

Die Überwindung der Skepsis durch den praktischen Idealismus: Rainer Schäfer führt hier in ein anspruchsvolles Zentralwerk der Philosophiegeschichte ein. Dieser wichtige Text des Deutschen Idealismus wird hier gut nachvollziehbar erläutert und kommentiert. Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹ von 1794 übte großen Einfluss auf Schelling und Hegel aus und kann als ein Gründungsdokument der deutschen Philosophie bezeichnet werden. Hier führt Fichte den Systemgedanken aus und sucht nach dem absoluten Grund des Wissens.

Rainer Schäfer, geb. 1971, ist Wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg.



www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-16666-4

ISBN-10: 3-534-16666-3



9 783534 166664

RAINER SCHÄFER

**Johann Gottlieb Fichtes
›Grundlage
der gesamten
Wissenschaftslehre‹
von 1794**



WERKINTERPRETATIONEN

Rainer Schäfer

Johann Gottlieb Fichtes
›Grundlage
der gesamten Wissenschaftslehre‹
von 1794

Für Irene

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn
Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-16666-4
ISBN-10: 3-534-16666-3

Inhalt

Einleitung	9
I. Der erste Grundsatz (Form unbedingt; Gehalt unbedingt):	
Ich = Ich (11–21/FW I, 91–101)	19
1. Die Hinführung zum Ich-Prinzip und die Tathandlung (11–15/FW I, 91–95)	19
2. Die Struktur des Ich-Prinzips und die notwendige Unbestimmtheit des absoluten Ich als Tathandlung (15–18/FW I, 95–98)	29
3. Die Methode des doppelten Abstraktionsverfahrens zur Grundlegung von formaler Logik und Kategorienlehre (18–19/FW I, 98–99)	39
4. Historische Bezüge (19–21/FW I, 99–101)	43
a) Kant	44
b) Descartes	46
c) Reinhold	47
d) Spinoza	49
e) Leibniz	53
II. Der zweite Grundsatz (Form unbedingt; Gehalt bedingt):	
Nicht-Ich \neq Ich (21–25/FW I, 101–105)	54
III. Der dritte Grundsatz (Form bedingt; Gehalt unbedingt):	
Dem teilbaren Ich ist ein teilbares Nicht-Ich entgegengesetzt (25–43/FW I, 105–123)	62
1. Die Deduktion des dritten Grundsatzes (26–43/FW I, 106–123)	64
2. Die Entwicklung des Widerspruchs (26–27/FW I, 106–107)	65
3. Die Lösung des Widerspruchs durch Limitation (27–29/FW I, 107–109)	67
4. Prüfung der Lösung (29–30/FW I, 109–110)	72
5. Begriffs- und urteilslogische Konsequenzen der Limitation. Synthetische und antithetische Urteile und der Satz vom Grund (30–35/FW I, 110–115)	74
6. Konsequenzen aus der Lehre vom antithetisch-synthetischen Urteil für die Methode der theoretischen Wissenschaftslehre (34–35/FW I, 114–115)	85

7. Thetische Urteile (35–40/FW I, 115–119)	91
8. Skeptizismus, Realismus und Idealismus (40–43/FW I, 119–123)	95
IV. Die Grundlage des theoretischen Wissens	
(44–164/FW I, 123–246)	105
1. Die Gegensätze des dritten Grundsatzes als Lehrsätze von Theorie und Praxis (46–48/FW I, 125–127)	105
2. Die Synthesis und Kategorialisierung der Wechselbestimmung (48–52/FW I, 127–131)	107
3. Die Synthesis und Kategorialisierung der Kausalität: Das Ich als Bewirktes und das Nicht-Ich als Ursache (52–58/FW I, 131–136)	112
4. Die Synthesis und Kategorialisierung der Substanz: Das Ich als Substanz (Totalität der Realitäten) und als Akzidenz (eine spezifische Realität) (58–66/FW I, 136–145)	116
5. Die Synthesis E (66–164/FW I, 145–246)	127
a) Einbildungskraft und grundlegende Handlungsstrukturen des Bewusstseins (66–137/FW I, 145–217)	127
b) Idealismus und Realismus in der Synthesis E – Subjekt, Objekt, mittelbares Setzen, Anstoß, Zeit und Einbildungskraft (66–137/FW I, 145–217)	141
c) Pragmatische Entwicklung des menschlichen Geistes und die Ebene der Faktizität des Bewusstseins (137–146/FW I, 217–227)	161
d) Deduktion der Vorstellung und das Ineinandergreifen der menschlichen Geistesfähigkeiten – Reflexion und Produktion der Erfahrung (146–164/FW I, 227–246)	167
V. Die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen	
(165–244/FW I, 246–328)	192
1. Praktische Selbstverwirklichung und Gefühl (165–186/FW I, 246–269)	192
2. Die egologische Einheit von Reflexion und Streben im Sittengesetz (187–199/FW I, 270–282)	199
3. Wirklichkeit als Projektion innerer Empfindungen in den äußeren Raum. Die praktische Bedeutung des Dings an sich (199–201/FW I, 282–285)	208
4. Differenziertere Bestimmung von Streben und Gegenstreben, Trieb und Gefühl, Zwang und Sehnen (202–238/FW I, 285–322)	212
5. Die Einheit des Ich mittels des Wechseltriebs (236–238/FW I, 320–322)	222

6. Vollendung des Systems der Triebe im Gefühlsleben und der Harmonie des Ich. Kategorischer Imperativ und Spontaneitätstrieb (238–244/FW I, 322–328)	226
Resümee	236
Anmerkungen	239
Literatur	265

Einleitung

Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* entsteht 1794/95;¹ in ihr bildet das freie Ich das Prinzip, aus dem alle erkenntnis- und praxis-relevanten Bestimmungen abgeleitet werden sollen; durch diese Ableitung aller wesentlichen Bestimmungen aus der Freiheit des Ich erwirbt sich die Philosophie den Titel einer „Wissenschaftslehre“ – sie ist also nicht mehr eine bloße Liebe zur Weisheit, sondern ein systematisch gerechtfertigtes Wissen: „Das Wort Philosophie kann kaum beibehalten werden. Es wird unbrauchbar werden“.²

Fichte hielt sich im Winter 1793/94 in Zürich auf. Bis zu dieser Zeit hatte er in Reinholds Elementarphilosophie ein tragfähiges Konzept gesehen, das systematisch Kants kritisches Programm weiterführt. Mit der Transzendentalphilosophie der drei Kritiken Kants hatte sich Fichte im Sommer 1790 intensiv beschäftigt und in ihr „eine unüberwindliche Festung“³ gesehen. – In Leipzig hat Fichte in diesem Jahr als Hauslehrer einem Studenten Privatunterricht in der Philosophie Kants erteilt. – Reinhold entwirft als Basis aller menschlichen Vollzüge eine Theorie der Vorstellung, welche die allgemeinen Voraussetzungen von Kants Idealismus klären soll. Hatte Kant mit sinnlicher Anschauung, reinem Verstandesbegriff, transzendentalen Schema, praktischer Vernunftidee etc. zwar verschiedenartige Wissensquellen entworfen, so fehlt nach Reinhold die Ausarbeitung der gemeinsamen Wurzel dieser Verschiedenartigen, die gemeinsame Gattung. Das Gemeinsame aller menschlichen Vollzüge ist nach Reinhold die Vorstellung im Bewusstsein. Im Zentrum von Reinholds Elementarphilosophie steht daher der Satz des Bewusstseins; er besagt: „dass die Vorstellung im Bewusstseyn durch das Subject vom Object und Subject unterschieden und auf beyde bezogen werde“.⁴ Wohl seit Herbst 1792 beschäftigt sich Fichte dann mit Reinholds Elementarphilosophie. Noch Anfang 1794 schreibt er die *Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie* nieder, dabei handelt es sich um eigenständige Reflexionen, Skizzen und kritische Weiterführungen zu Reinholds Elementarphilosophie.⁵

Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze hatte allerdings in der anonym veröffentlichten Schrift *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* (1792) sowohl Kants Transzendentalphilosophie als auch die Weiterführung des Kantischen Kritizismus durch die Elementarphilosophie

Reinholds derart mit treffenden skeptischen Einwänden angegriffen, dass Fichte die Elementarphilosophie Reinholds hinsichtlich ihres fundamentalistischen Anspruchs als widerlegt ansah. Fichte hatte sich im November 1793 unmittelbar nach der Hochzeitsreise durch einige Schweizer Kantone intensiv mit Schulzes *Aenesidemus-Schrift* auseinandergesetzt, da er hierüber eine Rezension für die Allgemeine Literatur-Zeitung anfertigen wollte. Fichte hatte Schulze – der auch ein ehemaliger Mitschüler Fichtes in Pforta war – als Autor der anonymen Schrift erkannt. Die *Aenesidemus-Rezension* Fichtes erscheint dann im Februar 1794. Hier akzeptiert Fichte die skeptische Kritik Schulzes an Reinhold und will sie produktiv für die Erschließung eines wirklich fundamentalen Prinzips des Wissens aufnehmen und umsetzen.

Fichte entwirft daher eine neue Grundlegung der Philosophie, die in der *Aenesidemus-Rezension* allerdings nur andeutungsweise zur Sprache kommt. Diese durfte nicht mehr den Satz des Bewusstseins zur Basis haben, weil er zu voraussetzungsreich und nicht unmittelbar evident ist. Fichte kritisiert, dass im Satz des Bewusstseins nicht durch sich selbst unmittelbar klar ist, was „unterscheiden“, „beziehen“ und „vorstellen“ bedeuten; des weiteren ist er zwar für das theoretische Vorstellen von elementarer Bedeutung, aber hinsichtlich des praktischen Wollens ist er unbestimmt, denn der praktische Wille unterscheidet und bezieht nicht nur Subjekt und Objekt mittels der Vorstellung, sondern er greift aktiv handelnd auf das Objekt über und kann sich auch selbständig modifizieren; der Satz des Bewusstseins ist auch hinsichtlich einer gemeinsamen Wurzel von theoretischer und praktischer Vernunft unbestimmt. Fichte will als gemeinsame Wurzel beider Vernunftformen die Subjektivität geltend machen. An der Konzeption einer Grundsatzphilosophie hält er fest, denn nur durch einen Grundsatz, auf den alle weiteren Sätze und Bestimmungen zurückgeführt werden können, erlangt die Philosophie den Status einer systematischen Wissenschaft. Der Grundsatz bzw. die Grundsätze dürfen aber nicht mehr das in sich komplex und voraussetzungsreich strukturierte, bloß theoretische Bewusstsein als Fundament allen Wissens aufstellen.

Fichte entwirft das Ich als Fundament des Bewusstseins, das in einem Grundsatz zum Ausdruck kommen soll. So berichtet Heinrich Steffens in *Was ich erlebte* über Fichtes Einsichten des Winters 1793/94: „Ich erinnere mich, wie Fichte in einem engen vertrauten Kreise uns die Entstehung seiner Philosophie erzählte, und wie ihn der Urgedanke derselben plötzlich überraschte und ergriff. Lange hatte ihm vorgeschwebt, wie ja die Wahrheit in der Einheit des Gedankens und des Gegenstandes läge; er hatte erkannt, dass diese Einheit innerhalb der Sinnlichkeit niemals gefunden werden konnte, und, wo sie hervortrat, wie in der Mathematik, erzeugte sie

nur einen starren unlebendigen Formalismus, dem Leben, der Tat völlig entfremdet. Da überraschte ihn plötzlich der Gedanke, dass die Tat, mit welcher das Selbstbewusstsein sich selber ergreift und festhält, doch offenbar ein Erkennen sei. Das Ich erkennt sich als erzeugt durch sich selber, das denkende und das gedachte Ich, Erkennen und Gegenstand des Erkennens, sind eins, und von diesem Punkte der Einheit, nicht von einer zerstreuen Betrachtung, die Zeit und Raum und Kategorien sich geben lässt, geht alles Erkennen aus. Wenn du nun, fragt er sich, diesen ersten Akt des Selbsterkennens, der in allem Denken und Tun der Menschen vorausgesetzt wird, der, in den zersplitterten Meinungen und Handlungen verborgen liegt, rein für sich heraushöbest, und in seiner Konsequenz verfolgst, müsste nicht in ihm, aber lebendig tätig und erzeugend, dieselbe Gewissheit sich entdecken und darstellen lassen, die wir in der Mathematik besitzen? Dieser Gedanke ergriff ihn mit einer solchen Klarheit, Macht und Zuversicht, dass er den Versuch, das Ich als Prinzip der Philosophie aufzustellen, wie bezwungen von dem in ihm mächtig gewordenen Geiste, nicht aufgeben konnte. So entstand der Entwurf einer Wissenschaftslehre und diese selbst.“⁶ Mit der abzulehnenden „zerstreuen Betrachtung, die Zeit und Raum und Kategorien sich geben lässt“, dürfte wohl Kant gemeint sein, der in der *Kritik der reinen Vernunft* die Anschauungsformen, Raum und Zeit, sowie die Kategorien nicht selbst aus der Einheit des Selbstbewusstseins herleitet, sondern als unhintergebar gegeben voraussetzt. An dem Zitat wird auch deutlich, dass die Ursprungsfrage des Fichteschen Philosophierens die Bestimmung des Wesens der Wahrheit war. Wahrheit versteht er offensichtlich als die Einheit, d. h. die kohärente Einstimmigkeit von einerseits Gegenstand und andererseits Gedanke. Um wahr zu sein, muss der Gedanke in einem Urteil dem Gegenstand angemessen sein. Das Paradigma dieser Einstimmigkeit ist das Ich, weil in diesem auf ursprüngliche Weise Gegenstand (zu Erkennendes) und Gedanke (Erkennendes) identisch sind.

