

**Fichtes Begründung der praktischen Philosophie. Untersuchungen zur
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und zur
Wissenschaftslehre nova methodo von 1798/99**

**Dissertationsschrift
zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)
vorgelegt**

der Philosophischen Fakultät I

Institut für Ethnologie und Philosophie

der Martin-Luther-Universität

Halle-Wittenberg,

**von Herrn Gustavo Macedo Rodríguez
geb. am 30.11.1981 in Nezahualcóyotl, Mexiko**

Erster Gutachter: Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Christian Klotz

Datum der Verteidigung: 01. Juli 2014

Danksagungen

An dieser Stelle möchte ich mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg und dem Zweitgutachter Prof. Dr. Christian Klotz bedanken.

Für die Ermöglichung dieser Arbeit und meines Aufenthaltes in Deutschland bedanke ich mich herzlich bei dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, der mich mit einem Vollzeitstipendium unterstützt hat.

Mein Dank gilt auch Dr. Stefan Lang, Oliver-Pierre Rudolph, Dr. Lars-Thade Ulrichs und meiner Frau, Dr. Tabea Salzmann, die mich mit ihren Ratschlägen, Diskussionen und Korrekturen während des Prozesses der Doktorarbeit begleitet haben.

Gustavo Macedo Rodríguez, geboren in Mexiko, hat Philosophie an der Autonomen Nationalen Universität von Mexiko (UNAM) und an der Freien Universität Berlin studiert, und an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg promoviert. Er hat als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophische Forschungen der UNAM gearbeitet.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
1. Zum Verständnis der Postulate der Grundlage von 1794/95.....	10
2. Das Programm der Grundlage von 1794/95 in Bezug auf die Wissenschaftslehre nova methodo von 1798/99.....	16
3. Zum Gang der Untersuchung.....	18
1. Die unendliche Tätigkeit des Ich und der Widerspruch des Ich mit sich selbst in der Grundlage von 1794/95	22
1.1 Der Begriff der unendlichen Tätigkeit: Produktionsvermögen und Prädikation.....	24
1.2 Tathandlung als Ausdruck der sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich: §1 der Grundlage von 1794/95.....	25
1.2.1 Einwände gegen das Gesetzsein des Ich.....	28
1.3 Der neu formulierte Begriff des Prinzips des Bewusstseins: § 5 der Grundlage von 1794/95.....	29
1.3.1 Der Widerspruch im Begriff der unendlichen Tätigkeit.....	30
1.3.2 Die Auflösung des Widerspruchs in § 5: Streben u Anstoß.	32
1.3.3 Interpretationsmodell: Anstoßebene und Reflexionsebene.....	40
1.4 Der Übergang zum Begriff der Wechselwirkung.....	46
2. Der Begriff der Wechselwirkung: Das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Philosophie in der Grundlage von 1794/95	51
2.1. Der Kontext des Übergangs vom § 4 zum § 5 in der Grundlage von 1794/95.....	52
2.2. Die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich in § 4.....	56
2.3. Die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst.....	58
2.4. Die Begründung des Übergangs von § 4 zu § 5.....	60
2.5. Die Einheit im Ich als Widerstreit.....	61
2.6. Hinweis auf ein kontinuierliches Programm der Wissenschaftslehre.....	62
2.7. Der Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre von 1795.....	63
2.8. Die Grundlage des Naturrechts von 1796 als Anwendung der Selbsttätigkeit des Ich.....	65

3. Fichtes Theorie der konkreten Subjektivität. Der Übergang zur Wissenschaftslehre nova methodo von 1798/99	69
3.1. Der intentionale Charakter des Ich und die Perspektive der ersten Person.....	71
3.2. Die konkrete Instantiierung des Ich als Übergang zur Wissenschaftslehre nova methodo von 1798/99.....	74
3.3. Das unmittelbare Bewusstsein als Erklärungsgrund der Subjektivität.....	77
3.4. Der Begriff der intellektuellen Anschauung.....	80
3.5. Reiner Wille als Grundbegriff der praktischen Philosophie.....	82
3.6. Über die präreflexive Existenz in der Fichteschen Theorie der Subjektivität.....	92
3.7. Die argumentative Kohärenz zwischen der Grundlage von 1794/95 und der Wissenschaftslehre nova methodo von 1798/99.....	94
3.8. Fichtes Programm einer Geschichte des Selbstbewusstseins.....	99
3.9. Grundstruktur und Kontinuität in Fichtes Theorie der Subjektivität.....	103
4. Selbstkonstitution und Selbstreflexion: Die Geschichte des Selbstbewusstseins als Grundlagefür aktuelle Diskurse	105
4.1. Selbstkonstitution und Einheit des Agens: Korsgaards Ansatz.....	106
4.2. Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins mit Blick auf die Selbstrepräsentation und die präreflexive Existenz des Ich: Franks Beitrag.....	110
4.3. Selbstreflexion und der Regress ad infinitum: Rosenthal und Kriegel.....	114
4.4. Verantwortung des Agens: Nagels Ansatz gegen die naturalistische Perspektive.....	121
Schlussfolgerungen und Ausblick	127
1. Schlussfolgerungen.....	127
2. Ausblick.....	138
Literaturverzeichnis	141

ZITIERWEISE

Werke Fichte:

Fichtes Schriften werden nach der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Reinhard Lauth u.a., Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 ff. zitiert.

<i>Grundlage</i> , GA I/2	Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seiner Zuhörer. 1794/95
<i>WlNm NKr</i> , GA IV/3	Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachsschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99.
<i>Versuch</i> , GA I/4	Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. 1799
<i>Briefwechsel</i> . GA I/4	Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz.
<i>Grundriß</i> , GA I/3	<i>Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen</i> (1795)
<i>Aenesidemus</i> , GA I/2	Resenzion: 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.
<i>System der Sittenlehre</i> , GA I/5	System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1798.
<i>Grundlage des Naturrechts</i> GA I/4	Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1797.

Werke Kant:

Kants Schriften werden nach der Akademie-Textausgabe, Berlin, Gruyter 1978, zitiert

<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft
<i>GMS</i>	Grundlage der Metaphysik der Sitten

Andere Quellen werden nach Verfasser und Jahr zitiert.

Einleitung

Eines der zentralen Themen der Philosophie nach Kant ist die Begründung der praktischen Philosophie. Um dieses Projekt nachvollziehbar zu machen, ist eine Verständigung über den Begriff des Ich von besonderem Interesse. Mit dem Begriff des Ich wird die epistemische Eigenschaft eines Subjekts bezeichnet, ein unmittelbares Wissen von sich selbst zu haben. Fichte, Schelling und Hegel diskutieren die Frage, inwiefern ein Subjekt, das ein unmittelbares Wissen von sich selbst hat, als Grundprinzip der praktischen Philosophie fungieren kann. Im Unterschied zur Philosophie Kants, in der das Ich als ein transzendentes Prinzip dargestellt wird, das die Erkenntnis von Objekten begründen soll, entwickeln diese Autoren eine Theorie des Selbstbewusstseins, welche dem Ich eine ausgezeichnete kognitive Funktion zuschreibt: Das Ich kann als Grundprinzip allen Wissens fungieren.

Dieses Konzept hat eine seiner Quellen in Kants berühmten *Beschluß der Kritik der praktischen Vernunft*. Dort bemerkt Kant, dass es zwei „Dinge“ gibt, die das Gemüt mit zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen: „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“.¹ Beide „Dinge“ entsprechen den Leistungen der Vernunft in der theoretischen und der praktischen Philosophie: Die Leistung der theoretischen Vernunft besteht im Entwurf der Idee der Welt als Inbegriff aller in Zeit und Raum existierender Dinge, die Leistung der praktischen Vernunft drückt sich in der Idee der Freiheit als Autonomie aus, deren Realität ihrerseits eine unendliche Idee ist. Von Bedeutung ist hier, dass Kant mit Bezug auf die Etablierung eines moralischen Gesetzes bzw. auf die Begründung der praktischen Philosophie dem Subjekt hinsichtlich der Realisierung der Freiheit eine Tätigkeit zuschreibt, „welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht“.² Diese Behauptung ist relevant für Autoren wie Fichte, Schelling und Hegel. Sie übernehmen die Aufgabe, aus dieser ins Unendliche gehenden Tätigkeit die praktische Philosophie zu begründen.

Die folgende Untersuchung konzentriert sich auf Fichtes Begründung der praktischen Philosophie. Ihr Ziel ist es, zur Klarheit darüber zu kommen, wie Fichte die Funktion des Ich als Prinzip der Philosophie begreift und welches die Argumente sind, mit denen die praktische Philosophie durch dieses Prinzip begründet wird.³

¹ Kant, I. KpV: 162-163

² Ebd.

³ Die Rolle des Ich oder des Subjekts als Prinzip der praktischen Philosophie ist auch in aktuellen Debatten relevant. Die Frage nach der Funktion des Ich in der Konstitution unseres Wissens ist umstritten. Autoren wie Ernst Tugendhat und Peter F. Strawson lehnen die Funktion des Ich als Grundprinzip allen Bewusstseins ab. Beide

1. Zum Verständnis der Postulate der *Grundlage* von 1794/95

Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 ist der erste öffentlich vorgetragene Entwurf von Fichtes philosophischem Programm. Im Mittelpunkt der Fichteschen Untersuchung steht neben der Etablierung der drei Grundsätze die Begründung der praktischen Philosophie. Unter dieser Begründung versteht Fichte die Analyse der Grundfunktionen des Ich, die eine Theorie der Subjektivität konstituieren. Was damit gemeint ist, gilt es zu erklären. Es sind vor allem zwei Hauptthemen, die in der *Grundlage* von 1794/95 zur Geltung kommen: Zum einen zeigt Fichte, unter welchen Bedingungen das Ich sich selbst als etwas Wirkliches verstehen kann, oder wie Fichte es ausdrückt, sich selbst setzt. Zum anderen versucht er zu erklären, inwiefern das Ich einen gehaltvollen Begriff von seinen Grundfunktionen gewinnen kann.

Fichtes Programm einer Theorie der Subjektivität lässt sich daher als eine systematisch durchgeführte Rekonstruktion der Bedingungen des Selbstbewusstseins verstehen. Mit einem solchen Programm versucht Fichte verständlich zu machen, wie das Ich sowohl als Urheber seiner Bestimmungen, die es qualifizieren, als auch als deren Gegenstand – in der Sprache Fichtes, als bestimmend und bestimmt⁴– begriffen werden kann. Um diesen doppelten Charakter des Ich darzustellen, postuliert Fichte ein Grundprinzip, das in dem Satz „Ich bin“ ausgedrückt ist, dessen Gehalt die Konstitution der Wirklichkeit des Subjekt des Selbstbewusstseins ist, und von dem ausgehend die allgemeinen Bedingungen des Selbstbewusstseins dargestellt werden sollen.⁵

Obwohl Fichte die *Grundlage* von 1794/95 in elf Paragraphen gliedert, konzentriere ich mich auf die konzeptuelle Analyse und Rekonstruktion zentraler Begriffe und Argumente, die insbesondere in den ersten fünf Paragraphen entwickelt werden. Da die zentralen Begriffe, die in der Begründung der praktischen Philosophie Fichtes von besonderer Bedeutung sind, im Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie auftreten (§§ 4 und 5), behandle ich die Thematik der §§ 6-11 nicht *in extenso*.⁶

Eine Analyse der entscheidenden Übergangsparagraphen sieht sich mit Schwierigkeiten und Problemen konfrontiert, die sich vor allem aus der Argumentationsweise der §§ 4 und 5 ergeben.

Einwände werden im Laufe des ersten Kapitels behandelt.

⁴ Vgl. Fichte, *Grundlage*, GA, I/2: 377

⁵ Dieses Grundprinzip ruft die Begründung einer Grundsatzphilosophie in Erinnerung, die zunächst von Reinhold ins Spiel gebracht worden ist. Es handelt sich um das Programm, die Philosophie aus der Tatsache des Bewusstseins zu begründen. Siehe Reinhold, K.L. (1790), Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen.

⁶ Die Überlegungen, die Fichte in diesen Paragraphen einführt, sind für die vorliegende Untersuchung nicht von zentraler Bedeutung. Eine ausführliche Charakterisierung des Begriffs des Gefühls und des Strebens in praktischer Hinsicht, die Fichte in diesen Paragraphen ganz grob präsentiert, ist erst in der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99 (= *Wlnm Nkr*) zu finden. Vgl. dazu das erste und dritte Kapitel dieser Untersuchung.

Thema ist das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Philosophie. Während Fichte in den ersten Paragraphen (§§1-4) die Darstellung der Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich in den Mittelpunkt stellt, geht er in § 5 von der sich selbst produzierenden Tätigkeit des Ich als Prinzip der praktischen Philosophie aus.

Es ist daher nicht ohne weiteres klar, wie sich der theoretische zu dem praktischen Teil verhält, und unklar ist auch, ob das Subjekt der Tätigkeit in beiden Teilen dieselbe Funktion erfüllt oder nicht. Fichte selbst war sich darüber im Klaren, dass seine Darstellung „für manche Köpfe dunkel oder unverständlich“ scheinen könnte.⁷ Die Schwierigkeiten betreffen aber nicht nur die interne Struktur der Argumentation der *Grundlage* von 1794/95. Sie ergeben sich auch, wenn man Fichtes Argumentation mit den nachfolgenden Darstellungen der Wissenschaftslehre, wie der *Wissenschaftslehre nova methodo*⁸ oder dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* zu verbinden versucht.

Die Frage der Kontinuität der Konzeption der Philosophie Fichtes in den verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre ist ohne Zweifel eines der Hauptprobleme der Interpretation der Philosophie Fichtes. Das Problem der Kontinuität oder Kohärenz der oben beschriebenen Funktionen des Ich lässt sich aus zwei Perspektiven behandeln. Man kann sagen, dass eine Kohärenz zwischen beiden Formulierungen nicht besteht, weil Fichte seine Theorie aus zwei unterschiedlichen systematischen Perspektiven entwickelt. Oder man kann dafür argumentieren, dass die Theorie Fichtes über die verschiedenen Fassungen hinweg auf denselben Sachverhalt bezogen ist, wenngleich sie eine begriffliche Differenzierung, nämlich durch die Betonung des Begriffs der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich einerseits, der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst andererseits erfahren hat. Diese Option soll in der vorliegenden Arbeit entwickelt werden. Als identischer Sachverhalt wird sich eine bestimmte logische Struktur der Tätigkeit herausstellen, die für die Konstitution der Wirklichkeit des Ich und für die Grundlage der Theorie der Bedingungen des Selbstbewusstseins entscheidend ist: Dies ist die Struktur einer in sich entgegengesetzten Tätigkeit. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es zu zeigen, dass man das erwähnte Disjunktiv durch eine Rekonstruktion der internen Struktur der Tätigkeit des Ich auflösen kann.

