabei nicht notwendig, dass solche Handlungen rein zum Bewusstsein kommen. Fichte geht auf den Charakter des über die Reflexion hinausgehenden Ich als der ursprünglichen Tätigkeit. Die Reflexion als „Vermögen des Seins und der Beschränkung“¹³⁶ wird im Setzen des Absoluten beschränkt, und das gesetzte Absolute ist ein Widerspruch. Fichtes Weg führt also zum Absoluten durch die Vernichtung der Reflexion.

Nun versucht Fichte, den Begriff der Reflexion durch die Lehre vom Anstoß zu systematisieren. Der Anstoß drückt aus, was das Nicht-Ich in der Begrenzung auf das Ich ausmacht. Was ihm zugeschrieben wird, sind allerdings nicht die Objekte überhaupt, die eine Folge der Begrenzung und der theoretischen Tätigkeit des Ich sind, sondern es ist vielmehr dasjenige „im NichtIch, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert.“¹³⁷

Wir müssen gegen den dogmatischen Realismus einwenden: wäre das Nicht-Ich nicht auch eine Idee für das Ich, so könnte das Ich keine vernünftige Erkenntnis davon haben. Aber wir können gegen den dogmatischen Idealismus behaupten, dass das Nicht-Ich nicht nur die bloße Handlung des Ich sein kann, sonst wäre die Begrenzung nicht real, es gäbe keinen realen Gegensatz, mithin kein reales Bewusstsein, kein Ich. Also muss der Anstoß zwischen dem absoluten Ich und absoluten Nicht-Ich real stattfinden.

Doch kann, ganz im Gegenteil, die Sache so nicht funktionieren. Denn beide, das absolute Ich und das absolute Nicht-Ich, sind keine Objekte, die zusammenstoßen können, da sie nicht unmittelbar in Berührung kommen können, ohne sich wegen ihres totalen Gegensatzes zu vernichten. Sie bedürfen immer einer Synthesis, die allerdings niemals totale Vermittlung sein kann, ohne das Bewusstsein zu zerstören. Die Synthesis muss dagegen eine gewisse unabhängige Tätigkeit beider übrig lassen.

Wenn die gesuchte Synthesis eine erste Handlung des Subjekts ist, so müssen wir den Anstoß in einem Mittelglied suchen. Dieses Mittelglied, diese Synthesis ist der Leib als objektiviertes System der Sinnlichkeit, wie er von Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* gefaßt

¹³⁵ J.G. Fichte. *BWL*. 149

¹³⁶ G.W.F. Hegel. *Diff.* 16.

¹³⁷ J.G. Fichte. *GWL. GA.I/2*. 389.

wird.¹³⁸ Als das System der Begrenzung des Ich als gelebter und gefühlter Leib wird durch die Vernichtung der ursprünglichen Begrenzung des reinen Willens die Synthesis von Ich und Nicht-Ich möglich, womit eine unabhängige Tätigkeit beider übrig gelassen wird. Seitens des Nicht-Ich bildet der Anstoß ein Verhältnis zwischen Gegenständen und Leib. Durch ihn sind wir mit der Natur außer uns verbunden.¹³⁹ Dieser Anstoß hat immer nichtsubjektiven oder mechanischen Charakter, ist die Synthesis des Ich und Nicht-Ich vom Standpunkt des Kausalverhältnisses aus betrachtet.

Der Leib stellt also eine Synthesis von Ich und Nicht-Ich dar; ist als solcher bloß Objekt, zwar nicht eine lediglich physische Maschine, aber doch eine chemische, und bezeichnet insofern keine lebendige Synthesis von Ich und Nicht-Ich: „Ein Sein[,] das durch das reine W[ollen] bestimmt ist, und Materie im Raum ist, das die ur[ur]sprüngliche Kraft unseres Wollens selbst ausdrückt[,] ist unser Leib, in wiefern er Werkzeug ist.“¹⁴⁰ Fichte nimmt kein wirkliches, vorreflexives, sondern nur ein mit Begriff und Vernunft begleitetes Bewusstsein an; er betrachtet den Leib vom Standpunkt der Reflexion, wo die Unterscheidung zwischen Ich und Natur festgestellt wird.

Schließlich zwingt das Reflexionsbewusstsein uns, die Synthesis von Ich und Nicht-Ich zu zerlegen. Indem Fichtes Reflexionsbegriff bis in den Bereich der Natur reicht, kann das Verhältnis von Reflexionsbewusstsein und Selbstbewusstsein hier nicht weiter erläutert werden. Aber das Verhältnis beider wird nicht in der These ausgedrückt, dass das Selbstbewusstsein das Reflexionsbewusstsein sei, da das Vermögen der Reflexion, falls es göttliches, absolutes Selbstbewusstseins ist, selbst die Endlichkeit des Ich bedeutet. Dann nämlich stände das Reflexionsbewusstsein einem solchen Selbstbewusstsein gegenüber, und es bleibt eine Differenz von Endlichem und Unendlichem bestehen.

¹³⁸ J.G. Fichte. *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause* (1798/99, zit. als *WLnM-K.*) Hrsg. Erich Fuchs. Hamburg 1994, 139. „Es ist oben die Rede gewesen von der Beschränktheit überhaupt, die sich durch das Urgefühl (...) äusert, das System der Sensibilität [.] Dieses System würde selbst ein Gefühl, und lediglich inwiefern ich frei wäre. Wir haben auch gesehen, dass dies Gefühl gesetzt wird, als etwas im Raume, als etwas im Raume, als unser Leib.“

¹³⁹ Vgl. J.G. Fichte. *SL. SW. IV.* 196.

¹⁴⁰ J.G. Fichte. *WLnM-K.* 1

Kapitel II

**Systematische Explikation der Tätigkeit des menschlichen Geistes in der
Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794)**

„Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesez für dich denken könntst“ (J. G. Fichte. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. S.30).

II. Kapitel

Systematische Explikation der Tätigkeit des menschlichen Geistes in der Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794)

In Fichtes Wissenschaftslehre wird versucht, Kants Transzendentalphilosophie zu vollenden.¹⁴¹ Doch entgegen Kant hält Fichte daran fest, dass es etwas gibt, das über das von Kant Behauptete hinaus zu einem unbedingten, allgemein-gültigen Prinzip taugt. Dies ist bei Fichte nicht bloß hypothetisch, sondern als unbedingt gewisser einziger Grundsatz angesetzt. Der Grund, aus dem der Grundsatz abstrahiert wird, ohne zugleich vorausgesetzt zu werden, beruht dabei auf der Konzeption des Prinzips, das sich aus sich selbst zu begründen hat. Es liegt vor Augen, dass der oberste Grundsatz einer Wissenschaft – obwohl der aus dem Satz einer anderen Wissenschaft deduziert wird – innerhalb dieser Wissenschaft nicht mehr begründet werden kann, und die Wissenschaft, die so aus ihm folgt, hängt ihrerseits von einer grundsätzlichen Wissenschaft ab. Das heißt: sie ist abhängig von einer grundsätzlichen Wissenschaft, in der nun, sofern sie wirklich absolut und unabhängig ist, die sie fundierenden Grundsätze nur durch sich selbst begründet sind: was im Fall der Wissenschaftslehre, die Fichte als „die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“ (J.G. Fichte. *BWL*. S.118) bezeichnet, zuzutreffen scheint. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, die 1794 / 95 erscheint, werden die Bestimmungen des Bewusstseins durch Abstraktion vom zufälligen Bewusstseinsinhalt zu finden versucht, „bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt“ (J.G. Fichte. *GWL*. S. 256). Das, was durch die Abstraktion gewonnen wird und schlechthin rein gedacht werden muss, ist nach Fichte das Ich, das sich selbst setzt, nämlich die Vernunft.

Im zweiten Kapitel gehe ich davon aus, dass der Grundsatz sich in der Wissenschaftslehre aufstellt, indem er ein Prinzip in der Systematisierung für die Tätigkeit des menschlichen Geistes ausdrückt. Das Ich als der Mittelpunkt der Tätigkeit setzt sich schlechthin und produziert sich in der Reflexion. Insofern der Begriff der Wissenschaftslehre um das Ich zentriert

¹⁴¹ J. G. Fichte. *BWL*. *GA*. I/2.110. „Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein Verstand weiter, als bis zu der Grenze vorbringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urteilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon *Kant*, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe.“

ist, muss die Wissenschaftslehre sich zuletzt als der Satz „Ich bin Ich“ aufstellen, dessen Analyse im Zusammenhang der vorausgesetzten Grundsätze als das Verhältnis der Logik zu den Einzelwissenschaften eingeführt wird. Im folgenden werde ich versuchen, im Ausgang von der Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre (BWL)* zu zeigen, wie die systematische Konzeption und Entfaltung des Selbstbewusstseins in der Dimension der Reflexion bei Fichte geschieht.

2.1. Die Erörterung des Problems des Grundsatzes auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre

2.1.1. Der absolut-erste Grundsatz als das Bewusstsein des Ich

Fichtes Denken des absolut-ersten Grundsatzes geht davon aus, dass die Philosophie eine Wissenschaft ist, und dass Wissenschaft eine systematische Form hat, d.h. alle Sätze aus einer Wissenschaft mit einem einzigen Grundsatz zusammenhängen.

Mit dieser Erklärung, mit der Philosophie als eine Wissenschaft definiert wird, soll auch der Gegenstand der Wissenschaft bestimmt werden. Doch was ist der Gegenstand der Wissenschaft? Ist der Begriff der Wissenschaftslehre mit dem Verständnis der systematischen Form erschöpft? (Vgl. J.G. Fichte. *BWL*. S. 112). Auch wenn man einen grundlosen, unerweislichen Satz – entweder zufälligerweise, oder notwendigerweise – in einem systematischen Zusammenhang aufstellt, können er und die von ihm begründete Disziplin dennoch nicht als Wissenschaft anerkannt werden. Fichte klärt diese Frage durch die exakte Bestimmtheit des Begriffs der Wissenschaft. Eine gegebene Wissenschaft, z.B. die Geometrie, besteht zwar aus zahlreichen Sätzen, noch bezeichnen wir trotzdem die Geometrie im Allgemeinen als Wissenschaft.

Doch mit welchem Recht können wir in diesem Fall von einer Wissenschaft reden? Um es kurz zu sagen: wie und wodurch werden die an sich verschiedenen Sätze zu einer Wissenschaft, zu Glieder eines Ganzen?

In diesem Fall nämlich – d. h. wenn und insofern die einzelnen Sätze miteinander vereinigt werden – hängt die Wahrheit eines Satzes von der der anderen ab. Wenn etwas, an dem es den Teilen in ihrer bloßen Kombination mangelt, niemals aus dem Ganzen entsteht, und wenn kein Satz unter den verknüpften Sätzen eine Gewissheit aus sich selbst hat, würde das Ganze, das aus der Kombination entsteht, nirgends Gewissheit haben. Also müsste derjenige Satz, der den restlichen Sätzen seine eigene Gewissheit mitteilt, auf jeden Fall gewiss sein (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. S.114). Das heißt: vor der Verknüpfung in einer Wissenschaft muss der gewisse und entscheidende Satz vor allem nur ein einziger sein. Solange die zahlreichen Sätze

einer Wissenschaft nicht mit einem solchen Satz verbunden werden, gehören sie nicht zu einem Ganzen. Erst dann, wenn ein Zusammenhang zu einem solchen absolut-ersten Grundsatz gegeben ist, werden sowohl die diversen, sortierten Ganzen, als auch die einzelnen Wissenschaften gebildet.

Ist ein solcher Satz somit gewiss, so ist es auch der folgende; die Wahrheit des zweiten Satzes folgt aus dem ersten. Aber was bringt die Gewissheit des ersten Satzes hervor? Wie kann der Grundsatz bewiesen werden? Anders ausgedrückt: wir gehen davon aus, dass der zweite Satz aus dem ersten deduziert wird. Doch woher wissen wir etwas über das Folgeverhältnis, woher ergibt sich das Recht, die besagte Gewissheit auf diese spezifischen Art und Weise abzuleiten? Kurz: „wie kommen wir überhaupt dazu, einen notwendigen Zusammenhang zwischen verschiedenen Sätzen, und ausschließende, aber erschöpfte Bedingungen dieses Zusammenhanges anzunehmen?“ (J. G. Fichte. *BWL*. S.116). Für Fichte wird die letzte Begründung der Grundsätze der Wissenschaften auf ihren Gehalt bezogen, und das Rechtsproblem des Deduktionsverfahrens auf die Form. Indem Fichte zeigt, dass die Wissenschaftslehre die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt sein muss,¹⁴² werden alle möglichen Wissenschaften nicht erst in der Wissenschaft bewiesen, sondern haben einen Grundsatz, der schon zuvor gewiss sein muss.

Aus welchem Sachverhalt wird dann dieser Grundsatz bewiesen? Die Antwort darauf findet sich in derjenigen Wissenschaft, die alle möglichen Wissenschaften begründen muss. In dieser Hinsicht folgt die Wissenschaftslehre zwei Verfahren:

1) Da die Wissenschaftslehre zunächst die Möglichkeit des Grundsatzes überhaupt begründet, muss sie die Grundsätze derjenigen Wissenschaften beweisen, die ihrerseits alle möglichen besondern Wissenschaften aus sich gerade *nicht* beweisen. Denn auch wenn sie aus diversen Sätzen bestehen, haben die Wissenschaften aufgrund ihrer jeweiligen Ganzheit systematische Form. Dabei zeigt der Grund, durch den die abgeleiteten Sätze sich als in einem Zusammenhang mit dem Grundsatz stehend erweisen, nicht unmittelbar die Wahrheit des Grundsatzes in der spezifischen Wissenschaft an; um diese einsehen zu können, wird hingegen die Möglichkeit der Form schon vorausgesetzt. Das heißt: Die allgemeine Wissenschaftslehre trägt die Last der Begründung der systematischen Form bei allen möglichen Wissenschaften. Sie beweist also den Grundsatz, der sich innerhalb der einzelnen Wissenschaften prinzipiell nicht

¹⁴² Vgl. J. G. Fichte. *ZV*. 69. Fichte besetzt in seiner ersten Vorlesung (D. 24. II. 1794) einen Inhalt, der schon von Lavaters überlieferten und erstmals veröffentlichten ersten fünf Vorlesungen bekannt war. Dieser notiert: „*Philosophie* wäre die Wissenschaft an sich, die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt – oder die Wissenschaftslehre“ (Ebenda). Das bedeutet: Der Geburtstag des Terminus Wissenschaftslehre wird um eine Woche vorverlegt, obwohl Fichte im Brief an Böttiger vom 1. März 1794 geschrieben hat: „das eigentliche Lehrbuch der ‚Wissenschaftslehre‘ (nicht der bloßen *Liebhaberei des Wissens* oder der Philosophie)“ (J. G. Fichte. *GA*. III/2. S.72).

beweisen lässt, und löst die Aufgabe, wie die Wissenschaft zur Wissenschaft gemacht und die systematische Form der Deduktion begründet werden kann (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 119f.).

2) Die Wissenschaftslehre ist an sich Wissenschaft, sie enthält daher in sich einen Grundsatz. Dieser Grundsatz selbst – insofern die Wissenschaftslehre die höchste Wissenschaft ist – kann in keiner höheren Wissenschaft bewiesen werden und muss selbst als Grund alles Wissens, vorausgesetzt werden. Dazu muss der Grundsatz der Wissenschaftslehre schlechthin gewiss und identisch mit sich selbst sein (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. S.121). Fichte ist der Auffassung, dass die zwei genannten Möglichkeit nur problematisieren, wie das Wissen nicht konstruiert werden kann. „Entweder, es gibt überhaupt nichts unmittelbar Gewisses; oder unser Wissen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höheren, und dieser wieder durch höhern u.s.f. begründet wird.“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.24). Kurz, es gibt keine letzte Begründung, mittels derer ein Rückgang zum Unendlichen möglich wäre: „unsere Gewissheit ist erbeten, wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher sein“ (J. G. Fichte. *Ebenda*). Anders ausgedrückt: „unser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren. Jede Reihe schließt sich in einem Grundsatz, der durch keinen andern, sondern bloß durch sich selbst begründet wird; aber es gibt solcher Grundsätze mehrere, welche, da sie sich alle, und schlechthin unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zusammenhang unter sich haben, sondern völlig isoliert sind“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.124f.). Abermals gesagt: wir können über die einzelnen Wissenschaften unbestreitbar Gewissheit haben, aber da es in ihnen viele Axiome gibt, die miteinander vereinbar sind, ist „unser Wissen, so weit es sich erstreckt, zwar sicher; aber es ist kein *einiges* Wissen, sondern es sind *viele* Wissenschaften“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 125).

Das unkontrollierte Fortgehen der Erkenntnis wird so also nicht ausgeschlossen: zwar können sich die Wissenschaften entwickeln, doch kommt auf solche Weise kein **System** des Wissens zustande. Für ein solches bedürfte es eines ersten, absoluten Grundsatzes, der das übrige Wissen fundieren kann: „Soll aber nicht etwa bloß ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme wie im zweiten, sondern soll ein vollendetes und Einiges System im menschlichen Geiste sein, so muss es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.125.).

Für Fichte macht ein Merkmal eines solchen Grundsatzes aus, dass er vom Bewusstsein des Ich begleitet wird. Im § 8 des dritten Abschnitts von *BWL* schreibt er:

„Der absolut-erste Grundsatz, da *er* nicht bloß einen Teil des *menschlichen* Wissens, sondern das gesamte Wissen begründen soll, muss der ganzen Wissenschaftslehre gemein sein. Einteilung ist nur durch Gegensetzung möglich, deren Glieder aber doch einen dritten gleich sein müssen. Setzt,

das Ich sei der höchste Begriff, und dem Ich werde ein Nicht-Ich entgegengesetzt, so ist klar, *das* letztere nicht entgegengesetzt werden könne, ohne *gesetzt*, und zwar in dem höchsten Begriffenen, dem Ich gesetzt zu sein. Also wäre das Ich in zweierlei Rücksicht zu betrachten; als dasjenige, *in* welchem das Nicht-Ich gesetzt wird; *und* dasjenige, *welches* dem Nicht-Ich entgegengesetzt, und mithin selbst im absoluten Ich gesetzt wäre. Das letzte Ich sollte dem Nicht-Ich, insofern beide im absoluten Ich gesetzt sind, darin gleich sein, und es sollte ihm zugleich in eben der Rücksicht entgegengesetzt sein. Dies würde sich nur zufolge der Bedingung eines dritten im Ich denken lassen, in welchem beide gleich wären, und dieses dritte wäre der Begriff der Quantität. Beide hätten eine durch ihr entgegengesetztes bestimmbare Quantität.“¹⁴³

Nach Fichte drückt der erste absolute Grundsatz einen Grund aus, auf den das ganze System des Wissens aufgebaut ist. Dieser Grund ist vor allem Grund des menschlichen Wissens. Definiert das Wissen das Bewusstsein, muss das ganze Bewusstsein des Ich in der systematischen Darstellung des menschlichen Geistes¹ dargelegt werden. Hier bezeichnet Fichte aber den ersten, absoluten Grundsatz nicht unmittelbar als das Ich, denn „das Ich sollte absolut, und schlechthin durch sich selbst bestimmt sein: wird es durch das Nicht-Ich bestimmt, so bestimmt es sich nicht selbst, und dem höchsten und absolut-ersten Grundsatz wird widersprochen“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.150). Um diesem Widerspruch auszuweichen, muss angenommen werden, „dass das Nicht-Ich, welches die Intelligenz bestimmen soll, selbst durch das Ich (...) bestimmt werde“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.151).

2.1.2. Form und Gehalt

Die Selbstbegründung der Wissenschaftslehre geschieht nur im obersten Satz, wo Form und Gehalt übereinstimmen. Für Fichte ist „kein Satz ohne den Gehalt oder die Form möglich. Es muss etwas sein, wovon man weiß, und etwas, das man davon weiß. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre muss demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun soll er unmittelbar und durch sich selbst gewiss sein, und das kann nichts anders heißen, als dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.121).¹ Die Auseinandersetzung der Form mit dem Gehalt hebt alles Wissen auf. „Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalt hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissens, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.122).

Fichte nimmt im folgenden an, dass es mehre Grundsätze der Wissenschaftslehre geben kann. Natürlich können diese Grundsätze nicht in derselben Reihe mit dem ersten Grundsatz stehen,

¹⁴³ J. G. Fichte. *BWL*. 150.

sondern müssen vielmehr ihrem Gehalt oder ihrer Form nach bedingt sein. Auf diese Art und Weise stellt Fichte drei Grundsätze auf.

Der erste Grundsatz ist absolut und schlechthin unbedingt, d.h. nur durch sich selbst bedingt, er ist sowohl der Form als auch dem Gehalt nach bestimmt. Der zweite ist dem Gehalt nach durch sich selbst bestimmt, der dritte ist dies nurmehr der Form nach.¹⁴⁴

Fichte nimmt die Erörterung dieses Sachverhalts mit der Frage: „Wie ist **Gehalt** und Form einer Wissenschaft überhaupt (...) möglich?“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.117) auf. Die erste seiner Züricher Vorlesungen notiert: „Wissenschaft überhaupt ist zu betrachten in Absicht ihrer **Form**. Form ist das Verhältnis ihrer Teile zum Ganzen, und ihres Ganzen zu den Teilen. Dann in Ansehung ihrer **Materie**, oder, auch ihres **innern Gehaltes**.“¹⁴⁵ Das Verhältnis von Form und Gehalt in der Wissenschaftslehre ist „ursprünglich vor unserem Wissen vorher“ (J. G. Fichte. *Ebenda*.S.141) im menschlichen Geiste. Die Überzeugung, dass die Wissenschaftslehre in Form und Gehalt unzertrennlich verbunden ist, kommt zum Ausdruck im Konzept einer Systematisierung der Philosophie. Aber Philosophie als System muss als „getroffene Darstellung des ursprünglichen Systems im Menschen“ (J.G. Fichte. *GA. III/2*.S.18) verstanden werden; es reicht nicht, die formale Bestimmung des Systems aufstellen.

Fichtes Züricher Wissenschaftslehre lässt uns verstanden, dass die systematische Form nicht allein das Wesen der Wissenschaft ausmacht, sondern dass die Materie der Wissenschaft als das Gewisse zum Wesen dazugehört, wozu die Form als System dann schließlich gelangt.¹⁴⁶

Doch wodurch werden für Fichte Form und Gehalt im menschlichen Geiste systematisiert? Wodurch wird geklärt, ob die Wissenschaftslehre das System als solches ist? Fichte behauptet als Aufgabe der Wissenschaftslehre, dass diese das ganze System des menschlichen Geistes in seinen allgemeinen und notwendigen Bestimmungen beschreibt.¹⁴⁷ Dazu bedarf es der Reflexion über die höchsten Tathandlung für den Philosophen, die eine besondere Handlung ausmacht. Der Beweis wird durch ein Experiment geführt:

„Wenn dies Experiment richtig angestellt wird, und mithin unsere Darstellung jenes ursprünglichen Systems (dessen im menschlichen Geiste) – richtig ist, so hat das System selbst, [...] So der menschliche Geist, wenn er nach notwendigen Gesetzen handelt, so hat er darnach gehandelt, und wird fortfahren, darnach zu handeln, wenn auch unsere Darstellung ganz unrichtig wäre. Hat er ein System in sich selbst, so dies System gewiss richtig, allgemein gültig, unwidersprechlich, unfehl-

¹⁴⁴ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. 122. In *BWL* ist der Begriff von Form und Gehalt nicht leicht zu finden, weshalb ich hier die Züricher Vorlesungen heranziehe.

¹⁴⁵ J. G. Fichte. *ZV*. Erste Vorlesung. 1v. 55.

¹⁴⁶ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. 3v. 61. Der Terminus „Materie“ bedeutet soviel wie „Gehalt“ oder „Inhalt.“ An dieser Stelle ist der Unterschied jedoch unklar.

¹⁴⁷ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. Fünfte Vorlesung. 47v. 149.

bar [...]. Aber diese (Wissenschaftslehre) ist nicht das System, sondern die Darstellung desselben. Wir sind als Philosophen nicht die Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern nur seine Geschichtsschreiber. *Ist unsre Darstellung richtig, so wird von Ihr freilich alles das gelten, was vom Dargestellten gilt.* Aber wenn sie nun unrichtig wäre, (sie gründet sich auf ein Experiment) wenn wir nun in Anstellung desselben unrichtig verfahren wären, so würde notwendig auch das Resultat unrichtig sein“ (J. G. Fichte. *ZV. Fünfte Vorlesung.* 48r-50r. S.149-153).

Fichtes Unterscheidung zwischen System und Darstellung des Systems verdeutlicht das Verhältnis von Kritik und System; und sie zeigt zudem die Beziehung von Darstellung und Dargestelltem auf.¹⁴⁸ Kants Ausführungen zufolge bedarf die einer Wissenschaft zu grundlegende Idee eines Schemas, das die Einteilung des Ganzen in die Glieder a priori enthält. Die Kritik entwirft den Plan der Wissenschaft aus Prinzipien, die die Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke gewährleisten; sie bildet als die Idee der Gesetzgebung der reinen Vernunft das Motiv für die Explikation des Systems.¹⁴⁹

Für Reinhold wird dagegen die Einheit aller Teile hinreichend durch das im ersten Grundsatz explizierte Prinzip des philosophischen Wissens formuliert; die Kritik wird zur bloßen Propädeutik. Fichtes Auffassung in *BWL* geht darin, dass die Kritik weder Teil der Wissenschaftslehre (J. G. Fichte. *BWL.* S.160) ist, noch bloß das Motiv für die Explikation des Systems vorgibt. Vielmehr ist die Wissenschaftslehre selbst nicht nur Regel, sondern auch Rechnung (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda.* S.145). In der Einleitung zur zweiten Auflage von *BWL* heißt es, dass die Wissenschaftslehre als Einleitung in das System dient (Vgl. J. G. Fichte. *BWL.* (1798). *GA. I/2.* S.159). Als Kritik, die der Darstellung des Systems vorhergehen würde, wäre jedoch nach Fichte die Bedeutung ihres Begriffs nicht zureichend bestimmt. „Die eigentliche Kritik kritisiert das philosophische Denken: Soll die Philosophie selbst auch kritisch heißen, so kann man von ihr nur sagen, dass sie das natürliche Denken kritisiert“ (J. G. Fichte. *Ebenda.*). Also gilt: „Eine Wissenschaft, und die Kritik derselben, unterstützen und erklären sich wechselseitig. Erst [/] wenn die reine Darstellung der Wissenschaftslehre selbst möglich sein wird, wird es leicht sein, systematisch und vollständig über das Verfahren derselben Rechenschaft abzulegen“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S.160).

Diese Ansicht scheint auf die Funktion eines ersten Ausgangspunkts der Kritik für die Explikation des Systems hinzuweisen. Dies ergibt sich aus der Einsicht in die Entstehungsbedingungen philosophischer Erkenntnis. Das Verhältnis von Darstellung und Dargestellten hat dabei zwei verschiedene Richtungen. Im Dargestellten „wird nichts unerwiesenes vorausgesetzt“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S.149); für „die Möglichkeit“ (*Ibid.*) der Darstellung „muss not-

¹⁴⁸ Vgl. Wolfgang H. Schrader, „Philosophie als System – Reinhold und Fichte.“ (Hrsg.) Klaus Hammacher und Albert Mues. Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990. 334.

¹⁴⁹ Vgl. I. Kant. *KrV.* B. 860-862.

wendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erwiesen lässt“ (*Ibid.*). Wenn jene das Wissen des Systems ist, ist dieses das wissenschaftliche System, und durch dieses Verhältnis wird Fichtes Versuch eines ersten Grundsatzes im Sinne einer Bestimmung der Beziehung zwischen dem dargestellten Gegenstand und dem Medium der Darstellung veranlasst.¹⁵⁰

Beider Verhältnis kann m.E. nach in der Dimension der Reflexion erklärt werden. „Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist *ein Vorstellen*“ (*Ibid.*). Wenn die Wissenschaftslehre das System der Reflexion vorstellt, dann müssen wir das gesamte Verhältnis auf das Ich beziehen.

In *BWL* expliziert die theoretische Philosophie in der Reflexion durch den Gedanken der Unbedingtheit und Absolutheit des sich selbst setzenden Ich die Tathandlung. Aber Fichte prädiiziert weder die Notwendigkeit noch die inhaltliche Bestimmtheit des ersten Grundsatzes auf dem Standpunkt der praktischen Philosophie. Der Aufweis der Notwendigkeit des ersten Grundsatzes erfolgt bloß im Kontext von Wissen und Wissenschaft.

Die Tathandlung wird gerade nicht als Vollzug einer Vorstellungshandlung im Zusammenhang mit der Reflexion auf die Möglichkeit der Wissenschaftslehre erörtert. Die Möglichkeit der praktischen Wissenschaftslehre besteht dagegen im unvorstellbaren Begriff des Streben,¹⁵¹ womit Fichtes These sich selbst widerspricht.

Indem Fichte zufolge aber die bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes notwendig vollbracht werden müssen, wird die durch die Freiheit bestimmte Richtung des menschlichen Geistes prinzipiiert. Der genannte Widerspruch wird notwendigerweise hervorgebracht, weil der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit in der Reflexion erzeugt wird, und zwar auf folgende Weise: die Bestimmung von Form und Gehalt systematisiert in der Wissenschaftslehre den Begriff der Wissenschaftslehre. Wenn diese Systematisierung auf die Reflexion bezogen wird, wie kann dann noch dem als unzertrennlich verbunden behaupteten Verhältnis von Form und Gehalt entsprochen werden?

Fichtes Lösung dieses Problems rekuriert auf die Reflexion des Philosophen. Diese Reflexion vollzieht sich als ein Vorstellen des Verhältnisses von Bewusstsein und Handlung. Die erste notwendige Handlung des Philosophen trennt von Form und Gehalt und bestimmt das Bewusstsein als Form des Vorstellens. Das ursprüngliche, unserem Wissen vorgängige Verhältnis wird damit in die Form des Vorstellens gebraucht. ‚Systematisierung des menschlichen Geistes‘ bedeutet demnach bei Fichte, dass die Handlungen des menschlichen Geistes durch die Reflexion des Philosophen vorstellend erfasst werden. Schließlich erreicht der Philosoph

¹⁵⁰ Vgl. Wolfgang H. Schrader. Ebenda. 338.

¹⁵¹ Vgl. J. G. Fichte. *BWL*. 151

im Zirkel der Reflexion, in der Vereinigung von Handlung und Bewusstsein, ein vollständiges System.

2.2. Die Funktion der Reflexion in der Handlungsart des menschlichen Geistes

2.2.1. Die freie Handlung und das Bewusstsein der notwendigen Handlung

Jede Handlungsart des menschlichen Geistes ist notwendig von der Reflexion begleitet. Diese gehört also einerseits zur notwendigen Handlung des menschlichen Geistes, andererseits aber finden sich „die Gesetze derselben im System des menschlichen Geistes überhaupt“ (J. G. Fichte. *BWL*. S.142) vor.

Fichte interpretiert nun das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit innerhalb des menschlichen Geistes. Nach *BWL* entsteht die Wissenschaftslehre demzufolge durch Bestimmung: die Freiheit erhebt „die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt zum Bewusstsein“ (*Ibid.*).

Ein Manuskript der vierten Vorlesung (27. Feb. 1794) unter den Züricher Vorlesungen verdeutlicht dies: 1) Das Bewusstsein der Freiheit entsteht aus einer unmittelbaren Gewissheit des Handelns selbst. Z.B. der Grundsatz ‚Ich bin‘ bestimmt die Freiheit des Handelnden im Handeln.¹⁵² 2) Das Handeln der Notwendigkeit bedarf der *Reflexion*, weil „das, was mit Notwendigkeit geschieht, gewöhnlich kein Handeln, sondern ein Leiden ist.“¹⁵³

Hier stellen sich zwei Probleme: Erstes: Wie kann man das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in der Handlung erklären? Und zweitens: wie wird das Problem zwischen Freiheit und Notwendigkeit gelöst?

Doch an der genannten Stelle erwähnt Fichte die Auflösung der Spaltung zwischen Freiheit und Notwendigkeit nicht; in seinem frühen Denken führt er in diesem Zusammenhang den Streit zwischen dem Idealisten und dem Dogmatiker¹⁵⁴ vor. Es geht ihm zufolge hier darum, „ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges, die des Ich aufopfert werden soll“ (J. G. Fichte. *ErE. SW.I.* S.432).

Der Dogmatiker leugnet die Selbstständigkeit des Ich, die für den Idealisten das tragende System bildet, und stuft das Ich zu einem nicht substantiell Seienden herunter, zu einem Produkt des Dinges, zu einem Akzidenz der Welt. Insofern er das Ich sogar zu einem Naturding macht, gerät er in Materialismus oder Determinismus. Der konsequente Dogmatiker ist daher

¹⁵² Vgl. J. G. Fichte. *ZV*. 38v. 133.

¹⁵³ *Ebenda*. 39r.

¹⁵⁴ Fichte bringt im Kontext des Problems zwischen Idealisten und Dogmatiker hier das Gefühl der Freiheit und Notwendigkeit ins Spiel (Vgl. J. G. Fichte. *ErE. SW. I.* S.423).

auch für Fichte notwendigerweise Fatalist, weil er die menschliche Freiheit für einen gegenstandlosen und daher leeren Gedanken hält.

In der „*Ersten Einleitung*“ ist für Fichte eine theoretische Entscheidung zwischen Idealismus und Dogmatismus nicht möglich. Er folgt dabei, insofern Schellings Ausgangspunkt, dass beide Systeme theoretisch stringent sind, so dass keines das andere widerlegen kann. Die Entscheidung zwischen ihnen kann für Schelling daher nur praktisch erfolgen, wobei die Grundlage einer solchen Entscheidung das Selbstverständnis des Einzelnen ist. Indem Fichte dem Dogmatismus vorhält, dass er nicht erklären kann, wie man, von den Dingen ausgehend, zu theoretischen Vorstellungen und der sie konstituierenden Tätigkeit des Vorstellenden gelangen kann, ist der Dogmatismus für ihn von Anfang an erledigt. Die Entscheidung für den Idealismus ist ursprünglich nur praktisch, denn eine freie Person wird durch ihn befähigt, nicht nur Prinzipien des Handelns, sondern auch das Zustandekommen theoretischer Vorstellungen von Natur und Welt zu erklären. Der Idealismus geht von einer spontanen Tätigkeit des freien Ich aus. Indem er das Ich und die Vorstellung des Ich anerkennt, lässt er das Ich frei und von sich unabhängig sein. Damit macht Fichtes Idealismus sein philosophisches System zum System der Freiheit, und der Beginn der Entfaltung des Systems der Wissenschaftslehre selbst entspringt aus einem Akt der Freiheit: wir können es daher als „*système nécessaire de la liberté*“¹⁵⁵ bezeichnen.

Früher – nämlich 1784 – vertrat Fichte eine deterministische Weltanschauung, und zwar in philosophisch-spekulativer Hinsicht. Dieser deterministische Standpunkt Fichtes bezog sich auf Karl Ferdinand Hommels Schrift *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen* (1772).¹⁵⁶ Dem deterministischen Deismus zufolge sind alle Bewegungsgründe des Handelns sowie alles Geschehen in der sinnlichen Welt durch eine zureichende Ursache bewirkt. Für Hommel stellt das Gefühl der Freiheit eine physikalische Täuschung dar, es geht ihm darum, die Unfreiheit des Menschen zu beweisen. Hommel leitet die Denkungsart des natürlich-menschlichen Bewusstseins und die Spekulation des Deisten aus keinen unüberwindbaren Widerspruch ab; sie können vielmehr innerhalb der Person des Philosophen vereinigt werden. Dieser Standpunkt bedarf für den Philosophen auf dem Standpunkt des natürlichen Bewusstseins nicht des Gefühls der Freiheit, weil er aus der Täuschung der Natur einen Nutzen ziehen kann. Wie kann Fichte nun dieses strenge System der Notwendigkeit Hommels überwinden?

¹⁵⁵ Martial Gueroult: *Etudes sur Fichte*, 5,1-15. „La science philosophique n'est rien d'autre que l'acte libre, d'élever à la conscience explicite la suite de ses actions nécessaires.“ Vgl. Edith Düsing, *Selbstbewusstsein und Intersubjektivität*. Köln 1986, 191, Anm.18.

¹⁵⁶ Karl Ferdinand Hommel. *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*. Bayreuth und Leipzig. 1772. Vgl. auch Armin G. Wildfeuer. „Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität,“ in: *Fichte-Studien* 9 (1997).76 ff, und Petra Lohmann. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam / New York 2004, 27-35.

Er bezieht sich bekanntlich in dem im Anschluss an seine Kant-Rezeption entstandenen *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* auf Hommels deterministisches System, genauer gesagt: in seiner beigelegten Theorie des Willens. Dort nämlich wird Hommels philosophische Position – das System der Notwendigkeit – Fichtes Wissenschaftslehre entgegengesetzt.

Zuvor hatte Kants systematische Untersuchung über die Auflösung der Antinomie zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit schon den Nachweis erbracht, dass, insofern die transzendente Freiheit als dynamische Verknüpfung von Dingen an sich widerspruchsfrei denkbar ist, die praktische Freiheit handelnder Subjekte als Eigenschaft ihres Willens zumindest als theoretisch nicht unmöglich angesehen werden darf.

Fichte versucht nun, alle Naturkausalität des Nicht-Ich auf das Ich dadurch zu minimieren, dass ein ins Unendliche sich ausdehnendes Streben des Ich behauptet wird, wodurch das System der Freiheit begründet wird. In *BWL* behauptet er, dass *die reflektierende Abstraktion* durch Freiheit geschieht, und dass der menschliche Geist in ihr gar nicht durch blinden Zwang geleitet wird (Vgl. J. G. Fichte. *BWL*. S.142). Wenn wir eine Handlung des menschlichen Geistes untersuchen, dann sehen wir, dass die Tätigkeit des Handelns entweder auf etwas außer dem handelnden Ich oder auf das handelnde Ich selbst geht. Im ersten Falle wird das handelnde Ich sich des Produktes seines Handelns, das nicht unabhängig von ihm existieren kann, bewusst, womit dort die Handlung vom Produkt unterschieden wird. Im zweiten Falle sind das Handelnde und das Objekt des Handelns Eins, weil es auf sich selbst wirkt. Dies ist der Standpunkt der Wissenschaftslehre, in der die Vernunft die Begriffe im Ich selbst hervorbringt.

Nun ist bezüglich des Verhältnisses der freien Handlung zum Bewusstsein der notwendigen Handlung von einer doppelten Funktion des Handelns die Rede. Doch da das Bewusstsein nur eines ist, muss eine gewisse Handlung notwendig vorgenommen worden sein. Doch woher kommt das Bewusstsein? Ich werde im folgenden zeigen, dass es dem Vorstellen entstammt. Entsprechend stellt sich das beschriebene Verhältnis von freier und notwendiger Handlung in der Reflexion als das von Vorstellendem und Vorgestelltem dar.

2.2.2. Die Reflexion als ein Vorstellen

In *BWL* schreibt Fichte:

„Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist *ein Vorstellen*; daraus aber folgt gar nicht, dass alles, *worüber* reflektiert wird, auch nur ein Vorstellen sein werde. In der Wissenschaftslehre wird das Ich vorgestellt; es folgt aber nicht, *dass* es bloß als vorstellend, bloß *als* Intelligenz, vorgestellt werde.(...) *Das Ich*, als philosophisches *Subjekt*, ist unstreitig nur vorstellend: das Ich als *Objekt* des Philosophierens könnte wohl noch

etwas mehr sein. Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen; die absolute erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere sein (J. G. Fichte. *BWL*. S.149).

Warum ist die Reflexion ein Vorstellen? Generell bezieht sich „Vorstellung“ auf einen mentalen Prozess und dessen potentiellen Gehalt. Im weitesten Sinne ist eine Vorstellung also jede Art von Bewusstseinsinhalt. Bei Kant ist Vorstellung überhaupt (*representatio*) der nicht weiter definierbare Oberbegriff, die Vorstellung mit Bewusstsein (*perceptio*) ist entweder bloß subjektive Empfindung (*sensatio*), eine Modifikation des Zustandes des Subjekts, oder objektive Erkenntnis (*cognitio*) aus, bei der wiederum die einzelne Vorstellung als Anschauung (*intuitus*) von der allgemeinen oder reflektierten Vorstellung als Begriff zu unterscheiden ist.¹⁵⁷ Eine zentrale Rolle spielt der Begriff der Vorstellung auch in Reinholds Elementarphilosophie. Er setzt ein Fundament der Erkenntnis, indem er die beiden Erkenntnisquellen der Vernunft auf eine gemeinsame Wurzel zurückführt. Seine Elementarphilosophie baut sich auf der bloßen Vorstellung, deren Theorie den Kern von Reinholds Gedanken ausmacht. Bei einer Erörterung dessen, was Reinhold unter „bloßer Vorstellung“ versteht, stellt er die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis; danach geht die bloße Vorstellung allem Bewusstsein vorher.¹⁵⁸ Indem Reinhold aber die bloße Vorstellung von der Vorstellung im ursprünglichen Begriff unterscheidet, verdeutlicht er die Beziehung des Subjekts auf das Objekt im Bewusstsein: „Die bloße Vorstellung ist dasjenige, was sich im Bewusstsein auf Objekt und Subjekt beziehen lässt, und von beyden unterschieden wird“ (K. L. Reinhold. *Beiträge*. S.117).

Die bloße Vorstellung ist also dasjenige, was im Bewusstsein unmittelbar vorkommt; Subjekt und Objekt hingegen nur mittelbar. Diese Vorstellung von Subjekt und Objekt benennt diese als Vorstellendes und Vorgestelltes. Aber sie lässt sich nur als etwas von beiden Unterschiedenes denken, und als etwas, das dem Subjekt und Objekt im Bewusstsein vorhergeht, beide erst zu dessen Bestandteilen erhebt. „Die Vorstellung ist dasjenige, was im Bewusstsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden, und auf beide bezogen wird“ (K. L. Reinhold. *Beiträge*. S. 114). Aufgestellt wird die Vorstellung für Reinhold in der *Reflexion* über das Bewusstsein, nicht in der *Abstraktion* von den unterschiedlichen Vorstellungen.¹⁵⁹ Doch kümmert sich Reinhold im folgenden nicht ausführlich um die Reflexion.

¹⁵⁷ Vgl. I. Kant. *KrV*. B 377.

¹⁵⁸ Vgl. Günter Baum. „K.L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des transzendentalen Idealismus.“ In: *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sieben Beiträge nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages*. Hrsg. Reinhard Lauth. Bonn 1974, 89.

¹⁵⁹ Hier müssen wir auch die Vorstellung vom Vorstellungsvermögen unterscheiden. Während jene bei Reinhold ein Merkmal des Bewusstseins bezeichnet, charakterisiert diese ein Erkenntnisvermögen.

Anders als für Reinhold, der eine Vorstellung als das höchste Prinzip der Philosophie aufstellt, ist für Fichte die Vorstellung Mittel, nicht aber Prinzip. Er präzisiert seine Position, indem er zwischen der Reflexion und der Handlungsweise des Subjekts differenziert. Zwar ist bei Fichte unstrittig, dass sich die Entfaltung der Wissenschaftslehre im Medium der Vorstellung vollzieht. Daraus aber, so disputiert Fichte mit Reinhold über ein Vorstellen, resultiert nicht, dass alles, worüber philosophiert wird, auch nur als ein Vorstellen bestimmen werde.¹⁶⁰ In der Tat ist die absolut erste Handlung des Subjekts für Fichte die Tathandlung, durch die es ursprünglich sich setzt.¹⁶¹ Dies kann durch ein Vorstellen nicht erklärt werden, weil eine solche Handlung für Fichte nicht willkürlich, sondern vielmehr notwendig ist.

Der Grund, warum die Reflexion ein Vorstellen ist, besteht darin, dass in der Reflexion eine Handlung des menschlichen Geistes enthalten ist. Nun systematisiert unsere Handlung die Tätigkeit der Reflexion. Die Reflexion bildet vermittelt eines Vorstellens eine Selbstgewissheit, indem sich das Ich für Fichte immer auf das Nicht-Ich bezieht, und sie bildet damit einen Beziehungs- und Unterscheidungsgrund. In der Reflexion des Philosophen stellt das Ich nur sich selbst vor. Fichtes Einsicht, dass das Ich auch als ein Nicht-Ich, das vom absoluten Ich vorgestellt wird, bestimmt ist, bleibt nur theoretisch.¹⁶² Dieses Nicht-Ich nennt er das absolute Nicht-Ich, d.i. das empirische Ich.

2.2.2.1. Das Bewusstsein als Vorstellen

Fichte sagt, dass der Handlung ein Vorstellen des Philosophen zugrunde liege (Vgl. J. G. Fichte. *ZV*. 57r. S.169). Hier bezeichnet ein Vorstellen das Höchste unter den Handlungen des Philosophen. Doch folgt, wie schon erwähnt, daraus nicht, dass es bloß als Vorstellend, bloß als Intelligenz vorgestellt wird: denn nur das philosophische Ich als *Subjekt* der Wissenschaftslehre ist bloß vorstellend, das vorgestellte Ich als *Objekt* der Wissenschaftslehre wird dagegen überhaupt nicht erklärt. In *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* (1793/94) schreibt Fichte: „Der erste Satz ist der des „Ich.“ Aber setzt dieser nicht schon den Begriff der Vorstellung voraus? Das Ich wird vorgestellt. – Aber eben so wohl setzt der Satz des Bewusstseins den des Ich voraus. Allenthalben treffe ich auf einen Zirkel. – Das Bewusstsein würde gleichfalls erklärt werden müssen.“¹⁶³

¹⁶⁰ Vgl. Petra Lohmann. „Reinholds Philosophie im Spiegel der Kritik von Heydenrich und Fichte“. In: *Philosophie ohne Beinamen – System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Hrsg. Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel 2004, 97.

¹⁶¹ Nichtsdestoweniger vermeidet Fichte in *BWL* den Terminus „Tathandlung“ und spricht ausschließlich von „Grundsatz.“ Dagegen werden inhaltlich parallele Stellen zu „Tathandlung“ vielfach gefunden. Lavater notiert auch mehrmals „Tathandlungen“ (Vgl. J. G. Fichte. *ZV*. Zweite Vorlesung 11v u- 13r. S.77ff.).

¹⁶² Vgl. J. G. Fichte. *ZV*. 57r-58r.169 u.171.

¹⁶³ J. G. Fichte. *EM. GA. II/3*. 27.

Fichte konstatiert hier somit eine Interdependenz des Begriffs des Bewusstseins, der Vorstellung und des Ich und sucht zunächst eine Selbstvergewisserung, d. i. genau das Selbstbewusstsein: „*Ister Satz.* / „Das Ich ist anschaulich. [“] „Schaue Dein Ich an[“] „Du bist *Dir* Deines Ich bewusst. [“]“¹⁶⁴ Und es findet sich in einer Anmerkung das folgende: „1stes Postulat. – man kann seines Ich sich bewusst werden.“¹⁶⁴ Die reine Bewusstheit dieses Satzes als „Heischesatz“ (J. G. Fichte. *EM.* S.28) muss durch die Anschauung bewiesen werden,¹ wobei reine Anschaulichkeit den Zirkel vom reinen Bewusstsein in einem Vorstellungsbewusstsein hintergehen soll. Der Reduktion des postulatorisch einzuführenden Bewusstseins korrespondierend folgt der Versuch einer Ableitung des Nicht-Ich.

„2ter Satz. Folgerung./ Um seines Ich sich bewusst zu werden, muss man dasselbe von etwas unterscheiden können, das Nicht-Ich sey.“¹⁶⁴ Fichte argumentiert grundsätzlich von dem als Einheit aufgefassten Satz der Identität und des Widerspruchs aus, den er zudem als Gesetz der Bestimmtheit durch den Gegensatz begreift. Der Unterschied von Ich und Nicht-Ich wird als unmittelbar synthetische Anschauungsgegebenheit interpretiert. Im Sinne der letzten Fassung des ersten Satzes als Anschauung – Fichte schrieb auch „Vorstellung“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S. 29) – muss die Notwendigkeit der Vorstellung des Nicht-Ich nachgewiesen werden, um den zweiten Satz zu erschließen.

Fichtes Gedanke in *Eigene Meditation über Elementarphilosophie* scheint mindestens zu zeigen, dass die Anschauung qua Vorstellung tätig wird. Dies zeigt uns, dass das Wesen des Bewusstseins nicht thematisiert, d.h. dass nicht gefragt wird: was ist das Bewusstsein?, sondern dass das Thema lautet: wie erreichen wir wahrhafte Erkenntnis im Bewusstsein? Für Fichte geschieht dies durch die Handlung des Ich, dass das Bewusstsein als Vorstellung bestimmt ist. Wenn ein Bewusstsein als Verhältnis vom Vorstellenden und Vorgestellten betrachtet wird, so wird es als Tatsache verstanden. Doch die Entwicklung der Wissenschaftslehre um 1794 zeigt einen Übergang von der Konzeption der Tatsache zu der der Tathandlung an,¹⁶⁵ ein wie beschrieben verfasstes Bewusstsein korrespondiert dem obersten Grundsatz. Doch indem Fichte es auf den ersten Grundsatz reduziert, ergibt sich erneut ein logischer Zirkel. Wenn wir diesen jedoch als eine in sich gehende Tätigkeit verstehen, dann können wir die Gültigkeit des reflektierenden Verfahrens nach gewissen Regeln annehmen.¹⁶⁶

¹⁶⁴ J. G. Fichte. *Ebenda.* 28.

¹⁶⁵ Eine ausführliche Erläuterung der Begriffe „Tatsache“ und „Tathandlung“ findet sich weiter unter im dritten Kapitel.

¹⁶⁶ Vgl. J. G. Fichte. *ZV.* 51r. 155f. Fichte hält zu diesem Widerspruch fest: „Diesem Zirkel nun ist auf keine Art auszuweichen. Denn da die Wissenschaftslehre die höchste aller Wissenschaften sein soll, so lässt sich keine höhere vorausschicken, welche die Gültigkeit unsers Verfahrens in derselben erweise. Diese höhere würde wiederum eine noch höhere voraussetzen, die die Gültigkeit des in Ihr angewandten Verfahrens erweise, und so in's unendliche hinaus. Aber man lasse sich durch den Zirkel nicht abschrecken.“

Im schon zitierten Abschnitt von *BWL* ist dasjenige, was sowohl „das Objekt des Philosophierens“ als auch „die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes“ ist, nichts anderes als eine Tathandlung. Dabei meint Fichtes Konzept einer Tathandlung eine reine, niemals jedoch empirische Tätigkeit; sie wird prinzipiell oder ursprünglich bewusst und erzeugt Widerstand in der Reflexion.

2.2.2.2. Das Vorstellungsvermögen in der Tätigkeit des menschlichen Geistes

Fichte unternimmt nun den Versuch, das Vorstellungsvermögen in der Tätigkeit des menschlichen Geistes zu rekonstruieren. Dabei wird das Verhältnis von Bewusstsein und Vorstellen grundlegend umgestaltet.

Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens behauptet in ihrem Kern, dass die in sich evidente Vorstellungstätigkeit, die ein Vermögen des Bewusstseins ist, die Elemente des Bewusstseins, die die notwendigen Bedingungen des Vorstellens überhaupt ausmachen, herleitet.

Dies geschieht auf zweierlei Art: in der ersten nimmt das Bewusstsein im Objekt den entsprechenden Stoff rezeptiv hin, die zweite wird dagegen von der subjektiven Spontaneität hervorgebracht. Doch bedeutet ‚Vorstellung‘ nicht, dass es sich hier um ein Abbild eines außerhalb des Bewusstseins existierenden Dinges an sich handelte.¹⁶⁷

Reinhold zufolge macht die bloße Vorstellung dasjenige aus, was sich im Bewusstsein auf Subjekt und Objekt beziehen lässt, zugleich aber von beiden unterschieden wird. Es muss in der Ursache der Vorstellung d. i. in demjenigen, welches den Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung enthält, vor aller Vorstellung vorhanden sein.¹⁶⁸ Hier wird auch das Verhältnis von Bewusstsein und Gegenstand bestimmt: die Erkenntnis des Gegenstandes stellt eine Art und Weise des Bewusstseins überhaupt dar, indem nämlich die Vorstellung sich nicht bloß einfach auf den bestimmten Gegenstand bezieht, sondern auf denselben bezogen wird. Während die die Vorstellung im Bewusstsein überhaupt auf den Gegenstand bezogen wird, d.i. der Gegenstand noch nicht als Gegenstand vorgestellt ist, wird sie im Gegenstandsbewusstsein auf den Gegenstand als Gegenstand bezogen. Mit anderen Worten: die Erhebung des Gegenstandes vollzieht sich in einem Übergang von der unmittelbaren Vorstellung¹⁶⁹ zur mittelbaren. Hinsichtlich eines „bestimmten Gegenstandes“ können wir zwei Momente unterscheiden.

¹⁶⁷ Dabei ist Reinholds Interpretation des Dings an sich, obwohl dieses das Subjekt affiziert, ihm unverzichtbar.

¹⁶⁸ Vgl. K. L. Reinhold. *Beiträge*. 119f.

¹⁶⁹ Die unmittelbare Vorstellung ist in der Anschauung vorhanden. Dagegen bringt die mittelbare Vorstellung den gedachten Gegenstand hervor.

Was das erste Moment angeht, kann der Inhalt und die Beschaffenheit des Gegenstandes in der Beziehung des bestimmten Gegenstandes auf das Bewusstsein der Vorstellung sowie des Selbstbewusstseins übertragen werden. In der vorgestellten Vorstellung und im vorstellenden Subjekt findet es vor einem Bezogenwerden der Vorstellung wie des zu erkennenden Objekts statt.

Hier räumt man die Möglichkeit ein, dass eine Erkenntnis sich auf das Subjekt und ein unsinnliches Moment beziehen kann. Was das zweite Moment betrifft, so könnte es sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis nicht unbedingt in der bloßen Anschauung oder einem bloßen Begriff, sondern auch in einer Idee bestimmt wird. In beiden Fällen ist dabei prinzipiell nicht ausgeschlossen, dass das zu erkennende Objekt etwas an sich darstellen könnte, womit dann jedoch die Immanenz der Beziehung zwischen dem Bewusstsein und Gegenstand aufgehoben würde.¹⁷⁰ Fichte hebt die unvermittelte ontologisch bestimmte Identität vom Sein und Denken zugunsten der Akzentuierung des aktiven Verhaltens des Subjekts in der erkennenden Tätigkeit auf.

Der hier herauszuhebende Gesichtspunkt, dass nämlich das Subjekt die Erklärung des Gegenstandes der Erkenntnis leisten soll, und dass das erkennende Subjekt notwendigerweise nach Gesetzen handelt, setzt die systematische Position der Vorstellung im System der Handlungsarten des menschlichen Geistes voraus.

Eine Analyse des Vermögens des menschlichen Geistes zeigt, dass die Tätigkeit des Vorstellungsvermögens zu einer Beschränkung der Darstellungskraft führt: „Also das Vorstellungsvermögen setzt sich selbst Grenzen: in welchen das Darstellungsvermögen, in Absicht auf die Vorstellung begrenzt sey: das wäre freilich der Begriff. – Oder beßer die [,] die die *Aeußerung* der darstellenden Kraft in der Vorstellung begränzen“¹⁷¹ In *BWL* macht Fichte den Zusammenhang dieser Tätigkeit mit dem Bewusstsein explizit.

„Ich mache mich noch deutlicher: das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefasster Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz korrespondiert, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht notwendig gedacht werden müsste. Dieser Handlung muß nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie als Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich, und bestimmt, und als dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich sein würde“ (J. G. Fichte. *BWL*. S.148).

Einem Satz, den die Wissenschaftslehre aufstellt, entspricht also eine Handlung des menschlichen Geistes. Es seien in einer Reihe z. B. die Handlungen A, B, C und D: dann muss das

¹⁷⁰ Vgl. Faustino Fabbianelli. „Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewusstseins und die Auseinandersetzung über das Ding an sich“ In: *Philosophie ohne Beinamen*. 47f.

¹⁷¹ J. G. Fichte. *EM. GA. II/3*. 90.

Denken der Handlung A eine Handlung bezeichnen, die ganz unbedingt ist und ihr gar nichts vorausgesetzt werden kann, denn als erste Handlung geht ihr keine fremde Handlung vorher die Handlung A bestimmt sich vielmehr nur selbst. Genau dies macht für Fichte die Tathandlung aus.¹⁷²

2.2.3. Die Reflexion des Philosophen

Das Verhältnis von Vorstellen und Handlung zeigt sich in der Reflexion des Philosophen. Die Reflexion funktioniert einerseits im bloßen Akt der Vorstellung und bleibt insoweit nur dem Bewusstsein des Vorstellenden zugänglich, das subjektiv bestimmt wird. Dagegen bezeichnet die Vorstellung der Vorstellung ein Vorstellen, in dem „die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen“ bestimmt wird. Nach Fichte ist, „dass es so seyn werde, (...) vor aller Erfahrung vorher schon darum wahrscheinlich, weil sich die Vorstellung vollkommen erschöpfen lässt, und ihr Verfahren durchgängig notwendig ist.“¹⁷³ Dasjenige, was vor aller Erfahrung vorhergeht, entsteht aus der Handlung der reinen Reflexion für den Philosophen.

Hier handelt es sich nicht um ein Absolutes an sich, sondern um das Bewusstsein des Ich im absolut ersten Grundsatz. Wenn auch die Reflexion für den Philosophen anfangs auf das Absolute an sich gerichtet ist, so hat sie eine Grenze, kommt also nicht zum Absoluten selbst. Wenn, wie bei Fichte, das Ich dagegen auf den Grundsatz reflektiert und dieser bewusst ist, dann wird im Ansatz des Grundsatzes der Begriff des Ich dargestellt.

Für Fichte wird im Philosophieren das Ich von Subjekt und Objekt getrennt. Fichte bezeichnet das Ich als philosophierendes Subjekt – also als vorstellend -, ohne jedoch ebenso deutlich das andere Ich, das Objekt des Philosophierens zu benennen. Dieses Objekt, sollte es das NichtIch sein, trennt relatives und absolutes Nicht-Ich. Während jenes in das absolute Ich transferiert wird, bleibt dieses als das empirische Ich. Also setzt das absolute Ich sich dem empirischen Ich entgegen. Diese Entgegensetzung wird allerdings in Fichtes Darstellung in *BWL* nicht ausführlich entwickelt, was m.E. daran liegt, dass hier die Wissenschaftslehre nur als eine Propädeutik begriffen wird,¹⁷⁴ die das bloße Vorstellungsvermögen, anders als Reinhold dies tat, nicht bestimmt. Doch wird die Reflexion des Philosophen immer von dem Verhältnis von Ich und Nicht-Ich begleitet, die Unterscheidung beider findet nur in quantitativer Hinsicht statt.

¹⁷² In *BWL* wird der absolut-erste Grundsatz durch die Handlung erklärt. Im übrigen präsentiert Fichte selbst das Verhältnis des Vorstellungsvermögens zur Tätigkeit nicht konkret, sondern stellt nur das Vorstellungsvermögen in der Tätigkeit Art der Handlung dar.

¹⁷³ J. G. Fichte. *BWL*. 149.

¹⁷⁴ Vgl. *Ibid*.

Für Fichte beherrscht die Reflexion die ganze Wissenschaftslehre, die ihrerseits alle logischen Regeln voraussetzen und alle Begriffe anwenden darf.¹⁷⁵ Insofern wird das ganze System des menschlichen Geistes an diesem Punkt angetroffen, d.i. die höchste Reflexion des Philosophen geschieht in der Tathandlung.

Der reinen Reflexion des Philosophen folgt die Selbstreflexion, die Reflexion der Reflexion. Doch diese Reflexion gehört nicht zum Absoluten an sich, sondern zum Philosophen selbst. Während eine bloße, also äußere Reflexion, nur im Verhältnis von Subjekt und Objekt stattfindet und ihren Zusammenhang z. B. durch die Kategorien (Identität, Verschiedenheit, Widerspruch) erhält, geht die immanente Reflexion auf etwas, das jenseits dieses Verhältnisses liegt – in der reinen Reflexion des Philosophen besteht das vollständige Selbstsehen, die absolute Reflexion wird in seiner Spekulation gleichsam kontempliert.¹⁷⁶

2.3. Die Darstellung des Verhältnisses der Wissenschaftslehre zu anderen Wissenschaften

Damit die Wissenschaftslehre im strengen Sinne Grundlage wie Ausgangspunkt aller Wissenschaften sein kann, muss ihre Tragfähigkeit in dieser Hinsicht ausdrücklich untersucht werden kann. Fichte fragt hier besonders nach dem Verhältnis der allgemeinen Wissenschaftslehre zur Logik und zu den Einzelwissenschaften.

2.3.1. Logik und Wissenschaftslehre

Fichte bestimmt vor allem den Unterschied von Logik und Wissenschaftslehre: während jene die Form der Wissenschaften thematisiert, bestimmt diese deren Form *und* Inhalt. Insofern die Logik ihrem Wesen nach von allen Inhalten abstrahiert, besitzt sie nicht die Position einer philosophischen Wissenschaft in strenger Bedeutung, nämlich der Wissenschaftslehre. Sie kann sich somit nicht als Philosophie selbst begründen, sondern bedarf zu dieser Begründung der Wissenschaftslehre. Den Unterschied beider versucht Fichte wie folgt zu zeigen: die Logik sagt z.B. „A ist A.“ Dieser Satz ist ohne Zweifel ein logisch richtiger. Er bedeutet: „*Wenn* A gesetzt ist, so ist A gesetzt“ (J. G. Fichte. *BWL*. S. 139). Doch es entstehen in diesem Zusammenhang zwei Frage: Ist A gesetzt? – Warum ist A gesetzt, wenn A gesetzt ist? Wie verhält *jenes Wenn* sich zu *diesem So*? Die Antwort lautet: als Gleichungslehre setzt die Logik die Existenz von „A“ bloß hypothetisch voraus.

Die Wissenschaftslehre dagegen sagt „Ich bin Ich.“ Dieser Satz bedeutet: „*Wenn* ich gesetzt bin, so bin ich gesetzt. Aber weil das Subjekt des Setzens das absolute Subjekt, das Subjekt

¹⁷⁵ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. 148.

¹⁷⁶ In Fichtes Wissenschaftslehre von 1812 wird ein solches Sehen als Beziehung auf das Sein begriffen.

schlechthin ist, so wird in diesem einzigen Falle, mit der Form des Satzes zugleich sein innerer Gehalt gesetzt: Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe. Ich bin, *weil* ich bin.¹⁷⁷

Wenn die Bedeutung des Satzes der Wissenschaftslehre der des Satzes der Logik korrespondiert, dann besteht die Bestimmung „A“ darin, dass, weil „A“ ist, „A“ ist. Die Antwort auf die Frage: Ist A gesetzt? lautet dementsprechend: es ist gesetzt, denn es ist gesetzt. Der Satz „A ist A“ ist also vom Satz der Wissenschaftslehre „Ich bin Ich“ abgezogen. Dieser seinerseits ist unbedingte; aller Inhalt, worauf er anwendbar sein soll, muss im Ich liegen und unter ihm enthalten sein.

Dieser Versuch Fichtes, die Logik als abhängig von der Wissenschaftslehre zu entwerfen, wurde bekanntlich von Kant kritisiert, der bemerkte, dass er „Fichtes Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als *bloße Logik*, welche mit ihren Prinzipien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalt derselben als reine Logik abstrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben vergeblich und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transzendental-Philosophie gilt, aller erst *zur Metaphysik* übergeschritten werden muß“ (Kants Brief an Fichte, am 7. Aug. 1799).¹⁷⁸

Kant zufolge gerät die Wissenschaftslehre wegen eines Mangels an Materialen also in eine Sackgasse. Fichte hält dem in einem Brief an Schelling entgegen:

„Zwar hebt die Erklärung mit Etwas an, das mancher für einen Beweis aus objektiven Gründen ansehen dürfte: Wissenschaftslehre sei nicht mehr und nicht weniger als bloße Logik, welche, als reine Logik, von allem Inhalte des Erkenntnisses abstrahiere. Über das letzte bin ich, wie sich versteht, mit Kant ganz einig, nur bezeichnet, meinem Sprachgebrauch nach, das Wort Wissenschaftslehre gar *nicht die Logik*, sondern die Transzendental-Philosophie oder *Metaphysik* selbst. Unser Streit wäre sonach ein bloßer Wortstreit“ (J. G. Fichte. ca. am 12. Sep. 1799).¹⁷⁹

Zwar stimmt Fichte in der Definition der reinen Logik mit Kant überein, doch ist er der Überzeugung, dass die Wissenschaftslehre trotz ihrer Abstraktion von der empirisch gegebenen Materie selbst konkret und als solche keineswegs bloße Logik ist. Sie muss in sich vielmehr die allgemeine Bestimmung alles menschlichen Wissens umfassen.¹⁸⁰ Dazu darf sie keiner empirischen Materie bedürfen, weil sie sonst nicht reine Metaphysik, sondern nur eine besondere Wissenschaft wäre.

¹⁷⁷ J. G. Fichte. *Ebenda*. 139f.

¹⁷⁸ I. Kant. *Kants Briefwechsel. Bd. III. 1795-1803. A.A.XII*. Berlin und Leipzig 1922, 370.

¹⁷⁹ J. G. Fichte. Fichtes Brief an Schelling. *GA. III/4*. 76.

¹⁸⁰ Vgl. Wen-berng Pong. *Das Verhältnis des kategorischen Imperatives und des Gewissens bei Fichte*. Frankfurt/M 2002, 22f.

Allerdings hatte Fichte schon in Züricher Wissenschaftslehre formuliert: „Ich bin Ich – schon die Form des Satzes ist *materiell*“ (J.G. Fichte. *ZV.* 16v. S.89), womit die Abweichung von der Kritik Kants schon deutlich wird. Ferner heißt es in diesem Text weiter:

„*Logik* ist abstrakte Wissenschaft, indem sie von allem Gehalte abstrahiert, von den besondern bestimmten Gehalte der Wissenschaftslehre. 1. *Logik* verhält sich zu der *Wissenschaftslehre*, wie jedes Abstraktum zu seinem (Ms. Ihrem) Concretum. 2. *Die Logik* hat nur eine *negative* Gültigkeit; die Wissenschaftslehre eine *positive*. Was gegen die *Logik* sündigt, das kann nie wahr sein. Was der *Logik* gemäß ist, *kann* wahr seyn, ist richtig *der Form* nach, kann aber vielleicht nichts Reelles bedeuten.“¹⁸¹

Fichtes Satz „Ich bin Ich“ besagt also: „das, was im Ich gesetzt ist, ist gesetzt, ist A im Ich gesetzt, so ist es gesetzt“ (Vgl. J. G. *BWL.* S.140). Obwohl ‚Ich= Ich‘ aus ‚A=A‘ abgeleitet wird, kann dieser Satz keineswegs auf die bloße Logik reduziert werden, „Ich bin Ich“ ist dementgegen an sich ein selbstständiger Satz, aus dem zugleich die Realität alles Wissens deduziert werden können soll.

2.3.2. Einzelwissenschaft und Wissenschaftslehre

Fichtes systematische Auffassung der Struktur der Wissenschaft wird nun im Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft entwickelt. Weil die Wissenschaftslehre allen Wissenschaften die Form gibt, können diese ihre spezifischen Inhalte nur auf dieselbe Weise aus Grundsätzen ableiten wie jene. So vollzieht sich der Übergang zu den Einzelwissenschaften und so unterscheiden sich die Sätze der einen von denen der anderen. Fichtes Auffassung zufolge bestimmen sich die Disziplinen in Ansehung der Urteilskraft, „einen bestimmten Gegenstand nach einem bestimmten Gesetze zu beobachten.“¹⁸²

Die Aufgabe der Naturwissenschaft ist entsprechend,

„jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserm Geiste gegebne Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten. (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen regellosen Einwirkung der Natur auf uns) die man sich willkürlich aufgibt, und deren die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft überhaupt geschieden.“¹⁸³

Sieht man von Fichtes Verständnis der Stellung der Philosophie im System der Wissenschaften und des theoretischen Wissens der Naturwissenschaft ab, so bleibt hier deren im Experiment erscheinender aktiver Charakter hervorzuheben.

¹⁸¹ J. G. Fichte. *ZV.* 18r. 18v. 93f.

¹⁸² J. G. Fichte. *BWL. GA.* I/2.139

¹⁸³ J. G. Fichte. *Ebenda.* 13 Sieht man von Fichtes Verständnis der Stellung der Philosophie im System der Wissenschaften und des theoretischen Wissens der Naturwissenschaft ab, so bleibt hier deren im Experiment erscheinender aktiver Charakter hervorzuheben.

Die Denkbestimmungen, die die Wissenschaft (ohne jeden Bezug auf die Naturwissenschaften) a priori enthält, gehen in den Erklärungsprozess dieser Disziplin ein. „Die Wissenschaftslehre enthält bloß das Notwendige; ist dies in jeder Betrachtung notwendig, so ist es dasselbe auch in Absicht der Quantität, d.i., es ist notwendig begrenzt. Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit, so wohl die unsers Geistes, als die des von uns schlechthin unabhängigen Nicht-Ich.“¹⁸⁴

Die Bestimmung der freien Handlungen der empirischen Wissenschaften „könnte nun keine andere seyn, als das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Notwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätte, und sie überall nichts giebt, als das Notwendige.“¹⁸⁵

Das heißt: Die Wissenschaftslehre enthält die Handlungen des Geistes, insofern der Geist einerseits notwendig, und andererseits frei handelt. „Demnach müsste im Grundsätze einer besondern Wissenschaft eine Handlung, die die Wissenschaftslehre frei gelassen hätte, bestimmt werden: Die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsätze das notwendige und die Freiheit überhaupt: die besondre Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung“ (J.G. Fichte. *BWL*. S. 134).

Der jeder speziellen Wissenschaft zugrunde liegende Satz ist selbst nicht unbedingt, sondern bedingt durch die Wissenschaftslehre. Die Einzelwissenschaft nimmt das Objekt, wie auch die Gesetze, kraft derer sie jenes betrachtet, notwendig als gegeben an.

Dagegen hat die Wissenschaftslehre ihre methodologische Funktion im Gedanken zu beweisen, dass Philosophie nicht im Gegensatz zur Erfahrung steht. Während die Einzelwissenschaften ihre Objekte ohne die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozess erforschen, macht genau dieses Verhältnis den Gegenstand der Philosophie aus, insofern alle Wissenschaften von der Annahme der Möglichkeit der Erkenntnis ihrer Objekte ausgehen.

Doch die Aufgabe der Wissenschaftslehre hat die Bedingungen mit all ihren Implikationen, in der wissenschaftlichen Vorstellung zu untersuchen. Indem die Wissenschaftslehre über eine epistemologische Voraussetzung einer jeden Wissenschaft reflektiert, stellt sie sich als Wissenschaft der Wissenschaft auf.¹⁸⁶

Trotz dieser speziellen methodologischen Funktion kommt der Wissenschaftslehre für Fichte eine absolute Totalität zu, mittels derer sie Wissenschaft systematisieren kann. Gerade weil die Wissenschaftslehre dem Inhalt der freien Handlungen, die einzelnen Wissenschaften zu

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Vgl. Jürgen Stahl. „System und Methode – Zur methodologischen Begründung des transzendentalen Philosophierens in Fichtes »Begriffsschrift«.“ In: *Fichte-Studien 10* (1997), 107-109.

konstruieren, vorhergeht, behauptet Fichte, dass, dasjenige, was durch die Wissenschaftslehre gegeben ist, unentbehrlich ist. Doch die Tatsache der Gesetze, dieses frei bestimmte Notwendige, gehört nicht zur Wissenschaftslehre, sondern zu den einzelnen Wissenschaften. Diesen schreibt Fichte eine „ins Unendliche fortgehende Perfektibilität“¹⁸⁷ zu: sie werden in ihrem Wirkungskreis unendlich fortgehen, ohne dadurch die Wissenschaftslehre aufzuheben. Fichtes Standpunkt, dass eine Aufgabe der Wissenschaftslehre „völlig sicher und außer Zweifel gesetzt“¹⁸⁸ ist, wird sich nie ändern. Doch die notwendigerweise begrenzte, selbst das Notwendige behandelnde Wissenschaftslehre kommt zum Schluss. Fichte findet die Wissenschaftslehre völlig sicher und außer Zweifel gesetzt und bestimmt das Setzen des Ich als ihren Kern.

¹⁸⁷ J. G. Fichte. *BWL. GA. I/2*. 147.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Kapitel III

Die Fundierung der Selbstbewusstseinstheorie durch die Reflexion in der Schrift *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794)

„[...] das Seyn wird nicht; ist irgend ein Seyn, so ist ein Seyn absolut von sich. [...] Durch ein Seyn ist sein Von sich erschafft. Ist alles, was es seyn kann, in ihm selber immanenter“ (J. G. Fichte. *Wissenschaftslehre 1810. GA. II/11. S. 293*).

III. Kapitel

Die Fundierung der Selbstbewusstseinstheorie durch die Reflexion in der Schrift „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794)

Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)*¹⁸⁹ kann mit Fug und Recht als ein Hauptwerk Fichtes begriffen werden. Dort wird in der Nachfolge Reinholds mithilfe eines einzigen höchsten Prinzips die gesamte Wissenschaftslehre durch drei Grundsätze begründet, wobei dieses Prinzip – und das ist das kantische Erbe – auf die Subjektivität bezogen wird. Es geht also sozusagen um eine „unsinnliche Subjektivität“, somit nicht um einen Gegenstand der Vorstellung, die empirische Bestimmung des Gemüts o.ä., sondern um die unsinnliche Tätigkeit, als das das Ich vor aller Erfahrung gedachten werden muss.

Die *GWL* besteht aus drei Teilen: der erste enthält die Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre, der zweite die Grundlage des theoretischen Wissens und der dritte die des praktischen Wissens. Zentral ist hierbei die Konzeption der Selbstbestimmung im ersten Teil, in dem ein schlechthin unbedingter Grundsatz aufgefasst wird, der eine Begründung alles Wissens ausmacht, obwohl dieser Grundsatz selbst nicht bewiesen werden kann.