Zwischen November und Dezember 1793 teilt Fichte aus Zürich dem Professor für Philosophie Johann Friedrich Flatt am Tübinger Stift in einem Brief mit, dass er nach der skeptischen Krise, in die ihn die Abhandlung Schulzes geworfen hatte und die die Grundfesten seines eigenen philosophischen Systems erschütterte, nun den Grundsatz gefunden habe, durch den die Philosophie Wissenschaft und System wird; dieser Grundsatz habe ebensoviel Evidenz wie die Sätze der Geometrie.⁷

Fichte hielt dann im Hause des Pfarrers Lavater in Zürich zwischen dem 24. Februar und 26. April 1794 annähernd täglich Vorlesungen vor einem ausgesuchten Kreis Gelehrter; diese Züricher-Vorlesung präsentierte erstmalig die Wissenschaftslehre und hat in skizzenhafter Weise denselben Aufbau, wie die nur einige Monate spätere *Grundlage*.⁸

Fichte hatte bereits am 5. Januar 1794 eine Anfrage aus Jena erhalten, ob er dorthin eine Berufung als Professor ordinarius supernumerarius annehmen wolle. Die Stelle Reinholds war frei geworden, weil dieser einen Ruf nach Kiel angenommen hatte. Ende Februar schreibt Fichte nach Jena, dass er die Stelle annehme. In der Zeit zwischen Februar und April 1794 entstand noch in Zürich parallel zu den Vorlesungen im Hause Lavaters die Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, die Anfang Mai 1794 erschien und eine Programm- bzw. „Einladungsschrift“ zu den Vorlesungen über die Wissenschaftslehre in Jena bilden sollte. Die Studenten sollten die Gelegenheit haben, sich vorab mittels der *Begriffsschrift* zu informieren. Fichte überreicht diese Schrift in Jena Goethe und Schiller. Fichte und Schiller waren sich zuvor bereits in Stuttgart begegnet, als Fichte auf der Durchreise nach Jena war; beide freunden sich infolge dieser Begegnung miteinander an.

Am 18. Mai 1794 kam Fichte aus Zürich in Jena an und begann am 26. Mai seine Privatvorlesungen über die Wissenschaftslehre zu halten. Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erscheint dann seit dem 14. Juni 1794 nach und nach;⁹ denn von Woche zu Woche werden parallel zu den Vorlesungen jeweils die einzelnen Bogen gedruckt und nur an vorgemerkte Studenten verkauft; die *Grundlage* ist ursprünglich eine „Handschrift“ bzw. ein Handbuch für die Vorlesungszuhörer. Abschließend erscheint dann im Juli/August 1795 der dritte und letzte Teil „Grundlage der Wissenschaft des Praktischen“, zusammen mit dem „Vorwort“. Fichte verfolgte mit dieser Art der Veröffentlichung ein pädagogisch an den damaligen Universitäten neuartiges Programm, mit welchem er den Studenten eine bessere Konzentration auf den Stoff ermöglichen und das geistlose Mitschreiben während der Vorlesung ersparen wollte. Gegenüber Goethe betont Fichte, unter welchem Zeitdruck die Bogen jeweils wöchentlich zur Vorlesung entstehen mussten und entschuldigt damit einige Mängel in der Darstellungsform; Fichte bezeichnet Goethe auch als eine Art immanenten und impliziten Kritiker, dessen imaginäres Urteil er sich bei der Abfassung als Anregung immer wieder innerlich vor Augen führt; somit stellt sich Fichte Goethe als „impliziten Leser“ der *Grundlage* vor.¹⁰

Im Januar 1802 erschien eine unveränderte Neuauflage der *Grundlage* in Tübingen bei Johann Georg Cotta und ebenfalls 1802 eine zweite, verbesserte Auflage in Jena und Leipzig bei Christian Ernst Gabler. Bei diesem war auch schon die erste Auflage 1794/95 erschienen; Fichte wollte jedoch die zweite Auflage nicht wieder bei Gabler verlegen lassen, weil sich in die erste Auflage zahlreiche drucktechnische Fehler eingeschlichen hatten und finanzielle Engpässe die Bezahlung Fichtes herauszögerten. Ohne Erlaubnis des Autors hat Gabler dennoch 1802 eine Neuauflage des Werks erscheinen lassen; was zu jahrelangen juristischen Streitereien zwischen

Fichte und Gabler führte. Diese Ausgabe enthält Zusätze und Erläuterungen, die Fichte bereits 1800 für eine Neuauflage erarbeitet hatte.

Fichte konzipiert in der *Grundlage* einen transzendentalen Idealismus, dessen Prinzip die Subjektivität mit ihren Vollzugsformen bildet.¹¹ Er strebt in der Nachfolge Descartes' und Kants eine Sicherung und systematische, methodische Darstellung des möglichen Wissens an und zugleich eine Abgrenzung gegen unmögliches oder bloß angemessenes Wissen, ebenso gegen den Skeptizismus. Diese Wissenssicherung ist die zentrale Aufgabe der Philosophie, die Fichte daher als „Wissenschaftslehre“ bezeichnet; d. h. als Wissen vom gesicherten Wissen. Wissen ist hier in einem umfassenden Sinn gemeint. Mit dem Wissen sind sowohl die selbstbezüglichen Bestimmungen des Subjekts bezeichnet als auch die für die Erkenntnis von Objekten begründenden gegenstandsgerichteten Vollzüge des Bewusstseins und zudem die das Objekt bestimmenden praktischen und intersubjektiven Handlungen des Subjekts. In dieser Hinsicht ist Fichtes Ansatz in der *Grundlage* als transzendentalphilosophisch zu bezeichnen: Die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens sind einerseits in Bezug auf die theoretisch erfahrbare Wirklichkeit und andererseits in Bezug auf unser praktisches Sittenleben zu begründen. Diese Begründung erfolgt durch den Rückgang auf das Ich als das gleichermaßen konstitutive Fundament des theoretischen Wissens und der praktischen Sittlichkeit. Die Subjektivität ist das Prinzip, aus dem heraus die Wissens- und die Praxisbezüge methodisch gesichert ab- und herzuleiten sind.

In Fichtes Schaffen kommt der *Grundlage* einerseits ein besonderer Stellenwert zu, denn sie expliziert, wie der Titel bereits sagt, die Fundamente der gesamten Wissenschaftslehre so, dass die zahlreichen nachfolgenden Darstellungen der Wissenschaftslehre auf dieser aufbauen; sie teilweise ergänzen und differenzieren, sie aber doch immer wieder voraussetzen; in dieser Hinsicht bildet die *Grundlage* Fichtes Hauptwerk. Andererseits steht sie noch relativ am Anfang von Fichtes Denkentwicklung und es folgen ihr zahlreiche, in zentralen Aspekten abweichende Umarbeitungen; es handelt sich also nicht um Fichtes letztes Wort zu Struktur, Methode und Inhalt der Philosophie. So wird Fichte z. B. ab 1796 mit der *Grundlage des Naturrechts* die zentrale Rolle der Intersubjektivität und des alter ego für den transzendental-kritischen Idealismus immer stärker betonen. In der Wissenschaftslehre von 1804 macht er die transzendente und sittliche Wir-Gemeinschaft sogar zum höchsten Punkt des Systems, zu demjenigen des ursprünglich-einheitlichen Seins.¹² Diese fundamentale Rolle der Intersubjektivität ist in der *Grundlage* so noch nicht ausgeführt, wenngleich sie mit deren Lehre kompatibel ist.

Fichte entwirft in der *Grundlage* nämlich einen kritisch-praktischen Idealismus, der sich sowohl gegen Einseitigkeiten des Realismus als auch

gegen solche eines naiven Idealismus richtet;¹³ vielmehr versucht Fichte die jeweiligen Stärken idealistischer und realistischer Konzeptionen systematisch positiv für die Erklärung des theoretischen und praktischen Bewusstseinslebens aufzunehmen und zu synthetisieren, indem er Widersprüchliches und Unzulängliches ausgliedert und nur das Sinnvolle und Kompatible beider Positionen zurückbehält. Fichte geht dabei – ähnlich wie zuvor bereits Kant in der Aufstellung und Auflösung der antithetischen Antinomien aus der Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* – systematisch und nicht historisch vor; d. h., er stellt nicht historische Positionen des Idealismus und des Realismus einander gegenüber, sondern er versucht deren Bedeutungskern rein für sich auszugliedern, losgelöst von historischen Positionen. In historischer Sicht ist bei der Position eines naiven Idealismus an frühneuzeitliche Konzeptionen wie jene von Descartes oder Berkeley zu denken. Bei dem Realismus lässt sich als historisches Vorbild wohl am ehesten Spinoza ausmachen. Fichte hat jedoch, wenn er sich gegen den Realismus – den er auch als Dogmatismus bezeichnet – wendet, nicht bloß einen dogmatischen Pantheismus vor Augen, sondern zugleich auch die systematische Position eines Materialismus, der das Bewusstsein aus materiell-dinglich vorliegenden Entitäten herleiten will. Wenn sich Fichte also gegen den Realismus richtet, dann ist dabei auch eine Wendung gegen eine naturalistisch-materialistische Position mitzudenken, wie sie auch heute gängig ist, wenn z. B. Geist und Gehirn miteinander identifiziert werden oder wenn Bewusstsein als ein Epiphänomen von bio-chemischen Reaktionen der Gehirnnerven gedeutet wird. Fichtes Argumente gegen den Realismus haben also durchaus aktuelle Bedeutung; zumal sich mehr und mehr ein naturalistisch-biologischer Standpunkt durchsetzt.