⁷ Fichte schreibt in einem an Reinhold adressierten Brief: „Der [...] theoretische Theil der Grundlage der W. L. ist äußerst dunkel; Ich weiß es sehr wohl. Die W.L. hat überhaupt einen inneren Grund der Dunkelheit, und sogar der Unverständlichkeit für manche Köpfe (gewiß nicht für den Ihrigen) in sich selbst. Aber ich hoffe, daß durch den praktischen Theil der Grundlage, und durch das, was ich insbesondre über die Theorie geschrieben, die Sache klärer werden soll.“ Vgl. Fichte, *Briefwechsel*. GA, I, 457/458: Nr. 236.

⁸ Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo* *Kollegnachsschrift von K. Chr. Fr. Krause von 1798/99* (GA IV/3) wird im Folgenden als *WlNm NKr* mit Seitenangabe zitiert.

Um das Fichtesche Programm genauer zu verstehen, muss berücksichtigt werden, dass die Wissenschaftslehre wesentlich ein philosophisches Programm ist, anhand dessen Fichte das Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie zu begründen sucht. Fichte beschreibt diese Zielsetzung in zwei seiner ersten Rezensionen: *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens von Leonard Creuzer* (1793) und *Über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen* von Friedrich Heinrich Gebhard (1792). Mit Blick auf die Position Creuzers führt Fichte das Folgende aus:

„Hn. Creuzers freylich nur uneigentlich sogenannter Skepticismus – denn er nimmt mit der Kantische Schule das Daseyn eines Sittengesetzes im Menschen als Thatsache des Bewusstseyns an – hat die Theorien über Freyheit zum Gegenstande; das Resultat seiner Untersuchungen ist, daß keine der bisherigen den Streit zwischen dem Interesse der praktischen Vernunft und dem der theoretischen befriedigen löse; und ihr lobenswürdiger Zweck, zu Erfindung einer neuen und genugthuendern die Veranlassung zu geben.“⁹

Fichtes Konzeption einer Theorie der praktischen Vernunft entwirft demgegenüber ein philosophisches Programm, in dem sich das Prinzip der praktischen Vernunft nicht auf eine Tatsache des Bewusstseins reduzieren lässt. Fichte plädiert vielmehr für die Einheit des Bewusstseins, die durch einen unbedingten Bewusstseinsakt zustande kommt, und die durch den Begriff des Ich bezeichnet ist. In der Rezension zu Gebhard erklärt er, auf welche Weise dies geschehen muss:

„Es muß bewiesen werden, daß die Vernunft praktisch sei. Ein solcher Beweis, der zugleich gar leicht Fundament alles philosophischen Wissens (der Materie nach) seyn könnte, müßte ungefähr so geführt werden: der Mensch wird dem Bewußtsein als Einheit, (als Ich) gegeben; Diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin unbedingten in ihm zu erklären; mithin muß ein schlechthin unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft: - und nun erst dürfte mit Sicherheit jenes, allerdings in einer Thatsache gegebene sittliche Gefühl als Wirkung dieser erwiesnen praktischen Vernunft angenommen werden.“¹⁰

⁹ Fichte, [Rezension:] Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard, GA 1, 2, VIII, Nr. 411. Im Folgenden zitiert als Fichte, *Gebhard Rezension*, mit Angabe.

¹⁰ Ebd., N. 425.

Im vorstehenden Zitat zeigt sich deutlich, dass Fichtes Programm auf die Begründung einer Theorie der praktischen Vernunft zielt, deren Prinzip aus dem Begriff eines „schlechthin unbedingte[n] im Menschen“ gewonnen werden soll.¹¹ Das soll die Konzeption des hier noch nicht so genannten reinen Ich leisten, mit dem das Grundprinzip der Philosophie Fichtes etabliert ist. Aus ihm, so stellt Fichte hier in Aussicht, soll sich das „sittliche Gefühl“ als Grundprinzip der praktischen Philosophie erst erklären lassen.¹²

Fichte selber erschien die erste Ausführung seines philosophischen Programms korrekturbedürftig: „Ich halte sie [die *Grundlage* von 1794/95] für äußerst unvollkommen. Es sprühen Geistesfunken daraus: das weiß ich wohl: aber es ist nicht eine Flamme.“¹³ Trotz seiner Bemühungen, eine systematisch kohärente Darstellung im Gang der *Grundlage* von 1794/95 zu liefern, gibt er in verschiedenen Briefen das Ungenügende dieser seiner Darstellung zu, zunächst in einem Brief an Karl Leonard Reinhold, in dem Fichte die Unvollständigkeit der *Grundlage* von 1794/95 zugibt,¹⁴ weiterhin in einem Brief an Johann Ernst Christian Schmidt aus dem Jahre 1799. Hier führt Fichte die Unzulänglichkeiten der Darstellung der *Grundlage* auf die dort entwickelte Deduktion zurück, nicht auf die Fehlbarkeit der Prinzipien.¹⁵ Es stellt sich allerdings die Frage, ob die verschiedenen Formulierungen im Laufe der Darstellung der Fichteschen Theorie der Subjektivität noch dieselbe Zielsetzung verfolgen.

Die Art und Weise, mit der Fichte das Primat der praktischen Philosophie in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 begründet, ist deshalb in der Fichte-Forschung umstritten. Es lassen sich zwei Positionen unterscheiden: die eine plädiert für eine widerstandsfähige Kontinuität des Fichteschen Programms, die andere spricht sich für eine Revision der Argumentation innerhalb der Jenaer Schriften aus.¹⁶

¹¹ Fichte, Briefwechsel, GA I/4, I: 346. Fichte benennt diese Aufgabe auch in einem Brief an Karl Leonard Reinhold: „Ich habe schon den Grundriß auf meinen Grundsatz aufgebaut, und den Übergang zur praktischen Philosophie gefunden. Die letztere zu bearbeiten muß aber um so leichter gelingen, da die Form des Gebäudes von der theoretischen her für sie vorhanden ist“. Ebd., 342.

¹² Es soll hier betont werden, dass sich Fichtes Begründung der praktischen Philosophie auf eine allgemeine Theorie praktischer Intentionalität bezieht. Es handelt sich also nicht in erster Linie um die Aufstellung einer Theorie der Moralität bzw. um das Bewusstsein der Pflicht wie bei Kant. Siehe auch *WlNm NKr*, GA IV/3: 440.

¹³ Fichte, *Briefwechsel*, GA I/4 I, 556: Nr. 287.

¹⁴ Ebd., I, 556: Nr. 287.

¹⁵ Ebd., II, 21: Nr. 342.

¹⁶ Als Vertreter der ersten Auffassung kann man u. a. Alexis Philonenko nennen; Vgl. Philonenko (1981). Zur zweiten Auffassung zählen Jürgen Stolzenberg (z.B. 1995), Christian Klotz (z.B. 1995) und Katja Crone (2005). Eine alternative Auffassung entwickelt Ives Radrizzani in seinem Artikel „Der Übergang von der *Grundlage* zur *Wissenschaftslehre nova methodo*“. Radrizzani behauptet, dass die *Wissenschaftslehre nova methodo* als Übergang von der *Grundlage* von 1794/95 zu der Wissenschaftslehre 1801 und 1804 verstanden werden muss. Vgl. Radrizzani (1994).

Aus diesem Dissens entsteht die These, dass Fichtes Projekt der *Grundlage* von 1794/95 als gescheitert oder zumindest als unzureichend begründet betrachtet werden muss. Eine solche These reduziert das Spektrum der Diskussionen indessen auf zwei mögliche Interpretationen: Entweder modifiziert Fichte seine Strategie im Laufe der Redaktion der *Grundlage* von 1794/95, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass er zwei nicht zu vereinbarende Thesen entwickelt hat.¹⁷ Oder Fichte war überzeugt, dass beide Konzeptionen Teile einer komplementären und kohärenten Argumentation sind, obgleich die Verbindung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie „dunkel“ ist. Um zu vermeiden, dass voreilige Schlüsse aus der Struktur des Fichteschen Projekts gezogen werden, ist eine detaillierte Analyse dieser kontextbezogenen Problematik erforderlich.

In der folgenden Untersuchung soll gezeigt werden, dass solche voreiligen Interpretationen der Binnenstruktur der Fichteschen Theorie der Subjektivität und den daraus abgeleiteten Folgerungen nicht gerechtfertigt sind. Beide Interpretationen rekonstruieren die zentrale Idee der Fichteschen Darstellung der *Grundlage* von 1794/95 auf eine unangemessene Art und Weise. Die Komplexität der Fichteschen Konzeption erfordert eine genaue Analyse der Argumente, die bisher nicht hinreichend unternommen worden ist. Die leitende These der vorliegenden Untersuchung ist es, dass es mit Blick auf die Begründung der praktischen Philosophie eine argumentative Kohärenz nicht nur innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 gibt. Diese argumentative Kohärenz besteht vielmehr auch, wenn man die *Grundlage* von 1794/95 und die *Wissenschaftslehre nova methodo* miteinander vergleicht. Hierbei ist die Begründung der praktischen Philosophie, bzw. die Begründung des Übergangs der theoretischen zur praktischen Philosophie wiederum grundlegend. Dabei kommt der Beschreibung der von Fichte sogenannten unendlichen Tätigkeit des Ich eine zentrale Bedeutung zu. Von besonderer Bedeutung ist diese Beschreibung, weil die Entwicklung der Theorie der Subjektivität vom Übergang der theoretischen zur praktischen Philosophie abhängt.

An dieser Stelle kann so viel bereits gesagt werden: Fichtes Hauptstrategie besteht in der Betonung des Sichsetzens des Ich in Form einer Selbstaffirmation der Wirklichkeit des Ich. Ausdruck dieses Sachverhalts ist der Satz „Ich bin“. Er ist der oberste Grundsatz der Philosophie Fichtes. Insbesondere in § 5 der *Grundlage* von 1794/95 akzentuiert Fichte nun, dass die Wissenschaftslehre davon ausgeht, dass das Ich über die Fähigkeit verfügt, auf sich selbst zu reflektieren und zu einer inhaltlich bestimmten Vorstellung von seiner eigenen Verfassung zu gelangen. Das meint Fichte in einer prominenten Passage der *Grundlage* von 1794/95, in der er betont: „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es

¹⁷ Dafür lassen sich historische Gründe anführen, die sich auf Hölderlins Kritik beziehen. Siehe Waibel (2000).

soll sich für sich selbst setzen.“¹⁸ Mit Bezug auf die Begründung des Übergangs von der theoretischen zur praktischen Philosophie sind daher die Betonung des Sichsetzens des Ich und das Vermögen des Ich, auf sich zu reflektieren, von zentraler Bedeutung. Anhand dieser Eigenschaft des Ich sieht sich Fichte in der Lage, die Tätigkeit des Ich als letzte Bedingung und Erklärungsgrund allen Bewusstseins zu bestimmen. Dies zu leisten, ist Fichte zufolge die Domäne der praktischen Philosophie. Kann der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie überzeugend begründet werden, dann ist Fichte in der Lage zu zeigen, dass alle Bewusstseinsakte, die den kognitiven Funktionen des Ich zugrunde liegen, als Vollzüge des Ich zu verstehen sind. Die Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen zu beweisen, ist somit die zentrale Aufgabe des Fichteschen Projekts.

Die vorliegende Untersuchung bietet in einem ersten Teil eine analytische Rekonstruktion der Begründung der praktischen Philosophie in der *Grundlage* von 1794/95. Anhand dieser Rekonstruktion argumentiere ich im zweiten Teil dafür, dass die *Grundlage* von 1794/95 und die *Wissenschaftslehre nova methodo*, in der bekanntlich die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie aufgehoben ist, als Teile von Fichtes Theorie der Subjektivität einander komplementär sind. Hierfür ist die Analyse der unendlichen Tätigkeit des Ich entscheidend.

Die Grundfunktion der unendlichen Tätigkeit des Ich ist in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Zum einen stellt sie sich als eine spontane und unbeschränkte Tätigkeit dar, die als ein Produktionsvermögen verstanden werden kann, mit dem das Subjekt des Bewusstseins seine eigene Wirklichkeit erzeugt. Zum anderen wird sie auch als Resultat einer reflektierenden Funktion beschrieben, welche die Grundlage für eine elementare Prädikation des Subjekts mit Bezug auf sich selbst ist. Das heißt, das Ich erzeugt sich selbst als Objekt seiner Reflexion. Der Begriff der unendlichen Tätigkeit des Ich fungiert als Erklärungsgrund der doppelten Struktur des Ich, die sowohl in Form einer von Fichte „unendlich“ genannten Tätigkeit als auch in Form einer begrenzten Tätigkeit dargestellt wird. Anhand einer Analyse dieser Begrifflichkeiten ist es möglich, eine allgemeine Struktur der Subjektivität in der *Grundlage* von 1794/95 zu rekonstruieren, die mit dem Programm der *Wissenschaftslehre nova methodo* in Einklang steht.

Schließlich stelle ich die Relevanz und Bedeutung der praktischen Philosophie Fichtes in aktuellen Handlungstheorien bzw. Debatten über die Rolle des Ich dar. Anhand von Begriffen wie Selbstkonstitution und Selbstreflexion, die als Schlüsselbegriffe in dem Programm einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* fungieren, zeigt sich, dass die Fichtesche Philosophie in Bezug auf aktuelle

¹⁸ Fichte, *Grundlage*, GA, I/2: 406.

Handlungstheorien eine systematisch breitere Perspektive bietet. Indem Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins in ihren einzelnen Argumenten und Schritten zur Diskussion herangezogen wird, zeigt sich, dass die zeitgenössischen Untersuchungen von ihr einiges lernen können. Hier sind besonders Ansätze von Christine Korsgaard und Thomas Nagel von Interesse.