¹⁸⁹ Der historische Hintergrund dieser Entwicklung besteht darin, dass Fichte zum Professor an die Universität Jena berufen wurde, weil Reinhold überraschend sein dortiges Professorenamt im Frühling 1794 aufgegeben hatte. – Fichte, der damals im Haus seines Schwiegervaters in der Schweiz lebte, folgte dem Ruf, um in Jena das System des transzendentalen Idealismus aufzustellen. Darin will er unter Beachtung von Reinholds Forderung ein „einziges und erstes Prinzip“ begründen und systematisieren, womit er der entsprechenden Kritik Jacobis, Maimons, Schulzes widerspricht. Die dann entwickelte „strenge und wissenschaftliche Philosophie“ nennt Fichte „Wissenschaftslehre.“ Ohne die Begründung seines neues Systems vollendet zu haben, hält Fichte gleich nach seiner Ankunft in Jena eine Vorlesung über die *GWL*. Diese Vorlesung, die bis zum Wintersemester 1794/95 dauerte, war ein erster Versuch, seine eigene Philosophie öffentlich vorzutragen. Fichte selbst hat sich anfangs nicht zufrieden mit der *GWL* gezeigt. Entsprechend hat er sich gewünscht, dass seine Hörer und Leser bei „*GWL*“ nicht an mehr denken, als an eine vorläufige Darstellung der Grundprinzipien des Systems. Da die Forschung heute jedoch die Grundlegung der Wissenschaftslehre in *GWL* findet, wird diese zum einflussreichsten Werk Fichtes.

Fichte hat die Wissenschaftslehre mehrmals korrigiert, wobei man die Jenaer Periode in die Abschnitte von 1794 / 95 und 1796/99 einteilen kann, während die Berliner Periode den Zeitraum von 1801-1814 umfasst. Wenn im laufenden Kapitel von „Wissenschaftslehre“ die Rede ist, so handelt es sich dabei um die im ersten Abschnitt der Jenaer Periode entwickelte Theorie – was deshalb wichtig zu beachten ist, weil Fichte selbst in seinen verschiedenen Darstellungen nicht immer eindeutig ist. – Indem ich meine Arbeit auf diesen Punkt fokussiere, kann ich Fichtes Wissenschaftslehre als im Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion konstruiert begreifen. Allerdings werde ich hier nur den theoretischen Teil in der Wissenschaftslehre von 1794 -95 behandeln, weil dort auch die systematische Begründung des praktischen Teils geschieht.

Dies bedeutet, dass dieser Grundsatz zwar vom zweiten und dritten Grundsatz unabhängig ist, dass jedoch der zweite und dritte Grundsatz nicht auf ihn zurückgeführt werden können. Dies kann in zwei Richtungen interpretiert werden: Die erste Interpretation besagt, dass der erste Grundsatz mit dem „Ich bin“ unvollständig ausgedrückt wird; nämlich der erste Grundsatz selbst ist in dieser Lesart kein oberster Grundsatz in dem Sinne, dass dieser Grundsatz eine Selbstidentität in concreto sicherstellt. Wenn der erste Grundsatz, nämlich „Ich bin“ dagegen gänzlich einen vollständigen Grundsatz darstellt, braucht dieser erste Grundsatz überhaupt nicht zum zweiten und dritten Grundsatz zu weiterführen. Um den ersten Grundsatz vollständig zu begreifen, muss dieser Grundsatz zum Satz „Ich bin Ich“ erhoben werden, in dem das Ich sich als Selbstgewissheit ausdrückt.

Die zweite Interpretation weist darauf hin, dass das Spezifikum des ersten Grundsatzes in der Unterscheidung zwischen dem Begriff des Ich einerseits und der Begründung des Grundsatzes andererseits liegt, das Ich hier also das transzendente Ich bezeichnet, der Begriff des Ich dagegen das absolute Ich bezeichnet. Während jenes (reine) Ich im Verhältnis des Ich sich schlechthin a priori setzt und das Ich und Nicht-Ich in der Beschränkung quantitativ begrenzt, setzt dieses, obwohl bloße Idee, sich dem empirischen Ich entgegen.

Um das Verhältnis des ersten Grundsatzes zum zweiten und dritten zu klären, müssen zunächst alle Grundsätze auf den Satz „Ich bin Ich“ zurückgeführt werden. Doch kann dieser Satz nicht von Anfang an vorausgesetzt werden, d.i. eine Selbstgewissheit des Ich stellt sich nicht von Anfang an her, sondern der Gewinn dieser Selbstgewissheit wird dadurch erreicht, dass der Gegensatz zwischen ersten und zweiten wie dritten Grundsatz aufgelöst wird: Der Satz „Ich bin Ich“ drückt das letzte Ziel als vollständige Selbstbestimmung des Ich aus.

Wenn der Satz „Ich bin Ich“ als Ausdruck der Selbstgewissheit des Ich erwiesen werden können soll, dann müssen alle Grundsätze auch im Ich gesetzt werden: und genau dies ist der Standpunkt der Selbstbewusstseinstheorie bei Fichte.

Ich will nun zunächst (1.) Analyse und Synthesis der drei Grundsätze entwickeln, um dann (2.) zur Erörterung von Fichtes dialektischer Methode als reflexionstheoretischem Mittel überzugehen, bevor schließlich (3.) Deduktion und Anwendung der Kategorie der Realität als Tätigkeit erläutert wird. Dabei gehen alle diese Erläuterungen vom Prinzip der Tathandlung aus, weil der Begriff der Tathandlung den Kern der Fortentwicklung der Selbstbewusstseinstheorie in *GWL* ausmacht und damit einen spezifischen Ansatz der Wissenschaftslehre bildet.

3.1. Fichtes Reflexion über die Tathandlung im ersten Grundsatz

Fichtes Reflexion über den Begriff der Tathandlung im ersten Grundsatz macht den spezifischen Ansatz seiner Selbstbewusstseinstheorie aus. Dieser Begriff bezeichnet eine Verbindung von „Tat“ und „Handlung“, doch aus der bloßen Verbindung beider ergibt sich noch kein Verständnis des zusammengesetzten Begriffs.

Wenn es das Bewusstsein nur als eine setzende Handlung gibt, ist das Bewusstsein nur insofern eine „Tat“, worin das Ich sich und das Nicht-Ich setzt, wenn es mit der Handlung des Setzens identifiziert wird – womit allerdings „Tat“ nur als ein Setzen des Ich bestimmt wird.¹⁹⁰

Für Fichte ist hier bedeutsam, dass das Bewusstsein oder Ich in der unendlich erweiterten, selbst das Ich wie Nicht-Ich setzenden Kraft besteht. Für Fichte ist das Ich das Setzen des Ich, d. i. die Handlung, zugleich die Tat der Handlung.¹⁹¹ Dies bezeichnet gerade die Struktur des Selbstbewusstseins und erlaubt es, es sowohl als noesis noeseos als auch causa sui zu bestimmen.

Entsprechend heißt es in *GWL*:

„Demnach ist das *schlechthin gesetzte*, und *auf sich selbst gegründete* -- Grund *eines gewissen* (durch die ganze Wissenschaftslehre wird sich ergeben, *alles*) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich: abgesehen von den besondern empirischen Bedingungen derselben. [/] 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 bloßen Seyns. -- Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorbracht wird: Handlung, und That sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß.“¹⁹²

¹⁹⁰ Diese Interpretation erscheint ab und zu als Fehler einer Übersetzung des Deutschen ins Japanische oder Koreanische. „Tathandlung“ bei Fichte bedeutet keine tatsächliche Handlung, sondern ein Produkt oder Resultat der Handlung.

¹⁹¹ Vgl. Martial Gueroult. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Mit einem Vorwort von Reinhard Lauth sowie einem Personenregister von Wilhelm G. Jacobs. 2 Bände in 1 Band. Hildesheim /Zürich/ New York. 1982. 146. „En effect, le principe étant une acte (Tathandlung) en déla de la représentation l'action en elle-même n'est plus opprimée par les déterminations du théorique. En revanche, le principe étant une acte et prouvant se réaliser immédiatement dans une intuition, la forme de l'identité peut se donner immédiatement une matière, et se constituer comme un principe à fois matériel et formel. Or toute l'évidence et toute la rigueur de la W.-L. prennent leur source dans la possibilité de donner un contenu au principe d'identité, de façon à faire le principe fondamental de la philosophie: « Je suis ce que je suis, parce que je suis ».“ Und auch weiter, „Il est en même temps action et produit d'action: l'actif et ce qui est produit par l'activité; l'action (Handlung) et l'acte accompli (Tat) sont une seule et même chose, et ainsi le «je suis» et l'expression d'une Tathandlung et la seule possible, comme le prouvera“ (M. Gueroult. *Ebenda*. S.187). Gueroult versteht von Anfang an den frühen Fichte unter Aspekten des späten. Dabei übersieht er jedoch einen großen Unterschied in den beiden Perioden von Fichtes Denken, da dieser später den Begriff der Tathandlung nicht mehr entwickelt.

¹⁹² J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 258f.

Zunächst besagt der Ausdruck „Tathandlung“ hier, dass es um eine Ungegenständlichkeit des Subjekts an sich geht, die einen Unterschied zu einer gegebenen und empirischen Tatsache ausmacht, die in unserer empirisch-psychologischen Selbstwahrnehmung gegeben ist – denn der Tathandlung können wir nur in intellektueller Anschauung bewusst sein. Andererseits werden im Konzept der Tathandlung die Tat und Handlung in der Tätigkeit des Ich vereinigt, sie sind dort Produkt und Produzierendes: „*Sich selbst setzen*, und *Seyn*, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.260).

In der Behauptung, das Ich setzte sich, werden für Fichte somit das Setzende und das Gesetzte, Subjekt wie Objekt in einem Ich vereinigt. Er drückt die reine Tätigkeit aus, die nicht aus einer anderen abgeleitet, d.i. nicht aufgefasst wird, sondern alle anderen begreiflich machen können soll. So ist der erste Grundsatz „Ich bin“ als eine ursprüngliche Handlung, nämlich als Tathandlung zu verstehen.

Trotzdem sind zwei Aspekte im „Ich bin“ Fichtes zu finden: es ist Tatsache einerseits, und Tathandlung andererseits. Daher fragt sich: setzt die Tathandlung die Tatsache voraus, oder umgekehrt?

3.1.1. Tatsache und Tathandlung

Fichte sieht den Grundsatz „Ich bin“ als höchste Tatsache des empirischen Bewusstseins an. Dies bedeutet, dass alle Tatsachen desselben Bewusstseins den Erklärungsgrund haben, dass „vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.258). Damit soll genannter Satz als immanenter Grund aller Tatsachen bestimmt sein.

3.1.1.1. „Tatsache“ im Setzen

Das gesetzte X denkt Fichte zunächst als diejenige Tatsache, auf die die zueinander gehörenden Glieder bezogen werden. Die Operation mit dem Satz führt auf diese Tatsache zurück, als deren Absolutheit der Satz ‚Ich bin‘ sich herstellt. Das Setzen des notwendigen Zusammenhangs lässt sich immer in Bezug auf A angeben, es ist ein Bestimmen von A, das ein Moment von X ist. X ist mit A im Ich, für Ich. Die Position von X bezeichnet für Fichte den Satz der Identität.

Doch wird der Unterschied zwischen dem notwendigen Zusammenhang und dem Setzen desselben bei Fichte nicht wirklich klar gemacht. Er ist aber nicht zu übergehen, falls es sich ergeben sollte, dass Fichtes Ansatz vom Setzen und nicht vom Satz ausgeht: während jenes nämlich die Handlung des Setzens aufs Subjekt bezieht, erhält dieser die Bedeutung einer Sache.

Nun wird hier ein Satz als Sachverhalt entworfen, der höchster Grund des Bewusstseins sein soll. Der Weg zur allgemein zugestanden Sache soll von einem allgemein geltenden Satz geebnet werden, wobei dem Anschein nach die Sache selbst in einem Satz liegt. Wäre dem so, dann könnte daraus per Abstraktion ein anderer Satz gewonnen werden, insofern nämlich die Abstraktion auf zwei Momente rekurriert, die ihrerseits beide nicht im Satz enthalten sind, der ja nur einen Zusammenhang mit etwas außer seiner aufweist.

Der notwendige Zusammenhang „X“ besteht gerade nicht im Satz der Identität, so wenig wie beim Setzen von A das A als Moment im Satz $A=A$ enthalten ist. Deshalb können wir dazu annehmen, Fichte habe in diesem Prinzip des Satzes zugleich das Setzen der Sache mitgedacht. Das Ich ist nicht an die Stelle des A in X zu bringen, doch es enthält die Gewissheit der Identität, welche an die Zustimmung geknüpft, dass der Satz der Identität schlechthin gewiss sei; „indem man dieses, [...], thut schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 256). In diesem Setzen wird geurteilt „nicht, daß A sey“ (*Ibid.*), sondern dass „wenn A sey, so sey A“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 257). Dieses „wenn... so“ wird bei beliebigem Inhalt auf die Form der Identität bezogen.

Fichte behauptet, dass X im notwendigen Zusammenhang als Formel „wenn... so“, „ohne allen Grund“ (*Ibid.*) gesetzt wird, und dass die Gewissheit dieses X das Begründende aller Gewissheit im Wissen ist. Dieses X als Gesetz des Urteils ist dem Ich als urteilendem Subjekt, als ein bekanntes X gegeben. Für Fichte kann dieses X aber nicht woanders her gegeben sein, sondern es muss aus dem Ich selbst stammen.

Das Gesetzsein des A im Ich als Subjekt von $A=A$ impliziert, das A sei als Prädikat „schlechthin gesetzt [...]: Wenn A. *im Ich* gesetzt ist, so *ist es gesetzt*; oder – so *ist es*“ (*Ibid.*). Dies beruht ausschließlich auf dem Prädizieren als dem Vermögen, mittels X im Ich und durch das Ich A im Ich als A zum Bewusstsein zu bringen. Das bedeutet, dass das A nur A in dieser Identität mit sich ist, also durch das Gesetzsein im Ich überhaupt A ist. Indem Fichte somit das Identifizieren als Akt der Aneignung eines Gegebenen „A“ versteht, wird das Urteilen als Identifizieren von etwas interpretiert; genauer: als ein Sich-Identifizieren des Urteilenden mit einem korrespondierenden „etwas“. Insofern dieses erst im Urteilen als identisch gesetzt wird, ist es nur in diesem Akt überhaupt als etwas gesetzt, das sich gleich ist.¹⁹³

¹⁹³ Vgl. Andreas Arndt. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriff*. Hamburg 1994, 81. „Das Urteilen als das Identifizieren von etwas ist zugleich das Sich-Identifizieren des Urteilenden mit etwas. Sofern dieses »Etwas« erst im Urteilen als identisch gesetzt wird, ist es nur in diesem Akt als etwas gesetzt, das sich gleich ist. Das heißt; das urteilende Subjekt (Ich) identifiziert sich mit dem »Etwas« nicht als mit dem, wovon etwas (nämlich Identität) ausgesagt wird (in diesem Sinne bleibt A ein gleichgültiges Substrat), sondern mit dem, was dieses »Etwas« ist. Dieses »was« als die Gewißheit der Identität ist dasjenige, was in dem und durch das Ich ist. Die Identifikation im Urteil schlägt auf das urteilende Subjekt reflexiv zurück als Identifikation

Somit hat sich gezeigt, dass bei der Untersuchung dessen, was „X“ ist, zunächst der „Eindruck abstrusester Willkür, Unverständlichkeit und Widersprüchlichkeit“¹⁹⁴ entstehen konnte. Dann aber hat die Analyse des X bei Fichte einen notwendigen Zusammenhang im Ich und durch das Ich ergeben, nämlich den Zusammenhang des Setzens von X als eines Zusammenhangs und dem absoluten Setzen von A. Weiter war X schlechthin gesetzt, als Tatsache des empirischen Bewusstseins; ein Satz, der die Gültigkeit seines Gehaltes impliziert und der gleich dem Satz „Ich bin Ich“ ist – und damit schlechthin gewiss.

Daraus wird klar, dass hier nicht nur ein Setzen irgendeines notwendigen Konnexes geschieht, sondern dass auch dieses Setzen im Ich ist, weil das Setzen des Setzenden *alles* Setzen voraussetzt. Dann geht alles Setzen letztlich zurück auf ein Identisches im Ich. Ein X, das seinerseits schlechthin gesetzt wird und formulierbar im Satz „Ich bin Ich“ ist, wird als Grund aller Sätze und alles Setzens notwendig vorausgesetzt. Damit ist im Resultat für Fichte das Identische im Ich keineswegs eine Tatsache, die von jedermann zugestanden wird.

Diese Behauptung lässt sich unter Umständen als dogmatisch verstehen: wenn sich nämlich alle Tatsachen des empirischen Bewusstseins auf den kategorischen Satz: „S ist P“ zurückführen lassen müssen, so liegt hier zwischen S und P ein Identitätsverhältnis vor. Es wird bestimmt von dem X, dem schlechthin gewiss Gesetzen. Aus diesem Sachverhalt leitet Fichte dann das „Ich bin“ inhaltlich her.

„Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Tatsache gegründet, und hat keine andre Gültigkeit, als die eine Tatsache. Soll der Satz $A=A$ (oder bestimmter, dasjenige was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiß seyn, so muß auch der Satz: Ich bin, gewiß seyn. Nun ist es Thatsache des empirischen Bewusstseyns, daß wir genöthigt sind, X. für schlecht [/] hin gewiß zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin – auf welchen X. sich gründet.“(J. G. Fichte. *Ebenda.*)

Der Satz der Identität macht einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem Subjekt „A“ und dem Prädikat „A“ aus. Wenn dieser notwendige Zusammenhang X bezeichnet, wird A selbst und X nicht als setzend gesetzt, genauer als Sein mit einem Prädikat.

Fichte versteht das „Ist“ des Satzes – die Kopula also – als Sein. Doch es fragt sich, sofern A kein Prädikat sein soll und das „Ist“ als bloße Gleichheit bestimmt wird, wo die Notwendigkeit des Zusammenhangs im Satz $A=A$ denn ist? Fichte löst dieses Problem im Setzen des Ich, nicht im Sich-Setzen. Indem $A=A$ als eine Sache, die auch gewiss ist, angesehen wird, ist das Produkt der Sache gleich dem Sein des Ich. Das gesetzte X bezeichnet eine Tatsache des empirischen Bewusstseins.

des Subjekts mit sich als Identifizierendem. Die hier erreichte Ich-Identität ist aber erst Tatsache des Bewußtseins oder faktisches, reflexives Selbstbewußtsein. Sie beruht darauf, daß sich das Ich im Identifizieren von etwas als Identitätssetzend zu sich selbst verhält und sich in diesem Selbstverhältnis Identität zuschreibt.“

¹⁹⁴ Peter Baumanns. *a.a.O.* 139.

„Ich bin“ als Ausdruck einer Tatsache besagt: Ich muss das Ich, d.i. das Vorstellende und seine Einheit aller Vorstellungen, nämlich Tatsachen des Bewusstseins zugrundelegen. Dabei thematisiert dies das Problem, wie das Sein dieses Ich qua vorstellendem Subjekt zu denken ist, und wem es seine Einheit verdankt.

„Ich bin“ als Ausdruck einer Tathandlung aber besagt: Das Ich ist ein sich selbst Setzendes, das im Sichselbstsetzen zugleich die Einheit seiner selbst, die Identität seiner mit sich selbst setzt. Dies bestimmt nicht das Ich als Seiendes, das unter anderem die Eigenschaft der Identität mit sich selbst hat.

Um den Satz „Ich bin“ als Ausgangspunkt der Handlung rein zu beobachten, müssen wir einen davon verschiedenen Standpunkt einnehmen. Zur Erinnerung: Alles Sein, von dem bei Fichte die Rede ist, soll durch das Ich gesetzt werden, besonders das Sein des Ich muss durch sich selbst gesetzt werden.

„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 bloßen Seyns.“¹⁹⁵ Fichte versteht dabei „das Setzen des Ich durch sich selbst“ wie folgt: das Ich setzt sich durch sich aus sich, nämlich das Ich setzt sich durch sich selbst. Doch es fragt sich: woher kommt das Setzen? Die Antwort lautet: es kommt natürlich aus dem Sein des Ich.

Fichte sagt dabei aber nicht, dass das Ich sein Setzen absolut setzt, dass also das Setzen und Sein ein und dasselbe sind, sondern nur: das Ich setzt sich – sein Sein und sein Setzen – *wechselweise*.¹⁹⁶ Fichtes Denken der Tathandlung versteht das Wesen des Ich als tätiges Sein, d.i. was bedeutet, dass das Ich ursprünglich sein eigenes Sein durch die Tathandlung, nicht aber als Tatsache setzt, das Reden von einer „Tatsache“ hat dagegen nur im Setzen einen Sinn.

3.1.1.2. Tathandlung als reine Tätigkeit des Ich

Nun ist die Tathandlung als eine reine Tätigkeit beschrieben worden. „Durch den Satz $A=A$ wird *geurteilt*. Alles Urteilen aber ist laut des empirischen Bewußtseyns ein Handeln des menschlichen Geistes“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.258). Urteilen ist also Handeln. Der Charakter dieses Handelns liegt dem schlechthin gesetzten „Ich bin“ zugrunde. Das Handeln des Ich, das den Satz $A=A$ ausdrückt, folgt einem Gesetz, das dem Handeln durch es selbst gegeben ist und die Gleichheit des Ich mit sich selbst ist. Dieses Gesetz bestimmt das Handeln als

¹⁹⁵ Vgl. *Ebenda*. S. 259.

¹⁹⁶ Vgl. Martin Oesch. *Das Handlungsproblem – Eine systemgeschichtlicher Beitrag zur erster Wissenschaftslehre Fichtes*. Amsterdam 1982, 74f.

solches: es ist eben, wie Fichte sagt, „sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich“ (*Ebenda.* S.258f.), worin der Satz „Ich bin“ besteht. „Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben“ (*Ebenda.* S.259).

Actus purus bleibt also Kern der Tathandlung, die allem Bewusstsein zum Grunde liegt, ohne schon die empirischen Bestimmungen des Bewusstseins zu geben. Fichtes Formulierung des schlechthinigen Setzens des eigenen Seins stellt das Ich als Idee auf. Wodurch muss dann aber ein Subjekt der reinen Tätigkeit bestimmt werden? „Ich bin Ich“ drückt ein reines absolutes Selbstbewusstsein als Einheit des Ich aus, und diese Einheit macht die unbedingte Begründung alles Urteilens aus. Das unbedingte Sichselbstsetzen ist die Begründung alles Setzens, es bestimmt seinen reinen Charakter. Meint das Setzen das Handeln, so bedeutet unbedingtes Sichsetzen unbedingtes Handeln, also ein Handeln, das auf sich selbst handelt oder sich selbst hervorbringt und in dem folglich Handlung und Produkt der Tat identisch sind.

In diesem Zusammenhang behauptet Peter Baumanns, das absolute Ich sei „Tathandlung“, die ihrerseits Grundlage vom theoretischen wie praktischen Ich sei.¹⁹⁷ Doch wird das absolute Ich in dem Prozess, sich als Tathandlung zu realisieren, durch den Anstoß in der Richtung der Ichtätigkeit verändert, nicht aber in seinem Charakter, reine Tätigkeit zu sein.¹⁹⁸

Wolfgang Schrader behauptet dagegen, das Ich als Tathandlung sei zugleich absolut (reine Agilität) und endlich (begrenzt durch den Anstoß), reines und empirisches Bewusstsein.¹⁹⁹ In dieser Sicht lassen sich aus §1 der *GWL* zwei Sachverhalte ableiten: 1) das Ich setzt schlechthin in sein Sein, insofern ist das Ich eine Tat, zugleich ein Faktum, 2) das Ich setzt sich selbst für sich, und insofern das Ich sich selbst setzt, setzt es sich als ein Handelndes.²⁰⁰

An dieser Stelle wird der Zusammenhang des Fichteschen Begriffs der Tathandlung mit Schads entsprechendem Begriff deutlich. Johan Baptist Schad, ein Anhänger Fichtes, richtet seine Aufmerksamkeit auf das absolute Handeln, das er als lebendiges Prinzip alles Bestimmens, und Bestimmenseins bezeichnet. Indem er das Wesen der Intelligenz an sich als eine Tätigkeit des Subjekts ansieht, stellt er die These auf, dass das absolute Ich absolutes Handeln sei. Die angesprochene Einheit beider resultiert bei Schad aus seinem Bemühen, alles auf einen letzten Grundsatz zurückzuführen.²⁰¹ „Absolut“ heißt bei Schad ein Handeln, das unabhängig von der Materie zu setzen ist.

¹⁹⁷ Vgl. *Ebenda.* 174.

¹⁹⁸ Vgl. Wolfgang H. Schrader. *a.a.O.* 58.

¹⁹⁹ Vgl. *Ibid.*

²⁰⁰ Vgl. *Ebenda.* 56.

²⁰¹ Vgl. J. B. Schad. *Gemeinfaßliche Darstellung der Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. Bd. I.* Erfurt 1800, 49

Wenn die Tätigkeit des Subjekts von den Dingen unterschieden wird, so ist das Handeln nicht nur bewusstseinsbegründend, sondern auch vorbewusst. Darin folgt der Grundsatz dem Abbilden des absoluten Handelns.²⁰² Ein ursprüngliches Handeln außerhalb des Bewusstseins macht schon eine bestimmte Weise des Handelns aus, das empirische Ich – den Willen, das Wollen, das Empfinden und den Trieb – zu bestimmen.

Diese Einheit von Ich und Handeln kann entweder *transzendental* das Ich als einen Inbegriff, der als solcher nicht begriffen wird, auslegen, oder aber das Handeln als *realen* Grund verstehen. Es kommt nicht als Handeln zum Begriff. Daher gilt auch umgekehrt, dass der Begriff auf das Handeln zu schießen vermag. Durch einen Schluss soll das ganze Bewusstsein erklärt werden, wird der letzte Grund alles Bewusstseins in das Bewusstsein gebracht.

Doch entwickelt Schad nicht den Grund, warum der Grund allen Handelns absolutes Handeln bezeichnet, und warum das Insichbegründete ein Handeln und nicht vielmehr dessen Gegenteil ist. Selbst wenn man mit diesem Grund vom absoluten Handeln ausgeht, ist nicht einsichtig, warum es zugleich absolutes Ich genannt wird.

Fichtes Begriff der Tathandlung wird dagegen vielmehr aus dem Begriff des Ich deduziert. Ohne das Ich zu setzen, kann ebensowenig Handlung wie Tat stattfinden. Nun setzt die Tathandlung reine Tätigkeit im Unterschied zur Tatsache.

Wenn das absolute Ich also diese Tathandlung trägt, muss es für uns zunächst aufgefasst werden, aber nach Fichte bleibt es nur eine bloße Idee im theoretischen Ich. Es drückt nur symbolisch die Absolutheit als reines Selbstbewusstsein, nicht das Absolute aus.²⁰³

Fichtes Begriff der Tathandlung bezeichnet ebenso ein Prinzip wie einen Anfang. Dieser Gedanke entsteht aus der Überzeugung, dass einerseits alles Folgende aus einem ersten Wahren deduziert werden kann, dass uns andererseits letzteres unmittelbar gewiss ist. Wenn die Tathandlung des Ich bei Fichte das Selbstbewusstsein begründet, dann kann der Anfang des Ich als Selbstbewusstsein überhaupt nicht in einer Form der zufälligen Vorstellung gegeben sein.²⁰⁴

So erscheint also ein unmittelbares Selbstbewusstsein des Ich an sich selbst, während zugleich das konkrete Ich als schon bekannt bestimmt sein muss. Für Fichte ist die Tathandlung, die allem Bewusstsein zugrunde liegen soll, *an sich selbst* reine Tätigkeit. Bei der *Darstellung*

²⁰² Schad meint, dass Fichte dies so nicht klar ausdrückt. Indem Fichte aber die Einheit von Bewusstsein und der Handlung durch die Tathandlung des Ich bestimmt, stellt er den Grundsatz als Grund alles Wissens deutlich auf.

²⁰³ Dagegen behauptet Georg Gurwitsch, das absolute Ich sei identisch mit dem Absoluten. Er subsumiert das disjunktive Ich, das im Ich dem Nicht-Ich entgegengesetzt ist, unter das reine Ich (Vgl. Georg Gurwitsch. *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen 1924, 14ff.). Dieser Fehler entsteht, indem er die Genesis des Begriffs des absoluten Ich bei Fichte vernachlässigt und die irrationale Selbstbeschränkung des theoretischen Ich als eine Tätigkeit des praktischen Ich missversteht.

²⁰⁴ Vgl. G.W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik* (1832). *GW. XXI I/I*. 62ff.

dieser Tathandlung bedürften wir jedoch einer notwendigen Unterscheidung zwischen demjenigen, was durch Reflexion zur Tathandlung gehört, und dem, was durch Abstraktion eben nicht zur Tathandlung gehört.²⁰⁵ Fichte stellt also einen absoluten Grundsatz als Tathandlung auf. Nun ergibt es sich aus der Reflexion, dass sie „als solche, **zugleich mit jenem Satze**, zugestanden sey“ (J. G. Fichte. *GWL.* S.256).

Indem Fichte die Tathandlung nicht aus einer abstrakten Reflexionsbestimmung ableitet, stellt er als Ausgangspunkt einen in seiner Sicht allgemein zustimmungsfähigen Satz auf. „Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satz ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugibt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Punkte sie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von **welchem** aus der Weg zu unserm Ziele am kürzesten ist“ (*Ibid.*).

Diese Position scheint problematisch zu sein: denn zunächst zeigt der Philosoph in einem Standpunkt an, wo die Tathandlung entsteht, nämlich in einem ersten, absoluten Grundsatz als Prinzip, aus dem alles Wissen deduziert werden soll. Damit wird die Subjektivität des Philosophierenden betont, von der das Subjekt der Tathandlung unterschieden werden muss.

Fichtes Lösung dieses Problems besteht darin, dass das absolute Ich als bloße Idee fungiert, nicht dessen Wesen, sondern nur das Bewusstsein desselben eine eben ideelle Rolle spielt. Das Problem der Willkürlichkeit des Philosophen kann durch dessen Reflexion aufgelöst werden, in der die Auffassung der Tathandlung als Selbstanschauung der Reflexion des gesetzten Ich bestimmt ist.

3.1.2. Realität als Tätigkeit

Zunächst fasst Fichte die Realität des Ich als Tätigkeit auf. Sein Verständnis für den Begriff der Realität²⁰⁶ geht davon aus, dass „alles, worauf der Satz $A=A$ anwendbar ist, (...), *inwiefern derselbe darauf anwendbar ist*, Realität“ (J. G. Fichte. *GWL.* S. 261) hat. Die Anwendung dieser Kategorie begründet sich unmittelbar auf den Satz der Identität und mittelbar auf den ersten Grundsatz „Ich bin.“²⁰⁷ Bei Fichte gilt der Satz „ $A=A$ “ ursprünglich nur vom Ich. Das

²⁰⁵ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.56*

²⁰⁶ Fichte setzt „Realität“ nur scheinbar mit „Exstanz“ gleich, wenn er schreibt: „Negation ist ein bestimmtes Nichtsein /ein läugnen einer bestimmten Realität: nicht der Existenz überhaupt“ (J. G. Fichte. *EM.* S. 40). Dass es andererseits nicht ausreicht, dass „Realität“ bei Fichte mit „Existenz“ im Sinne Kants einfach gleichgesetzt wird, ist ebenso deutlich. Bei Kant wird ‚Dasein‘ mit ‚Nichtsein‘ als eine Modalitätskategorie eingeführt. Damit Realität gemäß dem dritten Grundsatz Fichtes einen Grad haben kann, muss anfangs „Wirklichkeit“ als „Wirksamkeit“ gedacht werden. Nur als solche ist sie der Einschränkung fähig (Vgl. Wolfgang Class /Alois K. Soller. *a.a. O.* S. 93).

²⁰⁷ Vgl. Ingeborg Schüßler. „Logik und Ontologie. Fichtes transzendente Begründung des Satzes der Identität.“ In: *Der transzendente Gedanke – Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hrsg. Klaus Hammacher. Hamburg 1981, 499. Schüßler zufolge wird der Satz der Identität eigens durch das Ich begründet.

heißt, die Anwendung dieser Kategorie kann sich nur auf das absolute Ich selbst beziehen, auf die Unendlichkeit seiner Tätigkeit, die nie zum Ding werden kann, weil außer dem Ich noch nichts gesetzt ist. Hier meint ‚Realität‘ schließlich das absolute Ich als Idee.

Dabei ist die Kategorie der Realität nicht als Verstandeskategorie im Sinne Kants zu verstehen. Die Verstandeskategorien haben ihren Ort im theoretischen Teil der *GWL*. Bei Fichte sind die Grundsätze aber, insofern sie den theoretischen und praktischen Teil begründen, weder theoretisch noch praktisch, weshalb sie nicht die Erkenntnisbegriffe des Verstandes bestimmen können. Wären die Kategorien in den Grundsätzen die Erkenntnisbegriffe des Verstandes, dann ließe sich das gesamte System der *GWL* nicht mehr aufrechterhalten. Das theoretische Ich würde das praktische begründen und nicht umgekehrt. Nun könnte Fichtes Konzept der Realität des absoluten Ich hinsichtlich der vorliegenden quantitativen Bestimmung kritisiert werden, wird doch die Realität der Gegenstände der Erfahrung so bestimmt, dass sie mehr oder weniger Grade an Realität haben. Dagegen wird die Realität des absoluten Ich aus seiner Unteilbarkeit gesetzt, so dass der Realität dieses Ich absolut kein Quantum zukommen kann.

Doch Fichte wendet sich gegen die Gleichsetzung dieser Realität mit der des Verstandes: „Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre, der auch nur aus den beiden letzten Grundsätzen entwickelt wird, indem hier der erste bloß eine regulative Gültigkeit hat, ist wirklich“ (J. G. Fichte. *GWL*.S.282). Diese Realität des ersten Grundsatzes für den theoretischen Teil ist damit eine Abstraktion von der Realität des absoluten Ich, in welcher die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich gesetzt ist.

Wenn wir nun aber eine Relationskategorie denken, sollte dann nicht die Qualität bei Fichte in den Grundsätzen schon enthalten sein? Denn wenn Fichte sagt: „mithin liegt im Begriffe der Schranken außer dem der Realität, und der Negation noch der der *Teilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten* Quantität)“, ²⁰⁸ so behauptet er die Quantität in der Verstandeskategorie nur abstrakt.

Im dritten Grundsatz: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“(J. G. Fichte. *GWL*. S. 272), liegt der Grundsatz des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre: „*Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich*“(J.G. Fichte. *GWL*.S.285). Das teilbare Ich und Nicht-Ich wird in den Synthesen der Relation bestimmt. Dabei entwickelt der theoretische Teil der *GWL* die Relation von Quantität und Qualität in der Relationskategorie

Eigentümlich ist aber, dass der Grund für den logischen Satz der Identität eine Vorstellung ist, die das Ich als „Selbstvorstellung“ ausdrückt.

²⁰⁸ J. G. Fichte. *GWL*. *GA*. I/2. 270.

der Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität. Doch auch diese Kategorie ist unmöglich, ohne die Realität des Ich zu setzen.

Um den Unterschied des ersten Grundsatzes vom Satz der Identität hervorzuheben, sagt Fichte „Ich bin.“ Im Gegensatz zum ersten Grundsatz bezeichnet der Satz der Identität eine Relation der Tautologie: $A=A$. Nun ist das „Ich bin“ wegen seiner Einfachheit und Relationslosigkeit ein Ausdruck für die Tathandlung.

Am Ende muss es den Zusammenschluß mit dem absoluten Ich aus dem ersten Grundsatz geben.. Die Formel der Reflexion für das absolute Ich lautet: Ich bin Ich. Das Ich ist, wenn es denn absolut sein soll, ungeteilt und daher unbeschränkbar; es hat keinen Unterschied in sich, und keinen außer sich. Es unterscheidet weder sich noch etwas anderes von sich. Es ist reine Tätigkeit, oder Einheit, und so noch ohne etwas, dessen Einheit es sein könnte: das reine Selbst als die Beziehung, die noch keine Bezogenen miteinander verbindet und voneinander unterscheidet. Es ist die reine Relation, ohne Relata; sozusagen: das Gleichheitszeichen ohne Gleichgesetzte, welches eine Identität ohne verschiedene Identische ist. So sagt Fichte: „die Relation soll absolut, und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation“(J. G. Fichte. *GWL*. S.345).

Ohne Unterscheidung ist das absolute Ich unbestimmt, so dass Sein und Setzen dasselbe sind. Von diesem Ich wird „gar nichts ausgesagt (...), sondern die Stelle des Prädikates für die mögliche Bestimmung des Ich [wird] ins Unendliche leer gelassen“(J. G. Fichte. *GWL*. S.277).

Daher ist das absolute Ich auch noch nicht als unendliches bestimmt, sondern das Ich ist unendlich im Gegensatz zum endlichen Ich, also nach Einführung des Begriffs der Teilbarkeit und der Einbildungskraft. Wenn dieses Ich in dem Sinne absolut bestimmt ist, dass es ungeteilt und unteilbar, ohne Teile und selbst kein Teil ist, ihm also nichts entgegengesetzt und es mit nichts zusammengesetzt ist, dann muss eine Trennung des Ich von sich mit den folgenden Grundsätzen selbst einhergehen, nach welcher es einerseits als unendlich und unteilbar, andererseits als endlich und teilbar bestimmt ist. Entgegensetzen und Zusammensetzen als Handlungen des Ich sind eine Herabsetzung seiner selbst, durch die es seine Reinheit aufhebt. Doch sie werden unentbehrlich in der Hinsicht gedacht, dass ohne sie weder Bewusstsein oder Selbstbewusstsein noch deren Einheit bestimmt werden kann.

Das absolute Ich ist schließlich wegen seiner Ungeteiltheit ohne Unterschied, und das heißt: ohne Bestimmtheit, weil Negation ebensowenig im absoluten Ich wie gegen das absolute Ich ist. Es kann in sich nichts aufheben, weil es einerseits nicht quantitätsfähig ist, und andererseits ihm nichts entgegengesetzt ist. Es ist aus demselben Grunde auch noch nicht als

Relat auf sich selbst bezogen, denn das Ich als Glied einer Beziehung würde den Unterschied in es als absolutes hineinragen, womit ebenfalls seine Ungeteiltheit und am Ende es selbst aufgehoben sein würde: es wäre ein endliches Etwas, was sich als das Andere seines Selbst auf sich selbst bezieht, indem es durch die Beziehung zugleich von seinem Selbst unterschieden ist. Danach kann ins „Ich bin“ auch kein Wissen des Ich von sich selbst als gewusstem Ich gelegt werden;²⁰⁹ vielmehr muss das „Ich bin Ich“ als ein selbstbewusstes Ich bezeichnet werden.

Wenn das absolute Ich in seiner Tätigkeit, ganz rein zu denken, unteilbar im Sinne einer Relation ohne Relata bestimmt wird, dann kann es in seiner Reinheit das Ich als Objekt und daher das Vorstellende, das schon eine Beschränkung ist, ausschließen.

Die Trennung des Selbstbewusstseins vom absoluten Ich wird von einer relativen Unabhängigkeit der Realität des absoluten Ich begleitet, die von derjenigen des selbstbewussten Ich unterschieden wird. Das heißt: während jene einer unabhängigen Tätigkeit folgt, d.i. den ersten Grundsatz als getrennt vom zweiten und dritten voraussetzt, versteht diese den ersten in Bezug auf den zweiten und dritten. Dies entsteht dadurch, dass das, was im ersten Grundsatz erscheint – eine Idee nämlich, – der Darstellung, die in der *GWL* mit der Setzung der Grundsätze beginnt, gegenübergesetzt wird. Die Notwendigkeit des absoluten Ich ist nicht bestimmte Realität im Sinne von Dasein oder desjenigen, das objektiviert wird; doch sie ermöglicht es, Realität und wirkliches Bewusstsein verstanden zu können.²¹⁰

Nach meiner Auffassung bezeichnet für Fichte der Begriff der Realität im Verhältnis zum absoluten Ich eine unabhängige Tätigkeit, die rein zu denken ist. Damit ist die Realität bei Fichte transzendental,²¹¹ wird aber nicht deduziert, weil sie schon im Ich gesetzt ist.

3.1.2.1. Unabhängige Tätigkeit

Fichte findet die Realität als Tätigkeit im Prinzip der Tathandlung. Die Tathandlung bei Fichte drückt aus: „*Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich*“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.260).

²⁰⁹ Vgl. Sven Jürgensen. „Die Unterscheidung der Realität in Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794.“ Fichte-Studien 6 (1994), 47-53. Er sieht das Prinzip der *GWL* als das absolute Ich, nicht das Selbstbewusstsein, indem absolutes Ich und Selbstbewusstsein bei ihm nicht dasselbe sind. Doch m. E. muss als dieses Prinzip Fichtes Tathandlung verstanden werden, weil sie schon Sein wie Bewusstsein des Ich im Setzen des Ich als ein Prinzip der Selbstbewusstseinstheorie bezeichnet, doch dies Ich der Tathandlung existiert nicht als wirkliches Selbstbewusstsein.

²¹⁰ Vgl. Giuseppe Duso. „Absolutheit und Widerspruch in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.“ Fichte-Studien 7 (1995), 296.

²¹¹ Hier muss das, was metaphysisch heißt, nur im Verhältnis zum absoluten Ich begrenzt werden.

Diese Formulierung behauptet die Einheit von Setzen und Sein, Tat und Handlung. Dasjenige, was für das Ich schlechthin ist, bezeichnet die Tathandlung. Die Tathandlung ist für Fichte nicht nur das Fundament der Logik, sondern sie verbürgt zugleich die Realität alles Seienden als im Ich gesetzt. „Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.261). Nun kann man, gleichgültig, ob es nun zutrifft, dass der junge Schelling in seiner Philosophie derjenigen Fichtes folgt, den von ihm entwickelten Begriff der Realität des absoluten Ich als einen Gegenentwurf auch zur Verdeutlichung der Position Fichtes heranziehen. Zunächst findet Schellings Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) einen letzten Punkt der Realität, „von dem aller Bestand und aller Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum beschreibt.“²¹² Schelling setzt gerade das absolute Ich als „Urgrund aller Realität“ (F. W. J. Schelling. *Vom Ich...* S. 51), d.i. Ich bin Ich an, womit dies das ganze System unseres Wissens als absolute, alles umfassenden Realität dominiert. Entsprechend muss das absolute Ich ein alles Entgegensetzen ausschließendes Ich sein; nur durch das absolute Ich, nur dadurch, dass dieses schlechthin gesetzt ist, wird jenes möglich. Schelling behauptet weiter:

„Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität außerhalb des Ichs geben, würde sie mit der im Ich gesetzten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesetzt ist. Gäbe es also eine Realität außer dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinstimmte, so müsste diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun enthält aber das Ich alle seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müsste Eine Realität des Ichs, die außer ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d.h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (§ 9) ungereimt ist. – Würde aber jene Realität widerstreiten, so würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was ungereimt ist.“²¹³

Somit trägt das absolute Ich alle Realität, insofern es als Unbedingtes bestimmt ist. Für Schelling bezeichnet dies eine Substanz als Existenz, womit das „Ich bin“ im „Ich bin Ich“ als Ausdruck des absoluten Ich substantiell geworden ist. Nun setzt das Ich sich selbst schlechthin und ferner alle Realität in sich; demnach setzt es alles als reine Identität, d.h. alles als gleich mit sich selbst (Vgl. F. W. J. Schelling. *Ebenda*. S.106).

Fichtes Versuch hingegen, dem Begriff der Realität Gehalt zu verleihen, besteht nicht darin, dass das Ich wie bei Schelling verabsolutiert wird; die Realität des Ich wird vielmehr von dessen Tathandlung abgeleitet. Auch ist Fichtes Anwendung des Begriffs der Realität im „Ich

²¹² F. W. J. Schelling. *Vom Ich...* *AW*. I. 51.

²¹³ F. W. J. Schelling. *Ebenda*. 76.

bin“ als sein eigenes Sein im Ich bestimmt; so „läßt sich etwas aufzeigt, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subjekt“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 262).²¹⁴ Dieser Ausgangspunkt besteht nun darin, dass Realität aus dem Ich auf etwas übertragen wird, dass das Ich sein muss, insofern es bestimmt ist (Vgl. *Ibid.*).

Dasjenige, was die Realität mit der Tätigkeit begleitet, macht eine vom absoluten Ich unabhängige Tätigkeit aus, die die absolute Realität trägt. Fichtes Konzept der Realität im ersten Grundsatz bezeichnet also den Charakter des relativ unabhängigen Ich vom Nicht-Ich. Das heißt: die so genannte Tathandlung bezeichnet das schlechthinnige Setzen des Ich. Doch wird im ersten Grundsatz von Fichte nicht auch die Realität durch diese Tätigkeit konkret entwickelt; Fichte behauptet nur das Setzen des Ichseins durch die Tathandlung. Geht also diese Tätigkeit dennoch erneut auf den ersten Grundsatz zurück?

Wenn im ersten Grundsatz Existenz und Wesen des Ich bestimmt werden, so ist diese Einsicht metaphysisch. In ihr garantiert die Existenz des Ich als Grund die Gewissheit des Zusammenhangs von Subjekt und Objekt; das Ich ist sich nicht nur des Zusammenhangs „Ich bin Ich“, sondern auch der Existenz des Ich im „Ich bin“ gewiss. Fichtes Überlegung führt schließlich auf das Tätigsein als absolutes Subjekt.²¹⁵

Im ersten Grundsatz ist eine ursprüngliche Tätigkeit des Ich, die einen Grund alles Seins legt, nur gesetzt, so dass der erste Grundsatz an sich kein System ausmacht; er ist bloß rein formales Setzen, das keinen Inhalt hat. Wenn ein Setzen des tätigen Ich ein oberster Grundsatz ist, müssen alle Inhalte des Bewusstseins daraus deduziert werden. Doch sie machen nicht nur eine Reflexion auf das Ich selbst aus. Ohne einen Bereich des Nicht-Ich außerhalb der Tätigkeit des absoluten Ich im ersten Grundsatz zu setzen, könnten Reflexion wie Bewusstsein nie entstehen. Insofern schließlich eine Bestimmung der unabhängigen Tätigkeit sich zum Ich verhält, muss das Ich immer für sich bestimmt sein; die Ableitung des Fürsichseins²¹⁶ bedeutet, dass das Sein des Ich aufgehoben werden kann, doch das Selbstbewusstsein kann keinesfalls entfernt werden.

3.1.2.2. Die Kategorie der Realität

Fichtes Konzept der Realität wird in *GWL* kategorisiert, obwohl er den Begriff der Realität nicht im ersten Grundsatz konkretisiert. Diese Realität wird im „Ich bin“ materialisiert. Das

²¹⁴ Dieses Subjekt ist kein absolutes Ich, wie bei Schelling, sondern bloße Idee. Das absolute Subjekt bezeichnet vielmehr ein Fürsichsein des Ichseins.

²¹⁵ Vgl. Johannes Brachtendorf. *a.a.O.* 128.

²¹⁶ Ich verstehe den Begriff des Fürsichseins als eigentlichen Kern des Selbstbewusstseinskonzeptes. Dies drückt „Ich bin Ich“ aus. Aber das Prinzip des Selbstbewusstseins ist die Tathandlung im ersten Grundsatz „Ich bin“, d.h. ohne die Bestimmung der Tathandlung zu klären, kann das Selbstbewusstsein nie stattfinden.

Ichsein ist im Ich, für das Ich gesetzt. Die Realität als Kategorie enthält die Momente von Thesis, Antithesis und Synthesis in den Grundsätzen.

Der erste Grundsatz bezeichnet die Thesis des absoluten Subjekts als das sich selbst Setzen des Ich, d.h. mit anderen Worten „die Tathandlung“. Der zweite bezeichnet die Antithesis des absoluten Objekts als das absolute Entgegensetzen des Nicht-Ich. Im dritten vollzieht sich eine Synthesis von Ich und Nicht-Ich derart, dass ein teilbares Ich und Nicht-Ich durch das Ich im Bewusstsein gesetzt werden. Doch wird der Charakter dieser Synthesis nicht ausreichend deutlich. Die Reflexion auf das Verhältnis dieser Synthesis zur absoluten Thesis wird bewiesen, dass eine spezifische Argumentationsfigur vonnöten ist, damit der Charakter der Synthesis bestimmt werden kann.

Nun können wir fragen: wie wird das Setzen des Ich als absolute, unteilbare Realität im ersten Grundsatz vom einschränkbareren, quantifizierbaren unterschieden? Bezieht man zunächst dieses Verhältnis auf das absolute Ich, das sich selbst als absolutes, aber als quantifizierbares Ich setzt, so muss man das mit dem Sichselbstsetzen des absoluten Ich gesetzte Bewusstsein abweisen.

Fichte sagt selbst, dass das Bewusstsein „ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, Setzens des Ich durch sich selbst“ sei (J. G. Fichte. *GWL*. S. 267). Das Bewusstsein wird aber nicht mit dem quantifizierbaren Ich identifiziert, da ihm, dem Bewusstsein, nicht das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, sondern dieses in ihm gesetzt wird. Auch ist das Bewusstsein nicht mit dem absoluten Ich identisch. Wäre es identisch mit ihm, dann wären endliches Ich wie Nicht-Ich im absoluten Ich gesetzt. Dies ist aber sinnlos, denn das absolute Ich steht dem endlichen Ich wie dem Nicht-Ich gegenüber.

Um die Kategorie der Realität zu bestimmen, sind zwei Abstraktionsschritte erforderlich: Der erste Abstraktionsschritt beruht darauf, dass man vom Ich insofern absieht, als es den Inhalt der Tathandlung ausmacht, dass man also vom Inhalt der Tathandlung des „Ich bin Ich“ abstrahiert. Dann also ist dasjenige, was übrig bleibt, etwas bloß die Form des Aktes, die darin besteht, etwas notwendigerweise mit sich selbst gleich zu setzen.

Der zweite Abstraktionsschritt zeigt, dass überhaupt etwas gesetzt wird, sofern es sich um ein „thetisches Urteil“ handelt. Wenn das Setzen die „Handlungsart“, nicht den Handlungsinhalt betrifft, muss etwas durch das Setzen des Ich die Realität erhalten. Also ist das im Ich Gesetzte die Realität, die als mit sich identisch gesetzt wird.

Aus der Kategorie der Realität sind alle andere Kategorien herzuleiten (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S.261). Sowohl die Kategorie der Negation als auch die Kategorie der Limitation setzen das Gesetzsein von etwas überhaupt voraus und sind ohne es nicht denkbar. Damit

erweist sich, dass die Kategorie der Realität ursprünglich transzendental begriffen wird, sofern sie andere Bestimmungen, die wiederum zur Erkenntnis eines Gegenstandes notwendig sind, ermöglicht.

Das „thetische Urteil“ ist in Fichtes Logik dem analytischen und synthetischen Urteil entgegengesetzt. Obwohl er dieses thetische Urteil nicht im ersten Grundsatz aufstellt, beruht dasjenige, was im dritten Grundsatz gesetzt werden muss, darauf, dass der oberste Satz kategorial bestimmt wird. Aus dem ursprünglichen „Ich bin Ich“, der Identitätssetzung des Ich folgt die erste Kategorie. Sie stellt den Inhalt der Tathandlung des „Ich bin Ich“ dar (abstrahiert von dem Inhalt des Ich) und ist insofern Muster allen Setzens, in dem das Setzen von „etwas“ als ein Mit-sich-identisch-Setzen beschrieben wird. Für Fichte liegt hier der Ursprung der Realität in dem Sinne, dass mögliche – d.h. identische und widerspruchsfreie und damit sachhaltige – Vorstellungen gebildet werden können. Das, was nicht mit sich selbst gleich ist, ist dabei deshalb nicht sachhaltig, weil es sich selbst widerspricht. Daher ist die Kategorie der Realität die zugleich allgemeinste und an Inhalt unbestimmteste Kategorie. Sie gilt für alles, was überhaupt für uns und etwas sein kann und bestimmt doch den Inhalt dieses Etwas nicht näher, sondern sagt nur aus, dass es eben Etwas und dazu mit sich selbst gleich ist.

Dieses Setzen, dass etwas mit sich selbst identisch ist, gründet sich bei Fichte auf dem thetischen als dem ursprünglich höchsten Urteil. Fichtes Logik zufolge wird im Ausgang vom dritten Grundsatz die Kategorie der Bestimmung (Begrenzung) gewonnen: „Wenn von der *bestimmten* Form des Urtheils, daß es ein *entgegenseitzendes*, oder vergleichendes, auf einen *Unterscheidungs-* oder *Beziehungsgrund* gebaut ist, völlig abstrahirt, und bloß das allgemeine der Handlungsart – das eins durch das andere zu begränzen, – übrig gelassen wird, haben wir die Kategorie der *Bestimmung* (Begrenzung, bei Kant Limitation)“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 282).

Die Kategorie der Begrenzung drückt nach Fichte die Qualität der Realität als das Setzen der Quantität aus und diese quantitative Realität im dritten Grundsatz wird deutlich von der Kategorie der Realität im ersten Grundsatz unterschieden. Dennoch kann das „thetische Urteil“ „Ich bin Ich“ nicht schon im ersten Grundsatz aufgestellt werden, weil Fichtes Auffassung zufolge die Kategorie der Realität im ersten Grundsatz beruht gänzlich auf der Tathandlung, die keineswegs bewiesen werden kann. Indem Fichte die Kategorie der Realität im ersten Grundsatz nur durch die Abstraktion von allen Urteilen bestimmt, leitet er die Kategorie der Realität aus der Handlungsart des menschlichen Geistes ab.

Zusammengefasst heißt das: wenn von allem Urteilen als bestimmtem Handeln abstrahiert und bloß auf die dem Gehalt gegebene Form, die systematische Handlungsart des menschlichen Geistes gesehen wird, dann erhält man die Kategorie der Realität. Entsprechend hat für Fichte alles, worauf der Satz $A=A$ angewendet wird, Realität. Die Befugnis zur Anwendung der Kategorie der Realität lässt sich also aus nichts anderem herleiten, sie besteht schlechthin; es sollen vielmehr alle übrigen Kategorien aus ihr hergeleitet werden. Jede Kategorie selbst hat demnach im Ich als absolutem Subjekt ihren Ursprung, und aus dem Ich soll für alles Übrige, worauf die Kategorien anwendbar sind, Realität übertragen werden. Dieses Ich bestimmt sich selbst und dabei bestimmt es nichts anderes als die Realität, weil es als die absolute Totalität der Realität schlechthin derart gesetzt ist, dass es die Realität und mittels derselben sich selbst als ein absolutes Quantum bestimmt.²¹⁷

Im Vergleich zu Schelling hat diese Kategorienduktion der Realität deutlich Vorteile. Bei Schelling bezeichnet das Ich als materielle Form eine Einheit des Setzens im Ich; das absolute Ich überschreitet niemals sich selbst. Auch ist eine formelle Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt, d.h. das Ich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität bestimmt (F. W. J. Schelling. *Ebenda*. S. 107). Damit macht das Ich eine formelle Bedingung des Setzens überhaupt aus, also enthält es die bloße Form, die der materiellen Form die Identität des Ich gibt.

Doch geht Schellings Ansatz von der Proposition „Ich bin Ich“ aus, die eine Begründung alles Setzens ausmacht; und demzufolge wird das Ich der Form der Identität des Ich mit sich selbst nach gesetzt. Schellings Einsicht besteht in der Form des Setzens nur durch das Ich, also mit der Qualität des Ich.²¹⁸ Wenn das Nicht-Ich sich diesem Ich entgegensetzt, so kann man dieses Nicht-Ich absolutes Nichts heißen in dem Sinne, dass es keine Realität gibt. Dann ist das Nicht-Ich nur als bloße Negativität gesetzt. Sagen wir die Realität des Nicht-Ich aus, so können wir, insofern das Nicht-Ich nur im Ich gesetzt ist, eine solche Realität bestimmen, indem nämlich das Ich dem Nicht-Ich eine Form des Ich, d.h. eine Form von Realität und Sein, wie von Unbedingtheit und Einheit gibt. Dieser Übergang macht eine Synthesis von Ich und Nicht-Ich aus, woraus die Kategorie entsteht.

Dagegen wird bei Fichte das schlechthinige Setzen des Ich in der Kategorie der Realität zur quantitativen Bestimmung; Fichte findet das Nicht-Ich in der quantitativen Differenz im Ich.

²¹⁷ Vgl. Bernhard Minnigerode. *Die transzendentalen Kategoriensysteme von Kant und von Fichte*. Essen 2003, 72f.

²¹⁸ Vgl. F. W. J. Schelling. *Ibid.* 107.

Sein Versuch quantitativ relativierter Einsicht wird transzendental bestimmt, weshalb das Nicht-Ich zweigeteilt wird: in das Nicht-Ich im Ich und in das absolute Nicht-Ich.²¹⁹

Auch die Realität des Ich wird einerseits absolut, andererseits relativ kategorisiert. Während jene Realität als Tätigkeit durch die Tathandlung bestimmt ist, wird diese zum kategorialen Feld von Realität, Negation und Schranke; doch es handelt sich nicht hier um eine konkrete Anwendung dieser Kategorien.

Die drei Grundsätze in der *GWL* zeigen uns die elementare und methodologische Lehre im Setzen des Ich, wobei die Deduktion der Kategorien bei Fichte zum theoretischen Teil der Wissenschaftslehre gehört. Trotz der inhaltlichen Differenz zwischen Fichte und Schelling finden wir einen Zusammenhang beider Philosophen: Schelling versteht Fichtes Weg sozusagen in dem Sinne, dass die Realität als Kategorie vor allem schon im Ich setzt ist.

3.1.3. Differenz zwischen ‚Ich bin‘ und ‚Ich bin Ich‘

In Fichtes erstem Grundsatz, auf welchen sich alle anderen Sätze gründen müssen, wird deutlich zwischen ‚Ich bin‘ und ‚Ich bin Ich‘ unterschieden.

Dies kann unterschiedlich interpretiert werden. Nach Fichte kommt das Ich als Sein, das in seinem Sich-Setzen enthalten ist, zum absoluten Subjekt als Inhalt des ersten Grundsatzes, so wie umgekehrt das Ich sich selbst setzt, sobald das Sein vom Ich prädiert wird: „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 bloßen Seyns“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 259). Fichte verwendet den Ausdruck „Sein“ in zweierlei Hinsicht: einerseits meint er das wesentliche Sein als das Was, d.h. „Seyn (Wesen)“ (*Ibid.*), das bei dem absoluten Ich im tätigen, aber differenzlosen Sich-Setzen im Sinne der Tathandlung besteht. Andererseits gebraucht er den Ausdruck „Sein“ als durch sein Sich-Setzen des Ich impliziert, sofern es auf sich spontan Bezug nimmt. Eine Seinsaussage, die im thetischen Urteil ‚Ich bin‘ erfolgt, kann nun offenbar nicht das absolute Ich selbst darstellen, das als in sich einfache Tathandlung kein Bewusstsein seiner selbst und damit auch keine Selbstgewissheit seines eigenen Seins erlangt.

Das Sein, worauf der Philosoph reflektiert, muss bei Fichte in der absoluten Dimension (intellektuelle Anschauung) als absolutes Ich gesetzt werden. Zwar setzt das absolute Ich sich auch schlechthin „als seyend“ (*Ibid.*), aber das Sein des absoluten Ich ist selbst kein Bewusstsein oder keine Gewissheit seiner selbst als seiend; Sein bleibt vielmehr wie alles

²¹⁹ Schelling relativiert das Ich und Nicht-Ich im Kontext der Relation; und in seiner Deduktion durch die Kategorie der Modalität wird das Nicht-Ich als Nichtsein dargelegt. Im Gegensatz zu Schelling behauptet Fichte, dass beides, Ich und Nicht-Ich, durch die Wechselwirkung in der quantitativen Bestimmung gesetzt werden.

vom absoluten Ich Ausgesagte eine durch den Philosophen vorgenommene Prädikation.²²⁰ Dahingegen ist dieses Sein, wie schon gesagt, im Setzen des Ich an und für sich durch das vorstellende Subjekt zu bestimmen. Dieses Sein, obwohl es nicht an sich vorgestellt werden kann, ist transzendental bestimmt; der erste Grundsatz stellt hinsichtlich der Bewusstseinstheorie ein Ich vor, das allem Bewusstsein zugrunde liegt und reines, nicht absolutes Ich genannt wird.

Dagegen entspricht der Satz ‚Ich bin Ich‘ der Entfaltung des Satzes ‚Ich bin‘ durch die Form der Tathandlung, denn der Satz ‚Ich bin Ich‘ rekuriert auf die Logik des Satzes, der aus Subjekt und Prädikat besteht. Der Satz ‚Ich bin Ich‘ drückt schließlich aus, dass dem Ich Fürsichsein²²¹ zukommt, womit eine absolute Selbstgewissheit des Ich, eine Einheit des Ich bezeichnet wird. Der Begriff des Fürsichseins macht die Einheit im Moment vom Sein des Ich und Grund desselben aus; das Werden des Fürsichseins drückt also ein Prinzip des Selbstbewusstseins als Selbstgewissheit konkret aus.

3.1.3.1. ‚Ich bin‘ als Prinzip des Selbstbewusstseins

Die Einführung des Begriffs der Tathandlung in §1 der *GWL* ist als ein Schritt zu verstehen, die so verstandene Gewissheit von ‚Ich bin‘ verständlich zu machen. Soll diese Gewissheit nicht von anderen Urteilen abhängig, sondern schlechthin sein, so dürfen keine von Erfassung des ‚Ich bin‘ verschiedenen Bedingungen herangezogen werden.

Die Gewissheit des ‚Ich bin‘ als Gewissheit eines Subjekts über seine Existenz als Träger irgendeiner Eigenschaft besteht darin, dass das Subjekt sich seiner bewusst ist. Die Wirklichkeit eines Subjekts im ‚Ich bin‘ als Tathandlung bedeutet demnach nichts als den Vollzug spontaner Selbstaffirmation.

Die damit gegebene Konzeption eines Subjekts als der Vollzug des Sich-Setzens des Ich gilt, insofern ‚Ich bin‘ als ein thetisches Urteil gedacht wird, das schlechthin gewiss sein muss.²²²

Um das ‚Ich bin‘ als das Prinzip des Selbstbewusstseins aufzustellen, muss zwischen dem Ich als ein Teil in ‚Ich bin‘ und einem transzendentalen Ich, das sich a priori begründet, unterschieden werden. Während das erste dadurch, dass der Satz zergliedert wird, das

²²⁰ Vgl. Christian Hanewald. *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Berlin /New York 2001,41f.

²²¹ Fichtes Versuch, eine Konzeption des Ich zum Prinzip der Wissenschaftslehre zu machen, kann teilweise kritisiert werden, und zwar deshalb, weil der Inhalt des Fürsichseins vom Ich (die so genannte Ichheit) als dessen Erscheinung nachzuordnen ist. Wenn Peter Baumanns dafür plädiert, Fichtes Auffassung der *GWL* durch eine Lehre vom Absoluten und seiner Erscheinung zu ersetzen, berücksichtigt seine Kritik die Gründe nicht, die Fichte dafür hätte, nicht hinter das Fürsichsein des Ich zurückzugehen. In der Tat bleibt dies auch unexplizierbar unter den Bedingungen von §1 *GWL* (Vgl. Peter Baumanns. *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg / München 1990, 64-67.).

²²² Vgl. Christian Klotz. „Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794 -1800). *Fichte-Studien*7 (1995), 30-35.

Konzept der Tathandlung als eines Prinzips erweitert, stellt das zweite das Bewusstsein des Ich transzendental als selbstbezüglich fest, womit dieses dem reinen Ich näherkommt. Beiden Dimensionen des Ich soll im folgenden nachgegangen werden.

3.1.3.1.1. ‚Ich bin‘ als ein thetisches Urteil

Bevor das thetische Urteil im ‚Ich bin‘ untersucht wird, muss kurz Fichtes Begriff vom Urteil geklärt werden. Dessen Struktur besteht aus drei Teilen: Subjekt, Objekt und Kopula. „S ist P“ gilt als eine allgemeine Form, wobei Fichte S gegenüber P als vorher gesetzt begreifen will.

Wenn ich z. B. einen roten Apfel finde, und ihn in einem Satz beschreiben will, so spreche ich zunächst vom „Apfel“, sodann von „rot“. Damit meine ich, dass der Apfel mir zunächst bloß als Aufgefasstes, oder „Vorgestelltes“ vorliegt, von dem ich sage „der Apfel ist rot.“ Danach erst drückt das Prädikat „rot“ eine Eigenschaft aus, nämlich die „Rotheit“, die aus irgendeinem subjektiven Grund entsteht. Das jedoch, worauf wir im Zusammenhang von S und P unser besonderes Augenmerk richten sollten, ist der Akt des Bestimmens durch die Kopula. Diese ist nämlich über die formale Verbindung von Subjekt und Objekt hinaus bestimmt, so meint Fichte, als einen Übergang bezeichnend vom unbestimmten Subjekt zu dessen Bestimmung, der kraft des Prädikats geschieht. Diese Bedeutung der Kopula – dass sie nämlich dasjenige ist, in dem sich die Handlung des Ich vollzieht, – kann nicht genug hervorgehoben werden.

Das thetische Urteil wird von Fichte nun wie folgt beschrieben: „in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern bloß sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach, doch voraussetzen muß, wäre bloß eine *Aufgabe* für einen Grund.“²²³

Gemäß Fichtes Definition des thetischen Urteils bestimmt der Satz „Ich bin“ nichts, einfach deshalb, weil er vom Ich überhaupt nichts besagt; es fehlt in diesem Satz ein Prädikat, wenn dies als ein Begriff verstanden wird, der zur Bestimmung eines Subjekts diesem beigelegt werden muss. Insofern der Satz also nicht besagt, was S ist, ist er auf anderes weder zu beziehen noch von ihm zu unterscheiden. Es ist hier die Rede von einem „Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädikats für die mögliche

²²³ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.277.*

Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird. Alle Urteile die unter diesem, das ist, unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, sind von der Art.²²⁴

Anders ausgedrückt, der Vermittlungsgrund, in dem Subjekt und Prädikat zu vereinigen sind, kommt im thetischen Urteil schlicht nicht vor. Und dieses Urteil lässt darüber hinaus auch keinen Grund zu, der von außen kommt; es enthält bloß das Produkt des absoluten Setzens durch das Ich.

Fichte gibt zwei Sätze als Beispiele thetischer Urteile an. Der erste Satz lautet: ‚Der Mensch ist frei.‘ Wird dieser Satz positiv beurteilt, „so sollte ein Beziehungsgrund angegeben werden, zwischen ihm und den freien Wesen, der als Grund der Freiheit in dem Begriffe der freien Wesen überhaupt, und dem des Menschen insbesondere enthalten wäre“(J. G. Fichte. *GWL*. S. 277). Demzufolge wird eine bestimmte Klasse freier Wesen aufgezeigt, unter die der Mensch gehören soll (Vgl. *Ibid.*). Doch ein Grund einer solchen Einteilung lässt sich weder angeben, noch außerhalb des Menschen aufzeigen. – Wird besagter Satz dagegen als negatives Urteil betrachtet, „so wird dadurch der Mensch allen Wesen, die unter dem Gesetze der Naturnotwendigkeit stehen, entgegengesetzt“(*Ibid.*).

Die Lösung, die Fichte für dieses Problem angibt, ergibt sich aus dem Beziehungsgrund. Sollte nämlich ein Unterscheidungsgrund zwischen notwendig und nicht-notwendig vorhanden sein, so muss es sich zeigen, dass dieser nicht im Begriff des Menschen wohl, aber in dem der entgegengesetzten Wesen liegt und zugleich ein Merkmal aufweist, beide zu vereinigen (Vgl. J. G. Fichte. *Ibid.*). Wir kennen es nicht, ausgenommen Gottes Wesen. Um eine bestimmte Klasse freier Wesen aufzuzeigen, muss von einem Unterschied zwischen dem Menschen und Gott abstrahiert werden.

Diese Abstraktion geschieht wie folgt: „Aber der Mensch, insofern das Prädikat der Freiheit von ihm gelten kann, d.i. insofern er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subjekt ist, hat mit den Naturwesen gar nichts gemein und ist ihnen also auch nicht entgegengesetzt.“²²⁵ Jedoch behauptet Fichte, dass beide Begriffe, Menschen und Freiheit unter der logischen Form des Urteils zu vereinigen sind, nicht in irgendeinem vorhandenen Begriff, sondern „bloß in der Idee des Ich“ (J. G. Fichte. *Ibid.*), nämlich in der Idee der Freiheit, die vom Ich absolut gesetzt ist.

Dieses Bewusstsein des Ich wird von Fichte begriffen. Es wird durch gar nichts außerhalb des Ich bestimmt, sondern bestimmt vielmehr selbst alles außerhalb seiner durch sein Bewusstsein (Vgl. J. G. Fichte. *Ibid.*). Fichte meint, dass eine Idee selbst für uns einen Widerspruch enthält. Trotzdem „ist sie uns zum höchsten Ziele aufgestellt“ (*Ibid.*). Fichtes Lösung des

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*

Widerspruchs besteht darin, dass die Freiheit des Menschen nur in einer Tätigkeit der unendlichen Annäherung – Fichtes Begriff des Strebens – aufgefasst wird. Fichtes Bemerkung nach soll der Mensch sich, „der an sich unerreichbare Freiheit ins Unendliche immer mehr nähren“ (*Ibid.*); womit Freiheit den Sinn einer Aufgabe erhält, die der Mensch als ein Ziel der Menschheit verfolgen soll.

Das zweite Beispiel für ein thetisches Urteil lautet: „A ist schön“. Hier wird thetisch ein Merkmal ausgedrückt, das im Ideal des „Schönen“ besteht. Wenn wir diesem Satz analog zu dem ersten verstehen, so handelt es sich hier um ein Ideal, das vom Ich absolut gesetzt ist. In diesem Fall ist nur eine ständige Approximation zum Ideal möglich, die keineswegs vollendet werden kann.²²⁶

Schließlich beruhen alle thetischen Urteile auf dem Setzen des Ich durch Idee und Ideal. Daraus folgt trotzdem nicht, dass sie konsequent behandelt werden. Der Satz ‚Ich bin‘ besitzt eine besondere Position gegenüber den anderen beiden – antithetischen und synthetischen – Urteilen in dem Sinne, dass dieser Satz selber nur als das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst selbstständig bestimmt ist.

Dagegen sind die anderen beiden Urteile von diesem Setzen insofern abhängig, als das Verfahren, sie als thetische Urteile anzusehen, ist auf dem absoluten Setzen des Ich begründet. Fichte sagt auch deutlich aus: „Für irgend ein bestimmtes thetisches Urtheil läßt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bey thetischen Urtheilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst, gegründet.“²²⁷

Das Ich, das dieses Verfahren vollzieht, wird deutlich vom Ich des Setzens unterschieden.

Dieser Unterschied lässt sich auf unterschiedlichen Eigenschaften des Gesetzten zurückführen; das Ich qua Gesetztes wird mit dem, das das Setzen vollzieht, identifiziert, sofern das Ich schlechthin setzt: es ist nicht bedingt, sondern unbedingt. Während das „Ich“ im ersten Grundsatz gänzlich auf dem Setzen des Ich beruht, setzt sich das Ich zufolge des zweiten Grundsatzes als das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich. Dieser Grundsatz ist der Materie nach, insofern nämlich das Handeln des Entgegensetzens von dem des Setzens abhängt, bedingt (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S. 265f.).

Dieser Grundsatz wird nach Fichtes drittem Grundsatz aufgelöst: Dieser Grundsatz wird im Unterschied zum zweiten Grundsatz nicht inhaltlich, sondern formal gesetzt, sofern dieser Grundsatz eine Synthese von ersten und zweiten Grundsatz darstellt. Dieser dritte Grundsatz ist der Form nach durch die beiden ersten Grundsätze bestimmt, d.h. die Aufgabe der zu

²²⁶ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 278. Insofern Fichte hier auf das unendliche Urteil geht abzielt, bezeichnet er seine philosophische Aufgabe als eine vollendeten Annäherung zum Unendlichen (Vgl. *Ibid.*).

²²⁷ *Ibid*

vollziehenden Handlung ist durch diese gegeben. Aber die Lösung derselben geschieht nach Fichte „durch einen Machtspruch der Vernunft“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 268).

Der erste Grundsatz ‚Ich bin‘ kann nicht bewiesen werden, insofern dieser Grundsatz hinsichtlich der Form als auch inhaltlich schlechthin unbedingt gesetzt ist. Um dies als gewiss nachzuweisen, muss dieser Grundsatz in ein Urteil überführt werden. Dies geschieht im dritten Grundsatz. Es zeigt sich damit, dass zwischen dem ersten und dem dritten Grundsatz ein für das System unentbehrlicher Gegensatz besteht. Während der erste Grundsatz die unbeweisbare Grundlage allen Wissens bereitstellt, wird im dritten Grundsatz geklärt, wie sich dieses Prinzip in allem Wissen zur Geltung bringt.

Insofern der erste Grundsatz Fichtes ein thetisches Urteil ist, ist (gerade weil der erste Grundsatz Grund alles Weiteren ist), in allen Urteilen ein thetisches enthalten. Indem Fichte das thetische Urteil an einen bestimmten Subjektbegriff bindet,²²⁸ ist der Gegenstand dieser Urteile das absolute Ich.²²⁹

3.1.3.1.2. Transzendentes Ich im ‚Ich bin‘

Die Interpretation, der zufolge ein transzendentes Ich in Fichtes erstem Grundsatz enthalten ist, bringt als positives Resultat hervor, dass das absolute Sein des Ich im Rahmen einer selbstbewussten Gewissheit der eigenen Existenz konstatierbar ist. Das heißt: indem eine Implikation des unbedingten Sich-Setzens und des Seins für das Ich im ersten Grundsatz sich als eine Feststellung des reflektierenden Philosophen aufhellen lässt, korrespondiert die Tathandlung des absoluten Ich als oberstes Prinzip, der reinen Apperzeption als höchste, ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit einer einheitlichen Erfahrung. Denn insofern das Ich sich einerseits setzt, muss es vom Ich absolutes Sein explizieren, denn sein spontaner Bezug auf sich bedarf keiner höheren Prämisse. Wenn andererseits unbedingtes Sein dem Ich entsprechen soll, so besteht es wesentlich im Sich-Setzen, andernfalls es im einem von einem höheren Prinzip verschiedenen selbstverhältnismäßigen Ich begründet werden müsste.