Fichte konzipiert nicht, dass einfach das Ich das Ding hervorbringt, was der naive Idealismus behauptet, und umgekehrt auch nicht, dass das Ding das Ich hervorbringt, was der Realismus/Dogmatismus bzw. Materialismus behauptet. Beides sieht Fichte als Einseitigkeit, die weder dem theoretischen noch dem praktischen Bewusstseinsleben gerecht wird. Wenn der naive Idealismus nämlich entwirft, dass das Ich das Ding hervorbringt, ist auch er dogmatisch, d. h., er behauptet einfach etwas, das sich nicht in der konkreten Erfahrung ausweisen lässt; in dieser dominiert vielmehr das ursprüngliche Gefühl der Determiniertheit der Vorstellung durch das Ding und dessen Eigenschaften. Dieses bei jeder theoretischen Vorstellung mitgegenwärtige Gefühl kann der naive Idealismus nicht erklären und er ist deswegen nicht erfahrungstreu. Darüber hinaus ist mit der Position des naiven Idealismus nicht mehr verifizierbar oder auch falsifizierbar, ob eine jeweilige Vorstellung ein bloßes Phantasieprodukt ist oder ob es sich um eine solche Vorstellung handelt, der eine Realität korrespondiert. Dieser naive Idealismus hätte daher konsequenterweise in einen Skeptizismus zu

münden, wie ihn z. B. Fichtes Zeitgenosse Salomon Maimon, in Weiterführung von Kants Erkenntniskritik, konzipiert, wenn er sagt, dass alle Realität verstandesfundiert ist, es somit unerkennbar ist, ob es überhaupt eine den Vorstellungen verstandesunabhängig korrespondierende Realität gibt.¹⁴ – Dieser problematische Gedanke eines naiven Idealismus ist es auch, der im Hintergrund von Kleists Schein-Sein-Krise steht. –

Aus der naiv idealistischen Position folgt aber auch, dass ein „Ding an sich“ geleugnet werden muss, das den Affektionen der Sinnlichkeit als Korrelat entspricht. In einer spezifischen Hinsicht hat der naive Idealismus mit dieser Behauptung auch Recht, nämlich dann, wenn sich seine Behauptung gegen ein metaphysisches „Ding an sich“ richtet, das vollständig unabhängig vom Ich existieren soll; eine vollständige Unabhängigkeit eines Dinges vom Ich widerspricht dem – von Kant ausgesprochenen – Gedanken, dass „das *Ich denke* alle meine Vorstellungen muss begleiten können“,¹⁵ weil sonst in mir etwas vorgestellt würde, was a) entweder für mich nichts wäre, was also für mich prinzipiell völlig unbewusst bleiben müsste und daher gar nichts für mich sein könnte, oder b) was sich in sich widerspricht, was also aufgrund seiner sich ausschließenden Merkmale unmöglich wäre. Gegen ein solches dogmatisch-metaphysisches Ding an sich wendet sich Fichte ausdrücklich. Allerdings entwirft er selbst ein mit kritisch-transzendentaler Bedeutung konzipiertes Ding an sich, nämlich ein solches, das dem Ich als bloße Begrenzung entgegenstehend gedacht wird. Ein solches Ding an sich ist nichts anderes als die gedanklich notwendige Konzeption eines inhaltlich völlig Unbestimmten, welches die Tätigkeit des Ich aufhebt. Das kritisch-transzendente Ding an sich ist bloß aus seiner die Ichtätigkeit vernichtenden Wirkung in einem bloß gedanklichen Rückschluss anzunehmen. Allerdings ist diese realistische Annahme eines Dinges an sich notwendig, will man das endliche Ich nicht mit Gott verwechseln; denn der naive Idealismus kann zwischen Gott und Ich eigentlich nicht mehr unterscheiden: In beiden Fällen produziert das bloße Vorgestelltsein durch einen Vorstellungsakteur das Ding. Vor dieser absurden Konsequenz schützt den kritischen Idealismus die Annahme eines transzendentalen Dinges an sich. Transzendental ist dieses Ding an sich, weil es dazu dient, konkrete Gegenstandsvorstellungen des Erfahrungswissens erklärbar zu machen. Gleichmaßen ist dieses Ding an sich aber auch auf das Ich zurückbezogen, denn es ist inhaltlich völlig unbestimmt, und erst im Zusammenspiel mit dem es vorstellenden Ich ergeben sich im Rahmen spezifischer Affektionsformen und spezifischer Tätigkeitsformen des Ich auch spezifische Gegenstandsvorstellungen. Ohne Subjekt kein Objekt und ohne Objekt kein Subjekt.

Damit ist auch deutlich geworden, inwiefern Fichtes kritisch-transzendental-praktischer Idealismus realistische Elemente positiv in sich auf-

nimmt, nämlich in der These, dass es eine negative, nicht vom Ich selbst stammende Aufhebung bzw. Aufhaltung der Tätigkeit des Ich gibt. Nun kann auch gesagt werden, weshalb Fichtes Idealismus ein praktischer ist: Das Ich wird mit seiner Wesensverfassung der Tätigkeit nur erklärbar aus seinem es verendlichenden Bezug auf ein Nicht-Ich, das es begrenzend und aufhebend affiziert. Allerdings setzt das Ich wider diesen Widerstand seine Tätigkeit, indem es das es Aufhebende aufzuheben strebt. Die Aufhebungsbestrebung dessen, was das Ich mit dessen Tätigkeit zu vernichten droht, ist die praktische Tätigkeit. Die praktische Tätigkeit bildet insofern die Urbestimmung des Ich, als es sich selbst nur dadurch erhalten kann, indem es die es aufhebende ichunabhängige Begrenzung selbst aufhebt; das Ich strebt beständig danach, das Nicht-Ich zu modifizieren. Das Ich hebt damit sukzessive seine eigene Endlichkeit auf, die gerade in der Begrenzung durch ein Nicht-Ich besteht. Das endliche Ich strebt zum unendlichen Ich; dem „Ich = Ich“, das gar nicht durch anderes begrenzt ist, weil es reine Thesis, reine Setzung ohne Entgegensetzung ist.

Mit dieser Tätigkeit des endlichen Ich in seiner Annäherung an das unendliche Ich liegt ein sich stets wieder selbst reproduzierender und sich selbst stets auch wieder auflösender Widerspruch vor: einerseits strebt das Ich in der Modifikation des Nicht-Ich nach der Annäherung an das unendliche Ich, andererseits geschieht diese Annäherung in einem sukzessiven Sollensakt; das Ich soll nach und nach seine Endlichkeit überwinden, um sich so zum unendlichen Ich zu entgrenzen; allerdings ist jede praktisch-tätige Überwindung der Grenze auch schon wieder die Festsetzung einer neuen Grenze, denn das, was das Ich soeben als Grenze überwunden hat, muss, damit es wiederum etwas Bestimmtes für das Ich ist, fixiert und verdinglicht werden (kein Subjekt ohne Objekt); daher stellt sich, nun allerdings auf höherer Ebene, ein Gegenständliches ein, welches es auch wieder dem Ich gemäß zu transformieren gilt. Das Sollen reproduziert sich unendlich, was dem Ich notwendig und kein beliebiges „Glasperlenspiel“ ist. Die Bestimmtheit impliziert Begrenzung und diese wiederum Endlichkeit. Daher kann es für das Ich keine Bestimmtheit ohne Endlichkeit geben, und gleichermaßen ist es auch die Bestrebung des Ich, seine Begrenzung durch anderes aufzuheben. Die sukzessive Modifikation der Gegenstandswelt ist also zugleich dasjenige, wodurch das endliche Ich erst zum Ich wird, d. h. zu einem Für-sich-Sein gelangt, sie ist aber auch dasjenige, was das Ich zu überwinden trachtet, aber nie überwinden kann, weil es dann nicht mehr das wäre, was es ist, ein endliches Für-sich-Sein in Abgrenzung zu einem Für-anderes-Sein (Ding). Somit vereint Fichte in seinem praktischen Idealismus des sich bestimmt und begrenzt selbst verwirklichenden Ich realistische und idealistische Elemente; ohne sie abstrakt oder einseitig zu nivellieren. Vielmehr stellt Fichtes *Grundlage*

mit ihrem praktischen Idealismus eine konsequente Herleitung der Tätigkeitsweisen und der Bedeutung gebenden Akte des endlichen Ich dar. In dieser idealistischen Synthese wird der Spontaneität und der Bestimmtheit des endlichen Ich gleichermaßen Rechnung getragen, denn das eine wird nicht zugunsten des anderen geleugnet, sondern Spontaneität und Bestimmtheit bestimmen sich wechselseitig. Damit erreicht Fichte eine Position klassischer Ausgewogenheit.

Dieses Buch wäre nicht entstanden ohne die geistige, liebevolle und moralische Unterstützung meiner Freunde und Kollegen: Dr. Dirk Fonfara, Dr. Markus Gabriel, Dr. Brankica Gagic, Dr. Christian Hanewald, Gretel und Dr. Heinrich Kleiner, Prof. Dr. Dieter Lohmar, Antonia und Dr. Barbara Mauersberg, Prof. Dr. Jan Opsomer, Irene Pelka, Dr. Jürgen Pelka, Dr. Klaus Pelka, Ute Pelka, Prof. Dr. Martin Pickavé, Prof. Dr. Ulrich Port, Ehepaar Corinna Pregla und Prof. Dr. Uwe Schnell, Dr. Danil Razeev und Prof. Dr. Shigeru Taguchi. Mein Dank gilt auch der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, für die freundliche Unterstützung.

I. Der erste Grundsatz (Form unbedingt; Gehalt unbedingt): Ich = Ich (11–21/FW I, 91–101)

1. Die Hinführung zum Ich-Prinzip und die Tathandlung (11–15/FW I, 91–95)

Fichte beginnt die *Grundlage* mit der Suche nach einem ersten Grundsatz.¹⁶ Dieser erste Grundsatz muss als Basis allen möglichen Wissens völlig unbedingt sein; d.h., er darf keine Voraussetzungen machen, von denen er selbst abhängig wäre, denn dann wäre er nicht die tatsächlich erste Grundlage; vielmehr würden diejenigen Bestimmungen, von denen der Grundsatz abhängig ist, in einen dann wahrhaft ersten Grundsatz eingehen müssen. Aufgrund der völligen Unabhängigkeit von anderem bezeichnet Fichte den Grundsatz als „absolut ersten“ und als „schlechthin unbedingten“ (11/FW I, 91). Der Anfang der Philosophie zeichnet sich also durch eine radikale Unbedingtheit und Unabhängigkeit aus. Daher hat auch der Grundsatz, der diese Unmittelbarkeit des Anfangs artikuliert, unbedingt und unabhängig zu sein. In der *Begriffs-Schrift* führt Fichte über die Struktur des Grundsatzes Folgendes aus: „Kein Satz ist ohne Gehalt oder ohne Form möglich. Es muss etwas seyn, 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 seyn, und das kann nichts anders heißen, als dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme. Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalte hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, den Satz selbst nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt.“¹⁷ Hier hebt Fichte die unmittelbare Selbstevidenz des Grundsatzes hervor; differenziert aber offensichtlich, dass jeder Satz einerseits Form und andererseits Inhalt hat, was auch für den absolut ersten Grundsatz gelten muss. Aber bei diesem liegt ein Sonderfall in der Relation von Form und Inhalt vor, denn Form und Inhalt müssen sich bei diesem wechselseitig bestimmen. Der Inhalt muss die Form bestimmen, weil vor dem Inhalt des ersten

Grundsatzes nichts anderes als gültig akzeptiert werden darf als dieser selbst und weil damit als bestimmend für die Form nur der Inhalt dieses Satzes in Frage kommt. Dies gilt aber auch umgekehrt, denn vor dem Inhalt des absolut ersten Grundsatzes kann nichts anderes als die Form desselben als gültig akzeptiert werden; somit muss die Form es sein, die den Inhalt bestimmt. In gewisser Hinsicht müssen Form und Inhalt beim ersten Grundsatz somit identisch und gleichursprünglich sein.

Wenn Fichte hier von Absolutheit und Schlechthinnigkeit spricht, dann bedeutet dies keine metaphysische Konzeption, sondern es bezeichnet lediglich eine schlichte Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit des Ausgangspunktes allen Wissens. Absolutheit meint eine uneingeschränkte Unabhängigkeit.¹⁸ Aus dieser Unabhängigkeit 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 dass er sich „bestimmen“ lässt – weil sonst ein Zirkel drohen würde, denn der erste Grundsatz soll Ausgangspunkt für alles Bestimmen und für alles Bestimmte sein, wäre er selbst auch schon bestimmt, dann wäre bereits vorausgesetzt, was aus ihm hergeleitet werden soll, und somit läge ein fehlerhafter Zirkel vor. Wäre der erste Grundsatz etwas Bestimmtes, dann wäre er ebenfalls abhängig, nämlich von seinen Bestimmungsgründen und von seiner Relation zu ihnen. Aus dieser notwendigen Unbestimmtheit des Ersten ergibt sich weiterhin, dass es sich bei ihm um kein metaphysisches Ich handeln kann; denn ein solches wäre bereits gegen das empirische Ich abgegrenzt und damit gegen es bestimmt; ebenso wäre das metaphysische gegen das bloß logische Ich abzugrenzen. Eine solche Differenziertheit und Abgrenzung wäre aber für das Erste bereits ein zu weit gehender, unbegründeter Vorentscheid über seine innere Bestimmtheit: „Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es ist schlechthin, *was* es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären“ (30/FW I, 109).

Das vollständig Unbedingte stellt für die Philosophie daher ein fundamentales Problem dar; nämlich das Problem des richtigen Anfangs.¹⁹ Der Anfang ist für die Philosophie von entscheidender Bedeutung; insbesondere dann, wenn sie systematisch und deduktiv, d. h. ab- und herleitend vorgeht. Denn allein aus dem Anfang ergibt sich dann, was an späteren Herleitungen möglich ist. Daher liegt im Anfang der Wissenschaftslehre zugleich eine Vorentscheidung über ihre weiteren Möglichkeiten. Diese vorentscheidenden Möglichkeiten sind allerdings am Anfang der Wissenschaftslehre noch nicht explizit thematisch, sie sind noch verborgen, latent in der anfänglich-ursprünglichen (Un-)Bestimmtheit des ersten Prinzips enthalten.