2. Das Programm der *Grundlage* von 1794/95 in Bezug auf die *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99

In der *Grundlage* von 1794/95 erklärt Fichte, dass „die Wissenschaftslehre eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes sein soll“.¹⁹ Eine solche Theorie hat als Hauptaufgabe zu beweisen, dass ein bestimmter Bewusstseinsakt, mit dem das Subjekt des Bewusstseins auf sich selbst referiert, als Grundprinzip der kognitiven Funktionen fungieren kann, durch die menschliche Erfahrung möglich ist.²⁰ Um dieses Projekt verständlich zu machen, entwickelt Fichte verschiedene Argumentationsstrategien. Der erste Versuch findet sich in der *Grundlage* von 1794/95. Fichte hat insbesondere eine Analyse der Grundfunktion des Ich im Blick, die durch einen spezifischen intentionalen Charakter ausgezeichnet ist. Dieser Charakter lässt sich als intentional verstehen, weil das Ich durch diesen Charakter ein Objekt hervorbringt. Dieser intentionale Charakter des Ich steht im Mittelpunkt der *Grundlage* von 1794/95. Seine logische Struktur ist somit das zentrale Thema der Untersuchung.

Einige Jahre später entwickelt Fichte eine neue Darstellung seines Systems, in welchem die praktischen Merkmale des Ich im Mittelpunkt stehen. Die Darstellung wurde im Winter 1798/99 von Fichte unter dem Titel *fundamenta philosophiae transscendentalis (vulgo, die Wissenschaftslehre) nova methodo* in Jena vorgetragen und in Form von Zusammenfassungen des Vorgetragenen diktiert. Zwei Versionen dieser Vorlesung liegen vor²¹: Zum einen die Kollegnachschrift „Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte“. Dies ist die so genannte *Hallesche Nachschrift*. Der Text wurde in der Universitätsbibliothek in Halle gefunden und erstmals in den von Hans Jacob herausgegebenen „Nachgelassenen Schriften“²² veröffentlicht. Zum anderen haben wir die im Jahre 1980 aufgefundene Schrift „Fichte's Vorlesungen über die

¹⁹ Ebd., 364.

²⁰ Ebd., 255.

²¹ Es steht auch die Nachschrift von Eschens zur Verfügung. Deren Struktur stimmt aber nicht vollständig mit den anderen Nachschriften überein. Zu den Unterschieden und Ähnlichkeiten siehe die Einleitung zur *WlNm NKr.*, GA IV, 3: 323-329.

²² Johann Gottlieb Fichte, *Nachgelassene Schriften* hrsg. von Hans Jacob, 2 Bände. Schriften aus den Jahren 1790-1800, Berlin 1937.

Wissenschaftslehre, gehalten in Jena im Winter 1798/99, nachgeschrieben von K. Chr. Fr Krause“.²³ Obwohl beide Schriften in den fraglichen Stellen im Wesentlichen übereinstimmen, übertrifft die Nachschrift Krauses die *Hallesche Schrift* an Ausführlichkeit mit Blick auf einen Vergleich mit der *Grundlage* von 1794 und dem *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*. Der Unterschied zwischen beiden Schriften besteht darin, dass die Nachschrift Krauses den Bezug zur *Grundlage* von 1794/95 klarer kommentiert.²⁴ Aus diesem Grund wird in dieser Untersuchung die Nachschrift Krauses herangezogen.

Die *Wissenschaftslehre nova methodo* hat wesentlich die Zielsetzung, von Anfang an die praktische Perspektive ins Spiel zu bringen. Im Vergleich zur *Grundlage* von 1794/95 konzentriert sich Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99 jedoch nicht auf die Analyse des intentionalen Charakters des Ich. Er führt hier die These des unmittelbaren Bewusstseins ein, mit der eine präreflexive Existenz des Ich zum Ausdruck kommt. Fichte schreibt auch der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich ein unmittelbares Bewusstsein zu, das als Voraussetzung allen Selbstbewusstseins fungiert. Wird das unmittelbare Bewusstsein als letzter Erklärungsgrund allen Bewusstseins angesehen, dann bleibt unklar, warum Fichte in der *Grundlage* von 1794/95 die Reflexion des Ich auf sich selbst, welche die Perspektive der ersten Person einschließt, betont. Es lassen sich somit systematische Schwierigkeiten in der Darstellung der Fichteschen Theorie identifizieren, die ich im Laufe dieser Untersuchung aufzulösen versuche.

Absicht der vorliegenden Untersuchung ist es nicht, eine vollständige Rekonstruktion der Fichteschen Theorie der Subjektivität zu entwickeln. Sie konzentriert sich vielmehr auf die Analyse einer Funktion der Subjektivität, die nachvollziehbar macht, inwiefern die verschiedenen Formulierungen auf eine einheitliche Konzeption der Grundverfassung von Subjektivität zu beziehen sind: Dies ist die ursprüngliche sich selbst konstituierende Tätigkeit des Ich.

Diese Tätigkeit lässt sich als das erste Moment einer Untersuchung verstehen, in dem das Ich auf sich selbst reflektiert und zum *Historiographen* seiner eigenen Geschichte wird. Die Untersuchung des Grundprinzips allen Bewusstseins steht also im Zusammenhang mit der Formulierung des sogenannten Projekts einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“. Die *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes* besteht darin zu zeigen, dass das Ich im Zuge einer von ihm geleisteten Reflexion den Begriff eines Objektes entwickelt, welcher auf

²³ Fichte, *WlNm NKr.*, GA, IV/3.

²⁴ In dieser Untersuchung thematisiere ich nicht die Unterschiede zwischen den verschiedenen Versionen der *Wissenschaftslehre nova methodo*.

es selbst referiert.²⁵ Wie Fichte daraus die Begründung der praktischen Philosophie entwickelt, ist eine der Fragen, die in der folgenden Untersuchung behandelt werden.

3. Zum Gang der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung ist in drei Kapitel gegliedert, die die Begründung der praktischen Philosophie anhand der Rekonstruktion der diesbezüglichen Argumentation in der *Grundlage* von 1794/95 und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* plausibel zu machen suchen.

Im *ersten Kapitel* wird Fichtes Begriff der unendlichen Tätigkeit untersucht. Dieser Begriff beschreibt eine logische Struktur der Tätigkeit des Ich, die Fichte als widersprüchlich darstellt. Die Auflösung dieses Widerspruchs bereitet den Übergang zur Praktischen Philosophie vor. Dabei spielt die Analyse des Anstoßtheorems und des Reflexionspostulats eine zentrale Rolle. Beide Momente zusammen stellen die interne Struktur der Subjektivität dar, die den Übergang von einem externen Einfluss auf das Ich (Anstoßtheorem) zu einer reflektierenden Tätigkeit des Ich (Reflexionspostulat) nachvollziehbar macht. Im Gang seiner Überlegungen, deren zentrales Thema das Ich ist, führt Fichte im Unterschied zu dem § 1 das Thema der Selbstreflexion ausdrücklich erst im § 5 ein. Diese Nuancierung erlaubt es, einen systematischen Strategiewechsel zu identifizieren. Im Vergleich zu den §§ 1 und 4 findet sich mit der in § 5 verfolgten Strategie die Perspektive der ersten Person und die Selbstreflexion des Ich als Fundament menschlichen Wissens betont. Fichte behauptet, dass das Ich, sofern es als Prinzip des Wissens fungiert, ein Bewusstsein seiner eigenen Akte gewinnen muss. Dieses Bewusstsein erklärt, inwiefern das Ich sowohl als unendlich als auch als endlich verstanden werden kann und deshalb nicht in einen unauflösbaren Widerspruch gerät.

Die Fichtesche Theorie in der *Grundlage* von 1794/95 enthält, wie oben gesagt, den Übergang zur praktischen Philosophie betreffend eine Schwierigkeit. Sie besteht darin, dass Fichte dem Ich in der Etablierung des Grundprinzips zwei verschiedene Beziehungen zuschreibt: (1) Das Ich steht im Verhältnis zum Nicht-Ich und (2) Das Ich steht im Verhältnis zu sich selbst. Mit der ersten Beziehung beschreibt Fichte das Resultat der Interaktion zwischen der externen Welt (Nicht-Ich) und der Tätigkeit des Ich. Mit der zweiten Beziehung stellt Fichte die Tätigkeit des Ich dar, sich selbst zu repräsentieren. Beide Beziehungen und ihr Verhältnis zueinander werden im *zweiten Kapitel* analysiert. Ziel dieses Kapitels ist es, die Konsistenz in der Darstellung Fichtes mithilfe des Begriffs der Wechselwirkung zu erklären. Der Begriff der Wechselwirkung erfüllt zwei Aufgaben in

²⁵ Vgl. Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 365. Siehe auch Lang (2011).

der *Grundlage*. Zum einen ist er der Kern der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Ich und Nicht-Ich. Dies bedeutet, dass der Begriff der Wechselwirkung erklärt, wie eine externe Instanz (Nicht-Ich) auf das Ich wirken und von Seiten des Ich auch als eine äußere Wirkung verstanden werden kann. Auf diese Weise versucht Fichte einen subjektunabhängigen Einfluss auf das Ich mit der Selbstständigkeit des Ich in eine begrifflich bestimmbare Einheit zu integrieren. Zum anderen verwendet Fichte den Begriff der Wechselwirkung, um verständlich zu machen, inwiefern das Ich sich reflektierend auf sich selbst beziehen kann. Mithilfe beider Verwendungsweisen des Begriffs der Wechselwirkung versucht Fichte dafür zu argumentieren, dass sich die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich durch das Verhältnis des Ich mit sich selbst erklären lässt. Damit löst Fichte das oben zitierte Reflexionspostulat, das Postulat der Perspektive der ersten Person, ein, mit dem der Übergang in die Praktische Philosophie begründet werden soll.

Um diese These werkgeschichtlich zu betrachten, präsentiere ich einen Abriss zweier wichtiger Texte, die als Hinweis auf eine Kontinuität und Kohärenz in der Fichteschen Theorie der Subjektivität in den Jahren 1794-1796 dienen: Der *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* und die *Grundlage des Naturrechts*. Anhand dieser Texte zeigt sich, dass Fichte sowohl im *Grundriß des Eigenthümlichen* als auch in der *Grundlage des Naturrechts* dasselbe methodische Verfahren implementiert.

Im *dritten Kapitel* wird das Problem der Kontinuität der Fichteschen Konzeption weiter verfolgt. Vergleicht man die Theorie der Subjektivität in der *Grundlage* von 1794/95 mit der Darstellung in der *Wissenschaftslehre nova methodo*, dann ergeben sich ähnliche Probleme bzw. interpretative Schwierigkeiten, wie sie aus der *Grundlage* von 1794/95 bekannt sind. Es ist vor allem nicht klar, warum Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo*, und eben nicht schon in der *Grundlage* von 1794/95, von Anfang an eine ausführliche Theorie der konkreten Subjektivität entwickelt. Unter einer Theorie der konkreten Subjektivität versteht Fichte auch hier eine Theorie, welche die kognitiven Funktionen des Ich als inhaltlich bestimmte Prädikate des Ich darstellt und zeigt, auf welche Weise das Ich sich diese Prädikate selbst zuschreibt. Diese Zuschreibung wiederum ist nur durch ein unmittelbares Bewusstsein möglich. Unter dem unmittelbaren Bewusstsein versteht Fichte indessen einen nicht-intentionalen Bewusstseinsakt des Ich. Dieser Bewusstseinsakt beschreibt eine präreflexive Existenz des Ich. Daraus soll die Frage beantwortet werden, wie sich eine auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich auf konkrete Inhalte, und das heißt, auf bestimmte kognitive Grundfunktionen des Ich bezieht.

In Anbetracht dieser scheinbar unterschiedlichen Annäherungen zur Etablierung des Grundprinzips versuche ich im dritten Kapitel die argumentative Kohärenz und Kontinuität beider Konzeptionen zu begründen. Diese Analyse ist bisher nicht hinreichend durchgeführt worden. Die Hauptthese des Kapitels besteht darin zu zeigen, dass es keinen argumentativen Bruch in der Fichteschen Darstellung seiner Theorie der Subjektivität gibt. Die These eines intentionalen Charakters (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95*) und die These des unmittelbaren Bewusstseins (*Wissenschaftslehre nova methodo von 1798/99*) lassen sich als komplementäre Elemente der Begründung der Theorie der Subjektivität Fichtes verstehen. Im Unterschied zu Interpretationen der Fichteschen Argumentationen, die den Fokus insbesondere auf die Entwicklung des Reflexionspostulats sowohl in der *Grundlage* von 1794/95 (§5) als auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* legen, zeige ich anhand der Analyse der internen Struktur der *Grundlage* von 1794/95, auf welche Weise die Kompatibilität beider Systementwürfe (§§4 und 5) angemessen begründet werden kann.

Im *vierten Kapitel* wird die Aktualität der Fichteschen Philosophie im Rahmen der zeitgenössischen Theorien des Handelns thematisiert. Das Hauptziel ist, die Bedeutung und Relevanz des Fichteschen Programms einer Theorie der konkreten Subjektivität zu zeigen. Fichtes These, dass die Tätigkeit des Ich sowohl einen intentionalen Bewusstseinsakt als auch eine präreflexive Existenz des Ich impliziert, ist aus verschiedenen Gründen in den aktuellen Debatten relevant. Wenn man das Fichtesche Subjektivitätsmodell, das man als Leitfaden seines Projektes einer konkreten Subjektivität interpretieren kann, den modernen Handlungstheorien gegenüberstellt, lassen sich zwei ähnliche Perspektiven bezüglich solcher Begriffe wie *Selbstkonstitution* und *Selbstreflexion* ausmachen. Es wird in diesem Kapitel zum einen gezeigt, dass aktuelle und prominente Handlungstheorien Begriffe wie Selbstkonstitution und Selbstreflexion aufgreifen, die im Mittelpunkt des Programms einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* stehen. Und zum anderen wird deutlich, dass die Fichtesche Darstellung dieser Begriffe Licht auf Probleme wirft, die in den aktuellen Forschungen auftauchen, deren Behandlung und Analyse jedoch nicht zu finden sind, so z.B. Alternativen zur Auflösung des Zirkels der Selbstreflexion. Um dies beispielhaft zu zeigen, wende ich mich Theorien von Autoren wie *Christine Korsgaard*, *Manfred Frank*, *David Rosenthal*, *Uriah Kriegel* und *Thomas Nagel* zu. Solche Theorien thematisieren praktische Begriffe wie Selbstkonstitution, Selbstreflexion und Verantwortung, welche die Rolle des Ich oder des Agens ins Spiel bringen. Ziel der jeweils punktuellen Analyse ist zu zeigen, auf welche Weise Fichtes Theorie in diesen Debatten Aktualität und Relevanz hat. Dabei soll auch gezeigt werden, dass die aktuellen

Theorien zur Selbstkonstitution oder Selbstreflexion für eine vollständige Erklärung des Begriffs Selbstbewusstsein unzureichend sind.