Daraus folgt aber auch, dass ein Gedanke wie „*causa sui*“ nie dem absoluten Ich untergeschoben werden kann. Das Ich erzeugt sein Sein nicht aus dem Nichts, indem es von sich zugleich Ursache und Wirkung ist. Vielmehr können wir Sein aufgrund der wesentlichen Eigenschaft des tätigen Sich-Setzens kein durch nichts Höheres bedingtes Sein zusprechen. In diesem Sinne kann auch eine Charakterisierung des Ich als Tathandlung angesehen werden. Indem das Subjekt als in sich zurückgehende Tätigkeit mit dem Zusammenhang dieses Gedankens handelt, besteht auch schon das Produkt des Ich, als ob ein Ich sei, im Ich.

²²⁸ Vgl. Jörg-Peter Mittmann. *a.a.O.* 99.

²²⁹ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 273.

Wenn man hieraus einseitig die Implikation des Seins durch das Sich-Setzen betont, so lässt sich ein solcher Gedanke durchaus einschieben. Sieht man hingegen von dieser Implikation ab und betrachtet die umgekehrte Schlussfolgerung, so legt sich ein Reflexionsmodell nahe, nach dem das Ich zur Grundlegung des Seins auf sich selbst zurückkommt. Wenn es überhaupt eine Rechtfertigung gibt, dass und wie sich das absolute Subjekt (aber nicht als *causa sui*) aus dem Nichts schafft, so muss bis zur Tathandlung zurückgegangen werden.

Insofern das Ich als absolutes Subjekt sich den Inhalt eines obersten Grundsatzes bildet, ist es zugleich Voraussetzung des zweiten und dritten Grundsatzes, so dass Fichte sagen kann: „Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und sowie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre.“²³⁰

Genausowenig wie eine Ursache seiner selbst ist das absolute Ich als ein Prinzip der Philosophie Gott. Die Gottheit bestimmt Fichte in stärker Ablehnung an intuitiven Verstand²³¹ Kants als ein „Bewusstsein, im welchem durch das bloße Gesetztsein das Ich alles gesetzt wäre“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 390). Doch gilt dies vom absoluten Subjekt des ersten Grundsatzes nicht unmittelbar; vielmehr fordert dies eine Ergänzung einer Form nach unbedingtem Entgegengesetztem, dem das absolute Sich-Setzen vorausgeht, das aus demselben aber nicht abgeleitet wird: genauso, wie das Ich durch die im §3 aufgestellte Selbsterbeschränkung zu §1 begrenzt wird: sonst (wenn es ihm nämlich gelänge, alle von ihm verschiedenen Dinge zur Einheit von der reinen Form des Ich zu bringen) würde dieses endliche Selbst zum Gott werden.

Doch eine solche vollständige Übereinstimmung kann im ersten Grundsatz der *GWL* schon nicht erreicht werden, weil dieser aller Setzung eines Nicht-Ich und aller Vorstellung der bestimmten Gegenstände systematisch vorhergeht.²³²

Das absolute Ich in *GWL* eröffnet gemäß seiner Rechtfertigung durch das auf das transzendente Ich bezogene absolute Subjekt eine transzendente Möglichkeit des reinen Ich, das insofern bei Fichte in der Tat als eine unendliche Tätigkeit konzipiert ist, die allen empirischen Bewusstsein zugrunde liegt. Dies wird im Rahmen einer transzendentalen Argumentation formuliert.

²³⁰ J. G. Fichte. *GWL*. *GA*. I/2. 272.

²³¹ Dies heißt auch intellektuelle Anschauung. Kant bestimmt sie als göttliches Vermögen. Fichte, Schelling und Hegel nehmen nie diese Einsicht Kants auf.

²³² In den *EM* formuliert Fichte, dass er nun zum ersten Mal die ursprüngliche Grenzenlosigkeit von Ich und Nicht-Ich aufstellt: „Das absolute Nicht-Ich wäre demnach Gott“ (J. G. Fichte. *EM*. S.65). Damit könnte gemeint sein, dass das Unendliche Gott für das endliche Bewusstsein ist, worin das Unendliche für das Endliche immer als ein Gegenstand bleibt, und sich nie mit dem Unendlichen identifizieren kann. Dagegen schreibt Fichte in den Entwürfen zur *Aenesidemus-Rezension*: „Nur Gott kann sagen: *ich bin*“ (J. G. Fichte. *GA*. II/2.S.239). Diese Aussage stimmt nicht mit den Ausführungen in *EM* überein, die das Prinzip des Ich gerade über die Selbstgewissheit sichern wollen.

Dadurch, dass die Absolutheit des Seins vom reinen Ich durch die Unbedingtheit des Sich-Setzens prädiziert wird, ist jedoch die interne Bedeutung der Modalitätskategorie selbst noch nicht erhellt. Dies bleibt in Rahmen §1 der *Grundlage* grundsätzlich unerklärbar.

Fichtes Andeutungen im Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795) bezeichnen „Sein“ als „den höchsten Charakter der Vernunft.“²³³ Daran zeigt sich, dass Sein ausschließlich dem absoluten Ich beigelegt ist, wohingegen Fichte den „Begriff des reinen Seins“ (J. G. Fichte. *GA. I/3. S. 111*), negativ vom bloßen „Exstieren“ (*Ibid.*) abgrenzt.

Trotzdem kommt diesem Verhältnis eine positive Bedeutung zu, insofern wir Fichtes Überzeugung in *GWL* zustimmen können. „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letzte erklären zu können“²³⁴ – ganz analog dazu, wie Fichte aus dem Zusammenhang der unendlichen Tätigkeit des Ich mit dem Anstoß das endliche Selbst zu erklären versucht. Dies gilt ebenso für die entsprechenden Modalitätskategorien: dass das bestimmte, wirkliche Dasein eines rein fundierten Seins bedarf.

Zieht man zudem den Status des unbedingten Sich-Setzens als Bedingung der Möglichkeit alles Bewusstseins in Betracht, so muss man „Sein“ am ehesten als „notwendiges Sein“ spezifizieren, wobei sich allerdings sowohl aus seiner Kennzeichnung als auch aus seiner empirischen Unzugänglichkeit ableitet, dass es für sich keinerlei Wirklichkeit gibt, was insofern einen Mangel hinsichtlich der konkreten Entwicklung der Modalitätskategorien im theoretischen Teil der *GWL* bedeuteten könnte.

Durch das, was das transzendente Ich im ‚Ich bin‘ ausmacht, zeigt sich, dass dieses Ich zwischen absolutem Ich als Idee und reinem Ich unterscheidet. Das reine Ich kann nicht als wahrnehmbarer, sondern als rein gedachter Theoriebestandteil einer Transzendentalphilosophie also durchaus gerechtfertigt werden.

Dieser Ausgangspunkt wird gerade vom Philosophen hinterfragt: wie kann das entwickelte Selbst die unendliche Tathandlung als Bestandteil einer transzendentalen Begründung zum Bewusstsein erheben? Dieses Problem wird durch die Bestimmung des absoluten Subjekts aufgelöst, derzufolge das absolute Ich als Idee des Ich zu verstehen ist „die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zu Grunde gelegt werden muß.“²³⁵ Dabei kommt das absolute Ich dem endlichen, durch den Philosophen beobachteten Subjekt niemals unmittelbar zum Bewusstsein, sondern nur vermittelt der in ihm begründeten Aufforderung, alle Realität mit sich selbst in Übereinstimmung zu bringen.

²³³ J. G. Fichte. *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795). *GA. I/3.111*.

²³⁴ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2. 410*.

²³⁵ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2. 409*.

Dasjenige, was dieses Verhältnis von absolutem Subjekt und praktischer Aufforderung aufklärt, kommt als seine unhaltbare Tätigkeit transzendental vor.²³⁶ Doch das transzendente Ich im ersten Grundsatz gehört selbst nicht zu dieser Ausführung; die transzendente Funktion des ersten Grundsatz ‚Ich bin‘ ist vielmehr im Setzen des Ich bestimmt. Doch der Satz ‚Ich bin‘ macht nicht den vollständigen Ausdruck aus, sondern drückt nur die Handlung des Ichseins absolut aus. Woraus wird die Vollständigkeit sonst abgeleitet? Fichtes Antwort lautet: aus Ich bin Ich.

3.1.3.2. ‚Ich bin‘ als Fürsichsein

Dieser Satz stellt einen Prozess dar, in dem die Tathandlung sich entfaltet und zeigt auf, wie sich das Ich zu sich selbst verhält. Wir müssen das Ich als Subjekt und Prädikat betrachten, danach muss es auf die Kopula als Einheit beider gehen.

Dieser Satz ‚Ich bin Ich‘ macht die Duplizität des Ich aus: Sich-Setzen einerseits und Reflexionsprinzip andererseits. Während jenes eine Seite des ‚Ich bin‘ (wie schon aufgezeigt) unter dem ‚Ich bin Ich‘ ausdrückt, erhellt dieses den einheitlichen Charakter durch das Fürsichsein.

Der Satz ‚Ich bin Ich‘ bezeichnet eine konsequente Handlung des Ich als eine in sich geschlossene Struktur, womit das Ich als Erzeugung des Fürsichseins durch zwei Momente beschrieben wird. Ich meine, dass dieser Satz gerade eine Begründung der Selbstbewusstseins- und Reflexionstheorie ausmacht. Das heißt: die Selbstgewissheit des Ich im ‚Ich bin Ich‘ präsentiert.

3.1.3.2.1. Die zwei Momente des Fürsichseins

Zunächst geht Fichtes Ansatz des ‚Ich bin Ich‘ davon aus, dass der Satz ‚A ist A‘ die formale Identität setzt. Die Deduktion des ‚Ich bin Ich‘ aus dem ‚A ist A‘ wird durch ein gesetztes X als Tatsache des Bewusstseins bestimmt. Die Ziffer 4 in Fichtes *GWL* lautet:

„Es wird demnach durch das Ich vermittelt X. gesetzt; *A sey für das urtheilende Ich, schlechthin, und lediglich Kraft seines Gesetzseyns im Ich überhaupt*“ (J.G. Fichte. *GWL* S. 257).

Zum Gehalt von Fichtes Position lässt sich sagen, dass das Ich ein Bewusstsein vom Sein des A hat, und dass X den Grund des Seins von X bedeutet. Dadurch, „dass im Ich (...) etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und eben dasselbe sey“ (J. G. Fichte. *Ibid.*), bezieht sich die logische Form der Identität des A mit sich. Fichtes Rede von etwas, das sich stets gleich, stets ein und eben dasselbe sei, bedeutet, dass ein formaler Charakter des durch X bezeichneten Zusammenhangs gemeint ist. Dieser Zusammenhang, der mit sich selbst identisch ist, stellt

²³⁶ Vgl. *Ibid.*

eine unbedingte Gewissheit von etwas im notwendigen Zusammenhangsverhältnis dar.²³⁷
Dieses X „läßt sich auch so ausdrücken: Ich =Ich; Ich bin Ich“(Ibid.).

Um die zwei Momente im ‚Ich bin Ich‘ analysieren zu können, müssen wir sie zunächst voneinander unterscheiden. Sie lauteten: „*Ich bin schlechthin, weil ich bin*“(J. G. Fichte. *GWL*. S. 260) und „*Ich bin schlechthin, was ich bin*“(Ibid.).

Das erste Moment ist „durch das schlechthin gültige Urteil“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 259) gesetzt. Fichte charakterisiert die Subjektstelle als das Sich-Setzen des Ich, d. h. die vor seiner Reflexion zu vollziehende ursprüngliche Tätigkeit. Insofern die gegenwärtige Aufgabe, die immanente Auffassung der Tathandlung als das Verhältnis vom Sich-Setzen des Ich und das Sein desselben zu setzen, in der Subjektstelle dargestellt wird, muss der formale Identitätssatz als „*die Form der Forderung vom Gesetzseyn auf das Seyn*“(J. G. Fichte. *GWL*. S. 261) begriffen werden. Damit ist der Begriff des Ichseins aus dem Gesetzsein abzuleiten. Und dieses Gesetzsein kommt deshalb zustande, weil das Ich sich setzt. Fichte begreift hiervon ausgehend dieses Ich wie folgt: „*Das Ich sey, weil es sich gesetzt habe*“(J.G. Fichte. *GWL*. S. 259).

Doch wenn wir das Sich-Setzen und das Sein als Bestimmung des Ich benutzen, so sind sie, wie schon beim „Ich bin“ bewiesen, völlig gleich im Ich gesetzt. Damit stimmt Fichtes Formel überein: ‚Ich bin schlechthin, weil ich bin.‘

Das zweite Moment im ‚Ich bin Ich‘ drückt das Ich als Reflexion aus. Hier ist das, was reflektiert wird, das Ich. Doch ist hier auf den Unterschied von „A ist A“ und „Ich bin Ich“ zu achten. Während in diesem Satz auf das Ich als dasjenige reflektiert wird, welches ein A in sich setzt, wird dagegen im Satz „Ich bin Ich“ auf es als dasjenige reflektiert, welches sich setzt.

Bei der Reflexion wird ausgesagt, entweder dass das Ich dasjenige ist, als was es sich setzt, oder dass es sich zufolge der völligen Gleichheit vom Sich-Setzen und Ichsein als dasjenige setzt, was es ist. Hieraus entsteht Fichtes Formel: ‚Ich bin schlechthin, was ich bin.‘ Beide Momente des ‚Ich bin Ich‘ machen eine Verbindung von Subjekt und Objekt in der Form des Satzes aus. Fichte artikuliert die Verbindung in Hinblick auf das Fürsichsein des Ich, so dass sich die Einheit des Ich als subjektive Gewissheit bestimmt. Fichtes Selbstgewissheit des Ich lautet ausdrücklich: „*Ich bin nur für Mich, aber für Mich bin Ich notwendig* (indem ich sage *für Mich, setze schon mein Seyn*).“²³⁸

²³⁷ Vgl. Jürgen Stolzenberg. „Fichtes Satz »Ich bin.«“ *Fichte -Studien 6* (1994), 21f.

²³⁸ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 260.

3.1.3.2.2. Selbstgewissheit im ‚Ich bin Ich‘

Fichtes Satz ‚Ich bin Ich‘ entfaltet sich aus dem ‚Ich bin‘. Dabei kann der Gedanke des ‚Ich bin Ich‘ als Gedanke der Gleichheit der Auffassung des im Selbstbewusstsein gedachten und durch Reflexion bestimmten Subjekts nicht von der Gewissheit des ‚Ich bin‘ getrennt werden.²³⁹ Fichtes Konzeption des Prinzips für das Selbstbewusstsein wird durch den Inhalt der Identität garantiert. Indem das Dasein des Ich zum Fürsichsein wird, wird das Subjekt als ein durch Reflexion abgeleiteter Status als Idee aufgefasst. Dies kann in Fichtes Bewusstsein ‚Ich bin Ich‘ unter der Bedingung des Vollzugs der Reflexion und der Selbstcharakterisierung des Subjekts durch Prädikate vertreten werden.

Indem Fichte aus dem ‚Ich bin Ich‘ das Fürsichsein ableitet, hebt er die Differenz zwischen dem ‚Ich bin‘ und dem ‚Ich bin Ich‘, dem Sich-Setzen des Ich und dessen Sein hervor. Das, was das Fürsichsein analysiert, lässt sich als Rechtfertigung der Selbstgewissheit verstehen. Der Begriff des Fürsichseins macht die Einheit von „Weil“ und „Was“ aus.

Erstens besagt er ein ‚Weil‘: das Ich ist, insofern es sich setzt, d. h. es *Für* das Setzende ist. Wenn das Sein des Ich nur durch die setzende Tätigkeit hergestellt wird, so gilt es in dieser und *Für* diese Tätigkeit. Fichtes Setzung besteht im Verhältnis des *Für* als Einheit von ‚Weil‘ und ‚Was‘, mit dem *Für* dokumentiert sich die dynamische Bewegung des Ich.

Zweitens besagt der Begriff des Fürsichseins ein ‚Was‘: das Ich setzt sich als dasjenige, was es ist; es setzt sich schlechthin so, wie es ist. Dieser Sachverhalt schließt ein, dass es notwendig gesetzt ist, weil ansonst das So-Setzen nicht zu vollziehen ist.

Im Begriff des Fürsichseins zeigt sich damit in den verschiedenen Momenten von ‚Weil‘ und ‚Was‘ das Selbstverständnis des absoluten Ich. Auf der Basis der Selbstgewissheit des Ich entwickelt Fichtes *GWL* sich nun zum theoretischen und praktischen Teil.

Exkurs: Fichtes Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins

In der Rekonstruktion von Fichtes Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins gehe ich davon aus, dass Fichte einerseits seine Kritik durch seine *Rezension des Aenesidemus*²⁴⁰ entwickelt und dass er andererseits aber (obschon auch hier kritisch) Reinholds Satz des Bewusstseins in seinem philosophiegeschichtlichen Ausgangspunkt akzeptiert.

²³⁹ Vgl. Christian Klotz. *a.a.O.* 35f.

²⁴⁰ Die Rezension schließt sich Reinholds systematischer Aufforderung nach einem obersten Grundsatz des Wissens an und fragt nach dessen Gewinnen. Der von Reinhold als Grundsatz ausgewiesene Satz des Bewusstseins ist nach Fichte als Satz analytisch und höchstens Faktum des Bewusstseins, als Akt des Vorstellendes aber eine Synthesis. Daraus folgt, dass alle Synthesis Thesis und Antithesis voraussetzt, weil der Satz des Bewusstseins „als erster Grundsatz an der Spitze aller Philosophie steht, das Gegenteil erweisen“ (J. G. Fichte. [Rezension:] *Ohne Druckort: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassung der Vernunftkritik. 1792 445. S. 8. (1794, im folgenden zit. als Aen Rez.). GA. I/2. S.46.*) muss.

Fichte zufolge ist der Satz des Bewusstseins ein empirischer Satz. Angenommen, dass alles, was im Gemüt zu entdecken ist, in einer Vorstellen unleugbar eine empirische Bestimmung ist, so wird das Vorstellen an sich, mit allen reinen Bedingungen, durch seine Vorstellung nur empirisch dem Bewusstsein gegeben; und ein reflektierendes Bewusstsein enthält die empirischen Vorstellungen als Objekt. Also ist das Objekt jeder empirischen Vorstellung bestimmt gegeben. Von diesen Vorstellungen des gegebenen Objekts wird die Vorstellung des Vorstellen überhaupt unentbehrlich abstrahiert (Vgl. J. G. Fichte. *Aen Rez. GA. I/2. S.46*). Fichtes Ausgangspunkt lässt sich durch „empirische Selbstbeobachtung“ (*Ibid.*) gewinnen, von der seine Kritik an Reinholds Satz ausgeht. Fichtes gegen das Fundament der Reinholdschen Elementarphilosophie gerichteter Vorwurf versteht den Satz des Bewusstseins nurmehr als Grundsatz der theoretischen Philosophie, nicht der gesamten Philosophie. Damit wird zugleich ein oberstes Prinzip der Philosophie gefordert, das Fundament der Elementarphilosophie entspricht.

Historisch schließt Fichte unmittelbar an Gottlob Ernst Schulzes Kritik von Reinholds Satz des Bewusstseins an. Desweiteren beruht Fichtes Kritik auf den Positionen Johann August Eberhards und Immanuel Carl Diez, die deshalb hier (was jedenfalls ihr Verständnis von Reinholds Satz des Bewusstseins betrifft) kurz erörtert werden sollen.

Kurz gesagt, behauptet Eberhard als Leibnizianer²⁴¹, dass Reinholds Versuch, den Satz des Bewusstseins als höchsten Grundsatz der Philosophie aufzustellen, in ein unausweichliches Dilemma gerät. Eberhard fragt: „Allein ist auch der Satz des Bewusstseins ein bloßes Factum? In dem Sinne, dass er durch die bloße unmittelbare Erfahrung erkant wird“.²⁴²

Demzufolge muss der Satz des Bewusstseins entweder ein der unmittelbaren Erfahrung entstammender Satz sein, und „1. dann ist er kein allgemeiner Satz, 2. dann kann das Objekt und Subjekt der Vorstellung empfunden werden“,²⁴³ oder er ist überhaupt nicht unmittelbare Erfahrung, nämlich kein empirischer Satz: „dann kann die Wirklichkeit des Subjekts und Objekts nur durch einen Schluß erkannt werden. Dieser Schluß enthält aber in seinem

²⁴¹ Vgl. dazu bei Eberhard in seinem Werk *Philosophisches Magazin*: „Daraus erhellet, dass, wenn nun endlich durch Hern. Reinhold sehr wesentliche Verbesserung der kritischen Philosophie, die streitenden Theile sich werden vereinigt haben, diese Philosophie doch von keiner ihrer Lehren die völlige Allgemeinheit und Notwendigkeit wird beweisen können. Dieses wird nicht eher möglich seyn, als bis sie den Satze des Widerspruches und des zur. Grundes die absoluteste Priorität an sich zugesteht, so wie sie von der Leibnizischen Philosophie gelehrt wird, und alsdann ist die kritische Philosophie keine Reformation der bisherigen Philosophie mehr“ (J. A. Eberhard. „Endliche Beylegung des Streits über den kritischen Idealismus durch den Satz des Bewusstseins.“ In: *Philosophischen Magazin*, hrsg. von J. A. Eberhard, 4. Band, 3. Stück. Halle 1791, 363f.).

²⁴² J.A. Eberhard. *Ebenda*.

²⁴³ *Ibid.*

Obersätze den Satz des zur.[eichenden] Grundes, und diesem kommt alsdann an sich die Priorität vor dem Satze des Bewusstseins zu.“²⁴⁴

Reinhold hält dagegen in seiner Schrift *Über das Fundament des philosophischen Wissens* fest, der Satz des Grundes sei nur ein logischer Grundsatz, der die richtige Anwendung, die Synthetizität und Realität seiner selbst voraussetze.²⁴⁵ Hingegen kann der Satz des Bewusstseins im obersten evidenten Grundsatz als zugleich seine ursprüngliche Synthetizität und Realität begriffen werden.²⁴⁶

Dagegen geht die immanente Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins; die Diez formuliert,²⁴⁷ von einer Funktion des Subjekts und dem mit ihm verbundenen Bewusstsein „Ich“ aus, das er als Fundament annimmt und so an den Anfang der Philosophie stellt. Auf diese Weise wird die Lehre vom Ich zum einzigen Prinzip und Grund.

Diez gelangt zu einer Kritik an der Herleitung von Reinholds drei Theoremen in seinem Satz des Bewusstseins. Das erste Theorem lautet: die Form der Vorstellung ist durch Einheit zu charakterisieren, der Stoff aber durch Mannigfaltigkeit. Das zweite Theorem lautet: die Einheit ist hervorgebracht, der Stoff gegeben. Und das dritte Theorem drückt schließlich aus, dass es die Formen von Gegebensein und Hervorbringen gibt, die im Vorstellungsvermögen a priori bestimmt sind.

Nun bedeutet das erste Theorem Diez zufolge, dass die Tätigkeit des spontanen Hervorbringens dem Subjekt aller Vorstellungen in Bezug auf ihre Form zugeschrieben werden kann. Die beiden anderen Theoreme müssen davon ausgehen, dass die Eigenschaft, spontan und hervorbringend tätig zu sein, dem Subjekt des Vorstellens in Bezug auf alle Vorstellungen hinzugefügt werden kann.²⁴⁸

Diese Kritik von Diez führt dazu, dass Reinhold nicht erneut vom Hervorbringensein der Form und von den Formen des Vorstellungsvermögens als eines a priori bestimmten Stoffes spricht. Er unterscheidet systematisch zwischen Tatsachen und ihren Gründen, und die Elementarphilosophie hat nur Tatsachen aufzustellen, die die innere Erfahrung bezeichnen, und sie transzendental zu erläutern.²⁴⁹

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Vgl. K. L. Reinhold. *Über das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*. Jena 1791, 39.

²⁴⁶ Vgl. Martin Bondeli. „Zu Fichtes Kritik an Reinholds »empirischem« Satz des Bewusstseins und ihrer Vorgeschichte. In: *Fichte-Studien* 9 (1999), 201.

²⁴⁷ Vgl. Immanuel Carl Diez. *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen – Jena (1790-1792)*, hrsg. von Dieter Henrich. Stuttgart 1997. Hier fasst Henrich Diez (1766-1796) als selbstdenkenden Kantianer zwischen Kant und Fichte auf.

²⁴⁸ Vgl. Dieter Henrich. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchung zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen - Jena (1790-1794)*. Band 2. Frankfurt / M 2004, 1410.

²⁴⁹ Vgl. *Ebenda*. 1423.

Die Kritik von Eberhard und Diez finden sich trotz der Reinholds Widerlegung in Schulzes Skeptizismus wieder. Doch ist Schulzes Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins vollständig empirisch. Seine bekannte Schrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (1792) bestimmt Reinholds Satz des Bewusstseins:

„Dieser Satz drückt hier unmittelbar nichts, als die Tatsache aus, die im Bewusstsein vorgeht; die Begriffe hingegen von Vorstellung, Objekt und Subjekt nur mittelbar, das heißt, inwiefern sie durch jene Tatsache bestimmt werden. Vor dem Bewusstsein gibt es keinen Begriff von Vorstellung, Subjekt und Objekt; und diese Begriffe sind ursprünglich nur durch das Bewusstsein möglich, in welchem, und durch welches Vorstellung, Objekt und Subjekt zuerst von einander unterscheiden und aufeinander bezogen werden. Die ursprünglichen Merkmale, unter welchen die drei Bestandteile des Bewusstseins, Vorstellung, Objekt und Subjekt, im Bewusstsein vorkommen können, inwiefern sie die ursprünglichen sind, durch keine Abstraktion von was immer für vorgestellten Objekten erhalten werden (...) diese Merkmale (...) quillen also, unmittelbar aus dem Bewusstsein selbst, ohne alle Abstraktion, setzen insofern durchaus kein Raisonement voraus, und gehen aller Philosophie vorher. Der Satz des Bewusstseins setzt also keine philosophisch bestimmten Begriffe von Vorstellung, Objekt und Subjekt voraus, sondern sie werden in ihm und durch ihn erst bestimmt und aufgestellt. Diese Begriffe können nur durch Sätze ausgedrückt werden, die durch den Satz des Bewusstseins ihren Sinn erhalten, ganz in ihm erhalten sind, und unmittelbar aus ihm abgeleitet werden.“²⁵⁰

Kurz zusammengefasst, werden hier zwei Behauptungen vorgetragen. Erstens: der Satz des Bewusstseins ist ein empirischer, weil ein synthetischer Satz, „dessen Prädikat vom Subjekte (Bewusstsein) etwas aussagt, so in diesem nicht schon als Merkmal und Bestandteil gedacht wird“ (G. E. Schulze. *Aen.* S. 61.). Mit dieser Rede von einem synthetischen Satz verbindet Schulze ausdrücklich die Auffassung, der Satz des Bewusstseins sei nicht ein allgemein gültig, weil eine Struktur des Bewusstseins nicht immer auf alle Fälle von Bewusstsein zutrifft.²⁵¹

Zweitens ist Schulze zufolge der Satz des Bewusstseins abstrakt. Das Faktum, „das an keine bestimmte Erfahrung gebunden wäre“ (G. E. Schulze. *Aen.* S. 60), wird bei Schulze nicht vom Satz des Bewusstseins ausgedrückt. Vielmehr sind die Merkmale und Begriffe, die der Satz des Bewusstseins enthält bzw. aufstellt, „insgesamt Gattungsmerkmale und Gattungsbegriffe, deren Sphäre und Umfang durch eine Abstraktion bestimmt worden ist“ (G. E. Schulze. *Aen.* S. 62).

²⁵⁰ [G.E. Schulze]. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik.* (1792, im folgenden zit. als *Aen.*), hrsg. Manfred Frank. Hamburg 1996, 51.

²⁵¹ Schulze steht hier im Einklang mit Salomon Maimons Skeptizismus. Auch Vgl. G.E. Schulze. *Aen.* 58-61.

Indem Schulze den Satz des Bewusstseins als Verallgemeinerung von gewissen empirisch gegebenen Phänomenen des Bewusstseins begreift, kann man hier den empirischen Satz im Sinne eines aus empirischen Daten gewonnen abstrakten Satzes verstehen.²⁵²

Diese Kritik Schulzes hat nun Fichte herausgefordert. Sein Argument in *Aen Rez.* wird durch zwei Denkschritten entfaltet. Der erste Denkschritt vollzieht sich im Zusammenhang mit Schulzes erster Behauptung. Fichte hält dazu fest, dass Reinhold seinen Satz des Bewusstseins als analytischen ansieht, weil dieser Satz „ist als Reflexions-Satz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz“ ist (J. G. Fichte. *Aen. Rez.* S. 45). Daraus folgt unmittelbar Fichtes Bemerkung, dass „die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseyns, doch offenbar eine Synthesis [ist], da dabey unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen“ (J. G. Fichte. *Ibid.*).

Diese Bemerkung, die die Differenz von Fichte und Reinhold verdeutlicht, mündet in Fichtes Vorwurf, demzufolge Reinhold mit dem Satz des Bewusstseins eine Synthesis, ein „Zusammensetzen“ (*Ibid.*) in die Philosophie gebracht habe, weshalb es nun gelte, die vorausgesetzte These und Antithese zu finden.

Dieser erste Schritt Fichtes wird sowohl hinsichtlich seiner eigentlichen Haltung zu Schulzes Ausgangspunkt wie auch hinsichtlich der verschiedenen Bedeutungen eines synthetischen Satzes des Bewusstseins als wenig befriedigend interpretiert. Es bleibt offen, ob Fichte den Unterschied zwischen einem allgemein gültigen Satz als analytischer Definition von Bewusstsein und für alle Bewusstseinsphänomene geltenden Bestimmung von Bewusstsein anvisiert. Dies ist der Fall, wenn Fichte Reinholds Begriff des Bewusstseins eine „höchste Synthesis“ zuordnet, welche ein „Zusammensetzen“ bezeichnen muss, weil mit dieser Synthesis etwas anderes gemeint ist als mit der ursprünglichen Synthesis, die Reinhold dem Begriff der einfachen Vorstellung unterlegt. In dieser Synthesis wird das Zusammensetzen als ein Zusammenhang, nämlich als fundamentale Struktur des Bewusstseins angesehen.

Was Fichte nun als die höchste Synthesis, d.h. die Synthesis aller Synthesen konzipiert, deckt sich mit Reinholds Annahme, den obersten Grundsatz als das gesamte System des Wissens durch den Satz des Bewusstseins aufzustellen.²⁵³ Damit werden im höchsten Satz natürlich

²⁵² Vgl. Martin Bondeli. *op. cit.* 202

²⁵³ Dahingegen kritisiert Jacob Sigismund Beck den Reinholds Satz des Bewusstseins als obersten Grundsatz: der Satz des Bewusstseins setze eine höher bestimmte Instanz voraus, welche mit ihm die einzige höchste Tatsache des Bewusstseins aussagen werde. Besonders in seinem Werk *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben. Einzig Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* (1796) wird bewiesen, dass die Kritik nicht die Auffassung vom ersten Prinzip mit einem willentlichen Setzen in Verbindung bringt. Damit gelangt Beck zu dem Schluss, dass nicht eine Tatsache oder ein Grundsatz, sondern ein Postulat, das selbst nicht definiert werden kann, der höchste Grund

auch alle synthetischen Urteile sowie die oberste Instanz der Urteilsarten begriffen. Fichtes Konzept der Synthesis ist aber zumindest in dieser Einsicht positiv anzurechnen, dass er Schulzes ersten Gedanken im Streit um den empirischen Satz des Bewusstseins anerkennt. Er sieht offenbar ein, dass mit Schulzes Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins wenig auszurichten ist und sucht deshalb nach einem Grund, warum der Satz des Bewusstseins ein empirischer ist.

Wie aus Schulzes zweiter Behauptung ersichtlich, meint Fichte, dass der Satz des Bewusstseins in seine Schranken verwiesen werden kann. Dazu werden die Positionen Schulzes und Reinholds zunächst einander entgegengesetzt: während Schulze behauptet, der Satz des Bewusstseins sei „ein abstrakter Satz, welcher aussage, was nach A. [Abk. für Aenesidemus. m. E. nach]. *einzig*, nach R.[Abk. für Reinhold. GA nach] *alle*, Aeußerungen des Bewusstseins gemein haben“ (J.G. Fichte. *Aen. Rez. GA. I/2. S. 45*), bestritt Reinhold bekanntlich, dass der Satz des Bewusstseins „auf irgend eine Abstraction sich gründe“ (*Ibid.*).²⁵⁴ er gewinnt also den Begriff der Vorstellung aus einer Abstraktion von Anschauung, Begriff, Idee.

Fichtes Position akzeptiert die Kritik Schulzes, formuliert jedoch auch einem Vorbehalt ihr gegenüber, insofern es sich in seiner Sicht bei Schulze nicht um eine Abstraktion der Vorstellungsarten handelt, welche nicht von der Vorstellung als Gattungsbegriff im Verhältnis zu den Vorstellungsarten ausgeht, sondern von der Vorstellung in ihrer als Selbstbewusstsein gekennzeichneten Struktur eines Vorstellens des Vorstellens.²⁵⁵

Fichtes Schlussfolgerung, dass der Satz des Bewusstseins „nicht nur nicht auf *diese bestimmte*, sondern *überhaupt auf keine* Abstraction sich gründe“(J. G. Fichte. *Aen. Rez. GA. I/2. S. 46*), lässt „das Gegentheile erweisen“(*Ibid.*), insofern „er als erster Grundsatz an der Spitze aller Philosophie steht“(*Ibid.*). Bei Fichtes Erklärung des Satzes des Bewusstseins liegt also tatsächlich eine Abstraktion von einer empirischeren Bestimmung vor, weil es sich ergibt, dass die Vorstellung als solche eine empirische Bestimmung des Gemüts ausdrückt, so dass damit jedes Vorstellen der Vorstellung, welches auf die Vorstellung als Bedingung des empirischen Vorstellens geht, am Ende nur empirisch bleibt.

eines philosophischen Systems ist. – Beck hält eine Erörterung der Vorstellung durch den Satz des Bewusstseins für sinnlos; dabei gelten Beck nicht nur die Zergliederungen des Vorstellungsbegriffs wenig, sondern auch der Versuch, nach dem Resultat der Philosophie Kants die Begründung synthetischer Urteile a priori zu errichten (Vgl. Martin Bondeli. „Das «Band» von Vorstellung und Gegenstand. Zur Reinhold – Kritik von Jacob Sigismund Beck.“ In: *Philosophie. Ohne Beinamen*. S.129. Siehe auch Thomas Ludolf Meyer. *Das Problem eines höchsten Grundsatzes der Philosophie bei Jacob Sigismund Beck*. Würzburg/Amsterdam 1991, 52-88.

²⁵⁴ Vgl. K. L. Reinhold. *Beiträge*. 114. „Die ursprünglichen Merkmale, unter welchen die drey Bestandtheile des Bewusstseins Vorstellung, Objekt und Subjekt im Bewusstseyn vorkommen, können, in wieferne sie die ursprünglichen sind, durch keine Abstraktion von was immer für vorgestellten Objekten erhalten werden (...).“

²⁵⁵ Vgl. Martin Bondeli. a.a. O. 208.

Fichtes Kritik an Reinhold kommt zum folgendem Schluss; wer die Vorstellung „zum Generischen desjenigen machen will, was in der menschlichen Seele vorgeht, was das tut kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er consequent ist, er muß empirischer Fatalist werden.“²⁵⁶

Was nun Fichtes Kritik an Reinholds Satz des Bewusstseins betrifft, wonach dieser auf einer empirischen Selbstbeobachtung beruhe, so lässt sich mit diesem Satz eine reflexive Form des Selbstbewusstseins darstellen. Auf dieser Ebene zeigt Fichte stichhaltig, wie wir das Problem der die Reflexion begleitende Abstraktion auflösen können. Nach Fichte hat Reinholds Begriff der Abstraktion von einem letzten Grund ein deutliches Defizit, das von einem höheren Standpunkt aus aufgehoben werden muss.

Indem Fichte die Abstraktion und Reflexion als Momente der Tathandlung voraussetzt, gründet der Satz des Bewusstseins sich auf eine Abstraktion, die man als Abstraktion der Abstraktion verstehen muss. Darin lässt sich ein ursprünglicher Unterschied zwischen der Tatsache und der Tathandlung ausmachen. Wie Fichte die Tathandlung als Prinzip der ursprünglich ersten Tätigkeit des Ich vorstellt, wird sein erster, absoluter Grundsatz als oberster begriffen.

3.2. Die Herausarbeitung des Gegengesetzten im zweiten Grundsatz

Zunächst zeigt Fichte im zweiten Grundsatz, dass ein Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt wird (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S. 266), d.h. das Ich dem Nicht-Ich entgegengesetzt ist. Zwei Fragen ergeben sich hier: wie hat das Ich ein Bewusstsein vom Nicht-Ich? Und wie kann etwas, das nicht im Ich des ersten Grundsatzes enthalten ist, deduziert werden? Bei Fichte drücken diese Fragen eine Tätigkeit des Geistes aus; „er ist lebendiger Geist, werdende, sich schaffende Absolutheit.“²⁵⁷ Eben deshalb besteht er nie absolut, sondern immer im Zwiespalt mit sich selbst. Also dominiert eine absolute Gegensetzung das Wesen des menschlichen Geistes. „Eben aus dem absoluten Entgegengesetztseyn erfolgt der ganze Mechanismus des [/] menschlichen Geistes; dieser ganze Mechanismus läßt sich nicht anders erklären, als durch absolutes durch ein absolutes Entgegengesetztseyn“(J. G. Fichte. *GWL*. S. 368).

Nun müssen wir untersuchen, wie bei Fichte bewiesen wird, dass das Ich des ersten Grundsatzes ein Moment der absoluten Gegensetzung enthält. Der Deduktionsprozess des zweiten Grundsatzes von Fichtes *GWL* geht wie folgt: wie $A=A$ im ersten Grundsatz aus einer Tatsache des empirischen Bewusstseins gefolgert wird, wird der Satz: „-A nicht = A“ auch schlechthin „gewiß und ausgemacht anerkannt“(J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 264). Sowohl $A=A$

²⁵⁶ J. G. Fichte. *Fichte an Friedrich Stephani in ? Brief. 28. Dezember 1793 (Mitte) Zürich. GA. III/2. 28.*

²⁵⁷ Richard Kroner. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen 1921, 398.

als auch $-A$ nicht $=A$ oder $-A = -A$ können keineswegs bewiesen werden. Sollte jedoch der Satz: $-,A$ nicht $=A'$, oder $-A = -A'$ ein abgeleiteter Satz sein, so könnte dieser Beweis „nicht anders als aus dem Satze: $A=A$, geführt werden“ (*Ibid.*).

Doch, Fichte zufolge, wenn $-A$ dem A entgegengesetzt ist, so kann dieser Satz, $-,A$ nicht $=A'$, oder $-A = -A'$ nicht aus dem Satz $-,A=A'$ deduziert werden, weil die Form des Entgegensezens nicht in der Form des Setzens enthalten, sondern dieser Form vielmehr entgegengesetzt ist.

Dieses Entgegensezen steht im Handeln des Ich dem Setzen gleich. „Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S.266.). Diese Handlung ist einerseits ihrer „Materie nach (...) bedingt (...),“ (*Ibid.*) andererseits (...) „ihrer Form [nach], (in Absicht des *Wie*) unbedingt“ (*Ibid.*). Was im zweiten Grundsatz ursprünglich schlechthin entgegengesetzt ist, ist das Nicht-Ich, das dem Ich entgegengesetzt ist. Fichte findet seinen zweiten Grundsatz aus der Tatsache, dass der Satz: $-A$ nicht $=A$ absolut gewiss ist, womit das Ich des ersten Grundsatzes ein Moment des absoluten Gegensezens enthält: alles Setzen drückt bei Fichte zugleich ein Gegensezen aus. Ist dies unmöglich, kann man keine Identität des Bewusstseins setzen.

Um diese Identität zu setzen, bedürfen wir also eines zweitem Setzens des Ich, nämlich eines Entgegensezens. Doch muss zugleich ein Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Grundsatz vorausgesetzt werden; während jener das Setzen als eine unendliche Tätigkeit des Ich ausdrückt, liefert dieser das Entgegensezen als einen Ansatz unserer Reflexion.

Durch den zweiten Grundsatz wird das dem Ich entgegengesetzte Nicht-Ich nicht willkürlich bestimmt, sondern entsteht aus dem Setzen des Ich, wird durch es postuliert. Trotzdem präsentiert das Entgegensezen des zweiten Grundsatzes ausdrücklich eine Negation des Selbstsetzens. Sind beide, erster und zweiter Grundsatz die Handlung, das Bewusstsein zu strukturieren, müssen sie trotz der auseinander gehenden, entgegengesetzten Handlung aufeinander bezogen werden. Wie kann das Bewusstsein so als sein Selbstsetzen verstanden werden, ohne die Negation desselben auszuschließen?

Fassen wir zusammen. Die entgegengesetzten Begriffe von Ich und Nicht-Ich werden durch den ersten und zweiten Grundsatz aufgestellt, doch die Art, wie beide vereinigt werden können, ist in diesen Grundsätzen nicht enthalten. Erst im dritten Grundsatz führt Fichte die Synthese des Selbstsetzens des Ich und seiner Negation ein. Zwei Elemente sind dabei zu unterscheiden: 1) das Gegensezen des Ich produziert das Nicht-Ich in dem Sinne, dass das Nicht-Ich sich doch nicht bestimmt. 2) Das Sein des Nicht-Ich charakterisiert die Negation der Realität.

3.2.1. Das Gegensezen des Ich und das Auftreten des Nicht-Ich

Fichtes zweiter Grundsatz geht vom Entgegensezen des Ich aus, womit das Nicht-Ich auftritt. Indem Fichte nun die Handlung des Ich dem Gehalt nach meint, unternimmt er den Versuch, die den zweiten Grundsatz fundierende, anders strukturierte Handlung zu beschreiben. Dabei führt der Weg über „eine Tatsache des empirischen Bewusstseyns“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 264): insofern ein Insichsein die Kongruenz von Form und Gehalt ausmacht, zeichnet sie auch den Grundsatz aus. Soll ein zweiter Grundsatz die Form für dieselbe Handlung abgeben, bleibt er ohne Gehalt.²⁵⁸

Fichte sagt unter Ziffer 4 des zweiten Grundsatzes:

„Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: *Ist* denn, und unter welcher Bedingung *der Form der blossen Handlung* ist denn das Gegenteil von A. gesetzt. Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze $A=A$ müßte ableiten lassen, wenn der oben aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter seyn sollte. Aber ein dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegensezens in der Form[]des Setzens so wenig enthalten wird, dass sie ihr vielmehr selbst entgegensezt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegensezt. $-A$ ist *als* solches, gesetzt, schlechthin, *weil* es gesetzt ist“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 265).

Nach Fichte ist „die Form“ des Gegensezens der Form des Setzens entgegensezt. Dieses Entgegensezen bedeutet „seiner bloßen Form nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höheren Grund begründete Handlung“ (*Ibid.*). Hier qualifiziert Fichte mit „Form“ nicht eine Handlung des Ich. Fichtes Konzept der ‚bloßen Form‘ wird nicht „unter der höchsten Form, der Förmlichkeit überhaupt“ (*Ibid.*) verstanden. Als diese kann die Form des Entgegensezens nicht begründet werden.

Die logische Form: $A=A$ drückt den Satz der Identität aus: A als Subjekt ist schlechthin gesetzt, dagegen wird A als Prädikat zu „dem, worüber reflektirt“ (*Ibid.*). Diesem A wird $-A$, das dem schlechthin gesetzten A entgegensezt ist, als durch die absolute Handlung von A entgegensezt begriffen. Das erste A wird als Gegenstand der Reflexion letztlich dem zweiten $-A$ gleich. Diese Gleichheit begründet sich bei Fichte natürlich „auf die Identität des setzende [n] und des reflektierende[n] Ich“ (*Ibid.*).

Indem das in beiden Handlungen handelnde und über beide urteilende Ich vom Standpunkt der Handlung aus gesehen das gleiche Ich voraussetzen, ist dieses Ich selbst in beiden Handlungen nicht entgegensezt, sonst würde $-A$ sein $=A$ (Vgl. *Ibid.*). Fichtes zufolge besteht die Identität des Ich nur im Übergang vom Setzen zum Entgegensezen.

Fichtes Konzeption des Entgegensezens im zweiten Grundsatz bezeichnet das Gegenteil von Etwas als ein Setzen, wobei dieses Etwas, in Bezeichnung auf welches das Entgegensezen

²⁵⁸ Vgl. Martin Oesch. *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Text zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794-1804*. Würzburg 1987, 92.

stattfindet, gegeben oder vorausgesetzt sein muss. Aus diesem Grund wird bei Fichte das Entgegengesetzen als seinem Gehalt nach bedingt, seiner Form nach unbedingt bezeichnet.²⁵⁹

Fichte sagte zuvor unter Ziffer 4, dass die Form des Gegensetzens der Form des Setzens entgegengesetzt ist. Wenn wir dies hier auf Ziffer 5 beziehen, so bedeutet diese Entgegensetzung das Gegenteil überhaupt, und zwar vermöge der absoluten Handlung des Ich.²⁶⁰ Aber wie kann eine Struktur des Entgegensetzens zwischen dem setzenden und entgegensetzenden Bewusstsein unter der Einheit des Bewusstseins verstanden werden? Fichtes Erklärung lautet: „Hinge das Bewusstseyn der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstseyn der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein *Gegensetzen*, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein *Gegensetzen*“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 266). Indem beide – das Bewusstsein (durch das setzende Handlung) und das entgegensetzende Bewusstsein – miteinander im Bewusstsein vereinigt werden, besteht das *Gegensetzen* in der Beziehung auf das Setzen. Dies wird jedoch nur in der Form von -A, die Handlung des Ich bestimmt zu sein, dargestellt: „es ist ein Gegentheile, weil es Produkt eines *Gegensetzens*“ (*Ibid.*) ist.

Dagegen ist der Gehalt von -A durch A bestimmt, d.h. was A ist, gibt es in -A nicht, und das ganze Wesen von -A besteht darin, dass „es nicht ist, was a ist“ (*Ibid.*). Offenbar es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dies ist schlechthin im ersten Grundsatz gesetzt. Demnach kann nur das Ich sich entgegengesetzt werden. Dieses dem Ich entgegengesetzte Ich ist das Nicht-Ich, und es stellt sich die Frage: Ist das Nicht-Ich ein rein-absolutes Nicht-Ich? Ein Nicht-Ich, das nicht im Ich gesetzt ist, ist für das Ich der reinen Negation gleich. Ist dagegen das Nicht-Ich im Ich gesetzt, so ist es deshalb jedoch nicht dem reinen Ich gleich. In der Sicht von Gottlob Christian Fischhaber stellt Fichtes Lehre eine reine Produktionstheorie dar, wie er in seiner Schrift *Über das Prinzip und die Haupt-Probleme des Fichteschen Systems, nebst einem Entwurf zu einer neuen Auflösung derselben von 1801* darlegt. Seiner Behauptung nach charakterisiert nämlich das Ich das Prinzip und das Nicht-Ich die Produktion des Ich, es sei nämlich, genauer gesagt, Produkt des unendlichen Ich.

Das sogenannte Unbedingte sucht der Idealismus im Ich auf, weil es nicht, wie der Dogmatismus behauptete, ins Nicht-Ich gesetzt werden kann: denn das Nicht-Ich ist nichts für das Ich. Doch ist es im Ich gesetzt ist, so ist es nicht weniger als reines Nicht-Ich.²⁶¹ Dies

²⁵⁹ Vgl. Kuno Fischer. *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Vierte durchgesehene Auflage. Heidelberg 1914, 320.

²⁶⁰ Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. 265f. „Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein *entgegengesetztes* ist, (als bloße Gegentheile überhaupt) gesetzt. Ides Gegentheile insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem andern Grunde. Das Entgegenseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.“

²⁶¹ Vgl. Martin Oesch. *a.a.O.* 43.

formuliert Fischhaber sehr stark vereinfachend gegen Fichte,²⁶² wenn er das reine Ich Fichtes als unendliche Tätigkeit beschreibt. Doch entfaltet dieses reine Prinzip nicht das Nicht-Ich, besetzt das reine Ich doch vielmehr eine in sich geschlossene unendliche Sphäre, womit der transzendente Idealismus nur in dieser Sphäre des absoluten Ich stattfinden könnte: das absolute Ich ist vom endlichen absolut getrennt.

Diese These Fischhabers zieht Kritik auf sich: 1) Wenn das Nicht-Ich einfach das Produkt aus dem Ich ist, wird damit das Ich zum endlichen Ich: das unendliche Ich produziert das endliche Ich. Ist nun dieses Nicht-Ich rein an sich? Es gibt bei Fichte kein Nicht-Ich an sich. Das Nicht-Ich ist stets dem absoluten Ich untergeordnet und durch dasselbe gesetzt. Daher ist das Nicht-Ich immer ein solches, das durch und für das Ich gesetzt ist. Entscheidet für Fichtes Konzeption des Nicht-Ich ist der Gedanke seiner als der Grenze des Ich oder als des Anstoßes auf das Ich, obwohl dies nur für die Wissenschaftslehre 1794 gilt. Für Fichte ist das absolute Ich die Quelle aller Realität. Die Sachhaltigkeit des Nicht-Ich ist Ergebnis eines komplizierten Produktionsprozesses. Mit der Rede von der Produktion des Realitätsbewusstseins, in der das An sich des Nicht-Ich negiert wird, geht Fichte über Kants Bestimmung des Realitätsbewusstseins hinaus. 2) Wie Fischhaber meint, das Absolute, das für das endliche Ich sein soll, nicht mehr dasselbe. Fischhaber zufolge ist das Ich Prinzip, und das Nicht-Ich das Produkt des Ich, also muss dieses auf jenes reduziert werden, sonst könnte das Ich niemals Prinzip sein. Bei Fichte geschieht dies natürlich in der Tathandlung.

Fischhabers Kritik macht jedoch deutlich, wie Fichtes Nicht-Ich bestimmt wird: der Begriff des reinen Nicht-Ich wird als eine Position der Tätigkeit verstanden, und das heißt: das Nicht-Ich ist ein Merkmal des Ich in dem Sinne, dass es den „Halt“ oder die „Hemmung“ charakterisiert, insofern das Ich ein tätiges Sein ausdrückt. Für Fichte gilt: „Sein ist im Nichttun, Nichtwerden, ein Fertigsein, sich weiter verändern; Tun ist etwas Freies, Sein ist etwas notwendiges, nicht Freies. Das Sein kann nicht anfangen, es muß bewegt werden, durch ein [/] freies, ein thuendes.“²⁶³

Da „Sein“ somit kein unmittelbarer Begriff ist, bezeichnet die Tathandlung, selbst wenn diese Tätigkeit in der Bedeutung Fichtes nicht bewiesen werden kann, dennoch das Erste und Unmittelbare. Genau deshalb behauptet Fichte, dass man das Sein ableiten kann. Betrachtet man den Ausdruck „Nicht-Ich“ näher, so beschreibt er etwas, das nicht vom Ich ausgesagt

²⁶² Siehe Martin Oesch. *a.a.O.* 42f. und 226. Wenn Fischhabers Behauptung Sinn haben soll, so muss das Ich letztlich zum endlichen Ich werden. Obwohl dies den eigentümlich philosophischen Standpunkt teilweise rechtfertigt, kann es Fichtes Lehre nicht vollständig erklären. Eine reine Konzeption des Nicht-Ich wird bei Fichte vielmehr durch ein empirisches Ich praktisch dargestellt.

²⁶³ J. G. Fichte. *LM. GA. IV/I.* 203.

werden kann.²⁶⁴ Zugleich kann es das Nicht-Ich geben, ehe das Ich vorhanden ist; der Begriff des Nicht-Ich bleibt nur negativ, ist im logischen Verhältnis gleichsam passiv. Kann dieses Nicht-Ich nun als „Nichts“ begriffen werden? Hierzu sagt Fichtes frühe Konzeption nichts. Ist das Nicht-Ich nun an das Ding an sich?

Kurz gesagt: nein. Denn es ist unmöglich, bei Fichtes Nicht-Ich an das Ding an sich auch nur zu denken, weil die Wissenschaftslehre von vornherein den Begriff eines Dinges an sich als eines vom Ich verschiedenen Wesens geleugnet hat. Entsprechend kann von einem solchen Ding an sich als etwas Realem die Rede sein.

Doch behauptet z.B. Kuno Fischer, dass Fichte gesagt haben soll: „das Ich setze etwas, welches durch das Ich niemals gesetzt sein kann; das Ich sei der Grund von etwas, das niemals im Ich begründet sein kann; vom Ich sei etwas abhängig, das seinem ganzen Begriffe nach vom Ich völlig unabhängig ist.“²⁶⁵ Und er meint damit das Ich als Absolutes. Seiner Interpretation nach muss also das Ich als der Grund von etwas zugleich selbst etwas sein. Damit aber wird das Nicht-Ich in ein Verhältnis zum Ich gesetzt. Doch ist das Nicht-Ich kein Ding an sich. Wenn nämlich das reine, absolute Nicht-Ich das Ding an sich wäre, käme dies auch bei Fichte dem Nichts zu. Die Abhebung des Dinges an sich also erreicht das Sein statt dieses Nichts. Dieses Nicht-Ich verliert also seine Reinheit.

3.2.2. Negation der Realität

Im unbedingten, absoluten Setzen wird das Ich schlechthin gesetzt, wobei die Kategorie der Realität entspringt. Das Resultat des Entgegensetzen macht hingegen das Gegenteil des Ich: Nicht-Ich aus. Soll die Kategorie bestimmt werden, so ist das, was aus dem zweiten Grundsatz sich herleitet, das Gegenteil der Realität, nämlich absolute Negation, Nichts.

„Abstrahiert man endlich von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz, und sieht blos auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztseyn auf das Nicht-Seyn, so hat man *die Kategorie der Negation*.“²⁶⁶

Das Nicht-Ich ist also nicht als eine Realität an sich bestimmt, es ist vielmehr für das Ich eine Negation.²⁶⁷ Das Nicht-Ich ist nicht durch sich selbst gesetzt, sondern durch das Ich. Wird das Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt, so ist das Nicht-Ich nicht seiend, also bloß im Ich, aber als Gegensatz des Ich. Dies widerspricht sich für das Ich, weil durch das Ich, das gesetzt ist,

²⁶⁴ Vgl. J. G. Fichte. *WLn. GA. IV/2.38f.* auch Vgl. *Fichte an Johann Christoph Friedrich Schiller v.27.06.1795. GA. III/2. 338.* „Wenn meinen Eintheilung der Triebe nichts weiter mangelt, als daß der Trieb nach Exstanz, oder der Stoff = trieb nicht darunter geht, so ist sie wohl geborgen. Ein Trieb nach Existenz vor der Existenz; also eine Bestimmung des Nicht-Seyenden.“

²⁶⁵ Kuno Fischer. *a.a.O.* 320.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Vgl. J. G. Fichte. *EM. GA. II/3. 92.* Dagegen ist das Ich die Realität für das Ich.

zugleich das Nicht-Ich gesetzt ist – das Ich ist entgegengesetzt. Die Negation des Satzes ‚Ich bin Ich‘ ist ‚Ich bin nicht Ich‘, nämlich das Nicht-Ich, das dem Ich entgegengesetzt ist. Doch dagegen setzt der Standpunkt des Ich sich dem Nicht-Ich entgegen. Was sich entgegengesetzt wird, ist nicht gleich.²⁶⁸

„Aus dem materialen Satze: *Ich bin* entstand durch Abstraktion von *seinem* Gehalte der bloß formale, und logische: $A=A$. Aus dem (...) aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraktion der[/]logische Satz: $-A \text{ nicht} = A$, den ich *den Satz des Gegenseitens* nennen würde“²⁶⁹

Der dem Gehalt nach bedingte zweite Grundsatz erfasst das Nicht-Ich mit dem Satz: „ $-A \text{ nicht} = A$.“ Das heißt: Nicht-Ich ist nicht Ich. Das Nicht-Ich an sich kann niemals das Ich sein oder werden. Doch das Nicht-Ich, das im Ich durch das Setzen des Ich verabsolutiert wird, gehört zum Ich, indem Setzen und Gegenseitens des Ich gleich sind. Das heißt, dass das Ich als solches zugleich auch das Nicht-Ich ist. Bei Fichte gibt es am Ende zwei Nicht-Ich: erstens ist das Nicht-Ich im Ich, zweitens ist das Nicht-Ich der Überschuss, der nicht zum Ich gehört.

Der Satz des Widerspruch lautet: Es ist unmöglich, dass zugleich gilt: $A=A$ und $A \text{ nicht} = A$. Die formale Logik geht letztlich auf den Satz der Identität: $A=A$ zurück.

Gilt hinsichtlich des Satzes $A=A$: wenn A ist, so ist $A=A$ gewiss, so bleibt im Falle von $-A$, nichts als eine absolute Negation: $-A = -A$. Dies ist hier zwar der logischen Form – der Identität – nach gleich. Doch ist hier $A \text{ nicht} = A$, es gilt $A=B$, oder $A=C$. usw; die Negation des Prädikats folgt aus den anderen Prädikaten. Denkt man den ontischen Satz ‚ A ist‘ und negiert darin Kopula die ‚Ist‘, so kann man die Negation als ‚ A ist nichts‘ ausdrücken.

Doch wie wird dann $-A \text{ nicht} = A$ verstanden? $-A$ ist ein Anderes, oder das Entgegensetzen von A . Die Negation der Realität im ‚Ich bin‘ drückt sich als ‚Ich bin nicht‘ aus, also als Existenz des Nicht-Ich, als kein Ich: das ‚Ich bin Ich‘ wird zum ‚Ich bin nicht Ich‘, das Ich wird Nicht-Ich.

Fichte zufolge stellt sich das Nicht-Ich dem Ich entgegen. Wenn er unmittelbar behaupten würde, das Ich sei Nicht-Ich, geriete er in einen Widerspruch. Warum aber sagt er nicht: das Ich ist Nicht-Ich, sondern: das Nicht-Ich ist nicht das Ich?

Fichte deutet das Erscheinen des Nicht-Ich als Resultat unserer Reflexion, welches nicht aus dem ersten Grundsatz entsteht. Da die Reflexion im ersten Grundsatz an sich nicht stattfindet, bleibt er nur bloße Form, obwohl er schlechthin gesetzt ist.

Indem Fichte das Nicht-Ich aus ‚Ich bin Ich‘ dem Gehalt nach bedingt ableitet, dies also durch die Negation des Ich als Prädikat bestimmt wird, wird das Nicht-Ich als Negation der Realität

²⁶⁸ Vgl. J. G. Fichte. *Exzerpt aus der Abschrift von Fichtes Züricher Vorlesungen*. In: *Beilage aus Jens Baggesens Nachlass*. ZV. 187.

²⁶⁹ Vgl. J. G. Fichte. *op. cit.* 267. Hier sieht er diesen Satz als Satz des Widerspruchs an.

vom Ich, doch nicht als Nichtsein bestimmt. Daher charakterisiert das Nicht-Ich nicht Nicht-dasein.

3.3. Die Tätigkeit der Synthesis im dritten Grundsatz

Fichtes dritter Grundsatz wird vom ersten und zweiten Grundsatz auf spezifische Weise unterschieden. Während durch jenen gar nichts erwiesen werden sollte und konnte; er der Form sowohl als dem Gehalt nach unbedingt, und ohne irgend einen höhern Grund gewiss war (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S. 267), wird dieser durch „*die Handlung des Entgegensetzens*“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 268) nicht abgeleitet; „wurde aber nur sie ihrer bloßen Form nach unbedingt gesetzt, so war streng erweißlich, daß *das Entgegengesetzte* = Nicht-Ich seyn müßte“ (*Ibid.*).

Fichte behauptet, dass der dritte Grundsatz anders als die bislang aufgestellten Grundsätze „fast durchgängig eines Beweises fähig“ (*Ibid.*) ist. Der Grund dafür besteht darin, dass er der Form nach bestimmt ist und von zwei Grundsätzen bestimmt wird, also nur dem Gehalt nach unbedingt ist (Vgl. *Ibid.*).²⁷⁰ Bei Fichte ist der dritte Grundsatz „bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze“ (*Ibid.*), doch die Auflösung derselben „geschieht unbedingt, und schlechthin durch einen Anspruch der Vernunft“ (*Ibid.*).

Dieser Anspruch der Vernunft gründet sich auf die Tätigkeit der Synthesis. Die Struktur der Synthesis entsteht aus dem Widerspruch zwischen den ersten beiden Grundsätzen, der der Einheit des Bewusstseins bedarf und den Fichte positiv in der Synthesis aufzuheben versucht. Fichtes dritter Grundsatz lautet: „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 272.). Sind erster und zweiter Grundsatz gegeneinander gesetzt, so bestimmt der dritte Grundsatz die logische Form, die nicht analytisch aus der Synthesis von Ich und Nicht-Ich abgeleitet werden kann. Indem Fichte diese Form als eine quantitativ kategorische Bestimmung „Limitativ“²⁷¹ bestimmt, sind das Ich und Nicht-Ich als teilbare, aufeinander beschränkte Momente gesetzt; Ich und Nicht-Ich, welche aus dem Ich entwickelt werden, werden im höheren Grundsatz als vollendete Struktur des Ich erfasst.

Der höhere Grundsatz wird durch die unbedingte, absolut gewisse Quantität hinreichend beschrieben. „Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des mensch[/]en Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem aufgestellten ableiten laßen“ (*Ibid.*).

²⁷⁰ Dahingegen ist zweiter der Form nach unbedingt, doch dem Gehalte nach bedingt (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. *GA..I/2*. S.266).

²⁷¹ Der erste Grundsatz wird im Begriff der „Realität“ und „Identität“ kategorisiert. Dagegen wird der zweite in „Negation“ und „Entgegensetzen“ kategorisiert.

Fichtes Satz: ‚Ich bin Ich‘ bezeichnet also den Satz des Ich, der das Nicht-Ich im Ich enthält. Logisch ist der dritte Grundsatz als Satz des Grundes bestimmt. „Wir haben von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, und Nicht-Ich abstrahiert, und die *bloÙe Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit* übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des *Grundes* nannte: A zum Theil = -A und umgekehrt.“(*Ibid.*). Mit diesem Grund ist durch das aufgestellte Merkmal X auf den Beziehungs- und Unterscheidungsgrund von A und -A angesprochen.

3.3.1. Der Widerspruch der Grundsätze

Gerade dadurch, dass er den Widerspruch von erstem und zweitem Grundsatz deutlich macht, erfährt Fichtes dritter Grundsatz seine Rechtfertigung. Doch worin genau besteht dieser Widerspruch, und wie wird er aufgelöst? Fichte sagt im Kontext der Analyse des zweiten Grundsatzes:

„1) Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt: denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich *im Ich* gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegengesetzte setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem gesetzten entgegengesetzt wird, voraus. Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 268).

Das Nicht-Ich, das vom Ich, im Ich entgegengesetzt ist, ist nicht als das Ich im Ich gesetzt. Ist alles, was gesetzt ist, im Ich gesetzt,²⁷² so muss alles, was entgegengesetzt ist, folglich im Ich entgegengesetzt werden.²⁷³ Doch das Nicht-Ich ist dem im Ich gesetzten Ich entgegengesetzt, also ist das Ich im Ich nicht gesetzt. Weiter gilt jedoch:

„Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, in wiefern im Ich (in dem identischen Bewusstseyn) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann. Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewußtseyn gesetzt werden. Mithin muß in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt seyn soll, auch das Ich gesetzt seyn“ (*Ibid.*).

Das Nicht-Ich kann nicht gesetzt werden, ohne das Nicht-Ich dem Ich entgegenzusetzen; das Nicht-Ich ist im Ich, durch das Ich gesetzt. Ein Ich, das im Ich, durch das Ich gesetzt wird, drückt das identische Bewusstsein aus. Demzufolge ist das Setzen des Nicht-Ich auch im Ich gesetzt.

Fichte findet in diesem Gegensetzen eine Selbstaufhebung. Der zweite Grundsatz ist sich selbst entgegengesetzt, er hebt sich selbst auf (Vgl. *Ibid.*). Das, was aufgehoben werden soll, besteht darin, dass das Nichtsetzen des Ich und das Setzen desselben sich inhaltlich

²⁷² Dies nennt Fichte ‚Ich bin Ich‘ (Vgl. J. G. Fichte. *GWL.GA. I/2. S. 269*).

²⁷³ Vgl. Wolfgang Class /Alois K. Soller. *a.a.O.* 121.

widersprechen. Das hingegen, das nicht aufgehoben werden soll, ist die Widerspruchsfreiheit beider.

Insofern der zweite Grundsatz durch sich selbst aufgehoben ist, soll er nirgends Gültigkeit haben. Dies drückt Fichte als Widerspruch aus: „Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf“ (J.G. Fichte. *Ebenda*. S. 269).

Fichte behauptet, es verhalte sich auch mit dem ersten Grundsatz nicht anders, denn alles ist gesetzt, was im Ich gesetzt ist (Vgl. *Ibid.*). Mithin ist das Ich nicht mehr dem Ich gleich, sondern das Ich wird zum Nicht-Ich, und das Nicht-Ich ist dem Ich gleich.²⁷⁴

Ohne Frage muss man hier auf den ersten Grundsatz zurückgehen, weil dieser aus der ursprünglichen Tathandlung entsteht. Das Ich im ersten Grundsatz stellt zwei „Ich“ dar: ein Ich ist sich schlechthin absolut gesetzt, d.h. absolutes Ich, ein anderes Ich bleibt hinter dem Gemeinten in dessen inhaltlicher, in sich liegender Bestimmtheit des Selbstsetzens zurück, es heißt „reines Ich“. In §3 A der *GWL* wird dies aus der Perspektive des Nicht-Ich erörtert, wobei Fichte den Unterschied zwischen beiden Ich nicht eigens hervorhebt. In diesem Prozess geschieht, dass sich das Ich und Nicht-Ich ausschließen²⁷⁵ lassen. Im absoluten Ich widersprechen sich das reine Ich und das Nicht-Ich. Schärfer ausgedrückt: insofern das eine gesetzt ist, ist das andere nicht gesetzt. Hier wird das absolute Ich von beiden getrennt. Besonders im ersten Abschnitt in §3 wird es nicht in den Prozess hineingezogen.

Der Gegensatz von absolutem und reinem Ich ist nicht für das Ich überhaupt bestimmend; und damit der Gedanke des sich setzenden Selbst. Der erste Grundsatz verhält sich nur zum Ich, ohne Rücksicht auf das Nicht-Ich zu nehmen.

Dieses Ich wird vom gesetzten Ich durch das Nicht-Ich im zweiten Grundsatz klar unterschieden; der zweite Grundsatz wird durch das absolute Ich ausgeschlossen. Was Fichte im Abschnitt 1 auffasst, wo er eine Möglichkeit des Selbstaufhebens für den ersten Grundsatz durch den Widerspruch aus dem zweiten Grundsatz findet, soll aber dies nicht den ersten Grundsatz aufheben: insofern nämlich die Identität des Bewusstseins das absolute Fundament unseres Wissens bezeichnet, müssen wir etwas finden, das in allen Folgerungen richtig sein kann, ohne dass diese Identität aufgehoben wird. Fichte nennt dies irgend ein X, das eine mögliche Lösung der sich aufhebenden Gegensätzen bestimmt (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S. 269).

²⁷⁴ Kuno Fischer formuliert dies so: das Ich setze im Ich zugleich das Nicht-Ich. Seiner Behauptung nach drückt diese Formulierung den Widerspruch aus, d.h. es setzt sich als Einheit Entgegengesetzter (Vgl. Kuno Fischer. *Ebenda*. S. 324).

²⁷⁵ Dies wird vom Setzen und Gegenseetzen nicht tangiert.

Auf der Suche nach diesem X, in dem die Grundsätze versöhnt sind und die Identität des Bewusstseins fest, denn „die Gegensätze, die vereinigt werden soll, sind im Ich als Bewußtsyn“ (*Ibid.*).

Das gesuchte X muss als nur von einer unbedingten Handlung ableitbar dargestellt werden.²⁷⁶

Die ursprüngliche Handlung des Gegensezens enthält ihre Möglichkeit nicht ganz in sich, so dass sie als uneingeschränkt in den Widerspruch führt, wodurch klar wird, dass die Bedingung X ihrer Möglichkeit nach nicht in ihr selbst liegt. Die im ersten Grundsatz fundierte Identität des Bewusstseins gibt keine Lösung des Widerspruchs vor. Die beschriebene Bedingung X, die inhaltlich nicht aus dem ersten Grundsatz deduziert werden kann, kann also aus keiner der beiden ursprünglichen Handlungen abgeleitet werden. Also muss X selbst Produkt einer ursprünglichen Handlung (=Y) sein.²⁷⁷

Die Form dieses Y muss im Entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigen, ohne dass diese sich gegenseitig aufheben. Fichte nimmt die Gegensätze von Ich und Nicht-Ich in die Identität des Bewusstseins auf. Damit ist die Form des dritten Grundsatzes vollkommen durch die beiden ersten Grundsätze bestimmt. Indem die Art der Lösung unbedingt ist, resultiert der dritte Grundsatz als der Materie nach unbedingt.

Wie ist dieses Y nun bestimmt? Fichte zufolge wird dies durch ein Experiment bestimmt, in dem zu zeigen versucht wird, dass die Gegensätze -A und A, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation koexistieren können, ohne sich zu vernichten oder aufzuheben: in diesem transzendental²⁷⁸ zu nennenden Experiment wird einsichtig, dass dies geschehen kann, indem sie „sich gegenseitig einschränken“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 270).

Um X rein zu erhalten, treibt Fichte die Abstraktion fort; und er findet die Vereinigung von Realität und Negation im Begriff der Schranke und damit mehr als das gesuchte X. Die Handlung Y bezeichnet also ein Einschränken²⁷⁹; ein Begriff, in dem der der Teilbarkeit liegt.

3.3.2. Die Tätigkeit des Einschränkens und die Teilbarkeit der Realität

Das Ich und das diesem entgegengesetzte Nicht-Ich werden durch den Begriff der Teilbarkeit und den damit verbundenen Begriffen des Einschränkens synthetisiert. „Etwas *einschränken*

²⁷⁶ Indem Fichte das Ich und Nicht-Ich als Produkte der ursprünglichen Handlung durch das Ich ansieht, gehört das Bewusstsein selbst zu einem Produkt dieser ursprünglichen Handlung (Vgl. J.G. Fichte. *GWL.GA. I/2*. S. 269).

²⁷⁷ Vgl. *Ibid.* „Aber, laut obiger Folgerungen, ist die Handlung, deren Produkt des Nicht-Ich ist, das Entgegengesetzten, gar nicht möglich ohne X. Mithin muß X selbst ein Produkt, und zwar ein Produkt einer ursprünglichen Handlung des Ich seyn. Es giebt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes =Y, deren Produkt =X. ist.“

²⁷⁸ Vgl. Reinhard Hiltcher. „Der Grundsatz in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 / 95.“ In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Hrsg. von Hans-Dieter Klein. *Band XXV*. 1993. 51.

²⁷⁹ Das aufgesuchte X nennt Fichte Schranken, das Wort „einschränken“ gleicht mit „beschränken“, „begrenzen“ und „bestimmen.“

heißt: die Realität deßelben durch das Negation nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Theil* aufheben“ (*Ibid.*). Im Begriff des Einschränkens liegt der Begriff der Teilbarkeit und damit das gesuchte X.

Hier behauptet Fichte, dass, dasjenige, was das Ich und das Nicht-Ich schlechthin setzt, nicht dieses X, sondern die Handlung Y ist, weil das Y nur das Ich und das Nicht-Ich teilbar setzt. Wir können fragen: wie kann das im Begriff der Teilbarkeit gesuchte X von dem durch das Ich gegebene X unterschieden werden? Während dieses nirgends einen Grund schlechthin ausmacht, bezeichnet jenes das Produkt des Entgegensetzens von Ich und Nicht-Ich als die Handlung desselben. Also muss dies die Handlung Y bestimmen. Fichte beschreibt dies wie folgt:

„*Ich sowohl das Nicht-Ich wird theilbar gesetzt*; denn die Handlung Y. kann der Handlung des Gegensetzens nicht nachgehen d.h. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht; da, laut obigen Beweises, ohne sie das Gegensetzen sich selbst aufhebt, und mithin unmöglich ist. Ferner kann sie nicht *vorhergehen*; denn sie wird bloß vorgenommen, um die Entgegensetzung möglich zu machen, und die Theilbarkeit ist nichts, ohne ein theilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins, und eben Daßelbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, wird demnach das Ich, *dem* entgegense [/] setzt, und das Nicht-Ich, *das* entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 270 f.).

In diesem Zitat wird die Handlung Y zunächst nicht in einen logischen Zusammenhang mit der Handlung des Gegensetzens gestellt. Sind diese beiden eins, und werden sie nur in der Reflexion unterschieden, so stellt sich die Frage, ob diese Unterscheidung ein fundamentum in re hat oder nicht? Die Handlung Y, die eine solche Handlung möglich machen soll, ohne ihr verordnet zu folgen, kann zweifellos ein Sachverhalt sein und nicht nur in der Reflexion unterschieden werden. Dies gilt auch für die Produkte dieser Handlungen, nämlich die Teilbarkeit und das Nicht-Ich.²⁸⁰

Doch liegt der Grund der Unterscheidung der Handlungen auch in der Reflexion, so muss auch hier vorerst nicht ausgeschlossen werden, dass die Reflexion einem Gesetz folgt. Und sie verfährt nicht willkürlich. Wenn sie dagegen willkürlich wäre, könnte man nicht einsehen, warum sie sich auf einen Ursprung, eine Handlung bezieht.