Das Bewusstsein ist als etwas zu betrachten, das ermöglicht wird und zugleich etwas in sich komplex Vermitteltes ist. Im Bewusstsein stehen sich Bewusstseines (Subjekt), Bewusstes (Objekt) und Bewusstseinsakt

(Vorstellung) als voneinander Unterschiedene, aber doch aufeinander Bezogene gegenüber. Weil das Bewusstsein und damit zugleich die Tatsachen in ihm als ermöglicht, d. h. als bedingt anzusehen sind, kann das erste Prinzip, das im ersten Grundsatz artikuliert wird, kein Bewusstsein sein und auch keine Tatsache, die sich im Bewusstsein vorfinden lässt. Das erste Prinzip muss vielmehr die Möglichkeitsbedingung allen Bewusstseins sein; als eine solche Bedingung des Bewusstseins, kann das Prinzip nicht selbst Bewusstsein sein, denn sonst läge ein fehlerhafter Zirkel in der Argumentation vor und Bewusstsein würde aus Bewusstsein erklärt; denn der Grund hätte dieselbe Bestimmung wie das Begründete. Dasselbe Zirkelproblem gilt für die gesamte Empirie. Fichte versteht unter Empirie all dasjenige, was als Tatsache im Bewusstsein vorliegt. Dieser Empiriebegriff geht weit über denjenigen Kants hinaus, der unter dem Empirischen dasjenige versteht, was durch Empfindung als anschaulich Mannigfaltiges gegeben ist. Fichte begreift dagegen alle Tatsachen des Bewusstseins als empirisch. Das Prinzip darf jedoch keine Tatsache des Bewusstseins sein, weil diese bedingt sind: letztlich als Gegebenheiten im Bewusstsein durch die komplexe Struktur von Subjekt, Objekt, Vorstellung, Beziehung und Unterscheidung. Das erste Prinzip darf also generell keine Tatsache sein.

Wie bereits in seiner *Aenesidemus-Rezension* vom Februar 1794 setzt Fichte auch in der *Grundlage* dem abkünftigen Begriff der Tatsache den Begriff der „Tathandlung“ (11/FW I, 91) als ursprünglicheren entgegen.²⁰ Mit diesem Wort kommt zum Ausdruck, dass zwei Elemente einheitlich ein Ganzes sind, nämlich die Tätigkeit und die Handlung. Mit beidem wird eigentlich dasselbe ausgesagt, es soll nämlich die pure Aktuosität des Prinzips zum Ausdruck kommen.²¹ Diese Aktuosität ist eine genauere Bestimmung der Unbedingtheit. Nur eine unbegrenzte Aktuosität oder Spontaneität kann nicht durch anderes bedingt sein, muss also schlechthinig und unabhängig sein. Daraus folgt, dass das erste Prinzip nie in der Erfahrung angetroffen werden kann, denn dort gibt es immer Bedingtheit und Faktizität. Daran wird deutlich, dass die Wissenschaftslehre, in ihrer Darstellungsart durch Grundsätze mit einem ersten Prinzip beginnend, eine Abstraktion und Konstruktion gegenüber der Erfahrungswelt vollzieht.²² Die Philosophie muss sich das erste Prinzip konstruieren, es liegt nicht als Faktum im Bewusstsein vor, es muss vielmehr zu jeder Tatsache des Bewusstseins als deren Voraussetzung hinzugedacht werden. Dieses Hinzudenken besteht in der Einsicht von uns Philosophen, dass jede Tatsache des Bewusstseins durch die Tathandlung bedingt und ermöglicht wird. Insofern partizipiert die Tatsache an der Tathandlung. Die Tathandlung konstituiert die Tatsache. Dies wird auch etymologisch daran sichtbar, dass in der „Tatsache“ noch die „Tat“ steckt; allerdings ist die Tat in der Tatsache mit einer Sache synthetisiert, d. h. mit etwas, das geradehin vorliegt und passiv vor-

findlich ist. Diese Vorfindlichkeit der Tatsache ist der Tathandlung strikt entgegengesetzt, weil diese nicht passiv und damit bedingt vorliegen kann.

Insofern ist Fichte auch nicht dadurch zu kritisieren, dass gegen seinen ersten Grundsatz eingewendet wird, er komme nicht unter den Tatsachen des Bewusstseins vor; gerade dieses Nichtvorkommen ist eine fundamentale Charakteristik der Unbedingtheit des ersten Prinzips; dies wendet sich gegen Reinhold, der seinen ersten Grundsatz als fundamentale Tatsache des Bewusstseins konzipierte.²³

Zweierlei ist in Fichtes Darstellung des ersten Prinzips zu unterscheiden – was Fichte selbst nicht immer in der wünschenswerten Klarheit differenziert: 1. der erste Grundsatz bzw. das erste Prinzip selbst mit seinen immanenten Strukturen und 2. der Weg, auf dem der nachvollziehende Philosoph, also wir, zu diesem Prinzip gelangt. Der zweite Aspekt betrifft nur eine propädeutisch-pädagogische Hinsicht, nämlich die Methode, mit der wir uns nachvollziehend dem ersten Prinzip nähern. Der pädagogische Weg, den wir, die mitvollziehenden Leser, zu beschreiten haben, um zu dem ersten Prinzip hin zu gelangen, wird von Fichte als „Aufsuchung“ (11/FW I, 91) bezeichnet. D. h. für uns anfangende Philosophen gibt es noch keine methodischen Richtlinien, sondern wir haben das Bewusstsein zu durchforschen und werden darin bei einem unhintergehbaren Gedanken fündig. Dieser Gedanke wird das „Ich bin Ich“ sein. Auf diesen Gedanken werden wir durch eine hypothetisch anzunehmende Gewissheit geführt; dies wird der Satz der Identität „A = A“ sein.

Wir nachvollziehenden Philosophen haben, in pädagogisch-propädeutischer Absicht, zum ersten Grundsatz vermittels einer „Reflexion“ und einer „Abstraktion“ vorzudringen (11/FW I, 91). Hier liegt mit Worten Husserls und Rickerts eine „eidetische Abstraktion“ vor. Für uns ist es notwendig, um zu dem ersten Prinzip zu gelangen, einen Anfangspunkt bei einer Tatsache des Bewusstseins zu nehmen und von dort ausgehend wird nun durch eine gedanklich-philosophische Re-Konstruktion dasjenige gewonnen, was wesentlich und fundierend der Tatsache zugrunde liegt. Dennoch bleibt die Tathandlung dem Bewusstsein unerreichbar: „Selbst vermittelt dieser abstrahierenden Reflexion nicht – kann Tatsache des Bewusstseins werden, was an sich keine ist; aber es wird durch sie erkannt, dass man jene Tathandlung, als Grundlage alles Bewusstseins, notwendig *denken* müsse“ (11/FW I, 91). Abstraktion liegt in diesem Verfahren insofern vor, als bei der Tatsache des Bewusstseins, die den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet, schrittweise von allen empirischen Bestimmungen abgesehen wird; dabei wird also all das weggelassen, was bloß kontingent ist. Durch diese Abstraktion bleibt dasjenige übrig, was prinzipiell nicht abstrahierbar ist, also das, was, würde man es wegdenken, zu einem inkohärenten Widerspruch führen würde (vgl. 12/FW I, 92).

Was mit dem ersten Grundsatz für den Philosophen vorliegt, ist also eine gedankliche Konstruktion eines Ersten, Begründenden für alles Bewusstsein und Wissen. Daran wird auch der eigentliche Status der Transzendentalphilosophie und der Wissenschaftslehre deutlich, deren Aufgabe es ist, die Ursprünge und fundamentalen Voraussetzungen allen möglichen Wissens zu klären; sie ist nämlich eine philosophisch-gedankliche Konstruktion einer Fundamentalebene für das Bewusstsein, die selbst nicht mehr auf der Ebene des Fakten wissenden Bewusstseins liegt.

Um die Fundamentalebene der Transzendentalphilosophie zu erreichen, ist es notwendig, von einer solchen Tatsache des Bewusstseins auszugehen, die jedes Bewusstsein als sinnvoll und gültig zugesteht. Eine solche Tatsache sind die Gesetze der Logik und hier genauer das für die Logik fundamentale Gesetz der Identität: „ $A = A$ “. Fichte versucht nun in didaktisch-pädagogischer Absicht eine Hinführung zu den transzendentalen Grundlagen und zum ersten Prinzip im Ausgang von der Gültigkeit dieses fundamentalen logischen Gesetzes „ $A = A$ “. Mit diesem Anfang liegt also noch nicht die Herleitung des Satzes der Identität („ $A = A$ “) aus dem ersten Grundsatz („Ich = Ich“) vor, sondern umgekehrt führt der Satz der Identität das Bewusstsein zum Ich-Prinzip hin. Daran wird die pädagogisch-propädeutische Absicht deutlich, die für diese ersten Abschnitte der *Grundlage* gilt. Die umgekehrte Richtung der transzendentalphilosophisch und sachlich notwendigen Ableitung des Satzes der Identität aus dem Ich-Prinzip wird erst später geleistet. – Fichte geht auch damit über den elementarphilosophischen Ansatz Reinholds hinaus, der die Philosophie im Ausgang von fundamentalen Tatsachen beginnen lässt;²⁴ Fichte zeigt dagegen, dass Tatsachen auf eine Tathandlung zurückgeführt werden müssen und dass die Tatsachen somit nicht den wirklichen Anfang der Philosophie bilden können.

Fichte verweist in diesem Kontext auf die Schwierigkeit eines Zirkels (vgl. 12/FW I, 92): Die Reflexion und Abstraktion, die wir nachvollziehenden Philosophen ausüben, um zum ersten Prinzip zu gelangen, gehorcht bereits den Gesetzen der Logik, und auch die Erkenntnis der ersten Fundamente allen Wissens muss logisch korrekt sein. Die Transzendentalphilosophie darf den Gesetzen der Logik nicht widersprechen, sonst wäre sie ein sinnloses und nicht zu explizierendes Unterfangen; zugleich besteht aber auch der Anspruch der Transzendentalphilosophie, die Gesetze der Logik allererst zu rechtfertigen; d. h., die Begründungsebene der Transzendentalphilosophie soll fundamentaler als die Gesetze der Logik sein.²⁵ Nach Fichte ist dies ein notwendiger Zirkel und kein fehlerhafter. Aus methodischer Sicht fragt sich daher – mit einem Wort Heideggers – nicht, wie der Zirkel zu vermeiden ist, sondern „wie man auf rechtmäßige Weise in ihn hineinkommt“. Diese rechtmäßige Methode, in den Zirkel von Logik

und Transzendentalphilosophie hineinzukommen, ist eben der propädeutische Weg zum Ich-Prinzip, zunächst durch die Anerkennung der Gesetze der Logik, insbesondere des Satzes der Identität, und davon ausgehend dann die Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit von dessen Gültigkeit, d.h. der Rückgang auf die Handlungen des Ich, die diesen Satz in seiner Gültigkeit vollziehen. Aus diesen Handlungen des Ich ist dann nach Fichte wiederum in der umgekehrten Argumentationsrichtung die Möglichkeit des Satzes der Identität und infolgedessen die gesamte Logik herzuleiten. Somit sind der Satz der Identität und die Logik in propädeutisch-einführender Hinsicht zwar *ratio cognoscendi* der Ich-Handlungen, aber umgekehrt sind in sachlich-geltungsbegründender Hinsicht die Handlungen des Ich *ratio essendi* der Logik und des Satzes der Identität. Der Zirkel ist daher notwendig, aber nicht fehlerhaft.

Der Satz der Identität „A ist A“ wird nach Fichte allgemein von jedem zugestanden; er bietet sich daher als Ausgangspunkt der Argumentation an. Hier zeigt sich bereits eine rudimentäre Form von Schlechthinnigkeit und Unbedingtheit, denn der Satz „A ist A“ wird „zunächst und zumeist“ anerkannt, ohne dass nach einer Begründung gefragt wird (vgl. 12f./FW I, 93); eine Begründungsangabe wäre in gewissem Sinne sogar paradox, da ja auch die Begründung des Satzes der Identität bereits für die Begründungsargumente wiederum Identität voraussetzen müsste; denn wenn diese Begründungsargumente nicht mit sich identisch wären, wären sie von sich selbst verschieden; etwas, das von sich selbst verschieden ist, lässt sich aber nicht sinnvoll denken. Daher hat der Satz der Identität eine zumindest relativ schlechthinnige Gültigkeit.