1. Kapitel

Die unendliche Tätigkeit des Ich und der Widerspruch des Ich mit sich selbst

Fichte begründet seine praktische Philosophie in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 durch das Grundprinzip, das in einer Reflexion des Ich über seine eigene Tätigkeit, durch die es sich als etwas Wirkliches konstituiert, besteht.¹ Dieses Unternehmen stellt sich näher besehen als problematisch dar, weil die Reflexion über die Tätigkeit des Ich eine logische Struktur besitzt, die Fichte als widersprüchlich charakterisiert. Im vorliegenden Kapitel soll diese Struktur durch den Begriff der unendlichen Tätigkeit des Ich analysiert werden. Der Begriff der unendlichen Tätigkeit vereint in sich alle zentralen Konzepte für die Grundlegung der praktischen Philosophie wie Anstoß, Streben und Reflexion. Zudem ist er der Schlüsselbegriff in der Rekonstruktion des inhärenten Widerspruchs des Systems. Damit lässt sich anhand seiner Analyse das Fundament der praktischen Philosophie und seine Struktur in Fichtes Philosophie rekonstruieren und verstehen. Das heißt, die unendliche Tätigkeit soll als Schlüsselement in der Darstellung der Wissenschaftslehre der Jenaer Periode Fichtes verstanden werden. Im vorliegenden Kapitel sollen also folgende Fragen beantwortet werden: Welche Rolle spielt der Begriff der unendlichen Tätigkeit in der Fichteschen Begründung der praktischen Philosophie, und warum stellt Fichte diese Tätigkeit als widersprüchlich dar?

Um diese Fragen einer Antwort zuzuführen, werden zunächst die beiden Charaktere der unendlichen Tätigkeit des Ich im Einzelnen analysiert: der unbegrenzte und der begrenzte Charakter des Ich. Beide Charaktere lassen sich durch eine ursprünglich sich selbst konstituierende Tätigkeit des Ich beschreiben. Fichtes Idee eines Grundprinzips allen Wissens wird jedoch in der *Grundlage* von 1794/95 auf zwei verschiedene Weisen präsentiert. Während er in § 1 das Grundprinzip als eine Tätigkeit charakterisiert, mit der unmittelbar die Wirklichkeit des Ich verbunden ist, führt er in § 5 das Konzept der Selbstreflexion dieser Tätigkeit ein. Dieses Konzept führt Fichte ein, weil das Ich in der in § 1 beschriebenen Struktur sich nicht so auf sich bezieht, dass es seiner eigenen Inhalte sich bewusst ist.

Unsere Untersuchung sieht sich damit vor folgende Aufgaben gestellt: Erstens soll gezeigt werden, was es bedeutet, dass das Ich unendlich ist und zweitens, auf welche Weise die entgegengesetzte Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich zu verstehen ist. In einem ersten Schritt sollen daher die erste Darstellung der Tätigkeit in § 1 der *Grundlage* von 1794/95 und ihre

¹ Vgl. Janke (1970).

Schwierigkeiten bzw. Einwände gegen sie behandelt werden. Mit der Beschreibung beider Ich-Aspekte (des endlichen und des unendlichen Charakters) innerhalb von Fichtes Theorie der Subjektivität ergibt sich, so Fichte, ein Widerspruch, der als Resultat des Postulats eines Produktions-Vermögens (unendlicher Charakter) und der Begrenzung solcher Tätigkeit (endlicher Charakter) dargestellt wird.

In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich Fichtes Ansatz zur Lösung des Widerspruchs in § 5. Dabei soll geklärt werden, inwiefern diese Tätigkeit des Ich in sich selbst entgegengesetzt ist und auf welche Weise Fichte diesen Widerspruch auflöst. Ich untersuche vor allem den Begriff des Anstoßes und das Reflexionspostulat, die in der Erklärung dieser Entgegensetzung eine zentrale Rolle spielen. Danach wird im Detail gezeigt, wie Fichte den Widerspruch in der unendlichen Tätigkeit des Ich durch den Begriff des Strebens auflöst.

1.1. Der Begriff der unendlichen Tätigkeit: Produktionsvermögen und Prädikation

In der *Grundlage* von 1794/95 entwickelt Fichte eine neuartige Konzeption des Begriffs der Unendlichkeit. Er bezieht sich auf eine Tätigkeit des Ich, die sich aus sich selbst erzeugt und die, so Fichte, ins „Unendliche hinausgeht“.²⁷ Als unendlich kann sie beschrieben werden, weil sie das universale Prinzip ist, unter dem alle konkreten theoretischen und praktischen Funktionen des Ich zu begreifen sind. So ist sie mit Blick auf ihren Anwendungsbereich *unendlich* zu nennen. Dass sie ins Unendliche *hinausgeht*, lässt sich dann als Beschreibung ihrer Beziehung auf diesen Anwendungsbereich verstehen. Fichte führt den Begriff der Unendlichkeit vor allem in den §§ 4 und 5 ein, um eine spezifische Tätigkeitsweise des Ich zu beschreiben, welche als Produktionsvermögen bezeichnet werden kann. Das Produktionsvermögen erlaubt dem Ich unendlich „aktiv“ zu sein, d.h. es besitzt eine unendliche Fähigkeit, Objekte des Bewusstseins, welchen Charakters auch immer, zu produzieren. Dieses Produktionsvermögen des Ich verbindet nun zum ersten Mal das präreflexive, unmittelbar Moment mit einer intentionalen Tätigkeit, die Prädikate von bestimmten Handlungen des Ich erzeugt.

In erster Instanz ist das Produktionsvermögen des Ich dabei auf sich selbst bezogen. Das Objekt, welches das Ich erzeugt, ist somit das Ich selbst. Durch diese Setzung seiner selbst hat das Ich Zugang zu sich selbst, denn das Produkt seiner Tätigkeit ist es selbst. Diese Tätigkeit des sich selbst Setzens ist in *dem* Sinne intentional zu nennen, als das Ich sich selbst als ein Objekt

²⁷ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 369.

bestimmt. Durch die genannte Fähigkeit setzt das Ich sich selbst als unendlich, d.h. als fähig, unendlich Objekte des Bewusstseins zu erzeugen. Damit bestimmt es sich als unendlich bzw. schreibt sich selbst das Prädikat der Unendlichkeit zu. Sich bestimmen heißt aber, sich selbst begrenzen, weil die Bestimmung darin besteht, sich ein endliches, inhaltlich begrenztes und logisch bestimmtes Prädikat zuzuschreiben. Dieses Prädikat ist hier jedoch die Unendlichkeit. Damit ist das Ich endlich und unendlich zugleich. Fichte betont diesen doppelten Charakter der unendlichen Tätigkeit des Ich folgendermaßen: „Es [das Ich] ist unendlich, heißt, es setzt sich unendlich: es bestimmt sich durch das Prädikat der Unendlichkeit: also es begrenzt sich selbst.“²⁸

Das Ich ist demnach endlich, weil es sich selbst durch ein Prädikat limitiert oder, nach Fichtes Worten, setzt oder bestimmt. Gleichzeitig ist es unendlich, weil die Unendlichkeit eben der Gehalt des Prädikats ist, das es sich selbst zuschreibt. Anders gesagt, eine Zuschreibung des Ich als unendlich bedeutet, das endliche Prädikat der Unendlichkeit auf sich selbst anzuwenden. Das Urteil „das Ich ist unendlich“ bedeutet somit, dass das Ich sich selbst *als* unendlich bestimmt. Indem das Ich seine unendliche Tätigkeit als eine solche begrifflich bestimmt, ist die unendliche Tätigkeit logisch begrenzt.

Dass diese Tätigkeit eine doppelte Struktur besitzt, ist mit Blick auf die Systematik der *Grundlage* erläuterungsbedürftig, da Fichtes Darstellung des Begriffs des Ich in § 1 der *Grundlage* von 1794/95 anders lautet als in § 5. Fichte charakterisiert in § 1 der *Grundlage* von 1794/95 das Grundprinzip als *Tathandlung*, d.h. als eine Tätigkeit, mit der ein unmittelbares Bewusstsein von der Wirklichkeit des Ich verbunden ist. Anhand einer Analyse der §§ 1 und 5 wird ersichtlich, dass es Diskrepanzen zwischen beiden Darstellungen gibt, die die Kohärenz beider Paragraphen infrage stellen. Der zentrale Unterschied besteht darin, dass Fichte in § 1 nicht die selbstreflexive Tätigkeit des Ich thematisiert, die eine maßgebliche Rolle in der Begründung seiner praktischen Philosophie in § 5 spielt. Durch die Rekonstruktion beider Paragraphen und anhand eines interpretativen Modells, für das die Konzepte *Anstoß* und *Reflexion* grundlegend sind, lässt sich zeigen, wie sich eine Kohärenz zwischen beiden Paragraphen herstellen lässt.

²⁸Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 358.

1.2 Tathandlung als Ausdruck der sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich: § 1 der Grundlage von 1794/95

§ 1 der *Grundlage* von 1794/95 kann als erster und entscheidender Schritt in der Argumentation der *Wissenschaftslehre* verstanden werden, in der die Untersuchung und Etablierung des Grundprinzips alles menschlichen Wissens im Mittelpunkt steht. Fichtes Bemühungen konzentrieren sich insgesamt auf die Beantwortung der Frage: Wie ist Bewusstsein möglich? Fichtes Ziel ist es, durch ein unmittelbares und in sich evidentes Prinzip die Grundlage allen Wissens zu begründen. Einen der wichtigen Begriffe für die Charakterisierung dieses Prinzips führt Fichte in der *Grundlage* ein: den Begriff der *Tathandlung*. Fichtes Hauptstrategie besteht darin zu zeigen, dass eine solche Tätigkeit das Grundprinzip einer Theorie des Bewusstseins darstellt. Mit dem Begriff der *Tathandlung* postuliert Fichte eine ursprüngliche Aktivität, durch deren Vollzug das Ich ein unmittelbares, vorprädikatives Bewusstsein von sich selbst und seiner Existenz gewinnt. Fichte erklärt diese Konzeption wie folgt:

„Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzen durch sich selbst; und umgekehrt. Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein vermöge seines bloßen Seins. Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin* Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss.“²⁹

Das Produktionsvermögen des Ich, sich selbst durch sich selbst zu setzen, wird hier als reine, d.h. nicht als empirisch aufweisbare Tätigkeit oder Aktivität beschrieben. Durch diese Tätigkeit des Ich entsteht zugleich seine Realität, sein Sein. Fichte charakterisiert das Ich als „das Handelnde und das Produkt der Handlung“. Weil das Ich sich *setzt*, *handelt* es, und weil es *sich selbst* setzt, ist es auch das *Produkt* der Handlung. Dadurch, dass das Ich beides, Handelndes und Produkt der Handlung ist, sind Handlung und Tat „Eins und ebendasselbe“. Das Produkt der Handlung nennt Fichte Tat und identifiziert die Aktivität mit der Tat, die etwas Reales ist. Das Handelnde und das Produkt der Handlung, die Aktivität und die Tat als etwas, das existiert, sind also nicht voneinander trennbar. Diese Einheit drückt der Satz *Ich bin* aus. Die Einheit von Existenz und Aktivität beschreibt auch das folgende Zitat: „das sich setzende Ich, und das seiende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe.“³⁰ Das Ich als Agens ist also identisch mit dem Ich als Produkt seiner selbst. Diese Einheit

²⁹ Ebd., 259.

³⁰ Ebd., 260.

drückt Fichte auch durch die Identität eines unbedingten Kausalverhältnisses und der Natur des Ich aus: „Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.“³¹ Fichte beschreibt damit das Ich als Produkt einer unbedingten Tätigkeit. Das Ich existiert, und der Grund für seine Existenz ist seine Tätigkeit. Das Produkt des Setzens, die Existenz, und das Produzieren werden beide dem Ich – „für das Ich“ – zugeschrieben. Fichtes Charakterisierung des Begriffs *Tathandlung* in § 1 der *Grundlage* von 1794/95 besteht also in der These, dass das Setzen des Ich durch es selbst zustande kommt, dass es auf diese Weise seine eigene Wirklichkeit hervorbringt und davon auch ein unmittelbares Bewusstsein hat.

Verschiedene Autoren interpretieren die Tathandlung als eine rein transzendente Bedingung aller Handlungen des Ich. Heidegger behauptet, dass die Tathandlung kein „fertig hergestelltes Ding“³², sondern die Bedingung aller Handlung sei. Rohs betont, dass die Tathandlung eine transzendente bzw. nicht empirische Bedingung der Subjektivität ist, die eine essenziell reflexive Struktur hat.³³ Andere Autoren wie Kühn identifizieren dieses Prinzip mit einer sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich.³⁴ In demselben Sinne betont Lang, dass die Tathandlung eine performative Struktur aufweist.³⁵

Andere Autoren wie etwa Mittmann greifen auf diese These zurück, um zu kritisieren, dass Fichtes Begriff der Tathandlung nur als ein unmittelbarer Vollzug des Subjekts zu verstehen ist, also als eine bloße Tätigkeit. Diese charakterisiert Mittmann sogar als eine Funktion, die „das Bewusstsein konstituiert, ohne im Bewusstsein zu sein“³⁶. Damit impliziert Fichte, so Mittmann, dass die Tathandlung als ein „genuiner Urteilstypus, in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern bloß sich selbst gleich gesetzt würde“.³⁷ Mittmann behauptet ferner, dass Fichtes Darstellung in §1 nur als eine bloße Setzung des Ich verstanden werden kann.³⁸ Mit der Behauptung, dass das Ich „bloß durch sich selbst gesetzt ist“, hat Fichte, so Mittmann, nur

³¹ Ebd., 260.

³² Siehe dazu Heidegger (1997): 53. Hier definiert Heidegger den Begriff der Tathandlung folgendermaßen: „Das Ich, das handelt; Wissen-Sein, ein Ich-handle, das *Handelnde* ein Ich, das in diesem Handeln gerade ist, was und wie es ist; im Handeln, Denken erhandelt es sich selbst; es ist das Produkt seiner Tätigkeit, seine Tat; es ist im Handeln seine Tat, Tat in der Handlung: Tat-handlung. NB. Die Analogie zu Tat-sache: fertig hergestelltes *Ding* im weiteren Sinne >Ich< dagegen: Tat-handlung.“

³³ Siehe Rohs, P. (1991): 48 und f.