Die Handlung Y wird nun gerade im Begriff des Einschränkens angetroffen. Dasjenige, was in der Reflexion unterschieden wird, bezeichnet eben das Einschränken der Tätigkeit. Fichte sagt: „Das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern, d.i. nach demjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Theil der Realität, d.i. derjenige der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben (...). Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist muß auch das Ich

²⁸⁰ Vgl. Martin Oesch. *a.a.O.* 110.

gesetzt seyn, nemlich sie sind beide überhaupt als theilbar ihrer Realität nach gesetzt“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 271).

Der Unterschied des Teils der Realität des Ich zu dem des Nicht-Ich entsteht aus der quantitativen Bestimmung von Ich und Nicht-Ich. Mittels des Begriffs der Teilbarkeit geschieht die Lösung des zweiten Grundsatzes: durch die Handlung des Teilbarsetzens werden die in A aus ihm richtig abgeleiteten Gegensätze als versöhnte entfaltet. Im Ich ist das Ich nicht in den Teilen der Realität, in denen das Nicht-Ich gesetzt ist. Der Teil der Realität, der im Nicht-Ich gesetzt ist, ist im Ich aufgehoben.

Das Nicht-Ich kann also nur insofern im identischen Bewusstsein gesetzt werden, als darin schon das Ich gesetzt ist. Auch dieser Satz erweist sich als schlüssig und widerspricht dem zweiten Grundsatz. Erst durch den Begriff der Teilbarkeit bezeichnen das Ich und Nicht-Ich etwas. Im ersten Grundsatz war „das absolute Ich“ (Vgl. *Ibid.*) nicht etwas, d.h. es hatte kein Prädikat. Es war absolut dasjenige, was es ist (Vgl. *Ibid.*).

Im Bewusstsein ist alle Realität als Maßstab gesetzt, so dass das Ich seine Bestimmtheit dadurch erfährt, dass der Part der Realität ihm zufällt, die das Nicht-Ich nicht ist – und vice versa. Also müssen beiden im identischen Bewusstsein gesetzt werden.²⁸¹ Doch kann das Ich in den Teilen der Realität, in denen das Nicht-Ich gesetzt wird, nicht gesetzt werden. Dies geht bis ins Unermessliche fort, so dass Fichte hier das absolute Ich – allerdings in einer anderen Funktion als im ersten Grundsatz – einführen muss: „Dem absoluten Ich entgegengesetzt,(...) ist das Nicht-[/] Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine *negative Größe*“ (*Ibid.*).

Eine Reflexion, die sich auf das absolute Ich wendet, erkennt, dass dem absoluten Ich, insofern es als ein vorgestelltes aufgenommen wird, das Nicht-Ich als Nichts entgegengesetzt werden muss.²⁸² Aller Realität ist eben Nichts entgegengesetzt. Dagegen ist das Nicht-Ich dem teilbaren Ich nur eine negative Größe. Fichte beschreibt dieses Verhältnis wie folgt:

„Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn [.]. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewußtseyns, das Bewußtseyn ist einig: aber in diesem Bewußtseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich“ (*Ibid.*).

Sind Realität und Teilbarkeit derart bestimmt, dann lässt sich die Realität des absoluten Ich als Quelle aller Realität bestimmen. Zieht man hinzu, dass Fichte die Realität als Tätigkeit bezeichnet und berücksichtigt man die Unterscheidung zwischen der absoluten Realität, die dem setzenden Ich zukommt, und der Totalität, die dem gesetzten Ich zukommt, bietet sich

²⁸¹ Reinhard Hiltcher. a.a. O. 55.

²⁸² Vgl. Ebenda. 56.

eine Konzeption der Teilbarkeit an, um die spezifischen Differenz zwischen der Realität und der Totalität herauszuarbeiten.²⁸³

Fasst man die Realität als Tätigkeit im absoluten Ich, dann muss man die absolute Realität, d. i. die reine Realität von der Totalität derselben unterscheiden. Insofern das absolute Ich nicht das gesetzte ist, ist das getätigte nicht das tätige. Die Realität, die anderem entgegengesetzt ist, wird nicht mehr als reine bestimmt: die absolute Realität ist danach nur ein symbolischer Ausdruck für das absolute Ich, womit diese Realität also auf die der Negation entgegengesetzten Position eingeschränkt wird.

Wenn die Teilbarkeit der Realität genauer als Einschränken bestimmt wird, wie kann man die Teilbarkeit durch die absolute Totalität als Kategorie erklärt werden? Die Tätigkeit des Einschränkens ist der Tätigkeit der Tathandlung, durch die die absolute Totalität gesetzt wird, untergeordnet. Die Annahme, dass die Tathandlung sich in sich selbst als die Realität teilend setzt, hat in der Wissenschaftslehre 1794 im Grundsatzteil den Status einer Idee. Da dem Ich alle Realität eignet, ist in es die „absolute Totalität der Realität“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 228) sowie in das ihm Entgegengesetzte die „absolute Totalität der Negation (*Ibid.*) gesetzt. Also setzt die quantitative Antithesis diese doppelte Allheit. Andererseits ist doch dieses so Entgegengesetzte zusammengesetzt. Wenn die Relation von Ich und Nicht-Ich nicht in und durch sie zusammensetzen ist, kann die Allheit als solche nicht gesetzt werden. Indem das Ich sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, nämlich als begrenzt durch das, was es ist, setzt, so dass es sich aber weiterhin als das absolute Quantum der Realität setzt, sind das Ich und Nicht-Ich aufeinander bezogen. Diejenigen Teile, die das Ich ursprünglich in sich setzt, setzt es überhaupt nicht in das Nicht-Ich. Wenn es etwas in das Nicht-Ich setzt, obwohl wir noch nicht wissen, ob dieses Gesetzte ein Anderes als die pure Negation der Realität ist, hebt diese sich in sich selbst auf. Was in dieser Beziehung wichtig ist, ist, das die gesetzte Allheit mit sich selbst stets gleich ist (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 289). Schließlich ist die Doppelsetzung der Allheit der Realität und des Ganzen der Negation zum Setzen durch die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich weitergeführt.

Fassen wir zusammen. Das Setzen des Ich und Gegensetzen des Nicht-Ich werden durch den Begriff der Teilbarkeit vereinigt. Die Kategorien von Realität und Negation haben hier ihren Ort. Am Ende kommt das Verhältnis von Realität und Negation durch dieses Einschränken zur absoluten Totalität. Doch diese Doppelsetzung der Allheit der Realität und des Ganzen der Negation ist wiederum in der Kategorie der Wechselbestimmung zu setzen.

²⁸³ Vgl. Martin Oesch. *Ebenda*. 112.

3.3.3. Die Einheit des Bewusstseins als Grund des Setzens

Nun enthält der Begriff der Teilbarkeit bei Fichte in der Vereinigung des Entgegensezens eine rein logische Form, indem das Ich und Nicht-Ich von einem bestimmten Inhalt in diesem Begriff abstrahiert. Fichte nennt dies den Satz des Grundes. Der logische Satz vom Grund besagt: Für jedes Urteil gilt rücksichtlich seiner Begründung, dass die Entgegengesetzten in einem X gleich sind. Dies heißt *Beziehungsgrund*.

Unterscheidungsgrund ist dagegen der Terminus, auf dem Fichte den Sachverhalt fasst, dass das Gleiche in einem X zugleich unterschieden werden kann.²⁸⁴ Es gilt also: A zum Teil = -A. Dass dies gilt, wird im Kontext des Beziehungsgrundes erörtert: „Alles entgegengesetzte = -A ist entgegengesetzt einem A, und dieses A ist gesetzt [/]“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 272), insofern etwas da ist, dem entgegengesetzt wird. Das Nicht-Ich wird im Ich bezüglich eines im Ich Gesetzten gesetzt. Also wird es davon abgeleitet: Das Nicht-Ich wird bezüglich eines gesetzten A gesetzt. Gemäß der Lösung des dritten Grundsatzes muss auch gelten: „Durch das Setzen eines -A wird A aufgehoben, und doch auch nicht aufgehoben. Mithin wird es nur zum Theil aufgehoben; und statt des X in A, welches nicht aufgehoben wird, ist in -A nicht -X, sondern X selbst gesetzt: und also ist $A=-A$ in X“ (*Ibid.*).

Fichte sieht dasjenige, was A nicht in A aufhebt, als „X“ an. Eine Disjunktion zwischen ‚A‘ und ‚A‘ nennt er dies: wird X durch -A nicht aufgehoben, so muss es in -A auch enthalten sein. Letztlich gilt also: $A=A$ in X.²⁸⁵

Die Entgegengesetzten gleichsetzen, heißt sie beziehen. Nun wird der Unterscheidungsgrund erörtert: „Alles gleichgesetzte ($=A = B$) ist sich selbst gleich, kraft seines Gesetzseyns im Ich“ (*Ibid.*). Dasjenige, was im identischen Bewusstsein gesetzt ist und für sich selbst gleich ist, drückt $A=A$ oder $B=B$ aus. Doch A ist nicht dasselbe wie B: ansonst lägen nicht zwei Begriffe vor, sondern nur einer, nämlich $B=A$: „Nun wird gesetzt $B=A$, mithin ist B durch A nicht gesetzt; denn wäre es dadurch gesetzt, so wäre es $=A$ und nicht $=B$ “ (*Ibid.*). Also wären nicht zwei, sondern nur ein Gesetztes vorhanden.

Sind A und B hier nicht identisch, so sind sie auf bestimmten Weise entgegengesetzt, woraus $B = -A$ entsteht. „Ist aber B durch Setzen des A nicht gesetzt, so es insofern $= -A$ “ (*Ibid.*).

Werden A und B dagegen gleichgesetzt, so sind sie zum Teil gleich, zum Teil verschieden.

Worin sind sie gleich? Fichte zufolge im „X.“ „[Durch] das Gleichsetzen beider wird weder A noch B, sondern irgend ein X gesetzt, welches $= X$., und $=B$. ist.“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.273).

Denn es gilt $X=X$, $X=A$, $X =B$ und $A=B$.

²⁸⁴ Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. *GA*. I/2. 272.

²⁸⁵ Vgl. Reinhard Hiltcher. *Ebenda*. 57f.

Doch insofern A und B -X sind, gelten sie auch: A = -B. Um beide Begriffe sein zu können und nicht nur einer, müssen A und B noch eine Differenz aufweisen.²⁸⁶ Damit wäre der Unterscheidungsgrund aus dem dritten Grundsatz hervorgebracht. „Nur in *Einem* Theile sind eine Gleiche entgegengesetzt, und Entgegengesetzte gleich. Denn wenn sie sich in mehreren Theile ent[/]gegengesetzt wären, d.h. wenn in den Entgegengesetzten selbst entgegengesetzte Merkmale wären, so gehörte Eins von beiden zu dem, worin die vergleichen gleich sind, und sie wären mithin nicht entgegengesetzt; umgekehrt. Jedes begründete Urtheil hat demnach nur Einen Beziehungs- und nur Einen Unterscheidungsgrund“ (*Ibid.*). Fichte bestimmt den Satz des Grundes, der selbst von einem materialen Grundsatz eingeschränkt wird, und deshalb nur zum Teil gilt.²⁸⁷ Er gilt unter der Bedingung, dass verschiedene Dinge einander gleich oder entgegengesetzt sind.

Doch wird dadurch nicht ausgesagt, dass „schlechthin und ohne alle Bedingung alles, was im unserm Bewußtseyn vorkommen könne, irgend einem andern gleich, und einem dritten entgegengesetzt werden müsse“ (*Ibid.*). Das heißt: ein Urteil, das nichts (anderem) gleich und das nichts entgegengesetzt wird, steht bei Fichte nicht unter dem Satz des Grundes, weil es keine derartige Bedingung seiner Gültigkeit enthält.

Das Urteil über das absolute Ich, dem nichts gleich- oder entgegengesetzt werden kann, gehört von diesem Standpunkt aus gesehen nicht zum Satz des Grundes. Es wird nämlich nicht begründet, sondern „begründet selbst den Grund aller möglichen Urtheile“ (*Ibid.*). Fichtes nennt dieses Urteil daher ein thetisches.

Ist das absolute Ich unbegründeter Grund alles Begründeten (Vgl. *Ibid.*), so muss es als unbegründet nicht nur durch Identität und Verschiedenheit vom Begründeten unterscheidbar sein, sondern den Unterschied zwischen sich und anderen nicht nur als Unterschied begründen. Gerade deshalb kann es „der Grund alles Begründeten“ heißen. Das Hervorgehen aus einer Einheit drückt nicht dasselbe wie bloßes Vergleichung oder Unterscheidung in ihr aus. Es bedeutet vielmehr eine höchste Synthesis im Unbegründetsein.²⁸⁸

Doch wird damit das Problem, alles Gegensätze im Bewusstsein vereinigen zu müssen, noch nicht gelöst. Fichte untersucht dieses Problem im theoretischen Teil der *GWL*. Dort versucht er, durch den Satz vom Grund die Synthesis von Ich und Nicht-Ich als eine Handlung des menschlichen Geistes weiter zu verfolgen. Als Handlung ist sie zugleich dialektische Methode, die im Verhältnis der Entgegengesetzten enthalten ist; die entgegengesetzten Verfahren – analytisches und synthetisches in der Reflexion – erläutert Fichte nun im

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2. 273.* „Der logische Grundsatz wird durch den obigen Grundsatz bestimmt, d.i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt; er gilt nur für einen Theile unsrer Erkenntniß.“

²⁸⁸ Vgl. Martin Oesch. *a.a.O.* 113f.

Folgenden, um das Verhältnis von Gleichheit und Unterschied der Einheit des Bewusstseins darzulegen.

3.4. Fichtes reflexives Modell als die dialektische Methode

Die Ansätze, die den dialektischen Charakter von Fichtes Philosophie zu untersuchen versuchen, erörtern allgemein die drei Grundsätze der *GWL*. Sie können verhältnismäßig einfach auf die Triade von These, Antithese und Synthese bezogen werden, die oft als eine schematische Formel der Hegelischen Dialektik verstanden wird.²⁸⁹ Doch müssen wir, um Fichtes Dialektik zu erklären, von Kants Verständnis von Dialektik ausgehen.

Fichte teilt Kants Meinung, dass Dialektik eine Logik des Scheins ist, die z.B. einen faschen Schluss erkennbar wird: so dass es bei beiden Autoren um eine „Critik des dialektischen Scheins“²⁹⁰ geht. Während Kant in diesem Zusammenhang in den Antinomie die Ungültigkeit der entgegengesetzten Sätze zeigt, löst ganz analog dazu bei Fichte in der *Grundlage* der dritte Grundsatz den Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Grundsatz. Wenn gilt: „Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.392), so muss eine wahre Dialektik als „die gesetzmäßige Methode, zu dieser Evidenz zu kommen“²⁹¹ bestimmen, weil diese Methode eine Lösungsweise des Widerspruchs darstellt, die voraussetzt „daß es eigentlich gar kein Widerspruch sei: das vereinigende Glied sei in der That ursprünglich in der Anschauungsform schon gegeben, und wir wollen es nur darin anerkennen“.²⁹² Wir können also mit einigem Recht behaupten, dass Fichte die Kants Dialektik auf seine Logik anwendet. Deutlich ist jedenfalls: Indem Fichte an einer anderen Stelle das Wort „dialektisch“²⁹³ im Sinne der Entstehung der Antinomie gebraucht, dann geht es ihm darum, den Widerspruch

²⁸⁹ Hegel stellt seine Dialektik nicht als ein triadisches Gesetz auf. Hegels Dialektik bedeutet vielmehr „das Prinzip des bewegenden Begriffs“ (G. W. F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). *Theorie Werkausgabe*. Bd.7. Frankfurt / M 1986, S.84). Dieses Prinzip besteht darin, dass die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur ausgelöst, sondern auch hervorbracht werden (Vgl. *Ibid.*). Die Dialektik des Begriffs von Hegel wird von der äußeren Handlung nur im subjektiven Denken unterschieden, womit die höhere Dialektik die Bestimmtheit nicht als bloßes Einschränken oder den Gegenteil, sondern von dieser Bestimmung als einen positiven Inhalt und ein positives Resultat erzeugt und aufzufassen ist (Vgl. *Ibid.*). Fichtes Dialektik wird dagegen nicht als eine Bewegung des Begriffs, sondern vielmehr als eine Dialektik der Reflexion vom Standpunkt einer Methodologie aus begriffen. Dieser Punkt wird genau in der Synthesis vom Entgegengesetzten angetroffen.

²⁹⁰ J. G. Fichte. *Der transzendentalen Elementarlehre zweiter Theil* (1790). *GA*. II/1. 310.

²⁹¹ J. G. Fichte. *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentaler Logik* (1812). *SW*. IX. 188.

²⁹² *Ibid.* 185.

²⁹³ J. G. Fichte. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792). *GA*. I/1.115. „Dieser Streit [über die Offenbarung] gründet sich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs, und ist völlig *dialektisch* Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich, sagt der zweyte: und so ausdrückt widersprechen sich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich; und der zweyte: Anerkennung einer Offenbarung um eine Bestimmung der Begehrungsvermögen willen, d.h. ein Glaube an Offenbarung, ist möglich; so widersprechen sie nicht, sondern können beide wahr seyn, und es sind beide, laut unsrer Kritik.“

entgegengesetzten Sätze aufzulösen.²⁹⁴ Doch nun zu Kant. Dieser meinte, dass These und Antithese, die aus den Antinomien nicht als „analytische Opposition“,²⁹⁵ sondern als „dialektische Opposition“²⁹⁶ angesehen werden müssen. Betrachtet man letztere näher, stellt die mathematische Antinomie eine konträr-dialektische Antinomie dar, wovon eine dynamische Antinomie als subkonträre dialektische Antinomie unterschieden wird. Hier muss zunächst zwischen „konträr“ und „subkonträr“ unterschieden werden. „Konträr“ sind solche Gegensätze zu nennen, die beide falsch, aber nicht beide wahr sein können; „subkonträr“ werden sie hingegen genannt, wenn beide sowohl wahr als auch falsch sein können. In der dialektischen Opposition können also beide als wahre oder als falsche Urteile begriffen werden. Sofern es sich dabei um beide Urteile handelt, verhalten sie sich „konträr“ zueinander; wenn nicht, dann „subkonträr.“²⁹⁷

Kant beweist, dass These wie Antithese in der mathematischen Antinomie falsch sind und in der dynamischen Antinomie wahr sein können. Kant schreibt:

„Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist die Größe nach unendlich, die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander kontradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, dass die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sei... Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transzendenten Schein weg, und leugne, daß sie ein Ding an sich selbst sei, so verwandelt sich der kontradiktorische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloß dialektischen...“ (I. Kant. *KrV*. B.533).

Der echte Widerspruch zwischen den beiden antinomischen Urteilen beruht bei Kant auf der Voraussetzung, die Welt sei das Ding an sich: wenn die Welt weder von endlicher noch von nicht endlicher Größe ist, so hat sie gar keine Größe. Kants Konzeption von Dingen an sich nach ist dies unmöglich. Wir würden von den Dingen an sich zuviel übermäßig sagen, wenn wir eine Größe von der Welt gleich Null setzen würden. Stattdessen sollen wir den Gegenstand, den wir die „Welt“ nennen, als bloße Reihe von Erscheinungen ansehen, insofern der phänomenale Gegenstand weder endlich noch nicht endlich ist, kann man dies nicht sagen, dass er keine Größe hat.

²⁹⁴ An einer anderen Stelle im Versuch einer Kritik aller Offenbarung gebraucht Fichte das Wort „*durchaus dialektisch*“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.38). Dort können wir eine positive Lösung der Antinomie für das zentrale Problem der Dialektik finden.

²⁹⁵ I. Kant. *KrV*. B.532. Kant nennt dies auch die logische Opposition. Michael Wolff behauptet, die logische Entgegensetzung sei das Verhältnis von einer Bestimmung und dem Mangel derselben Bestimmung an ein und demselben Gegenstand; bei Kant ist sie nicht nur als Aussagenverhältnis oder Urteilsverhältnis, sondern auch als Verhältnis realer Prädikate anzusehen (Vgl. Michael Wolff. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein/Ts. S. 44). Wird der Widerspruch danach für den Grund der Folge gehalten, kann man das den entgegengesetzten Prädikaten zugrundeliegende Ding als Nichts verstehen, das nihil negativum, ein leerer Gegenstand ohne Begriff (ens rationis) und etwas nichts Denkbare etc. ausdrückt (Vgl. I.Kant. *KrV*. B. 348 f.).

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Vgl. Michael Wolff. *Ebenda*. 47.

Hier kann man die Größe dieser Reihe nicht als endliche Größe bezeichnen. Diese wird wie folgt bewiesen; alle räumlich-zeitlichen Erscheinungen haben irgendeine bekannte oder unbekannte Größe. Nur kann man nicht eine bestimmte Größe angeben, die zu der ganzen Reihe von Erscheinungen zukommt. Es gibt keine durch die Reihe von Erscheinungen gesetzte Grenze, wobei diese Reihe als Ganze abgeschlossen wäre.

Man kann hier aber nicht von einer unendlichen Größe reden, weil das Fehlen einer solchen Grenze keine mögliche Bestimmung der Reihe der Erscheinungen ist: sonst nämlich müsste dieses Fehlen nicht zu der Erscheinung selbst gehören.

Deshalb ist die „Welt“ als Erscheinung in Kants Ansicht ihrer Größe nach weder endlich noch unendlich. Diese quantitative Bestimmung der Welt ist gewissermaßen „nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen“²⁹⁸ gegeben. Hierbei bedeutet die „Erscheinung,“ dass einem Etwas die beiliegenden Bestimmungen nicht an sich, sondern nur in der Relation des Etwas zu uns und unserer sinnlichen Anschauung zukommen.

Eine Schwierigkeit, die Kants Begriff der dialektischen Opposition selbst berührt, besteht darin, zwischen zwei möglichen, aber unvereinbaren Bedeutungen der konträren Antinomien zu unterscheiden. Wir können den Begriff des Widerspruchs auf zwei Weisen denken: einerseits sind die Widersprüche zwischen den antinomischen entgegengesetzten Urteilen nur scheinbare. Andererseits kommen sie nur dem Gegenstand zu, über den wir urteilen können, insofern er auf die Erscheinung beschränkt wird.²⁹⁹

Kants Auflösung der konträren Antinomie stellt sich folgendermaßen dar: an die Stelle der Behauptung, die „Welt“ sei entweder endlich oder unendlich, tritt die Behauptung, sie sei weder endlich noch unendlich. Doch die Negation der beiden als konträr gedeuteten Urteilen ist der Form nach nichts anderes als die Negation eines Urteils und der Negation des *kontradiktorischen Gegenteils* dieses Urteils. Indem Kant beide Prädikate – endlich und unendlich – nur als konträr zueinander begreift, kann er beide Urteile verneinen. Er sagt hierzu weiter:

„Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (non est infinitus), so muß, wenn der erstere Satz falsch ist, sein kontradiktorisches Gegenteil: die Welt ist nicht unendlich, wahr sein. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen. Hieße es aber: die Welt ist entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich,) so können beide falsch sein. Denn ich sehe als an sich selbst, ihrer Größe nach bestimmt an, indem ich in dem Gegensatz nicht bloß die Unendlichkeit aufhebe, und mit ihr, vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt, als einem an sich selbst wirklichen Dinge, hinzusetze, welches ebenso wohl falsch sein kann, wenn

²⁹⁸ I. Kant. *KrV*. B.533.

²⁹⁹ Vgl. Michael Wolff. *op. cit.* 53.

nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an sich, mithin auch nicht ihrer Größe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben sein sollte.³⁰⁰

Dagegen weist der Begriff der subkonträr-dialektischen Opposition auf, dass zwei Subjekt Prädikat-Urteile sich so verhalten, dass das eine Urteil partikulär bejahend, das andere verneinend ist. Hier entsteht ein scheinbarer Widerspruch zwischen diesen beiden Urteilen nicht aus der Form der Urteile, sondern aus dem Inhalt derselben. Z. B. enthalten die Urteile, „es gibt Dinge, die spontan wirken“ und „es gibt nicht Dinge, die spontan wirken“ inhaltlich eine die subkonträre Opposition, doch formell widersprüchlich erscheinen sie, weil „Dinge“ nur eine partikulär Position in den beiden Urteile besetzt. Also können beide Urteile zugleich als wahr gedacht werden. Solche Urteile bezeichnen die so genannte dynamische Antinomie Kants.

Fichte hält in der *Vorlesung über Logik und Metaphysik* die These der genannten Kantischen Antinomie für wahr:

„Es ist hier eine nothw[endige]. Antinomie der Vernunft (...) Das ganze d[er]. Unters[uchung]. beruht also darauf, von welchem Gesichtsp[unct]. sie ausgehe; u. darauf beruht die ganze kantische Lehre von den Antinomien, wo gezeigt wird, was man voraus setzt, das findet man in den Schlüssen wieder, drum, weil man es voraussetzte. Die Welt im Einzelnen (nach den einzelnen Objecten) angesehen ist in Raum u. Zeit unendlich; das ist das bloße mechanische Denken, davon ist verschieden das organische Denken, hierdurch wird die Welt ein org[anisches]. Ganze, das also beschrenkt ist als Naturproduct. Geht man von einem Weltganzen aus, so liegt darin; dass was ein Ganzes sein soll, daß es nach allen Rücksichten, nach Sein, nach Raum u nach Zeit [beschränkt ist]; da kommt man auf eine Entstehung, Schöpfung in der Zeit. (...) Sieht man sie nach dem[/]Gesetze der Causalität, des Mechanismus an, so muß alles einzeln angesehen werden; sieht man sie aber nach dem organischen Gesetze an, so muß die ganze Welt angesehen werden. Die erste Ansicht ist unvollst[ändig]. u. mangelhaft, es ist ein Zeichen der unausgebildeten Vernunft; die letztere Ansicht ist d[er]. ausgeb[ildeten].V[ernunft]. nothwe[ndig]...³⁰¹

Wichtig ist, dass Fichte die Antinomie als Gegensatz zweier Ansichten der jeweils unterschiedlicher Ausbildungen von Vernunft auffasst: die These als die Ansicht des Mechanismus wie die Antithese als die Ansicht des Organismus. Ist dieser Standpunkt richtig, bedeutet diese Verschiedenheit dann auch die Verschiedenheit beider Weisen von Vernunft, und kann man den Standpunkt der These theoretisch beweisen?

Fichte meint, dass die Antinomie einen Gegensatz zweier dogmatischer Behauptungen erfasst und keine Behauptung sich in die entgegengesetzte Behauptung verwandelt.³⁰² Dieser

³⁰⁰ I. Kant. *Ebenda*. B. 531ff.

³⁰¹ J. G. Fichte. *LM* (1797). *GA*. IV/1. 297.

³⁰² Dagegen konzipiert Hegel, dass ein Begriff sich notwendig in einen entgegengesetzten Begriff umwandelt und hinüber entwickelt.

Standpunkt in der Antinomienlehre Kants kann so erklärt werden, dass der von Kant durchgeführte Beweis nicht wirklich apagogisch war, sondern bloß das, was Kant schon voraussetzte, in den Schlüssen wiederfand. Doch Fichte betrachtet dies nicht als Kants Fehler,³⁰³ weil er dessen Antinomie als bloß einen „Widerstreit des freyn *Resonements*“³⁰⁴ versteht. Behauptete man hier, dass die Vernunft die Antinomie auflösen und die zwei Behauptung synthetisieren kann, oder gar eine der Behauptungen auszuwählen vermöchte, so müssen die unterschiedlichen Ansichten vollständig als Lösung der Antinomie synthetisiert werden. Fichtes Auflösung der Antinomie wird in dem Sinne bestimmt, dass Fichte das, was bei Kant als Postulat gesetzt wird, deduziert will. Dies ist „so gewiß ein Postulat der praktischen Vernunft als (...) ein Theorem der theoretischen ist“ (J. G. Fichte. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. GA. I/1. S. 150).

Indem Fichte die Vernunft „auch in verschiedenen Subjekte nichts verschiedenes“ (*Ebenda*. S.81) aussagt, ist ihr Gebot bei Fichte „reinste Einheit“ (*Ibid.*) und würde also „Verschiedenheit zugleich Widerspruch seyn“ (*Ibid.*).

Doch Fichte sieht, dass solche Synthesen neue Antinomien hervorbringen. Also fokussiert das Vorhaben Fichtes sich nicht auf eine theoretische Lösung der Antinomie, sondern auf den Gegensatz der verschiedenen Ansichten. Darüber äußert sich Fichte mit folgenden Worten:

„Sie [die Wissenschaftslehre] wird immer fortfahren Mittelglieder zwischen die Entgegensezten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinaus gesetzt Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, musste man neue Entpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von neuem vereinigt werden müssen.“³⁰⁵

Diese Ausführungen erbringen noch keine Lösung des Widerspruchs, dieser setzt sich vielmehr an anderer Stelle fort. Was ist nun die Dialektik bei Fichte?

Sie bezeichnet eine Methode, hat also eine methodologische Funktion. Fichte nimmt ein ursprüngliches Entgegensetzen des Ich und des Nicht-Ich an, und dieses Gegensatzverhältnis bildet sich im Entwicklungsprozess des menschlichen Geistes fort. Nach Fichte muss alles, was den menschlichen Geist systematisiert, aus den drei Grundsätzen deduziert werden. Am Ende jedes Erkenntnisaktes steht so ein Widerspruch, der benannt werden muss und der über These und Antithese in allen Synthesen enthalten ist, wobei er gehaltvoller wird, je weiter das analytisch-synthetische Verfahren voranschreitet.

³⁰³ Hegels Einsicht kommt zum Kants Fehler, weil selbst bei Hegel der Widerspruch der Vernunft bewiesen werden muss.

³⁰⁴ J. G. Fichte. *WLnM*. GA. IV/2. 261.

³⁰⁵ J. G. Fichte. *GWL*. GA. I/2. 300.

Die „Grundlage des theoretischen Wissens“ lässt die Dialektik auf folgendes Gesamtergebnis hinauslaufen: „Reflektirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das NichtIch unendlich und unbegrenzt. Reflektirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich; und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich.“³⁰⁶ Hier zeigt sich, wie Fichte die Antinomie Kants als Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus deutet; die Frage ist, ob das Ich als Subjekt oder Objekt gesetzt wird. In Kants Antinomien erweist sich für Fichte, dass der Streit der Vernunft sich nur in der Synthesis von Theorie und Praxis entscheiden lässt.

3.4.1. Antithetisches und synthetisches Verfahren

Die von Fichte dargestellte Dialektik ist durch das antithetische und synthetische Verfahren charakterisiert: „Die Handlung, da man in Vergleichenen das Merkmal aussucht, worin sie *entgegengesetzt* sind, heißt das *antithetische* Verfahren (J. G. Fichte. *GWL*. S.373), während das *synthetische* Verfahren nemlich besteht darin, daß man in Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie *gleich* sind“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.274).³⁰⁷ Die Handlung von der Entgegensetzung und Synthesis setzt voraus, dass die Handlung, die das Verbinden der Entgegensetzter in einem Dritten nicht möglich ist, ohne die Handlung des Entgegensetzens, und dass diese Handlung gleichfalls nicht möglich ist, ohne die Handlung des Verbindens. Also ergibt es sich, dass beide Handlung unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterscheiden sind.³⁰⁸ Dieser Standpunkt, das Entgegensetzen zu synthetisieren, bezeichnet in der Tat den Widerspruch als Mittel der Erkenntnis.

Insofern das dialektische Denken bei Fichte die Synthesis von Entgegensetzen ausdrückt, können wir Fichtes Dialektik mit der Dialektik in der Naturphilosophie des Konfuzianismus vergleichen.³⁰⁹ Beide dialektischen Denkensweisen sind jedoch auch deutlich voneinander unterschieden. Während jenes dialektische Denken als ein Prinzip der Forschung und der Darstellung den Widerspruch der Entgegengesetzten methodologisiert und darin im Prozess der unhaltbaren Synthese gerade das Merkmal der Dialektik ausgedrückt wird, begründet

³⁰⁶ J. G. Fichte. *Ebenda*. 384.

³⁰⁷ Fichte nennt die auf die erste Art hervorgebrachten Urteile „antithetische oder verneinende Urteile,“ die auf die letzte Art hervorbrachte Urteile „synthetische oder bejahende Urteile“ (J. G. Fichte. *GWL*. *GA*. I/2. S.274).

³⁰⁸ Vgl. *Ibid*.

³⁰⁹ Werner Hartkopf zeigt, dass diese Dialektik für das Denken im Bereich der philosophischen Lehre des Ostens ein konstitutives Merkmal darstellt (Vgl. Werner Hartkopf. „Die Dialektik Fichtes Vorstufe von Hegels Dialektik.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Hrsg. G. Schischkoff, usw. *Bd. XXI*. Meisenheim /Glan 1967, S.175).

dieses dialektische Denken sich dagegen auf ein reines Prinzip, durch das das Fundament der Dialektik von Anfang an fundiert werden soll: das Prinzip des Entgegensetzens ontologisiert gerade das ewige Werden, die grenzlose Entwicklung, den unhaltbaren Wechsel.

So beruht ein philosophischer Ansatz für die Naturphilosophie z.B. im Konfuzianismus meistens auf dem dialektischen Verhältnis von „Li“ zu „Ch’i“, die dort die zentralen Konzeptionen ausmachen. Jedoch besitzen sie nicht von Anfang an eine feste philosophische Position innerhalb des Konfuzianismus. Genante Begründung entstammt dem *I-Ching*, das das Prinzip des Universums behandelt. Die zwei verschiedenen Ansichten bestehen zunächst darin, dass die erste Ansicht sowohl das Werden als auch den Wechsel des Universums durch zwei Eigenschaften des „Ch’i“, „Yin“ und „Yang“,³¹⁰ erklärt. Im Werden wie Wechsel von „Li“ und „Ch’i“ ist eine bestimmte Gesetzlichkeit enthalten, und die Eigenschaften des „Ch’i“, „Yin“ und „Yang“, bezeichnen eine bestimmte Wirksamkeit, die sich wiederholt und sich kreuzt, „Tao“,³¹¹ was eben eine Gesetzlichkeit im und durch „Ch’i“ herauszuheben, dabei aber noch nicht mit „Ch’i“ ein Paar wird. Diese Gesetzlichkeit stellt keine Existenz dar, sondern wird im Gegensatz zwischen „Yin“ und „Yang“ auseinander gesetzt. Also besitzt „Tao“ hier keine Position eines Subjekts,³¹² das alle Dinge aus dem Ursprung werden lassen kann, sondern bezeichnet bloß einen bestimmten Ablauf, in den von „Yin“ und „Yang“ vereinigt und sich werden, es wechselt, sich bewegt.

Indem zweitens die Konzeption von „Tao“ und „Li“ in „*I-Ching*“ nicht nur das Prinzip oder Gesetz der Natur, sondern auch ein sittliches Gesetz meint, tritt der Inhalt beider Konzeptionen als eine Wertlehre auf, in der die Naturphilosophie auf die Moralphilosophie bezogen wird.³¹³ Dieser Doppelzustand wird nun durch die Erörterung der Existenz des „Li“

³¹⁰ „Yin“ bedeutet meistens etwas ‚Negatives‘, dagegen bedeutet „Yang“ etwas ‚Positives‘.

³¹¹ „Tao“ bedeutet buchstäblich einen Weg, doch im traditionellen Fern-Osten die Gesetzlichkeit der Vernunft.

³¹² Laotzu (ca. 571-467. BC.) sagt dagegen in seinem bekannten Werk *Tao-Te-Ching*, dass „Tao“ im Prinzip als ein Subjekt angesehen wird. Die Substanz von „Tao“ begründet sich auf das ontologische „Wu“(Nichts). (Vgl. Peter Kun-Yu Woo. „Taoist Philosophy compared to European Philosophy.“ In: *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*. Par le soins de Gusttorm Fløistad. *Tome VII. Philosophie asiantique*. 1993, S. 210). Doch diese Konzeption Laotzu’s wird andererseits vom Prinzip „Sunyata“ (das Leere) des Buddhismus (Vgl. Jens BraArvig. „Central therems of Buddhist philosophy.“ In: *La philosophie comtemparaine. Chroniques nouvelles*. Par le soins de Gusttorm Fløistad. *Tome VII. Philosophie asianiques*. 1993, S.199).

³¹³ Dagegen ist der Philosoph Laotzu. Er meint, dass etwas im Ursprung des Universum besteht. Dies nennt er „Tao.“ Doch dieses „Tao“ bezeichnet den Ursprung des Universums als reines, absolutes Nichts, weil dieses Nichts selbst ohne Namen ist. Laotzu zeigt zwei Thesen auf: „Alle Welt aus dem Sein entsteht, und dieses Sein aus dem Nichts entsteht“(Laotzu. *Tao-Te-Ching*. Kap. 40), „Tao hat das Eine hervorbracht; und das Eine hat die Zwei hervorbracht; und die Zwei hat die Drei hervorbracht; und die Drei produziert alle Welt. (...) Beide „Ch’i“ von „Yin“ und „Yang“ wirken aufeinander, weshalb harmonisches „Ch’i“ gebildet wird“(Ibid. Kap. 42). Laotzu nach ist das Universum sehr kompliziert, doch die komplizierten Dinge werden aus einem einfachen Ding deutlich entwickelt und hervorgebracht. Das seiende Sein bezeichnet alles Gehaltenreiches. Wenn vor dieses Sein etwas gehaltreiches Sein wäre, würde eine unendliche Reihe, die das Sein aus dem Sein entstehen lässt, sich ausmachen lassen. Dies ist unmöglich. Laotzu sieht den Anfang des Universums als gehaltloses Nichts an, das diesem Sein entgegengesetzt ist. Doch wie entsteht das seiende Sein aus diesem Nichts? Laotzu findet die Antwort darauf in der zweiten These, die einen allmählichen Prozess beschreibt. Dieser Prozess bedeutet, dass

weiter entwickelt. Indem Chu Hsi³¹⁴ nun „Li“ neben „Ch'i“ als gleich ursprüngliche Existenz setzt, lassen die kosmologische Embryologie und ontologische Ursprünglichkeit sich als phänomenologische Gesetzlichkeit in der Konzeption „Li“ umfassen, und die Materie und Energie, die hier erscheinen, sind in der Konzeption „Ch'i“ enthalten. Wenn beide Konzeptionen ihrer Rolle nach deutlich voneinander unterschieden werden, kann man ihr Verhältnis nicht als miteinander vermischt beschreiben. Da auch alles Universum durch „Li“ und „Ch'i“ konstruiert wird, ergibt es sich, dass sie weder voneinander getrennt, noch in zeitlicher Unterscheidung erläutert werden können.

Doch unterscheidet Chu Hsi „Li“ und „Chi“; das erste als metaphysisches Prinzip, das zweite als physisches „Ch'i“, womit das erste eine Rolle als Anfang, das zweite dagegen als Ende spielt. Betrachten wir also den ursprünglichen Anfang, muss das erste deutlich dem zweiten vorhergehen. Wird dagegen die Struktur der Dinge erläutert, so muss das zweite dem ersten deutlich deswegen vorhergehen, weil ohne zweite das erste nicht erhellt werden kann.³¹⁵

Dies scheint sich logisch zu widersprechen. Chu Hsi löst diesen Widerspruch in zwei Richtungen auf. Eine dieser Richtungen ist die Erklärungsweise der phänomenalen Ansicht, worin die Unzertrennlichkeit von „Li“ und „Ch'i“ ohne zeitliches Verhältnis bestimmt werden kann. Die andere Richtung ist die logische Ansicht, die Unvermischtheit von „Li“ und „Ch'i“ als ein logisches Verhältnis von „Li“ und „Ch'i“ zu bestimmen. Diese Lösungsweise unterscheidet das Prinzip oder Gesetz von der Materie, bildet also einen ontologischen Dualismus.

In der Folge vertiefte sich der philosophische Streit über das Verhältnis von „Li“ und „Ch'i“ in der Naturphilosophie des koreanischen Konfuzianismus, und zwar derart, dass die moralische Naturlehre besser als Ontologie erläutert werde bzw. das Verhältnis von „Li“ und „Ch'i“ philosophisch expliziert werden solle.

Das Besondere des naturphilosophischen Ansatzes des koreanischen Konfuzianismus besteht in Folgendem; sowohl in der Lehre von „Li“ gilt es, das Verhältnis zu erfassen, obwohl die Lehren von „Li“ und „Ch'i“ gegensätzlich gesetzt sind. „Li“ setzt in der ersten Logik voraus, dass „Wu-Chi“, „T'ai-Chi“³¹⁶ ist. Diese These zeigt, dass „Wu-Chi“ in der Lehre als „T'ai-

stufenweise Entwicklung von Tao, – d.h. Nichts über das Eins (etwas Gehaltlos als „Yinch'i“ und „Yangch'i“ von der Differenzierung), die Zwei (beides, „Yinch'i“ und „Yangch'i“) bis zur die Drei (durch zwei Ch'i gewordene harmonischen „Ch'i“) – die mannigfaltigen Dinge des Universums hervorbringt.

³¹⁴ Chu Hsi (1130-1200) ist ein Begründer des Neu-Konfuzianismus und hat zugleich den Gedanken des Konfuzius und Mengzi philosophisch vollendet. Er akzeptiert sowohl den Dualismus von „Li“ und „Ch'i“ – die Lehre von Ch'ung I – als auch die Ch'i-lehre von Chang Tsai.

³¹⁵ Vgl. Ohama Akira. *Philosophie Chu Hsi's* (1982). Übersetzung: Hyung-Sung Lee. Korea/Seoul 1997, 139-148.

³¹⁶ Dies bedeutet das sehr große Extrem, oder große Letzte, d.h. da dies sehr groß, sehr weit ausgedehnt, unendlich ist, kann man es nicht enträtseln. Daher heißt dies das große Leere. Die ursprüngliche Konzeption

Chi“ erscheint, das seinerseits als Prinzip oder Gesetzlichkeit des Universums verstanden wird. Infolge dessen, dass den Dingen des durch das des durch das „T’al-Chi“ begründeten Universums kein Gehalt zukommt, bedarf es eines anderen Prinzips, vermittelt dessen die gesonderte Existenz der Dinge, in ihrem Gehalt begründet wird. Dies ist „Li.“ Aber ergibt es sich, dass die Ursache der Genesis des Universums gänzlich auf diesem „Li“ beruht, wobei „Li“ dem „Ch’i“ ursprünglich sowohl logisch als auch zeitlich vorhergeht. Dies kommt dazu, dass es kein „Ch’i“ gibt ohne „Li.“ Also ist „Li“ primär. Doch diese Logik wird in der Lehre von „Li“ nicht deutlich erklärt, wie nämlich ein gehaltvolles „Ch’i“ aus dem gehaltlosen „Li“ entsteht.³¹⁷

Die zweite Logik beruht dagegen darauf, dass „Ch’i,“ die Eigenschaft von „Yin“ und „Yang“ enthaltend, sich als eine ursprüngliche Substanz darstellt, und dass die Notwendigkeit von Wechsel und Bewegung als immanente Eigenschaft „Ch’i“ gesetzt wird. Dasjenige, was „Li“ außerhalb des „Chi“ als Existenz oder Substanz darstellt, wird hier nicht gebraucht,³¹⁸ denn dann erhält eins zwei und danach soll zwei geworden sein.

Nun werden beide Logiken bei Hwang Yi und Yi Yi kritisch rekonstruiert und weiter entwickelt. Ihre Philosophien heißen Toe-Yul Philosophie, womit der koreanische Konfuzianismus systematisch vollendet wird.

Indem Hwang Yi das Verhältnis von „Li“ und „Ch’i“ in der moralischen Sicht des „Li“ systematisiert, will er die zweite Logik überwinden. Doch indem Yi Yi eben diese Logik kritisch akzeptiert, will er dieses Verhältnis harmonisch als konsequenten Dualismus erklären. Hwang Yi³¹⁹ versteht zunächst den Begriff des „Li“ als das ursprüngliche Sein des Universums. Um den Primat des „Li“ durchzusetzen, behauptet er, obwohl „Li“ wirklich neben „Ch’i“ existiert, dass das erste logisch-funktional dem zweitem deutlich vorhergeht. Indem er auch „Li“ als Selbstwirksamkeit desselben anerkennt, scheint seine Logik vom traditionellen Hising-ri-hsüeh (Theorie von Chu Hsi) loszukommen. Doch dies bedeutet, dass, indem „Li“ verabsolutiert wird, einerseits das unempirische Prinzip bis in die empirische Existenz angehoben werden kann.³²⁰ Andererseits gründet seine philosophische Ansicht sich aber durchaus auf „Pen-jan chi-shing“(die sittliche, angeborne Natur) mehr als „Ch’i-chih-

„T’ai-chi“ gründet sich auf den Ursprung des „I“ (Wechsel) nach *I-Ching* aus, woraus sowohl „Yin“ als auch „Yang“ entstehen (Vgl.[anonym.] *I-Ching*. Übersetzung: Tae-Zun Roh. Korea/ Seoul 1978. S.221f.).

³¹⁷ Diese Behauptung stammt aus Eon-Zeok Yi (1491-1555), ist der der Begründer des Chulipa, die Philosophie von „Li“ hauptsächlich thematisiert. Vgl. Hyung-Chan Kim. „Eine Untersuchung über den Begriff des ‚Li‘ des koreanischen Konfuzianismus.“ In : *The natural philosophy of korean Confucianism*. (Hrsg.) Sa-Soon Youn. Korea /Seoul 1998, 201ff.

³¹⁸ Diese Behauptung stammt aus dem Monismus des „Ch’i“ von Kung-Teok Seo (1489-1546). Vgl. *Ibid*.

³¹⁹ Hwang Yi (1501-1570, pen name: Toegyee) ist ein repräsentativer Philosoph des koreanischen Konfuzianismus, Begründer des philosophischen Systems von Yungnam.

³²⁰ Vgl. Hyung-Chan Kim. a.a.O. 204ff.

hising (die materiale Natur). Yi Yi³²¹ erklärt dagegen die Natur als „Ch'i.“ Indem er den typischen Dualismus konzeptionell beibehält, wird die Erklärungsweise der Natur auf „Yin“ und „Yang“ angewendet. „Ch'i“ ist nach seiner Logik „Yin“ oder „Yang.“ Wenn „Ch'i“ „Yin“ ist, muss „Yang“ vor diesem „Yin“ sein, und umgekehrt. Dies entsteht daraus, dass der Kosmos wechselt und erlöscht, also „Ch'i,“ wovon der gegenwärtige Kosmos entsteht, als das vor ihm erloschene Produkt betrachtet wird. Also ist dieses „Ch'i“ kein Ursprüngliches. Daraus folgt, dass ursprüngliches „Ch'i“ nicht immer dauert, sondern unhaltbar Neues entsteht.

Er meint, dass, da „Yin“ und „Yang“ das Sein ohne Anfang ist, nur „T'ai-Chi“ ausschließlich nicht ist. Deswegen werden „Li“ und „Chi“ als ursprünglich vermischt, nicht anfangs entstanden verstanden. Sein Dualismus drückt „Li“ und „Ch'i“ anders als Hwang Lee aus. Das heißt: „Li“ besteht darin, dass „Li“ zur Eigenschaft der Dinge wird, doch es behält seinen eigenen Charakter, weil „Li“ in den Dingen besteht. Dagegen charakterisiert der Grund des „Ch'i“ die Reinheit, wird aber im Prozess der unaufhaltsamen Bewegung zum Mannigfaltigen. Also hat „Ch'i“ in dieser Bewegung seinen eigenen Charakter bald verloren, bald nicht verloren.³²²

Letztlich zeigt sich in der Naturphilosophie des Konfuzianismus, dass das Prinzip vom Universum voneinander nicht isoliert, sondern diesem notwendig gegenüber gesetzt wird. Auch lässt die mutuale Wirksamkeit sich in jeden Dingen erkennen. Doch wird dies nicht wie bei Fichte mit der Kategorie erklärt, sondern, weil diese Naturphilosophie eben das bloße Prinzip thematisiert, wird einfach gesagt, um was für ein Prinzip es sich handelt.

Kehren wir nun zu der von Fichte betrachteten Dialektik zurück, so kann man zuerst fragen: welches Beziehungsgefüge im synthetischen Verfahren als dem Vollzug der Dialektik anzutreffen ist. Formal besteht das in Rede stehende Verfahren darin, dass eine ursprüngliche These und eine Antithese in einer Synthese vereinigt werden.

Nach Fichte lautet die These: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein – in einer ursprünglichen Tathandlung. Die Antithese lautet: dem Ich schlechthin ist entgegengesetzt das Nicht-Ich – der Form nach schlechthin unbeding, dem Gehalt nach bedingt. Die Synthese lautet schließlich: das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen – der Form nach bedingt, dem Gehalt nach unbeding.

Alle weiteren möglichen Synthesen des Denkens gehen der Wissenschaftslehre zufolge auf die dialektisch-synthetische Grundstruktur der Intelligenz und damit auf das

³²¹ Yi Yi (1536-1584, pen name: Yulgok) ist zeitgenössisch repräsentativer Philosoph, und zugleich Begründer des philosophischen Systems Kihos.

³²² Vgl. Young-Hyeon Kim, „Der Begriff des „Ch'i“ in koreanischem Konfuzianismus.“ In: (Hrsg.) Sa-Soon Youn. *The natural philosophy of korean confucianism*. Korea/Seoul 1998, 255ff.

Selbstbewusstsein zurück. Der thetische Grundsatz drückt die Realität logisch durch die faktisch absolute Selbstsetzung des Ich aus, die Tathandlung zu bestimmen. Doch diese These widerspricht sich, weil sie ursprünglich als grundlos charakterisiert wird, doch zugleich als Grund alles weiteren Setzens gesetzt werden muss. Während jene Bedeutung anfangs eine Urthese an sich als die Realität der Tathandlung ursprünglich ausdrückt, wird die letzte dagegen als ein Resultat der Synthesis alles Setzens abgeleitet, womit die Antithese durch die These bedingt ist.

Die Antithese setzt dagegen die bloße Setzung des Ich in der These voraus, weil ich nicht das Nicht-Ich denken kann, ohne das Ich zu setzen. Insofern liegt in der Antithese etwas Neues, von der These Unabhängiges: der Akt der Entgegensetzung selber, der dem Nicht-Ich überhaupt seine Bestimmung gibt, und der der Form nach das unbedingte Grundurteil und dem Gehalt nach durch das Ich das bedingte gestaltet. Hieraus entsteht logisch die Kategorie der Negation. Die These und Antithese müssen zunächst zusammengedacht werden, um die Synthese ausmachen zu können. Indem Fichte einsieht, dass beide zusammengedacht werden müssen, muss er das absolute Ich, in dem jede Setzung vollzogen wird, vom relativen Ich unterscheiden, dem innerhalb des ersten das Nicht-Ich entgegensteht. Dadurch wird das absolute Ich zum relativen, insofern als das Ich das diesem Entgegengesetzte ist; das Nicht-Ich schränkt das Ich ein, das Ich und Nicht-Ich werden zu sich begrenzenden, zu teilbaren Sphären innerhalb des absoluten Ich.

Doch ist diese Synthese nicht bereits in These und Antithese enthalten und analytisch aus ihnen abzuleiten, sondern ihnen unter der Voraussetzung entgegengesetzt, die das Wissen aus seinen inneren Bedingungen heraus konstruiert. Dies gibt uns deutlich den Begriff der Limitation, der notwendig durch die beiden ersten Grundsätzen bestimmt ist; er stellt die einzige Lösung der Aufgabe dar, die These und Antithese zusammenzudenken, so dass sie sich gegenseitig nicht im totalen Widerstreit zerstören; sie sind in der Synthese als relative bewahrt.³²³ Dann wird dieses Verfahren einer extensiven Form der Dialektik zerstört? Lässt die gewonnene Synthese sich wiederum als eine neue These auffassen, der eine neue Antithese entgegentritt, so muss der Prozess weitergehen, bis er die Reihe der im ersten Grundsatz enthaltenen Momente durchläuft und inhaltlich zu ihm zurückkehrt.³²⁴ Diese Meinung setzt voraus, dass die Kreisbewegung von These, Antithese und Synthese geschlossen ist.

³²³ Vgl. Jürgen K. Reisinger. *Die Begründung der Dialektik bei Fichte (bis 1804). – Der Prozess ihrer fortschreitenden Entäußerung bei Hegel und Marx, und die notwendige Rückbesinnung auf ihr transzendentes Prinzip* (Diss.). München 1987, 20f.

³²⁴ Vgl. Nikolai Hartman. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin / New York 1974, 52.

Doch dieser Synthese vom Ich und Nicht-Ich tritt bei Fichte keine Antithese entgegen, sondern Fichte beginnt vielmehr ein völlig neues, aber dialektisches Verfahren. Fichte erklärt unmissverständlich: über diese Erkenntnis hinaus ist keine Philosophie, aber jede Philosophie soll bis zu ihr zurückgehen. Alles, was im System des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.³²⁵ Fichte scheint zu denken, dass der Umkreis des Erscheinenden – z.B. der Philosoph – mit der obersten Synthese umrissen ist. Damit ist die erste Stufe zunächst nach dem Erreichen der obersten Synthese zum Ausdruck gebracht.

Danach dient die nächste der Gedankenentwicklung und dem Ableiten alles dessen, was im menschlichen Geist vorkommt, aus der schon aufgefunden, obersten Synthese. Da die drei Tätigkeiten des bewusst methodologisch herleitenden Ich dazu im Setzen, Gegensetzen und in der Vereinigung beider realisiert werden, liegt es nahe, die Formen des reflektierenden philosophischen Denkens als die notwendigen Weisen der Intelligenz zu verstehen und die drei Tätigkeiten als Grund der Tätigkeiten des Ich überhaupt zu deklarieren, womit die dialektische Form des Vorgehens als dialektische Struktur des Ich verstanden wird, und, weil die Tathandlung als tätiges Ich alles Sein ausmacht, die Struktur des Seins als dialektisch ausgegeben wird. Fichte verleitet die dialektische Methode zur Annahme einer dialektischen Struktur des Seins, doch ist sie an sich nicht mit einer solchen dialektischen Seinsstruktur verbunden.³²⁶

Nun wird dasjenige, was sich mit vermittelt über Antithese und Synthese vom dritten Grundsatz ableiten lässt, in die konzipierte Form des Systems verlegt; alle anderen Grundsätze werden aus dem ersten Grundsatz abgeleitet.

Indem Fichte einen solchen Grund findet, muss er also alles aus diesem abzuleiten versuchen und damit sein System zu schließen. Doch bei Fichte ist dies unmöglich, weil es sich bei der Tathandlung im ersten Grundsatz um ein Prinzip handelt, im zweiten jedoch die Reflexion als „Rest“ der Tathandlung fungiert. Die Tathandlung an sich ist von der Reflexion, der reflektierenden Handlung getrennt.

Insofern der erste Grundsatz vom zweiten und dritten getrennt ist, kann die extensive Methode abgebrochen werden. Mit anderen Worten: obwohl alles aus dem dritten Grundsatz abzuleiten ist, bleibt es noch beim ersten Grundsatz und der Tathandlung.

³²⁵ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA.I/2. 272.*

³²⁶ Werner Hartkopf. *op. cit. 190ff.*

3.4.2. Negation und Limitation

Ist die Handlungsart des Ich in der Art und Weise einer Negation, so wird zunächst auf das Produkt einer Handlung, -A gesehen. Um hierbei das Bedingte vom Unbedingten abzuscheiden, werden Form und Materie des Produkts unterschieden.

Die Form des Produkts macht das Nicht- und Entgegensein von -A aus; sie leitet sich von der Form der Entgegensetzung ab. Insofern die Form des Entgegensetzens ursprünglich durch die Art der Entgegensetzung hervorbracht wird, ist das Produkt von -A unbedingt. Die Materie des Produkts von -A besteht darin, das Gegenteil von etwas zu bestimmen. Dem Gehalt nach wird es durch ein vorausgesetztes A bedingt, weil ein -A inhaltlich eben dasjenige nicht ist, was A ist.³²⁷

Das Produkt eines ursprünglichen Entgegensetzens beschreibt den Gegenstand mit dem Charakter des Nicht-Ich; das dem Ich Entgegensetzende schuldet seine Form der unbedingten Entgegensetzung, seinen Inhalt dem vorausgesetzten Ich, weil ursprünglich nichts gesetzt ist als das Ich. In diesem Standpunkt wird der Seinscharakter dem Nicht-Ich aufgeprägt. Fichte schreibt: „Von allem, was dem Ich zukommt, muß kraft der bloßen Gegensatzung dem Nicht-Ich das Gegentheile zukommt.“³²⁸ Ist das Setzen dem Ich von ihm selbst her gelungen, dann muss das Nicht-Ich etwas Vorhandenes präsentieren. Wird das Ich von der Gewissheit durchgedrungen, kommt das Nicht-Ich zum Objekt des Bewusstseins. Geht das Ich in seiner Tätigkeit aus sich zurück, dann eignet dem Nicht-Ich dasjenige, was die Kräfte des Ich aufeinander bezieht und voneinander trennt.³²⁹

Durch die Aufstellung der ersten beiden Grundsätze bricht ein Widerspruch auf, der die Identität des Bewusstseins verrückt. Die dritte notwendige Handlungsart beschreibt die Vergleichung des gesetzten Ich mit dem entgegengesetzten als die Form des aufhebenden Zusammensetzens, wobei es um eine explizite Herleitung des Widerspruchs geht. Wird dieser erörtert, dann muss man auf den zweiten Grundsatz zurückgehen.

Der zweite Grundsatz verfällt wirklich der logischen Opposition von Sein und Nichtsein. Bei Fichte liest sich das so: „Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf.“³³⁰

Die Zergliederung des zweiten Satzes kann durch zwei einander paralysierende Schlussfolgen deutlich gemacht werden: 1) Das Ich ist im Ich als nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, weil das Ich im Vorstellen etwas, das ich nicht bin, sondern Welt ist. 2) Dagegen

³²⁷ Vgl. Wolfgang Janke. *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundform von Kant bis Marx*. Berlin/ New York 1977, 109.

³²⁸ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 267.

³²⁹ Vgl. Wolfgang Janke. *op. cit.* 110.

³³⁰ J. G. Fichte. *op. cit.* 269.

lässt sich richtig folgern: dasjenige, was als ein Nicht-Ich gesetzt ist, ist als ein Ich auch gesetzt, weil die Vorstellung der Welt bei einem Ich bleibt. Die Entgegensetzung zum Ich behält zur Voraussetzung die Identität des Ich. Ohne diese Voraussetzung keine Entgegensetzung. Wenn dies sich auf die Konzeption der Negation bezieht, dann soll der Satz des Entgegensezens sich selbst in dem Sinne negieren, dass die Identität sich sich entgegensetzt. Doch kann mit gleichem Recht gefordert werden, dass er sich nicht negiert, womit das Entgegensezen Gültigkeit hat und durch das Ich selbst vollzogen wird.

Das Selbstbewusstsein kann also ohne Entgegensezen nicht sein und im bloßen Entgegensezen nicht enthalten sein. Der im Entgegensezen aufbrechende Widerspruch von Sein und Nichtsein schlägt auf das absolute Subjekt des ersten Grundsatzes zurück und bleibt auch im zweiten so.³³¹ Fichte drückt dies so aus: „Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatz so verhält, so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders“.³³²

Nun drückt die Synthese von Identität und Widerspruch bei Fichte den Gehalte als die Einschränkung aus, die die ursprüngliche Synthese des menschlichen Geistes qualifiziert. Der Begriff der Einschränkung hält einerseits die Erkenntnis und Handlung im Machtanspruch der Vernunft fest, weil dieser Standpunkt die Endlichkeit des Selbstbewusstseins sieht. Doch indem dieser Begriff andererseits kein analytischer ist, lässt er sich auf ein neues Gesetz der Vereinigung erweitern. Diese Einschränkung reicht nicht weiter als bis zur Realität des Ich, womit sie auch das Bewusstseinsgebiet einschränkt. Also wird alles Nicht-Ich nach den Formen des Vorstellens bestimmt.

Umgekehrt gibt die Einschränkung der Negation des Nicht-Ich Halt und grenzt damit das Gebiet des Seins ab. Die Einschränkung garantiert, dass das Ich im Entgegensein des Nicht-Ich und niemals erstarren werden kann. Und sie garantiert, dass die Negativität des Nicht-Ich und dessen Bedingungen an die Setzungen des Ich nicht *toto genere* negiert werden. Sie verwehrt dem Ich, aus dem Anderssein des Nicht-Ich restlos in sich zurückzugehen. Indessen wird die Einschränkung noch nicht rein als die Schranke bestimmt.

Um reine Einschränkung zu erhalten, muss man von dem abstrahieren, was die Einschränkung vereinigt. Indem Fichte die Einschränkung als Teilbarkeit ansieht, bedingt das Schrankesein der Einschränkung keine bestimmte Einteilung, ihre Grenze lässt sich verschieben.

Fichtes Ausdruck ‚Quantitätsfähigkeit‘ wird in diesem Punkt nicht als die bestimmte Quantität, sondern als ein Vermögen, ein transzendentes Ganze charakterisiert: die Einheit von Subjekt und Objekt.

³³¹ Vgl. Wolfgang Janke. *Ebenda*. 110f.

³³² J. G. Fichte. *a.a.O.* 269.

Die Form des dritten Grundsatzes zeigt die Synthese des Entgegengesetzten. Und auch der Gehalt des Grundsatzes ist nun in der Einschränkung, der Teilbarkeit von Ich und Nicht-Ich gefunden. Damit ist die Grundlegung der drei Grundsätze abgeschlossen. Die drei einzigen möglichen Grundsätze sind in der Triplizität von These, Antithese und Synthese zusammengestellt. Doch diese Entwicklung wird letztlich nur im Inhalt des dritten Grundsatzes begriffen.

Indem die Aufhebung des Widerspruchs in der Synthese als Einschränkung bestimmt wird, bezeichnet die dialektische Struktur zweierlei Art der Synthese; eine besagt, dass die synthetische Herabsetzung von Ich und Nicht-Ich als Endlichkeit des Selbstbewusstseins betrachtet wird. Und die andere Art besagt, dass das methodologische Herabsteigen von den absoluten Grundsätzen zur Konzeption der entgegengesetzten Einschränkung und zur Urhandlung der Limitation geschieht.³³³

3.5. Die Deduktion der Realität in der Grundlage des theoretischen Wissens

Die mit den drei Grundsätzen des menschlichen Wissens erreichte Synthese wird in der aufgestellten Methode in zwei einander widersprechende Sätze zerlegt: 1. „Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 285), 2. „Das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich“ (*Ibid.*). Während jener Satz die praktische Tätigkeit ausdrückt, drückt dieser die theoretische aus.

Hier beschäftigt sich nur die theoretische Tätigkeit damit, die Deduktion der Realität zu kategorisieren, wobei sich die Methode der Deduktion darauf gründet, dass das antithetische und synthetische Verfahren vereinigt und nur in der Reflexion unterschieden werden.³³⁴ Der dritte Grundsatz, die beiden Entgegengesetzten zu synthetisieren, zeigt sich nicht als Produkt der Reflexion, sondern wird von ihr gefunden und beruht doch zugleich³³⁵ auf der ursprünglich synthetisierenden Handlung des Ich.

Die Synthese von Ich und Nicht-Ich als ursprünglich erster Handlung muss einen „Gehalt für alle mögliche künftige Synthesen“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 283) ausmachen. Fichte behauptet weiter, dass sich alles, was zum Gebiet der Wissenschaftslehre gehört, aus dieser Grundsynthese entwickelt. Aus dem Satz der Teilbarkeit, der eine synthetische Handlung ausdrückt, resultiert, auch um weiteres Entgegengesetztes aufzufinden, die Synthese des dritten Grundsatzes, im Ich und Nicht-Ich. Wenn alle Gegensätze in der Synthese des dritten

³³³ Janke nennt diese Dialektik eine limitative (Vgl. Wolfgang Janke. *op. cit.* 114f.)

³³⁴ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 284.

³³⁵ Vgl. *Ibid.*

Grundsatzes vereinigt sind, muss eine Synthese zu jeder Antithese existieren. Fichte stellt fest: „Mithin läßt von der Antithesis sich auf die Synthesis schließen.“³³⁶

Für Fichte bedeutet das Aufsuchen einer Antithese, dass in einer willkürlichen Handlung unsres Geistes durch unsere Reflexion etwas Entgegengesetztes aufgestellt wird. Eigentlich jedoch ist dieses schon vorhanden, weil gerade eine notwendig entgegengesetzte Handlung vorausgesetzt wird. Wenn der Gehalt der ersten Synthese ausgeschöpft wird, wie Fichte sagt, muss man die synthetischen Handlungen nicht als schlechthin unbedingte Handlungen bestimmen,³³⁷ weil die durch diese Synthese vereinigten Begriffe noch andere enthalten, die bis jetzt nicht aufgestellt worden sind.³³⁸ Dasjenige, was durch die Deduktion bewiesen werden muss, sind die Handlungen des Ich, dass nämlich die erste Synthese von Ich und Nicht-Ich gewiss ist und ein und dasselbe ausmacht, wobei diese Synthese die Handlung des Ich klar ausdrückt.

Fichte denkt diese Synthese als identisch mit der Handlung des Ich, sie ist die höchste Tathandlung des Ich, durch die das Ich sich selbst setzt (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S.284).

Die Wissenschaftslehre führt ihre Deduktionen aus dem Prinzip des sich seiner selbst gewissen Selbstbewusstseins, wobei sie die Notwendigkeit der Kategorien erweist, weil ohne sie die absolute Gewissheit des Ich als Vernunft nicht existierte. Daher rechtfertigt sie den Anspruch auf Realität, jede Kategorie aus dem Ich abzuleiten. Indem ihre Ableitung in lückenloser Vollständigkeit der systematischen Ordnung geschieht, lässt sich die Aufgabe einer metaphysischen und transzendentalen Deduktion aus dem Anfangsgrund und in den Grenzen des endlichen Geistes zu Ende bringen.³³⁹

Dies wird deutlich im Vergleich zu Kants entsprechenden Deduktionen. In der metaphysischen Deduktion der Kategorien wird in der *Kritik der reinen Vernunft* „der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan.“³⁴⁰ Indem die Kategorien bei Kant aus der Tafel der Urteilsfunktionen abgeleitet werden, bestimmt er sie als das allgemein notwendige Denken selbst. Doch sind diese Kategorien nach gar keinem Prinzip angeordnet, womit ein Mangel in Kants Deduktion vorliegt, dem durch Fichtes Versuch, die Kategorien aus der Einheit des Bewusstseins abzuleiten, abgeholfen werden soll.

Andererseits wird in der transzendentalen Deduktion Kants aber „die Möglichkeit derselben [der Kategorien] als Erkenntnis a priori von Gegenständlichkeit einer Anschauung überhaupt

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Vgl. *Ibid.*

³³⁸ Vgl. *Ibid.*

³³⁹ Vgl. Wolfgang Janke. *a.a.O.* 123.

³⁴⁰ I. Kant. *KrV*. B.159

(...) dargestellt.³⁴¹ Kant zufolge beweist in der transzendentalen Deduktion der Kategorien, dass Erfahrungserkenntnis nur durch die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, möglich ist. Sie werden auf die Gegenstände der Erfahrung a priori und notwendig bezogen, weil nur vermittelt ihrer irgendein Gegenstand der Erfahrung bestimmt werden kann. Sie drücken die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung aus und charakterisieren darum notwendig und allgemeingültig nicht nur die subjektiven Bedingungen des Denkens, sondern ermöglichen zugleich die Rede von objektiver Gültigkeit.

Fichtes Ansatz lässt sich anders als derjenige Kants als Behauptung der Gesetzlichkeit der Handlungen des Ich charakterisieren, womit die Kategorien als notwendiges Glied im Zusammenhang der Verbindung von Subjekt und Objekt aufgefasst werden.³⁴² Im Entfaltungsprozess der Kategorien von Fichtes Wissenschaftslehre wird diejenige Dialektik tätig, welche die Antithesen aussondert und damit die ursprünglich synthetischen Handlungsweisen des Ich erhellt.³⁴³

Das, wodurch diese Handlungen auf den Begriff angewendet werden, nennt Fichte die Kategorien. Damit wird die Deduktion der Kategorien in zwei Schritten vollzogen: im ersten Schritt geschieht die Ableitung der bestimmten Handlungen des Ich, im zweiten greift die Konzeption der Kategorien in ihrer triadischen Form.

Vollzieht die Analyse der theoretischen Sätze sich dagegen als genetische Deduktion der Kategorien, dann deshalb, weil jede kategoriale Handlungsart der Synthese durch die Vernunft die konkretere Synthese in sich enthält. Die dritte Kategorie muss somit einen dreifachen Übergang bestimmen: Wie die Limitation die Qualität zur Quantität bestimmt, so bestimmt die Totalität die Quantität zur Relation und schließlich die Wechselwirkung die Relation zur Modalität immanent weiter fort.³⁴⁴

Diese Entwicklung der Kategorien bei Fichte wird nun auf zweierlei Art kritisiert. Dabei bezieht sich die erste Kritik auf die Frage, ob die genetische Methode der Deduktion zur theoretischen Grundlage in der *GWL* passt. Innerhalb der *GWL* muss Fichte diese Methode nämlich praktisch begründen, was in der Konzeption des Strebens geschieht, wobei der

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² Diese transzendente Deduktion der Kategorien bei Fichte wird nicht durch das Problem der Gegenständlichkeit aufgelöst. Dies kann als der Mangel an Fichtes Deduktion, d.i. ihres apriorisch-deduktiven Charakters gedacht werden. Doch besteht m. E. Fichtes Vorhaben darin, das empirisch-induktives Element des Kantischen Zugangs zu vermeiden.

³⁴³ Vgl. Wolfgang Janke. *op. cit.* 123f.

³⁴⁴ Vgl. Wilhelm Metz. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 249.

spezifische Charakter des Strebens im Bezug auf das ihm Widerstehende und das Resultat dieser Beziehung im Gang des Fürsichwerdens des Ich deutlich gemacht werden.³⁴⁵

Der angesprochene Methodenwechsel greift auch im §5 der *GWL* und es zeigt sich, dass das absolute Ich unmittelbar das Nicht-Ich und dadurch mittelbar das intelligente Ich setzt, das vom Nicht-Ich abhängig ist, weil der theoretische Grundsatz bei Fichte nur durch den praktischen erklärt wird.³⁴⁶ Doch das Nicht-Ich wird nicht durch das absolute Ich bestimmt, sondern durch das teilbare Ich, d.h. durch das praktische Ich.

An dieser Stelle tritt ein methodologisches Problem auf, denn die gestellte Aufgabe, dass das absolute Ich nur praktisch werden muss, kann mit der analytisch-synthetischen Methode nicht mehr aufgelöst werden. Also versucht Fichte durch eine andere Methode, „direkt, und genetisch“(J. G. Fichte. *GWL*. S.404) zu beweisen. Er sieht ein, dass die bisherige analytisch-synthetische Methode im Beweis „apagogisch“ (*Ibid.*) wird, d.i. dass sich die gefundene Lösung des Widerspruchs dadurch begründet, die Identität des Ich aufzuheben (Vgl. *Ibid.*). Demzufolge muss der Wechsel der Methode ein negatives Verfahren in ein positives verwandeln; die geforderte Einsicht „muß sich nicht nur durch Berufung auf höhern Principien, denen ohne sie widersprochen würde, glaubwürdig machen, sondern von diesen höhern Principien selbst eigentlich deduci[/]ren lassen, so dass man einsehe, wie eine solche Forderung im menschlichen Geiste entstehe“ (*Ibid.*).

Die zweite der oben angesprochenen Kritiken behauptet, dass dasjenige, was Fichte in §5 als genetischen Beweis bezeichnet, nicht der Methode der genetischen Deduktion entspricht, die er später in den Darstellungen der Wissenschaftslehre von 1804 strikt anwendet.³⁴⁷ Kurz gesagt, kündigt Fichte für den ersten Vortrag der Wissenschaftslehre an, dass er gern „eine vollständige Lösung des Räthsels der Welt, und des Bewußtseins (J. G. Fichte. *Die Wissenschaftslehre von 1804*. *SW*. X. S.251)³⁴⁸ geben möchte. Die Wissenschaftslehre muss in der Unterscheidung von Subjekt und Objekt als ein ursprünglicher Zwiespalt des absoluten Wissens nachgewiesen werden und daraus muss alles Mannifaltige in der Erscheinung expliziert werden. Da eine solche Erklärungsweise als Ableitung der Mannigfaltigkeit in all ihren prinzipiell möglichen Modifikationen geschieht, muss dies auf „eine rechtliche und gegründete Weise“(J.G. Fichte. *WL.04*. *SW*. X. S.223) aus einem feststehenden Prinzip (Vgl. *Ibid.*) geschehen. Doch Fichte unterscheidet die Aufgabe, das Prinzip in der

³⁴⁵ Vgl. Wolfgang H. Schrader. a.a.O. 66f.

³⁴⁶ Fichte behauptet hier den Primat der praktischen Vernunft (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. *GA*. I/2. S.399 u.424.).

³⁴⁷ Dieser Standpunkt weist nach, dass die Methode der *GWL* noch im §5 antithetisch-synthetisch verbleibt (Vgl. Josef Beeler-Port. „Zum Stellen der *Grundlage* aus der Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-synthetischer und genetischer Methode in §5 der *Grundlage*.“ In: *Fichte-Studien* 9. S. 336).

³⁴⁸ Diese Ankündigung der *Wissenschaftslehre vom 1804!* (im folgenden zit. als *WL 04*) vom 3. Januar 1804 (*GA*. I/8. S.17) wird nicht nur auf die *WL 04!* (Vgl. *GA*.II/7. S.70), sondern auch auf die *WL 04?* bezogen.

Wissenschaftslehre zu suchen, von der Frage, woraus das Mannigfaltige abzuleiten ist. Diese beiden Arten des Bewusstseins werden von Fichte „Aufstieg“³⁴⁹ und „Abstieg“³⁵⁰ genannt. Wenn wir von einer höheren Einsicht im philosophischen Sinne sprechen, dann ist die Wissenschaftslehre zunächst deshalb „höher,“ weil sie eine Einsicht in das tätige Vernunftgesetz enthält, von dem das Höhere in seinem ersten Vollzug der faktischen Einsicht mechanisch geleitet wird.³⁵¹ Insofern von einem Ausgangspunkt das Entstehen oder Werden der ersten faktischen Einsicht erläutert wird, kann die höhere Einsicht als genetische Evidenz bezeichnet werden.³⁵² Der anfängliche Aufstieg wird vom ersten Faktum zu seiner Genesis weiter getrieben, bis es zu einer zweiten Genesis kommt. Mithin besteht der Aufstieg der Wissenschaftslehre aus einer ganzen Reihe faktisch-genetischer Evidenzen. Das wissenschaftliche Grundgesetz der Wissenschaftslehre, „stets zur höheren Genesis aufzusteigen“ (J. G. Fichte. *WL. 04. SW. X.* S.180), wird zu einem Kriterium für das Ende dieses Aufstiegs. Der faktisch-genetische Prozess wird solange fortgesetzt, „bis wir uns ganz in dieselbe verlieren“ (*Ibid.*).