Der Satz der Identität besteht nach Fichte aus einem ersten A, welches das Satzsubjekt bildet, einem zweiten A, welches das Satzobjekt bzw. Prädikat bildet, und der Kopula „ist“, die beide A miteinander verbindet. Die Kopula „ist“ bringt die Selbigkeit oder Identität der beiden A zum Ausdruck, nicht ein Sein oder eine Existenz des A (vgl. 12f./FW I, 92f.). Mit moderner Logik formuliert: Der Junktor „ist“, ist kein Existenzquantor, der eigentlich den Umfang des Urteils betreffe; nämlich die Frage, ob es wenigstens ein x gibt, für das $f(x)$ gilt. Fichte drückt dasselbe so aus: „Der Satz: A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder es ist ein A. (Sein, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anders aus, als Sein mit einem Prädikate; [...])“ (13/FW I, 93).

Dies wird durch das Beispiel eines in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raumes verdeutlicht. Ein solcher Raum *existiert zwar nicht*, aber es ist logisch korrekt, wenn man aussagt, dass ein in zwei gerade Linien eingeschlossener Raum *identisch ist* mit einem in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum. Um zu verhindern, dass man das kategorische Urteil „A ist A“ als Existenzaussage missversteht, formuliert Fichte es in ein

hypothetisches Urteil um: Wenn A ist, dann ist es A (vgl. 13/FW I, 93). Die Identität lässt sich in allen drei Urteilsfunktionen der Relation – kategorisch, hypothetisch und disjunktiv – ohne Bedeutungsveränderung aussagen.²⁶

Aus logischer Sicht wird also nicht die Existenz des A ausgesagt, sondern nur, dass, wenn es überhaupt ein A gäbe, dieses mit sich selbst notwendigerweise identisch sein müsste; denn ein A, das nicht A ist, kann nicht gedacht werden. Es wird deutlich, dass nach Fichte das logische Gesetz der Identität nur die Form von etwas betrifft, nicht den Inhalt (vgl. 13/FW I, 93). Über den Inhalt einer Aussage wird mit der Identität nichts spezifisches ausgesagt, sondern nur darüber, wie dieser Inhalt überhaupt strukturiert, geordnet sein muss, damit er denkbar ist. Die Existenzfrage, ob das A ist, betrifft dagegen den Inhalt (bzw. nach moderner extensionaler Logik den Umfang) der Aussage, nicht deren bloße Form; nämlich, ob ein solches Exemplar, für das die Form der Identität logisch aussagbar ist, auch existiert.²⁷ Insofern ist im Satz der Identität nicht die Existenz des A logisch notwendig, sondern nur der Konnex zwischen dem ersten und dem zweiten A; wenn überhaupt ein A sein sollte, dann muss es mit sich selbst sein. Allein dieser Zusammenhang von Subjekt-A und Objekt-A, der im kategorischen Urteil durch die Kopula zum Ausdruck kommt – und im hypothetischen Urteil durch das „Wenn-dann“ – ist gewiss. Fichte bezeichnet diese Verknüpfung – der Kürze halber – als „X“ (13/FW I, 93).

Nun kann also eingesehen werden, dass der Zusammenhang „X“ zwischen Antezedens (Subjekt-A) und Konsequenz (Objekt-A) notwendig gilt: Mit diesen liegen eigentlich drei Elemente des Identitätsgedankens vor. Es bedarf aber, um sie zu dem einheitlich-einfachen Gedanken der Identität zu verknüpfen, darüber hinaus eines Verknüpfenden, nämlich eines Etwas, das alle drei Elemente gleichermaßen vollzieht und sich nicht mit dem Haben eines jeden der drei Elemente mitverändert. Das sich nicht Mitverändernde ist die verknüpfende Einheit der drei Gedankenelemente zu dem einen Gedanken der Identität. Die noematische Identität – also die gedachte Identität – setzt eine noetische Identität – also eine denkende Identität – voraus. Wenn das Vorstellende in allen drei Gedankenelementen nicht mit sich selbst identisch wäre, dann gäbe es den Zusammenhang „X“ gar nicht. Die drei Gedankenelemente dürfen nicht einfach nebeneinander liegen in einem Verknüpfenden, das sich mit ihnen jeweils mitwandelt vom Subjekt-A zur Kopula und dann zum Objekt-A bzw. Prädikat-A; sondern das (noetisch) Verknüpfende muss jeweils mit sich selbst gleich sein, soll es gelingen, einen einheitlichen Gedanken hervorzubringen. In dieser Hinsicht ist das „X“ im einem, durch ein und für ein Ich gesetzt (vgl. 13/FW I, 93f.); denn das in den mannigfaltigen Gedankenelementen und -phasen mit sich identisch Bleibende und die Gedan-

ken einheitlich Verknüpfende ist das Ich. Damit ist nicht gesagt, dass es in ontologischer Hinsicht ein Ich geben muss, sondern nur, dass es aus transzendentaler Sicht notwendig ist, ein Ich zu konzipieren, wenn es den einheitlichen, notwendigen noematischen Gedanken der Identität geben soll. Es handelt sich also nicht um eine Ontologie des Ich; sondern um eine transzendente Unterscheidung von noematischer und noetischer Ebene im Denken des Gedankens der Identität.

Das Gesetzsein von „X“ im Ich impliziert bei tiefer gehender Analyse weiterhin nicht nur, dass es ein vollziehendes Ich geben muss, sondern auch, dass es ein A geben muss: „X“ ist eine Relation zwischen Zweien (die eigentlich Eines sind), eine Relation ohne Relata wäre jedoch ein undenkbarer Gedanke; wenn es also das „X“ als Vollzug im Ich gibt, dann muss es auch die Relata, insbesondere das Subjekt-A geben (vgl. 14/FW I, 94). Denn nur wenn es die Relata gibt, kann es auch die Relation geben. Nun gibt es mit Gewissheit die notwendige Relation „X“ im Ich, also muss es auch das A geben.

A ist im Ich gesetzt; auch hier liegt daher nicht eine ontologische Voraussetzung vor, sondern A als Relatum und „X“ als Relation des A mit sich sind jeweils im Ich gesetzt. Dieses Im-Ich-gesetzt-Sein bedeutet aber nicht, dass A oder „X“ wirklich existieren; es bedeutet lediglich, dass sie im Bewusstsein als Tatsache vollzogen werden. Daraus lässt sich nicht folgern, dass sie z. B. in Raum und Zeit wirklich existieren, sondern nur, dass sie im Bewusstsein erlebt werden. Ebenso kann ein Engel, Gott, ein Tisch, $3 + 2 = 5$ oder $3 + 2 = 6$ im Ich gesetzt werden; die Setzung von etwas im Ich bedeutet nicht, dass es durch dieses Setzen des Ich wirklich oder richtig wäre, sondern nur, dass es überhaupt vollzogen wird, unangesehen seiner konkreten modalen Bestimmung oder Korrektheit. Die Modalitätsbestimmungen (im Sinne von Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit) sind an diesem Ort der Wissenschaftslehre noch nicht abgeleitet und können daher hier noch keine systematische Geltung beanspruchen. Wenn Fichte hier also vom Gesetzsein im Ich spricht, dann meint er, dass etwas vom Bewusstsein vollzogen wird, in ihm auftritt. Das Ich, von dem Fichte an unserer Stelle spricht, ist auch noch nicht das Ich der Tathandlung, denn dass das A und das „X“ und auch das Ich selbst als faktisch und als gegeben erlebt werden, zeigt bereits, dass es sich noch um Tatsachen des empirischen Bewusstseins handelt und noch nicht um die Tathandlung (vgl. 14/FW I, 94).

Das Ich, in dem A und „X“ gesetzt sind, lässt sich noch weiter bestimmen: **In gewisser Hinsicht ist das Ich nämlich mit dem „X“ identisch.** Im „X“ kommt der notwendige Zusammenhang zum Ausdruck, dass „A = A“ ist; zugleich ist darin aber impliziert, dass es ein mit sich durchgängig identisches Ich geben muss, das sich wiederum als „Ich = Ich“ ausdrücken

lässt. „ $A = A$ “ bringt die noematische Identität zum Ausdruck und „ $Ich = Ich$ “ dagegen die noetische Identität; da die noetische Identität „ $Ich = Ich$ “ es ist, die die noematische Identität „ $A = A$ “ konstituiert, ist die noematische Identität mit der noetischen Identität in einer bestimmten Hinsicht identisch, denn die noetische Identität des Ich drückt sich in der noematischen Identität aus. Dies wird z.B. daran deutlich, dass wir dieselbe Gleichungsform gebrauchen, um die noetische und die noematische Identität zu artikulieren. Jeweils gibt es einen Subjekt-, einen Objektausdruck und eine Kopula, welche die Selbigkeit darstellt: „es wird gesetzt, dass im Ich [...] etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sei; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: $Ich = Ich$; $Ich \text{ bin } Ich$ “ (14/FW I, 94).

Wenn auch in gewisser Hinsicht noetische Identität des Ich und noematische Identität identisch sind, so gilt doch auch, dass sich ein Unterschied zwischen beiden nicht nivellieren lässt, die noematische Identität ist das Vorgestellte, das Vollzogene und die noetische Identität des Ich ist das Vorstellende, das Vollziehende. Daraus folgt, dass es eine asymmetrische Abhängigkeit der noematischen Identität von der noetischen Identität des Ich gibt. Das Ich konstituiert das „ $A = A$ “, nicht umgekehrt. Daher ist die Abhängigkeit asymmetrisch: Sie lässt sich nicht umkehren; es ist für Fichte ein absurder Gedanke, dass der Gedanke den Denkenden konstituiert, es ist vielmehr umgekehrt. Trotz dieser Nichtumkehrbarkeit gilt aber auch, dass sich das „ $Ich = Ich$ “, die noetische Identität immer in einer noematischen Identität artikuliert; also gilt, dass das Ich von seiner noetischen Identität auch nicht ohne die noematische Identität weiß; die noematische Identität ist also *ratio cognoscendi* der noetischen Identität und die noetische Identität ist *ratio essendi* der noematischen Identität.

Dieser zentrale Unterschied von „ $A = A$ “ und „ $Ich = Ich$ “ lässt sich auch folgendermaßen beschreiben: Das „ $A = A$ “ ist in gewisser Hinsicht bedingt, auch wenn das „geradehin“ gerichtete empirische Bewusstsein „zunächst und zumeist“ dies nicht bemerkt, weil es diesen Satz „schlecht-hin“, d.h. unhinterfragt akzeptiert. Aber wie die bisherige Analyse des „ $A = A$ “ zeigt, sind sowohl das A als auch das „X“ nur dadurch gesetzt, dass sie im Ich gesetzt sind, daher ist der Satz der Identität bedingt, durch das Ich. In dem Satz „ $Ich = Ich$ “ – hier nimmt Fichte eigentlich einen Aspekt des „ $Ich = Ich$ “ als Tathandlung vorweg – ist das Ich aber nicht unter einer höheren Bedingung gesetzt, sondern nur dadurch, dass es mit sich selbst identisch ist (vgl. 14f/FW I, 95). Nur sofern das Ich überhaupt gesetzt ist, kann es den Zusammenhang des „X“ geben. Insofern ist der Satz „ $A = A$ “ seiner Form nach zwar unbedingt gültig, aber seinem Gehalt nach, d.h., dass es überhaupt mit dem A ein Worüber gibt, von dem der Satz der Identität gilt, ist er bedingt; nämlich durch das Ich.

Daraus folgt nach Fichte: Der Satz „Ich = Ich“ besagt eigentlich dasselbe wie der Satz „Ich bin“. Im Falle des „Ich bin“ wird nämlich eigentlich ausgesagt, dass es ein Ich dadurch gibt, dass es sich als mit sich selbst vollzieht. Das Sich-mit-sich-als-identisch-Vollziehen geschieht nicht unter einer höheren Bedingung, es geschieht einfach und wird einfach erlebt. Das „Ich = Ich“ oder das „Ich bin“ ist insofern als schlechthinig einzusehen, als es die Voraussetzung für den zunächst schlechthinig erscheinenden Satz „ $A = A$ “ ist; das „Ich = Ich“ oder „Ich bin“ ist also nicht einmal durch den Satz der Identität bedingt. Dennoch ist das hier gesetzte Ich noch immer nicht das absolute Ich der Tathandlung: „Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Tatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Tatsache“ (15/FW I, 95). Daran wird deutlich, dass wir uns noch immer auf dem propädeutischen, aufsteigenden Weg zum Prinzip der Tathandlung befinden und noch nicht bei diesem selbst angelangt sind.