³⁴ Kühn, M. (2012): 228 und f.

³⁵ Lang verwendet den von Austin eingeführten Ausdruck „performativ“, um Fichtes Hauptthese in der *Grundlage* zu bezeichnen. Nach ihm „vollzieht eine Person, die eine performative Aussage äußert, eine Handlung und verfügt über ein Bewußtsein von dieser Handlung“. Siehe Lang (2011): 38.

³⁶ Vgl. Mittmann (1993): 88.

³⁷ Ebd., 89.

³⁸ Eine ausführliche Interpretation des § 1 ist in Stolzenbergs Artikel „Fichtes Satz »Ich bin«. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage* der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95“ zu finden.

geklärt, dass das Ich durch seine Tätigkeit „etwas“ produziert. Damit klärt Fichte jedoch noch nicht, obwohl er behauptet es zu tun, dass das Produkt auch als real verstanden werden muss und dass das Subjekt Kenntnis d.h. Bewusstsein von der Einheit zwischen dem Subjekt und seinem Produkt hat.

Mittmanns kritische Bemerkung lässt ein Defizit in der Fichteschen Darstellung des §1 deutlich werden. Fichte erklärt nicht, wie das Ich durch seine eigene (bloße) Setzung ein *Bewusstsein von sich selbst* gewinnt, d.h. wie der Ausdruck „für das Ich“ genau zu verstehen ist. Mit seiner Charakterisierung der Einheit des Ich als Einheit von Setzen und Sein, von „Weil“ und „Was“, gibt Fichte Anlass zu weiteren Einwänden, die im Folgenden analysiert werden sollen.

1.2.1 Einwände gegen Fichtes Begriff des Ich in § 1 der Wissenschaftslehre

Zwei der Einwände sollen hier untersucht werden. Der erste Einwand besagt, dass das Ich keine Rolle für die Möglichkeit einer Erkenntnis spielt, weil es selber kein Korrelat oder Objekt hat. Das würde bedeuten, dass sich ein solcher Gedanke auf einen psychologischen Zustand bezieht, der sich nur zu sich selbst verhält.³⁹ Die zweite Fragestellung thematisiert die Charakterisierung und Rolle des Resultats einer solchen Reflexion, das als Grundprinzip allen Bewusstseins dargestellt wird. Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage: Wie begründet Fichte eine bloße Setzung des Ich, das dadurch ein Bewusstsein von sich selbst gewinnen soll?

Beide kritische Auslegungen lassen sich in noch radikaleren Termini wie folgt ausdrücken: Eine solche unmittelbare Tätigkeit des Ich konstituiert nur eine bloße Metapher eines Akts der Reflexion.⁴⁰ Die Vorstellung des Ich bringt keine objektiven Inhalte zur Sprache und referiert daher auf nichts.⁴¹ Aus dieser Perspektive folgt die These, dass alle Versuche, eine Erkenntnis aus einem Grundprinzip der allgemeinen Funktionen des Handelns, d.h. durch das Ich zu begründen, scheitern, weil „Ich“ keine denotative Bedeutung hat.⁴² Wenn man das Ich thematisiert, hat man nur einen

³⁹ Vgl. Strawson (1990).

⁴⁰ Vgl. Tugendhat (1979).

⁴¹ Eine genauere Untersuchung dieses Gedankengangs mit Blick auf Kants Konzept des Ich findet sich bei P.F. Strawson. Strawsons Kommentar lautet: „It cannot be pretended that everything about this account of the rational psychologist's 'I' is clear; but it is clear that Kant sees himself as giving a non-denotative account of his significance; and it is also clear that he sees the rational psychologist as misconstruing the 'I,' in its non-denotative significance, as denotative, and hence just because it has been cleared of all the complexities of empirical reference as taking it to denote a single, simple, immaterial substance of which all his inner states are, in some way, determinations.“ P.F. Strawson, (1990) S. 207. Siehe dazu ders. (1966).

⁴² Diese Meinung findet sich bereits in Kants Rezeption der Fichteschen Philosophie. In einem an Johann Heinrich Tieftrunk adressierten Brief am 5. April 1798 schreibt Kant: „...aber die Recension für Fichte (welche mit vieler Vorliebe des Recensenten abgefaßt ist) sieht mir wie eine Art von Gespenst aus, was, wenn man es ghascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand sondern immer nur sich selbst u. zwar hievon auch nur die Hand die darnach hascht vor sich findet.“ Siehe Kant, AA XII, *Briefwechsel* (1798): 241.

leeren Gedanken eines Objekts.⁴³ Damit ist keinerlei sachhaltige Erkenntnis verbunden.

In demselben Sinne hat Jacobi zwei hundert Jahre früher die Argumentation des § 1 kritisiert. Jacobi schreibt in einem Brief an Fichte, bei der Fichteschen Theorie des Ich handle es sich darum, „dass wir im rein wissenschaftlichen Wesen nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen – mit Zahl = Zahlen“; Fichtes ‚Ich‘ sei ein Gespenst, das ab und zu in der logischen Deduktion erscheint und dann wieder verschwindet. „Alles außer ihr (der Psyche) ist nichts und sie selbst nur ein Gespenst; ein Gespenst nicht einmal von etwas; sondern, ein Gespenst an sich: ein reales Nichts; ein Nichts der Realität“⁴⁴.

Die vorliegenden Einwände bzw. kritischen Anmerkungen sind geeignet, das Defizit in der Darstellung des unmittelbaren Bewusstseins in § 1 der *Grundlage* von 1794/95 hervorzuheben. Fichtes Bemühung, die Einheit des Seins und des Setzens des Ich in § 1 zu begründen, erklärt nicht, wie auf diese Weise das Ich ein Bewusstsein von sich selbst, und das heißt, ein Bewusstsein von der Wirklichkeit seines eigenen Setzens, hervorbringen kann. Wie lässt sich dieses Defizit in der Fichteschen Darstellung auflösen?⁴⁵ Die Antwort auf dieser Frage findet sich in § 5 der *Grundlage* von 1794/95, welcher unter anderem als Neuformulierung des grundlegenden Prinzips in der Reaktion auf die zeitgenössischen Einwände verstanden werden kann.

1.3 Der neu formulierte Begriff des Prinzips des Bewusstseins: § 5 der *Grundlage* von 1794/95

Fichte scheint im § 5 der *Grundlage* von 1794/95 die Herausforderung der Kritiken angenommen zu haben. Hier entwickelt Fichte eine Beschreibung der Funktion des intentionalen Charakters des Ich, die als eine objektivierende Selbstbeziehung zu verstehen sein soll. Dies beschreibt die Beziehung zwischen dem Ich und seinen kognitiven Gehalten. Vorgreifend ist das Folgende zu sagen: Fichte entwirft eine Strategie, in der das Ich als Prinzip des Bewusstseins auf konkrete Gehalte bezogen ist, die es durch bestimmte Prädikate beschreibt. Auf diese Weise objektiviert das Ich sich selbst durch seine Prädikate. Dabei entwickelt Fichte eine in sich entgegengesetzte Struktur des Ich, die als Grundlage für die Möglichkeit von reflexivem Selbstbewusstsein anzusehen sein soll. Fichte führt hier einen spezifischen intentionalen Charakter des Ich ein. Es handelt sich um das Vermögen des Ich, sich selbst als Objekt der Reflexion zu setzen. Die Tätigkeit des Ich in § 5 lässt sich daher nicht mehr nur als eine inhaltslose Form von Subjektivität verstehen. Die Tätigkeit des Ich ist in diesem Paragraphen vielmehr der Schlüsselbegriff in der Darstellung einer in sich

⁴³ Kant, I. *KrV*, B 429.

⁴⁴ Jacobi, F. (1799), *Jacobi an Fichte*: 25-26.

⁴⁵ Wie Waibel zeigt, war sich Fichte dieser Kritiken durchaus bewusst. Siehe Kap. 2.1

differenzierten, aber einheitlichen Struktur des Ich. Im Vergleich zu dem Satz „Ich bin“, der in §1 als Ausdruck einer Tathandlung dargestellt wurde, präsentiert Fichte in §5 eine sich selbst konstituierende Tätigkeit des Ich, die als Funktion einer objektivierenden Selbstbeziehung begriffen wird.

Damit ist es das Ziel des § 5, das Grundprinzip, das bis hierher als Tathandlung dargestellt worden ist, neu zu formulieren. Ich werde daher im Folgenden zeigen, wie Fichte diese Neustrukturierung oder Erweiterung des Grundprinzips durch eine differenziertere Struktur des Ich darstellt. Es soll also geklärt werden, inwiefern das Ich als Prinzip allen Bewusstseins auf sich selbst reflektieren kann. Dass das Ich sich selbst objektiviert, bringt allerdings eine strukturelle Schwierigkeit in der Erklärung des Bewusstseins mit sich. Wird das Ich als Objekt instantiiert, dann ist nicht klar, inwiefern das Produktions-Vermögen als unendliche Tätigkeit des Ich gleichzeitig eine begrenzte Tätigkeit sein kann. Denn das Ich ist, als Prinzip allen Bewusstseins, einerseits absolut und unbeschränkt. Andererseits ist es, wie Fichte schon in der theoretischen Wissenschaftslehre erklärt, beschränkt, weil es durch den Bezug auf die Sphäre des Nicht-Ich bestimmt ist. Diese Doppelung nennt Fichte den Widerspruch zwischen „der Unabhängigkeit des Ich, als absoluten Wesen, und der Abhängigkeit desselben, als Intelligenz“.⁴⁶ Während das absolute Ich alle Realität durch sich selbst hervorbringt, ist das intelligente Ich durch den Einfluss des Nicht-Ich begrenzt und endlich. Aufgrund dieses Sachverhaltes macht Fichte die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zu einem zentralen Teil seiner Argumentation in § 5. Im Folgenden werde ich zuerst, Fichte folgend, den Widerspruch darstellen und dann seine Auflösung anhand der beiden Beweise, des sog. apagogischen und des genetischen Beweises, rekonstruieren, bevor ich zum besseren Verständnis eine Interpretation anhand der Konzepte des Anstoßes und der Reflexion anbiete.

1.3.1 Der Widerspruch im Begriff der unendlichen Tätigkeit

Zu Beginn des § 5 der *Grundlage von 1794* greift Fichte das Ergebnis der ersten Paragraphen (§§1-3) auf: Es gibt eine wechselseitige Wirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Das heißt, das Ich setzt sich zunächst als bestimmt durch das Nicht-Ich und auch als bestimmend.⁴⁷ Die Tatsache, dass das Ich sich als bestimmt und bestimmend zugleich setzt, impliziert aber, dass das Ich absolut und gleichzeitig bestimmt, bzw. nicht absolut ist. Diese Entgegensetzung innerhalb der unendlichen

⁴⁶ Fichte, I, *Grundlage*, GA I/2: 254.

⁴⁷ Fichte, *Grundlage* GA I/2: 246.

Tätigkeit des Ich, die Fichte in § 5 der *Grundlage* von 1794/95 als Widerspruch begreift, ist als ein Problem zu diskutieren, welches sich aus der Struktur der unendlichen Tätigkeit ergibt. Der Widerspruch entsteht aus dem Unterschied zwischen einem absoluten, nicht begrenzten (§ 1) und einem limitierten Ich (§3). Das heißt, dass das Ich zwei Charaktere enthält, die offensichtlich entgegengesetzt sind: Es lässt sich von etwas Externem beeinflussen und produziert gleichzeitig, unabhängig von allen externen Bezügen, selbst seine eigene Tätigkeit, durch die es sich als etwas Wirkliches begreift. Eine der zentralen Aufgaben der *Wissenschaftslehre* besteht daher darin zu erklären, wie beide Aspekte zustande kommen und miteinander interagieren können. Anhand dieser Erklärung kann, so Fichte, der Widerspruch im Ich aufgelöst werden. Den Widerspruch beschreibt Fichte wie folgt:

„Diese zwei sehr verschiedenen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: das Ich setzt schlechthin sich als unendlich und unbeschränkt. Der zweite: das Ich setzt schlechthin sich als endlich und beschränkt. Und es gäbe demnach einen höhern Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite Handlung sich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfließt.“⁴⁸

Der Widerspruch entsteht also als Resultat zweier Handlungen. Das Ich bestimmt sich selbst gleichzeitig als unendlich und endlich. Fichte sagt hier ausdrücklich, dass der Widerspruch Teil des Wesens des Ich ist und weist darauf hin, dass sich dieser Widerspruch erklären und auflösen lässt, wenn man seinen Ursprung in diesen Handlungen verstehen kann. Bemerkenswert ist hier der zweite Satz: Fichte sagt ausdrücklich, dass das Ich sich auch selbst *als* beschränkt setzt oder bestimmt. Damit wird die Beschränkung des Ich durch die Handlung der Bestimmung explizit durch das Ich vorgenommen. Dieser Satz weist indirekt auf einen der Aspekte hin, die Fichte sodann in seinem genetischen Beweis ans Licht bringt: die Selbstreflexion des Ich, das erkennt, dass es durch die Prädikation beschränkt ist und sich damit selbst *als* beschränkt setzt⁴⁹.

Die unendliche Tätigkeit des Ich stellt somit sowohl eine begrenzte Tätigkeit – dem entspricht die Funktion einer durch Reflexion erzeugten Prädikation –, als auch eine unbegrenzte Tätigkeit dar – dem entspricht das Produktionsvermögen des Ich. Fichte stellt dies mithilfe von zwei Momenten der Tätigkeit dar: ein unendliches und ein endliches, limitiertes Moment. Zum einen ist das Ich unendlich, weil es durch das Vermögen, aus sich selbst etwas zu erzeugen, zu charakterisieren ist. Zum anderen ist es endlich bzw. objektiv, weil es als Objekt bestimmt wird. Daraus folgt,

⁴⁸ Ibid., 392.

⁴⁹ Siehe Kap. 1.3.2.

dass die unendliche Tätigkeit das Resultat von zwei zu unterscheidenden Leistungen ist, die in enger Verbindung stehen. Fichtes Strategie besteht darin zu zeigen, dass sich die unendliche Tätigkeit nur durch die Vereinigung beider Aspekte konstituiert. Dies bedeutet, dass die ursprüngliche sich selbst konstituierende Tätigkeit als ein Resultat des Verhältnisses beider Aspekte betrachtet werden kann.