Damit lassen sich letztlich alle Einsichten erfassen, und die Wissenschaftslehre ist zu einer „absoluten Genesis“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S.128) gelangt. Fichte bezeichnet nun anschaulich einen höchsten Punkt als Inversionspunkt, an dem der aufsteigende Prozess nicht nur vollendet, sondern auch zum Abstieg gewendet wird; „Es ist natürlich, dass bei der Vollendung des letztern Aufsteigens der Inversionspunkt, zum Heruntersteigen in der Deduktion genetisch, als reines Thun u. Genesis unsrer selber, der W.L. heraustreten muß, der bei der ersten Umkehrung nur faktisch, eben als notwendig heraustrat. Diese sichtbare, und bis jetzt sogar als willkürlich erscheinende Inversion hat sich nun soeben an dem aufgestellten Satze begeben.“³⁵³ Hier findet sich die absolute Reflexion, Subjekt und Objekt ursprünglich und genetisch zu vereinigen. Dieser Inversionspunkt steht aber nicht nur für die höchste Einheit, sondern aus ihm muss sich auch die erste Spaltung ergeben. Indem die Erzeugung in der Spitze höher als das Erzeugte liegen wird (Vgl. J. G. Fichte. *WL. 04.* S.194), gehört jene zum aufsteigenden Prozess, während dieses am Anfang des Abstiegs steht.

Dieser Prozess wird deutlich von der Kategoriededuktion der *GWL* unterschieden. Die Ableitung von der Kategorie der Wechselbestimmung bis zur Kategorie der Substantialität ist

³⁴⁹ Vgl. J. G. Fichte. *WL.04.SW.X.* 229. „daß daher, nur in dem oben genauer abgesteckten Bezirke unsere gegenwärtige Untersuchung, eben so wie die obige, aufsteigend verfährt, weil sie ihr Prinzip noch sucht.“

³⁵⁰ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda.* 157: „Wiederum aber steigt nun die in ihrem Prinzip genetische, die höhere Einsicht durchdringende, und von ihr durchdrungene, darum mit ihr selber identisch W.L. herab zu den Mannigfaltigen, und ist synthetisch und analytisch zugleich, d.h. wahrhaft lebendig genetisch.“

³⁵¹ Vgl. Josef Beeler-Port. op. cit. 341.

³⁵² Vgl. J. G. Fichte. *WL.04. SW. X.* 128f.

³⁵³ J. G. Fichte. *WL. 04'. GA. II/7.* 211.

in *GWL* nicht genetisch, sondern vielmehr metaphysisch-transzendental bestimmt; der Wechsel des §5 macht nur deutlich, dass die Kategoriendeduktion vom §§ 1-4 in der Tat metaphysisch-transzendental (und zwar theoretisch) ist.

Die Kategorie des Einschränkens wird auf alle anderen Kategorien angewendet: die Wechselbestimmung, die Wirksamkeit und die Substantialität. Da ich die Kategorien nur in theoretischer Hinsicht diskutieren will, will ich im Folgenden die Kategorie der Realität ins Zentrum meiner Untersuchung stellen. Es fragt sich nämlich, welche Bedeutung die theoretische Tätigkeit durch das Nicht-Ich setzt und wie die Realität im Verhältnis der Kategorien metaphysisch -transzendental abgeleitet wird.

3.5.1. Die theoretische Tätigkeit als das Einschränken durch das Nicht-Ich

Fichte setzt die Grundlage des theoretischen Wissens: „das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich“ (J.G. Fichte. *GWL*. S.285). Die Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich bedeutet *für sich* die Aufhebung des Ich. Nach Fichte bleibt das Nicht-Ich als das Nicht-Ich als das Bestimmende, was es ist; das, was bestimmt wird, wird zum Ich. Wie kann die Realität des Ich in der Verbindung mit der Grenze gesetzt werden? Das Bewusstsein ist jeweils durch dieses Grenzmoment markiert. Dabei ist die Realität des Ich mit der des Nicht-Ich unmittelbar verbunden. Indem das Ich sich als Nicht-Ich bewusst wird, wird es zugleich sich seiner selbst qua Ich bewusst. Ebenso wenig, wie es für Fichte ein Nicht-Ich an sich gibt, gibt es ein Ich an sich. Fichte zeigt in seiner Theorie der Selbstobjektivierung, wie sich es ein Ich im Umgang mit den Objekten seiner selbst bewusst wird. Dabei ist das Ausgehen des Ich auf ein Objekt letztlich immer ein Ausgehen des Ich auf sich selbst. Die Grenze liegt daher immer im Ich. Die Realität, die in dieser Grenze gegeben ist, ist eine solche, die qua absolutem Ich der Möglichkeit nach als Totalität einer eingeschränkten Totalität (Wirklichkeit) vorausliegt, die durch das empirische Ich gesetzt worden ist, ist das seinerseits dem absoluten Ich untergeordnet ist. Doch diese Gleichsetzung gilt nur zum Teil. Indem das Ich dem Nicht-Ich zum Teil auch entgegengesetzt ist, wahrt das Ich noch seine Realität.³⁵⁴

Dieses Ich bedeutet seiner Herkunft nach das absolute Ich. Seiner Qualität nach ist es mit dem absoluten Ich gleich, der Quantität nach ist es jedoch dem absoluten Ich entgegengesetzt, weil es beschränkt ist. Dieses beschränkte Ich drückt sich aus, das Ich setzt sich. Daher muss der Grundsatz des theoretischen Wissens in der obigen Fassung, in der, wenn wir das Wort ‚bestimmen‘ als ‚einschränken‘ lesen, der Realität durch das Nicht-Ich Grenzen gegeben

³⁵⁴ Vgl. Martin Franken. *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*. Amsterdam/Atlanta 1993, 156.

werden. Durch die Bestimmung sind das Ich und Nicht-Ich als sich wechselseitig einschränkend bestimmt.

Die neue Synthese, die den Grundsatz des theoretischen Wissens ausmacht, wird schon mit der Explikation der Grundsynthese ausgegliedert. Das Ich und Nicht-Ich werden teils gleichgesetzt, teils entgegengesetzt. Insofern das Nicht-Ich das Ich bestimmt, geht die Gleichsetzung im Gebiet des theoretischen Wissens vom Nicht-Ich aus: „*Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) das Ich (welches insofern leiden ist)*“ (Vgl. *Ebenda*. S.287.).³⁵⁵ Dem Nicht-Ich ist das Ich entgegengesetzt und als Entgegengesetztes kann das Ich das Nicht-Ich nicht bestimmen. Vielmehr drückt ein solches Bestimmen die gleichsetzende Tätigkeit des praktischen Vermögens aus. Das dem Nicht-Ich entgegengesetzte Ich wird folglich als dasjenige begriffen, welches sich selbst bestimmt. Es ist zwar beschränkt, seiner Herkunft und Qualität nach gleichwohl das absolute Ich: „*Das Ich bestimmt sich selbst (durch absolute Thätigkeit)*“ (Vgl. *Ibid.*).³⁵⁶

Doch das Ich muss seine ursprünglich absolute Tätigkeit begrenzen, damit es überhaupt etwas wissen kann. Dieses geschieht durch dasjenige, was schlechthin nicht das Ich selbst ist, d.h. das Nicht-Ich. Deshalb erfährt sich das Ich in der Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich als „Leiden.“ Fichte versteht das Leiden des Ich als eine Realitätsübertragung vom Ich an das Nicht-Ich, in der das Ich selbst negiert. „Demnach setzt das Ich Negation in sich, in sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, in sofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach *sich bestimmend*, insofern es *bestimmt wird*, und *bestimmt werdend*, insofern es *sich bestimmt*: und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst.“

Soll das Nicht-Ich das Ich bestimmen, dann soll es die Realität im Ich aufheben (Vgl. *Ebenda*. S. 291). Das Nicht-Ich nämlich nach Fichte in sich selbst denjenigen Teil der Realität, den es im Ich aufgehoben hat (Vgl. *Ibid.*). Unter dieser Bedingung hat das Nicht-Ich in sich selbst Realität. Doch das Nicht-Ich hat dagegen ursprünglich gar keine Realität in sich, weil in ihm keine Realität in sich, sondern lauter Negation gesetzt ist (Vgl. *Ibid.*).

Zwischen dem Bestimmen und dem Bestimmenwerden findet nun eine Wechselbestimmung statt, die wir als Wechselbestimmung der miteinander verbundenen Bestimmungen vorstellen können. Dasjenige, was Fichte Wechselbestimmung nennt, bietet die zwei Arten des Wechsel-Tun-Leidens in den Kategorien der Wirksamkeit und Substantialität.

³⁵⁵ Fichte leitet die Kategorie der Substantialität aus diesem Satz ab, die die Wechselbestimmung kategorisiert.

³⁵⁶ Vgl. Otto A. Böhm. *Faktizität und Erkenntnisbegründung. Eine Untersuchung zur Bedeutung des Faktischen in der frühen Philosophie J. G. Fichtes*. Frankfurt/M 1979, 73.

3.5.2. Die transzendente und metaphysische Deduktion in der Kategorie der Realität

Bei Fichte konstruiert sich das Grundgesetz der Vernunft dialektisch in der Dreiheit von Realität, Negation und Einschränken. Obertitel dieser Kategorien ist „die Qualität.“ Unter dem Titel der „Relation“ findet man Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität. Es fragt sich: Erschöpfen sich Art und Zahl der Kategorien in diesen Dreihheiten? Wo sind „Qualität“ und „Modalität“ in der Kategorientafel zu finden? Wie steht es mit den übernommenen Kategorien von Tun und Leiden? Und ist nicht abzusehen, dass der Ausfall der Modalität, besonders der Kategorie der Wirklichkeit (Dasein), die Geschlossenheit der Kategorienlehre sprengt?

Um die gestellten Fragen aufzulösen, die systematisch bedeutsam für die Transzendentalphilosophie sind, muss man zunächst das dialektische Verhältnis von Realität und Negation, von Tun und Leiden, von Qualität und Quantität das Sein³⁵⁷ im Ganzen erläutern. Schon von Kant ist beobachtet worden, „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.“³⁵⁸ Also resultiert in der Klasse der Qualität die Bestimmtheit aus der Verbindung von Realität und Negation, wozu in Kants *Kritik der reinen Vernunft* bemerkt wird. „Die Einschränkung [ist] nichts anderes als Realität und Negation verbunden.“³⁵⁹ Dementsprechend deckt die Wissenschaftslehre die Limitation als die Synthese von Realität und Negation im Wesen des Ich auf.

Doch Fichtes Vernunftsystem erbringt deutlich mehr als eine artige Bemerkung über die Tafel der Kategorien Kants: es verschafft Einsicht in den dialektischen Zusammenhang, worin unter dem Titel der Qualität die Gesetzlichkeit derart konstituiert wird, das sie ein Feld der Vernunft vor der Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft umfasst: Sein, Nichts und Schranke werden zu den Gesetzen von Setzen, Entgegensetzen und Einschränken und bezeichnen dabei die unterschiedliche Verfassung von theoretischer und praktischer Vernunft.³⁶⁰ So ist die Relation diejenige Kategorie, welche den Begriff der Bestimmung charakterisiert. Sie bezeichnet eine neue Synthese a priori, eine Vereinigung von Entgegensetzen durch das Einschränken; die Realität im Ich und die Negation im Nicht-Ich werden in der Totalität vereinigt. Beides besteht im Gesetz der Bestimmung auf Grundlage der Teilbarkeit, worin das Ich selbst bestimmt und in eins bestimmt wird.³⁶¹ Zu dieser Einsicht reicht die Bestimmung und das apriorische Denken der Quantität. Doch diese

³⁵⁷ Bei Fichte trifft die Realität überhaupt den positiven Sinn von Sein. Fichte begreift das positive Sein als das Selbstbewusstsein, darum bleibt der Begriff der Realität ohne Konzeption des Ich sinnlos.

³⁵⁸ I. Kant. *KrV*. B. 110.

³⁵⁹ *Ebenda*. B.111.

³⁶⁰ Vgl. Wolfgang Janke. *a.a.O.* 133.

³⁶¹ Dies bedeutet Teilbarkeit der Bestimmung überhaupt.

Kategorie ist unzureichend. „Durch Bestimmung überhaupt wird bloß Quantität festgesetzt; untersucht wie, und auf welche Art“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.289f.).

Die letzte der oben gestellten Fragen wird in der Deduktion der Kategorien Fichtes auf unterschiedliche Weise begriffen, was besonders die Modalität betrifft.

Im folgenden soll die von Kant deduzierte Modalität mit der von Fichte deduzierten unabhängigen Tätigkeit verglichen werden. Bei Kant gehört die Modalität nicht zur Bestimmung des Dinges, sondern charakterisiert die Art des Verhältnisses desselben.³⁶² In Fichtes *GWL* entspricht eine unabhängige Tätigkeit insofern der Kantischen Modalität, als dasjenige, was den Wechsel setzt, als Position begriffen wird. Kant sagt ferner über die Kategorien der Modalität, dass „sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.“³⁶³ Genannte Bestimmung des Objekts geschieht bei Kant also durch die anderen Kategorien, so dass das Besondere der Kategorie der Modalität darin besteht, jenes Verhältnis von Erkenntnisvermögen und Objekt zu setzen und damit die immanente Reflexion der ursprünglichen Synthese der Handlung darzustellen. Z. B. gilt die Kategorie der Wechselwirkung nur deswegen für das Erscheinende in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, weil dieses auf das Erkenntnisvermögen a priori bezogen werden muss. Obwohl doch Kant die Konstitution der Relationskategorie vollkommen darstellen wollte, vermag die *KrV* von der Relation zur Modalität nicht immanent überzugehen, weil der Inhalt der Synthese immer als Stoff der Empfindung gegeben ist. Deshalb muss sich die Synthese, die eine synthetische Einheit im Gegebenen hervorbringt, von derjenigen Synthese, die das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen eigens setzt, deutlich unterscheiden. Also explizieren die Kategorien, d.h. die Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung nur das Verhältnis, das zwischen phänomenalen Dingen selbst besteht. Sie werden von der in der Modalbestimmung gedachten Relation scharf unterschieden.³⁶⁴

Doch bei Fichte sieht die Bestimmung der Modalität anders aus. Das Verhältnis des Objekts zum Erkenntnisvermögen des transzendentalen Ich macht von Anfang an die einzige Relation aus, aus der das Verhältnis des Ich zum Nicht-Ich (Synthese C) wie des Ich zu sich selbst (Synthese D) abgeleitet wird. Mit Blick auf Fichtes *GWL* tritt die Relation auf zwei unterschiedliche Weisen in der Reflexion auf: einerseits als die immanente Struktur des

³⁶² Vgl. I. Kant. *KrV*. B.266. „Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch schon von diesem Gegenstände, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei?“

³⁶³ I. Kant. *Ebenda*.

³⁶⁴ Vgl. Wilhelm Metz. *A.a.O.* 277f. W. Janke übersieht die Kategorie der Modalität bei Fichte, während W. Metz sie deutlich erklärt.

Objekts, andererseits als das Verhältnis desselben zum Erkenntnisvermögen. Dann zeigt die Modalität als unabhängige Tätigkeit, dass sie durch den Wechsel bestimmt ist, weil sie den Wechsel setzt. In Ziffer III wird dementsprechend begriffen, dass die unabhängige Tätigkeit als solche zwar dem Gesetz der Wechselbestimmung widerspricht (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S. 305.), doch in Ziffer IV selbst vermittelt einer bestimmten Wechselbestimmung mit dem Wechsel synthetisiert werden muss (*Ibid.*). Indem Fichte nun die Relations- und Modalitätskategorien immanent miteinander vermittelt, kann die Wechselbestimmung, der Wechsel von Tun und Leiden bei Fichte bestimmt werden; die Wechselbestimmung wird nämlich auf die unabhängige Tätigkeit bezogen und dadurch modalisiert.

Die Modalbestimmungen „Möglichkeit“, „Wirklichkeit“ und „Notwendigkeit“ werden von Fichte auf zwei Reflexionsebenen gebildet. Auf der ersten Reflexionsebene treten alle Modalbestimmungen auf; dass sie jedoch der Sache nach mit der unabhängigen Tätigkeit eingeführt worden sind, soll weiter unten belegt werden. Hier spricht Fichte diese Begriffe nur deswegen nicht von Anfang an, weil er Wiederholungen vermeiden will.

Die Modalität als solche kann nur durch die Modalkategorien, und zwar vermittelt der Darstellung der ganzen Struktur der Bestimmungsverhältnisse differenziert werden, deren Analyse ihr im folgenden nach und nach eine konkrete Bedeutung verschafft. Wenn der Wechsel und die unabhängige Tätigkeit als solche voneinander unterschieden werden, können wir jenen in der Reflexion als die Materie, d.h. als die Möglichkeit, diese aber als die Form, nämlich als die Wirklichkeit und die synthetische Vereinigung beider als Notwendigkeit charakterisieren.

Auf der zweiten Reflexionsebene können Materie und Form, d.h. Möglichkeit und Wirklichkeit in bezug auf den Wechsel und die unabhängige Tätigkeit selbst unterschieden werden, auch wenn bereits die Zergliederung des Wechsels als solchen, die detaillierte Bestimmung der unabhängigen Tätigkeit und die Zergliederung der Vereinigung beider als Notwendigkeit selbst bereits auf diese Bestimmungen führen.

Jede Modalbestimmung auf der ersten Reflexionsebene wird also durch alle Modalbestimmungen einschließlich ihrer selbst auf der zweiten Reflexionsebene durchaus bestimmt, wodurch sich die synthetische Vereinigung aller Bestimmungen schlechthin ergibt. Dieses vollkommene Bestimmensein aller Modalbestimmungen bedeutet, gesehen auf die Endsynthese der Notwendigkeit, dass deren zu vereinigende Momente selbst bereits als die Notwendigkeit auf zweiter Reflexionsebene ausgedrückt worden sind; „Die Thätigkeit, als

synthetische Einheit und der Wechsel, als synthetische Einheit sollen sich wechselseitig bestimmen, und selbst eine synthetische Einheit ausmachen.³⁶⁵

Schelling erklärt hingegen die Modalbestimmung in einer triadischen Ordnung. Er schreibt:

„Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Rein gebracht. Die Urformen des Seyns und Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß formal enthalten: sie müssen also, wenn dieser Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und bloß formal, ausdrücken. Eben deßwegen aber gehört materiale (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Synthesis vorhergehenden Formen; denn sie drücken das, was jene bloß formal ausdrücken, material, d.i. in Bezug auf schon vollbrachte Synthesis, aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht-Ichs bestimmt wird, keine Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die Syllepsis aller Kategorien. Denn da sie selbst das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nicht mehr selbst Bedingungen dieser Setzbarkeit, sondern nur Resultat der Synthesis, oder sylleptische Begriffe aller Synthesis seyn.“³⁶⁶

Hier besteht der Standpunkt Schellings darin, dass die reinen Formen der Modalität die Form der Thesis und Antithesis ursprünglich und allgemein ausdrücken. Also sind diese reinen Formen der Modalität als die Form möglicher Synthesis vor aller Synthesis enthalten.³⁶⁷

Schelling hat hier das reine Sein, das im Ich die Urform aller Setzbarkeit bedeutet, im Kopf, wohingegen doch die Setzbarkeit des Nicht-Ich im Ich durch die Synthesis vermittelt wird. Während Schelling also die Modalbestimmungen als Formen der Modalität – die triadische Form – zu bestimmen versucht, versteht Fichte diese Bestimmungen schon als synthetische Handlungen.

Um die Kategorien bei Fichte abzuleiten, muss eine nähere Analyse der Synthesis vorgenommen werden. Indem hier die Kategorie der Realität auf die Kategorien der Wechselbestimmung, der Wirksamkeit und der Substantialität bezogen wird, möchte ich diese Deduktion bei Fichte metaphysisch-transzendental bestimmen.

3.5.2.1. Realität als Totalität

Die Realität charakterisiert die absolute Totalität. Insofern die Realität in das Ich gesetzt ist, muss das Ich als ein Quantum der Realität gesetzt sein. Fichte schreibt: „Das Ich setzt schlechthin, ohne irgend einen Grund, und unter keiner möglichen Bedingung absolute

³⁶⁵ J. G. Fichte. *GWL. GA.I/2.* 350.

³⁶⁶ F.W.J. Schelling. *Vom Ich... AW. I.* 111f.

³⁶⁷ *Ibid.*

Totalität der Realität, als ein Quantum, über welches, schlechthin kraft dieses Setzens kein größeres möglich ist; und dieses absolute Maximum der Realität setzt es in sich selbst.³⁶⁸ Der Totalität ist das bestimmte Quantum entgegengesetzt. Im Beziehungsgrund zwischen These und Antithese entsteht der Begriff der Teilbarkeit. Es gibt keine Teile in der absoluten Totalität. Doch sie kann mit den Teilen vergleichen und von ihnen unterschieden werden. Diese Konzeption wird auf die Realität bezogen. Insofern die Realität mit der Tätigkeit gleich ist, wie kann man diese Totalität bestimmen?

Indem Fichte das Verhältnis von Tun und Leiden – die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich – aufstellt, wird die Realität als totale Tätigkeit charakterisiert. „Alle Realität ist in das Ich gesetzt heißt: alle Thätigkeit ist in dasselbe gesetzt; und umgekehrt; alles im Ich ist Realität; heißt: das Ich ist nur thätig; es ist bloß Ich, inwiefern es thätig ist; und inwiefern es nicht thätig ist, ist es Nicht-Ich[/.“³⁶⁹ Fichte meint, dass das Leiden nicht selbständig bestimmt wird. „Alles Leiden ist Nicht-Thätigkeit. Das Leiden lässt demnach gar nicht anderes sich bestimmen, als dadurch, daß es auf die Thätigkeit bezogen wird.“³⁷⁰

Fichte begreift das Leiden unter der Bedingung des Beziehungsgrundes, womit es auf die Tätigkeit bezogen werden kann. Dieser aber kann bei Fichte kein anderer sein, als der allgemeine Beziehungsgrund von Realität und Negation. Also besteht die Differenz zwischen der Tätigkeit und dem Leiden nur im Quantum der Tätigkeit.³⁷¹

Um dieses Quantum zu bestimmen, muss man einen Maßstab der Tätigkeit aufweisen. Dasjenige, was Fichte die Tätigkeit überhaupt³⁷² nennt, wird als absolute Totalität bestimmt. Nun wird die Totalität als von der Tätigkeit bis zum Leiden reichend quantifiziert, wogegen die Bestimmung der Negation als Gegensatz der Realität selber aufgehoben wird. Wie kann man nun diese Bestimmung in der Totalität auffassen? Fichte zufolge wird ein nicht mit der Totalität gleiches Quantum der Realität selbst als Negation bestimmt. Dies ist die Negation der Totalität. Ein beschränktes Quantum, das Nicht-Totalität bedeutet, wird der Totalität gegenübergesetzt.

3.5.2.1.1. Die quantitative Bestimmung

Bei Fichte ist die Realität nun quantitativ. Die Kategorie der Realität ist einerseits tätig und andererseits leidend. „Wenn in das Ich überhaupt alle Thätigkeit gesetzt ist, so ist das Setzen eines Quantum der Thätigkeit, Verringerung derselben; und ein solches Quantum ist insofern

³⁶⁸ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2. 296.*

³⁶⁹ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2. 297.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Dieser Maßstab bedeutet Quantum überhaupt als Maß.

³⁷² J. G. Fichte. *Ebenda. 296.*

es nicht alle Thätigkeit ist, ein Leiden; ob es an sich gleich Thätigkeit ist“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 297). Das Leiden bestimmt also ein kleineres Quantum als die Thätigkeit.

Das Setzen des Quantum der Thätigkeit ist nicht der Thätigkeit überhaupt, sondern aller Thätigkeit entgegengesetzt, weil ein Quantum nur einem Quantum entgegengesetzt ist. Folglich ist jenes Quantum der Thätigkeit als solches selbst als das Leiden gesetzt. Wie wird nun aber die qualitative Bestimmung erklärt?

Fichte stellt diese Bestimmung nicht in D, sondern danach in E dar. Darin wird die Quantität als der ideale Grund bestimmt, während die Qualität als der reale Grund bestimmt. In E entsteht der Wechsel von Tun und Leiden. In Ziffer II in E heißt es:

„Daß die Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werde, wird ohne Bedenken zugestanden, aber warum wird dem überhaupt Thätigkeit gesetzt? Die Frage muß nicht wieder durch den Satz der Wechselbestimmung, sondern durch den höhern Satz des Grundes beantwortet werden. Es ist in das Ich ein Leiden gesetzt, d.i. ein Quantum seiner Thätigkeit ist aufgehoben.“³⁷³

In diesem Zitat wird die Wechselbestimmung auf den Satz des Grundes bezogen. Hier wird dasjenige, was in das Ich als ein Leiden gesetzt ist, davon unterschieden, dass das Leiden des Nicht-Ich in der Wechselbestimmung dargestellt wird. Diese Verminderung der Thätigkeit muss einen Grund haben, „denn das aufgehobene soll ein Quantum seyn; jedes Quantum aber wird durch ein anderes Quantum bestimmt, vermöge dessen es weder ein kleineres, noch grösseres, sondern gerade dieses Quantum ist“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.309).

Worin liegt der Grund dieser Verminderung? Fichte zufolge lautet die Antwort: im Nicht-Ich. Doch warum? Da das Ich in sich nur die Thätigkeit als seiend setzt, ist es ursprünglich nicht als Leiden gesetzt. Also ist Fichte zufolge das Leiden nicht im Ich gesetzt und hat im Ich keinen Grund (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S.309). Daraus ergibt sich, dass dasjenige, das dem Ich nicht zukommt, zum Nicht-Ich gehört.

Fichte bestimmt das Leiden nun qualitativ; „Das Leiden wird dem Wesen des Ich, insofern es im Seyn besteht, entgegengesetzt, und nur insofern konnte der Grund desselben nicht in das Ich, sondern musste in das Nicht-Ich gesetzt werden. Das Leiden wird gesetzt, als der Realität entgegengesetzte Qualität, als Negation“ (*Ibid.*). Die Folgerung des realen Grundes im Nicht-Ich gründet sich darauf, dass das Leiden im Ich qualitativ ist. Doch, wenn das Verhältnis von Thätigkeit und Leiden wechselt, so ist das Leiden nicht qualitativ, sondern bloß etwas Quantitatives, was eine Verminderung der Thätigkeit bedeutet.

Thätigkeit und Leiden sind sich entgegengesetzt. Doch Fichte sagt: „es kann, (...) allerdings durch eine und eben dieselbe Handlung, durch welche ein bestimmtes Quantum Thätigkeit in das Eine gesetzt wird, das gleiche Quantum Leiden in sein entgegengesetztes gesetzt werden,

³⁷³ J. G. Fichte. *Ebenda*. 308f.

und umgekehrt.³⁷⁴ Fichte sieht hier einen Widerspruch; Dasjenige, was Tätigkeit und Leiden nicht als Gegensatz, sondern in eine und dieselbe Handlung setzt, scheint zu einem Widerspruch zu führen. Indem dieser Widerspruch in der Totalität aufgehoben wird, wird das Leiden an sich und seiner Qualität nach nur als Tätigkeit gesetzt, und der Quantität nach als mindere Tätigkeit charakterisiert.

Tätigkeit und Leiden beziehen sich also aufeinander in der Tätigkeit. Wenn wir beide auf die Totalität beziehen, sollen die Totalität und die Nicht-Totalität beider die Tätigkeit charakterisieren.³⁷⁵ Wenn wir nun die Tätigkeit im Nicht-Ich denken, muss die eingeschränkte Tätigkeit des Ich von der eingeschränkten Tätigkeit des Nicht-Ich unterschieden werden. Fichte setzt hier voraus, dass es einen Unterscheidungsgrund von Ich und Nicht-Ich gibt: Dies geht davon aus, dass das Ich tätig ist, das Nicht-Ich leidend ist. Ist dieser Unterschied unmöglich ist, ist auch die Wechselbestimmung nicht möglich.

Fichte setzt wie folgt fort:

„Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird bestimmt durch das Leiden des Ich; das Leiden des Ich aber wird bestimmt durch die nach der Verminderung übergebliebene Quantität seiner Thätigkeit. Hier wird ja für die Möglichkeit einer Beziehung auf die absolute Totalität der Thätigkeit des Ich vorausgesetzt, dass die vermindere Thätigkeit Thätigkeit des Ich; eben desselben Ich sey, in welches absolute Totalität gesetzt ist. – Verminderte Thätigkeit ist entgegengesetzt der Totalität derselben: die Totalität aber ist in das Ich gesetzt: also sollte, nach der obigen Regel der Gegensetzung, das entgegengesetzte der[/] Totalität oder die verminderte Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. Würde sie aber dahin gesetzt, so wäre sie mit der absolute Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden (...)“³⁷⁶

Hier begreift Fichte die verminderte Tätigkeit nicht als Tätigkeit überhaupt, sondern als eine Hinzusetzung des Beziehungsgrundes. Diese Charakterisierung dieser Tätigkeit bei Fichte bedeutet, dass sie die Tätigkeit des Ich ist, aber die Tätigkeit des Nicht-Ich nicht sein kann. Dies besteht also schlechthin im Setzen des Ich. Dadurch, dass Fichte diese Tätigkeit absolut begreift, soll die Handlung des Ich eingeschränkt werden.

3.5.2.1.2. Die Wechselbestimmung

Fichte zufolge ist die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich, Tätigkeit und Leiden durcheinander gesetzt. Er entwickelt den Grundsatz der Wechselbestimmung in drei Schritten:

³⁷⁴ J. G. Fichte. *Ebenda*. 312.

³⁷⁵ Vgl. *Ibid*.

³⁷⁶ J. G. Fichte. *Ebenda*. 312f.

„1) Durch Wechsel - Tun, und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt. 2) Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel - Tun, und Leiden bestimmt 3) Beide werden gegenseitig durcheinander bestimmt, und es ist gleichgültig.“³⁷⁷

Hier wird der Zusammenhang des Wechsels von Tätigkeit und Leiden mit der unabhängigen Tätigkeit verdeutlicht. Der Beweisgang enthält jeweils eine allgemeine und eine Charakterisierung und bezeichnet ein widersprüchliches Verhältnis, wobei dieser Widerspruch dialektisch synthetisiert wird.

Der erste Satz wird durch die Wechselbestimmung überhaupt als unabhängige Tätigkeit bestimmt. Fichte begreift den Beziehungsgrund zwischen Tätigkeit und Leiden im Wechsel als das Dritte: Nach dem Satz der Wechselbestimmung wird das Leiden durch das Setzen einer Tätigkeit in ihrem Gegensetzen unmittelbar gesetzt und umgekehrt. Wenn hier das Leiden überhaupt gesetzt sein soll, macht dasjenige, als was das Leiden im Gegensetzen der Tätigkeit gesetzt werden muss. Durch Ziffer I wird die von Fichte erörterte Struktur der Darstellung als Auseinandersetzung beider bestimmt. Fichte beobachtet den Übergang von Tätigkeit nach Leiden und vice versa. Dieses Dritte ermöglicht diesen Übergang, ohne die Einheit des Bewusstseins zu unterbrechen.³⁷⁸ Also ist dieses Dritte der Beziehungsgrund im Wechsel von Tätigkeit und Leiden. Fragt man nun: Worauf beruht diese Wechselbestimmung bei Fichte, dann lautet die Antwort: genau auf diesem Beziehungsgrund. Er sagt, dass der Beziehungsgrund einerseits in der Reflexion als der Wechsel, andererseits vermittels der Wechselbestimmung von dem Wechselwerden unabhängig gesetzt wird. Diese doppelte Charakterisierung des Beziehungsgrundes gehört zu demjenigen Bereich, welchen die Sphäre der Wechselbestimmung in sich fasst: Also „es wird gleichsam durch ihn ein grösserer Umreiß um den der Wechselbestimmung gezogen, um ihn durch denselben sicher zu stellen“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.308.).

Im zweiten Satz begreift Fichte den Unterscheidungsgrund als das Verhältnis von Form des Wechsel und seiner Materie. Der erste Satz ist vom zweiten unterschieden: in jenem nämlich konzipiert Fichte den Wechsel, dass von ihm ausgegangen wurde, und dass er als geschehend vorausgesetzt wurde.³⁷⁹

Was die Materie des Wechsels angeht, so ist auf die im Wechsel begriffenen Gliedern zu reflektieren: „Soll ein Wechsel vorhanden seyn (...) so müssen Glieder vorhanden seyn, die wechselt werden können.“³⁸⁰ Während der Grund der Materie für den Wechsel eine unabhängige Tätigkeit ist, thematisiert dieser Satz die Form des Wechsels. Das heißt: hier

³⁷⁷ J. G. Fichte. *Ebenda*. 306.

³⁷⁸ *Ebenda*. 307.

³⁷⁹ Vgl. *Ebenda*. 314.

³⁸⁰ *Ibid*.

geht Fichte vom Wechsel als solchem aus und zeigt, dass die bloße Form des Wechsels einen Übergang von Einem zum Andern möglich macht. Also muss der formale Grund die unabhängige Tätigkeit sein. Um diese Behauptung zu beweisen, untersucht Fichte das Verhältnis von Form und Materie im Wechsel auf der Ebene der Reflexion.

Erstens, wenn die Reflexion auf die Form des Wechsels geht, so wird auf das Geschehene des Wechsels selbst reflektiert, von den Wechselsätzen wird mithin völlig abstrahiert. Indem Fichte das Thema, d.h. die Frage, wie dieser Wechsel geschieht, entwirft, muss ein intelligentes Wesen den Begriff der Wechselbestimmung in Einem Bewusstsein vereinigen. Dieses Wesen wird in der Reflexion des Philosophen als die Reflexion der Reflexion zum Beobachten bestimmt.³⁸¹

Zweitens, wenn auf die Materie reflektiert wird, wird dasjenige, worauf der Wechsel geht, als die Art, wie er geschieht, völlig aufgehoben. Im wechselbestimmten Satz setzt der eine Satz notwendig den anderen. Dies setzt nur das begründete Faktum voraus, wonach die Reflexion des Beobachtens geschieht.

Nun muss der dritte Satz als die Synthesis beider, des Wechsels und der von ihm unabhängigen Tätigkeit gesetzt werden. Dieser Satz besteht aus drei Ziffern. Die erste lautet: „Die von der Form des Wechsels unabhängige Thätigkeit bestimmt die von der Materie unabhängige, und umgekehrt, d.h. beide bestimmen sich gegenseitig, und sich synthetisch vereinigt.“³⁸² Fichte konzipiert die unabhängige Tätigkeit als einen Übergang von einem Glied zum andern.

Hier wird diese Tätigkeit vom Verhältnis zwischen Form und Materie unterschieden. Fichte findet jene Tätigkeit als das Bewusstsein selbst: obwohl das Bewusstsein die Wechselglieder wechselt, muss jene Tätigkeit unentbehrlich sie wechseln, weil hier das Bewusstsein eins sein muss.³⁸³ Dagegen begreift Fichte diese Tätigkeit als einen Übergang von einem Glied zum andern, worin die Tätigkeit des Setzens besteht. Dasjenige, was in den Wechselgliedern beider enthalten ist, leitet das Bewusstsein, wodurch das gesuchte X im Bewusstsein als „kein Hiatus“ entsteht.³⁸⁴

Nun bestimmen beide Tätigkeiten sich selbst. Fichte schreibt:

„Das erstere bestimmt das letztere, würde heißen; das Uebergehen selbst begründet dasjenige, woran es übergeht; durch das bloße Uebergehen wird das Uebergehen möglich. Das letztere

³⁸¹ Vgl. *Ebenda*. 315.

³⁸² J. G. Fichte. *Ebenda*. 319.

³⁸³ Vgl. *Ibid*.

³⁸⁴ Vgl. *Ibid*.

bestimmt das erstere, würde heißen: das, woran übergegangen wird, begründet das Uebergehen als Handlung; dadurch, daß jenes gesetzt wird unmittelbar das Uebergehen selbst gesetzt.³⁸⁵

Hieraus konzipiert Fichte das Geschehen des Übergangs, insofern dieser Übergang wirklich möglich ist und durch sich selbst begründet. Die Fassung dieses Übergangs wird in seinem Geschehen des Übergangs als absolute Handlung bestimmt. Fichte zufolge muss dieser Übergang innerhalb des Bewusstseins entstehen, sonst wäre ein Hiatus im Bewusstsein. In der zweiten Ziffer behandelt Fichte das gegenseitige Eingreifen der Gliedern, das die Form des Wechsels ausmacht. Im Gegensatz zu dieser Form wird die Materie des Wechsels, d.i. die Tätigkeit und das Leiden, unmittelbar als dieses Eingreifen ausgedrückt.

Wenn wir das Verhältnis der Gliedern in diesem Eingreifen fassen, so muss dieses Eingreifen dieses Verhältnis bestimmen; „unmittelbar, und durch[/]das bloße Eingreifen, durch Eingreifen als solches, ohne alle weitere Bestimmung, soll das Verhältniß bestimmt werden: und umgekehrt.“³⁸⁶ Nun leitet Fichte daraus ab, dass das Eingreifen der Glieder und das Verhältnis derselben gleich ist. Indem das Verhältnis der Wechselglieder ihr Eingreifen bestimmt, soll dieses Eingreifen gegenseitig gesetzt werden. Ihr Verhältnis setzt ihr Eingreifen vor dem Wechsel, wobei ihr Verhältnis durch ihr Eingreifen zugleich gesetzt ist. Beide sind gleich.

Also kein Setzen ohne wechselseitiges Setzen. Indem der Wechsel überhaupt der Form nach gesetzt ist, wird die Materie des Wechsels als das Quantum des durch ihn gesetzten Tuns und Leidens vollkommen bestimmt.

In der dritten Ziffer begreift Fichte die Tätigkeit als synthetische Einheit in dem absoluten Übergang: hier charakterisiert die Konzeption des Wechsels als diese Einheit das absolute Eingreifen. Wie verhält sich nun der absolute Übergang zum absoluten Eingreifen?

Fichte zufolge wird dieses Verhältnis durch die Synthesis der verschiedenen Weisen des Setzens erklärt: Wenn der absolute Übergang zunächst das absolute Eingreifen bestimmt, wird das Eingreifen der Wechselgliedern nur durch den Übergang gesetzt. Wenn dagegen das absolute Eingreifen den absoluten Übergang bestimmt, werden diese Glieder dem Eingreifen nach in der Tätigkeit des Übergangs bestimmt. Letztlich gilt, dass beide sich selbst setzen: so wie das Eine gesetzt ist, ist das Andere gesetzt und umgekehrt.³⁸⁷

³⁸⁵ *Ebenda.* 320.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Vgl. *Ebenda.* 321.

Schließlich ist die Wechselbestimmung fortdauernd aufeinander bezogen, und indem Fichte sie im Wechsel von Tätigkeit und Leiden allgemein begreift, wird sie besonders auf die unabhängige Tätigkeit bezogen.³⁸⁸

3.5.2.2. Kausalität und Substantialität

Wie schon gezeigt, zerlegt Fichte den Grundsatz des theoretischen Wissens: „*das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich*“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.287) wiederum in zwei sich widersprechende Teilsätze: „*Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) das Ich (welches insofern leidend ist)*“ (*Ibid.*), und: „*Das Ich bestimmt sich selbst, (durch absolute Thätigkeit)*“ (*Ibid.*). Da beide Angaben aus dem halbierten dritten Grundsatz gewonnen werden, müsste dieser in sich widersprüchlich sein und sich selbst aufheben. Dagegen drückt dieser Grundsatz die Einheit des Bewusstseins im Zusammenhang des Ich mit dem Nicht-Ich aus, „*das einige absolute Fundament un[er]sers Wissens*“ (*Ibid.* S. 269) und ist insofern unumstößlich. Also sollte es eine Handlung des Ich geben, um die widersprüchlichen Sätze zu synthetisieren.

Die Auflösung des vermeintlichen Widerspruchs zwischen Selbstbestimmung des Ich und Fremdbestimmung des Nicht-Ich geschieht wie folgt: „*Demnach setzt das Ich Negation in sich, in sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird; und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt*“ (*Ibid.* S.289).

Das Ich und Nicht-Ich teilen sich in die Quantifizierung der Realität. Während das eine das Quantum an Realität hinreichend ausdrückt, kommt das andere zum Mangel an Quantum, das die Negativität als Bestimmung hat. Fichte bezeichnet also dieses Verhältnis durch die neue Kategorie „Wechselbestimmung.“ Diese Konzeption stellt eine Konkretion der „bestimmten Bestimmung“ dar. Indem die „Wechselbestimmung“ die Art und Weise der Quantifizierung definiert, muss die „Bestimmung“ als Quantifizierung überhaupt von der „Wechselbestimmung“ unterschieden werden: „*(...) die Quantität des Einen durch die seines Entgegengesetzten gesetzt (...) Ich kann ausgehen von welchem der Entgegengesetzten; wie ich nur will; und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt.*“ (*Ebenda.* S. 290).

Kurz und gut: Diejenige Handlung, die das eine Gegensatzglied durch das andere bestimmt, begreift Fichte in der „Wechselbestimmung,“ die eine Konkretion der allgemeinen Kategorie „Bestimmung“ ausdrückt. Damit ist die Deduktion der Kategorien vollendet.

³⁸⁸ In § E liegt das Moment dem Verhältnis von unabhängiger Tätigkeit und Wechsel-Tätigkeit und Leiden zugrunde. Nach der Dialektik wird dieses Moment als Gegensatz beider aufgefasst.

Fichte meint in dieser Deduktion, dass die beiden obigen Positionen zunächst durch die Tätigkeit der Wechselbestimmung vereinigt werden können. Doch indem er jeden der beiden Sätze wiederum auf innere Widersprüche untersucht, gewinnt er die Kategorien von Kausalität und Substantialität. Der erste Teilsatz: Das Nicht-Ich bestimmt das Ich, steht im Widerspruch zu: „Das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität“ (Ebenda. S. 291), und „Alles Nicht-Ich ist Negation; und es hat mithin gar keine Realität in sich“ (Ibid.). Die Auflösung des Widerspruchs geschieht so: „Das Nicht-Ich hat solches an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet“ (Ebenda. S. 294). Fichte nennt diese geordnete Synthesis Kausalität (Wirksamkeit).

Diejenige Kausalität, durch die das Nicht-Ich die Realität erhält und auf das Ich einwirkt, wird auf den Wechsel von Tätigkeit und Leiden bezogen. Fichte sagt im Paragraph C:

„Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, [/] heißt die Ursache (Ur-Realität, positive schlechthingesezte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird:) dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern nicht Thätigkeit heißt das bewirkte, (der Effekt, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gedacht heißt eine Wirkung. Das bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.“³⁸⁹

Hier bezeichnet die Wirksamkeit diejenige Tätigkeit, die ihre Quantität am Ausmaße des Leidens bemisst, das sie erwirkt. Die Wirksamkeit bezieht sich auf ein Bewirktes.³⁹⁰ Dagegen darf die Wirksamkeit nicht mit empirischen Zeitbedingungen, sondern nur mit einer rein gedachten Wirksamkeit verknüpft werden: Diese Wirksamkeit von Tätigkeit und Leiden bringt die Relation von Ursache und Bewirktem hervor. Also ist diese Verbindung eine Wirkung.

Im Paragraphen E behauptet Fichte, dass eine Tätigkeit des Nicht-Ich mittels der Wechselbestimmung ein Leiden im Ich setzt.³⁹¹ Mit der Entdeckung eines Leidens im Ich wird die Tätigkeit mittelst des Leidens gesetzt. Wenn die Tätigkeit dem Leiden entgegengesetzt ist, muss diese Tätigkeit dasjenige, was in das entgegengesetzte Ich gesetzt ist, im Begriff der Wechselbestimmung begründen. Dadurch entsteht ein Übergang von Tätigkeit zu Leiden.

Die Kategorie der Kausalität fixiert die Wechselbestimmung so, dass der Wechsel vom Leiden des Ich ausgeht und zum Nicht-Ich als der das Leiden einwirkenden Tätigkeit übergeht: „In dem Wechsel der Wirksamkeit wird durch ein Leiden im Ich eine Thätigkeit im Nicht-Ich gesetzt, d.h. es wird eine gewisse Thätigkeit in das Ich nicht gesetzt, oder demselben

³⁸⁹ J. G. Fichte. *Ebenda*. 294.

³⁹⁰ Janke behauptet hier, dass insofern die Wirksamkeit in der Abgrenzung gegen die absolute Tätigkeit besteht. Vgl. Wolfgang Janke. *Fichte*. 137.

³⁹¹ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. 308.

entzogen, und dagegen gesetzt in das Nicht-Ich.³⁹² Der zweite Teilsatz lautet: „Das Ich bestimmt sich selbst.“ Fichte zufolge zerfällt er in zwei Sätze: „a) Das Ich bestimmt sich; es ist das bestimmende, und demnach thätig. b) Es bestimmt sich; es ist das bestimmt werdende, und demnach leidend“ (J.G. Fichte. *Ebenda*. S.295).

Fichte löst den Widerspruch zwischen „Bestimmende“ und „Bestimmte“ auf folgende Weise:

„Es [Das Ich] *bestimmend*, insofern es durch die absolute Spontaneität sich unter allen von der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt; und insofern bloß auf dieses absoluten Setzen reflektirt, von der Grenze der Sphäre aber abstrahirt wird. Es ist *bestimmt*, insofern es als in dieser bestimmten Sphäre gesetzt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird.“³⁹³

Die Tätigkeit und das Leiden im Ich sind vereinigt, weil die Bestimmtheit des Ich als das Leiden anzusehen ist. Während die Tätigkeit des Nicht-Ich im Begriff der Kausalität durch das Leiden des Ich bestimmt wird, muss hier das Leiden als die Einschränkung des Ich durch die Tätigkeit des absoluten setzenden Ich bestimmt sein. Das letztere Verhältnis wird aus der Substantialität abgeleitet.

Das Ich als Umfang aller möglichen Tätigkeiten nennt Fichte die Substanz.³⁹⁴ „Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz“ (*Ebenda*.S.299). Ist diese Substanz hinsichtlich ihres Umfangs als Totalität bestimmt, dann muss die Seinsart der Akzidenz von ihr unterschieden werden.

Die Akzidenz erfüllt nicht die seiende Bedeutung der Substanz, weil es als ein Teil von der Gesamtheit verschieden ist. Jedoch gehört es als ein Teil zu dem, was in der Substanz als Totalität erhalten ist; die Grenze, die die Akzidenz vom ganzen Umfang trennt, besteht in der Tat, „im Umfang; daher ist das Accidens in, und an der Substanz: sie schließt etwas vom ganzen Umfange aus; daher ist das Accidens nicht Substanz“ (*Ibid.*). Also regelt das Verhältnis von Ganzem und Teil die Relation von Substanz und Akzidenz. Ein Ganzes konzipiert sich als solches nur im Bezug zu den Teilen und umgekehrt: „Keine Substanz ist denkbar, ohne Beziehung auf ein Accidens“ (*Ibid.*).

Fichte nimmt das Verhältnis von Substanz und Akzidenz im Paragraphen E als ein „Entäußern“ (*Ebenda*. S.317) durch die unabhängige Tätigkeit auf, weil die absolute Totalität und das verminderte Quantum zusammenfällt, das in diesem einen Mangel aus dem Ich ausschließt.

³⁹² J. G. Fichte. *Ebenda*. 315.

³⁹³ *Ebenda*. 298.

³⁹⁴ *Ebenda*. 299.

Diese Tätigkeit heißt Übergehen.³⁹⁵ Mit dem Schritt von der Bestimmung der Glieder der Verhältnisse zu der beziehenden Tätigkeit ist bei Fichte die Veränderung durch die Reflexion (im Unterschied zwischen der Reflexion des Beobachters und der Reflexion des Philosophen) vollzogen. Dabei wird die Frage beantwortet, wem die Tätigkeit des Beziehens und Entäußern zukommt.

Insofern Fichte diese Tätigkeit als das Ich begreift, muss sie vom absoluten Handeln in der absoluten Totalität ausgehen. Die Tätigkeit des Entäußerns ist somit die rein synthetisierende Totalität, die die Bestimmungen der Relata nicht hervorbringt, vielmehr sie als die gegenseitige Totalität und Nicht-Totalität aufeinander bezieht und den in dem verminderten Quantum enthaltenen Mangel ausschließt.

Fichte konzipiert die Wechselbestimmung von Substanz und Akzidenz keineswegs als etwas Zugrundeliegendes, sondern als das Umfassende und die verminderte Quantität, wobei diese Glieder in der Wechselbestimmung durch die Momente aufeinander bezogen und einander entgegengesetzt sind. Hier scheint das Selbstverhältnis des Ich, das vermittelt dieser Kategorie in seiner Gesetzmäßigkeit begriffen wird, eine asymmetrische Beziehung auszumachen, deren Relata einerseits in der Menge der mannigfaltigen möglichen Handlungen des Ich bestehen, die in der Substanz aufgefasst werden, und andererseits in den akzidentellen Vollzügen, in die sich das Selbst aus reiner Spontaneität versetzt. Die Tätigkeit der Beziehung auf die allumfassende Totalität beruht auf dem verminderten Quantum, das dabei dem Subjekt zukommt.

Dieses Subjekt erkennt die begrenzte Tätigkeit als eine solche, durch die eine solche Synthesis und der in ihr nicht gesetzte Teil entäußert wird. Zugleich identifiziert es sie als einander entgegengesetzte Momente des identischen Ich.³⁹⁶

Doch diese Selbstverhältnisse, die den beiden Relata immanent zukommen, müssen der Substanz eine weitere Selbstbeziehung hinzufügen, weil dies Fichte zufolge erklären kann: „die Handlung, welche die vorliegenden Wechsel selbst setzt, geht vom absoluten Setzen aus: ist demnach eine Handlung des Ich.“³⁹⁷ Hinsichtlich des akzidentellen Ich und seiner Weise des Selbstbezugs erklärt Fichte den Zusammenhang mit der Erläuterung des spontanen Vollzugs der verminderten Tätigkeit, womit jedoch die spontane Selbstbestimmung zu der verminderten Tätigkeit und nicht ein der Akzidenz Zugehöriges gemeint zu sein scheint.

³⁹⁵ Vgl. Christian Hanewald. *a.a.O.* 100.

³⁹⁶ Vgl. Hier ein Versuch nach dem Substanzverhältnis wird in der engen Beziehung des absoluten auf dem teilbaren Ich bezogen werden. Doch ich meine, dass die Umdeutung vom Substanz-Akzidenz-Verhältnis nicht konsequent deduziert. Vgl. Christian Klotz. „Der Ichbegriff in Fichtes Erörterung der Substantialität.“ In: *Fichte-Studien 10* (1997), 160ff.

³⁹⁷ J. G. Fichte. *op. cit.* 317.

Diese Aufschlüsse vertiefen die Auslegung der Substanz. Danach charakterisiert die Substanz das Beharrende im Wechsel und ist Träger von Akzidenzen, die Charakterisierung des Beharrenden bedeutet eine von dem unbeschränkten Sein des Ich abgeleitete Bestimmung. Doch Träger von Akzidenzen zu sein, kommt dieser Auslegung gar nicht zu, weil die Substanz nichts anderes ist als die Totalität der Akzidenzen. Damit erklärt sich der Wechsel³⁹⁸ der Akzidenzen. Es entsteht aus der Spontaneität des Ich selbst, welche aus dem Umkreis aller Möglichkeiten einen bestimmten Vorstellungsvollzug verwirklicht. Modifiziert die Substanz selbst den Wechsel der Totalität der Akzidenzen, dann kann die Substanz nichts anderes als den Wechsel selbst bestimmen, und zwar in seinem alles umfassenden Gehalt: „*Die Substanz ist aller Wechsel im allgemeinen gedacht: das Accidens ist ein bestimmtes, das mit einem andern wechselnden wechselt.*“³⁹⁹

Die Analyse der Kategorien ist damit beendet; die Dreiheit von Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität ist in ihrem Verhältnis zu Ich und Nicht-Ich, Tätigkeit und Leiden geklärt.

Wenn das Prinzip gültig ist, dann muss sich der Wechsel aus dem Ich und dessen anfänglich gesetzter Allrealität bestimmen lassen. Die unter diesem Prinzip unklare Realität des Nicht-Ich erklärt sich aus dem Leiden des Ich. Was im Ich nicht gesetzt ist, kann sich als Seiendes nur andeuten, insofern es nämlich auf das Ich einwirkt und es einschränkt.

Dies zieht die Frage nach sich, wie überhaupt das Leiden ins Ich gesetzt ist, wenn wir eine reine Tätigkeit denken. Die Antwort lautet: Das Ich bestimmt sich durch seine unendliche Tätigkeit selbst zum Leiden, womit das Leiden selbst Tätigkeit ist, nämlich verminderte Tätigkeit. Dies kommt durch die Wechselbestimmung. Ist hier also das Geschäft der Herausarbeitung der Kategorien abgeschossen, so ist die Grundlegung des theoretischen Wissens noch nicht an ihr Ende gelangt. Was die Wissenschaftslehre über die Deduktion der Kategorien heraufstreibt, ist ein Zirkel, der die Einheit des Bewusstseins einem Widerspruch aussetzt, der nach Auflösung verlangt.

3.6. Die Bestimmung der Tätigkeit in der Anschauung

Zunächst setzt Fichte das Ich in der Anschauung als Tätigkeit. Soll das Ich anschauen, dann so, dass das Ich sich als anschauend setzen muss.⁴⁰⁰

Dies bedeutet, dass das Ich sich in der Anschauung als Tätiges setzt. Insofern setzt das Ich sich selbst etwas entgegen, was nicht tätig, sondern leidend ist,⁴⁰¹ weil dasjenige, was

³⁹⁸ Vgl. Martin Franken. *a.a.O.* 164f.

³⁹⁹ J. G. Fichte. *Ebenda.* 300.

⁴⁰⁰ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.* 371.

mindestens in derselben setzt, das Anschauende als Tätiges ansieht, wogegen das Angeschauete als Leiden angesehen wird. Insofern bei Fichte beides, Tätigkeit und Leiden neben einander bestehen müssen, „sollen sie sich bloß gegenseitig ausschließen“ (*Ibid*).

Wenn wir hier das Angeschauete dem Anschauenden entgegensetzen, muss das Angeschauete in Beziehung auf das anschauende Ich als Nicht-Ich bezeichnet werden; dieses das Angeschauete setzende Handeln des Ich bedeutet die nach außen gehende Tätigkeit.⁴⁰² Es wird deutlich, dass das Ich sich seiner Tätigkeit in der Produktion des Angeschauten als eines solchen nicht bewusst sein kann. Doch diese Tätigkeit gehört weder zur Reflexion, noch zum Ich, sondern wird dem Ich nur durch die philosophische Reflexion zugeschrieben. Fichte formuliert dies wie folgt:

„Das Anschauen ist jetzt, aber bloß als solches, bestimmt für die philosophische Reflexion; aber noch völlig unbestimmt in Absicht des Subjekts, als Accidens des Ich, denn dann müste sich dasselbe von andern Bestimmungen des Ich unterscheiden lassen, was bis jetzt noch nicht möglich ist; und eben so unbestimmt in Absicht des Objekts, denn dann müste ein angeschauetes als solches sich unterscheiden las[er]sen von einem nicht angeschauten, welches bis jetzt gleichfalls unmöglich ist“ (*Ebenda*. S.370).

Jedoch müssen bei Fichte diese Unterscheidungen durch die philosophische Reflexion als die Anschauung selbst abgeleitet werden. Dann kann das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich zur Anschauung entworfen werden. Um die Anschauung nun als ein und dasselbe zu begreifen, soll sie fixiert werden, und zugleich wird dieses Fixieren zu einer Anschauung.

Fichte fasst das Fixieren der Anschauung in dreierlei Hinsicht auf: die Handlung des Fixierens durch die Spontaneität der Reflexion selbst, die Einbildungskraft als das Bestimmtwerdende und das Produkt der Einbildungskraft in ihrem Schweben als das durch die Bestimmung Entstandene.⁴⁰³ Ich möchte hier im folgenden die erste Art dieser Anschauung auf zweierlei Weise unterscheiden, und ferner die zweite und dritte Hinsicht in ihrem Zusammenhang betrachten – ersteres deshalb, weil Spontaneität einerseits Selbstsetzen der Vernunft meint (also das setzende Vermögen des Ich bezeichnet), andererseits aber die Produktion der Reflexion bedeutet. Darauf soll die Konzeption der Einbildungskraft bezogen werden.

3.6.1. Das Selbstsetzen der Vernunft

Die Handlung des Festsetzens bei Fichte beruht darauf, dass das Ich das schlechthin setzende Vermögen in der Vernunft ist. Ein Modus dieses Vermögens ist der Verstand. „Es ist das

⁴⁰¹ Vgl. *Ibid*.

⁴⁰² Vgl. *Ibid*.

⁴⁰³ Vgl. *Ebenda*. 373f.

Vermögen worin ein wandelbares *besteht*, gleichsam *verständlich* wird, und heißt daher mit Recht der *Verstand*“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.374).

Im Verstand wird also etwas fixiert, wobei alles, was fixiert ist, bloß in ihm fixiert ist. Der Verstand ist Fichte zufolge „ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths“ (*Ibid.*)⁴⁰⁴ und das durch die Vernunft Bestimmte. Die Vernunft selbst bestimmt Fichte hier nicht mehr.

Um die Vernunft zu bestimmen, muss man sie analog zum Verstand begreifen: insofern der Verstand etwas fixiert, gibt es darin nicht Tätiges. Doch gehört bei Fichte dasjenige, was als etwas Festes gesetzt ist, nicht zum Verstand, sondern zur Vernunft.⁴⁰⁵

Die Konzeption des Festen bedeutet in der Tat, dass das Denken des Verstandes bei der festen Bestimmung und Unterscheidung gegen anderes bleibt, und dass ein solches beschränktes Abstraktes ihm als das für sich Bestehende gilt. Damit kann dieses verständige Denken nicht als Einheit des Denkens konzipiert werden.

Bei Fichte hat also diese Fixierung keine Tätigkeit, ohne das Ich zu setzen. Insofern das Ich schlechthin nur gesetzt ist, drückt die fixierende Handlung das vernünftige Vermögen aus. Fichtes Konzeption der Vernunft verhält sich damit positiver zur Tätigkeit, doch identifiziert Fichte Vernunft und Tätigkeit nicht mehr. Fichte zeichnet diese Bedeutung der Tätigkeit vielmehr dadurch aus, dass der Verstand auf die Einbildungskraft bezogen wird:

„Nur im Verstand *ist* Realität; er ist das Vermögen des *Wirklichen*; in ihm erst wird das Ideale zum Realen: [daher drückt *verstehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von außen kommen soll]. Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales -- Demjenigen, dessen wir uns als eines Produktes der Einbildungskraft bewußt sind, schreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verstande, dem wir gar kein Vermögen der Produktion, sondern blos des Aufbehal[/]tens zuschreiben, als enthalten antreffen“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.374).

Das hier vorliegende Verständnis von „Verstehen“ als „Auffassen“ legt – gerade weil unsicher ist, ob es angemessen ist – die Frage nahe, womit das Ideale zum Realen werden kann. Der Verstand als das fixierte Vermögen kann in sich diesen Übergang als das Verhältnis vom Idealen und Realen nicht erklären. Dieser Übergang muss hingegen auf der Ebene der Vernunft bestimmt werden.

Fichte begreift das Setzen des Ich als das Vermögen der Vernunft. Aus der Sicht der Tätigkeit drückt dieses Setzen auch eine Vernunft aus. Indem der Darstellung Fichtes nach der Verstand durch die Einbildungskraft produziert und durch die Vernunft bestimmt werden muss, nimmt die Einbildungskraft eine Position zwischen dem Verstand und der Vernunft ein

⁴⁰⁴ Dieser Ausdruck charakterisiert bei Fichte die Herabstufung des Verstandes.

⁴⁰⁵ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. 360.

und funktioniert insofern in zwei Richtungen: sie gibt dem Verstand die Tätigkeit, und sie drückt das Schweben zwischen dem endlichen und dem unendlichen Ich im Verhältnis der Vernunft aus.

Im Folgenden wird das Verhältnis von Anschauung und Verstand rekonstruiert. Dabei stellt Fichte die Tätigkeit der Anschauung in der Reflexion wie folgt dar: 1) Die begrenzte und bestimmte Tätigkeit, 2) die Begrenzung des reflektierten Anschauungsvermögens, 3) die gegenseitige Fassung durch die reflektierte Tätigkeit des Ich – die Entstehung der Einbildungskraft, 4) die Entstehung der Außenreflexion im Gegensatz zur Tätigkeit in der Anschauung, 5) die gegenseitige Tätigkeit als der Gegensatz von der Anschauung und 6) das Angeschaute als Reales im Verstand.⁴⁰⁶ Fichte zufolge sind 1) und 2) in der Fixierung im Verstand aufzufassen, „denn ohne dies würden widersprechen[/]de Thätigkeiten des Ich sich durchkreutzen, und einander gegenseitig vernichten.“⁴⁰⁷

3) besteht darin, dass die Einbildungskraft schon die im Verstand gegebene Auffassung reproduziert, und 4) besagt, dass die anschauende Bestimmung mit der angeschauten Anschauung, aber als unreflektierte Anschauung vorhanden ist.⁴⁰⁸ 5) und 6) gehen auf die unendliche Tätigkeit, worin das Anschauende und Angeschaute geschieht. „Sie verhalten sich gegenseitig (...) und sind demnach vereinigt durch Wechselbestimmung. Kein angeschautes, kein Anschauendes, und umgekehrt. Hinwiederum, wenn und insofern ein Angeschautes gesetzt ist, ist ein Anschauendes gesetzt, und umgekehrt“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.377).

Nun wird diese Tätigkeit wiederum mit der neuen Anschauung vereinigt und im Verstand fixiert. Fichte nennt dies Urteilskraft: „Urteilskraft ist das bis jezt freie Vermögen über schon im Verstande gesetzte Objekte zu reflektiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Massgabe dieser Reflexion oder Abstraktion mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.[/].“⁴⁰⁹ Aus der Sicht der Tätigkeit sind der Verstand und die Urteilskraft damit als solche beschrieben. Erstens bestimmt der Verstand die Urteilskraft, dann ist der Verstand in sich als das Objekt enthalten, von welchem die Urteilskraft abstrahiert und reflektiert. Also wird die Möglichkeit der Urteilskraft überhaupt durch den Verstand bedingt. Umgekehrt gibt die Urteilskraft dem Verstand das Objekt überhaupt als Objekt. Ohne die Urteilskraft wird also nichts reflektiert, ist nichts Fixiertes im Verstand. Nun ist aber, wie gesagt, die Urteilskraft als Möglichkeit des Verstandes bedingt.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. 375ff.

⁴⁰⁷ *Ebenda*. 375.

⁴⁰⁸ Vgl. *Ebenda*. 376.

⁴⁰⁹ J. G. Fichte. *Ebenda*. 381.

⁴¹⁰ *Ibid*.

Fichte leitet die Wechselbestimmung beider hiervon ab: „Nichts im Verstande, keine Urteilskraft; keine Urteilskraft, nichts im Verstande für den Verstand, kein Denken des Gedachten, als eines solchem“ (*Ibid.*).

In Abschnitt IX nimmt Fichte das absolute Abstraktionsvermögen als die Vernunft. Obwohl alle Objekte aufgehoben werden, bleibt das Ich übrig. Fichte sagt weiter: „Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts außer sich; und bestimmt es etwas außer sich, so bestimmt es nicht bloß sich selbst.“⁴¹¹ Dies behauptet das Setzen des Ich, wonach die Vernunft im Ich absolut sich setzt.

3.6.2. Die Spontaneität durch die Reflexion

Fichte thematisiert die Spontaneität im Kontext der Reflexion. Die Spontaneität verhält sich zunächst zur Bedingung der Reflexion, die durch den Anstoß von außen schon geschieht.⁴¹²

Dahingegen sollte Spontaneität unter dieser Bedingung nicht geschehen.

Im ersten Fall wird die freie Tätigkeit nur im Verhältnis zum Leiden als schon vorhandener Bestimmung der Bestimmung aufgefasst. Deshalb bestimmt der Zwang die Freiheit. Dagegen ist der zweite Fall als Selbstbestimmung bestimmt. Also bestimmt die Freiheit den Zwang. Fichte vereinigt beide in der Anschauung.

Hieraus können wir als eine Hauptsache im Verhältnis von Spontaneität und Reflexion herausstellen, dass dasjenige, was mit der unendlichen Tätigkeit begleitet wird, innerhalb reflektiert wird, obwohl der Anstoß geschieht. Indem Fichte die Tätigkeit der Selbstaffektion in der Anschauung, d.h. der sich anschauenden Tätigkeit findet, verhält die Spontaneität sich zur Anschauung, doch diese Tätigkeit ist noch der angeschauten Tätigkeit entgegengesetzt, weil beide Tätigkeiten in der Reflexion voneinander unterschieden werden. Fichte zufolge wird diese durch die erstere bestimmt.⁴¹³ Die Spontaneität charakterisiert eine freie Tätigkeit. Indem Fichte in der *Grundlage* vom unbedingten Grundsatz des sich identischen absoluten Ich ausgeht, das in der „Tathandlung“ schlechthin sich selbst setzt, erreichen die ursprüngliche Realität, die absolute Spontaneität und das reine Fürsichsein dieses ohne fremde Bedingungen sich selbst konstituierende reine Ich. Die Tathandlung als Einheit von Vollzug und Resultat derartiger Konstruktion des Ich begleitet das Sein des Ich, wobei die

⁴¹¹ *Ebenda.* 382.

⁴¹² Vgl. *Ebenda.* 378.

⁴¹³ Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda.* 379.

lebendige Agilität des geistigen Lebens eine intellektuelle, also spontane Selbstanschauung des Ich bestimmt. In ihr schaut sich das Ich in seiner intelligiblen Spontaneität an.⁴¹⁴

Diese intellektuelle Anschauung kann als Tätigkeit des reinen Ich aufgenommen werden. In der Beziehung auf die intellektuelle Anschauung gewinnt das Ich das Verhältnis von Subjekt und Objekt⁴¹⁵ vermöge der absoluten Selbsttätigkeit. Dieses sich als reine Spontaneität verfassende Ich liegt bei Fichte allem Denken von Etwas überhaupt zugrunde.

Die intellektuelle Selbstanschauung des Ich als ein erkennendes Innewerden seines selbsttätigen Wesens entspringt sie aus einem Aktus der Freiheit. Dabei verbindet Fichtes Konzeption der intellektuellen Anschauung Freiheit und Wissen im Ich. Eine Tathandlung, die sozusagen äußerlich bleibt, muss einen absoluten Akt bestimmen, wenn auch die notwendigen Handlungen der pragmatischen Geschichte der Handlungen des Ich entsprechen. Fichte begreift diesen Charakter des Ursprungs und sieht zugleich darin ein Selbstbewusstsein der intellektuellen Anschauung und ein Selbstbewusstsein der Reflexion ein. Also gleicht das reflektierende Selbstbewusstsein der intellektuellen Anschauung des Philosophen.⁴¹⁶

Die Spontaneität des Ich bezieht die Selbstaffektion auf die Affektion von außen in der Anschauung. Durch die Bedingung, „unter der das anschauende ein anschauendes ist“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.379), ist auch „zugleich das angeschaute bestimmt“ (*Ibid.*). Kant unterscheidet „Spontaneität der Begriffe“⁴¹⁷ von der Rezeptivität des Gemüt oder der Sinnlichkeit. Das heißt: diese Spontaneität ist genauer „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen.“⁴¹⁸ Kant gründet alle Begriffe auf die Spontaneität des Denkens, danach beruhen sie auf den Funktionen des Verstandes, nicht auf Affektion. Dagegen beruhen alle empirischen Anschauungen bei Kant nur auf Affektion.⁴¹⁹

Fichte erklärt die Spontaneität aus einer Kant gerade entgegengesetzten Position. Hier nämlich besteht die Wechselbestimmung von der Selbstaffektion und Affektion von außen in der Anschauung. Indem Fichte Anschauung als tätig denkt, wird diese Anschauung intellektuell. Fichte schreibt:

⁴¹⁴ Vgl. Edith Düsing. „Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel“ In: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989.* (Hrsg.) Franz Hesse und Burkhard Tuschling. Stuttgart Bad Cannstatt 1991, 109.

⁴¹⁵ Hier muss eine Ontologie des Absoluten von einer Erkenntnistheorie unterschieden werden. Wenn wir das Sich-Setzen der Freiheit denken, wird die erste als eine ungetrübte Identität, die Schelling mit dem Unbedingtsein des Ich identifiziert, begriffen, während die zweite für Fichte auf der reflexiven Subjekt-Objekt Beziehung gründet.

⁴¹⁶ Vgl. Xavier Tilliette. „Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung.“ In: *Der transzendente Gedanke.* 544.

⁴¹⁷ I. Kant. *KrV*. B.74.

⁴¹⁸ *Ebenda.* B.75.

⁴¹⁹ Vgl. *Ebenda.* B.93.

„Das Ding an sich ist der Gegenstand der Anschauung unter Bedingung einer Wechselbestimmung. Insofern das anschauende tätig ist, ist das angeschaute leidend; und insofern das angeschaute, welches insofern ein Ding an sich ist, tätig ist, ist das anschauende leidend. Ferner insofern das anschauende tätig ist, ist es nicht leidend, und umgekehrt; so auch das angeschaute.“⁴²⁰

Dieser Unterschied vom Anschauenden und Angeschauten findet nur in der Reflexion statt.

Fichte konzipiert die Anschauung unter der Kategorie der Wechselbestimmung. Durch den Gegensatz des Anschauenden zum Angeschauten wird das so genannte Ding an sich umgestürzt, weil es das Angeschaute als Leiden bezeichnet.

Wenn wir nun die Spontaneität auf die Reflexion beziehen, bedeutet diejenige Spontaneität, die diese Reflexion begleitet, keine allgemeine, sondern eine philosophische Reflexion. Der Ort, der auch die intellektuelle Anschauung mit der Spontaneität verbindet, ist die Reflexion des Philosophen.

3.6.3. Die Rolle der Einbildungskraft

Fichte übernimmt seine frühe Theorie der Einbildungskraft von Kant. Kant zufolge bezeichnet die Einbildungskraft generell „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“⁴²¹ Indem Kant die „reproduktive“ Einbildungskraft von der „produktiven“ unterscheidet, verbindet jene die Vorstellungen nach dem Assoziationsgesetzten, während diese sie nach den Regeln des Verstandes, den reinen Begriffen der Kategorien gemäß verbindet.⁴²² Jene kann tätig in dem Sinne erscheinen, dass sie „speziell empirische Anschauungen in der Erinnerung als Bilder“⁴²³ zurückruft. Dagegen doch kann diese auch als tätig in dem Sinne verstanden werden, dass sie die neuen Bilder „aus gegebenen Elementen“⁴²⁴ hervorbringt.

Fichte versteht Einbildungskraft im Sinne von „Bilden“ und „Entwerfen“ von Bildern: „Einbildungskraft hat den Namen von Bild entwerfen, bilden, weil wir jeden Gegenstand, den wir vorstellen, gleichsam innerlich abbilden, ein Bild davon entwerfen müssen.“⁴²⁵ Dies drückt das Vermögen des menschlichen Geistes aus. Die sogenannte Definition der Einbildungskraft kann mit der unverbindlichen Phantasie charakterisiert werden, die Bilder „ohne allen Gegensatz mit Wahrnehmung, und ohne alle weitere Beziehung auf einen

⁴²⁰ J. G. Fichte. *GWL. GA.I/2*. 379.

⁴²¹ I. Kant. *Krv.* B.151.

⁴²² Vgl. Rudolf Eisler. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften /Briefen und Handschriftlichem Nachlass*. Hildesheim/New York 1977, 105.

⁴²³ Klaus Düsing. „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte.“ In: *Kategorien der Exstanz* Festschrift für Wolfgang Janke. (Hrsg.) Klaus Held und Jochem Hennigfeld. Würzburg. 1993, 62.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ J. G. Fichte. *LM. GA. IV/I*. 228.

Zweck⁴²⁶ frei zu entwerfen. Aber Fichte sieht in der freien Phantasie nur eine besondere Gestalt oder Form der Einbildungskraft. Indem er „die spielende Kraft“⁴²⁷ zu der reproduktiven zählt, bildet sie die neuen Vorstellungen und kompliziert diese Vorstellungen, die in der Form nicht der organischen Einheit der Wahrnehmung entsprechen. Doch die Gehalte der Bestandstücke dieser Komposition machen selbst Nachbildungen des Wirklichen und Anschaubaren aus, so dass die Einbildungskraft nicht die freie Phantasie im Erfinden auf der Grundlage von Reproduziertem⁴²⁸ bestimmt.

Doch das Wesen der Einbildungskraft wird auch nicht mit einem Nachbilden des Wirklichen identifiziert. Da die Einbildungskraft ein nicht Gegenwärtiges vergegenwärtigt, kann sie für Fichte „die eigentliche Reproduktion“,⁴²⁹ die das erneute Gegenwärtigwerden eines Vergangenen bedeutet, bezeichnen. Doch diese Reproduktion wird wiederum in bewusstes und bewusstloses Reproduzieren gespalten: Das bewusste Reproduzieren besteht in der Erinnerung, in der ein Einbilden vorhanden ist. Doch es ist nur als untergeordnete Gestalt aufgefasst. Dagegen spielt das bewusstlose Reproduzieren eine Rolle bei der Einbildungskraft. In diesem Sinne geschieht die Vergegenwärtigung nicht nur durch das bewusste Erinnern, sondern auch durch das bewusstlose Reproduzieren, sie behält das Vergangene in der passiven Synthesis. Zeigt sich die Wahrheit der Einbildungskraft im Vermögen des Reproduzierens? Bei Fichte wird diese Einbildungskraft tätig-produktiv begriffen.