Parallel zu dem Verhältnis von „X“ zum gesetzten A bei dem Satz der Identität ist das Verhältnis von „Ich = Ich“ zum gesetzten Ich: Das Ich muss gesetzt sein, wenn die Relation „Ich = Ich“ vollzogen werden kann, denn eine Relation ohne Relata wäre ein Ungedanke. Bei dem Ich besteht die Besonderheit, dass die Relation „Ich = Ich“ gleichermaßen auch die Setzung der Relata ist. **Das Ich ist nichts anderes als eine sich mit sich als selbst setzende Relation.** Alle Gedanken des empirischen Bewusstseins setzen den Gedanken der Identität und der darin enthaltenen notwendigen Verknüpfung („X“) voraus; alles, was sich das Bewusstsein vorstellen kann, muss mit sich identisch sein. Da nun das „Ich = Ich“ oder auch das „Ich bin“ die Voraussetzung für die Identität ist, muss das „Ich = Ich“ die fundamentalste Tatsache des Bewusstseins sein; weil durchgängig alles Bewusstsein dies voraussetzt. Ohne dass sich das Ich selbst gesetzt hat, kann keine Setzung von etwas im Bewusstsein vollzogen werden. Alles Vollziehen von etwas setzt den Selbstvollzug des Ich voraus. „Es ist demnach Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei.“ (15/FW I, 95) Dieses „vorher“ ist nicht zeitlich, sondern konditional zu verstehen: Das Ich ist die Bedingung der Möglichkeit der noematischen Setzungen. Nur dann, wenn das Ich sich mit sich selbst identisch setzt, kann etwas in ihm als mit sich identisch gesetzt werden. Die Identität „ $A = A$ “ ist in allen anderen Gedanken mitenthalten, sie existiert nicht jenseits der Gedanken, sondern ist transnoematisch, d. h., in jedem beliebigen Noema ist „X“ mitanwesend; ohne dass es jeweils explizit thematisch gemacht werden müsste.

Dieses Sich-mit-sich-identisch-Setzen des Ich muss es nicht aktuell selbst wissen, es reicht aus, wenn es dieses vollzieht, d. h., wenn es mit sich selbst ist. Das Ich hat sich nicht beständig thematisch im aufmerksamen Bewusstsein seiner selbst; es muss nur durchgängig mit sich selbst sein,

wenn verschiedene Gedanken von ihm zu einer Einheit verbunden werden. Sonst wäre sich das Ich beständig thematisch seiner selbst inne; was aber gerade bei dem faktischen Ich nicht der Fall ist; und es wäre auch ein Problem, zu verstehen, wie das Ich dann überhaupt anderes als sich selbst vorstellen könnte, wenn es immer nur sich selbst thematisierte. Dass das Ich sich nicht beständig in allen Vorstellungen selbst thematisch gegenwärtig ist, kritisiert bereits Leibniz an Descartes' Annahme, das *ego* sei sich in den *cogitationes* als Denkendes bewusst. Leibniz konzipiert dagegen insbesondere mit den *petites perceptions* auch die Möglichkeit von unbewussten Vorstellungen.²⁸ Wegen der Möglichkeit unbewusster Vorstellungen entwirft auch Kant, dass es bei allen Vorstellungen dem Ich nur möglich sein können muss, sich thematisch als Akteur der Vorstellungen zu erfassen, dass dies aber keinesfalls immer aktuell thematisch der Fall ist.²⁹

Dem steht widersprüchlicherweise entgegen, was Fichte in einem Zusatz zur zweiten Auflage der *Grundlage* von 1802 (vgl. 15/in FW I, 95 nicht mitgeteilt) andeutet: Er sagt dort, dass das Ich sich selbst anschaut, sofern es im Identitätssatz „A = A“ die Setzung des Prädikat-A vollzieht und dieses mit dem Satzsubjekt-A identifiziert; danach muss das Identifizierende, d. h. das Ich, im Akt der Identifikation von etwas, sich selbst als das Identifizierende wissen. Dies ist jedoch kontraintuitiv und kontrafaktisch: Das Ich weiß sich nicht jeweils selbst thematisch, wenn etwas mit sich selbst vom Ich identifiziert wird. Zwar ist ein durchgängig mit sich identisches Ich als Verbindendes zweier Gedankenelemente notwendig, soll die Verbindung einheitlich sein; aber es ist nicht notwendig, dass sich das Identisch-Verbindende selbst auch noch weiß; dies kann der Fall sein, es muss aber nicht so sein. Diese Ergänzung Fichtes zur Ausgabe von 1802 ist also nicht konsistent. Es ist nur notwendig, dass sich das Identifizierende irgendwann einmal auch mit sich selbst thematisch identifizieren kann.

2. Die Struktur des Ich-Prinzips und die notwendige Unbestimmtheit des absoluten Ich als Tathandlung (15–18/FW I, 95–98)

Um das Ich als Tathandlung explizieren zu können, legt Fichte dar, dass die Identitätssetzung ein Urteil ist. Nach Fichte gesteht bereits das gewöhnliche Bewusstsein zu, dass ein Urteil eine Handlung ist.³⁰ – Dieses Zugeständnis macht allerdings weder das gewöhnliche Bewusstsein noch jedes ausgebildete philosophische Bewusstsein immer. So deutet z. B. Frege das Urteil nicht als Handlung, sondern als Geltungseinheit, in der vom Sinn (der Gegebenheitsweise von Gedanken) zur Bedeutung (dem Gegenstand selbst) übergegangen wird.³¹ Dass dazu auch eine Handlung, ein aktiver Vollzug des Übergehens notwendig ist, berücksichtigt Frege

nicht. Dies ist in seiner Sicht eine Frage der Psychologie, die aber nicht für die Gültigkeit des Urteils selbst relevant ist; die Urteilsgeltung ist vielmehr nach Frege ausschließlich von Sinn und Bedeutung abhängig. – Fichte hinterfragt den bestehenden Sachverhalt des Urteils auf seine Möglichkeit hin: Möglich wird jedes Urteil durch eine Handlung; denn ein Urteil stellt eine Verbindung dar; Verbindungen liegen aber nicht einfach dinglich vor, sondern sie werden gemacht. Das heißt nicht, dass der verbundene Sachverhalt selbst gemacht wird, sondern dass die Erkenntnis des Gegenstandes als gesetzmäßige und regelhafte Verbindung dieser oder jener Aspekte von Gegebenem gemacht wird, sofern darin dessen spezifische Eigenschaften prädiziert und verknüpft werden (bzw. im verneinenden Urteil auseinander gehalten werden).

Eine Handlung setzt wiederum denjenigen voraus, der handelt, ein Handlungssubjekt; ein Akt ohne Akteur wäre absurd. Bezüglich der obersten Tatsache des Bewusstseins, also bezüglich des Satzes der Identität, gilt dies ebenfalls, auch für die Verknüpfung von A mit A ist ein verknüpfendes Handlungssubjekt anzunehmen. Von diesem Ich, das in allen Urteilen vorausgesetzt werden muss, ist mit dieser notwendigen Voraussetzung jedoch kein wirkliches Dasein erkannt, sondern bloß, dass es ein logisches Subjekt geben muss, wenn es logische Urteile gibt. Dieses ist eine gedanklich-ideale Geltungseinheit und kein ontologisch existierendes Subjekt, auch nicht das empirisch-reale (individuelle) Subjekt; sondern ein allgemeines Selbstbewusstsein.

Das Ich als reines Handlungssubjekt ist in sich selbst begründet, nicht in einem anderen. Alles, was mit sich identisch ist, wird hinsichtlich seiner Identität im Ich und durch es gesetzt; alles, was bewusst sein kann, muss mit sich identisch sein, also ist alles durch das Ich, zumindest seiner identischen Form nach, bedingt. Es kann keine höherliegende Bedingung für das Ich selbst geben, weil es selbst alles (seiner formalen Identität nach) bedingt. Sofern das reine Ich alles bedingt, kann es selbst nichts Bedingtes und damit auch nichts Bestimmtes sein. Daran zeigt sich, dass das absolute Ich zwar reine Handlung ist, aber als solche noch keine Spezifikationen oder Differenzierungen aufweist. Das absolute Ich ist nur Handlung überhaupt. Das Ich ist „der reine Charakter der Tätigkeit an sich: abgesehen von den besondern empirischen Bedingungen derselben“ (16/FW I, 96). Das absolute Ich als reine Handlung, zu dem in konsequenter Analyse der Satz der Identität führt, ist also inhaltlich völlig unbestimmt und leer. Es erhält Bestimmtheit allererst durch eine konkrete Spezifikation der Handlung. Die ausschließliche Selbstgleichheit des Ich mit sich impliziert dessen Unbestimmtheit. Bestimmtheit ergibt sich daraus, dass etwas gegen etwas anderes abgegrenzt wird. Dies geschieht bei der Selbstsetzung des „Ich = Ich“ nicht, da sich das Ich nur auf sich als mit sich Identisches bezieht. Ge-

rade durch die Reinheit der Selbstbezüglichkeit ist das absolute Ich unbestimmt.

Innerhalb der praktischen Philosophie, die das Streben des Ich nach Selbstbestimmung darstellt, wird im Rückblick die Unbestimmtheit des absoluten Ich, mit dem die *Grundlage* beginnt, deutlicher: „Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken) zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein Mannigfaltiges; das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein Setzendes und kein Gesetztes in sich selbst unterscheiden kann. – Es *strebt* (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rücksicht auf eine künftige Beziehung gesagt wird), kraft seines Wesens sich in diesem Zustande zu behaupten. – Es tut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas Fremdartiges hervor. (*Dass* das geschehe, lässt sich *a priori* gar nicht erweisen, sondern jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung dar-tun. Ferner können wir bis jetzt von diesem Fremdartigen weiter auch gar nichts sagen, als dass es *nicht* aus dem inneren Wesen des Ich abzuleiten ist, denn in diesem Falle wäre es überhaupt nichts zu Unterscheidendes.)“ (182/FW I, 264f.) Dieses Fremdartige ist das Entgegensetzen des Nicht-Ich, und dieses bildet eine Unterscheidung im Ich, die es in sich findet, ohne aber das Nicht-Ich selbst hervorgebracht zu haben. Das Dass-Sein des Nicht-Ich, also die pure Existenz des Nicht-Ich ist nur für das innere Erleben eines jeden Selbstbewusstseins gegeben, insofern ist die Existenz des Nicht-Ich ein kontingentes Faktum, das nicht apriori deduziert werden kann. Wenn ein Skeptiker also das Nicht-Ich leugnet, kann ihm dieses nicht apriori bewiesen werden. Allerdings ist die Struktur und die Form, in der Ich und Nicht-Ich interagieren sehr wohl apriori zu demonstrieren; aus dem Begriff eines endlichen Ich ist nämlich die Interaktionsform von Ich und Nicht-Ich zu deduzieren, aber eben nicht die bloße Existenz des Nicht-Ich. Erst in dieser Interaktionsform von Ich und Nicht-Ich bekommt das Ich Bestimmtheit, unabhängig von dieser Interaktion ist das absolute Ich und dieses ist notwendigerweise unbestimmt.

Bezüglich des Ich als Tathandlung zeigt sich die Methode der eidetischen isolierenden Abstraktion besonders deutlich: Von allen Spezifikationen und Differenzierungen des konkreten und „tatsächlichen“ Ich wird abgesehen, und es bleibt die bloße Handlung überhaupt zurück. Die Handlung überhaupt ist das, was zur Bestimmtheit fähig ist, was also bestimmbar ist, ohne selbst bestimmt zu sein. Dieser allgemeine Charakter der bloßen Bestimmbarkeit ohne Bestimmtheit eignet allen drei ursprünglichen Tätigkeiten des Ich (also sowohl dem Setzen [1. Grundsatz] als auch dem Entgegensetzen [2. Grundsatz] als auch dem Beziehen [3. Grundsatz]): „Jenes ursprüngliche Setzen nun, und Gegensetzen, und Teilen ist

NB. kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen, u.s.f. sondern es ist die gesamte Tätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewusstsein nie vorkommt, die unbegreiflich ist; weil sie das durch alle besondere (u. lediglich insofern ein Bewusstsein bildende) Akte des Gemüths bestimmbare, keineswegs aber ein bestimmtes ist“.³² Das Ich als bloße Handlung ist also dasjenige, was in allen spezifischeren Handlungen immer mitvorhanden und mitvollzogen ist, aber nicht vollständig in diesen aufgeht, weil es selbst die Undifferenziertheit dessen ist, was nur die Möglichkeit hat, sich zu differenzieren. Gleichwohl kann man von diesem undifferenzierten, reinen Handlungs-Ich nur durch seine Differenzierungen in einzelnen, spezifischen Handlungen wissen, die seine Konkretionen sind. Die reine, bloße Handlung ist nicht ohne ihre Konkretionen wissbar; sie bliebe sonst völlig „namenlos“ und unbewusst; zwischen absolutem Ich und spezifischem Ich liegt eine „egologische Differenz“.