Mit Blick auf die Auflösung dieses Widerspruchs versucht Fichte zu klären, wie das Ich den Gehalt des Prädikats der Unendlichkeit erzeugen und sich selbst zuschreiben kann. Dass die unendliche Tätigkeit des Ich auch auf die Prädikationsebene bezogen ist, bedeutet, dass das Ich ein Objekt hervorbringt, dessen Gehalt die unendliche Tätigkeit selber ist. Prädikation besagt hierbei, dass diese seine eigene Tätigkeit zum Objekt der unendlichen Tätigkeit des Ich gemacht wird. Die Tätigkeit bezieht sich auf diese Weise auf beide Ich-Aspekte. Entscheidend für das Verständnis dieser Struktur und für die Rekonstruktion der Auflösung des Widerspruchs ist es nun, Fichtes Konzepte *Streben* und die Tätigkeit der Selbstreflexion als Schlüsselbegriffe einzuführen.

1.3.2 Die Auflösung des Widerspruch in § 5

Mit Blick auf die Auflösung des Widerspruchs in der Beschreibung des Ich führt Fichte in § 5 der *Grundlage* von 1794/95 zwei Argumentationslinien ein, die er *Beweise* nennt: den apagogischen (indirekten) und den genetischen (direkten) Beweis. Fichtes Hauptaufgabe ist es, den Widerspruch in der Struktur des Ich durch den Begriff des Strebens zu erklären. Im apagogischen Beweis wird das Ich anhand eines ins Unendliche gerichteten Strebens zum Objekt seiner Reflexion. Dies annulliert nicht die Tatsache, dass die Tätigkeit des Ich sich von einem Nicht-Ich beeinflussen lässt⁵⁰. Im Mittelpunkt des genetischen Beweises steht die Idee, dass der Widerspruch im Ich nur dann gelöst werden kann, wenn die internen Bedingungen der „Genese“ der Tätigkeit des Strebens untersucht werden. Im Folgenden präsentiere ich beide Beweise im Einzelnen und stelle anschließend ein Modell vor, das auf den Begriffen *Anstoß* und *Reflexion* basiert.

⁵⁰ Eine genauere Analyse des Begriffs *Anstoß* werde ich in 1.3.3 durchführen. Der Begriff leitet zwar, wie Claesges bereits bemerkt hat, „die Geschichte des Selbstbewusstseins“ ein, aber die Funktion des Begriffs kann nur verständlich sein, wenn man die komplexe Struktur und Aspekte der Deduktion im Blick hat. Siehe Claesges (1974).

Der apagogische Beweis: Streben und Anstoß

Der apagogische oder indirekte Beweis wird von Fichte als Auflösungsstrategie für den Widerspruch zwischen dem absoluten und dem intelligenten Ich eingeführt. Damit wird das Ich sowohl unter der Perspektive der Bestimmung des Ich durch einen Einfluss von etwas Externem, nämlich des Nicht-Ich (Anstoß), als auch unter der Perspektive der Selbstbestimmung thematisiert. Das Ich wird daher durch zwei Charakterisierungen gefasst: Das Ich wird als eine Einheit, bestehend aus dem „intelligenten Ich“, d.h. „abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich“⁵¹, und dem absoluten Ich, das „allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt (sein) soll“⁵², verstanden. Während das intelligente Ich aufgrund seiner Bestimmung der Sphäre des Nicht-Ich nach außen gerichtet ist, ist das absolute Ich auf kein Objekt gerichtet, sondern als eine reine Tätigkeit zu verstehen.⁵³ Um beide Aspekte als Momente einer logisch konsistenten Struktur des Ich verständlich zu machen, soll die Funktion von Begriffen wie Streben und Anstoß erläutert werden.

Streben

Mit dem Begriff des Strebens bringt Fichte die Möglichkeit zur Sprache, der Tätigkeit des Ich Realität im Sinne eines Objekts des Bewusstseins zuzuschreiben. Ein Objekt des Bewusstseins ist sie dann, wenn sie einerseits durch den Bezug auf die Sphäre des Nicht-Ich charakterisiert und insofern endlich ist, andererseits die Eigenschaft der Unendlichkeit der Realitätssetzung, die dem absoluten Ich zukommt, unter dieser Bedingung gewahrt bleibt. Das erlaubt die Funktion einer in der Beziehung auf die Sphäre des Nicht-Ich zugleich ins Unendliche gerichteten Intentionalität, die Fichte als *Streben* bezeichnet; dessen Leistung besteht darin, die Realität des Ich in der Sphäre des Nicht-Ich zur Darstellung zu bringen. Insofern lässt sich sagen: „Die reine, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben“ (§5, 397). Daher lässt sich diese Tätigkeit auch als eine unendliche Tendenz des Ich beschreiben, sich selbst zu setzen.⁵⁴

Auf diese Weise begründet Fichte die These, dass die Realität des Ich und des Nicht-Ich nur durch das absolute Ich bestimmt und konkretisiert werden können. Das bedeutet, dass die Realität

⁵¹ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 248

⁵² Ebd., 249

⁵³ Vgl. Schäfer (2006): 192.

⁵⁴ Vgl. Janke (1970): 174.

Macedo Rodríguez, Fichtes Begründung der praktischen Philosophie

des Nicht-Ich (intelligentes Ich) im unendlichen Ich enthalten ist und dieses als oberste Bedingung aller

Fichte erklärt den Begriff des Strebens in folgendem Zitat genauer:

„Die reine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben; und zwar, laut obigen Beweisen ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist ins Unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts: kein Streben, kein Objekt.“⁵⁵

Fichte betont auf diese Weise die Rolle des unendlichen Strebens als „Motor“ der Tätigkeit des Ich. Objekte kann es nur dann geben, wenn es ein unendliches Streben gibt, diese zu produzieren. Das unendliche Streben ist daher die "Bedingung der Möglichkeit alles Objekts". Das impliziert, dass das Streben den Widerspruch nicht auflöst, sondern vielmehr seine Unvermeidlichkeit erklärt und seine Auflösung als eine unendliche Aufgabe begreift: Es gibt kein Objekt und damit auch kein Ich, wenn es nicht ein unendliches Streben nach Kausalität gibt. Und ein Streben nach Kausalität kann es nur dann kann, wenn das Ich über ein jeweils bestimmtes Objekt hinausgeht. Auf diese Weise bringt einerseits das Ich durch ein Streben ein endliches Objekt hervor, weil das Objekt der ins Unendliche hinausgehenden Tätigkeit auf „Etwas“ referiert. Andererseits beschreibt diese Tätigkeit den unendlichen Charakter des Ich, weil das Erzeugte nur durch die ins Unendliche gerichtete Tätigkeit existiert. Somit postuliert Fichte ein unendliches Streben nach Kausalität als Grundprinzip allen Bewusstseins, sofern die hinausgehende Tätigkeit des Ich sich durch dieses Streben selbst produziert. Das bedeutet, dass das Ich sich auf eine synthetische Handlung a priori bezieht, die als Streben dargestellt wird.⁵⁶

Mit der vorliegenden Analyse ist aber nicht klar, wie das (absolute) Ich, das sich durch das Strebens erklären lässt, einen Begriff von seiner ursprünglichen Tätigkeit erlangen kann, die es sich als seine eigene Tätigkeit zuschreiben kann.⁵⁷ Anders gesagt: Mit dem apagogischen Beweis thematisiert Fichte zwar die Idee einer einheitlichen Struktur des Ich. Die Einheit zwischen dem intelligenten und dem absoluten Ich gibt aber noch keine Antwort auf die Frage, auf welche Weise das Ich sich die Bestimmung des Strebens als seine eigene Bestimmung zuschreiben kann. Das soll der genetische Beweis zeigen. Unter einem genetischem Beweis versteht Fichte ein Verfahren, mit dem gezeigt werden soll, wie das Ich auf sich zu reflektieren und sich selbst zu bestimmen vermag.

⁵⁵ Ebd., 397.

⁵⁶ Siehe Janke (1990): 19f. Nach Janke lässt sich das Streben (*Appetitus*) als Schlüsselbegriff in dem Übergang von einer inneren Reflexion zur absoluten Reflexion interpretieren.

⁵⁷ Vgl. Stolzenberg (2009)

Hierbei kommt Begriffen wie Streben und Reflexion eine besonderer Bedeutung zu, insofern gezeigt werden soll, wie das Subjekt durch das Streben in der Lage ist, über sich selbst zu reflektieren. Um den genetischen Beweis verstehen zu können, ist es also zunächst von Bedeutung, die Begriffe Anstoß und Reflexion näher zu erläutern.

Anstoß

Autoren wie Pierre Philippe Druet weisen darauf hin, dass der Anstoß eine wichtige Funktion innerhalb der reinen Tätigkeit des Ich hat, die die Einheit in der Tätigkeit des Ich nachvollziehbar macht.⁵⁸ Es handelt sich um die Beschreibung eines externen „Einflusses“, anhand dessen Fichte der Tätigkeit des Ich eine empirische Realität zuschreibt. Mit dem Begriff Anstoß kann Fichte die intentionale Tätigkeit des Ich (Streben) auf eine empirische Ebene begrenzen und somit dem Ich eine zurückgetriebene, nämlich reflexive, Tätigkeit zuschreiben. Um diese Aussagen genauer zu verstehen, ist es notwendig zu Fichtes Text zurückzukehren. Fichte schreibt:

„Auf die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich, in welchem eben darum, weil sie ins Unendliche hinausgeht, nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoß; und die Tätigkeit, die dabei keineswegs vernichtet werden soll, wird reflektiert, nach innen getrieben; sie bekommt die gerade umgekehrte Richtung.“⁵⁹

Konstitutiver Teil der kognitiven Struktur des Ich ist nach wie vor die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich. An diesem Punkt betont Fichte, dass in dem Ich keine Distinktionen vorgenommen werden können, solange es immer weiter ins Unendliche hinausgeht, weil es keine Reflexion gibt. Die unendliche Tätigkeit ist gewissermaßen reine Spontaneität. Die Tätigkeit des Ich kann jedoch reflektiert werden, wenn das Ich einen externen Anstoß erfährt. Fichte bezeichnet sie auch als durch den Anstoß "nach innen getrieben" und erklärt, dass die Tätigkeit, durch den (An-)Stoß, den das Ich erlebt, nicht vernichtet wird. Allein die Richtung seiner Aktivität ändert sich. Fichte schreibt dazu:

„Wenn die Tätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinausgeht in das Unendliche, in einem gewissen Punkte aber angestoßen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Tätigkeit des Ich,

⁵⁸ Druet schreibt dazu: "L' *Anstoss* est à la fois un choc premier (Ur-stoss) et un choc générateur de mouvement. Il est la mise en branle absolument originaire. Cfr. Druet (1972): 390.

⁵⁹ Ebd., 379.

insofern sie das ist, immer Tätigkeit des Ich; nur daß sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig, und zuwider.“⁶⁰

Die unendliche Tätigkeit des Ich ist und bleibt also immer Tätigkeit und ist damit in ihrem Wesen nicht in Frage gestellt. Fichte sagt hier, dass der einzige Irritationspunkt, der durch den Anstoß geschaffen wird, die Richtungsänderung der Aktivität ist, die dem Ich "fremdartig" bzw. "zuwider" ist. Hier ist festzustellen, dass das Ich also offenbar auf diese Richtungsänderung reagiert. Dies kann gewissermaßen als der Anfangspunkt der Selbstreflexion gesehen werden.

"... es darf nur bloß, das ich mich so ausdrücke, ein Anstoß für das Ich vorhanden sein, das heißt das Subjektive muss, aus irgendeinem nur außer der Tätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Möglichkeit des weitem Ausdehnens machte denn aus - den beschriebenen bloßen Wechsel, oder das bloße Eingreifen; er begrenzte nicht, als tätig, das Ich; aber er gebe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen."⁶¹

Der Anstoß auf das Ich bewirkt eine Nicht-weiter-Ausdehnung des Ich durch die unendliche Tätigkeit. Damit dies jedoch nicht als ein An- oder Einhalten der Aktivität missverstanden wird, gibt Fichte, wie oben schon beschrieben, die Erklärung, dass die Aktivität durch den Anstoß nur in der Richtung invertiert wird. Es besteht weiterhin die Möglichkeit einer weiteren Ausdehnung, d.h. für das Ich, weiterhin aktiv zu sein und sich damit weiter auszudehnen, aufgrund des Wesens der unendlichen Tätigkeit. Die Tatsache, dass eine Einschränkung der Aktivität durch den Anstoß geschieht, heißt nur, dass die Tätigkeit momentan bestimmt, gesetzt, begrenzt wird. Allerdings erläutert Fichte hier, dass der Anstoß nicht das Ich an sich eingrenzt oder limitiert, sondern nur die Aktivität. Durch die oben genannte Umwendung der Tätigkeit "gibt" vielmehr der Anstoß dem Ich "die Aufgabe", *sich selbst* zu begrenzen. Die Konstitution des Ich vornehmen oder in sie eingreifen, kann demnach nur das Ich selbst. Es erhält aber einen Anstoß von außen, der es dazu motiviert. Der Anstoß ist jedoch noch weiter mit der Tätigkeit verbunden:

"Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es tätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß als es tätig ist; seine Möglichkeit wird durch die Tätigkeit des Ich bedingt: keine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Tätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. - Ferner, keine Selbstbestimmung, kein Objektives, usw."⁶²

⁶⁰ Ebd., 405.

⁶¹ Ebd., 354-355

⁶² Ebd., 356.