In der *Grundlage* bezeichnet die Einbildungskraft für Fichte das basale Vermögen des theoretischen Ich. Das erste grundlegende Faktum, das auf den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre gründet, wird als eine Bestätigung des systematischen Prinzips hergeleitet. Seine Realität wird nicht auf die bloßen Reflexionen, die in der Deduktion angestellt werden, bezogen, sondern erweist sich für das Ich als dessen eigene Realität in den verschiedenen Vorstellungsweisen, die die Einbildungskraft ermöglicht. Nun wird dadurch festgehalten, dass die Deduktion des theoretischen Teils in der *Grundlage* keine leere Formel charakterisiert, sondern als die Bedingung der Möglichkeit des theoretischen Ich begriffen wird.

Nun fügt Fichte der Einbildungskraft die höhere Synthesis hinzu, sie vermittelt nicht nur zwischen Anschauung und Verstand, sondern bestimmt deren Grundlage und Ursprung als den Kern des theoretischen Ich.⁴³⁰ Die Einbildungskraft in der transzendentalen Bedeutung

⁴²⁶ J. G. Fichte. *Die Tatsache des Bewusstseins* (in folgendem zit. *TdB.*) *Vorlesungen zu Anfang des Jahres 1813. SW. IX.* 499.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Vgl. Dorothee Schäfer. *die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/ 95.* Diss. Köln 1967, 1f.

⁴²⁹ J. G. Fichte. *TdB.* 494.

⁴³⁰ Vgl. Klaus Düsing. *op. cit.* 62f.

bezieht sich auf die absolute Thesis, Antithesis und Synthesis.⁴³¹ Das Ich setzt sich selbst aus einem Verhältnis von unendlicher Tätigkeit und Einschränkung. Dem Ich als ins Unendliche gehender Tätigkeit ist das Nicht-Ich entgegengesetzt. Hierbei findet jedes seine Grenze, in der beide als Entgegengesetzte zusammenfallen. Doch bedeutet diese Grenze ein Schweben, wodurch sie als aktiv gesetzt wird. Dieses Setzen der Grenze erfolgt bei Fichte durch die absolute Thesis der produktiv tätigen Einbildungskraft.

Wird danach das Auseinandersetzen vom Entgegengesetzten durch die schwebende Grenze bestimmt, wird die Tätigkeit auch antithetisch. Und weiter, sind das Ich und Nicht-Ich in dieser Grenze ebenso zusammengesetzt, wird diese Einbildungskraft synthetisch.

Fichte gelten die beiden Tätigkeitsarten als reproduktiv, weil die produktive Tätigkeit von ihnen vorausgesetzt wird und in ihnen wiederkehrt.⁴³² Dies kann m.E. nach durch das triadische System Fichtes erklärt werden.

3.6.3.1. Die Tätigkeit in der Synthesis der Synthesen

Fichte charakterisiert zunächst die absolut-eingeschränkte Tätigkeit, die unabhängig ist. „Dem nach wird durch die angezeigte Wechselbestimmung eine unabhängige Thätigkeit *gesetzt*. Nämlich die im Wechsel begriffne Thätigkeit ist selbst unabhängig, aber nicht insofern sie *im Wechsel begriffen* ist, sondern insofern sie *Thätigkeit* ist. Insofern sie in den Wechsel kommt, ist sie eingeschränkt“.⁴³³ Die unabhängige Tätigkeit ist also durch den Wechsel bestimmt, als die den Wechsel bestimmende, bedingende Tätigkeit. Insofern eine solche Tätigkeit absolut und bestimmt ist, muss sie die Einbildungskraft als eine „absolute Tätigkeit“ bestimmen.

Fichte drückt die Art der Synthesen durch die Einbildungskraft aus. Die unabhängige Tätigkeit wird durch das Wechsel-Tun und Leiden und umgekehrt bestimmt: „1) Durch Wechsel -Tun, und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt. 2) Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Tun, und Leiden bestimmt“ (J.G. Fichte. *GWL*. S. 306). Dieses Verhältnis beider wurde schon erläutert. Wir fanden hier zwei Momente der unabhängigen Tätigkeit: unter der Kausalität „eine vorbewusste Tätigkeit des Nicht-Ich“,⁴³⁴ und bei der Reflexion auf die Substantialität „die als absolut und bestimmt charakterisierte Einbildungskraft.“⁴³⁵

Diese Betrachtungsweise ist für sich zwar notwendig, doch einseitig. Also muss dies in einer späteren Synthesis vereinigt werden. Das Wechsel-Tun und Leiden und die unabhängige

⁴³¹ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 359

⁴³² Vgl. Klaus Düsing. *Ebenda*. 63.

⁴³³ J.G. Fichte. *GWL. GA.I/2*. 313.

⁴³⁴ Dorothee Schäfer. *op. cit.* 70.

⁴³⁵ *Ibid.*

Tätigkeit bestimmen sich gegenseitig und durcheinander. Nun muss die Synthesis der Synthesen gefunden werden.

Bei Fichte setzt diese Synthesis den formalen und materialen Begriff der unabhängigen Tätigkeit in eins. Beim Wechsel ergibt sich die Synthesis von Form und Materie, also vom Ineinandergreifen der Wechselgliedern und ihrem Verhältnis. Doch die Synthesis besagt auch die gegenseitige Bestimmung, d. h. das Aufheben der Wechselglieder geschieht im Entgegensein derselben. Durch den Wechsel sind sie entgegengesetzt. Der Wechsel in dem Sinne der Bewusstseinstätigkeit, d.h. das Hin und Her zwischen dem Ich und Nicht-Ich folgt aus dem Entgegensein. Dieser Hin- und Hergang kommt durch die Einbildungskraft zum Stehen, und so kann die Vorstellung nun möglich sein.

Insofern reales und ideales Entgegensein dasselbe sind, gehört eines der Glieder zum Ich, im Ich sind Entgegensein und Entgegenreue vorstellung zugleich ein und dasselbe. Nun wird das Nicht-Ich durch die Reflexion als wirkend auf das Ich gesetzt, die reale Existenz als das Ding an sich kommt dann nicht ihm zu.

Wir können nun in bezug auf die Wirksamkeit die erste Schlussynthesis untersuchen. Dazu müssen das absolute Entgegensein und das absolute Übertragen vereinigt werden. Fichte zufolge kann dies durch „*ein mittelbares Setzen*“⁴³⁶ geschehen. Im mittelbaren Setzen nimmt das absolute Entgegensein den Grund für das Nichtgesetzesein des anderen an. Hat z. B. ein B das eine Prädikat, das Gegenteil von B zu setzten, und ein B dasjenige, das Gegenteil von A zu setzen, „so besteht ja offenbar ihr gemeinschaftliches Wesen darin, daß jedes durch das Nicht-Setzen des andern gesetzt werde, also im *Entgegenseyn*; und (...) darin, daß sie sich gegenseitig aufheben.“⁴³⁷

Dagegen wird die Unmöglichkeit des Entgegenseuens aufgezeigt: wäre das Setzen kein Mittelbares, so wären Entgegensein und Aufheben nicht identisch, sondern verschieden. Im Satz der Identität ist dasjenige, was unmittelbar ist, A als A und B als B gesetzt sind. Wird dem A das Nicht-B-Sein und dem B das Nicht-A-Sein zugeschrieben, dann sind sie sich entgegengesetzt, doch weder als A, noch als B. Danach bezeichnet das Entgegengesetztsein nur eine zusätzliche Bestimmung an ihnen.

Kann man nun von demjenigen, worin A und B entgegengesetzt sind, abstrahieren, dann ist die Identität von Aufheben und Entgegensein verloren. Das *unmittelbare* Setzen macht deutlich das Entgegensein aus, doch folgt nicht nur das Aufheben des Gesetzten: „Wechselglieder können nur *mittelbar* gesetzt werden; A ist gleich -B, und schlechthin nichts

⁴³⁶ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.331.*

⁴³⁷ *Ebenda.* 333.

weiter; und aus dieser Mittelbarkeit des Setzens folgt das wesentliche Entgegenseyn, und das gegenseitige Aufheben, und die Identität beider.“⁴³⁸

Nun ist das absolute Übertragen auch durch die Synthesis von Form und Materie der unabhängigen Tätigkeit gebildet worden. Die Auseinandersetzung eines Setzens mit einem Nichtsetzen wird durch „ein mittelbares Setzen“ gesetzt, „das wesentliche Entgegenseyn, und das reale Aufheben“⁴³⁹ zu vereinigen. Dies drückt gerade den Charakter vom synthetischen Wechsel aus.

Die zweite Schlussynthesis ergibt sich als Substantialität. In ihr sollen Form und Materie des Wechsels sich auch gegenseitig bestimmen. Hier können wir diese Synthesis doppelt beobachten, einmal die Vereinigung der Synthesis von Form und Materie der unabhängigen Tätigkeit, dann die Synthesis von Form und Materie des Wechsels.⁴⁴⁰ Dabei zeigt sich die Einbildungskraft in vielen Bedeutungen. Fichte bemerkt:

„Die Tätigkeit, als synthetische Einheit, und der Wechsel, als synthetische Einheit sollen sich wechselseitig bestimmen, und selbst *eine* synthetische Einheit ausmachen. Die Tätigkeit, als synthetische Einheit, wird am kürzesten beschrieben durch ein absolutes Zu [/] zusammenfassen, und Festhalten entgegengesetzter, eines subjektiven und objektiven, indem Begriffe der Bestimmbarkeit, in welchem sie doch auch entgegengesetzt ist.“⁴⁴¹

Die Synthesis der unabhängigen Tätigkeit soll nun vereinigt werden mit der Synthesis des Wechsels. Bestimmt die synthetisch vereinigte unabhängige Tätigkeit den synthetischen Wechsel, so ist das Zusammentreffen der Wechselglieder dann durch eine absolute zusammenfassende Tätigkeit des Ich bedingt. Hier können wir zwei Richtungen denken:

- 1) Dort, wo ein Ich ist, nur auf dem Grund einer Tätigkeit des Ich, kann ein Subjekt und ein Objekt entgegengesetzt und vereinigt werden, also treffen sie miteinander zusammen.
- 2) Dagegen gibt es dort, wo kein Ich ist, das zusammenfasst, kein Zusammentreffen und auch keinen Gegensatz beider. Dass diese Entgegensetzung und Vereinigung von Subjekt und Objekt nur kraft der Handlung des Ich geschieht, darin können wir eine einseitige Erklärungsweise erkennen.⁴⁴²

Wird der synthetische vereinigte Wechsel als das Bestimmende gesetzt, so wird ein Entgegensetzen und Zusammenfassen durch das bloße Zusammentreffen in der Einbildungskraft möglich. Das Ich kann nur mit der Hilfe des Vermögens der Einbildungskraft zusammenfassen, insofern die entgegengesetzten Glieder zusammentreffen.

⁴³⁸ *Ebenda.* 332.

⁴³⁹ *Ebenda.* 331.

⁴⁴⁰ Da dieses Verhältnis sehr kompliziert wird, möchte ich nur ein Modus der Substantialität in der Synthesis erläutern.

⁴⁴¹ J.G. Fichte. *GWL. GA. I/2.* 350.

⁴⁴² Vgl. *Ebenda.* 354.

Nun führt diese Tätigkeit bei Fichte bis zur Synthesis von Endlichen und Unendlichen. Die letzte und höchste Synthesis der theoretischen Wissenschaftslehre erweist sich als Relation einer endlichen und unendlichen Tätigkeit des Ich: die unabhängige Tätigkeit qua Einbildungskraft drückt den ermöglichenden Grund dieser Relation aus.

Fichte stellt also die These: „*Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung*“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 358) und umgekehrt. Die Synthesis von Endlichkeit und Unendlichkeit in bezug auf die Bestimmtheit und Unbestimmtheit erfordert: 1) Die Unendlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit der Begrenzung, 2) die Begrenzung ist die Bedingung der Möglichkeit der Unendlichkeit.

Gibt es hiervon keine Unendlichkeit, so kann man auch keine Begrenzung denken. Die Tätigkeit des Ich als solche bezeichnet ein unbeschränktes Sichsetzen, weil der Akt desselben als solcher bereits unbegrenzt ist, mit anderen Worten: ein in sich aufgehender Akt. Nun geschieht ein Anstoß gegen die unbegrenzte Tätigkeit.

Würde diese Tätigkeit des Ich nicht über diesen Widerstand hinausgehen, sondern an ihm aufhören, so wäre der über die Grenze hinausgehende Teil in der Tätigkeit aufgehoben, deswegen würde also das Ich weder setzend, noch vorstellend sein, d.h. es würde kein Nicht-Ich vorstellen. Doch diese Hinsicht des absoluten Bewusstseins⁴⁴³ zeigt, dass das Ich über die Grenze hinaus setzend bleibt, doch als sich nicht setzend, das Ich kann eine unbestimmte Grenze setzen, falls es unendlich ist.

Hörte andererseits die Tätigkeit des Ich am widerständigen Nicht-Ich auf, so wäre das Ich in dieser Hinsicht nicht setzend und es würde etwas anderes als Ich, nämlich das Begrenzende als solches nicht vorstellen, es wäre keineswegs als endlich. Das Ich bliebe allerdings kein Selbstbewusstsein, sondern gleichsam ein bewusstloses Bewusstsein.⁴⁴⁴ Dieses wäre also nicht das menschliche Bewusstsein. Die Unendlichkeit des Ich macht die Bedingung für die Beschränkung aus. Damit gilt es: „wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.358).

Das Ich ist nur dasjenige, was sich setzt, weil in ihm Sein und Vorgestelltes in der Tat ein und dasselbe sind: und das, das eine Sacheverhalt vorstellt, wird allgemein als das Prädikat angesehen. Doch wir erkennen hier gerade, dass sich Prädikate nicht selbst zugesprochen werden können – im Gegensatz zum Ich, das sich im Sich-Setzen selbst die Prädikate zuspricht.

⁴⁴³ Dorothee Schäfer behauptet als „das konkrete Bewusstsein,“ dass die Tätigkeit des Ich über die Grenze hinausgeht. Dagegen möchte ich ein derartiges grenzüberschreitendes Bewusstsein *das absolutes Bewusstsein* nennen. Vgl. Dorothee Schäfer. *op. cit.* 113.

⁴⁴⁴ Vgl. *Ibid.*

Setzt das Ich sich als unendlich, so spricht es sich das Prädikat der Unendlichkeit zu, also bestimmt es sich selbst durch das Prädikat der Unendlichkeit. Nun setzt es sich selbst als Substrat der Unendlichkeit. In jeder Prädikation sind das Worüber und Was der Aussage unterschieden und zusammengenommen. Indem das Ich bei Fichte besagt: „das Ich ist unendlich“, unterscheidet es sich bereits von der unendlichen Tätigkeit, die in diesem Unterschied nicht unendlich, sondern endlich ist. Doch es korrespondiert sich mit dieser Tätigkeit, die es von sich unterscheidet. Das Ich kann versuchen, diese Unendlichkeit in sich aufzunehmen, doch, da diese Tätigkeit dann aufhörte, unendlich zu bestimmen und selbst endlich würde, kann das Ich die Unendlichkeit nicht in sich akzeptieren, es muss sie wiederum außer sich setzen. Diese gesetzte Tätigkeit setzt das Ich auch als seine Unendlichkeit und so fort.⁴⁴⁵

Unser Bewusstsein kann nun das Ich im Widerstreit seiner mit sich selbst finden, weil das Ich seinen Bestand im Bestehen dieses Widerspruchs enthält. Fichte sagt weiter:

„Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht -- ist das Vermögen der Einbildungskraft.“⁴⁴⁶

Demnach kann das Ich das Sich-Setzen im Endlichen und Unendlichen nur mit der Hilfe des Vermögens der Einbildungskraft gleich gültig halten. Sie ist das Vermögen, Vorstellungen zu bilden. Insofern die Vorstellungen Vorstellungen von etwas sind, vereinigt sie in sich die beiden widersprüchlichen Momente von Endlichkeit und Unendlichkeit.

In der Einbildungskraft sind also beide Momente erhalten: das In-Sich-Zurückgehen und das Aus-Sich-Heraussetzen im Ich.

Die Produktion der Vorstellungen ist eine Tätigkeit des Ich. Zugleich drücken die Vorstellungen Vorstellungen von etwas anderem als dem Ich aus, das Ich ist also in bezug auf das Vorstellen dieses anderen immer über sich hinausgegangen. Widerspricht dieses Bewusstsein als Widerstreit von Endlichkeit und Unendlichkeit sich nun mit der produktiven Einbildungskraft?

⁴⁴⁵ „Diese in's unendliche gehende Thätigkeit, die es von sich unterscheidet, soll *seine* Thätigkeit seyn; sie soll ihm zugeschrieben werden: mithin muß zugleich in einer und eben derselben ungetheilten und unzuunterscheidende Handlung das Ich diese Thätigkeit auch wieder in sich aufnehmen, (A+B. durch A. bestimmen). Nimmt es sich auf, so ist sie bestimmt, mithin [/] nicht unendlich: doch aber soll sie unendlich seyn, und so muß sie ausser dem Ich gesetzt werden“ (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S.358 f).

⁴⁴⁶ J. G. Fichte. *Ebenda*. S.359.

Das absolute Produktionsvermögen passt zu der Bedingung für das Sein unseres Bewusstseins: insofern die Einbildungskraft ein solches Bewusstsein sein muss, kann sie nur das menschlich-endliche Bewusstsein sein.

3.6.3.2. Die produktive Einbildungskraft

Das Bewusstsein wird gemäß der dreifachen Einbildungskraft strukturiert: thetisch, antithetisch und synthetisch. Die Einbildungskraft besteht thetisch im Bild der Vorstellungen von etwas: „Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Produkt des Auffassenden in, und zum Auffassen, (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin produktiv ist).“⁴⁴⁷

Indem die Einbildungskraft auch antithetisch ist, setzt bei Fichte das Ich sich die Produkte des Ich seiner Tätigkeit entgegen. Wenn sich das unendliche Ich einerseits und das Nicht-Ich als das Begrenzende andererseits negieren, so sind sie beide aufgehoben, also ist keines gesetzt: „Insofern das Ich, und dieses Produkt seiner Tätigkeit entgegengesetzt werden, werden die die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keines von beiden gesetzt; (Antithesis der Einbildungskraft).“⁴⁴⁸ Die thetische Tätigkeit, die die Produkte ausmacht, und die antithetisch produktive Tätigkeit bedürfen der Synthesis: „Insofern aber beide wiederum vereinigt werden – jene produktive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll – werden die Begrenzenden selbst in der Grenze zusammengefasst (Synthesis der Ein[/]bildungskraft...).“⁴⁴⁹

Diese Synthesis wird im Zusammenfassen und Zusammentreffen betrachtet. Fichte begreift die von der Einbildungskraft abgeleitete Vereinigung der Entgegengesetzten als die „Bestimmbarkeit.“ Fichtes Konzeption der „Bestimmbarkeit“ bedeutet, dass die Einbildungskraft eine Grenze, die unbestimmt und unfixiert ist, bildet, wodurch die Entgegengesetzten durch die Bestimmbarkeit vereinigt werden. Fichte beschreibt diesen Sachverhalt wie folgt:

„Demnach muß jene Grenze nicht als feste Grenze angenommen werden. Und so ist es denn auch allerdings, laut der so eben gegebenen Erörterung über das in dieser Begrenzung thätige Vermögen der Einbildungskraft. Es setzt, zum Behuf einer Bestimmung des Subjekts eine unendlichen Grenze, als Produkt seiner in 's unendliche ge[/]henden Thätigkeit. Es versucht diese Thätigkeit sich zuzuschreiben, (A+ B. durch A. zu bestimmen); thäte es dies wirklich, so ist es nicht mehr diese Thätigkeit; sie ist, als in ein bestimmtes Subjekt gesetzt, selbst bestimmt, und also nicht unendlich; die Einbildungskraft wird daher zurückgetrieben wider in's unendliche (es wird ihr die

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*

Bestimmung von A+ B. durch B. aufgegeben). Demnach ist lediglich Bestimmbarkeit, die auf diesem Weg unerreichbare Idee der Bestimmung, nicht aber Bestimmung selbst vorhanden.⁴⁵⁰

In der von der Einbildungskraft geleisteten Synthesis wird A+B durch das bestimmte A und das unbestimmte B bestimmt. Diese Einbildungskraft ist zwischen der Bestimmtheit und Unbestimmtheit, zwischen der Endlichkeit und Unendlichkeit in der Mitte schwebend, sie hält im schwebenden Hin- und Hergang so die endliche wie unendliche Tätigkeit fest und vermittelt diese in einem Medium, das sie selbst bildet. Die Einbildungskraft bringt aus dieser Sicht „das Produkt gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor“(J.G. Fichte. *GWL*. S.360). Dieses Schweben ergibt sich aus einem Medium, und der Zustand des Ich dehnt im Schweben das Moment der Zeit aus. Was bedeutet dies? Die Einbildungskraft schwebt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, und umfasst sie, weil sie das Medium selbst in ihrem ursprünglichen Bilden von Zeit produziert.

Insofern die Einbildungskraft den Grund des Bewusstseins ausmacht, ist ihr Produzieren selbst vorbewusst oder bewusstlos. Dieses Produzieren kann deshalb ohne Bewusstsein geschehen, weil es Bedingung der Möglichkeit alles Bewusstseins ist. So erscheint die Produktion z. B. dem natürlichen Bewusstsein, das nicht philosophiert und daher nicht die Bedingung auf die Begründung reflektiert, nicht als eine solche; und die Dinge erscheinen ihm nur als etwas Gegebenes, nach dem sich ein Vorstellen richtet.

Die Einbildungskraft ermöglicht die Einheit des Bewusstseins und gibt so dem menschlichen Geist seine Totalität. Dies drückt die Synthesis aller Synthesen, die die Tätigkeit des menschlichen Geistes mit dem Ich in toto genere umfasst, aus.

⁴⁵⁰ *Ebenda*. 360.

Kapitel IV

Die Theoretisierung des Selbstbewusstseins als Selbstanschauung durch die Reflexion in der Schrift *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795)

„Nur Eins ist schlechthin durch sich selbst; Gott, und Gott ist nicht aber tote Begriff, den wir *soeben* aus[/]sprechen, sondern er ist sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem andern Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm, noch außer ihm ein neues Seyn entstehen“ (J.G. Fichte. *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt von J. G. Fichte. Berlin bei J. E. Hitzig 1810. GA. I/10. S.336*).

IV. Kapitel

Die Theoretisierung des Selbstbewusstseins als die Selbstanschauung durch die Reflexion in der Schrift *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795)

In der *Grundlage* von 1794 hat Fichte das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion entwickelt. Die umliegenden Schriften der Jahre nach 1794 schließen sich dem in der ersten Version der Wissenschaftslehre bezeichneten Bild des Selbstbewusstseins weitgehend an. Da Fichte diese frühen Darstellungen als Erläuterungen und vertiefende Ausführungen zum ersten Grundriss der Wissenschaftslehre versteht, können die dort gewinnenden Erkenntnisse als Untermauerung und Ausdifferenzierung desjenigen verstanden werden, was über die Stellung des Selbstbewusstseins im System der Wissenschaftslehre in der *Grundlage* gesagt worden ist.

Zu diesem Zweck soll Fichtes Schrift *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen von 1795* untersucht werden. Diese Kurzversion der Wissenschaftslehre ist bereits in ihrem Aufbau der *Grundlage* ähnlich: ein Grundsatzparagraph, der den Begriff der Wissenschaftslehre hinzufügen soll, muss die Ausarbeitung der Lehrsätze begründen und die Deduktion der Empfindung, der Anschauung, sowie das Verhältnis zu Raum und Zeit behandeln.

Hat sich in der *Grundlage* die Entfaltung des Grundsatzes als Theoretisierung des Selbstbewusstseins erwiesen, weil nicht nur alle Hauptbestimmungen des Verhältnisses von Selbstbewusstsein und Transzendentalphilosophie dort enthalten gewesen sind, sondern die Reflexion eine Rolle bei der Bearbeitung der Wissenschaftslehre und ihrer Methode gespielt hat, so bestätigt sich die Wichtigkeit des Beginns im *Grundriss*, dessen erster Paragraph mit den Ausführungen zu den Vermögen der Reflexion, der Beziehung des Denkens auf das Bewusstsein begleitet wird. So werden der oberste Grundsatz mit den ihm zur Seite

stehenden,⁴⁵¹ teilweise bedingten Grundsätzen sowie die dort entfaltenen systematischen, kategorischen Erkenntnisse vorausgesetzt, weshalb die Analyse mit dem Anfangsgrundsatz des theoretischen Teils erläutert werden kann: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.“⁴⁵² Auf der Basis des Grundsatzparagraphen von 1794 sind nicht nur Form und Gehalt dieses Satzes, sondern auch der Zusammenhang mit dem praktischen Teil der Wissenschaftslehre ausgewiesen, und der *Grundriss* setzt an dieser problematischen Trennung an, insofern er schwerpunktmäßig mit der Ausarbeitung des theoretischen Teils beginnt.⁴⁵³

4.1. Die Bestimmung der Reflexion als ursprüngliches Faktum des menschlichen Geistes

Fichtes Konzeption der Reflexion geht auf „das ursprüngliche Faktum“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.143). Dieses Faktum besteht auch ursprünglich „im vernünftigen Wesen“ (*Ibid.*). In der *Grundlage* hat die Tathandlung des ‚Ich bin‘ Ergebnisse gezeitigt, die in Form des Tatsachencharakters des Bewusstseins begriffen werden; die Begrenzung im Ich hat zur seiner Setzung als ein empirisches Ich geführt.⁴⁵⁴

Da das reine Ich sich seiner selbst bewusst werden kann, ist es auch als Gegenständlichkeit im Bewusstsein – jedoch nicht ausschließlich – gegeben. In der Wechselbestimmung wird es gleichermaßen in Tätigkeit und Leiden verwandelt. Für eine Erkenntnis dieses doppelten Charakters muss dasjenige Vermögen eingesetzt werden, was Fichte in der *Grundlage* abgeleitet hat. In diesem Fall wird ein expliziter Gebrauch der Einbildungskraft veranlasst, die zwischen der ursprünglichen Tätigkeit des Ich und der Reflexion in ihrem Schweben etwas Zusammengesetztes produziert.⁴⁵⁵ Die Einbildungskraft als das Vermögen zwischen Verstand und Vernunft bezeichnet dieses Schweben, das die Erzeugung von den „notwendigen Ruhepunkten, die dem Denken das Festhalten von Erkenntnissen ermöglichen, bedingt.“⁴⁵⁶ Also entsteht diese Einbildungskraft aus der Reflexion.

Denken wir nun die Reflexion in dieser Position, bedeutet sie ein Vermögen, das auf die vom Ich gegebene Materie einerseits zurückgreift, und das dabei andererseits die Verbindung der logischen Gesetze mit der Abstraktion der Kategorien ausdrückt. Wie verhält diese Reflexion sich zur Einbildungskraft?

Fichte zufolge geschieht „die Handlung des Ich durch die Einbildungskraft in der Anschauung“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S. 188). Die Funktion der Einbildungskraft besteht

⁴⁵¹ Fichte nennt diesen Grundsatz auch den unbedingten.

⁴⁵² J. G. Fichte. *Grundriss*. GA. I/3. 143.

⁴⁵³ Vgl. Rebecca Paimann. *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Worte, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg 2006, 118.

⁴⁵⁴ Vgl. dazu hier das Kapitel 1.1 und 3.

⁴⁵⁵ Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss*. GA. I/3. 143.

⁴⁵⁶ Rebecca Paimann. *op. cit.* 118.

darin, dass „das Ich völlig entgegengesetztes [...] vereinigt“ (*Ibid.*). Dies wird wie folgt gezeigt: das, was in meinem Bewusstsein vorkommt, ist durch einen Übergang von einem unbestimmten Produkt der freien Einbildungskraft zur völligen Bestimmung in einem und eben demselben Akt gesetzt (Vgl. *Ebenda.* S. 179). Insofern das Produkt der Einbildungskraft durch die absolute Selbsttätigkeit bestimmt wird, wodurch die Reflexion notwendig geschieht (Vgl. *Ibid.*), ist die Einbildungskraft als das Vermögen der idealen und realen Bilder, die qua Reflexion ins Bewusstsein gebracht werden, bestimmt, damit sich das Anschauen als Schweben der Einbildungskraft fixiert, wodurch sich die Vernunft als das Vermögen des Fixierens und der Verstand als die durch die Vernunft fixierte Einbildungskraft erweist. Dergestalt wahrt Fichte die Stellung der Reflexion zwischen Vernunft und Verstand. Wie wird diese Einbildungskraft nun wiederum bestimmt?

Fichte stellt die Verbindung von Reflexion und Einbildungskraft im Schweben der Einbildungskraft als ein Gesetzmäßiges vor, das sich als Bestandteil des sich nach Gesetzen vollziehenden Systems zeigt,⁴⁵⁷ so dass die Konzeption der Reflexion im Rückgang auf die systematische Notwendigkeit selbst unentbehrlich wird.

Dieses System der Reflexion fokussiert sich mehr nach der Abhängigkeit als der Unabhängigkeit vom Ich. Die Abhängigkeit des Ich als seine Verbindung mit allen Teilen des Systems kommt dadurch zum Ausdruck, dass das Ich, in dem nichts sein kann, was nicht in sich gesetzt ist, das Faktum des obersten Satzes des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre enthalten muss, weil es diese Tatsache des Bewusstseins ursprünglich erklärt, vollständig bestimmt und begründet.⁴⁵⁸

Wie Fichte sagt, geht das höchste theoretische Faktum am Ende der systematischen Ausarbeitung der Wissenschaftslehre mit deren Grundsatz in sich selbst zurück und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.⁴⁵⁹ Falls die Bewusstseinsstruktur analog zur Selbstbewusstseinsstruktur ist, ist auch dies gleichgültig, weil das Bewusstsein sich in seiner Notwendigkeit, den ihm entsprechenden Systemteil in seiner Geschlossenheit zu bewahren, beweist.

Das reine Ich bedeutet in seinem Wesen den Ausgangspunkt und Endpunkt des Bewusstseins. An dieser Stelle ist das Bewusstsein vom Selbstbewusstsein als Ausdruck des ‚Ich bin‘ abhängig, doch es vollzieht nicht die Tathandlung, sondern besteht in deren Produkten. Daher kann nun ein Weg für die Tatsache(n) vom Bewusstsein eröffnet werden: „Giebt es ein Bewusstseyn, so ist dies selbst eine Tatsache, und muß abgeleitet werden, wie alle übrige

⁴⁵⁷ Mit anderen Worten kann man dieses System als das mit der Notwendigkeit der Freiheit zusammenhängende bezeichnen.

⁴⁵⁸ Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss. Ebenda.*

⁴⁵⁹ Vgl. *Ibid.*

Thatsachen; und giebt es wiederum besondere Bestimmungen dieses Bewußtseyns, so müssen sich diese ableiten lassen, und sind eigentliche Fakta des Bewußtseyn“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.146).

Das Bewusstsein lässt sich als das Bewusstsein von einem Faktum begreifen. Als ein solches Faktum beruht das Bewusstsein in der Tat auf der faktischen Struktur, zu der die kategorialen Bestimmungen wie Erfahrbarkeit als Möglichkeit der Vermögenstätigkeit in der Form der Reflexion gehören. Hier verstehen wir diese Art der Erfahrung als vom Selbstbewusstsein deduzierte, bedingte; sie kann nicht das Zentrum der Wissenschaftslehre, sondern nur einen ihrer Teile ausmachen. Also folgt daraus, dass die Wissenschaftslehre keine Wissenschaft ist, und dass es der Wissenschaftslehre um den Nachweis der Notwendigkeit als „etwas einem gewissen Gedanken entsprechendes im menschlichen Geiste“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S. 146) geht.⁴⁶⁰

Doch Fichte kritisiert gerade diese Behauptung: „Soll dasselbe nicht im Bewußtseyn vorkommen, so giebt sie zugleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nemlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewußtseyns gehört“ (*Ibid.*). Die Wahrheit der Wissenschaftslehre stützt sich also auf keinerlei Weise auf die Erfahrung.

4.1.1. Das Produkt der entgegengesetzten Tätigkeit

Fichte erkennt zunächst den Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Tätigkeit des Ich als etwas im Ich unterscheidbares; dasjenige, was durch das Ich im Ich gesetzt ist, ist voneinander unterschieden. Fichtes Formulierung lautet: „Das Ich setzt ihn heist zuförderst; es setzt denselben sich entgegen“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.47).

Dasjenige Ich, was in dem obersten Grundsatz der *Grundlage* begriffen wurde, war nichts im Ich, als was ihm ursprünglich zukam, d.h. die reine Tätigkeit (Vgl. *Ibid.*). Dagegen, sagt man, das Ich setze sich etwas entgegen, so setzt das Ich etwas nicht als reine Tätigkeit. Was ist dieses etwas? Es besteht darin, dass es im Widerstreit gesetzt ist und als „gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Thätigkeit“ (*Ibid.*) charakterisiert wird. Fichte schreibt weiter:

„Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, daß, wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das bloße *Setzen* der Widerstreit,

⁴⁶⁰ Rebecca Paimann behauptet in ihrem Werk *Die Logik und das Absolute*, dass das Bewusstsein aus diesem notwendigen Denken bei richtigem Deduzieren u.s.w. letztlich das empirische Ich abzuleiten vermag. Doch meiner Meinung nach kann ihre Behauptung nicht erklären, ob Fichte seinen Erklärungsgrund als empirisches Ich hier wirklich aufstellt (Vgl. Rebecca Paimann. *Ebenda*. S. 122).

als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein *etwas*, als ein möglicher *Stoff*, übrig bleiben müsse.“⁴⁶¹

In diesem Zitat wird der Widerstreit zwischen den entgegengesetzten Richtungen als ein *Etwas* angesehen. Das Produkt der entgegengesetzten Tätigkeit bedeutet nun diesen Widerstreit. Die im Widerstreit begriffene Tätigkeit des Ich ist nicht als eine reine Tätigkeit, sondern als *etwas*, was in einem ruhenden Stoff bleibt, gesetzt.

Indem Fichte diesen Stoff als „ein *Substrat* der Kraft“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.148) begreift, „bleibt dieses Substrat nicht als ein vorhergesetztes, sondern als blosses Produkt der Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten“ (*Ibid.*). Damit wird nach Fichte der Grund alles Stoffs und alles möglichen bleibenden Substrat *im Ich* erklärt.

Negativ erklärt, bedeutet dieser Stoff in dem Sinne Kraft, dass die entgegengesetzte Tätigkeit wegen des Widerstandes nicht in der Tätigkeit geäußert wird (*Ibid.*). Im *Grundriss* geht diese geforderte Entgegensetzung der im Widerstreit begriffenen Tätigkeit des Ich auf den Beziehungsgrund, weil das Produkt dieser Vereinigung als das synthetische Glied, als ein Drittes gesetzt sein muss; wenn nämlich nicht noch das Dritte gesetzt wird, ist diese Tätigkeit ihr selbst entgegengesetzt, widersprüchlich (Vgl. *Ibid.*).

Indem Fichte hier das Dritte in die triadische Ordnung⁴⁶² einträgt, muss der aufgezeigte Widerspruch durch die entgegengesetzte Tätigkeit wirklich aufgelöst werden. Um die Möglichkeit der Entgegensetzung der im Widerspruch begriffenen Tätigkeit des Ich zu bedingen, muss das Setzen der Bedingung eine und eben dieselbe Tätigkeit bestimmen. Zugleich wird erwiesen, dass diese Tätigkeit ihr selbst entgegengesetzt ist.⁴⁶³ Fichte behauptet, diese Tätigkeit sei nicht rein, objektiv, wenn die entgegengesetzte Tätigkeit in Beziehung zu ihr gesetzt wird; insofern diese Tätigkeit in Bezug auf die Entgegensetzung gesetzt ist, wird diese Tätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesetzt.⁴⁶⁴ Im *Grundriss* versteht Fichte das Produkt der entgegengesetzten Tätigkeit einerseits als etwas, andererseits als objektiv. Dieses beruht primär auf der Reflexion, die ursprünglich im Mechanismus des menschlichen Geistes operiert.

⁴⁶¹ J. G. Fichte. *Ebenda*. 147.

⁴⁶² Fichte formuliert die triadische Ordnung (thetisch, antithetisch, synthetisch) im *Grundriss*. Doch diese Ordnung wird hier anders als in der *Grundlage* ausgedrückt, weil aus der Sicht der Handlung alles zugleich ist. „*Thetisch*, inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrnehmende, entgegengesetzte Thätigkeit ausser dem Ich setzt (...) *Antithetisch*, inwiefern sie durch Setzen, oder Nichtsetzen der Bedingung eine und eben dieselbe Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegensezt. *Synthetisch*, inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesetzten Thätigkeit, als einer zufälligen Bedingung, jene Thätigkeit als eine und eben dieselbe setzt“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. GA. I/3. S. 149).

⁴⁶³ Vgl. J. G. Fichte. *Ibid.*

⁴⁶⁴ Vgl. *Ibid.*

Nun setzt das Ich sich den Widerstreit gleich, bezieht ihn auf sich selbst, worauf diese Tätigkeit sich als Beziehungsgrund begründet, der die Synthesis der entgegengesetzten Tätigkeit bestimmt und diese Tätigkeit des Ich in der Beziehung objektiviert.

4.1.2. Der Beziehungsgrund

Fichte konzipiert den Beziehungsgrund in dem Sinne, dass das Ich den Widerstreit sich gleich setzt und ihn auf sich selbst bezieht. Die Konzeption des Beziehungsgrundes besteht darin, dass „die geforderte Beziehung der im Widerstreit befindlichen Thätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines etwas, das dem Ich zukommt, die Zueinigung derselben möglich“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.149) ist. Diese Tätigkeit der Ziffer III im §2 wird in das Ich gesetzt. Hinsichtlich des Beziehungsgrundes schreibt Fichte, dass die Tätigkeit,

„weil und inwiefern sie sich auch als rein betrachten lässt, und weil sie rein seyn würde, wenn jene Tätigkeit des Nicht-Ich nicht auf sie einwirkte, und weil sie nur unter Bedingung eines völlig fremdartigen und gar nicht im Ich liegenden, sondern demselben geradezu entgegengesetzten nicht rein, sondern objektiv ist (...).“⁴⁶⁵

Es ist hier erkennbar, dass dasjenige, was durch eine Synthesis vereinigt ist, unentbehrlich auf das Ich bezogen ist. Fichte nennt die in sie gesetzte Reinheit den Beziehungsgrund (Vgl. *Ibid.*), doch diese bezogene Tätigkeit ist als objektiv bestimmt, insofern die entgegengesetzte Tätigkeit wirklich auf die Synthesis wirkt.

Fichte zufolge muss die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit in dieser Beziehung ausgeschlossen werden, weil beide Bestimmungen rein und objektiv in dieser Tätigkeit als die Bedingung gesetzt sind. Hier ist die entgegengesetzte Tätigkeit mit ihrer Kraft gleich; insofern die Tätigkeit des Ich durch die gleiche Kraft aufgehoben wird, müssen wir eine Nicht-Tätigkeit denken. Fichte begreift sie als „unterdrückte Thätigkeit“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.153), d.h. als Leiden. Dagegen ist die wirkliche Tätigkeit des Ich gesetzt: „Beides, die aufgezeigte wirkliche Thätigkeit des Ich, und jene unterdrückte müssen aufeinander bezogen werden. Das aber ist nach den Regeln aller Synthesis nur dadurch möglich, dass beide vereinigt, oder, weil [/] ches das gleiche heißt, daß zwischen beide ein bestimmtes drittes gesetzt werde, (...)“ (*Ibid.*).

Indem dieses Dritte zur Tätigkeit des Ich wird, soll es demnach ein durch die Handlungsweise des Ich begründetes Handeln sein. Fichte sieht dieses Handeln als „ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten“ (*Ibid.*), doch nicht mehr im idealen Grund des Ich, sondern im realen Grund.

⁴⁶⁵ J. G. Fichte. *Ibid.*

Fichte findet diesen Grund im Leiden des Ich, weil es ein bestimmtes begrenztes Setzen sein soll, obwohl das Ich sich selbst nicht begrenzt. Woher kommt nun die Grenze des Ich? Sie kommt aus dem Nicht-Ich. Fichte versteht dieses Nicht-Ich als etwas von außen, „wenn auch etwa mittelbar.“ (*Ibid.*). Demnach hat das Nicht-Ich seinen idealen Grund. Fichte behauptet:

„Es soll beides zugleich seyn; das so eben Unterschiedne soll sich in demselben nicht absondern lassen. Das Faktum soll sich betrachten lassen, als auch seiner *Bestimmung* nach schlechthin *gesetzt* durch das Ich, und auch seinem *Seyn* nach als gesetzt durch das Nicht-Ich. Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt Eins und eben dasselbe seyn.“⁴⁶⁶

Hier ist unverkennbar, dass die Bestimmung des Faktums durch das Ich den realen Grund setzt, und umgekehrt, das Sein des Faktums durch das Nicht-Ich den idealen setzt. Dies entsteht aus der Auseinandersetzung des realen Grundes mit dem idealen im Faktum. Diese Fassung des Faktums kann einen Übergang von einem Realismus zu einem kritischen Idealismus ermöglichen.

In der *Grundlage* hatte Fichte von einem „dogmatischen qualitativen Realismus“⁴⁶⁷ gesprochen, der unentbehrlich auf den kritischen Idealismus bezogen werden muss. Der dogmatische qualitative Realismus führt zu dem Resultat, dass das Ich keine Realität auf das Nicht-Ich übertragen kann, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an sich vorausgesetzt wird. Um das Nicht-Ich vorzustellen, muss es zunächst unabhängige von allem Vorstellen auf das Ich einwirken. Also setzt die Tätigkeit des Ich die Tätigkeit des Nicht-Ich voraus.

Der dogmatische Realismus hat einen Mangel daran, den Übergang von einem bestimmten Sein zum Selbstbestimmen nicht erklären zu können, doch den Charakter, über ein bestimmtes Sein zu verfügen, das als allerdings fehlerhaft durch das dogmatisch angesetzte, als seiend ausgewiesene Ding an sich erklärt wird.⁴⁶⁸ Damit dieser Realismus zum kritischen Idealismus geführt werden kann, muss die reale Tätigkeit, welche der Realismus aufstellt, identisch sein mit der idealen Tätigkeit des Ich, dem Übertragen, welche der Idealismus aufstellt.

⁴⁶⁶ J. G. Fichte. *Ibid.*

⁴⁶⁷ Dieser Realismus charakterisiert diejenige Philosophie, die das Ding, das aus sich selbst bestehen soll, ohne Beibringung eines Rechtfertigungsgrundes zum Prinzip der Vorstellung erhebt. Er drückt die Verbindung zu einem dogmatischen und qualitativen Realismus aus: Der dogmatische Idealismus entsteht daraus, dass das Nicht-Ich, welches das Ich beschränkt, als das Prinzip des Bewusstseins übrig bleibt, wenn die philosophische Reflexion vom sich selbst beschränkenden Ich abstrahiert. Doch der qualitative Realismus, d. h. der Realismus unter einem qualitativen Gesichtspunkt, meint, dass ein Realist die Selbstständigkeit des Nicht-Ich und die Abhängigkeit des Ich behauptet (Vgl. Ingeborg Schlüssler. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/5. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804.* Frankfurt /M 1972, 13f.).

⁴⁶⁸ Dem dogmatischen Realismus zufolge ist die Annahme von sich selbst bestehenden Dingen zu verstehen, weil das Bewusstsein in der Tat das Ding als ein an sich bestehendes vorstellt. Also drückt dies die Tatsache des Bewusstseins aus. Doch die philosophische Reflexion kann nicht ein an sich, unabhängig vom Bewusstsein bestehendes Ding deswegen annehmen, weil dies für das Ich, mithin im Bewusstsein gesetzt ist.

Da die reale Tätigkeit des Nicht-Ich, worin dem Ich dasjenige zukommt, was dem Nicht-Ich nicht zukommt, mit dem realen Leiden des Ich identifiziert wird, so schaltet dieser Schritt das dogmatische Ansich des Dinges. Ohne es jedoch als das Nicht-Ich aufzugeben, stellt diese Synthesis die Identität von realem Leiden und idealer Tätigkeit, besonders von real bestimmten Sein und idealem Selbstbestimmen dar.

Andererseits verhält der qualitative Realismus sich dazu, dass das Nicht-Ich keineswegs „ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich“⁴⁶⁹ ist, welches gesetzt ist, damit das Ich als begrenzt, d.h. als etwas im Unterschied zu anderem setzen kann. Der qualitative Idealismus konstruiert nicht eine bloße durch nichts bestimmte Tätigkeit, sondern die durch das Gesetz des mittelbaren Setzens bestimmte Tätigkeit.⁴⁷⁰

Die Synthesis beider besteht auch im kritischen Idealismus. Durch das bestimmte Sein und bestimmende Sein kann das Ich sich nicht anders setzen, als dass es durch das Nicht-Ich bestimmt sei. Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich auch als bestimmend, weil das Begrenzende im Nicht-Ich sein eigenes Produkt ist.

Fichte begreift diesen Gesichtspunkt als ein im menschlichen Geiste wirklich Vorkommendes; das so begriffene Faktum ist das theoretische Bewusstsein als die notwendige Bedingung der Einheit des Bewusstseins. Dieser kritische Idealismus stellt das Faktum auf und begründet das System eines realen Denkens.

Schließlich bestimmt der Beziehungsgrund die objektive Tätigkeit und setzt den realen Grund des Ich wie den idealen Grund des Nicht-Ich durch das Faktum. Die Umkehrung jedes Grundes geschieht durch die Reflexion. Dieser Beziehungsgrund wird mit der Bestimmung des Ich und dem Sein des Nicht-Ich mittels des Faktums vereinigt.

4.1.3. Die absolute Selbsttätigkeit

Der *Grundriss* geht zunächst davon aus, dass die Reflexion aus der absoluten Selbsttätigkeit entsteht: „Das Ich ist, für sich selbst noch immer gezwungen, genöthigt, begrenzt, insofern dasselbe hinausgeht über die Begrenzung, ein Nicht-Ich setzt (...). Und ist dieses Nicht-Ich, wie wir von dem höhern Gesichtspunkte aus, auf welchen wir uns gestellt haben, wissen, sein Produkt, und dasselbe muß darauf reflektiren, als auf sein Produkt“ (J.G. Fichte. *Grundriss*. S. 178). Das Ich reflektiert also auf das Nicht-Ich als sein Produkt: Ohne dieses Produkt, kein Nicht-Ich. Also geschieht die Reflexion notwendig aufgrund der absoluten Selbsttätigkeit des Ich.

⁴⁶⁹ J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 361.

⁴⁷⁰ Vgl. Ingeborg Schlüssler. *Ebenda*. 47.

„Das Ich, ein und eben dasselbe Ich mit einer und eben derselben Thätigkeit kann nicht zugleich ein Nicht-Ich produciren, und auf dasselbe, als auf sein Produkt reflektiren. Es muß demnach seine erstere Thätigkeit begrenzen, abrechnen, so gewiß die geforderte zweite ihm zukommen soll, und dieses Unterbrechen seiner erstern[/] Thätigkeit geschieht gleichfalls durch absolute Spontaneität, da die ganze Handlung dadurch geschieht. Unter dieser Bedingung allein ist auch absolute Spontaneität möglich. Das Ich soll durch sie sich bestimmen. Dem Ich aber kommt nichts zu, ausser Thätigkeit. Es müßte demnach eine seiner Handlungen begrenzen, und abermals dar um, weil ihm nichts ausser Thätigkeit zukommt, durch eine andere der ersten entgegengesetzte Handlung begrenzen.“⁴⁷¹

Hier ist erkennbar, dass die absolute Spontaneität von der äußeren Tätigkeit unterschieden wird; damit jene ermöglicht werden kann, muss die ganze Handlung des Ich durch diese Spontaneität geschehen. Doch insofern die Handlung, die von der Reflexion begleitet wird, eine entgegengesetzte Tätigkeit bedeutet, muss eine und dasselbe Tätigkeit ihre eigene Bestimmung abrechnen. Dann gibt es keine absolute Selbsttätigkeit.

Doch Fichtes Erklärung nach gibt es eine solche Tätigkeit in der Reflexion. Diese Reflexion geht nicht auf die äußere Tätigkeit, sondern auf die absolute Tätigkeit. Die äußere Tätigkeit gehört in der Tat zum Produkt des Ich und ist von der Reflexion auf ihr Produkt abhängig. Nun findet Fichte einen Übergang in der Reflexion, und das Produkt des Ich resultiert aus der Reflexion. Fichte beschreibt die Entfaltung der Reflexion wie folgt:

„Das Ich soll ferner sein Produkt, das entgegengesetzte, begrenzende Nicht-Ich setzen, *als* sein Produkt. Eben durch diejenige Handlung, durch welche dasselbe, wie so eben gesagt worden, sein Produciren abbricht, setzt es daselbe als solches, erhebt es dasselbe zu einer höhern Stufe der Reflexion. Die untere, erste Region der Reflexion ist dadurch abgebrochen, und es ist uns jetzt bloß um den Uebergang von der einen zur andern, um ihren Vereinigungspunkt zu thun. Aber das Ich wird, wie bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewußt; es kann demnach das geforderte nur mittelbar durch eine neue Reflexion als sein Produkt setzen.“⁴⁷²

Hier wird deutlich, dass das Ich diejenige Handlung bezeichnet, die das Produzieren abbricht, damit das Ich selbst gesetzt und auf eine höhere Reflexionsstufe erhoben werden kann. Insofern das Produkt des Ich sich zum begrenzenden Nicht-Ich verhält, entsteht dieses Unterbrechen notwendig aus der Reflexion. Dieser Übergang durch die Reflexion wird als ihre Vereinigung aufgefasst.

Vom Standpunkt der Erkenntnistheorie entfaltet Fichte die Konzeption der absoluten Selbsttätigkeit: wenn das Verhältnis vom Ding und Bild gesetzt ist, kann man dasjenige Verhältnis, das in meinem Bewusstsein vorkommt, setzen.

⁴⁷¹ J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3*. 178

⁴⁷² *Ebenda*. 178f.

Reflektiere ich auf die einzelne Merkmale, die ich in meinem Bewusstsein setze, dann liegt ein willkürliches Schema meiner Beobachtung zugrunde. Bei Fichte macht ein Übergang „von einem unbestimmten Produkte der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in einem und eben demselben Akte“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.179) ein Bild aus. Dies wird zu meinem Produkt.⁴⁷³ Fichte behauptet, dass dieses mein Produkt durch die absolute Selbsttätigkeit bestimmen werden muss (Vgl. *Ibid.*).

Schließlich charakterisiert die absolute Selbsttätigkeit die absolute Spontaneität. Doch Fichte setzt diese Tätigkeit sich selbst nie ausschließlich, weil das Ich sich seiner Handlung nicht unmittelbar bewusst ist, in der die Reflexion eine vermittelnde Rolle spielt. Wenn man fragt, ob die absolute Selbsttätigkeit im *Grundriss* Fichtes klar dargestellt wird, dann findet man Fichtes Antwort in der Konzeption der Selbstanschauung.

4.2. Selbstbewusstsein als Selbstanschauung

Der von Fichtes *Grundriss* dargestellte Gedankengang wird im Verhältnis von Empfindung und Anschauung durch die Reflexionsreihe unterschieden, wohingegen er in der *Grundlage* als eine Reflexionsstufe deswegen zusammengefasst wird, weil Fichte die Empfindung als produktives „Hinschauen [in activer Bedeutung] eines bestimmten Etwas“ (J. G. Fichte. *GWL*. S. 371. Fußnote) begreift. „Empfindung“ meint die erste und unmittelbare Reflexion auf das Faktum, „Anschauung“ wird dagegen als Reflexion auf diese „Handlung des Ich im Empfinden“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.154) abgeleitet.

Ergänzt der *Grundriss* die *Grundlage* dadurch, dass das Anschauende in dieser, das Angeschauete in jenem bestimmt wird, dann kann dasjenige, das eigens im kritischen Schluss hervorgehoben wird, in einer a priori Deduktion abgeschlossen werden.⁴⁷⁴ Fichte behauptet also, dass Kant auf dem „Reflexionspunkt Zeit, Raum, und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben [ist, das] in dem Ich, und für das Ich schon vorhanden [ist]“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 208). In dieser Hinsicht schreitet der *Grundriss* nicht über das Anschauen hinaus, sondern drückt nur die Differenz von der Deduktion der Vorstellung aus. Doch indem deren Reflexion auf die Selbstbewusstseinstheorie bezogen wird, soll die Anschauung nun als eine Selbstanschauung die Erhebung des menschlichen Geistes darstellen.

⁴⁷³ Das Ich setzt dem Bild etwas entgegen, das kein Produkt der Tätigkeit ist. Dies bezeichnet das Ding. Wenn dieses Verhältnis eine vollkommene Bestimmung ausmachen soll, dann besteht der Beziehungsgrund in der Reflexion.

⁴⁷⁴ Vgl. Christian Maria Stadler. *J.G. Fichtes Grundlegung des ethischen Idealismus oder transzendentele Deduktion zwischen Wissen und Wollen*. Bremen /Leipzig 1996, 303f.

Wird nun dieser Gesichtspunkt vom theoretischen Vermögen der Vernunft geleitet, muss sich dieses Vermögen auf die Tatsache des Bewusstseins beziehen. Dazu heißt es in den Vorlesungen zur *Tatsache des Bewusstseins* (1810-11):

„Wenn daher aus diesem Selbstbewusstseyn herausgegangen, und die Grenze desselben durch ein neues Wissen überschritten werde, so sey dies durchaus ein anderes, werth mit einer anderen Benennung bezeichnet zu werden, wozu wir die des Denkens vorschlugen. Denken heisst uns nemlich, Herausgehen aus der blossen Selbstanschauung, und was wir dem Zuhörer eigentlich anmuthen, ist, dass er diesen Unterschied begreife. Dass es nun aber ein solches Herausgehen schon in der äusseren Wahrnehmung in der Tat gebe, ist uns unmittelbare Thatsache, indem wirklich und in der Tat statt der in uns wahrgenommenen Beschränkung des äusseren Sinnes u.s.w. etwas ausser uns und unabhängig von uns Existirendes angenommen wird: welche Thatsache nun jeder in seinem eigenen Bewusstseyn finden mag.“⁴⁷⁵

Es wird hier also aufgezeigt: 1) Das eigentliche Selbstbewusstsein wird als Denken begriffen. 2) Dieses Denken drückt ein Herausgehen aus der Selbstanschauung in der äußeren Wahrnehmung aus, die als Tatsache in unserem Bewusstsein gefunden werden kann. Dabei fragt sich: was leistet dieses Denken in der äußeren Wahrnehmung? Fichte zufolge ist es die Form des objektiven Daseins. Im Objekt wird die objektive Form, die dem Denken entspricht, von demjenigen, was dieses Objekt selbst sein soll, unterschieden: letzteres entspricht der Selbstanschauung des Anschauenden.⁴⁷⁶

Das folgende Kapitel wird sich in dieser Hinsicht auf die Untersuchung des Verhältnisses von Selbstbewusstsein und Selbstanschauung beschränken, das im *Grundriss* durch die Deduktion von Empfindung und Anschauung entwickelt wird.

4.2.1 Die Deduktion der Empfindung

Fichte versteht die Empfindung als eine abgeleitete Beziehung: das Ich bezieht durch seine Handlung etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges auf sich (Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss*. S. 151). Kant dagegen definiert die Empfindung als Materie der Anschauung. Diese Empfindung ist abhängig von der Affektion der Sinnlichkeit durch die Dinge und bezeichnet die subjektive Reaktion der Rezeptivität des Gemüts. Fichte hingegen behauptet in *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie* (1793/94):

„Die Empfindung besteht in einer Affection. Das Ich hat Receptivität. Jede Affection muß bestimmt seyn, sonst ist keine. (...) – aber es [ist] keine Materie da, denn nicht die freie thätige Einbildungskraft, sondern die leidende Receptivität giebt Materie.“⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ J. G. Fichte. *TdB. SW. II*. 546.

⁴⁷⁶ Vgl. J. G. Fichte. *TdB. SW. II*. 547.

⁴⁷⁷ J. G. Fichte. *E.M. GA. II/3*. 110.

Wenn hier Empfindung nicht als isolierte Bestimmtheit, sondern als notwendiges Verhältnis aufgefasst wird, dann muss alles, was sich empfinden lässt, sich ebenso auch nicht empfinden lassen. Demnach wird also jede Empfindung durch eine ihr entgegengesetzte Tätigkeit begrenzt.⁴⁷⁸ Im *Grundriss* drückt Fichte dies als ein Empfundenes aus, das in der „aufgehobene(n) vernichtete(n) Thätigkeit des Ich“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.150) besteht; einer Tätigkeit, die unter der Bedingung der entgegengesetzten Tätigkeit des Nicht-Ich vernichtet würde und ohne diese Bedingung selbst reine Tätigkeit (Vgl. *Ibid.*) wäre. In der Deduktion der Empfindung fasst Fichte nun das empfindende Ich mit dem in der abgeleiteten Handlung sich beziehenden Ich zusammen. Doch dieses Ich kann nicht empfunden werden, sondern besteht im Empfindenden selbst.

Trotzdem bleibt an dieser Stelle zu fragen, durch welche Handlungsweise dieses Empfindende seinerseits gesetzt werden kann. In der Tat geht es bei Fichte hier nicht um die in der Empfindung ausgeschlossene nicht-reine Tätigkeit des Nicht-Ich. Letztere ist notwendigerweise deshalb von der Empfindung ausgeschlossen, weil „sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muß“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.151). Nach dem synthetischen Verfahren geschieht die Herleitung der Empfindung durch die Vereinigung von der Empfindung und dem Empfundenen einerseits, andererseits durch die Vereinigung von dem empfindenden Ich und der dem Ich entgegengesetzten Tätigkeit des Nicht-Ich.

4.2.1.1. Der Begriff der Kraft

Im *Grundriss* bezeichnet die Kraft zunächst ein Substrat, die dem bloßen Produkt der Vereinigung der entgegengesetzten Tätigkeiten erhalten bleibt. Ein Grund dafür, dass Fichte diese Kraft negativ bestimmt, besteht darin, dass dieses Substrat auch im Ich vorhanden sein muss: als Grund alles möglichen bleibenden Substrats im Ich.

Fichte behauptet: Das Ich ist die Kraft, und alle Handlung setzt diese Kraft voraus. Wird absolut gehandelt, muss die Kraft sich durch sich selbst bestimmen. In der Reflexion dagegen muss das Ich „als nichthandelnd setzen[des]“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.177), verstanden werden, indem die Bestimmung zum Handeln die Ruhe voraussetzt (Vgl. *Ibid.*). Fichte schreibt:

„Ferner, die Kraft giebt sich schlechthin eine Richtung, d.i. sie giebt sich ein Objekt, auf welches sie gehe. Die Kraft selbst giebt ihr selbst das Objekt; aber sie sich geben soll, muß sie, inwiefern sie es giebt, auch schon haben; es müsste ihr demnach schon gegeben seyn, gegen welches Geben

⁴⁷⁸ Vgl. *Ebenda*. 115.

sie sich leidend verhalten hätte. Also Selbstbestimmung zum Handeln setzt notwendig sogar ein Leiden voraus --- (...).⁴⁷⁹

In diesem Zitat erklärt Fichte die Kraft in Bezug auf das Objekt. Falls demnach die Kraft ihre Bestimmung in der Richtung gewinnt, beruht das Objekt auf der Richtung. Doch die Kraft selbst bestimmt ihr eigenes Objekt unmittelbar ohne die Richtung in Bezug auf das Objekt. Die Kraft in der Deduktion der Empfindung wird als eine entgegengesetzte Tätigkeit verstanden. Doch nachdem eine entgegengesetzte Tätigkeit sich aufgehoben hat, muss noch etwas im Ich verbleiben. Bei Fichte ist das empfundene Ich seine vernichtete Tätigkeit, die fremdartig und unterdrückt ist. Dieses Ich kann ursprünglich durch sich selbst gar nicht sein. Fichte sagt in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1789/99):

„Das, wodurch das Ich sich bestimmt, heißt Kraft, und zwar reine Kraft, in wiefern intelligibles Bewusstsein statt findet. Hier aber in wiefern das Bestimmen, als etwas sinnliches objectives betrachtet wird, muß die Kraft des Ich, ebenfalls den Charakter des sinnlichen, objectiven bekommen.“⁴⁸⁰

Hier begreift Fichte die reine Kraft in Bezug auf intelligentes Bewusstsein, doch diese Bestimmtheit wird als sinnliches, objektives Etwas betrachtet. Fichtes Erkenntnis der Kraft in der *Wissenschaftslehre nova methodo* besagt, dass dasjenige, was als meine Kraft in der sinnlichen Welt erkannt wird, eine Voraussetzung hat: es muss etwas gegeben sein, weil meine Kraft nicht mehr als bloßes Objekt, sondern schon als Subjekt-Objekt erscheint. Fichtes Darstellung der Kraft begreift diese als „die sinnliche Kraft in Beziehung auf unser Denken“ (J. G. Fichte. *WLnM. GA. IV/2. S.121*).

Hier entsteht der Begriff nicht aus der Anschauung des Objekts, sondern aus dem Denken des Mannifaltigen in einer gewissen Verbindung von sinnlicher und intelligenter Welt. Daher kann Fichte resümieren: „Kraft ist (...) ein synthetischer Begriff, sie wird nicht anschaut sondern gedacht“ (*Ibid.*).

Im *Grundriss* hat Fichte den Begriff der Kraft – besonders durch die Deduktion der Empfindung – nur unklar dargestellt. Seine Position dort beruht meines Erachtens darauf, dass das Wesen der Kraft selbst außerhalb der Empfindung des Ich liegt. Dieses bleibt entsprechend selbst dann erhalten, wenn auch die entgegengesetzte Tätigkeit, die außer dem Ich gesetzt ist, vollkommen aufgehoben wird.

⁴⁷⁹ J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3.177f.*

⁴⁸⁰ J. G. Fichte. *WLnM. GA. IV/2. 120.*

4.2.1.2. Die synthetische Handlung in der Empfindung

Fichte setzt die Handlungen der Empfindung in dreierlei Hinsicht: thetisch, antithetisch und synthetisch. Wenn die Deduktion der Empfindung auf dieses Schema angewendet wird, dann bedeutet dies:

- 1) Die thetische Handlung der Empfindung besteht darin, dass eine der Tätigkeiten des Ich als schlechthin entgegengesetzte des Nicht-Ich gesetzt wird (das empfundene Ich).
- 2) Die antithetische Handlung der Empfindung setzt durch Setzen oder Nicht-Setzen dieser Bedingung in ihr selbst ein und dieselbe Tätigkeit, einmal als rein, einmal als objektiv (das empfindende Ich).
- 3) Die synthetische Handlung der Empfindung geschieht derart, dass in ihr durch das Setzen dieser dem Ich entgegengesetzten Tätigkeit des Nicht-Ich als einer zufälligen Bedingung für das reine oder objektive tätige Sein des Ich jene entgegengesetzte Tätigkeit des Nicht-Ich als eine und dieselbe Tätigkeit gesetzt wird (Synthesis vom empfundenen und empfindenden Ich).

Die Deduktion der Empfindung wird in diesen Verhältnissen dialektisch konstruiert. Das Empfundene als Gegenstand der Empfindung bezeichnet das Fremdartige, welches das Ich als etwas in sich auffindet. Dasjenige, was solcherart aufgefasst wird, ist „eine vernichtete Tätigkeit“, „ruhende Tätigkeit“ und „substratisierte Kraft.“ Auf diese Art geschieht noch die Deduktion des Empfindenden selbst und der dem Ich entgegengesetzten Tätigkeit des Nicht-Ich.

Insofern die Empfindung im Ich besteht, gilt weiter: Dasjenige, was es in sich setzt, reicht nicht, weshalb das Ich auch die Empfindung ursprünglich in sich setzen muss. Fichte wollte nicht ableiten, wie das Ich die Empfindung in sich selbst und wie sich es als Empfindendes setzt, sondern wie das Ich das Empfundene in sich setzt.⁴⁸¹

Fichte entfaltet das Empfundene als eine Unterscheidung zwischen dem Empfinden des Ich – dem Zueignen und dem Empfundenen – und dem Zugeeigneten durch die Entgegensetzung. Denken wir eine dem Empfundenen entgegengesetzte Tätigkeit des Ich, dann müsste diese Tätigkeit Fichte zufolge durch ein wirkliches Handeln aus dem Grund der ruhenden Tätigkeit als empfindender gesetzt werden.⁴⁸²

Diese wirkliche Tätigkeit muss auch im Ich gesetzt werden, zugleich wird aber auch die unterdrückte Tätigkeit im Ich gesetzt. Dies ist widersprüchlich. Die Auflösung des Widerspruchs ist jedoch möglich, insofern ein Drittes gesetzt wird, das zugleich Tätigkeit des Ich und Leiden des Ich bezeichnet. Soll dieses Dritte die Tätigkeit des Ich bestimmen, dann

⁴⁸¹ Vgl. J. G. Fichte. *Grundrisse. GA.I/3.* 152.

⁴⁸² Vgl. *Ibid.*

muss es durch das Ich gesetzt sein, d.h. es ist eine durch die wesentliche Handlungsweise des Ich begründete Handlung: Das Ich macht so den realen Grund des Dritten aus, also den Grund seiner *Qualität*.⁴⁸³

Soll dieses Dritte dagegen das Leiden des Ich bestimmen, dann ist es das bestimmte, begrenzte Setzen, wobei anzumerken ist, dass diese Begrenzung nicht aus dem Ich, sondern nur von außen entstehen kann, vom Nicht-Ich: das Nicht-Ich macht also den idealen Grund seiner *Quantität*⁴⁸⁴ aus.

Das dargestellte Dritte soll nun beides zugleich sein, der Unterschied der Tätigkeit zum Leiden soll in ihm nicht mehr differenziert sein. Ein neues Faktum geschieht, das sowohl seiner Bestimmung nach durch das Ich schlechthin gesetzt ist, als auch seinem Sein nach durch das Nicht-Ich: „Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt, Eins und eben dasselbe seyn“ (J. G. Fichte. *Grundrisse*. S.153).

Aus der Sicht des Handelns bei Fichte entspricht dieses Dritte einem Handeln des Ich, wie es auch das Produkt eines Handelns des Nicht-Ich bezeichnet. „Also soll nicht etwa die Bestimmung der Handlungsweise des Ich die des Nicht-Ich, noch soll umgekehrt die Bestimmung der Handlungsweise des Nicht-Ich die des Ich bestimmen; sondern beide sollen völlig unabhängig aus eignen Gründen, und nach eignen Gesetzen neben einander fortlaufen, und doch soll zwischen ihnen die innigste Harmonie statt finden. Die Eine soll gerade seyn, was die andere ist, und umgekehrt.“⁴⁸⁵

4.2.2. Die Deduktion der Anschauung

Fichte stellt die These auf, dass das Empfindende durch die Anschauung gesetzt wird, womit zugleich die Anschauung deduziert wird. Das Anschauen zeigt eine Handlung an, die im Ich seine Tätigkeit begründet. Wesen und Funktion des gesuchten Dritten finden sich demnach im Anschauen.

Der menschliche Geist kann nun einerseits sein Ich als selbständig und rein anschauend begreifen, andererseits kann er das Nicht-Ich als selbständig und ohne die Beziehung auf die Anschauung aufzufassen versuchen.⁴⁸⁶ Fichte schreibt:

„Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eigenem Antriebe ohne die geringste Nöthigung von aussen; es setzt durch eigne Thätigkeit, und mit dem Bewusstseyn eigener Thätigkeit ein Merkmal nach dem andern in seinem Bewusstseyn. Aber

⁴⁸³ Vgl. *Ebenda*. 155.

⁴⁸⁴ Vgl. *Ibid*.

⁴⁸⁵ *Ibid*.

⁴⁸⁶ Vgl. Christian Maria Stadler. *op. cit.* 310.

es setzt dieselben als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandnen -- In diesem ausser ihm Vorhanden sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen seyn, und zwar nicht etwa zu Folge des Gesetzseyns im Bewusstseyn, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eignen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander seyn, und dennoch soll [/] zwischen beyden die innigsten Harmonie seyn.“⁴⁸⁷

Hieraus ist ersichtlich, dass dasjenige, was als Harmonie zwischen beiden selbständigen Entitäten angesetzt wird, die Wahrheit in der vermittelnden Anschauung bestimmt, wovon das natürliche Bewusstsein nichts weiß. Fichte sieht den Grund für die Harmonie nicht als Idee an, weil eine derartige Frage nach diesem Grund transzendentalphilosophisch schlechterdings nicht im Bewusstsein beantwortet werden kann.⁴⁸⁸ Also Fichte behauptet: „Wir haben jezt den Grund alles Erkennens, als eines solchen deducirt; wir haben gezeigt, warum das Ich Intelligenz ist, und seyn muß; nemlich darum, weil es einen *in ihm selbst* befindlichen Widerspruch zwischen seiner Thätigkeit, und seinem Leiden *ursprünglich* (ohne Bewusstseyn, und zum Behuf der Möglichkeit alles Bewusstseyns) vereinigen muß.“⁴⁸⁹ Die Anschauung als Handlung des Ich begründet die Handlung überhaupt im Ich, doch ihr Vollzug ist abhängig vom Anstoß, d. h. vom eindringenden Nicht-Ich. Insofern ist die reine Tätigkeit ursprünglich nicht dem Ich zuzuschreiben.⁴⁹⁰

Die von Fichte beschriebene Anschauung wird nun dialektisch im Verhältnis von Tätigkeit und Leiden entfaltet. Fichte geht durch die Reflexion zur Deduktion der Anschauung: „Also das ich vergißt in dem Objekte seiner Thätigkeit, sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint...“ (J.G. Fichte. *Grundriss*. S.159).

Diese Handlung drückt eine Anschauung aus, welche „eine stumme, bewußtseynlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert“ (*Ibid.*) bezeichnet. Wenn dies thetisch ist, ist das Angeschauete antithetisch, welches das Ich ist, „inwiefern es empfindet“ (*Ibid.*). Doch das Anschauende ist gleichfalls das Ich als synthetisch. Doch dieses Ich kann über sein Anschauen nicht reflektieren, „noch insofern es anschaut, darüber reflektieren kann“ (*Ibid.*). Diese drei Glieder sind Produkte einer Vermittlungsleistung des Verstandes, der dem natürlichen Bewusstsein vom Standpunkt der philosophischen Reflexion aus verdeutlicht, dass alles scheinbar selbstständig Seiende von besagter Wechselbestimmung herrührt und insofern ein vergessenes Produkt der Spontaneität ist.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ J. G. Fichte. *Grundrisse*. GA. I/3. 154.

⁴⁸⁸ Vgl. Christian Maria Stadler. *Ebenda*. 311.

⁴⁸⁹ J. G. Fichte. *Ebenda*. 154.

⁴⁹⁰ Vgl. *Ebenda*. 155.

⁴⁹¹ Vgl. Christian Maria Stadler. *Ebenda*. 314.

Um nun die Selbstanschauung durch diese Deduktion erläutern zu können, muss die Deduktion mit der Empfindung zusammengefasst werden. Dies dient der Erklärung für die Vermittlung der Selbstanschauung und zugleich der einheitlichen Fassung von Idealität und Realität.

4.2.2.1. Übergang von der Empfindung zur Anschauung

Fichte stellt diesen Übergang in der Ziffer V als Verhältnis von der Begrenzung und dem Nicht-Setzen dar. Die Empfindung ist reflexiv zu setzen und nur insofern möglich, als das Empfinden auf das Empfundene sich bezieht, womit die Empfindung durch die Begrenzung möglich wird. „Aber hier soll die Empfindu[n]g selbst gesetzt werden. Sie ist so eben gesetzt worden durch eine Anschauung, in welcher aber das Empfundne ausgeschlossen wird“ (J.G. Fichte. *Grundriss*. S.160). Doch diese Erklärung ist, so Fichte, nicht hinreichend, es muss die Empfindung so gesetzt werden können, dass sie das Empfundene nicht ausschließt, sondern sich dasselbe aneignet. Soll das Empfundne also nicht ausgeschlossen werden, muss es sich auf den Mittelbegriff der Begrenzung beziehen: „Wenn die Begrenzung nicht gesetzt wird, so ist die geforderte Beziehung nicht möglich; nur durch diese ist sie möglich“ (J.G. Fichte. *Ibid.*).

Fichtes Konzept des Ausschließens des Empfundenen durch die Begrenzung besteht darin, dass dieses Empfinden vom Ich als „ein demselben nicht zukommendes“ (*Ibid.*) begrenzt wird. Doch das Objekt der Handlungsbegrenzung des Ich bei Fichte wird wiederum „von einem höhern Gesichtspunkt aus“ (*Ibid.*) im Ich bestimmt, d. h. das Ich begrenzt das Empfundene und ist daher in ihm enthalten.

Um dieses Begrenzen des Ich als Handlung zusetzen, muss das Empfundene als das Begrenzte „von allen Arten der Thätigkeit des Ich, die kein Empfinden sind“ (*Ibid.*) unterschieden werden. Es ist nun dieses Begrenzen näher zu erklären.