Diese Leere und Undifferenziertheit unterscheidet das Ich als reine Handlung auch grundsätzlich von Gott und dessen Bewusstsein, das im Gegensatz zu der Leere des absoluten Ich die vollständige Erfüllung mit aller positiven Vollkommenheit ist. Fichte fängt daher sein System nicht mit dem Absoluten (Gott) an. Bereits Schiller verwechselt das absolute Ich bei Fichte mit Gott, wenn er ironisch an Goethe über diesen schreibt: „Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat, und den es bey der Reflexion wieder fängt!! Sonach hätte er seine Gottheit wirklich declariert, wie wir neulich erwarteten“.³³ – Erst Schelling entwirft mit seinem Identitätssystem seit 1801 einen Systemanfang mit dem Absoluten, das eine reine Identität ist, die, nach Spinozas Vorbild, als metaphysische Substanz zu denken ist. Dieses Absolute ist nach Schelling die eine, sich selbst setzende Substanz, die *causa sui*. –

Nach Fichte setzt sich das Ich zwar auch selbst, aber es erschafft sich nicht aus dem Nichts und hat als anfängliche Tathandlung keine objektive Erfüllung. Das tathandelnde Ich kann diesen Anfang seiner selbst gar nicht mehr einholen, das Ich war immer schon Ich, es entsteht nicht aus dem Nichts, wie dies bei der *causa sui* der Fall ist.³⁴ Sofern dem Ich der Tathandlung in seinem Akt der Selbstsetzung Sein zukommt, ist dies noch kein wirkliches Dasein: „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können“ (195 Anm./FW I, 278 Anm.). Das Ich der Tathandlung wird also von der Wissenschaftslehre nur begründungstheoretisch konzipiert und konstruiert, um das wirkliche Dasein und Erfahrung als Tatsachen des Bewusstseins zu erklären, d. h., es handelt sich um eine notwendige Hypothese.³⁵

Im Gegensatz zu dieser bloßen Erklärungskonstruktion des reinen, absoluten Ich als Tathandlung ist es aber auch zumindest horizonthaft mit-

erlebbar, und zwar in der intellektuellen Anschauung. Diese erwähnt Fichte in der *Grundlage* jedoch nicht. Wohl weil es sich um eine Darstellung der Prinzipien des Wissens handelt, die das Ich als Fundament allen Wissens durch den methodisch vermittelnden Weg über die Logik erreicht und darüber hinaus immer rückbezogen auf die Tatsachen des Bewusstseins argumentiert. Die Berufung auf die intellektuelle Anschauung bildet dagegen ein intuitionistisches Postulat an den mitvollziehenden Philosophen, ein spontanes Wissen um die bloße Handlungstätigkeit aus Freiheit selbst zu erleben.³⁶

Die intellektuelle Anschauung entwirft Fichte in der kurze Zeit vor der *Grundlage* erschienenen *Aenesidemus-Rezension* vom Februar 1794 (vgl. FW I, 16), wo er die intellektuelle Anschauung als die Realisation des sich selbst schlechthin setzenden „Ich bin“ bestimmt. Das reine, noumenale, unsinnliche Ich (der Tathandlung) ist dort eine „transzendente Idee“ (a. a. O.); diese wird offensichtlich – was hinsichtlich einer Idee für das endliche Ich im kantisch-fichteschen, transzendental-kritischen Sinn eigentlich ein Widerspruch ist – in intellektueller Anschauung „realisiert“; es ist eigentlich Kennzeichen der reinen Vernünftigkeit von Ideen, dass sie sich gerade nicht realisieren lassen. Wohl um diese Schwierigkeit, dass die intellektuelle Anschauung die Realisation einer Idee ist, zu vermeiden, unterlässt es Fichte, in der *Grundlage* dem einzuführenden Philosophen diese unmögliche Aufgabe zuzumuten.³⁷

In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), sagt Fichte von der reinen in sich zurückgehenden Tätigkeit des Ich, dass sie gar kein Bewusstsein und auch kein Selbstbewusstsein sei (vgl. FW I, 458f.) und dass sie aufgrund der Unmittelbarkeit des Wissens um sich, als Anschauung zu bezeichnen ist. Gleichermaßen ist es ein Wissen von bloßer Handlung ohne eine gegenständlich-dingliche Fixierung. Die intellektuelle Anschauung als Wissensvollzug reiner Handlung lässt sich nur als Gegenbestimmung zum „Sein“ bzw. zum Seienden, d. h. zu den dinglichen Fixierungen erleben. Wechselseitig einander negativ ab- und ausgrenzend bestimmen sich reine, bloße Handlung (intellektuelle Anschauung) und Sein/Seiendes (vgl. FW I, 461).

Üblicherweise wird das Fehlen der intellektuellen Anschauung in der *Grundlage* dadurch erklärt, dass Fichte sich angesichts des Verdikts Kants, intellektuelle Anschauung sei für uns Menschen unmöglich, nicht getraut habe, diese dort namhaft zu machen. Dies wäre aber nur ein unphilosophisch-äußerlicher Grund, der durch andere, ebenfalls veröffentlichte Schriften Fichtes, in denen er sie an zentral beleuchteter Stelle erwähnt, widerlegt wird. Grund für die Nichterwähnung ist wohl eher die sachliche Problematik der intellektuellen Anschauung als einer realisierten Idee. Eine sachliche Begründung für das Fehlen der Erwähnung der intellek-

tuellen Anschauung in der *Grundlage* besteht wohl eher in Folgendem: Da der Weg zu dem reinen Ich in der *Grundlage* durch die Logik und den Satz der Identität „A = A“ vermittelt ist, und dieser Weg eine intersubjektiv darstellbare Methode ist, die begrifflich allgemein nachvollziehbar ist, kann in diesem Kontext auf die Berufung auf die Intuition der intellektuellen Anschauung verzichtet werden.

Das Ich als Tathandlung ist die uneingeschränkte Tätigkeit der selbstanfänglichen Selbstsetzung. Der Terminus „Selbstsetzung“ bezeichnet eine schrankenlose, d. h. eine nicht durch anderes begrenzte Position. Darin ist aus der Sicht des endlich-begrenzten Ich der Widerspruch enthalten, dass hier das setzende Ich in gleicher Hinsicht auch als gesetztes Ich zu verstehen ist. Der Produzent der Handlung ist gleichermaßen das Produkt der Handlung. Umgekehrt kann auch gesagt werden: Das Produkt der Handlung ist auch deren Produzent. Das Ich ist in der Tathandlung mit sich völlig identisch, d. h., zwischen dem Setzenden und dem Gesetzten gibt es keinen Unterschied. Insofern bildet die Identität des absoluten Ich den Ausgangspunkt und das Prinzip der Wissenschaftslehre: Es kann prinzipiell gar kein Wissen ohne identisches Ich geben. Diese Identität besteht in der Untrennbarkeit und Ununterscheidbarkeit der beiden Relata in der Aussage „Ich bin Ich“. Diese Relation hat eigentlich nur ein Relatum, nämlich die Beziehung zu sich selbst; diese Selbstrelation ist ungetrübt und durch anderes nicht beschränkt und besteht in einem einfachen Akt. In dem Urteil „Ich bin Ich“ kann das erste Ich, also dasjenige an der Subjektstelle, als das Setzende und das zweite Ich, an der Prädikatstelle, kann als das Gesetzte betrachtet werden. In dieser Hinsicht ist das Prädikat-Ich das Seiende, das Hervorgebrachte. Die Tathandlung wird aber erst völlig eingesehen und mitvollzogen, wenn begriffen ist, dass umgekehrt auch das Prädikat-Ich, also das Gesetzte, das Setzende ist und dass daher auch das Subjekt-Ich das Gesetzte ist (vgl. 16f./FW I, 96f.). Setzendes und gesetztes Ich stehen also in einer völlig symmetrischen Relation; das tathandelnde Ich ist deswegen „absolutes Subjekt“. Absolut ist es, weil keine Heteronomie in ihm gesetzt ist, es ist ausschließlich es selbst.

Der Terminus „absolutes Subjekt“ kommt dem Ich zu, sofern es hinsichtlich aller bestimmteren Urteile unbedingt setzend ist und in diesem Setzungsakt nicht durch anderes bedingt ist, das es zur Setzung zwingen könnte (vgl. hierzu 16 Anm./FW I, 96 Anm.): Ob das Ich überhaupt etwas setzt oder nicht setzt, ist nur von ihm selbst abhängig und macht seine radikale Form der Freiheit aus; diese Setzungstätigkeit des vollziehenden Subjekt-Ich ist der Grund, weshalb auch in der Identitätsaussage, wie in jeder Aussage, das, worüber die Aussage ergeht, als (grammatisches) Subjekt bezeichnet wird. Dagegen wird in Aussagen dasjenige als (grammatisches) Prädikat bezeichnet, was das Ich in sich als am vorgängig bereits

gesetzten Aussagesubjekt Vorgefundenes findet; also dessen Eigenschaften. Wenn das Ich daher in Aussagen etwas über etwas aussagt, sagt es eigentlich etwas über sich selbst aus, nämlich über das, was es in sich setzt und was es als dem Gesetzten Zukommendes gesetzt hat. Die Kopula bildet daher „den Übergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das Gesetzte“ (16 Anm./FW I, 96 Anm.).

Zu differenzieren ist, dass das ursprüngliche Ich selbst nicht als vermitteltes Reflexions-Ich verstanden werden darf; es gibt also nicht zunächst einen Akteur, dann einen Akt und anschließend ein auf diesen Akt zurückkommendes Ich. Beim absoluten Ich der Tathandlung bilden Akteur, Aktstruktur und Vollzug des Aktes – mit einem Wort Heideggers – eine „gleichursprüngliche Strukturganzheit“. Nur das Urteil, welches das Ich vollzieht, wenn es etwas als etwas bestimmt, hat die diskursive Reflexionsstruktur des Setzens und des reflexiven Übergehens zu einer an diesem Gesetzten gesetzten Eigenschaft vermittelt der Kopula. Das Urteil ist also eine spezifische (reflexive) Setzung und als solche vom Setzen überhaupt, welches das absolute Ich selbst ist, zu unterscheiden; hier findet kein reflexiver Akt zwischen zwei Unterschiedenen statt; sondern unmittelbare Identität. Fichte hat also im Rahmen des ersten Grundsatzes der *Grundlage* kein Reflexionsmodell des Ich vor Augen, sondern ein Modell der unmittelbaren und vollständigen Selbstidentität, denn „das sich setzende Ich, und das seiende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als *was* es sich setzt, und es setzt sich als *dasjenige*, was es ist“ (18/FW I, 98). Reflexive Akte setzen diese absolute Selbstidentität des Ich immer schon voraus und können sie nicht erklären; weil in jedem Reflexionsakt bereits Verbindung und Trennung vorliegen, die ein durchgängig mit sich identisches Ich zur Voraussetzung haben. Ohne die durchgängige absolute Identität des Ich könnte eine Verknüpfung von Verschiedenem nicht vollzogen werden.³⁸