Der Anstoß auf das Ich kann also nur stattfinden, sofern und solange das Ich aktiv und tätig ist. Wenn das Ich keine Aktivität aufweist, kann kein Anstoß existieren - Bedingung des Anstoßes ist die Tätigkeit des Ich. Allerdings ist die von Fichte hier geforderte Selbstbestimmung, also ein Setzen des Ich durch sich selbst, durch den Anstoß bedingt. Die Tätigkeit des Ich, sich zu bestimmen, zu begrenzen (nicht aber die Fähigkeit oder das Vermögen tätig zu sein), ist also durch den Anstoß bedingt, welcher wiederum durch die unendliche Tätigkeit des Ich bedingt ist, welche das Setzen des Ich als einen konstitutiven Teil seiner selbst enthält. Gleichzeitig braucht es etwas Objektives, die reale Welt, damit das Ich agieren und setzen, also sich selbst bestimmen kann, während es wiederum dies Objektive ohne die Selbstbestimmung nicht gibt. Daraus erfolgt eine Tätigkeit des Ich, in der die Selbstbestimmung und der externe Einfluss, sich gegenseitig aufeinander beziehen müssen: "keine Selbstbestimmung, kein Objektives". Die reale Welt kann sich nicht selbst vorstellen, das heißt das Nicht-Ich besitzt diese Fähigkeit nicht. Allein das Ich hat diese Fähigkeit, kann sich jedoch ohne die reale Welt nicht in seiner unendlichen Tätigkeit begrenzen, setzen oder reflektieren. Es braucht dazu die externe Welt oder das Nicht-Ich. Fichte nutzt das Konzept des Anstoßes also, um die Einheit im Ich darzulegen. Auf diese Weise ist der Anstoß ein reales Moment der Tätigkeit des Ich.⁶³

Aus dem, was sich bisher ergeben hat, ist aber noch nicht verständlich gemacht, auf welche Weise das Ich Objekt seiner eigenen Reflexion sein kann. Um dieses Defizit zu überwinden, führt Fichte den genetischen Beweis ein. Er soll zu zeigen, wie das Subjekt sich seiner Tätigkeit bewusst wird.⁶⁴

Der genetische Beweis und die Selbstreflexion

Unter Verwendung des Begriffs *Streben*, der bereits als Schlüsselbegriff des apagogischen Beweises eingeführt wurde, präsentiert Fichte auch den genetischen Beweis. Im Gegensatz zu dem apagogischen Beweis, in dem nur ein Streben nach bestimmter Kausalität erklärt wird, besteht hier die Aufgabe darin, das Ich selber als Grund der Reflexion, und d.h. als „Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst aufzuzeigen“.⁶⁵ Die interne Einheit der Tätigkeit des Ich, die durch ein Streben zu-

⁶³ Vgl. dazu Breazeale (1998): 87-99.

⁶⁴ Der Begriff des Strebens wird hinsichtlich seiner systematischen Funktion im zweiten Kapitel noch einmal untersucht. Er erweist sich als grundlegend für das Verständnis der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich. Seine Anwendung in der praktischen Philosophie wird im 3. Kapitel eine Rolle spielen, insofern Streben in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff des reinen Willens steht.

⁶⁵ Fichte, Grundlage, GA I/2: 405

stande kommt, wird nun mit einer reflektierenden Tätigkeit in Verbindung gesetzt. Fichte schreibt dazu das Folgende:

„Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz über sich selbst zu reflektieren. Es kann nicht über sich reflektieren, ohne begrenzt zu sein.“⁶⁶

Im Zitat beantwortet Fichte die Frage: Wie kann das Ich, das als ein unendliches Streben bestimmt worden ist, über sich selbst reflektieren? Die Antwort lautet: Das Ich kann dies nur, wenn es begrenzt ist. Voraussetzung für eine Reflexion ist ein Objekt, das etwas Begrenztes ist, auf das die Reflexion gerichtet ist. Das Ich kann also nur reflektieren und nur über sich selbst reflektieren, wenn es ein Objekt hat, über das es reflektieren kann. Deswegen muss das Ich sich selbst als Objekt setzen, damit es zu einer Selbstreflexion fähig ist. Für den genetischen Beweis ist also notwendig zu zeigen, dass das Subjekt ein Bewusstsein von seinen eigenen Akten haben kann. Fichte beschreibt dies wie folgt:

„Das ursprüngliche Streben nach einer Kausalität überhaupt im Ich genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst reflektieren, und zu fordern, daß es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiß es ein Ich sein soll. Jene notwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst, und die Forderung, dass es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Kausalität überhaupt; und beide sind lediglich in dem absoluten Sein des Ich begründet.“⁶⁷

Damit das Ich ein Ich sein, und d.h. Bewusstsein von sich selbst haben kann, muss es über sich selbst reflektieren. Das bedeutet, dass es nur dann, wenn es über sich selbst reflektiert, tätig sein und sich selbst *als* alle Realität setzen, d.h. bestimmen kann. Nicht nur macht die Selbstreflexion alle Aktivität und alle Realität im Ich möglich. Sie ist das Fundament des Strebens, also der Aktivität, und damit der Fähigkeit unendlich zu sein oder ins Unendliche hinaus zu gehen. Sowohl Streben als auch Selbstreflexion sind dabei "lediglich in dem absoluten Sein des Ich begründet". Das bedeutet, dass sie in der zugrunde liegenden kognitiven Struktur des Ich fundiert sind. Damit sind Streben und Selbstreflexion als Teil dieser zugrunde liegenden Struktur gerechtfertigt. Die unendliche Tätigkeit des Ich ist also, so Fichte, das Resultat der Verbindung und Interrelation von Selbstreflexion und Streben, welche nur in dieser Verbindung und als Teile der Grundstruktur Sinn haben. Darin besteht das Ich. Streben erklärt somit den Ursprung der setzenden bzw. bestimmenden

⁶⁶ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 417.

⁶⁷ Ebd., 408.

Aktivität, und Selbstreflexion ist die Funktion, die dem Ich ein Bewusstsein von dieser Aktivität als seiner eigenen ermöglicht.

Der genetische Beweis zeigt, wie Fichte die doppelte Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich aus einer neuen Perspektive beschreibt. Die unendliche Tätigkeit, durch welche das Ich sich das Prädikat der Unendlichkeit zuschreibt, bezieht sich somit auf die Perspektive der ersten Person. Daraus folgt, dass die Einheit des Ich und die Auflösung des Widerspruchs aus der Perspektive der Selbstreflexion des Ich verstanden werden muss. Fichtes Behauptung, dass die „Grenze der ins Unendliche hinausgehenden Tätigkeit des Ich immer weiter hinaus gesetzt werden kann“, pointiert die Funktion des Strebens. Fichtes Ansatz kann somit auf die folgende Weise interpretiert werden: das Ich, das sich das Prädikat der Unendlichkeit zuschreibt, ist als Inbegriff aller seiner kognitiven Leistungen und Weltverhältnisse zu verstehen. Das lässt sich aus der Aussage schließen, dass „das Ich als alle Realität erfunden werde“⁶⁸. Die darin enthaltene Vorstellung einer Totalsphäre kann als solche begrifflich repräsentiert werden.

Die Auflösung des Widerspruchs ist allerdings, wie im Falle des apagogischen Beweises, genauer eine Erklärung seiner Unvermeidlichkeit und zugleich der Möglichkeit, seine Auflösung als eine unendliche Aufgabe aufzufassen. Das geschieht nun im Kontext der Selbstreflexion des Ich. Das meint Fichte, wenn er behauptet, dass „das Ich sich nicht nur selbst setzen (soll) für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen.“⁶⁹ Das ist Fichtes Postulat der Selbstreflexion. Es geht nicht um "irgendeine Intelligenz außer ihm", sondern darum, wie das Ich sich "für sich selbst" bestimmen d.h. Objekt seiner eigenen Reflexion werden kann.

Fichtes Behauptung, dass das Ich sich „für sich selbst setzen soll“, entspricht der Option, dass nunmehr die Perspektive der ersten Person einzunehmen ist und dass gezeigt werden soll, wie das Ich sich durch Reflexion als Subjekt aller Realität begreifen kann. Fichte unterscheidet damit eine doppelte Perspektive der Untersuchung, nämlich die Perspektive der dritten Person im apagogischen Beweis und die Perspektive der ersten Person im genetischen Beweis.

Fichtes Bemühungen konzentrieren sich aus der Perspektive der ersten Person auf die Darstellung der einander entgegengesetzten Ich-Aspekte, weil alle Bestimmungen des Ich auch durch das Ich selbst erzeugt und als seine eigene identifiziert werden müssen. Im Rahmen der Auflösung des Widerspruchs lassen sich daher Streben und Selbstreflexion in einen notwendigen Zusammenhang bringen. Die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich beschreibt sowohl

⁶⁸ Ebd., 408.

⁶⁹ Ebd.

ein Streben nach Kausalität als auch eine Selbstreflexion. So lässt sich das folgende Zitat interpretieren: „Das Ich ist unendlich, weil es begrenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins Unendliche immer weiter hinaus gesetzt werden kann.“⁷⁰

Aus dem Vorhergehenden zeigt sich, dass es sich bei den Begriffen des Strebens und der Selbstreflexion um den Dreh- und Angelpunkt in Fichtes Theorie handelt, weil beide die Auflösung des Widerspruchs im Ich plausibel machen sollen. Sowohl das Streben als auch die Selbstreflexion als konstitutive Elemente des Ich tragen damit zum praktischen Charakter des Ich bei, welcher das Ergebnis der Auflösung des Widerspruchs im Ich ist.

Es ist nun zu fragen, ob diese neue Konzeption der Selbstreflexion in Bezug auf die Tathandlung eine neue Dimension der Subjektivität ins Spiel bringt. Fichtes Argumentation befindet sich im Gang der Ausarbeitung der *Grundlage* offenkundig in einer Entwicklung, wie er selbst bereits in Briefen an Johann Ernst Christian Schmidt und Reinhold andeutet⁷¹. Dieses Eingeständnis bedeutet aber nicht, dass Fichte ein ganz anderes System entwirft. Der entscheidende Punkt ist hier vielmehr, dass Fichte zwei Aspekte der Subjektivität in eine Einheit zu bringen versucht: der unbeschränkte und der beschränkte Charakter der Tätigkeit des Ich. Die Grundlage der Einheit beider Aspekte in § 5 ist nicht die These, dass die unendliche Tätigkeit des Ich eine *creatio ex nihilo* darstellt, sondern dass sie ein Resultat der Interaktion beider Aspekte ist, und zwar weil und insofern das Ich Bewusstsein von seiner eigenen Tätigkeit gewinnen muss. Dies impliziert, dass die unendliche Tätigkeit des Ich einen potentiellen Charakter hat, der im Zusammenhang mit einer Prädikation zu sehen ist, die genauer eine Selbstprädikation ist. Man kann mit Blick auf diese einheitliche, in sich differenzierte Tätigkeit des Ich festhalten, dass bei einer unendlichen Tätigkeit des Ich die „Intentionalität der Tätigkeit nur begrenzt ist, aber nicht gänzlich aufgehoben wird.“⁷² Alle Bewusstseinsakte, die ins Unendliche hinausgehen, enthalten diesen doppelten Charakter.

Bisher haben wir den Aufbau und die Argumentation der Fichteschen Auflösung des Widerspruchs im Ich schematisch dargelegt und die Probleme und Lösungsansätze Fichtes vom Standpunkt seiner Geschichte des Selbstbewusstseins aus untersucht. Es bleiben allerdings einige Unklarheiten bestehen, wie die Vereinbarkeit von Tathandlung und Selbstreflexion und die systeminterne Kohärenz. Um dies zufriedenstellend erklären zu können, ist ein Modell vonnöten, welches die unterschiedlichen, teils widersprüchlich oder unvereinbar scheinenden Formulierungen in Fichtes Ansatz zu einem kohärenten Ganzen integrieren kann.

⁷⁰ Ebd., 394.

⁷¹ Siehe die Hinweise in der Einleitung.

⁷² Vgl. hierzu Stolzenberg (2003): 93-113.

1.3.3 Interpretationsmodell: Anstoßebene und Reflexionsebene

Die Konzepte des Anstoßes und der Reflexion erlauben es, den Widerspruch im Ich und seine Auflösung angemessener zu verstehen. Grundlegend ist hier, dass zwischen zwei Ebenen der Argumentation unterschieden werden muss. Auf der einen Seite haben wir das intelligente Ich, das durch etwas Externes, von Fichte externer *Anstoß* oder auch *Nicht-Ich* genannt, affektiert wird, und auf der anderen Seite steht die Ebene des Ich, das durch Selbstreflexion von seiner Aktivität weiß und versteht, dass es selbst das Handelnde ist. Mit der Unterscheidung beider Ebenen kann man die Auflösung des Widerspruchs verständlich zu machen. Mit der vorgeschlagenen Unterscheidung zeigt sich auch, dass sowohl das Streben als auch der externe Einfluss und die Selbstreflexion konstitutive Teile des Selbstbewusstseins des Ich sind.

Das intelligente Ich ist nach Fichte Resultat einer externen Instanz, nämlich des Anstoßes. Dabei versteht Fichte unter dem intelligenten Ich eines, das in Beziehung zu sich selbst und der externen Welt steht. Eine erste formale Exposition der Einheit der entgegengesetzten Tätigkeit des Ich findet sich bereits in § 3 der *Grundlage* von 1794/95, in dem Fichte wichtige Thesen in Bezug auf die entgegengesetzte Struktur der Tätigkeit des Ich formuliert:

„ 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 Entgegensetzen 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.

2. Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewusstsein) ein Ich gesetzt ist, dem entgegengesetzt werden kann.“⁷³

Fichte expliziert hier die These, dass das Nicht-Ich als Limitation der Tätigkeit des Ich verstanden werden muss und daher das Ich dem Nicht-Ich entgegengesetzt ist. Die Setzung des Nicht-Ich kann, so Fichte, nur in dem Maße möglich sein, in dem sie durch das Ich gesetzt ist. Auf diese Weise setzt alle Setzung eine Identität des Ich voraus, weil das Ich die Setzung des Nicht-Ich ermöglicht. Fichte ist also der Auffassung, dass die Bestimmung des Ich und des Nicht-Ich ein Identitätsbewusstsein implizieren.

⁷³ Ebd., 268.

Wie oben beschrieben, ist ein Setzen des Ich nur durch die Existenz eines Anstoßes von außen möglich. Die Tätigkeit des Ich wird zwar als unendlich charakterisiert, sie braucht jedoch diesen Anstoß, um sich begrenzen zu können und damit Bestimmungen hervorzubringen und eine Bewegung der Reflexion im Ich zu generieren. Ohne Begrenzung und Bestimmung wäre es nicht möglich zu reflektieren, und ohne Reflexion gibt es kein Bewusstsein. Unendliche Tätigkeit und Anstoß ermöglichen damit durch die Reflexion das Bewusstsein. Fichte schreibt dazu:

„Das unbestimmte Streben überhaupt [...] ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewußtsein, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtsein nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist.“ (I 269)

Es ist zu betonen, dass diese Struktur für das *Bewusstsein* gilt. Das *Selbstbewusstsein* des Ich funktioniert nach Fichte jedoch nicht auf dieselbe Weise. Fichte erläutert hier allerdings nicht, wie man von einem Bewusstsein, reflektiert durch einen Anstoß, zum Selbstbewusstsein gelangt, das diesen Anstoß in sich selbst hält. Während in der bis hierher beschriebenen Struktur des Bewusstseins das Ich durch einen Anstoß die Möglichkeit zur Reflexion hat, ist in der Selbstreflexion, in der das Ich *über sich selbst* reflektiert, es selbst das Fundament. Damit leitet sich nach Fichte jede Aktivität, jedes Setzen und damit jede Bestimmung der Realität aus dieser Selbstreflexion ab.