In der Deduktion der Empfindung wurde die Tätigkeit des Nicht-Ich als objektive im Falle ihres Gesetzseins, als reine Tätigkeit im Falle ihres Nichtgesetzseins bestimmt. Es ist Fichtes absoluter Grundsatz, dass das Ich nur gesetzt ist, weshalb das Ich nur mittelbar und zufällig in dieser zufälligen Tätigkeit des Nicht-Ich setzt, oder nicht setzt, dass das Nicht-Ich tätig ist. Fichte schreibt im *Grundriss*:

„Das Empfundne wurde auf das Ich bezogen dadurch, daß eine dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit gesetzt wurde lediglich als Bedingung, d.i. als ein solches, das gesetzt werden könnte, oder auch nicht gesetzt. Das Setzende in jenem Setzen oder Nicht-Setzen ist, wie immer, das Ich. Mithin wurde zum Behuf jener Beziehung nicht nur dem Nicht-Ich, sondern mittelbar auch dem Ich etwas zugeschrieben, nemlich das Vermögen etwas *zu setzen oder auch nicht zu setzen*. Was

wohl zu merken ist, nicht etwa das Vermögen zu setzen, oder das Vermögen nicht zu setzen, sondern das Vermögen *zu setzen oder nicht zu setzen*, sollte dem Ich zugeschrieben werden (...).⁴⁹²

Hier wird dieses Vermögen als das Setzen des bestimmten Etwas und das Nicht-Setzen desselben synthetisiert. Doch seine Innigkeit kommt überall dort vor, wo etwas als zufällige Bedingung gesetzt wird. Selbst wenn dies sich nicht über die formale Logik hinaus erstreckt, können die das Bewusstsein ermöglichenden Handlungen nicht aus diesem Bewusstsein entstehen, können die die formale Logik begründenden Begriffe nicht ihren Gesetzten gemäß gefasst werden, weil sie Produkte der produktiven Einbildungskraft sind.⁴⁹³

Empfunden zu werden, ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Nicht-Ich bloß als zufällige Bedingung des Empfundenen gesetzt ist. Das wird wiederum bestimmt, wenn das Ich zugleich gesetzt und nicht gesetzt ist. Fichte findet nun das Moment des Nicht-Setzens in der idealen Tätigkeit des Ich, über die Grenze hinauszugehen. Doch diese Tätigkeit soll auch ein Setzen charakterisieren, das die Tätigkeit des Nicht-Ich aus dem Umkreis des Ich ausschließen kann. Indem Fichte zufolge aber nichts vom Ich grundsätzlich ausgeschlossen und ihm nur entgegengesetzt wird, muss die Tätigkeit des Nicht-Ich willkürlich dadurch über die Sphäre des Ich hinausgesetzt werden dadurch, dass die Grenze des Umkreises des Ich durch die Setzung der Tätigkeit des Nicht-Ich bestimmt wird: „insofern das Ich die Grenze hinauschiebt, schiebt es zugleich die reale Thätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigne Thätigkeit“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.162).

Die angesprochene Handlung des Ich besteht in einem „*Begrenzen* durch ideale (freie, und unbeschränkte) Thätigkeit“ (*Ibid.*). Die Eigentümlichkeit der Begrenzung entsteht daraus, dass sie dadurch gesetzt wird, dass sie nicht gesetzt ist. Setzen das Ich und Nicht-Ich zugleich die Begrenzung, muss sie dadurch zugleich eine ideale und eine reale Tätigkeit sein (wenn sie durch das Ich bzw. durch das Nicht-Ich gesetzt ist): „Aber auch inwiefern sie ihr selbst entgegengesetzt ist, bleibt sie dennoch Eine, und eben dieselbe, und jene entgegengesetzten Bestimmungen sind *in ihr* synthetisch vereinigt“ (*Ibid.*).

Die Notwendigkeit einer Deduktion der Anschauung wird von Fichte deutlich gesehen, weil der Charakter der Anschauung in der Unbestimmtheit der Relation von Subjekt und Objekt nicht erfasst ist. Insofern Subjekt und Objekt in der Unterschiedenheit ihres entgegengesetzten Verhältnisses belassen werden, bleibt die Bedeutung der Anschauung dunkel. Erst wenn ihre Verknüpfung bestimmt wird, können die darin verwurzelten Verhaltenweisen des Subjekts ihre ontologische Charakterisierung offenbaren. Also sollen die Handlungsweisen des Ich und

⁴⁹² J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3*. 160.

⁴⁹³ Vgl. Christian Maria Stadler. *op. cit.* 315.

die des Nicht-Ich „völlig unabhängig aus eignen Gründen, und nach eignen Gesetzen nebeneinander fortlaufen, und doch soll zwischen ihnen die innigste Harmonie statt finden“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.156).

Fichte begreift diejenige Handlung, die die Tätigkeit setzt, als ein Anschauen. Dieses ist dadurch ausgezeichnet, dass der Anschauungsinhalt etwas außerhalb seines Liegendes bezeichnen soll. Fichte schreibt:

„[E]s [das Ich]setzt durch eigne Thätigkeit, und mit dem Bewustseyn eigner Thätigkeit ein Merkmal nach dem andern in seinem Bewustseyn. Aber es setzt dieselbe als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandnen. -- In diesem ausser ihm Vorhandnen sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen seyn, und zwar nicht etwa zu Folge des Gesetzseyns im Bewustseyn, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eignen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander seyn (...).⁴⁹⁴

Hier ist die aporetische Situation jedes Erkenntnisaktes festzuhalten: wie ist die Abbildung eines außer diesem Bewusstsein Seienden in einem Bewusstsein möglich, wenn beide doch etwas völlig Verschiedenes darstellen? Diese Aporie muss sich in der Deduktion der Anschauung auflösen lassen.

Fichte versteht die Anschauung als „synthetische Vereinigung der Wirksamkeit des Ich, und Nicht-Ich durch das zufällige Zusammentreffen“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.194). Die Anschauung gründet sich auf die Empfindung als vorrangige Beziehung. Wirklich wird in dieser Beziehung die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit ausgeschlossen (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 150), das heißt: die äußere Welt wird als ein auf das Ich Einwirkendes betrachtet und von ihm ausgeschlossen. Zunächst ergibt sich für Fichte das Nicht-Ich durch eine Setzung seitens des Ich. Sodann aber anerkennt Fichte, indem er die mit dem Vorfinden des Nicht-Ich in der Empfindung erschlossenen Fakten als unabhängige bejaht, dieses Vorgefundensein des Nicht-Ich als Selbstständigkeit der Objektseite in der ursprünglichsten, undifferenziertesten Form der ontologischen Relation an.

Dieser Gesichtspunkt wird nun als ein Übergang von der Empfindung als reiner Tätigkeit zu einer Tätigkeit, „die bestimmte Tätigkeit“ ist, begriffen: ein und derselbe Akt wird aktiv und passiv ausgedrückt.

Wenn die Passivität des Ich gegenüber der erscheinenden Welt mit seiner Aktivität in der Anschauung vereinigt wird, so setzt das Ich in ihr sich ein Seiendes entgegen und nimmt dieses zugleich als Anschauungsinhalt in sich auf. In einer reflexio objectiva wird das Subjekt als bestimmt, als durch etwas in es Aufgenommenes gedacht, womit eine äußere reine

⁴⁹⁴ J. G. Fichte. *Grundriss. GA.I/3*. 154

Anschauung bestimmt wird. In einer auf das Leiden des Subjekts folgenden reflexio subjectiva wird das im Subjekt perzipierte Objekt als bestimmt durch das Subjekt angesehen, insofern es ein aufgenommenes Moment von diesem ist. In der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt verschränken sich beide. Bleibt in der Empfindung für das aktive Subjekt der Anlass des passiven Empfindens des Objekts außerhalb der Tätigkeit des Subjekts und dadurch ein ihm zufällig Zustoßendes, so wird dies in der Anschauung des Objekts als der Grund der bestimmten Begrenzung durch das Subjekt gefasst. Das Subjekt setzt tätig das Objekt, womit jenes durch dieses als leidend bestimmt wird. Durch diese Beschränkung wird die Faktizität des anschaulich Gegebenen gesetzmäßig:⁴⁹⁵ „Das zufällige wird bewirktes durch die Thätigkeit des absoluten Ich im Reflektiren, eine Aesserung des Ich und insofern etwas wirkliches für dasselbe“ (J. G. Fichte. *Ebenda*.S.192).

4.2.2.2. Die Vermittlung der Selbstanschauung

Fichte begreift diese Vermittlung als „eine Mittelanschauung.“ Indem das Ich dem wirklichen Ding einen Beziehungsgrund zwischen ihm, seinem Bild vom Ding und dem Ding selbst gibt, besteht das Ich als leidend in der unbewussten Anschauung des Dinges: „Für sie und in ihr sind alle Merkmale des Objekts vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ich, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.180). Die Anschauung als solche und das darin gefundene Bild kommen der Handlung des Ich zu.

Dasjenige, was diese Mittelanschauung postuliert, ermöglicht ein Bild vom Objekt. Fichte behandelt im *Grundriss* die Frage, in welche Weise sich diese Mittelanschauung deduzieren lässt, um sie als Grund aller Harmonie zwischen Vorstellung und Ding aufzuweisen. Ein außer dem Bild liegendes Ding existiert unabhängig vom Ich. Die Behauptung, dass es solche Dinge gibt, lässt sich für Fichte nicht anders erläutern, als dass eine unmittelbare Anschauung von diesen Dingen zugleich mit dem Bild bestimmt wird. Er behauptet, dass diese unmittelbare Anschauung notwendigerweise in uns eine Überzeugung des Dinges mit sich bringt, weil „wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S.181). Das Bild fungiert so einerseits in freier Produktionsbeziehung zum Ich, in der dem Ding entsprechenden Beziehung andererseits. Während jenes das Verhältnis von Ich und Bild als freies Produzieren ausdrückt, bezeichnet dieses jenes Verhältnis als vollkommene Bestimmtheit. Besonders schwankt das Ich zwischen dem Bild dieses Produzierens aus Sicht der Setzung und dem Ding als Wirklichkeitsbezug. Wenn hier wir das Gesetz des Übergangs

⁴⁹⁵ Vgl. Hans Heinz Holz. *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*. Stuttgart /Weimar 1992, 294f.

vom Bild zum Ding bedenken, kann eine Synthese beider gefunden werden: es ergibt sich, dass kein Bild ohne ein Ding möglich ist, wohl aber ein Ding ohne ein Bild. Das Ich setzt nicht nur das Nicht-Ich, sondern dieses Nicht-Ich als Ding, dessen Bild es als Resultat der seiner Setzung folgenden Anschauung dieses Objekts zusammensetzt. Sowenig wie Ich, Nicht-Ich und die Relation beider anders als problematisch getrennt werden können, sowenig können das Ding und Bild getrennt werden. Aus diesem Grund kann Fichte behaupten, dass sich das seiner Beschaffenheit nach zufällige Ding als vorausgesetztes Produkt des Ich erweist, von dem es schon sein Sein erhalten hat, so dass es als seiendes Objekt verstanden werden kann.⁴⁹⁶ Ding und Bild erhalten ein scheinbar unabhängiges Sein, das notwendig ist, damit die Erscheinungswelt und die mit ihr verbundene Vorstellung der Wirklichkeit der Außenwelt deduziert werden kann. Heftet der Erscheinungswelt keine Zufälligkeit an, so muss dasjenige, was auf der systematischen Handlung des Philosophen basiert, sich in jedem Urteil über das Ding ausdrücken. Es bedarf zur Überwindung der Zufälligkeit einer bestimmten Prädikation also der möglichen Unendlichkeit der Prädizierbarkeit. Die in der Urteilssphäre geschehende Übertragung der Gesetzlichkeit auf den Dingsbereich bewirkt notwendigerweise, dass auch in der nur ausschnitthaften Betrachtung des gesamten Systems ein eigenständiges Seiende bestimmt werden kann. Bezogen auf die Realität des Ich heißt das, dass diese Realität durch die Allgültigkeit der Kategorien auf das Ding übertragen wird, weshalb eine abgeleitete Wirklichkeit schon in der Realität des Ich vorgefunden werden kann.⁴⁹⁷

Doch das Bild wird in der vollzogenen Handlung des Ich als vollendet bestimmt. Das Ich bildet das wirkliche Ding ab, das als Synthesis von Zufälligkeit und Notwendigkeit betrachtet wird. Fichte sagt:

„Die Eigenschaft ist *zufällig*, sie könnte auch anders seyn, das Substrat aber, als solches, ist in Beziehung auf die erstere notwendig da. -- Beide sind vereinigt, d.i. sie sind in Beziehung auf einander notwendig und zufällig: die Eigenschaft muß ein Substrat haben, aber dem Substrat muß nicht diese Eigenschaft zukommen. Ein solches Verhältniß des Zufälligen zum Notwendigen in der synthetischen Einheit nennt man das Verhältniß der *Substantialität*.“⁴⁹⁸

Sind hier beide, die Eigenschaft und das Substrat vereinigt, so sind sie untereinander sowohl notwendig als auch zufällig. Also ist das Bild die Eigenschaft als zufällig gesetzt, das Ding dagegen als notwendig. Beide sind völlig entgegengesetzt und müssen in einem Ich vereinigt

⁴⁹⁶ Hier dagegen drückt das Bild etwas notwendiges aus.

⁴⁹⁷ Vgl. Rebecca Paidmann. *op. cit.* 127.

⁴⁹⁸ J. G. Fichte. *Ebenda.* 187.

werden. Nun geht Fichte auf die absolute Spontaneität⁴⁹⁹ dieses Ich. Doch diese Vereinigung kommt dem Ich nicht unmittelbar zum Bewusstsein, sondern nur im Produkt seiner Handlung. Dies wird verstanden als ein Zufälliges für das Ich, das in der Anschauung des Produkts auf das eigne Subjekt dasselbe vergisst. Jedes Zufällige wird gesetzt durch ‚eine Handlung‘ entstanden, wobei diese Handlung etwas Notwendiges darstellt, das in der Reflexion als Handlung des Ich aufgefasst wird. Fichte stellt den Begriff dieses Handelns als eine Übertragung auf die Reflexion dar. Damit besteht das Zufällige in der Reflexion durch dieses Handeln, und es „wird gesetzt als Produkt desselben, als Auesserung seiner freien Thätigkeit“ (J. G. Fichte. *Grundrisse*. S.188). Nun wird das wirkliche Ding in der synthetischen Vereinigung vom Notwendigen und Zufälligen als Wirksamkeit betrachtet.

Dasjenige, was durch das Bild und Ding synthetisiert wird, wird auf die Anschauung bezogen. Die Wahrnehmung des Dinges, in dem das Anschauen als Anschauen zum Bewusstsein kommt und die Anschauung auf das Angeschaute bezogen und mit ihm verbunden wird, wird als bewusst vom anschauenden Ich und seinem Bild der Anschauung unterschieden. Also nimmt das Ich durch das Bild hindurch das Ding wahr. Es legt das Bild auf das Ding und setzt beide als gleich gültig.⁵⁰⁰

Fragt man sich nun, warum die Anschauung überhaupt als zufällig bewusst werden muss, obwohl sich ihre Deduktion der Anschauung gerade deshalb notwendig ableiten lässt, weil das Empfundene bewusst wird. so beruht dies darauf, dass eine jede Anschauung tatsächlich als zufällig bewusst wird. Damit wird nicht die Gesetzlichkeit der Erfahrung überhaupt bei Fichte geleugnet, sondern Fichte behauptet nur, dass man nicht deduzieren könne, was man anschaut. Das heißt: es könnte etwas ganz anderes in jeder Anschauung angeschaut werden. Dadurch versucht Fichte die Zufälligkeit der Anschauung, diese Zufälligkeit im Zusammenhang mit der anderen Anschauung zu bestimmen. Wenn jede Anschauung einer anderen Anschauung entgegengesetzt wird, sodann muss das Angeschaute ebenso bestimmt werden.

Eine solche Anschauung bedeutet bei Fichte gerade eine intellektuelle Anschauung. Doch wird die Existenz der intellektuellen Anschauung keineswegs bewiesen.⁵⁰¹ „Dass es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe

⁴⁹⁹ Diese Spontaneität wird von uns als endlich verstanden, ist jedoch prinzipiell unendlich. Fichte bedenkt nicht nur diese Spontaneität als Spontaneität des erkennenden Subjekts, nämlich des Philosophen, sondern auch ein unbedingtes Wissen für die Erfahrung: und diese Spontaneität gründet sich auf die Absolutheit des Ich.

⁵⁰⁰ Vgl. Richard Kroner. *op. cit.* 492.

⁵⁰¹ Vgl. Jacob Barion. *Die intellektuelle Anschauung bei J.G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung*. Würzburg 1929, 29.

demonstrieren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder es wird es nie kennen lernen“ (J. G. Fichte. *ZwE. SW. I.* S.463).

Vom Standpunkt der Erfahrung aus drückt die intellektuelle Anschauung die Tatsache des Bewusstseins aus; doch sie kommt nicht nur im Bewusstsein vor, sondern hängt stets mit einer sinnlichen Anschauung zusammen. Im *System der Sittenlehre* wird folgend erläutert:

„Die intellektuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, nicht ohne eine sinnliche, und letztere nicht ohne ein Gefühl möglich; und man würde uns gänzlich misverstehen, und den Sinn und die Hauptabsicht unseres Systems geradezu umkehren, wenn man uns die entgegengesetzte Behauptung zuschriebe. Aber ebenso wenig ist die letztere möglich, ohne die erstere. Ich kann nicht seyn für mich, ohne etwas zu seyn, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelst der intellektuellen Anschauung vor meinen Augen aufschliesst.“⁵⁰²

Hier ist erkennbar, dass die Verbindung beider notwendigerweise aus der Sicht der Handlung aufgenommen wird, derzufolge das Ich als Individuum nie handeln kann, ohne auf Objekte zu handeln. Allerdings thematisiert Fichtes Auffassung der Anschauung im *Grundriss* nicht eine Verbindung, sondern vielmehr in der Reflexion. Das heißt: die dialektische Vermittlung der Anschauung wird nur als eine intellektuelle Anschauung gefordert. Indem Fichte die Begrenzung der Reflexion in dem Sinne aufzeigt, dass die dialektische Bewegung von der Anschauung über das Angeschaute bis zum Anschauenden ausgeführt wird, kommt das Ich als Anschauendes in der intellektuellen Anschauung und damit über die Reflexion hinaus vor.

4.2.2.3. Die Vereinigung von Idealität und Realität im Beziehungsgrund

Fichtes Auffassung der idealen und realen Tätigkeit wird im *Grundriss* als Synthetisierung beider im Beziehungsgrund entfaltet. Fichte geht von einer idealen und unbegrenzten sowie einer dieser entgegengesetzten, realen und begrenzten Tätigkeit aus, um die Handlung des Ich durch beide Tätigkeit zu erklären.

Die ideale Tätigkeit geht dabei über einen (vorzustellenden) Grenzpunkt hinaus. Sie trägt dabei einen setzbaren Punkt ins Unendliche hinaus, der festgehalten wird. Fichte hält zu den entsprechenden Handlungen des Ich fest, dass 1) eine Handlung das Verhältnis des Objekts zur idealen und unbegrenzten Tätigkeit bezeichnet, während 2) eine andere Handlung sich auf das Verhältnis des Objekts zur realen und begrenzten Tätigkeit bezieht.

Beide Handlungen müssen für Fichte zugleich im Ich vorhanden sein, d.h. eine und dieselbe Handlung des Ich sein. Eine Handlung überträgt dabei aus der realen Tätigkeit den Grenzpunkt in die ideale Tätigkeit und folgt ihm in dieselbe.⁵⁰³ Fichte schreibt:

⁵⁰² J. G. Fichte. *SL. SW. Bd. IV.* 91.

⁵⁰³ Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3.* 165f.

„Durch sie wird in der idealen Thätigkeit selbst etwa unterscheidbar, inwiefern nemlich dieselbe geht bis C. und völlig rein ist; und inwiefern sie geht über C. hinaus, und also die Grenze hinaustragen soll. Diese Bemerkung wird in der Folge wichtig werden. – Wir unterlassen hier diese besondern Handlungen weiter zu charakterisieren, da eine vollständige Charakteristik derselben erst in der Folge möglich wird. Es wird – um Verwechslung mit dem folgenden zu verhüten, bezeichnen wir die bestimmten Thätigkeiten mit Buchstaben – es wird entgegengesetzt und bezogen die ideale Thätigkeit gehend von A über C. in das Unbegrenzte, und die reale gehend von A bis zum Grenzpunkte C“ (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.166).

Es ist hier sicher, dass die ideale Tätigkeit bis zum Grenzpunkt C rein ist. Doch danach stellt sich die Frage, ob diese ideale Tätigkeit wegen des Mitnehmens des Grenzpunktes (gegen Unendlich) ihre ideale Reinheit verliert. Sie – die ideale Tätigkeit – ist durch die Parallelität mit der realen Tätigkeit bis C eingeschränkt. Da sie jedoch im Überstreiten des Grenzpunktes C besteht und das Mitnehmen des ideellen Punktes auch real (enthalten) ist,⁵⁰⁴ bestimmt sich diese Reinheit vielmehr nur von dem Grenzpunkt C aus.

Dies ist widersprüchlich. Doch indem Fichte, wie am Ende des Zitates deutlich würde, die Reichweite von idealer und realer Tätigkeit unterschiedlich bestimmt, bedeutet das Mitnehmen des Grenzpunktes gerade nicht den Verlust der Reinheit. Die ideale Tätigkeit bleibt also trotz des Grenzpunktes rein.

Letztlich führt dies in einen Zirkel, denn „das Ich kann sich (...) nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen“ (*Ibid.*). Indem Fichte sagt: „Können wir nicht aus diesem Zirkel herauskommen, und einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die ideale und reale Tätigkeit aufzeigen, so ist die geforderte Unterscheidung und Beziehung unmöglich“ (*Ibid.*), dann heißt dies, dass das Ich sich für sich überhaupt nicht setzen kann, ohne sich zu begrenzen.

Das Ich setzt sich ursprünglich durch sich selbst, doch für sich ist es solcherart sich nicht als gesetzt bewusst. Fichte meint, dass es für eine Intelligenz außer ihm ist, was es ist (Vgl. J. G. Fichte. *Ebenda*. S.167). In der Deduktion der Anschauung wird nun die reale Tätigkeit durch die Begrenzung, die aus der Reflexion entsteht, auf die Intelligenz bezogen.

Fichte versucht also, die in sich zurückgehende Tätigkeit durch die Reflexion zu erklären. Doch bleibt dabei die ideale, unbegrenzte Tätigkeit als solche der realen, begrenzten Tätigkeit entgegengesetzt. Doch natürlich gibt es eine Möglichkeit der Auflösung dieses Gegensatzes bei Fichte. Sie findet sich in Fichtes praktischer Philosophie.

⁵⁰⁴ Dies findet sich bei Fichte unter Ziffer V.

4.2.3. Das Verhältnis der Empfindung zur Anschauung

Wie Fichte schon im Zusammenhang der Deduktion der Empfindung entwickelt hat, wird uns das Empfundene bewusst, nicht aber das Empfindende. Da das Ich keineswegs ist, als was es sich weiß, muss es sich als empfindend bewusst sein. Wird das Empfundene auf das Empfindende bezogen, ist der Akt des Bewusstwerdens von der Empfindung als Verhältnis beider bestimmt, weil das Empfindende das Empfundene empfindet. Durch diese Beziehung ermöglicht die Anschauung nun die Empfindung.

Für die Deduktion der Empfindung behauptete Fichte: *Das Faktum wird durch die Empfindung gesetzt*. Nun heißt es hinsichtlich der Deduktion der Anschauung, dass *das Empfindende durch die Anschauung gesetzt wird*. Indem die Empfindung auf das Faktum bezogen und die Anschauung das Empfindende als die Synthetisierung der Empfindung bestimmt wird, wird die Handlung des Ich intellektuell aufgefasst.

Was Fichte hier entwirft, wird besonders deutlich, wenn man es mit dem kontrastiert, was Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* erklärt hat: *wie nämlich das Ich sich selbst als empfindend anschaut*.⁵⁰⁵ Schelling behauptet, dass dasjenige, was das Ich empfindet, „sich selbst als ursprünglich begrenzt anschaut“ (F. W. J. Schelling. *Ibid.*); dieses Anschauen bedeutet eine Tätigkeit, doch „kann das Ich nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend. Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Tätigkeit bewußt“ (*Ibid.*). Daher kennt Schelling das Empfinden nur als den Begriff des Leidens⁵⁰⁶ an. Das Ich drückt sich selbst nur als das Empfundene aus, weil „das Einzige, was überhaupt empfunden wird“ (*Ibid.*), wirklich seine reale eingeschränkte Tätigkeit bestimmt. Schelling führt aus:

„Es ist auch Empfindendes, aber bloß für uns, die wir philosophieren, nicht für sich selbst. Der Gegensatz, welcher zugleich mit der Empfindung gesetzt wird, (...) ist eben deswegen auch nicht für das Ich selbst, sondern nur für uns im Ich gesetzt“ (*Ibid.*).

Es wird hier deutlich, dass sich das Ich bei Schelling in der ursprünglichen Begrenzung anschaut und sich das Empfindende zum Empfundenen verhält. Doch es ist nicht zu erkennen, dass Schelling die Empfindung als eine Beziehung auf die Handlung des Ich ansieht. Daher meint „Empfindung“ bei ihm eine reale Tätigkeit.

Fichte dagegen leitet (anders als Schelling) eine dritte Tätigkeit zwischen der Tätigkeit des Ich und dem Leiden als unterdrückter Tätigkeit von der Deduktion der Empfindung ab. Indem er das Empfundene, das die aufgehobne Tätigkeit ist, als Substrat, eine ruhende Tätigkeit also, begreift, führt die in der Empfindung ausgeschlossene Tätigkeit, ohne die Beziehung auf das Ich zu bestimmen, zur Anschauung.

⁵⁰⁵ Vgl. F. W. J. Schelling. *Das System des transzendentalen Idealismus* (1800). 80. Schellings zu lösende Aufgabe besteht darin, wie das Empfindende und Empfundenden zugleich bestimmt werde.

⁵⁰⁶ Dagegen Fichte sieht dieses Empfinden als eine Handlung des beziehenden Ich an.

Schelling kann dieses Verhältnis nicht begreifen. Seine Position beruht darauf, dass die Anschauung sich selbst anschaut; und er sieht auch nicht, dass das Produkt des Nicht-Ich durch die Anschauung ins Unbedingte ausgedehnt wird, weil er die intellektuelle Anschauung konsequent gerade als Erkenntnismittel für das Unbedingte begreift.

Fichtes Konzept des Substrats für das Nicht-Ich ist im idealistisch aufgefassten Produkt des Nicht-Ich zu verorten. Doch geht es bei Fichte nicht mehr um dieses Nicht-Ich, weil die Tätigkeit der Anschauung über die bloße Anschauung hinaus zur intellektuellen Anschauung fortschreitet. Das Verhältnis der Empfindung zur Anschauung wird eben aus der Sicht der Handlung betrachtet: während jene darin von der Reflexion begleitet ist, erscheint diese als eine Handlung, die selbst nicht in der Reflexion vorkommt.⁵⁰⁷ Es wird eine freie Tätigkeit durch absolute Spontaneität entfaltet, und so muss die Vereinigung beider, des Zufälligen und Notwendigen, als ein und dasselbe Ich angesehen werden. Doch in einem Punkt sind beide einander wirklich absolut entgegengesetzt. Fichte schreibt:

„Es ist jetzt deducirt, wie wir dazu kommen, ein handelndes Ich und ein handelndes Nicht-Ich entgegen zusetzen, und beide zu betrachten, als völlig unabhängig voneinander. Insofern ist das Nicht-Ich überhaupt da, und ist durch sich selbst bestimmt; daß es aber durch das Ich vorgestellt wird, ist zufällig für dasselbe. Eben so ist das Ich da, und handelt durch sich selbst, daß es aber das Nicht-Ich vorstellt, ist zufällig für dasselbe. Die Aeusserung des Dinges in der Erscheinung ist Produkt des Dinges; diese Erscheinung, inwiefern sie für das Ich da ist, und durch dasselbe aufgefaßt wird, ist Produkt des Ich [].“⁵⁰⁸

Hier ist Fichtes Standpunkt das Nicht-Ich überhaupt, das für das Ich und Nicht-Ich zufällig ist. Indem Anschauung sich als das Anschauende setzt und die Anschauung in Rücksicht auf sich selbst bestimmt, wird die Deduktion von Raum und Zeit entfaltet. Fichte nimmt die Anschauung und das Angeschauete deswegen als diese Deduktion auf, weil beides als eine Vermittlung der Selbstanschauung erscheint.

4.3. Die metaphysische und transzendente Deduktion von Raum und Zeit

Wie Fichte schon in § 3 schon entwickelt hat, muss die Anschauung im Ich bestehen, und es muss dort ebenfalls ein Akzidenz des Ich vorhanden sein, und insofern sich das Ich als Anschauendes setzen muss, kommt ihm zu, was es in sich selbst setzt (Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss*. S.193). Im *Grundriss* wird die Untersuchungsweise analog zu § 3 ausgeführt: In § 2 wurde die Empfindung entwickelt, in § 3 wurde diese im Verhältnis zwischen dem

⁵⁰⁷ Tatsächlich wird die Struktur der Deduktion der Empfindung und Anschauung in Fichtes *Grundriss* als eine spezifische entfaltet.

⁵⁰⁸ J.G. Fichte. *Grundriss*. GA.I/3.193.

Empfundenen und dem Empfinden gesetzt. In § 3 ist die Anschauung bestimmt worden, in § 4 wird sie im Zusammenhang von Anschauung und Angeschautem gesetzt.

Fichte geht davon aus, dass Kants Erörterung der transzendentalen Bedingungen der Erfahrung – nämlich die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit – ungeklärt sind. Er drückt diese Kritik im *Grundriss* so aus: „Kant geht in der *Kritik d. r. Vft.* von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum, und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich, und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselbe jetzt a priori deducirt, und nun sind sie im Ich vorhanden“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S. 208). Er sieht nämlich, dass das Ich für Kant zwar die Vereinigung eines Mannigfaltigen bedeutet, es jedoch nicht als produzierend betrachtet wird. Um diesen Nachweis zu erbringen, muss das Subjekt die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit zugleich mit dem realen Bewusstsein der Objekte produzieren. Wie Fichte in der *Grundlage* angekündigt hat: „Wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte erweisen“ (J. G. Fichte. *GWL.* S. 335),⁵⁰⁹ muss das Subjekt nicht nur den Grund des Realitätsbewusstseins, sondern auch den Grund des Raumes und der Zeit ausmachen. Wenn wir die Deduktion des Raumes und der Zeit analog zu Fichtes Darstellung in *Wissenschaftslehre nova methodo* analog bestimmen, so heißt dies: „Der Raum ist a priori, dieß kann Zerley bedeutet, theils lediglich durch das Vernunftgesetz, in der Rücksicht ist alles a priori (...), theils ein vor aller Anschauung gegebenes [,] ein bloß bestimmbares, etwas die Anschauung erst möglich macht“ (J. G. Fichte. *WLnM.* S. 102). Fichte akzeptiert die letzte Bedeutung positiv als Kantische. Kant konstatiert: „Der Raum geht nach ihm vor aller Erfahrung vorher, er ist die Bedingung derselben“ (*Ibid.*).⁵¹⁰ Doch Fichte meint diesen Raum, der nicht in den Dingen besteht, dass also der Raum „durch die Gesetze der Vernunft notwendig und insofern hervorgebracht“ (*Ibid.*) ist. Dies kann Kant nicht anerkennen.

Fichtes Apriorismus besteht darin, dass das ganze System unseres Bewusstseins durch den Philosophen von den Gesetzen des Denkens abgeleitet wird, und das Denkens in das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung aus der intelligiblen Welt hineingetragen wird, um diesem Mannigfaltigen Einheit zu verleihen (Vgl. *Ibid.*). Kant denkt die Anschauungsformen

⁵⁰⁹ Dagegen meint Fichte, dass Kant die Idealität der Objekte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes erweist (Vgl. *Ibid.*). Fichte nimmt also Kants Begründung der apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit als bloß induktiv auf. Dagegen behauptet Manfred Baum, dass die transzendente Idealität des Raumes aus „der Apriorität unseres intuitiven Wissens vom Raum und aus unserem Wissen von seiner Gültigkeit a priori für alles in ihm Anschaubare“ abgeleitet wird (Manfred Baum. „Ding an sich und Raum.“ In: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses* (Mainz. 1990). *Band III.1: Sektionsbeiträge Sektionen A-F.* (Hrsg.) Gerhard Funke. Bonn/Berlin 1991, 69f.).

⁵¹⁰ Kant sagt in der *KrV*: „Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen a priori, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat, um ihn unter jenen sinnlichen Verhältnissen vorzustellen“ (I. Kant. *KrV.* A.373).

nur als a priori *gegeben*, während Fichte der Auffassung ist, dass das Subjekt seine Produkte in sich aus in die sinnliche Welt hineinbringt.⁵¹¹

Fichte behauptet, dass das bei Kant a priori Gegebene durch die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit bloß indirekt abgeleitet ist. Insofern Raum und Zeit als notwendige und allgemeine Grundlagen für das Dasein der Dinge vorgestellt werden,⁵¹² und sie subjektive Formen der Anschauung.

In Fichtes Standpunkt des Selbstbewusstseins müssen die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit aus der apriorischen in die sinnliche Sphäre hineingetragen werden: „Der Raum ist die Form äußeren Anschauung (A PRIORI) (...) würde das Bestimmbare bei aller Anschauung Form heißen, das was[,] wenn eine Anschauung gesetzt wird[,] construiert [;] sonach wäre das bestimmbare der äußeren Anschauung die Form derselben" (*Ebenda*. S.102). Dies bedeutet, dass die transzendente Idealität der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit eine Selbstanschauung ausdrückt: sie sind Produkte des Subjekts.

Im *Grundriss* wird nun der Raum als eine notwendige Bedingung aller äußerlichen Anschauung des Ich nachgewiesen. Diese Anschauung wird dadurch beschrieben, dass sie vom Beziehungsgrund abgeleitet und im Kontext der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich erörtert wird. Dieser Wechsel ist ein Wesensbestandteil des Ich, weil ohne diesen Wechselbezug zum Nicht-Ich, das Ich leer wäre.

Kann nun gezeigt werden, dass der Beziehungsgrund von Ich und Nicht-Ich nicht ohne den Raum zu sein vermag, so würde das Ich als ein auf das Nicht-Ich bezogenes ohne diesen Hintergrund nicht möglich sein.

Fichtes Ansatz für die Deduktion von Raum und der Zeit beruht im *Grundriss* vollständig auf der Ableitung des wirklichen Dinges (Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss*. S.188) und er mit ihm das Objekt konstruierenden Kategorien für das Ich. Diese Deduktion hebt an wie folgt: „Die Anschauung soll seyn im Ich, ein Accidens des Ich (...)" (*Ebenda*. S.193).

Diese Forderung gründet sich darauf, dass das durch die Tätigkeit des Ich produzierte Bild nicht leer sein soll, „sondern es soll demselben ein Ding ausser dem Ich entsprechen: es muß demnach auf dieses Ding bezogen werden" (*Ebenda*. S.181). Die Bedingung der Möglichkeit dieser Beziehung wird als Beziehungsgrund bestimmt, der darin besteht darin, dass „ein völlig bestimmte, aber bewußtseynlose Anschauung des Dinges" (*Ebenda*. S.180) geschieht, weil diese Anschauung insofern auf dieses Ding bezogen wird, als in ihr alle Merkmale des Objekts völlig bestimmt werden.

⁵¹¹ Vgl. Petra Lohmann. *op. cit.* 159ff.

⁵¹² Hier können Raum und Zeit als das von den Dingen unabhängige aufgefasst werden.

Diese Anschauung ist eine Handlung des Ich und bezieht sich auf das im Bild handelnde Ich. Indem Fichte diese Anschauung „Mittelanschauung“ nennt, behauptet er, dass die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich durch die absolute Spontaneität geschieht und dass sie danach einen zufälligen Charakter aufweist. Ferner setzt „die synthetische Vereinigung der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich durch das zufällige Zusammentreffen“ (*Ebenda*. S.194) ein Drittes voraus, weil etwas Zufälliges für das Ich als Äußerung des Ich erscheint (Vgl. *Ebenda*. S.192).

Soll nun die soeben dargestellte Anschauung im Ich gesetzt sein, so muss sie in das Ich aufgenommen werden, weil nach einem Grundsatz der Wissenschaftslehre dem Ich nichts zukommt als dasjenige, was es in sich selbst setzt. Verdichtet sich diese Anschauung als Wirksamkeit von Ich und Nicht-Ich durch das Zufällige in einem Punkt, dann ist dasjenige, was in das Ich gesetzt ist, gerade dieses Zufällige als Anschauung. Fichte begreift dies so, dass eine Anschauung einer anderen Anschauung entgegengesetzt wird. Er beschreibt dies wie folgt:

„Die Anschauung X wird als Anschauung als zufällig gesetzt, heist: es wird ihr eine andere Anschauung – nicht etwa ein anderes Objekt, eine andere Bestimmung, u. dergl. sondern, worauf hier alles ankommt, eine vollkommen wie sie bestimmte andere *Anschauung* =Y entgegengesetzt, die im Gegensatze mit der erstern notwendig, und die erstere im Gegensatze mit ihr zufällig [/] ist. Y ist insofern von dem in X anschauenden Ich völlig ausgeschlossen.“⁵¹³

Nachdem von Fichte in § 3 die Anschauung als „ein Accidens des Ich“ bestimmt wurde, geht es ihm in § 4 zunächst darum, das Verhältnis verschiedener Anschauungen zueinander zu klären. Die Genesis der Anschauung wurde als eine „zufällige Einheit des Handelns“, d.i. als „ohngefährtes Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in einem dritten, das weiter gar nichts ist, als der das, worin sie zusammentreffen, erklärt. Und dieses Worin des Zusammentreffens wurde „Punkt“ genannt. Wenn nun in § 4 das Verhältnis der Anschauungen zueinander bestimmt werden soll, ist dazu ihre Modalität in Betracht zu ziehen. Offenbar ist Fichte der Ansicht, dass sich Relation und Modalität wechselseitig bestimmen. Verhalten sich Anschauungen so zueinander bestimmt werden soll, dass die eine zufällig, die andere notwendig ist, dann stehen sie im Verhältnis der Dependenz: *eine Anschauung X ist zufällig* heißt nichts anderes, als dass sie nur unter der Bedingung einer anderen Anschauung Y möglich ist, die aber ihrerseits nicht unter der Bedingung von Anschauung X steht.⁵¹⁴

Fichte führt diese Anschauung zum bestimmten Objekt: „In der Anschauung X (...) wird (...) ein bestimmtes Objekt X ausgeschlossen; so auch in der ihr entgegengesetzten Anschauung Y.

⁵¹³ J.G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3*. 194.

⁵¹⁴ Vgl. *Ibid*.

Beide Objekte sind als solche bestimmt, d.h. das Gemüth ist in Anschauung derselben genöthigt, sie gerade so zu setzen, wie es sie setzt“ (J. G. Fichte. *Ebenda.* S.195). Er bestimmt das Verhältnis zwischen den Anschauungen in Rücksicht auf ihre jeweiligen Objekte: „Mithin müsste das Objekt X in Beziehung auf Y *zufällig*, dieses aber in Beziehung auf jenes *notwendig* seyn.[/] Die Bestimmung des X setzt notwendig die des Y voraus, nicht aber umgekehrt“ (*Ibid.*).

Werden die beiden Objekte der Anschauungen als unbekannte Bedingung O bestimmt, so gilt folgendes Verhältnis: „X muß gesetzt werden, als synthetisch zu vereinigend mit v., oder auch nicht; also auch v. als synthetisch zu vereinigend mit X, oder mit jedem andern Objekte; Y dagegen als durch eine Synthesis notwendig mit z vereinigt, wenn Y mit v vereinigt werden soll“ (*Ebenda.* S.196). Letztlich bedeutet dies, dass jedes mögliche Objekt außerhalb des Objektes Y liegt, weil dieses notwendig mit z zu verbinden ist.

Konsequenterweise gilt dann auch, dass X mit jedem O, aber nicht mit z verbunden werden kann, weil z eben schon notwendig mit Y verbunden ist. Somit wird X von der Bedingung z schlechthin ausgeschlossen. Fichte schreibt das skizzierte Verhältnis zwischen X und Y den Dingen an sich zu. Insofern beide vom Ich völlig ausgeschlossen sind, und sich das Ich in ihrer Anschauung verliert, indem Y X von seinem z ausschließt, beginnt X mit dem Punkt, wo Y aufhört, es auszuschließen, oder wo Y seinerseits beendet ist (Vgl. *Ibid.*). Können wir hieraus Kontinuität herleiten, so bezeichnet sie Punkte, die Y nicht für sich reserviert hat.

Doch indem für Fichte dieses kontinuierliche Ausschließen nur in einem gemeinschaftlichen Bereich möglich ist, in dem X und Y in einem Punkt zusammentreffen, besteht die synthetische Vereinigung beider im Setzen dieses Bereichs, der „durch absolute Spontaneität“ der Einbildungskraft (*Ibid.*) produziert wird.

Insofern Fichte nun das Verhältnis von Y und einem unbestimmten O bestimmt, bestimmt er vermittelt desselben auch X zumindest negativ,⁵¹⁵ weil es auf dem Gegensatz zum Y beruht. Das X wird von der Bestimmung z ausgeschlossen, die Y zukommt. Beide werden als zufällig gesetzt und ihnen werden ebensolche notwendigen X und Y entgegengesetzt.

Insofern die notwendigen X und Y zu den Substanzen gehören, so kommen die zufälligen X und Y ihnen zu; während erstere als die sich in den Erscheinungen äußernden Kräfte erscheinen, bleiben letztere nur Erscheinungen (Vgl. *Ebenda.* S.197). Fichte beschreibt dieses Verhältnis wie folgt:

„Welches Verhältniß zwischen Y und X als Erscheinungen ist, dasselbe muß auch zwischen den Kräften seyn, die durch sie sich äussern. Die Aeusserung der Kraft Y geschieht demnach völlig

⁵¹⁵ Dieses O kann „keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben. Es kann gar nichts wirken. Es hat daher gar keine Realität, und ist Nichts“ (J. G. Fichte. *GA.I/3.* S.198).

unabhängig von der Aeußerung der Kraft X, umgekehrt aber ist die letztere in ihrer Aeußerung abhängig von der Aeußerung der erstern, und wird durch sie bedingt. *Bedingt* sage ich d.h. die Aeußerung von Y bestimmt die Aeußerung X nicht *positiv*, welche Behauptung in dem vorher deducirten nicht den mindesten Grund haben würde; es liegt nicht etwa in der Aeußerung Y der Grund, daß die Aeußerung X gerade so, und nicht anders ist: aber sie bestimmt sie *negativ*, d.h. es liegt in ihr der Grund, dass x auf eine gewisse bestimmte Art unter allen möglichen sich nicht äussern kann“.⁵¹⁶

Es ist unverkennbar, dass dies der Charakterisierung der Kraftäußerungen als substantiell widerspricht. Diese ist nicht als ein einfaches kausales Affektionsverhältnis aufzufassen, so, als ob Y auf X einwirken würde. Fichte versteht die Kraftäußerungen von X und Y grundsätzlich als „frei.“ Wie kann man dieses Verhältnis erklären? Die Antwort Fichtes lautet: indem z für das Feld der Wirksamkeit von Y gilt; indem (das z) dieses also dort frei wirken kann, wo das X ausgeschlossen ist. Dementsprechend ist dieses z nichts an sich, auf das gewirkt wird, sondern ein Medium, in welchem sich die Wirksamkeit von Y kontinuierlich entfaltet. Das X seinerseits wird vom Feld des X, nämlich z, ausgeschlossen. Also bleibt zwischen beiden ein wesentlich negatives Ausschlussverhältnis. Indem jedoch beide (X und Y) trotz des ‚Zufälligen‘ in einem Punkt zusammentreffen, geschieht die synthetische Einheit durch absolutes Entgegengesetzten, „ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen ineinander“ (*Ebenda.* S.199).

Wenn wir das oben erwähnte O dagegen positiv bestimmen, dann muss dasselbe Verhältnis zwischen den Kräften X und Y wie zwischen ihren Erscheinungen bestehen, die die Vereinigung von X mit O auf bestimmte Art und Weise entgegensetzen. Gleichfalls ist das X von z ausgeschlossen, wenn das Y mit z vereinigt ist; da das Y eine freie Kraft ausmacht, geschieht die Vereinigung mit z „durch eigne, freie, ungestörte Wirksamkeit der innern Kraft Y“ (*Ebenda.* S.198). Dabei wird dieses z als Produkt der Wirksamkeit von Y verstanden.

Fichte weist an dieser Stelle darauf hin, dass keineswegs eine gewisse Extension von z oder O erschlossen werden soll, ohne dass eine solche abgeleitet worden wäre Das heißt: Ist die Sphäre der Wirksamkeit von Y und z gleich, so folgt daraus: „z ist nichts weiter, denn diese Sphäre, und diese ist nichts anderes, denn z. z. ist nichts, wenn Y nicht wirkt, und Y wirkt nicht, wenn z nicht ist. Die Wirksamkeit von Y *erfüllt* z, d.h. sie schließt alles andre davon aus, was nicht die Wirksamkeit von Y ist“ (*Ibid.*).

Das Ausgeschlossenensein des X aus der Sphäre z bedeutet, dass X davon durch Y ausgeschlossen wird. Ist Y nicht in einer Sphäre vereinigt, so kann X in ihr wirken. Dies besagt das kontinuierliche Verhältnis zwischen den Sphären der Wirksamkeit von X und Y.

⁵¹⁶ J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3.*197.

Nun bestehen aber z und die Wirksamkeitssphäre von X , $-z$ oder v , in einer gemeinsamen Sphäre, nämlich O . Indem z in der Beziehung auf X dieses O ist, lässt sich über das O sagen, dass es eine stetige Sphäre ist. Fichte fährt fort:

„ X ist das Produkt des Nicht-Ich, und ist seiner Wirkungssphäre nach bestimmt im Ich; Y gleichfalls, beide durch sich selbst in ihrer absoluten Freiheit. Beide durch ihr zufälliges Zusammentreffen bestimmen auch den Punkt dieses ihres Zusammentreffens, und das Ich verhält dagegen sich bloß leidend. So soll und kann es nicht seyn. Das Ich, so gewiß es Ich ist, muß mit Freiheit die Bestimmung entwerfen.“⁵¹⁷

Es soll von der absoluten Freiheit des Ich abhängen, „ob es auf X und Y als auf ein *dauerndes, einfaches* reflektieren wolle, oder nicht“ (J. G. Fichte. *Ebenda*. S. 199f.). Freilich muss Y in den Wirkungskreis z und den Grenzpunkt C zwischen den Wirkungskreisen von X und Y gesetzt werden, wenn es darauf reflektiert, doch „es könnte auch nicht so reflektieren, sondern es könnte statt Y und X jedes möglich als Substanz durch absolute Freiheit setzen[/" (*Ebenda*. S. 200).⁵¹⁸

Die Wirkungskreise, die in einem Punkte zusammentreffen, sollen die notwendige Kontinuität zwischen den Sphären herstellen. An diesen Überlegungen ergibt es sich, dass das O , das dieses z umfasst, ins Unendliche teilbar sein muss. Indem dieses so bestimmte O durch die Einbildungskraft ausgemacht und im Ich gesetzt wird, muss es auch als wirklich in das Ich gesetzt werden.⁵¹⁹ „Also O wird gesetzt als *ausgedehnt, zusammenhängend, theilbar in's unendliche*, und ist der Raum" (*Ibid.*).

Fichte behauptet, dass der Raum in der Erscheinung mit der Qualität synthetisiert ist. Wenn dem so ist, dann ist das Bild Bild eines beschränkten Bildens, und es „ist dies nicht anders möglich, als indem die Erscheinung beide anschaut als ihren Zustand.“⁵²⁰

Danach werden beide als ein bestimmtes Sein ihrer selbst angeschaut. Doch diese Anschauung setzt voraus, dass sie ein Bild ihres Seins überhaupt charakterisiert. Die Erscheinung „müßte darum anschauen ihr Sein überhaupt vor dieser Bestimmung; kurz sich anschauen, als sich.“⁵²¹ Dieser Bezug der Erscheinung auf sich selbst geschieht jedoch keineswegs unter der Form des Selbstbewusstseins. Vielmehr setzt diese Form für die Anschauung die Vereinigung von Raum und Qualität voraus. Indem das Bild der Erfüllung im

⁵¹⁷ J. G. Fichte. *Ebenda*. 199.

⁵¹⁸ Ich meine, dass Fichtes Konzeption des Raumes hier metaphysisch-transzendental deduziert werden kann.

⁵¹⁹ Vgl. Günter Sinn. *Wesen und Ursprung des Raumes in Fichtes Wissenschaftslehre*. Diss. Köln 1969, 104.

⁵²⁰ J. G. Fichte. *Über das Verhältniß der Logik der Philosophie oder transzendente Logik (1812)*. SW. IX. 269.

⁵²¹ *Ibid.*

Raum zugleich mit der Anschauung des Raumes gegeben ist, muss das Selbstbewusstsein als Form des Ich eine notwendige Bedingung des Raumes bestimmen.⁵²²

Fichtes Raumkonzeption an dieser Stelle liegt jenseits des absoluten Bewusstseins und bringt dieses nicht in den Blick, weil der Philosoph hier auf die Wechselbestimmung beschränkt bleibt. Indem Fichte den Raum als unmittelbar angetroffene Wirklichkeit bestimmt, ist das Ich als ein auf das Nicht-Ich bezogenes ohne den Hintergrund des Raumes nicht vorstellbar. Ist aber die Raumschauung notwendig mit der Form des Ich verknüpft, so erhält Fichte nun den Vereinigungspunkt einer Wirksamkeit von Ich und Nicht-Ich in der Anschauung. Die *Zeit* geschieht nämlich umgekehrt in demjenigen Punkte, wo jeder von einem bestimmten anderen abhängig ist.

Fichtes Konzeption der Zeit besteht im *Grundriss* nun darin, dass ein produzierter, ausgedehnter Moment von einem anderen in Hinsicht darauf abhängig ist, dass er überhaupt existiert, doch dieser nicht von jenem. Der gegenwärtige Moment ist in einem spontanen Setzen des Ich enthalten, das in diesem gegenwärtigen Zeitsetzen von anderen Momenten relativ unabhängig ist. Ist es jedoch überhaupt vorhanden, so müssen alle anderen Momente von diesem aktuellen Moment abhängig sein.⁵²³

Die Momente, welche für die anderen vorausgesetzt werden, kann man auf den Begriff „Gegenwart“ bringen. In der kontinuierlichen Reihe bildet die Gegenwart die Voraussetzung für die Vergangenheit und die Zukunft. Fichte will einen wesentlichen Charakterzug der Sukzession der Zeit, nämlich ihre Unumkehrbarkeit darzustellen versuchen, die sich auf das Verhältnis von Voraussetzung und Folge gründet. Fichte begreift also das konditionale und temporale Verhältnis als Auseinandersetzung mit den verschiedenen Dimensionen der Zeit.

Dass Vergangenheit und Zukunft von der Gegenwart abhängig sind, ergibt sich daraus, dass wir in der Lage vorhanden sind, Vergangenheit und Zukunft aus der gegenwärtigen Situation auszublenden. Dagegen können wir die Gegenwart jedoch nicht überspringen, weil die Vernichtung der Gegenwart schon wiederum in einer neuen Gegenwart geschehen würde. Also spielt die Gegenwärtigkeit eine wichtige Rolle als zeitliches Präsenzmedium des Selbstbewusstseins.

Laut Fichte verknüpft das Ich Zufälliges und Gegenwart: „Das Ich setzte sich, (...) als völlig frei, mit dem Punkt zu vereinigen, was es nur wollte; also das gesammte unendliche NichtIch. Der so bestimmte Punkt ist nur zufällig, und nicht notwendig; nur abhängig, ohne einen andern zu haben der von ihm abhängt, und heißt der *gegenwärtige*“ (J.G. Fichte. *Ebenda*.

⁵²² Vgl. Günter Sinn. *op. cit.* S.93. Fichte betont in den *Einleitungsvorlesungen von 1813*: „Also die Raumschauung eben ist mit der Ichform verbunden durchaus in Einem Schlage“ (J. G. Fichte. *Einleitungen Vorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813). *SW. IX.* S. 88).

⁵²³ J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3.* 206f.

S. 206f.). Wird nun von „der gesamten Wirksamkeit des Ich“ (*Ebenda*. S.207), die mit dem Nicht-Ich vereinigt ist, abstrahiert, so können die Dinge „nur *nach einander*, in einer successiven Reihe“ (*Ibid.*) in der Zeit wahrgenommen werden.⁵²⁴ Fichte schreibt:

„Es ist für uns überhaupt gar keine *Vergangenheit*, als inwiefern sie in der *Gegenwart* gedacht wird. Was gestern war, (...) *ist nicht*; es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, *daß es* gestern war.“⁵²⁵

Hier ist sicher, dass wir nur die Gegenwart als ihre Existenz in der Gegenwart des sich setzenden Ich denken können. Fichte meint, dass „die wirkliche Zeit, “ nämlich „Zeit an sich“, ähnlich wie das „Ding an sich“ als „wirkliches Ding“ bestimmt werden kann.⁵²⁶ Dieses Ding für ist weder vom Ich unabhängig, noch ist dies die Zeit als solche.

Die Aussage: „Es ist allerdings eine Zeit vergangen“ (*Ibid.*) hat, insofern sie Vergangenheit, setzt, eine Bedeutung als gegenwärtiges Setzen des Ich. Sonst nämlich ist keine Zeit. Denken wir dagegen notwendig Vergangenheit, so wird die Bedingung der Vergangenheit zu einer Gegenwart, und es muss ein Bewusstsein in dieser Bedingung enthalten sein, die das Ich dem Nicht-Ich entgegensetzt. In dieser Entgegensetzung wird im Nicht-Ich die ideale Tätigkeit gefunden. Fichte beschreibt dies wie folgt:

„Diese Thätigkeit ist die seinige, und nicht die des Nicht-Ich, lediglich inwiefern sie frei ist. Inwiefern sie demnach auf jedes andre Objekt gehen könnte, als auf dieses. So muß sie gesetzt werden, wenn ein Bewusstsein möglich seyn soll (...).“⁵²⁷

Hier wird begreiflich, dass die ideale Tätigkeit im gegenwärtigen Moment auf jedes andere Objekt bezogen wird. Darin verhält sich das Bewusstsein zu jeder anderen Wahrnehmung nur als dasjenige, was in ihm gesetzt ist. Dass aber das spontane, freie Tätigkeiten vollziehende Bewusstsein auch immer ein und dasselbe – also identisch – ist, erweist sich genau in diesem Zusammenhang. Es gilt nämlich in der Wahrnehmungsreihe: ohne Wahrnehmung A keine Wahrnehmung B. Selbst wenn A verschwindet, muss die Wahrnehmung C auf Wahrnehmung B aufbauen. An dieser Regel hängt die Identität des Bewusstseins.

Fichte behauptet nun, dass es für diese Identität zweier Momente bedarf. Doch er meint, dass es keinen *ersten* Moment des Bewusstseins, sondern nur einen *zweiten* gibt (Vgl. *Ebenda*. S. 208). Dies bedeutet, dass jeder Moment, der vom Ich gesetzt ist, nur insofern gesetzt

⁵²⁴ Dieses Sukzessive fällt für Fichte in die „Zeit, und jedes neues Setzen meiner selbst fällt auch abermals in die Zeit“ (J. G. Fichte. *WLnM. GA. IV/2*. S.123).

⁵²⁵ J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3*. 207.

⁵²⁶ Vgl. dazu auch diese Passage Kants: „wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert“ (I. Kant. *K.r.V. A.32*), so kann die Zeit ohne wirklichen Gegenstand wirklich sein, als etwas, was für sich selbst besteht. Indem Kant etwas „wirkliches“ als die wirkliche Form der inneren Anschauung versteht, sieht er die Zeit als subjektive Realität an. Da Kants Zeitkonzeption sehr kompliziert ist, kann ich sie hier nicht ausführlich erläutern. Vgl. dazu Karin Michels Dissertation *Studien zur Zeitkonzeption in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Wuppertal 2001, S.79-93.

⁵²⁷ J. G. Fichte. *Grundriss. GA. I/3*. 207.

werden kann, als er mit einem anderem Moment verbunden ist, wobei dasjenige, was durch die Notwendigkeit der kontinuierlichen Identität des Ich bedingt ist, aus der Perspektive des gegenwärtigen Ich ebenfalls gilt.⁵²⁸

Es ist möglich, dass die Reihe der jeweils bedingenden Momente durch ein neues Bewusstsein bis ins zeitliche Unendliche hinaus zurückgehen kann. Indem solche Momente als in demselben Subjekt vorkommend wiederum zum Bewusstsein erhoben werden können, werden andere Wahrnehmungen auf den jeweiligen Moment reflektiert (Vgl. J. G. Fichte. *Ibid.*).

Am Ende stellt sich für Fichte das Verhältnis von Raum und Zeit so dar: „Eine bestimmte Quantität des Raumes [ist] immer [zeitliche] *zugleich*; eine [bestimmbare] Quantität der Zeit immer [räumlich] *nach einander*“ (*Ibid.*). Der Raum ist sozusagen nur durch die zeitlichen Momente greifbar, die Zeit kann hingegen den Raum in einem regelmäßig sich fortbewegenden Körper durchlaufen (Vgl. *Ibid.*).

⁵²⁸ Vgl. Reiner Schäfer. *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‹*. Darmstadt 2006, 159.

Kapitel V
Die Selbstbeschränkung der Reflexion und die Endlichkeit des
Selbstbewusstseins

„Alle Metaphysik [will] die Welt, das ausser Gott, verstehen aus Gott. Das wollten sie. Wenn sich auch nur ein einziger besonnen hätte, was er eigentlich wolle, *verstehen* nemlich: im Verstande sollte das Bild Gottes u. der Welt, u. ihres Gegensatzes seyn“ (J. G. Fichte. *Wissenschaftslehre 1814*. S.458. 4r-14v. In : *Fichtes Ultima Inquirenda*).

V. Kapitel

Die Selbstbeschränkung der Reflexion und die Endlichkeit des Selbstbewusstseins

Fichte bestimmt zunächst in *BWL* die notwendige Handlung des menschlichen Geistes als eine Trennung, nämlich „durch die Reflexion von den zufälligen Bedingungen derselben [der notwendigen Handlungsart des menschlichen Geistes]“ (J. G. Fichte. *BWL*. S.143). Besonders für den Philosophen beruht diese Handlung gänzlich auf der philosophierenden Urteilskraft (*Ibid.*), die auf eine freie Handlung und ihre Reflexion bezogen wird. Doch diese Urteilskraft kann sich keineswegs von einer willkürlichen Handlung losmachen. Fichtes *BWL* zeigt also, dass die Wissenschaftslehre noch nicht zu einem vollständigen System durch die Reflexion kommt. Um die notwendige Handlung des menschlichen Geistes durch die Reflexion ohne Willkür zu bestimmen, muss die Handlung der Reflexion selbst im Ich begründet werden (Vgl. J. G. Fichte. *Grundriss*. S.173). Insofern die Reflexion aus der absoluten Spontaneität des Ich geschieht, reflektiert das Ich nur darauf, dass es reflektiert.

Doch überschreitet, wie Hegel in seiner Schrift *Glauben und Wissen* (1802) zeigt, Fichtes Philosophie als „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“⁵²⁹ die Begrenzung der Subjektivität nicht, sondern fixiert vielmehr nur den Formalismus des Ich. Hegels Kritik an der Reflexionsphilosophie Fichtes besteht darin, dass nur die unmittelbare und abstrakte Identität des absoluten Ich übrig bleibt, da der Gegensatz des Ich zum Nicht-Ich des endlichen Ich – des Selbstbewusstseins – nicht mit dem absoluten Ich vereinigt wird.

Obwohl Fichte in Hegels Sicht dieses Ich als absolutes Subjekt aufstellt, in dem die reine Unmittelbarkeit des absoluten Ich die Einheit des endlichen Ich und des absoluten nicht ermöglicht, gelangt Hegel zum Resultat: „aber notwendig bleibt das Besondere zurück, (...) und es ist durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, (...) zu denken.“⁵³⁰ Fichtes entscheidende Schwäche liegt Hegel zufolge in der Identität, in der das absolute Ich die Nicht-Identität vernachlässigt. Hegels Standpunkt besagt, dass Fichtes absolutes Ich die unmittelbare Identität, den Ausschluss der Vermittlung bezeichnet. Dies

⁵²⁹ So lautet der Untertitel der Schrift.

⁵³⁰ G. W. F. Hegel. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*. *GW*. Bd. 4. Hamburg 1968, 388f.

ergibt sich daraus, dass Fichtes Philosophie von einer dualistischen Struktur bestimmt ist: Unmittelbarkeit und Vermittlung, Identität und Nicht-Identität, Subjektivität und Objektivität, Allgemeinheit und Besonderheit, Idealität und Realität, Unendlichkeit und Endlichkeit stehen einander gegenüber. Die Bedeutung von Fichtes Philosophie beschreibt Hegel so: „Indem so das reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste dieses theoretischen Idealismus nichts als die Construction der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahieren.“⁵³¹ Weil für ihn Fichtes Denken und Wissen nicht nur formell, sondern auch der empirischen Realität entgegengesetzt ist, zieht Hegel den Schluss, dass dort „vernünftige Erkenntnis und spekulative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich“⁵³² sind.

Doch Fichte selbst fasst die Reflexion anders als Hegel. Was die Reflexion begreift, ist keineswegs das Absolute; sie ist für Fichte denkunmöglich und beschränkt sich selbst dem Begriff des Absoluten gegenüber. An dieser Stelle muss also der endlose Reflexionsprozess angehalten werden, damit der unendlichen Verdoppelung des Ich durch die Reflexion Einhalt geboten wird⁵³³: „Ich weiss allerdings, und muss der Speculation gestehen, dass man auf jede Bestimmung wieder reflectiren, und ein neues Bewusstseyn des ersten Bewusstseyns erzeugen könne, dass man dadurch das unmittelbare Bewusstseyn stets um eine Stufe höher rückt (...)" (J. G. Fichte. *Ebenda.*).

Indem hier auf die Endlosigkeit des Fortgangs der Reflexion reflektiert wird, kann die Selbstaufhebung der Reflexion bei Fichte erklärt werden. In dieser Selbsterkenntnis überschreitet sie sich und kommt der Anschauung des Absoluten zu.⁵³⁴ Doch lässt sich fragen, ob die Reflexion sich wirklich nur vermitteltst ihrer Durchführung aufhebt. Da die Reflexion

⁵³¹ *Ebenda.* 400. Vgl. das Kapitel 2.3.1 über Fichtes Widerlegung der Kritik an seiner Wissenschaftslehre von Kant.

⁵³² *Ebenda.* 396

⁵³³ „Und denke ich denn auch wirklich, oder denke ich nur zu denken? Und denke ich wirklich zu denken, oder denke ich etwa ein Denken des Denkens? Was kann die Speculation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche? Was kann ich ihr antworten, und wo ist ein Punct, da ich ihren Fragen Stillestand gebieten könnte?" (Vgl. J. G. Fichte. *Die Bestimmung des Menschen (1800). SW. II. S.252.*)

⁵³⁴ Immanuel Hermann Fichte hatte die Philosophie seines Vaters mehr oder weniger missverstanden: Gegenüber der Totalität des Seins „kann die einsetzende Reflexion, die vorher am einzelnen Seyn mit Recht den vernichtenden Zweifel hervorhob, nur sich selbst vernichten, und somit überhaupt erlöschen: es ist das wahrhafte einzig Stich haltende Seyn, weil das Bewusstseyn selber durch sein *allgemeines Seyn* Zeugnis dafür wird; und eben dadurch, dass die Reflexion sich durchgeführt, die absolute Reflexibilität durchaus in sich vollzogen hat, ist sie genöthigt, sich aufzugeben und über sich hinauszugehen. Und die Wissenschaftslehre, als diese Durchführung der Reflexion, ist sonach, auch von hier aus betrachtet, keine fremdartige oder künstlich erdachte Theorie, sondern nur das notwendige Selbstverständnis des allgemeinen Bewusstseyns selber, die ursprüngliche *Selbstbestimmung* desselben (...)" (I. H. Fichte. *Beiträgen zur Charakteristik der neuen Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel (1841). 2. Auflage.* Sulzbach. S.570). Fichte hatte dem allgemeinen Sein den Rang des Absoluten nicht vor 1800 zugeschrieben. Er wollte vielmehr durchaus das einzelne Sein als Individuum bestätigen.

selbst jedoch ein Moment enthält, kann sie nicht als Notwendigkeit ihrer eigenen Aufhebung bewiesen werden, weil dann ihre Immanenz vernichtet würde.

Wird die Reflexion⁵³⁵ auf die Endlichkeit des menschlichen Geistes bezogen, so bleibt bei Fichte die absolute Identität von der Reflexion als ihrem Gegensatz abhängig. Er drückt dies paradox aus: „Das Ich kann sich (...) nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen. Dennoch soll dasselbe, zugleich indem es über die Grenze geht, sich auch durch dieselbe Grenze begrenzt setzen, welches aufgestelltermaßen sich widerspricht" (J. G. Fichte. *Grundriss*. S.166). Und er sagt dasselbe in der *Grundlage*: „Beides soll Eins, und eben dasselbe seyn; das heißt kurz: *keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit*“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.358). Das Ich erkennt sich als begrenzt durch die Reflexion, und überschreitet in dieser Hinsicht gleichzeitig die Grenze, die notwendig bestimmt wird.⁵³⁶

Fichte will andererseits die Reflexionskonzeption im Bewusstsein auffassen. Statt der Darstellung verschiedener Arten reflexiv bewussten Denkens wird die Reflexion im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* bezogen:

„Jetzt aber sage ich dir: bemerke **dein Bemerkten** deines SelbstSetzens; bemerke, was du in der so eben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjective war, selbst zum Objecte einer neuen Untersuchung, die wir gegenwärtig anheben.“⁵³⁷

Hier ist die Operation der höherstufigen Reflexion in einen Sachverhalt einzuführen, welcher das Selbstbewusstsein begründet. Im Rückgang auf die Perspektive der Ausgangsreflexion, wird dies auf das Problem von „Du“ bezogen: „Indem du irgend eines Gegenstandes -(...)- dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines [/] Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich " (*Ebenda*. S. 374f.).

Dass du deiner selbst dir bewusst bist, bedeutet dabei: „Du bist – **deiner** dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach notwendig dein **denkendes Ich** von dem im Denken desselben **gedachten Ich**" (*Ebenda*. S.375). Aus der Sicht von Du muss „das Denkende in jenem Denken **Object** eines höhern Denkens seyn“ (*Ibid.*); und du musst bei Fichte „ein neues Subjekt“ erhalten, weil dasjenige, was das Selbstbewusstsein war, sich wiederum bewusst sein muss.

Wenn wir nun die Möglichkeit einer reflektierten Tätigkeit des Denkens bedenken, so kann eine Charakterisierung des vorreflexiven Denkens, so Fichte, im Kontext der höherstufigen

⁵³⁵ Über den Charakter der Endlosigkeit durch die Reflexion vgl. das Kapitel 5.1.2.

⁵³⁶ Vgl. Manfred Hinz. *Fichtes System der Freiheit*. Stuttgart 1981, 25.

⁵³⁷ J. G. Fichte. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. GA. I/4. 274.

Reflexion vorgenommen werden. Dieses Bewusstsein nennt Fichte „unmittelbares.“ Es ergibt sich daraus, dass das Bewusstsein des eigentümlichen Denkens die Reflexion erreichen kann.⁵³⁸: „Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazu gesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich" (*Ebenda*. S.276).

Dieser Standpunkt Fichtes entzieht sich der Kritik Hegels, weil ein neues Bewusstsein vom Subjekt ins Unendliche fortgeht und danach das Subjekt und das Objekt als das absolute Eins bestimmt, obwohl dein Bewusstsein aus der Sicht meines Bewusstseins begrenzt wird.

Wenn wir nun zur *Grundlage* zurückgehen, so muss die Reflexion in zweierlei Hinsicht begriffen werden: als Reduktion und als Selbstbeschränkung. Besonders diese Konzeption der Beschränkung macht für Fichte das Verhältnis der Endlichkeit zum Selbstbewusstsein aus.

5.1. Die Reduktion durch die Reflexion

Diese Reduktion bezeichnet einerseits die Tätigkeit, die in sich oder auf sich ins Unendliche zurückgeht, sie besteht andererseits in dem theoretischen Zirkel und der Bedeutung der Duplizität.

Der Ort, wo die Reflexion reduziert wird, besteht, wie schon gesagt, nicht in dem ersten Grundsatz: „Ich bin“, sondern im Satz: „Ich bin Ich“, der von Anfang an keineswegs vorausgesetzt wird. Fichtes Reflexionskonzept fungiert als Ausgangspunkt für den Rückgang zum grundlegenden Ich. Diese Reflexion auf sich stellt den höheren Punkt zum höchsten Prinzip dar. Damit es zum höchsten Prinzip und zur fundamentalen Struktur des Selbstbewusstseins gelangt, muss die Reflexion als die Erhebung auf einen höheren Punkt die dazu erforderliche Abstraktion von der Überzeugung über die Konstruktion der Bedingungen, auf die der Philosophierende aufbaut, bestimmen. Die Struktur der Wissenschaftslehre von 1794 besteht darin, dass der Weg der Reduktion mit dem Ziel, den absoluten-ersten schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen, sich in Fichtes System befindet. Diesen Weg beschreibt Fichte folgendermaßen:

„Wir müssen auf dem Weg der aufzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Ieder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. (...) -- Irgend eine Thatsache des empirischen Bewußtseyns wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt.“⁵³⁹

⁵³⁸ Vgl. Christian Klotz. *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt / M 2002, 59f.

⁵³⁹ J. G. Fichte. *GWL*. I/2. 256.

Auf diese Weise leitet Fichte die erste Handlung, nämlich die Tathandlung von den drei Grundhandlungen des Selbstbewusstseins ab, die als Grundlage alles Bewusstseins unentbehrlich vorausgesetzt werden müssen. Indem diese Handlung allem Bewusstsein zum Grund liegt und es allein möglich macht, kann sie durch die empirischen Bedingungen unseres Bewusstseins nicht geschehen und keine Tatsache des Bewusstseins bestimmen.

Dies gilt ebenso für die im zweiten und dritten Grundsatz beschriebenen Handlungen. Doch sie sind nicht von der Tathandlung abgeleitet. Allerdings kann man eine Deduktion durch Reflexion in Erwägung ziehen, in der auf die erste Handlung zurückgegangen wird, die doch ursprünglich nicht zur Tathandlung selbst gelangen kann,⁵⁴⁰ weil sie nur durch intellektuelle Anschauung aufgefasst werden kann.

5.1.1. In sich gehende Tätigkeit

Diese Tätigkeit bezeichnet zunächst eine Differenz zwischen dem Denkenden und dem Gedachten als „aus sich herausgehende Tätigkeit.“ Fichte sagt, die „in sich gehende Tätigkeit“ sei mit dem Ich gleich. Danach werden beide gegenseitig aufgehoben. Zwei Einwänden setzt sich diese Behauptung Fichtes aus: Erstens geht ‚Ich‘ als eine im Denken ausgedrückte Tätigkeit nicht in sich zurück, sondern nur in das Subjekt, von dem sie ausgegangen ist. Die Definition schließt ursprünglich das Subjekt aus, das im Sich-Denken besteht, und zugleich die Tätigkeit als ein Prädikat unter anderen zukommt. Es wird keine Substanz, ein Ich an sich, unabhängig von der Tätigkeit bewusst.

Zweitens muss das Ich bereits sein, bevor es gedacht wird. Das heißt: ich kann mich nicht denken, ohne mich nicht als Subjekt oder Objekt der Tätigkeit vorauszusetzen.

Doch diese Einwände widerlegen sich selbst, weil ein Definitionsversuch des Ich im Bereich seiner Annahmen scheitern muss: er kann das Ich nur fordern und nicht erklären. Indem die Identifizierung von Ich und Tätigkeit, ohne Subjekt und Objekt außerhalb der Tätigkeit (im Gegensatz zum ersten Einwand) anzunehmen, positiv bestimmt wird, lässt sich das Bewusstsein von Objekten ohne das Selbstbewusstsein ermöglichen.⁵⁴¹ Fichte schreibt in der *Zweiten* Einleitung: „Das Ich geht zurück in sich selbst, – wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben das für sich.“⁵⁴² Bei Fichte drückt die in sich gehende Tätigkeit das Denken als Bewusstsein, nämlich Bewusstsein

⁵⁴⁰ Fritz Medicus behauptet deswegen, dass das Ich selbst nicht wiederum einer Tatsache bedarf, weil es alles Tatsächliche erst begründet und möglich macht. Dies bedeutet, dass das Wesen des Ich gerade ein Handeln bezeichnet (Vgl. Fritz Medicus. *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Gehalten an der Universität Halle.* Berlin 1905, S.59f).

⁵⁴¹ Vgl. Michael Rath. *Selbstbewusstsein und Wille. Untersuchungen zu Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo.* Dortmund 1985, 70ff.

⁵⁴² J. G. Fichte. *ZwE. SW. I.* 458f.

seiner selbst aus. Doch dies ist nur möglich, insofern das Ich im deutlichen Denken durch einen Akt zum Stand kommt.⁵⁴³

5.1.2. Zirkel und Duplizität

Es werden in §1 der Grundlage zunächst vier verschiedene Duplizitäten thematisiert. Die erste Duplizität besteht darin, dass das Ich, das vom Grundsatz begleitet wird, die Tathandlung des Bewusstseins nicht sein kann, ohne dass das Ich sich setzt, und es kann sich umgekehrt nicht setzen, ohne zu sein. Doch es ergibt sich daraus, dass der Grundsatz einerseits die Tatsache ausdrückt, und andererseits aber die Tathandlung bezeichnet. Dies führt zur zweiten Duplizität.

Als dritte Duplizität ist der Grundsatz als schlechthin unbedingt dem Gehalt nach einerseits, der Form nach andererseits zu analysieren. Danach wird dies in den §§ 2 und 3 entfaltet. Die vierte Duplizität geschieht durch den Anspruch der Systematisierung der Philosophie, die mit den Grundsätzen erfüllt werden muss: die Tathandlung einerseits und die Reflexion andererseits. Wenn jene durch diese zum höheren gewissen Bewusstsein erhoben werden soll, dann führt dieser Prozess letztlich zum Satz: „Ich bin Ich.“

Der Zirkel dagegen drückt das Verhältnis zweier Komponenten durch die Duplizität aus. Diese Zirkularität qua Charakterisierung der inneren Struktur der Tathandlung zeichnet sich dadurch als zirkulär aus, dass dasjenige, was nachzuweisen ist, als zwei Komponenten aufeinander zurückverwiesen wird. Ist der Ort, wo ein Übergang des Ich vom Setzen zur Reflexion geschieht, mit der Form des Setzens korrespondierend, dann wird die Tathandlung als Einheit von Sein und Setzen bestimmt. Das Verhältnis von Form und Gehalt ist also im Grundsatz einheitlich.