Sofern dem Ich im Akt der Selbstsetzung ein Gesetzsein zukommt, ist es „für sich“, d. h., es ist kein Ding, das bloß „für anderes“ ist, sondern das Ich ist für das Ich da. Dieses Ich als ursprüngliches Für-sich-Sein ist daher auch kein Ding an sich; das absolute Ich *ist* nicht als ein Zugrundeliegendes bzw. eine Substanz und tritt dann nachträglich in eine Relation zu sich (wobei die Relation eine Eigenschaft des Zugrundeliegenden wäre). Vielmehr ist das Ich, was es ist, immer schon für ein Ich. Mit dieser Bestimmung vermeidet Fichte die Schwierigkeiten der rationalen Psychologie, wie sie in der Metaphysik vor Kant auftraten und von diesem auch schon im „Paralogismuskapitel“ der *Kritik der reinen Vernunft* als unzulässige Hypostasierung kritisiert wurden.³⁹ In der rationalen Psychologie wurde bereits z. B. bei Descartes, Leibniz, Wolff und Baumgarten die Seele als ein Ding an sich verstanden, dem ontologische Existenz als Substanz im Reich

der Intelligibilia zukommt. Die Bestimmung der Substanz, der Eigenschaften inhärieren, wird in dieser Tradition abstrakt als gültig vorausgesetzt. Die Eigenschaften, die der Ich-Substanz zukommen, sind deren Gedanken. Die Relation von Substanz und Akzidenz ist nach dieser Tradition asymmetrisch, d.h., die Substanz ist nicht mit ihren Akzidenzien identisch, d.h., wenn aufgeschlüsselt ist, was Gedanken oder Vollzüge sind, ist damit noch nicht vollständig bestimmt, was die Ich-Substanz selbst ist, denn die Substanz ist das Zugrundeliegende der Eigenschaften und nicht selbst eine ihrer Eigenschaften, insofern ist die Substanz nicht mit ihren Akzidenzien identisch und somit auch nicht vollständig durch sie bestimmbar; dies gilt auch dann, wenn es sich um Wesenseigenschaften handelt, bei diesen liegt auch ein asymmetrisches Verhältnis zur Substanz vor. Diese Unklarheit wird bei Fichte vermieden: Hinsichtlich des Aktes der Setzung ist das Ich keine zugrundeliegende Substanz oder ein Ding an sich, das auch unabhängig von der Vollzugssetzung sein könnte, sondern das Ich ist mit seiner Setzung identisch; es ist reines Für-sich-Sein ohne ein Zugrundeliegendes jenseits dieser Eigenschaft. Insofern trifft auf das Ich der Tathandlung die Bestimmung der Substanz wegen der reinen Selbstsetzung und des Für-sich-Seins nicht zu. *„Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiend, 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“ (17/FW I, 97; vgl. auch 17f./FW I, 98). Mit dieser fundamentalen Bestimmung des Ich als Für-sich-Sein und Selbstsetzung vermeidet Fichte also eine dogmatische, metaphysische, rationale Psychologie.

Dieser Zusammenhang, dass das Ich reines und ausschließliches Für-sich-Sein ist und kein existierendes „Ding an sich“, wird auch in der „Erläuterung“ deutlich (vgl. 17/FW I, 97). Dort expliziert Fichte, dass die Frage: „Was war das Ich bevor es zu sich in ein Selbstverhältnis der Identität trat?“, völlig sinnlos ist; denn das Ich war gar nicht; das Ich ist überhaupt erst, wenn es das ursprüngliche Selbstverhältnis mit der Identitätssetzung vollzogen hat. Dem Subjekt-Ich, das sich mit sich als dem Objekt-Ich vollständig identifiziert, wird vom Alltagsbewusstsein (fälschlicherweise) ein Zugrundeliegendes untergeschoben, das dem Identifikationsakt als Basis vorausliegen soll. Dies ist aber bei dem sich selbst erfassenden Ich völlig unzulässig, da es der Identifikationsakt selbst ist. Ein Zugrundeliegendes würde auch die Identifikation unvollständig werden lassen, denn das Zugrundeliegende des Aktes ist mit diesem nicht identisch. Auch das Zugrundeliegende müsste nach dieser Vorstellung wiederum ein mit sich identisches sein, damit wird aber das sich identifizierende Ich bereits für die (fälschliche) Annahme eines Substrats des

Aktes vorausgesetzt. Daran zeigt sich die Unhintergebarkeit des Ich; von ihm lässt sich selbst in einer Substrattheorie nicht abstrahieren. Wollte man von seinem Ich abstrahieren, dann hätte man das Ich im Akt der Abstraktion bereits wieder mitvorgestellt, als das den Akt der Abstraktion vollziehende. Die Bezweifelung des Ich setzt dieses bereits als unhintergebar, unabstrahierbar und unbezweifelbar immer schon voraus.

Mit dem radikalen Verständnis der Spontaneität des Ich als ursprünglicher, unableitbarer Selbstanfänglichkeit werden von Fichte aber nicht nur einerseits die Widersprüche der Tradition der metaphysisch dogmatischen, rationalen Psychologie vermieden, sondern zugleich wird ein biologisch-evolutionäres Erklärungsmodell des Ich ausgeschlossen. Ein evolutionärer (naturalistisch-biologistischer) Ansatz stellt sich die Frage, wie das selbstbezügliche Ich aus nichtselbstbezüglicher Biomasse hat entstehen können; wobei es sich genau um die Frage handelt, was das Ich war, bevor es sich auf sich selbst bezog, d. h., woraus die Selbstbezüglichkeit entstanden ist. Eine Frage, die nach Fichte sinnlos ist; oder die – mit einem Wort Carnaps – ein „Scheinproblem“ des Naturalismus darstellt. Fichte kannte natürlich die Evolutionstheorie und auch die biologisch-neurologischen Ansätze der späteren und heutigen Zeit nicht; aber dennoch sagt er pointiert gegen eine solche bereits zu seiner Zeit aufkommende Tendenz in den mannigfaltigen, teils exotistischen Reisebeschreibungen und in der Populärphilosophie: „Vor nichts aber hüte – sowohl die Geschichte, als eine gewisse Halbphilosophie, – sich mehr, als vor der völlig unvernünftigen, und allemal vergeblichen Mühe, die Unvernunft, durch allmähliche Verringerung ihres Grades, zur Vernunft hinaufzusteigern; und, wenn man ihnen nur die hinlängliche Reihe von Jahrtausenden gibt, von einem Orang-Utang zuletzt einen Leibniz, oder Kant, abstammen zu lassen!“⁴⁰ Aus heutiger Sicht lässt sich zwar absehen, dass die evolutionäre Entwicklung biochemischer Reiz-Reaktionsmuster des Gehirns im sich komplexer entwickelnden Durchgang durch verschiedene Species die notwendige Bedingung für die Selbstbezüglichkeit des menschlichen Ich ist, aber damit ist die biologische Evolution des Gehirns noch nicht als zureichender Grund für die Selbstbezüglichkeit eines Ich bewiesen. Ein biologisch-naturalistischer Ansatz muss notwendigerweise die radikale Selbstanfänglichkeit des Ich bestreiten; nach ihm kann nur eine graduelle Steigerung bio-chemischer Prozesse des Gehirns für den Übergang von der Nichtselbstbezüglichkeit einfacher Neuronenverbindungen zu der Selbstbezüglichkeit komplexerer Neuronenverbindungen konsequent konzipiert werden; was allerdings nach Fichte die Freiheit als das Andere der Naturdetermination und den Gedanken der Selbstanfänglichkeit aufhebt. Das Ich bildet nach einer solchen Konzeption nur eine besonders komplex determinierte Biomasse.⁴¹

Das Ich als Tathandlung ist Subjekt-Objekt-Identität; dies, so fügt Fichte in einer Anmerkung zur zweiten Auflage der *Grundlage* von 1802 ein, sei die Terminologie, derer er sich nach der *Grundlage* bedient hat (vgl. 18/FW I, 98). Allerdings konzipiert er dies bereits 1795/96 in der *Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*. Dort führt Fichte über das Ich-Prinzip als Tathandlung aus: „In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit: *Ich ist dasjenige, was nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.* Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so dass man nicht das mindeste weiter hinzuzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, dass sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind. Durch sie wird der *kritische Idealismus* gleich zu Anfange aufgestellt, *die Identität der Idealität und Realität*; der kein Idealismus ist, nach welchem das Ich nur als Subject, und kein Dogmatismus, nach welchem es nur als Object betrachtet wird“ (FW II, 442). Fichte nimmt hier den später für Heidegger so zentralen Terminus der „Gleichursprünglichkeit“ vorweg und bestimmt mit seiner Hilfe die völlig symmetrische Relation von Subjekt-Ich und Objekt-Ich in der Tathandlung.

– Kritisch gegen Fichte ist einzuwenden, dass die Objektivität, die dem Ich im „Ich = Ich“ zukommt, eine ganz andere ist, als diejenige, die, auch nach Fichte selbst, den Gegenständen der Erkenntnis und den Dingen der Welt zukommt. Daher ist mit der Subjekt-Objekt-Einheit nicht zugleich die Problematik der Objektkonstitution vollständig lösbar, denn mit der Selbstverobjektivierung des Ich in der Tathandlung ist – auch nach Fichte selbst – noch keine bestimmte Objektivität gesetzt, sondern die Selbstverobjektivierung des absoluten Ich ist gleichermaßen auch Selbstversubjektivierung, „im selben Akt“. In der *Vergleichung* entwirft Fichte, dass die einseitige Betrachtung des Ich als Objekt zur Anschauung, die einseitige Betrachtung des Ich als Subjekt zum Begriff führe. Allerdings darf man ein Objekt nicht mit einer bloßen Anschauung identifizieren, ebenso wenig das Subjekt mit dem Begriff. Derartige Grobheiten unterlaufen Fichte sonst nicht und sind wohl der verkürzten Darstellung der *Vergleichung* zuzuschreiben. –

Von zentraler Bedeutung für das tathandelnde Ich ist die „Gleichursprünglichkeit“ von Subjekt und Objekt. Fichte betont in der zitierten *Vergleichung* auch, dass die Tathandlung bzw. das Ich als Subjekt-Objekt-Einheit der Verlebendigung durch die (intellektuelle) Anschauung bedarf, weil es sonst nur eine philosophische Konstruktion ist; wird sie jedoch vom

Philosophierenden auch in der Anschauung erlebt, dann kommt ihr noch größere Evidenz zu (vgl. FW II, 442).

Das absolute Ich als Subjekt-Objekt-Einheit entwirft Fichte später auch in der *Bestimmung des Menschen* von 1800 (vgl. FW II, 225f.). Dort wird eine im Bewusstsein nicht mehr vollziehbare Besonderheit des ursprünglichen Ich deutlich: Die Subjekt-Objekt-Einheit des absoluten Ich besagt, dass es einerseits *sowohl* Subjekt *als auch* Objekt ist, und andererseits besagt sie gleichfalls, dass das absolute Ich *weder* Subjekt *noch* Objekt ist. Einerseits ist das absolute Ich Subjekt, weil es Wissendes ist; es ist aber auch Objekt, weil es Gewusstes ist. Andererseits gilt, dass beim absoluten Ich das wissende Subjekt unmittelbar auch gewusstes Objekt ist, weil es mit diesem identisch ist, denn das Wissende ist das Gewusste. Das Subjekt kann also hier nicht dem Objekt gegenübergestellt werden, daher ist das absolute Ich kein Subjekt, dessen man sich dadurch bewusst werden könnte, dass es dem Objekt entgegengesetzt ist. Gleichmaßen ist das absolute Ich aber auch kein Objekt, das einem Subjekt entgegengesetzt werden könnte, da im absoluten Ich das gewusste Ich (Objekt) unmittelbar mit dem wissenden Ich (Subjekt) identisch ist. Das Objekt-Ich kann also nicht als ein dem Subjekt-Ich (Wissendes) Entgegengesetztes bewusst werden. Nach Fichte folgt aus dieser Subjekt-Objekt-Struktur, die ein Sowohl-als-auch-und-weder-noch bildet, dass das absolute Ich notwendigerweise nicht bewusst werden kann (vgl. FW II, 225f.), weil das Bewusstsein eine einsinnig unterscheidende Relation mit klar voneinander abgrenzbaren Polen ist; dies fehlt in der Subjekt-Objekt-Einheit. Dieses Fehlen ist aber nicht einfach ein Mangel, sondern eine Notwendigkeit, wenn die in sich differente Einheit des Bewusstseins nicht grundlos sein soll; wie dies z. B. in dem Bewusstseinsentwurf Reinholds der Fall war. Das absolute Ich als gleichermaßen Wissendes und Gewusstes ist nach Fichtes Ausführungen in der *Bestimmung des Menschen* „allgegenwärtig“ (FW II, 250). Dies bedeutet, dass die Subjekt-Objekt-Einheit kein abstrakt jenseits aller spezifischen Bewusstseinsakte liegendes Absolutes ist, sondern permanent und konstant in allen Bewusstseinsakten mitanwesend ist; allerdings selbst unthematisch und unbewusst.⁴²

3. Die Methode des doppelten Abstraktionsverfahrens zur Grundlegung von formaler Logik und Kategorienlehre (18–19/FW I, 98–99)

Wenn man in philosophischer Analyse von dem Inhalt der Tathandlung des „Ich = Ich“ abstrahiert, dann sieht man von dem Ich in einer künstlichen Weise ab, denn dieses bildet den Inhalt der Tathandlung. Was nach