Doch das Verhältnis von Tathandlung und Reflexion kommt im wesentlichen Selbstverständnis des Ich nicht ans Licht, weil die Reflexion ohne Tathandlung sinnlos ist, die mehr als dasjenige ist, worauf reflektiert wird. Umgekehrt bleibt die Tathandlung im Sich-Wissen des Ich dunkel und deswegen übrig, weil sie an sich keineswegs gedacht und bewusst werden kann.⁵⁴⁴ Wird das Selbstbewusstsein nun auf das Zirkelproblem bezogen, dann kann die Tätigkeit, die bei Fichte den Formen des sachbezogenen Bewusstseins zugrunde liegt, als in sich gehende Tätigkeit erklärt werden. Also verweist schon das „Sich“ auf ein in der Konzeption enthaltenes reflexives Element, das eine zirkuläre Struktur impliziert. Geht die beschriebene Tätigkeit des Ich „in sich“ zurück, muss ein sich selbst setzendes Ich der Theorie gemäß ein konkretes Selbstbewusstsein begründen. Doch eine solche Begründung

⁵⁴³ Vgl. J. G. Fichte. *Neue Bearbeitung der W.L.* (1800). *GA. II/5.* 241f.

⁵⁴⁴ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.* 256.

liegt nicht vor, wenn ein bestehendes „Selbst“ vorausgesetzt wird, auf das im Akt der in sich zurückgehenden Tätigkeit zurückverwiesen wird.

Ist das Selbstbewusstsein jedoch sich der Form nach auf sich beziehend, dann kann es hierbei nur auf ein schon bestehendes Bewusstsein verweisen. Dieses Bewusstsein bezeichnet danach aber bereits das Bewusstsein von sich, nämlich die Beziehung auf sich selbst.⁵⁴⁵

Fichtes diesbezüglicher Standpunkt lautet: der erste Grundsatz bezeichnet wirklich eine echte Unabhängigkeit und Voraussetzung des Ansatzpunktes alles Wissens. Aus diesem Ansatz folgt notwendig, dass der erste Grundsatz sich weder beweisen lässt (weil er sonst von höheren fundamentalen Beweisgründen abhängig wäre und ein unendlicher Regress drohen könnte) noch sich bestimmen lässt, weil sonst ein Zirkel drohen würde. Der erste Grundsatz ist Ansatzpunkt für alles Bestimmte und Bestimmen. Wäre er selbst auch bereits bestimmt, so wäre vorausgesetzt, was aus ihm abgeleitet werden muss, und somit läge ein fehlerhafter Zirkel vor. Wäre der erste Grundsatz etwas Bestimmtes, dann wäre er gleichfalls von seinen Bestimmungsgründen abhängig und stände in einer Relation zu ihnen.⁵⁴⁶

Insofern nun das selbstbewusste Subjekt dadurch ausgedrückt wird, dass die Identität von Subjekt und Objekt bewusst vollzogen wird, muss sich das Subjekt dieser Identitätshandlung schon im Wissen befinden. Derart verbleibt das Selbstbewusstsein in der Form der Reflexion, die in den unendlichen Regress fortführt. Nach meiner Auffassung lässt sich die Frage nach der menschlichen Subjektivität beim frühen Fichte noch nicht ohne Zirkel beantworten. Dasjenige, worauf als formales Selbstbewusstsein reflektiert wird, markiert vielmehr einen schlechthin absoluten Charakter.

Die von Fichte entwickelte Selbstbewusstseinstheorie wird nun in der absoluten Identität (angeblich) beansprucht, obwohl sie aus genannten Gründen nicht aufgelöst werden kann. Fichtes Lösung behauptet ein unmittelbares Bewusstsein, das die grundlegende Struktur des Selbstbewusstseins als Relation begreift. Dieses Bewusstsein bedeutet, dass der Erklärungsgrund des Selbstbewusstseins nicht auf einem Zirkel beruht bzw. den Zirkel vermeiden kann. Es ist sicher, dass das sich selbst setzende Ich aus der Perspektive des Philosophen theoretisch erfasst werden kann.

Letztlich erwähnt man die Duplizität, dann sie drückt sie in der Tat eine Wechselbestimmung aus. Indem die Reflexion auch von den Kategorien begleitet wird, erscheint der Charakter der Duplizität komplizierter zu werden: Das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich, Negation und Schranke, Realität und Idealität, Tätigkeit und Leiden, Quantität und Qualität, Zufälligkeit

⁵⁴⁵ Vgl. Katja Krone. *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo*. Göttingen 2005, 37f. Vgl. zum Zirkel das Kapitel. 1.1.

⁵⁴⁶ Vgl. Reiner Schäfer. *a.a.O.* 20.

und Notwendigkeit, Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidenz, usw. Doch alles beruht prinzipiell auf den Grundsätzen.

Aus der Sicht der Reflexion ist alles durch einander aufgehoben. Dasjenige, was ursprünglich zugrunde liegt, nennt Fichte Tathandlung, die deshalb nie aufgehoben wird, weil man zu ihr nie durch Reflexion gelangt. Indem Fichte diese Tathandlung nun im Rang herabsetzt, schreitet er vom ersten Grundsatz zum zweiten fort, weil der erste Grundsatz in der Reflexion stattfindet.

Diese Wendung zum zweiten Grundsatz geschieht durch die Reflexion. Doch indem die Reflexion sich begrenzen lässt (obwohl der erste und zweite Grundsatz notwendig synthetisiert werden), kann diese Synthese nicht auf den ersten Grundsatz reduziert werden. Dasjenige, woraus deduziert wird, ist nicht der erste Grundsatz selbst, sondern der Satz „Ich bin Ich“, der wirklich in der Tathandlung besteht. Dies drückt der erste Grundsatz selbst in seinem Doppelcharakter aus.⁵⁴⁷

Schließlich entsteht das Verhältnis zwischen Zirkel und Duplizität aus der Struktur der Reflexion und deren Selbsteinschränkung, was auch die Endlichkeit des Selbstbewusstseins betrifft.

5.2. Die Selbstbeschränkung der Reflexion

Für Fichte wird die Reflexion durch die Selbstbeschränkung erklärt: erstens in der Lehre vom Anstoß, und zweitens im Nachweis der Reflexion in der Endlichkeit. Während jener sich damit beschäftigt, dass die unendliche Tätigkeit des Ich von außen geschieht,⁵⁴⁸ geht es diesem darum, dass das Selbstbewusstsein in Bezug auf die Endlichkeit des Ich begrenzt wird. Indem das Problem des Anstoßes auf die Begrenzung bezogen wird, kann der Anstoß zur Endlichkeit des Selbstbewusstseins gegeben werden. Kann das Selbstbewusstsein mit dem Anstoß begonnen werden, wird dieses Problem als Aufforderung des absoluten Ich gestellt. Also erfolgt der Anstoß gegen das absolute Ich, das als der Anfang des Selbstbewusstseins angesehen werden muss. Doch kann die theoretische Wissenschaftslehre die Frage danach, „wie, und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.361) geschieht, nicht beantworten. Doch werden zwei Aussagen über die Entstehung des Anstoßes gemacht: über die Tätigkeit des Ich im Setzen seiner selbst geschieht einerseits und über die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich andererseits. Fichte selbst will den Anstoß, durch den etwas fremdartiges (Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. S.400) im Ich gesetzt werden soll, darstellen: wenn eine nach außen gehende Tätigkeit des Ich

⁵⁴⁷ Vgl. Kapitel 1.3.

⁵⁴⁸ Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2*. 400.

angenommen wird, wird die Tätigkeit des Ich selbst durch den Anstoß als z.B. zentripetale und zentrifugale Tätigkeit unterschieden.

Insofern diese Tätigkeiten eine im Ich selbst gegründete Unterscheidung als Möglichkeit des Anstoßes bedingen, kann man damit kein Selbstbewusstsein ableiten.⁵⁴⁹ Zur Klärung führt Fichte die Reflexion an: Um besagten Gegensatz aufzulösen, muss der Anstoß nach innen reflektiert werden, und die Endlichkeit des Selbstbewusstseins muss im Verhältnis von Unendlichkeit und Begrenzung geklärt werden.

5.2.1. Der Anstoß

Die Frage dem Anstoß nach kommt für Fichte in den die Grundlagen des theoretischen Wissens aufstellenden Teil zum „höchstwichtigen, und End-Resultate“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.356). Fichte findet den Anstoß im folgenden:

„Es könnte nicht angenommen werden, daß [...] ein bloßer ohne alles Zuthun des setzenden Ich vorhandner Anstoß dem Ich die Aufgabe gebe, sich zu begrenzen[.]; es müste demnach angenommen werden, daß jener Anstoß nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden wäre, sondern daß es eben auf die Tätigkeit desselben im Setzen seiner selbst, geschähe; daß gleichsam seine weiter hinaus strebende Tätigkeit in sich selbst zurückgerieben, (reflektirt) würde, woraus denn die Selbstbegrenzung, und aus ihr alles übrige, was gefordert worden, sehr natürlich erfolgen würde.“⁵⁵⁰

Dieser Anstoß bedeutet, dass das sich selbst setzende Ich hat, was es eigentlich nicht haben soll: er entsteht nämlich nicht aus der Wirkung des Ich, sondern kommt von außen. Fichte schreibt weiter:

„Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es thätig ist,[/] und er ist demnach nur insofern ein Anstoß als es thätig ist, seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt; keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Thätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß; kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. -- Ferner, keine Selbstbestimmung, kein objektives, u.s.w.“⁵⁵¹

Hier können die entgegengesetzten Momente beider in der Möglichkeit ihres Zusammentreffens vorgestellt werden. Die an sich Entgegengesetzten enthalten etwas Gemeinschaftliches nur insofern, als sie sich an sich begrenzen sollen.⁵⁵² Ist die Grenze gesetzt, dann ist das Zusammentreffen des Entgegengesetzten bestimmt: Die ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ich, auf welche der Anstoß geschehen soll, muss über einen ihr entgegengesetzten Widerstand hinausgehen, damit die Begrenzung als solche bestimmt wird.

⁵⁴⁹ Reflektieren wir dagegen auf sie als unterschiedene, sind sie im Ich selbst nicht zu unterscheiden. Vgl. Ulrich Claesges. *op. cit.* 103.

⁵⁵⁰ *Ebenda.* 356.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.* 357.

Indem Fichte „bis zur vollständigen Bestimmung der (hier theoretischen) Vernunft durch sich selbst“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.361) fortgeht, gibt es kein weiteres Begrenzendes „ausser Vernunft in der Einbildungskraft“ (*Ibid.*). Doch dieser Endpunkt der theoretischen Vernunft als ihre vollständige Bestimmung⁵⁵³ ist bei Fichte nur im praktischen Feld möglich: „Im praktischen Feld geht die Einbildungskraft fort in’ s unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.361).

Wirkt „der Anstoß von aussen“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.371 u. 378) auf die selbstständige Handlung des Ich, dann wird die Begrenzung real gefühlt. Die reale Begrenzung ist vorausgesetzt, „insofern es [das Ich] schon als Intelligenz gesetzt ist“ (*Ebenda*. S.387).

In § 5 erklärt Fichte, wie sich die Tätigkeit des Ich durch diese Begrenzung in ein Streben verwandelt:

„Das Ich, als Intelligenz, stand mit dem Nicht-Ich, dem der postulierte Anstoß zuzuschreiben ist, im Kausal -Verhältnisse; es war bewirktes vom Nicht-Ich, als seiner Ursache.[...] Weil aber das absolute Ich keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit, und gar nichts als Thätigkeit seyn soll.[...] Das absolute Ich soll demnach *Ursache* vom Nicht-Ich seyn, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist“ (*Ebenda*. S.388).

Fichtes Pointe an dieser Stelle liegt nicht im Anstoß zwischen Ich und Nicht-Ich, sondern darin, dass die zwei Tätigkeiten des Ich, die theoretische und praktische, sich zueinander verhalten, bis „endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Wesen des Ich“ (*Ebenda*. S. 409) gefunden ist. Also bezieht sich das Ich aus sich selbst auf das Nicht-Ich.⁵⁵⁴ Fichte hält fest:

„Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äussern Eindrücke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neues, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, dass ich so sage, der Einwirkung von aussen [...]“

Wie kann man sich diese Öffnung nun vorstellen? Für Fichte muss das Ich sich selbst durch die ins Unendliche gehende Tätigkeit vergewissern, weil die Tathandlung als ursprüngliche Tätigkeit ihm nicht genügt. Doch der Anstoß kann nicht dazu führen, dass das dem Ich eigentümliche Verlangen nach Unendlichkeit vernichtet wird. Darin wird es „durch jeden Anstoß gar nicht eingeschränkt“ (*Ebenda*. S. 408). Insofern die Tätigkeit des Ich durch diesen bloß reflektiert wird, wird umgekehrt dasjenige, was angestoßen wird, nicht „im Ich, sondern im Nicht-Ich“ (*Ebenda*. S.369) bestimmt.

⁵⁵³ Vgl. Heinz Eidam. „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794.“ *Fichte-Studien* 10 (1997), 202.

⁵⁵⁴ Vgl. Jacinto Rivera de Rosales. „Die Begrenzung. Vom Anstoß zur Aufforderung.“ *Fichte-Studien* 6 (1999), 171f.

Überzeugt davon, dass der Grund des Anstoßes im Nicht-Ich liegt, kann Fichte die Möglichkeit der Vorstellung als von einem Anstoß unabhängig auffassen: „Demnach ist das Ich als *Intelligenz überhaupt, abhängig* von einem unbestimmten, und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich ist es Intelligenz" (*Ebenda.* S. 387). Zudem wird der Sachverhalt, dass „die Vorstellung überhaupt [...] unwidersprechlich ein bewirktes des Nicht-Ich" (*Ebenda.* S. 388) ist, als Grund des Anstoßes bezeichnet.

In der Tat ist das durch das Ich gesetzte Nicht-Ich graduell vom Ich zu unterscheiden. Das Ich ist nämlich „eine sehr geringe Quantität" (*Ebenda.* S.301). Folglich wird vom Nicht-Ich nicht die Realität des Ich, sondern dessen Quantität negiert. Aber wenn das Nicht-Ich „selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes, und ausser dem Ich gesetztes" (*Ebenda.* S.361) ist, stößt das Ich sich dann nicht doch selbst an? Fichte zufolge nein, doch seine Argumente sind nicht klar.

Da der Anstoß dem Ich Widerstand leistet, muss er dem Nicht-Ich zugeschrieben werden. Danach besteht der Anstoß auf der Ebene des absoluten Ich, das im Ich gesetzte Nicht-Ich dagegen auf der Ebene des relativen Ich. Letzteres Nicht-Ich enthält durch die Übertragung des Ich Realität. Insofern Fichte die Tätigkeit des Ich sowohl quantitativ als auch qualitativ bestimmt, gelingt es ihm, die Einschränkung des Ich zu fassen und die Realität des absoluten Ich nicht aufzuheben.⁵⁵⁵ Dies bedeutet, dass das absolute Ich dem empirischen entgegengesetzt ist. Trotz dieser Unklarheit auf logischer Ebene, spricht Fichte vom Nicht-Ich als Ursache des Anstoßes. Dabei hat er nicht das im Ich gesetzte Nicht-Ich durch die Form der Vorstellung im Auge, sondern das absolute Nicht-Ich: „Das absolute Ich soll demnach seyn Ursache des an und für sich, d.i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird" (*Ebenda.* S.389).

Im Gegensatz zur realen Begrenzung wird die ideale Begrenzung als Gegenstand für eine außer dem mechanischen Prinzip der Kausalität liegende Intelligenz bestimmt, doch die ideelle Reihe von Vorstellungen wird als ein „für sich selbst" (J.G. Fichte. *ErE. SW.I.* S.435) Seiendes verstanden, welches „die Intelligenz als solche“ (*Ibid.*) ausmacht. Der dogmatische Realismus hingegen behauptet in Gestalt der sinnlichen Affektion „*das reale Vorhandenseyn einer Einschränkung des Ich, ohne alles eigne Zuthun des Ich selbst*“ (J.G. Fichte. *GWL.* S. 334). Der Fehler dieser Denkensart besteht Fichte zufolge darin, „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" (*Ebenda.* S.255).

⁵⁵⁵ Vgl. Alois K. Soller. „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL“ *Fichte-Studien 10* (1997). 181.

Nach Fichte besteht also kein Kausalverhältnis zwischen den theoretischen Elementen. Das Bewusstsein ist durch reine Idealität charakterisiert. Die ideale Tätigkeit, die sich selbst begrenzt und ihr Produkt fixiert, wird nach Regeln begriffen: sonst gäbe es nur ein Chaos und kein Bewusstsein. Mehr noch, die Reflexion im Verhältnis des Ich zum Objekt ist in einer freien Handlung des Ich der Auffassung des intelligiblen Fatalismus entgegengesetzt.⁵⁵⁶

Die Bestimmung der idealen Tätigkeit geschieht nun in der ganzen Sphäre des Wissens die insoweit als Etwas für das Ich vorhanden sein muss. Damit fremde Realität, die durch das Ich selbst nicht materialisiert wird, objektiviert werden kann, muss auch diese Sphäre gesetzt werden, sonst nämlich würde es sich um einen dogmatischen Idealismus handeln.⁵⁵⁷

Ist nun dasjenige, dem der Anstoß zugeschrieben wird, irgendein Objekt? Fichte stellt sich das Ganze so vor: ein Objekt besteht nicht im Resultat von Begrenzung und theoretischer Tätigkeit des Ich, sondern in demjenigen, was im Nicht-Ich übrigbleibt. Die Formulierung: ein „[F]remdartige[s]“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.400) meint das Nicht-Ich, wodurch eine Ungleichheit im Ich eintritt.

Wäre dieses Nicht-Ich nicht eine Idee für das Ich, könnte das Ich keine vernünftige Erkenntnis davon gegen den dogmatischen Realismus haben. Doch wir müssen gegen den dogmatischen Idealismus einwenden, dass das Nicht-Ich nicht nur eine Idee des Ich sein kann, sonst wären die Begrenzung und die praktische Aufgabe des Ich nicht real, es gäbe keinen Gegensatz, mithin kein reales Bewusstsein. Also findet der Anstoß zwischen dem absoluten Ich und dem absoluten Nicht-Ich notwendigerweise real statt.

Damit aber geraten wir sofort in einen Widerspruch, weil beide, das absolute Ich und das absolute Nicht-Ich, weder Objekte ‚haben‘, die zusammenstoßen könnten, noch selbst unmittelbar in Berührung kommen können, ohne sich gegenseitig zu vernichten. Sie bedürfen immer der Synthesis durch Vermittlung, die allerdings keineswegs eine totale Vermittlung sein kann, ohne das Bewusstsein zu zerstören. Diese Synthesis lässt also eine gewisse unabhängige Tätigkeit beider übrig, wie Fichte hinsichtlich der Teilbarkeit vom Ich und Nicht-Ich in §3 der *Grundlage* gesagt hat.

5.2.2. Die Endlichkeit des Selbstbewusstseins

Die Endlichkeit des Selbstbewusstseins betrifft gerade die Begrenzung durch die bzw. in der Reflexion. Insofern nämlich das menschlich-endliche Selbstbewusstsein auf die Reflexion beschränkt ist, können wir die Handlungen des Ich als Entgegensetzen und Einschänken für das Bewusstsein und im Bewusstsein erklären.

⁵⁵⁶ Vgl. J. G. Fichte. *GWL*. *GA*. I/2. S.398.

⁵⁵⁷ Vgl. Jacinto Rivera de Rosales. op. cit. 173ff.

Soll Identität des Bewusstseins Einheit der Gegensätze herstellen können, so muss das Selbstbewusstsein weder als das Absolute selbst noch als Absolutes etwa im Sinne einer Idee erläutert werden. Es ist das reine Sich-Setzen des Ich, das als unterschiedslose All-Einheit absolut und unendlich ist, weil es nichts außer sich hat und nicht im Bewusstsein vorkommt.

Für Fichte wird das Ich durch das Sein des Nicht-Ich aufgehoben, insofern das Ich und das Nicht-Ich entgegengesetzt sind. Doch ohne die Einheit des Bewusstseins in beiden Handlungen, also im Setzen und Entgegensetzen, ist die Handlung des Entgegensetzen unmöglich, ist das Nicht-Ich nicht außer dem Ich, sondern „im Ich“ (J. G. Fichte. *GWL*. S.268) gesetzt.

Nach Fichte folgt aus dem Satz des Entgegensetzens, dass das Ich nicht im Ich gesetzt ist, wenn das Nicht-Ich im Ich gesetzt ist. Ein Entgegensetzen lässt sich unter der Voraussetzung eines Setzens völlig ausschließen und das Nicht-Ich nur im Gegensatz zum Ich setzen. Entsprechend ergibt sich: Ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt, dann ist auch das Ich im Ich gesetzt. Beide sich widersprechenden Resultate folgen notwendig aus dem zweiten Grundsatz, welcher sich selbst entgegengesetzt ist und sich selbst aufhebt (Vgl. *Ibid.*). Doch er kann nur aufgehoben werden, insofern etwas im Gegensatz negiert wird. Denn damit etwas widersprüchlich sein kann, muss der Satz des Entgegensetzens in seiner Gültigkeit vorausgesetzt werden. Daher hebt sich der zweite Grundsatz auch nicht auf.⁵⁵⁸

Der Widerspruch zwischen demjenigen, was im zweiten Grundsatz aufgehoben wird, und demjenigen, was in ihm nicht aufgehoben wird, wird nun auf das schlechthin unbedingtes Setzen des obersten Prinzips bezogen, weil die Position des Nicht-Ich die identische Formel von Ich =Ich aufhebt, während die Aufhebung des Nicht-Ich die undifferenzierte Identität des Ich enthält.

Wenn der zweite Grundsatz im Ich gesetzt ist, dann ist das Ich nicht mehr das Ich, sondern das Nicht-Ich: „Ich =Nicht-Ich“ (*Ebenda*. S.269). Dasjenige, was durch den zweiten Grundsatz als Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich ins Ich eingetragen wird, vernichtet dessen Identität. Damit wird das Ich vom ursprünglichen Prinzip abgesetzt; der Gegensatz wird bestimmend. Und der zweite Grundsatz und das in ihm gesetzte Nicht-Ich werden dadurch bestimmt, dass das Ich dem entgegengesetzten Nicht-Ich unterliegt.⁵⁵⁹

Ist dagegen der zweite Grundsatz nicht im Ich gesetzt, dann wird das Ich nicht durch den Gegensatz vernichtet. Fragt man sich nun, wie die Weise des Seins des Nicht-Ich beschaffen ist, so ist sie letztlich selbst von der Art des Ich: „Nicht-Ich =Ich“ (*Ibid.*). Dann nämlich wäre

⁵⁵⁸ Vgl. *op. cit.* 269.

⁵⁵⁹ Vgl. Martin Franken. *a.a.O.* 143.

die Welt als das Nicht-Ich nichts vom Ich Unterschiedenes, und alles Vorgestellte wäre die Selbstverhältnis der Vernunft.

Doch Fichtes Standpunkt besteht bekanntlich nicht in der völligen Auflösung des Gegensatzes vom Ich und Nicht-Ich, sondern im darin, aus der Einheit des Bewusstseins eine ursprüngliche Handlung des Ich zu setzen. Damit lassen sich das Ich und das Nicht-Ich nicht dadurch vereinigen, dass sie als Glieder einer höheren Einheit bestimmt werden. Die höchste Einheit bedeutet so die Identität des Ich, die durch den Gegensatz zerstört zu werden droht. Nun sind die Gegensätze als zu versöhnen, indem sie synthetisiert werden. Die Form des dritten Grundsatzes wird also dadurch erzeugt, dass sie in einer Handlung des Zusammensetzens liegt, die den Gegensatz bewahrt und die Einheit des Bewusstseins bestimmt.⁵⁶⁰

Wenn wir das Problem der Endlichkeit des Selbstbewusstseins bei Fichte bedenken, dann muss dies auf die Selbstbeschränkung der Reflexion bezogen werden. Sie betrifft also die Begrenzung des menschlichen Selbstbewusstseins: denn obwohl (oder gerade: weil) das Selbstbewusstsein durch das Ich bis in das absolute Ich kommt (insofern das Ich ein im Ich unaufgehobener Teil ist), „ist das Ich in sofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.“⁵⁶¹

Das Selbstbewusstsein ist in dieser Hinsicht im Verhältnis von Subjekt und Objekt wiederum begrenzt. Worin diese Begrenzung besteht, wie sie im Einzelnen zu beschreiben ist und was von Fichtes Konzept am Ende zu halten ist, soll im folgenden Kapitel diskutiert werden.

5.3. Die Endlichkeit und Unendlichkeit im Selbstbewusstsein

Die Struktur des Selbstbewusstseins wird nun im Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit bestimmt. Fichtes Konzeption dieses Verhältnisses wird in der Logik des Unendlichen durch das Sich-Setzen des Ich, in der Logik des Endlichen durch das entgegengesetzte Ich und das Nicht-Ich erläutert. Der erste Gesichtspunkt besteht darin, dass dasjenige Ich, was den letzten Einheitspunkt des Subjekts und des Objekts ausmacht, als Gegensatz und Unterscheidung des allem Bewusstsein zugrundeliegenden vereinigten Ich vorhanden ist. Indem die Auffassung der Welt auf dem Sich-Setzen des Ich beruht, wird das Selbstbewusstsein zum Grund der objektiven Welt. Das Ich gehört nicht zu irgendeinem Teil der Welt, sondern bezeichnet ein transzendentes Sein, das Bedingung der Möglichkeit für den Grund der Welt ist. Das heißt: da die empirische Welt die von mir erfahrene Welt ist, zeigt das, was als objektive Welt vorhanden ist, dass ich genau in dem Sinne bin, dass diese Welt

⁵⁶⁰ Fichtes Auffassung der Teilbarkeit von Ich und Nicht-Ich dient der Auflösung des Widerspruchs, der wegen des Nicht-Ich das Ich im Ich und nicht im Ich setzt. Vgl. dazu auch die Kapitel 3.2 und 3.3.

⁵⁶¹ J. G. Fichte. *Ebenda*. 271.

erfahren wird. Um die erfahrene Welt einheitlich zu begreifen, wird die Einheit meines Bewusstseins nicht vorausgesetzt. Dann aber ist diese Erkenntnis unmöglich.

Alles Sein gründet auf das Sich-Setzen des Ich. Nun bin ich das Ich des Sich-Setzens, das den Grund alles gesetzten Seins ausmacht. Dies führt zur Behauptung eines unendlichen Ich:

„Zuletzt aber [...] muß die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle **Schranken** müssen verschwinden, das unendliche Ich muß als Eins, und als Alles allein übrig bleiben" (J. G. Fichte. *GWL*. S. 301).

Ist dieses Ich nun nur als absolute Einheit, dann ist nichts mehr zu unterscheiden, und dieses Sein kann keine Bedeutung haben und nicht bewusst werden, weil unsere Reflexion es nur unterscheidend bestimmen kann. Ist das Ich also ohne Gegensatz, kann es als solches nicht bewusst sein. Um die Bedingung des Selbstbewusstseins durch das Ich zu bestimmen, muss also das Nicht-Ich notwendig gesetzt sein. Indem das Ich als absolutes Sich-Setzen sich das Nicht-Ich entgegengesetzt, halbiert sich dieses Ich selbst als Ich und Nicht-Ich, die relativ aufeinander bezogen sind bzw. werden: „das Ich[...]ist bloß das Gegentheil des Nicht-Ich, und nichts weiter. Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du" (*Ebenda*. S.337).

Wie das Ich die Bedingung des Bewusstseins der objektiven Welt ist, wird die Bedingung des Bewusstseins des Ich zur objektiven Welt. Letztlich werden das relative Ich und die objektive Welt zum wirklichen Prinzip. In der dualistischen Welt wird das Ich, das der objektiven Welt entgegengesetzt ist, als endliches Ich verstanden. Sind beide, unendliches Ich und endliches Ich einander ausschließend?⁵⁶² Fichtes Antwort lautet:

„Keines von beiden sollte man thun; man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andre allein, sondern auf beides zugleich reflektiren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mithin inne schweben" (*Ebenda*. S. 414).

Teilbares Ich und teilbares Nicht-Ich werden schließlich synthetisiert. Die Art, in der sie sich zueinander verhalten, ist entweder theoretisch: „*Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich*" (*Ebenda*. S.285), oder praktisch: „*das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich*" (*Ibid.*). In der theoretischen Tätigkeit ist das Ich sich als bestimmtes Sein durch das Nicht-Ich, d.i. als passives Sein bewusst. Hiervon ist das Sein des Nicht-Ich nicht etwas

⁵⁶² Hegel hat die dialektische Bewegung im Horizont des Daseins zum Problem des Endlichen und Unendlichen spekulativ entfaltet. Indem er die Wechselbestimmung des Endlichen und des Unendlichen als Übergang des Endlichen zum Unendlichen einerseits, als eine Aufhebung der negativen Endlichkeit andererseits auffasst (die eine Rückkehr in sich ist), wirkt seine Dialektik bis ins letzte Detail des Denkens. Hegel erklärt dieses Verhältnis in seiner spekulativen Logik immanent als Auflösung des Widerspruchs: „die beyden Seiten sind weiter bestimmt, als bloß Andere gegeneinander zu seyn" (G. W. F. Hegel. *Wissenschaft der Logik* (1832). *GW*. Bd.21. S.126). Also ergibt es sich aus der Wechselbestimmung des Endlichen und des Unendlichen, dass das Unendliche die Grenze des Endlichen ist, damit ein bestimmtes, selbst endliches Unendliches (Vgl. *Ebenda*. S.127). Hegels Begriff der wahrhaften Unendlichkeit bezeichnet dagegen das Dasein, das Affirmative gegen die abstrakte Negation zu setzen (Vgl. *Ebenda*. S.136). Dagegen behandelt Fichte dieses Problem nicht in der Dimension des Daseins, sondern in der des Bewusstseins, nämlich im Kontext der Analyse des Verhältnisses von endlichem (theoretischem) und unendlichem (praktischem) Ich.

Unabhängiges, sondern selber Produkt des Ich. In unserer Erfahrung macht das Akzidens des Dinges, welche aufgefasst wird, den Sinnesinhalt aus. Jeder Sinnesinhalt ist subjektiv und von jedem Sinnesorgan getrennt und in fortdauernder Zeit gegeben. Doch wird er als etwas zu einem objektiven *Ding an sich* gehöriges verstanden:

„Diese Bestimmung *eurer selbst* nun übertragt ihr sogleich auf etwas *ausser euch*; was eigentlich Accidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das ausser euch seyn soll [..]"
(*Ebenda*. S.440).

Was ist hier „etwas außer euch“, nämlich der Stoff an sich? Es ist gerade das besagte Ding an sich. Da dieses uns durch die Sinnesorgane gerade nicht von außen gegeben ist, fällt der Stoff als solcher auch keineswegs in die Sinne (Vgl. *Ibid.*). Damit wir unsere Sinne als zugleich und räumlich bestimmen, muss der Stoff wirklich etwas subjektives sein, was als etwas objektives, den Sinnen Angehöriges gesetzt wird: „so wird er demnach durch die Gegensatzung nach aussen getragen, und das an sich, und ursprünglich subjektive in ein objektives verwandelt“ (*Ebenda*. S. 438).

Nun konstruiert die Tätigkeit des Ich bei Fichte das Objekt. Durch diejenige Tätigkeit, die Fichte die produktive Einbildungskraft nennt, wird die Realität der objektiven Welt gewonnen. Danach wird der Stoff nur durch diese Einbildungskraft entworfen oder gedacht (Vgl. *Ibid.*).

Indem die Erkenntnishandlung das Ich nur passiv durch das Ding außerhalb des Bewusstseins bestimmt, und das Ding an sich in der Tat als nichts anderes als das Produkt des Ich selbst bezeichnet wird, betont Fichte die theoretische Vernunft als Tätigkeit. Diejenige Tätigkeit, die das Objekt produziert, ist Fichtes zufolge die objektive Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist nicht gleichbedeutend mit der unendlichen Tätigkeit, weil die objektive Tätigkeit nur aufs Unendliche geht und nicht die unendliche Tätigkeit ist, die an sich bleibt. Sie ist eine eingeschränkte Tätigkeit, die auf das Produkt des spezifischen Objekts abzielt und als es zum Abschluss kommt.⁵⁶³

Schließlich besteht Fichtes Erklärung des unendlichen Ich als objektive Tätigkeit darin, dass dieses Ich sich verendlicht. Dagegen ist sich das Ich in der praktischen Tätigkeit nicht als sein Gegenstand bewusst. Die praktische Tätigkeit wird freilich auf das Nicht-Ich bezogen, doch wird das Ich nicht durch das Nicht-Ich bestimmt, sondern es selbst muss das Nicht-Ich bestimmen.

Die Instanz, die das spezifische Objekt bestimmt, beruht nun primär auf unserem Trieb: „Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas gewisses ist, nennt

⁵⁶³ Fichte versteht hier die objektive Tätigkeit als eine gesetzte, fixierte Tätigkeit durch den Gegenstand, nicht mehr als reine Tätigkeit.

man *einen Trieb*" (*Ebenda*. S. 418). Doch Fichtes Konzeption des Strebens bleibt nicht beim bloßen Trieb stehen. Das Streben führt vielmehr dazu, das Objekt aktiv zu transformieren und es zu überschreiten. Indem Fichte also den Begriff des Strebens aufstellt, wird das Verhältnis von endlichem und unendlichem Ich neu aufgefasst. Fichte schreibt:

„In dieser Rücksicht ist das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Objekt vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muß laut obigen darüber hinausgehen, wenn eine solche Grenzbestimmung seyn soll.“

Warum muss nun dieses Streben über das Objekt hinausgehen? Fichtes Konzept des Strebens ist meines Erachtens der Versuch, die Dualität des gespaltenen Bewusstseins von Subjekt und Objekt zu überwinden. An der Stelle, wo die Dualität verschwindet und das Ich auf sich zurückgeht, steht das absolute Ich, das das praktische Ich darstellt: „Im Ich ist ursprünglich ein Streben die Unendlichkeit auszufüllen. Dieses Streben widerstreitet allem Objekte" (*Ebenda*. S. 421). Das heißt: Das Streben geht nun über das theoretische Ich hinaus, bleibt aber in der absolute Einheit des absoluten Ich. In dieser Hinsicht bedeutet das absolute Ich eine Idee, die das Streben darstellt. Doch diese Einheit des absoluten Ich bei Fichte ist nicht als uns gegeben bereits vollendet, sondern etwas, was durch den Menschen verwirklicht werden soll, diesem aufgegeben ist: und zwar als etwas, was auch verwirklicht werden kann. Fichte sieht deutlich die wirkliche Differenz zwischen dem Realen und Idealen ein: so kann z.B. Gott als diejenige Idee, die vollendet werden soll, nicht mit der Natur, die schon vorhanden ist, identisch sein.

Insofern es diese Lücke gibt, kann der Mensch selbst weder das Unendliche an sich, noch als Gegenstand für uns erkennen.⁵⁶⁴ Indem Fichte die Unendlichkeit des Ich im Streben behauptet,⁵⁶⁵ drückt das Streben die unendliche und reine Tätigkeit aus: „Die reine Thätigkeit des Ich allein, und das reine Ich allein ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückgeht" (*Ebenda*. S.393). Diese in sich selbst zurückgehende Tätigkeit wird nun als reine Tätigkeit auf die Beziehung zum Objekt, als das unendliche Streben begriffen.⁵⁶⁶ Während das Ich sich im endlich-theoretischen Ich teilt und seine Tätigkeit danach äußere Tätigkeit bleibt, kann im unendlich-praktischen Ich das Ich als die auf sich zurückgehende Tätigkeit angesehen werden. In dieser Hinsicht wird das Selbstbewusstsein als endliche Tätigkeit des Ich durch den dualistischen Prozess des Subjekts und Objekts im theoretischen Ich, als unendliche Tätigkeit des Ich durch den vereinigten Prozess von Subjekt und Objekt neu konstruiert. Fichte schreibt:

⁵⁶⁴ Fichte macht die Unendlichkeit zur Endlichkeit, nicht umgekehrt.

⁵⁶⁵ Vgl. *Ebenda*. 405. „Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach; es strebt unendlich zu sein.“

⁵⁶⁶ Vgl. *Ebenda*. 397.

„Also die Zusammensetzung *unendlich*, und *objectiv* ist selbst ein Widerspruch. Was auf ein Objekt geht, ist endlich, was endlich ist, geht auf ein Objekt. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, dass das Objekt überhaupt wegfiel; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten Unendlichkeit.“⁵⁶⁷

Hier ist erkennbar, dass die reine Tätigkeit des Ich unendlich ist, und dass dahingegen die objektive Tätigkeit endlich ist. Um den Widerspruch beider Tätigkeit aufzulösen, muss gezeigt werden, dass „die *unendliche* Tätigkeit schlechthin nicht objektiv, sondern lediglich in sich selbst *zurückgehend*, die *endliche* aber *objektiv* sey“ (*Ebenda.* S. 402). Fichtes zufolge ist diese Lösung in der Selbstbeschränkung der Reflexion zu finden. Die Konzeption dieser Selbstbeschränkung wird nicht nur im Sein des begrenzenden Bereichs, sondern im Sein auch des Bereichs außerhalb der Grenze vorausgesetzt. Ähnlich ist die Begrenzung des Bewusstseins nicht möglich, falls das Bewusstsein gänzlich in der Grenze abgeschlossen ist. Um eine Grenze in den zu ziehen, muss die Tätigkeit, die sich auf die Unendlichkeit außerhalb der Grenze richtet, bereits vorausgesetzt werden. Und umgekehrt: auch dasjenige, was auf die Unendlichkeit geht, ist nur möglich, insofern die Grenze, über die es hinausgehen muss, vorausgesetzt ist⁵⁶⁸: „Gienge 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“ (*Ebenda.* S.358). Nun können das Objekt, das die objektive Tätigkeit darstellt, und das Streben, das die reine Tätigkeit darstellt, als sich widersprechend aufgefasst werden – wird die Bedingung der Aufstellung für das Objekt zum unendlichen Streben des Ich, wird dagegen die Bedingung dieses Strebens zum Objekt: „Dieses unendliche Streben ist in’ s unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt“ (*Ebenda.* S. 262). Und weiter ist das unendliche Streben unmöglich, ohne das endliche Objekt; das Streben, das über das Objekt hinausgehen will, ist unmöglich, ohne das Objekt, das dem Streben Widerstand leistet: „Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben“ (*Ebenda.* S.404).⁵⁶⁹ Durch die Begrenzung wird das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem bestimmt: Indem die Grenze das Unendliche voraussetzt, und umgekehrt, müssen die beide Tätigkeiten des Ich in Eins vereinigt werden, und das Ich wird im Verhältnis beider als das Schweben bestimmt.

Letztlich aber wird das Verhältnis von Unendlichen und Endlichen des Selbstbewusstseins im Selbstbeschränken der Reflexion angetroffen. Fichtes Auffassung dieses Verhältnisses betont

⁵⁶⁷ *Ebenda.* 40.

⁵⁶⁸ Fichte behauptet, kurz gesagt, die unzertrennliche Vereinigung von Unendlichkeit und Begrenzung.

⁵⁶⁹ Fichte drückt das Verhältnis von Objekt und Streben wie folgt aus: „Eine über das Objekt hinaus gehende Thätigkeit wird ein Streben, eben darum, weil sie über das Objekt hinaus geht, und mithin nur unter der Bedingung, daß schon ein Objekt vorhanden sey“ (Vgl. J. G. Fichte. *GWL. GA. I/2.* S.404).

das Affirmative des unendlichen und des endlichen Ich. Doch das menschliche Selbstbewusstsein kann durch die Reflexion als Selbstbeschränkung nicht der Unendlichkeit als solcher zukommen, weil diese Unendlichkeit selbst nicht bestimmt werden kann. Göttliches absolutes Selbstbewusstsein braucht hingegen keine Grenze und Begrenzung. Dieses Selbstbewusstsein charakterisiert nämlich die Idee der Unendlichkeit als solche.⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ In der späteren Wissenschaftslehre ist dieses Problem des Bewusstseins zum Problem des absoluten Seins geworden.

Schlussbemerkung

„Fichte, damit ihm die Kritik Wissenschaftslehre werde, bedarf eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Resultat der Kritik war ihm der Idealismus, den sie schon durch die Analyse der allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt so wie wir vorstellen außer uns gar existire und eine bloße Erscheinung in uns sey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig gesehen, daß das Princip dieses Idealismus im menschlichen Ich sey, im menschlichen, doch darum nicht im empirischen, sondern im transzendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Tathandlung“, die das Wesen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empirische Bewußtseyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der Tat, wie er sagte, das nur noch zu Denkende ist“ (F. W. J. Schelling. *Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie. Zwischen 1847 und 1852. AW. V. S.379*)

Schlussbemerkung

In meiner Untersuchung wurde Fichtes frühe Wissenschaftslehre von der *Begriffs*-Schrift und der *Grundlage* bis zum *Grundriss* unter der Fragestellung betrachtet, in welchem Verhältnis die Konzeption von Selbstbewusstsein zur Reflexion steht. In der immanenten Relation von Selbstbewusstsein und Reflexion, welche die Wissenschaftslehre strukturiert, enthält das Selbstbewusstsein das Prinzip der Selbstgewissheit, welches die Vereinigung von Subjekt und Objekt fundiert. Indem das Selbstbewusstsein das Objekt aufhebt, bleibt es also im Rahmen der Subjektivität.⁵⁷¹

In der Reflexion wird hingegen primär davon ausgegangen, dass diese Vereinigung als Trennung von Subjekt und Objekt aufgestellt wird.⁵⁷² Indem die Reflexion auf das Objekt unmittelbar bezogen wird, setzt das Subjekt der Reflexion ihrem Objekt entgegen. Nun objektiviert sie die ursprüngliche Tätigkeit, die nur als subjektiv angesehen wird. Im Unterschied zum Selbstbewusstsein wird die Vereinigung beider in der Reflexion bis zur Konzeption eines Leibes entwickelt.

Fassen wir nun das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion bei Fichte zusammen:

1. Fichtes Konzept des Selbstbewusstseins und der Reflexion wird durch das Verhältnis von Bewusstsein und äußeren Dingen erklärt. Während das Selbstbewusstsein das Bewusstsein von sich selbst ist, das heißt: das Bewusstsein, das selbstbezüglich den letzten Einheitsgrund

⁵⁷¹ Fichtes Selbstbewusstseinstheorie wird theoretisch gesetzt, und damit wird zugleich praktisch die Intersubjektivitätstheorie entfaltet.

⁵⁷² Diese Trennung ist nicht negativ, weil sie gerade als das Verhältnis im Unterschied charakterisiert wird.

aller Bewusstseinsakte bezeichnet, drückt die Reflexion aus, dass sie das Wissen von sich spaltet, und diese Spaltung als Grenze erhellt.

Insofern das Selbstbewusstsein auf die verschiedenen Formen des Bewusstseins bezogen wird, beruht auf ihm für Fichte alles Bewusstsein. Fichtes Satz: ‚Ich bin Ich‘ formuliert die höchste und letzte Charakterisierung des Selbstbewusstseins. Dahingegen drückt dieser Satz in der Reflexion das Fürsichsein aus. Das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich besteht nun darin, dass ein Übergang vom ursprünglichen Ich zum gesetzten Ich und gesetzten Nicht-Ich stattfindet: Das ursprüngliche Ich drückt die Tathandlung aus, während das gesetzte Ich und Nicht-Ich durch die Reflexion geschehen. Das Produkt des Ich als die Synthese von Ich und Nicht-Ich relativiert also das absolute Ich.

Das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Reflexion betrifft die Grenze, die zwischen Unendlichem und Endlichem entsteht. Um dieses Problem aufzulösen, muss das theoretische Ich zum praktischen geführt werden.

2. Diese systematische Entwicklung wird in *BWL* durch die Tätigkeit des menschlichen Geistes dargestellt: Indem diese Systematisierung prinzipiell auf den ersten absoluten Grundsatz gegründet wird, muss dieser die Tathandlung ausdrücken. Doch die Reflexion wird in einer notwendigen Handlung durch das Medium der Vorstellung bestimmt. In der Reflexion des Philosophen entsteht die Trennung von Ich und Nicht-Ich, und zwar nicht in qualitativer, sondern in quantitativer Hinsicht.

Die reine Reflexion des Philosophen, die jenseits des Verhältnisses der äußerlichen Reflexion und der Kategorien liegt, bleibt als das philosophische Subjekt. Diejenige Tätigkeit, die in der Reflexion als Handlung des menschlichen Geistes aufgefasst wird, besteht prinzipiell in ihrem Kern in der Tathandlung. Durch dieses Prinzip gründen auch die Logik und die anderen Wissenschaft auf der Wissenschaftslehre.

3. In der *Grundlage* wird die gesamte Wissenschaftslehre durch die drei Grundsätze auf die unsinnliche Subjektivität bezogen, in der die Tätigkeit als Prinzip vor aller Erfahrung gedacht werden muss. Im Gegensatz zur Tathandlung wird die Reflexion als die dialektische Bewegung der Synthese, das Setzen und das Entgegensetzen zu vereinigen, bestimmt:

1) Der erste Grundsatz besteht aus dem Satz der Identität, der Kategorie der Realität und der thetischen Methode.⁵⁷³

2) Der zweite Grundsatz besteht aus dem Satz des Widerspruchs, der Kategorie der Negation und der antithetischen Methode.

⁵⁷³ Dies bedeutet, dass sich die Tathandlung im ersten Grundsatz vom Allgemeinen zum Einzelnen entfaltet. Doch die Tathandlung als solche, als reine Tätigkeit steigt herab. Dieser Abstieg wird auch auf das theoretische Wissen bezogen. Dahingegen wird der Aufstieg durch das Streben im praktische Wissen beschrieben.

3) Der dritte Grundsatz schließlich besteht aus dem Satz des Grundes, der Kategorie der Schranke und der synthetischen Methode.

Die Synthese durch die Teilbarkeit von Ich und Nicht-Ich wird im dritten Grundsatz im Übergang zum theoretischen Bereich verwendet, wo die theoretische Tätigkeit als das Einschränken durch das Nicht-Ich (im Gegensatz zur Reflexion) bestimmt wird. Damit wird die Realität als Tätigkeit kategorisiert und weiter auf die Totalität, die Wechselbestimmung, die Kausalität und die Substantialität bezogen.

In der philosophischen Reflexion entsteht die Anschauung, wobei das Ich in der Anschauung sich als Tätigkeit setzt. Im Gegensatz des Anschauenden zum Angeschauten wird das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich so bestimmt, dass die das Angeschaute setzende Handlung des Ich zu einer objektiven Tätigkeit wird. Doch da das Ich sich seiner Tätigkeit in der Produktion des Angeschauten als solcher nicht bewusst sein kann, wird das Anschauende zur intellektuellen Anschauung geführt. Die Produktion der Reflexion wird nun auf die Einbildungskraft bezogen, und damit wird die Tätigkeit durch die Synthese der Synthesen als das Verhältnis von unabhängiger Tätigkeit zum Wechsel-Tun und Leiden bestimmt.

Die produktive Einbildungskraft wird in den Produkten des Ich thetisch, in seiner Entgegensetzung durch seine Tätigkeit antithetisch⁵⁷⁴ und in der Grenze der Begrenzenden selbst synthetisch.

Die Vereinigung der Entgegengesetzten wird von der Einbildungskraft als die Bestimmbarkeit abgeleitet, womit die Einbildungskraft als zwischen der Bestimmbarkeit und der Bestimmtheit, zwischen der Endlichkeit und Unendlichkeit schwebend bestimmt wird. Indem dieses Schweben das Medium selbst von ihrem ursprünglichen Bild produziert, erweist die Einbildungskraft, dass diese Verhältnisse die Tätigkeit des menschlichen Geistes mit dem Ich in toto genere umfassen.

3. Im *Grundriss* wird die theoretische Seite des Selbstbewusstseins als Selbstanschauung erläutert. Dies geschieht durch die Rekonstruktion der Wissenschaftslehre in der Reflexion.

Dabei wird durch die Reflexion das Faktum des menschlichen Geistes bestimmt, wonach die entgegengesetzten Tätigkeiten produziert werden. Der Beziehungsgrund beider wird dadurch bewiesen, dass die Entstehung der Reflexion aus der absoluten Tätigkeit gezeigt wird. Die äußere Tätigkeit wird dadurch bestimmt, dass die ganze Handlung des Ich durch absolute Spontaneität geschieht. Da die äußere Tätigkeit zum Produkt des Ich gehört, muss sie in einem Zusammenhang mit der absoluten Tätigkeit stehen. Diese Reflexion wird nun in der Deduktion der Empfindung, der Anschauung und des Raumes und der Zeit als das Verhältnis

⁵⁷⁴ Da keines von beiden in der Grenze gesetzt ist, muss die Synthese beider notwendig gesetzt werden.

von Selbstbewusstsein und Selbstanschauung aufgefasst. Indem die Selbstanschauung zu einer intellektuellen Anschauung wird, wird ein Übergang von der Empfindung zur Anschauung möglich, und die Deduktion beider wird bis zur Deduktion von Raum und Zeit entwickelt: Dabei werden diese Deduktionen als in der Erscheinung stehend begriffen. Der Raum besteht darin, dass das Selbstbewusstsein als die Form des Ich im Bild der Erfüllung des Raumes mit seiner Anschauung identisch ist. Dagegen wird die Zeit als das Präsenzmedium des Selbstbewusstseins bestimmt, ihre Gegenwärtigkeit im Moment zu gewinnen.

Nun wird das Verhältnis des Selbstbewusstseins zur Reflexion genau an ihrer Grenze angetroffen. Was durch die Reflexion gefasst wird, beschränkt sich selbst und ist dem Begriff des Absoluten entgegengesetzt. Insofern die Endlosigkeit des Fortgangs der Reflexion selbst reflektiert wird, kann die Selbstaufhebung der Reflexion sich überschreiten und der Anschauung des Absoluten zukommen. Doch kann die Reflexion sich wirklich nur mittels ihrer Durchführung aufheben.

Die Reflexion wird in der Sicht der Tätigkeit als Reduktion und die Selbstbeschränkung bestimmt. Selbstbewusstsein und Reflexion bestimmen sich so zunächst wechselseitig: insofern die Reflexion als endlich bestimmt ist, ist dies auch das Selbstbewusstsein; ist das Selbstbewusstsein als menschlich und damit endlich bestimmt, gilt dies auch für die Reflexion.

Andererseits gilt: ist jenes als unendlich, insofern es göttliches ist, setzt es sich der letzten entgegen, insofern sie nämlich endlich ist. In Fichtes theoretischem Ich kann dies nie aufgelöst werden. Er versucht dieses Problem durch das praktische Ich aufzulösen, indem das Streben als mit der Reflexion zusammenhängend aufgewiesen und das theoretische Selbstbewusstsein auf das praktische übertragen wird.

Doch wird Fichtes Konzeption der Tathandlung, die der Reflexion entgegengesetzt wird, in der *GWL* theoretisch bestimmt. In Fichtes Argumentation gründet das Selbstbewusstsein eben auf der Tathandlung, die allem Bewusstsein ursprünglich zugrunde liegt. Seine These lautet: das Selbstbewusstsein wird als primäre Ausprägung im Element jedes bewussten Bezugs auf die Gegenstände im Bewusstsein nachgewiesen, wobei das Selbstbewusstsein auf Bewusstsein gegründet wird. Doch eine feste Überzeugung vom Selbstbewusstsein des Ich kann nicht durch das Ich erklärt werden. Daher wendet sich Fichtes Darstellung der Reflexion zu: Die Reflexion, welche die in sich zurückgehende Tätigkeit charakterisiert und unaufhörlich den Zirkel und die Duplizität produziert, entspricht dem bewussten Ich. Da nun

der Gegensatz von Reflexion und Tathandlung⁵⁷⁵ die frühe Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794-1795 bestimmt, der zufolge Ich und Nicht-Ich zu synthetisieren sind, ist es Resultat der Reflexion, das grundlegende Element des Selbstbewusstseins als solches zu bestimmen.

Dabei geht es vor allem um die Fundierung einer für die Wissenschaftslehre tauglichen Konzeption des Selbstbewusstseins und damit ihre Qualifikation als Subjektivitätstheorie. Die dialektische Struktur der Reflexion kann nämlich erst dann hinreichend auf das Selbstbewusstsein bezogen werden, wenn die Wissenschaftslehre in diesen Zusammenhang (mit dem Selbstbewusstsein) gestellt wird. Umgekehrt ist das Selbstbewusstsein für die Wissenschaftslehre unentbehrlich, weil nur durch es – durch die Tathandlung – eine Basis gefunden werden kann, auf der das Ich theoretisch (Reflexion) und praktisch (Streben) handeln kann.

Das Selbstbewusstsein Fichtes kann so als Muster eines reflexiven Modells verstanden werden. Doch dieses Modell hat im theoretisch-endlichen Bereich seine Grenze. Fichtes Weg zum Überwinden dieses Problems ist ein praktischer: indem die Tathandlung auf das Streben bezogen wird, realisiert sich das Selbstbewusstsein z.B. als Trieb, Gefühl und Begierde in einer anderen Dimension.

⁵⁷⁵ In Fichtes früher Darstellung der Wissenschaftslehre kommt der Tathandlung diese wichtige Bedeutung zu.

Abkürzungen

GA : J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

SW : Fichte sämtliche /nachgelassene Werke. Hrsg. Von I. H. Fichte (I-X)

Aen Rez : [Rezension] ohne Druckort : Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik 1792(1794)

EM : Eigne Meditationen über Elementarphilosophie 1793/94

ZV : Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre 1794

BdG : Einige Vorlesungen ueber die Bestimmung des Gelehrten 1794

BWL: Über den Begriff der Wissenschaftslehre 1794

GWL : Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95

Grundriss : Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für Zuhörer 1795

SL : Das System der Sittenlehre 1798

TdB : Die Tatsache des Bewusstseins

WLnM : Wissenschaftslehre nova methodo 1796-1799

WLnM-K : Wissenschaftslehre nova methodo 1798/99

ErE : Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797

ZwE : Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1997

LM. : Vorlesungen über die Logik und Metaphysik SS.1797

AW : F. W. Schelling Ausgewählte Schriften I-VI

Möglichkeit ... : Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt 1794

Vom Ich ... : Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen 1795

Einleitung... : Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft 1799

Erster Entwurf ... : Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799

GW : G.W.F. Hegel Gesammelte Werke 1-XXI

Diff : Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie 1801

PhdG : Phänomenologie des Geistes 1807

Aen : G. E. Schulze, Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik 1792

Beitraege... : K.L. Reinhold. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen 1790

KrV : I. Kant, Kritik der reinen Vernunft 1787

Literaturverzeichnis

I. Quellen

A. Fichtes Texte

1) Fichte, Johann Gottlieb : *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Reinhard Lauth und Hans Jacob. usw. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1962-2002.

Versuch einer Kritik der Offenbarung. GA. I/1. 1792.

[Rezension] Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn Prof. Reinhold in Jenagelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. GA. I/II. 1792

Fichtes Brief an Friedrich Stephani in? 28. Dezember. GA. III/2. 1793.

Praktische Philosophie. GA. II/3.1794.

Eigne Meditationen über Elementarphilosophie. GA. II/3. 1793/94.

Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft. GA. I/2. 1794.

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. GA.I/2. 1794.

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. GA.I/3. 1794.

Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache. GA.I/3. 1795.

Fichtes Brief an Jens Baggesen von 1795. Briefwechsel. GA. III/2.

Fichtes Brief an Reinhold von 2. Juli.1795. Briefwechsel. GA. III/2.

Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer. GA. I/3. 1795.

Wissenschaftslehre nova methodo. In Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Prof. Fichte. IV/2. c.a. 1796-1799.

Annalen des philosophischen Tons. GA. I/4. 1797.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. GA. I/4. 1797.

Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena in Winter 1798-1799. Nachschrift Krause. GA. II/3.

Vorlesungen über Logik und Metaphysik SS.1797. GA. IV/1.

Neue Bearbeitung der WL. GA. II/5.1800.

Fichtes Brief an Reinhold am 8. Januar. 1800. GA. III/2.

WL. 1801/02. GA. II/6.

Wissenschaftslehre von 1804!. GA. II/7.

2) Fichte, Johann Gottlieb : *Sämtliche Werke in 11 Bänden* (sowie *Nachgelassene Werke* in 3 Bänden); hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46 (Nachlaß Bonn 1834/35) ; ND Berlin 1971.

Recension des Aenesidemus. Bd. 1. 1792.

Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Bd. 1. 1794.

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Bd. 6. 1794.

Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. Bd. 1. 1795.

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Bd. 1. 1797.

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Bd. 1. 1797.

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Bd. 1. 1797.

Das System der Sittenlehre. Bd. 4. 1798.

Die Bestimmung des Menschen. Bd. 1. 1800.

Darstellung der Wissenschaftslehre. Bd. 2. 1801.

Antwortschreiben an Professor Reinhold. Bd. 2. 1801.

Wissenschaftslehre. Bd. 9. 1804.

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss. Bd. 2. 1810.

Die Tatsache des Bewusstseins. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810-11. Bd. 2.

Das System der Rechtslehre. Bd. 10. 1812.

Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik. Bd. 9. 1812.

Wissenschaftslehre. Bd. 10. 1812.

Wissenschaftslehre. Bd. 1. 1813.

Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. Bd. 9. 1813.

Die Tatsache des Bewusstseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813. Bd. 9.

3) Einzel herausgegebene Bücher

Fichte, Johann Gottlieb : Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre Februar 1794, hrsg. von Erich Fuchs. Neuwied 1996.

Fichte, Johann Gottlieb (1798/99) : Wissenschaftslehre nova methodo, Kollegnachschrift. K. Chr. Fr. Krause, hrsg. Erich Fuchs. Hamburg 1994.

B. Sonstige Texte

- Descartes, René (1637) : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. In: *Descartes philosophische Schriften*. Hamburg 1996.
- (1642) : *Meditationes de prima philosophia in quibus dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*.
- Fichte, Immanuel Hermann. *Beiträgen zur Charakteristik der neuen Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel*. Sulzbach 1841.
- Fries, Jacob Friedrich : *Polemische Schriften, Rezensionen, Politische Flugschriften, Ansprachen, Briefen in 2 Bänden. Reinhold, Fichte und Schelling. Sowie weitere polemische (Band 24 und 25 Gesamtwerkes) Band 1. Schriften aus den Jahren 1803-1847*. Darmstadt 1978.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1801) : *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*. In : *Gesammelte Werke. Bd. 4*, hrsg. Helmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg 1968.
- (1802) : *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche*. Hamburg 1968.
- (1807) : *Phänomenologie des Geistes*. In : *Gesammelte Werke. Bd. 9*, hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980.
- (1812 / 1813) : *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*. In : *Gesammelte Werke. Bd.11*, hrsg. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978.
- (1816) : *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*. In : *Gesammelte Werke. Bd.12*. Hamburg 1981.
- (1821) : *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In : *Theorie Werkausgabe. Bd. 7*. Hamburg 1986.
- (1832) : *Wissenschaft der Logik. Erster Band*. In : *Gesammelte Werke. Bd. 21*, hrsg. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1985.
- Hölderlin, Friedrich (1795) : „Urteil und Sein.“ In : *Hölderlin Sämtliche Werke. Bd. 4*. Stuttgart 1965.
- (1795) : Brief Hölderlins an Hegel vom 26.01.1795.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1785) : *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. In : *Werke. Bd.4*, hrsg. Friedrich Roth und Friedrich Kuppen. Darmstadt 1968.
- Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Raymund Schmidt, Hamburg 1971.

- (1795-1803) : *Kants Briefwechsel. Bd. III. AA.XII.* Berlin /Leipzig. 1922.
- Reinhold, Karl Leonhard (1790) : *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft.* hrsg. Wolfgang H. Schrader. Hamburg 1978.
- (1790) : *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Bd. I,* hrsg. Faustino Fabbianelli. Hamburg 2003.
- (1791) : *Über den Fundament des philosophischen Wissens.* Jena.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph : *Ausgewählte Schriften,* hrsg. Manfred Frank. Frankfurt/Main 1985.
- (1794) : *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. AW. I.*
- (1795) : *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. AW. I.*
- (1799) : *Einleitung zu dem Einwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. AW.I.*
- (1799) : *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. AW. I.*
- (1801) : *Darstellung meines Systems der Philosophie. AW.II.*
- (1801) : *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen. AW. II.*
- (1800) : *System des transzendentalen Idealismus,* hrsg. von Horst D. Brandt und Peter Müller. Hamburg, 1992.
- Schulze, Gottlob Ernst (1792) : *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik,* hrsg. von Manfred Frank Hamburg 1996.

II. Forschungsliteratur

- [anonym] : *I-Ching.* Chinesisch. Übersetzung : Koreanisch. Seoul 1978.
- Arndt, Andreas : *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs.* Hamburg 1994.
- Akira, Ohama : *Philosophie Chu Hsi's.* Japanisch. Übersetzung : Koreanisch. Seoul 1997.
- Barion, Jacob : *Die intellektuelle Anschauung bei J.G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung.* Würzburg 1929.
- Baum, Günter : „K. L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des transzendentalen Idealismus.“ In : *Philosophie aus einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Sein Beiträge*

- nebst einem Briefekatalog aus Anlass seines 150. Todestages, hrsg. Reinhard Lauth. Bonn 1974, 87-107.
- Baum, Manfred : „Ding an sich und Raum.“ In : *Akten des Siebenten Internationalen Kant Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz. Band III. 1: Sektionsbeiträge Sektionen A-F*, hrsg. Gerhard Funke. Bonn/ Berlin 1991, 63-72.
- Baumanns, Peter : *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs mit einem Kommentar zu §1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Bonn 1974.
- : *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg/ München 1990.
- Beeler-Port, Josef : „Zum Stellenwert der Grundlage aus Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-synthetischer und genetischer Methode in §5 der Grundlage.“ In : *Fichte-Studien 10* (1997), 335-350.
- Beck, Jakob Sigmund : *Einzigster Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß, in : Erläuternder Auszug in den critischen Schriften des Herrn Prof. auf Anrathen desselben. Bände 3*. Riga 1796.
- Bondeli, Martin : „Zu Fichtes Kritik an Reinholds ›empirischen‹ Satz des Bewußtseins und ihrer Vorgeschichte.“ In : *Fichte-Studien 9* (1997), 199-213.
- : „Das Band von Vorstellung und Gegenstand. Zur Reinhold-Kritik von Jacob Sigmund Beck.“ In : *Philosophie ohne Beinamen – System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, hrsg. Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel 2004, 119-144.
- Böhmer, Otto. A.: *Faktizität und Erkenntnisvermögen. Eine Untersuchung zur Bedeutung des Faktischen in der frühen Philosophie. J.G. Fichtes*. Frankfurt/ M 1979.
- Brachtendorf, Johannes : *Fichtes Lehre vom Sein*. Paderborn 1995.
- Braavig, Jens : „Central theorems of Buddhist philosophy.“ In : *La philosophie contemporaine chroniques nouvelles. Tome VII. Philosophie asiatique*. Dordrecht/ Boston /London 1993, 195-206.
- Cesa Claudio : „Metaphysische Themen bei Fichte.“ In : *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1988, 165-180.
- Class, Wolfgang/ Soller Alois K.: *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam/ New York 2004.
- Cleages, Ulrich : *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre*. Den Haag 1974.
- D' Alfonso Matteo Vincenzo: *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*. Amsterdam / New York 2005.

- De Rosales Jacinto Rivera : „Die Begrenzung. Von Anstoß zur Aufforderung.“ In : *Fichte-Studien* 6 (1997), 167-190.
- Duso, Giuseppe : „Absolutheit und Widerspruch in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.“ In : *Der 1. Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. Tagung des internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April*, hrsg. Erich Fuchs und Ives Radrizzani. Neuried 1995, 145-157.
- Düsing, Edith : *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Köln 1986.
- : „Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel.“ In : *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, hrsg. Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 107-133.
- Düsing, Klaus : „Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte.“ In : *Kategorien der Existenz Festschrift für Wolfgang Janke*, hrsg. Klaus Held und Jochem Hennigfeld. Würzburg 1993, 61-76.
- : „Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Einwurf.“ In : *Fichte-Studien* 7 (1995), 7-26.
- Eberhard. J. A. : „Endliche Beylegung des Streits über den kritischen Idealismus durch den Satz des Bewusstseins,“ in : *Philosophisches Magazin. 4. Band, 3. Stück*. Halle 1791.
- Edelmann, Herbert : *Der Begriff des Ich*. Köln 1971.
- Eidam, Heinz : „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der Wissenschaftslehre von 17-94.“ In : *Fichte-Studien* 10 (1997), 191-208.
- Eisler, Rudolf : *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichem Nachlass*. Hildesheim/ New York 1977.
- Fabbianell, Faustino : „Von der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Elementarphilosophie. Reinholds Satz des Bewusstseins und die Auseinandersetzung für Ding an sich.“ In : *Philosophie ohne Beinamen – System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinhold*, hrsg. Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel 2004, 39-56.
- Fischer, Kuno : *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg 1914.
- Fischhaber, Gottlob Christian Friedrich : *Über das Prinzip und die Haupt-Problem des Fichteschen Systems, nebst einem Entwurf zu einer neuen Auflösung derselben*. Karlsruhe 1801.
- Franken, Martin : *Transzendente Theorie der Einheit und systematische Universalontologie. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes*. Amsterdam-Atlanta. 1993.
- Gloy, Karen : „Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik.“ In : *Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. XXXVI* (1982), 25-48.

- Görland, Ingrid : *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt /Main 1973.
- Gueroult, Martial : *L'évolution et la doctrine de la Science chez Fichte*. Paris 1930.
- : *Etudes sur Fichte*, Hildesheim/ New York 1974.
- Gurwitsch, Georg : *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen 1924.
- Hanewald, Christian : *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Berlin/New York 2001.
- Hartmann, Nicolai : *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1923.
- Hartkopf, Werner : „Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik.“ In : *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Bd. XXI. (1967), 173-207.
- Heimsoeth, Heinz: *Fichte*, München 1923.
- Heinz, Marion : Artikel zu Jacobis Schrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In : *Großes Werklexikon der Philosophie*. Bd.1., hrsg. Franco Volpi. Stuttgart 1999, 744-745.
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt /M. 1967.
- : *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena (1790-1794). Band 2*. Frankfurt /M. 2004.
- (Hrsg.) : Diez Immanuel Carl. *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen-Jena (1790-92)*. Stuttgart 1997.
- Hiltscher, Reinhard : „Der Grundsatz in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95.“ In : *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Bd. XXV (1993), 45-68.
- Hinz, Manfred : *Fichtes „System der Freiheit*.“ Stuttgart 1781.
- Holz, Hans Heinz : *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*. Bd. 2. Stuttgart /Weimar 1992.
- Hommel, Karl Ferdinand : *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*. Bayreuth/ Leipzig 1772.
- Iber, Christian : „Kritische Bemerkung zu Tugendhats Fichtekritik.“ In : *Fichte-Studien* 22 (2003), 209-221.
- Janke, Wolfgang : *Fichte. Sein und Reflexion -- Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970.
- : *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundform von Kant bis Marx*. Berlin/New York 1977.

- : „Limitative Dialektik. Überlegungen im Anschluß an die Methodenreflexion in Fichtes Grundlage 1794/95 §4.“ In : *Fichte-Studien 1*(1990), 9-24.
- Jürgensen, Sven : „Die Unterscheidung der Realität in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794.“ In : *Fichte-Studien 6* (1994), 45-70.
- Kabitz, Willy : *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichtes Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*. Darmstadt 1968.
- Kim, Hyung-Chan : „Eine Untersuchungen über den Begriff des ‚Li‘ des koreanischen Konfuzianismus.“ In : *The natural philosophy of korean confucianism*, hrsg. Koreanische Philosophiegeschichte Gesellschaft. Seoul 1998, 189-229.
- Kim, Yong-Hyeon : „Der Begriff des “Ch’i” im koreanischen Konfuzianismus.” In : *The natural philosophy of korean confucianism*, hrsg. Koreanische Philosophiegeschichte Gesellschaft. Seoul 1998, 231-291.
- Klotz, Christian : „Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800).“ In : *Fichte-Studien 7* (1995), 27-57.
- : *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt /M 2002.
- : „Der Ichbegriff in Fichtes Erörterung der Substantialität.“ In : *Fichte-Studien 10* (1997), 157- 173.
- Koch, Reinhard Friedrich : *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins. Ihre Entwicklung vom den „Eigen Meditationen über Elementarphilosophie“ bis zur „Neuen Bearbeitung der WL“ 1800*. Würzburg 1989.
- Krone, Katja : *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur »Wissenschaftslehre nova methodo«*. Göttingen 2005.
- Kun-Yu Woo, Peter : „Taoist Philosophy compared to European Philosophy.“ In : *La philosophie contemporaine : chroniques nouvelles. Tome VII. Philosophie asiatique*. Dordrecht/Boston/London 1993, 207-222.
- Kroner, Richard : *Von Kant bis Hegel*. Tübingen 1921.
- Laotze : *Tao-Te-Ching*. Chinesisch. Übersetzung : Koreanisch Seoul 1990.
- Lask, Emil : *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In : *Gesammelte Schriften. Bd.1*. Tübingen 1923.
- Lauth, Richard : *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Freiburg/ München 1975.

- : „Hegel vor der Wissenschaftslehre.“ *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*. In : *Abhandlung der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1987. Nr.1.* Darmstadt 1987.
- Lohmann, Petra : *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam/New York 2004.
- : „Reinholds Philosophie im Spiegel der Kritik von Heydenriech und Fichte.“ In : *Philosophie ohne Beinamen – System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*, hrsg. Martin Bondeli und Alessandro Lazzari. Basel 2004, 82-103.
- Medicus, Fritz : *J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Gehalten an der Universität Halle*. Berlin 1905.
- Metz, Wilhelm : *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Meyer, Thomas Rudolf : *Das Problem eines höchsten Grundsatzes der Philosophie bei Jacob Sigmund Beck*. Würzburg /Amsterdam 1991.
- Michel, Karin : *Studien zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Diss. Wuppertal 2001.
- Minnigerode, Bernhard : *Die transzendentalen Kategoriensysteme von Kant und von Fichte*. Essen 2003.
- Mittmann, Jörg-Peter : *Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*. Bodenheim 1993.
- Oesch, Martin : *Das Handlungsproblem. Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes*. Amsterdam 1981.
- (Hrsg.) : *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus*. Würzburg 1987.
- Paimann, Rebecca. *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg 2006.
- Philonenko, Alexis : „Die intellektuelle Anschauung bei Fichte.“ In : *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. Klaus Hammacher. Hamburg 1981,91-106
- Pong, Wen-Berng : *Das Verhältnis des kategorischen Imperativs und des Gewissens bei Fichte*. Frankfurt/ M. 2002.
- Pothast, Ulrich : „Etwas über Bewusstsein.“ In : *Theorie der Subjektivität*, hrsg. Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Frankfurt/ M. 1987, 15-43.
- Rath, Michael : *Selbstbewusstsein und Wille. Untersuchungen zu Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Dortmund 1985.

- Reisinger, Jörgen K.: *Die Begründung der Dialektik bei Fichte (bis 1804), der Prozess ihrer fortschreitenden Entäußerung bei Hegel und Marx, und die notwendige Rückbesinnung auf ihr Transzendentalprinzip*. München 1987.
- Rohs, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*. München 1991.
- Schad, J. B.: *Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. Bd. I*. Erfurt 1800.
- Schäfer, Dorothee : *Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95*. Diss. Köln 1967.
- Schäfer, Reiner : *Johann Gottlieb Fichtes, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794*. Darmstadt 2006.
- Schlüßler Ingeborg : *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804*. Frankfurt / M 1972.
- : „Logik und Ontologie. Fichtes transzendente Begründung des Satzes der Identität.“ In : *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hrsg. Klaus Hammacher. Hamburg 1981. 498-507.
- Schrader, Wolfgang H.: *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- : „Philosophie als System – Reinhold und Fichte.“ In : *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, hrsg. Klaus Hammacher und Albert Mues. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 331-344.
- Schulte, Günter : *Die Wissenschaftslehre des späten Fichtes. Habil.* Köln 1977.
- Schulz, Walter (Hrsg.) : *Fichte-Schelling Briefwechsel*. Frankfurt/ M 1968.
- : *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen. 1975.
- Siep, Ludwig : *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/München 1970.
- Sinn, Günter : *Wesen und Ursprung des Raumes in Fichtes Wissenschaftslehre*. Diss. Köln 1969.
- Soller, Alois K.: „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Eine kritische Erörterung.“ In : *Fichte-Studien 10* (1997), 175-189.
- Stadler, Christian Maria : *J. G. Fichtes Grundlegung des ethischen Idealismus oder transzendente Deduktion zwischen Wissen und Wollen*. Bremen / Leipzig 1996.

- Stahl, Jürgen : „System und Methode – Zur methodologischen Begründung transzendentes Philosophierens in Fichtes ›Begriffsschrift‹.“ In: *Fichte-Studien 10* (1997), 99-113.
- Stolzenberg, Jürgen: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in der Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart 1986.
- : „Fichtes Satz ›Ich bin‹. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95*.“ In : *Fichte-Studien 6* (1994), 1-34.
- Taver, Katja V. : *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*. Amsterdam/ New York 1999.
- Tilliette, Xavier : „Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung.“ In : *Der transzendente Gedanke. Die Gegenwärtige Darstellung der Philosophie*, hrsg. Klaus Hammacher. Hamburg 1981, 91-106.
- Tugendhart, Ernst : *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretation*. Frankfurt/ M 1979.
- Waibel, L. Violetta : *Hölderlin und Fichte. 1792-1800*. Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.
- Weischedel, Wilhelm : *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.
- Widmann, Joachim : *Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie*. Berlin 1982.
- Wildfeuer, Armin G.: „Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes.“ In : *Fichte-Studien 9* (1997), 61-82.
- Wolff, Michael : *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein / Ts 1981.