„Das ursprüngliche Streben nach einer Kausalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflektieren, und zu fordern, daß es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiß es ein Ich sein soll. Jene notwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst...“ (I 276)

Das ursprüngliche Streben nach einer Kausalität gründet sich also dem genetischen Beweis zufolge in der Selbstreflexion des Ich. Zudem muss das Ich sich durch die Selbstreflexion als alle Realität begreifen. Damit ist die Selbstreflexion zugleich der Grund aller Tätigkeit des Ich.

Formulieren wir dies in der folgenden Weise um: Jede Reflexion braucht nach Fichte einen Anstoß. Der Anstoß ist jedoch im Ich dem Ich gegeben, weil alles durch das Ich gegeben ist. Wie ist es jedoch möglich, etwas Externes im Ich zu geben oder setzen? Dies ist nur möglich, wenn das Ich gewissermaßen dem Nicht-Ich die Erlaubnis erteilt, etwas in ihm zu setzen. Alle Aktivität findet durch das Ich statt. Auch das Setzen oder Bestimmen, d.h. Begrenzen, findet durch das Ich statt, selbst wenn sie durch einen Anstoß zustanden kommen. Damit muss auch der Anstoß im Ich begründet sein. Fichte „beweist“ hierdurch sowohl die Notwendigkeit eines externen Einflusses als auch die unendliche Tätigkeit des Ich aus der Perspektive der ersten Person.

„...geht die Tätigkeit des Ich nur bis zum Punkte des Anstoßes, und nicht über allen möglichen Anstoß hinaus, so ist im Ich und für das Ich kein Anstoßendes, kein Nicht-Ich, wie schon mehrmals dargetan worden. Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewusstsein seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewusstsein möglich, weil erst durch die fremdartige, durch den Anstoß entstandne Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird.“⁷⁴

Das Ich ist, so Fichte, nur fähig zu Begrenzungen, Bestimmungen, weil es einen Anstoß erfährt. Ohne solche Bestimmungen könnte es kein Selbstbewusstsein erlangen. Gibt es keinen Anstoß, gibt es kein Selbstbewusstsein und damit auch kein intelligentes Ich. Gibt es keine unendliche Tätigkeit, gibt es auch keinen Anstoß. Damit ist sowohl die unendliche Tätigkeit, die Fähigkeit, unendlich tätig zu sein, als auch ein externer Anstoß, der diese Aktivität auf das Ich zurückwirft, notwendig.

Selbstreflexion oder Selbstbewusstsein sind somit Resultat der Einheit des Endlichen, des Anstoßes, und des Unendlichen, der Tätigkeit des Ich. Kein Aspekt lässt sich ohne diese Dynamik oder getrennt erklären. Die Hauptrolle des Begriffs der Reflexion besteht darin, den Übergang von einer durch einen Anstoß reflektierten Tätigkeit des Ich zu einer reflektierenden Tätigkeit des Ich zu begründen. Der Begriff der Reflexion bringt ein Prädikat der unendlichen Tätigkeit des Ich zur Sprache, das die Einheit der Tätigkeit des Ich begründet. Die Frage: Wie ist es möglich, dass das Ich erkennt, dass es selbst das Objekt seiner Tätigkeit ist, wird durch den Begriff der Reflexion beantwortet. Der Begriff der Reflexion erklärt, inwiefern die Struktur der unendlichen Tätigkeit sowohl in sich differenziert als auch einheitlich ist.

Bisher konnte das Folgende ausgemacht werden. Fichte zeigt im Gang der *Grundlage* von 1794/95, dass der Begriff der Reflexion zu erklären erlaubt, in welchem Verhältnis beide Aspekte der unendlichen Tätigkeit des Ich zueinander stehen und inwiefern das durch die unendliche Tätigkeit des Ich konstituierte Objekt auf das Ich referiert. Fichtes These lautet, dass das Ich insofern selber das Objekt seiner eigenen Tätigkeit ist, als es sich selbst setzen kann.⁷⁵ Fichte stellt diese reflexive Tätigkeit als ein Prinzip der Einheit der unendlichen und endlichen Tätigkeitsweise des Ich dar.⁷⁶ Somit ist das Ich in zweierlei Hinsicht zu verstehen: einerseits definiert Fichte das Ich durch seine Unendlichkeit, andererseits durch seine Begrenztheit (Anstoß) und Reflexion. Fichtes These

⁷⁴ Ebd., 410

⁷⁵ Genau an dieser Stelle bezieht sich Fichte auf den Begriff Freiheit, der gewissermaßen die Grundlage der Reflexion darstellt. Fichte behauptet dies in der *Grundlage* von 1794/95, bspw. in folgendem Zitat: „Der Mensch soll sich der, an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern.“ Vgl. Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 277.

⁷⁶ Ebd.

stellt durch diese Unterscheidung die intern entgegengesetzte Struktur der Tätigkeit des Ich als eine begriffliche Einheit dar.

Mit der Konzeption der unendlichen Tätigkeit des Ich entwickelt Fichte eine komplexe Struktur der Subjektivität, in der zwei Argumentationsebenen im Spiel sind: Die Ebene der konstituierenden Funktion des Ich und die Ebene der Darstellung des Resultats dieser Tätigkeit. Die unendliche Tätigkeit des Ich beschreibt nach Fichte die Interaktion beider Aspekte, und beide Aspekte referieren auf dieselbe Tätigkeit. Darin besteht die Einheit beider Aspekte: Beschränktheit und Unbeschränktheit. Die Wendung, dass das Ich ins „Unendliche“ hinausgeht, bezeichnet in diesem Zusammenhang nichts anderes als die gesamte Sphäre, auf die die einheitliche Tätigkeit des Ich bezogen ist. Mit der Analyse beider Begriffe (Anstoß und Reflexion) ist Fichte in der Lage, sowohl die Einheit der Aspekte der unendlichen Tätigkeit des Ich zu sichern, in der das Subjekt sich seiner selbst durch Reflexivität bewusst wird, als auch den Widerspruch, dass die unendliche und endliche Tätigkeit Charaktere des Ich sind, aufzulösen.

Fichtes Idee ist es, beide Aspekte der Tätigkeit als eine Einheit darzustellen. Er drückt diese These in dem folgenden Zitat aus: „[...] diese ihm widerstehende Tätigkeit des Ich muß demnach selbst in die Unendlichkeit, über alles mögliche Objekt hinausgehen, und selbst unendlich sein. — Ein Objekt aber muß gesetzt werden, so gewiß, als der zweite Grundsatz gültig ist“.⁷⁷ Wiederum beschreibt Fichte hier die Doppelseitigkeit der unendlichen Tätigkeit, welche gleichzeitig unendlich und als Objekt gesetzt und damit endlich ist. Die Einheit der unendlichen Tätigkeit enthält zwei Momente, die ihre Struktur prägen. Einerseits soll das Ich, genauer seine Tätigkeit, die sich auf die Totalität seiner Bedingungen bezieht und insofern ‚ins Unendliche hinausgeht‘, durch etwas ihr Fremdartiges oder Externes bedingt, oder, wie Fichte es ausdrückt, angestoßen werden. Andererseits soll das Ich auf sich selbst reflektieren. Hier ist die Betonung der ersten Person relevant, weil das Subjekt die Fähigkeit besitzt, sich selbst zu bestimmen.

Bei Berücksichtigung dieser Unterscheidung können zwei Argumentationsgänge ausgemacht werden. Zum einen nimmt Fichte an, dass es eine Sphäre der Intentionalität (des Strebens nach Kausalität) des Ich gibt, die durch den Anstoß nicht aufgehoben wird. Zum anderen zeigt Fichte, dass die Tätigkeit durch den Anstoß begrenzt ist. Die Einwirkung von etwas Externem, das Fichte als Nicht-Ich bezeichnet, auf das Ich ist eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der reflexiven Tätigkeit des Ich. Dies kann als begrifflicher Ausdruck für die Ebene der Endlichkeit, die

⁷⁷ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 395.

mit der Logik des Bestimmens oder einer Prädikation gegeben ist, begriffen werden. Beide Aspekte zusammen beschreiben die Struktur der ursprünglich sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich.

Die Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich zeichnet sich somit durch die beschriebenen zwei Merkmale aus. Fichtes Behauptung, dass das Ich „in irgendeinem Punkt“ angestoßen wird und in sich selbst zurückgetrieben wird, ist daher doppeldeutig. Fichtes Ansatz bedeutet zum einen, dass ein externer Einfluss auf das Ich eine Bedingung der Möglichkeit der Reflexion darstellt, und zum anderen, dass der externe Einfluss mit einer reflektierenden Tätigkeit in Wechselwirkung steht.

Im Zentrum von Fichtes Untersuchung steht die Idee, dass die sich konstituierende Tätigkeit des Ich nur unter der Voraussetzung zustande kommt, dass das Ich „in irgendeinem Punkt“ angestoßen wird und seine ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit in sich zurückgetrieben wird. Dies bedeutet, dass die Tätigkeit des Ich sich auf etwas Fremdes oder Externes beziehen muss. Fichtes Ansatz wird somit dahingehend interpretiert, dass beide Momente in einem wechselseitigen Kausalverhältnis stehen, und zwar so, dass ein Anstoß von außen auf das Ich die Bedingung der zurückgetriebenen Tätigkeit ist. Der Anstoß erscheint als ein kausales Prinzip zur Erklärung des Selbstbewusstseins.

Gleichzeitig ist der externe Einfluss als ein Moment der sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich zu verstehen. Der Anstoß kann allein aus der Perspektive des Ich als ein solcher bewusst werden. Diese Interpretation geht von einer Wechselwirkung eines externen Einflusses mit der reflektierenden Tätigkeit aus. Der Anstoß lässt sich somit als ein Moment der sich konstituierenden Tätigkeit des Ich verstehen, anhand dessen die reflektierende Tätigkeit zustande kommt. Die Annahme eines Anstoßes von außen ist also erforderlich, um zu erklären, wie die reflektierende Tätigkeit des Ich zustande kommt und *vice versa*.

In dieser Interpretation werde ich mit Blick auf die vollständige Rekonstruktion der Fichteschen Theorie im Folgenden genauer darstellen, wie beide Momente miteinander interagieren. Diese Frage ist von besonderer Bedeutung, weil das Anstoßtheorem und die Reflexion die Dynamik der internen Struktur von Fichtes Theorie der Subjektivität nachvollziehbar machen. Die Schwierigkeit, diese Frage zu beantworten, besteht darin, dass Fichte zwei Thesen annimmt, die er selbst als im Widerspruch stehend charakterisiert. Zum einen führt er eine externe Instanz als Bedingung der reflektierten Tätigkeit des Ich ein, die gewissermaßen den Primat bei der Konstitution der unendlichen Tätigkeit besitzt. Zum anderen betont Fichte, dass das Ich alle Realität in sich fasse.⁷⁸ Das

⁷⁸ Ebd. 409.

heißt, dass die kognitiven Funktionen des Ich und die Wirkung von außen auf das Ich durch das Ich selbst dargestellt werden müssen.

Um eine mögliche Inkonsistenz seiner Theorie zu vermeiden, sieht sich Fichte daher vor der Aufgabe gestellt, zu erklären, wie eine externe Instanz (Anstoß) mit der Idee einer sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich zu vereinbaren ist. Damit ist die zentrale Aufgabe genannt, derer sich Fichte in § 5 der *Grundlage* von 1794 annimmt. In diesem Kontext wird die Plausibilität der oben gestellten These untersucht. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass Fichte in der *Grundlage* von 1794/95 das Streben nach Kausalität als Erklärungsgrund des externen Einflusses darstellt.⁷⁹ Der externe Einfluss auf das Ich und das Streben nach Kausalität werden auf diese Weise als konstitutive Elemente der Tätigkeit des Ich betrachtet. Es können daher zwei Momente in der Einheit der unendlichen Tätigkeit des Ich unterschieden werden. Erstens, dass die hinausgehende Tätigkeit des Ich eine gewisse Rezeptivität voraussetzt, weil sie durch einen externen Anstoß ermöglicht wird. Zweitens ist diese Tätigkeit des Ich nur möglich, weil sie die Intentionalität (ein Streben nach Kausalität) des Ich darstellt.

Es bleibt aber noch unklar, wie die argumentative Kohärenz zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 genau zu verstehen ist. Die Frage betrifft das Verhältnis eines externen Anstoßes zu der Etablierung einer auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich. Diese Frage zu beantworten ist in unserer Untersuchung zentral, denn sie macht nachvollziehbar, wie Streben und Reflexion innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 miteinander interagieren. Im folgenden Kapitel soll daher die Frage beantwortet werden: Wie lässt sich die Kohärenz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil begründen? Um diese Frage zu beantworten, wird daher der Begriff der Wechselwirkung geklärt und zwar in seinen beiden Modalitäten: (1) Die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich und (2) Die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Bevor ich dies untersuche, stelle ich eine kurze Überlegung vor, die den Übergang vom § 4 zum §5 im Kontext der vorliegenden Auflösung des Widerspruchs im Ich betrifft.

1.4 Der Übergang zum Begriff der Wechselwirkung

Fichtes Theorie der Subjektivität betont die Perspektive der intentionalen Tätigkeit des Ich in der Erklärung des Verhältnisses zwischen dem Ich und einem externen Einfluss, und zwar als ein

⁷⁹ Ebd., 408.

‚Streben zur Bestimmung‘. Somit ist der externe Einfluss auf eine bestimmte Weise interpretiert, wobei gilt: „, aber nicht ein Wesen außer dem Ich ist, sondern das Ich selbst soll die Intelligenz sein, welches jene Einschränkung setzt.“⁸⁰

Beide Merkmale, das Ich und der externe Einfluss, bilden eine Einheit im Ich, die als Kernpunkt der Auflösung des Widerspruchs dargestellt wird. Damit hat Fichte eine neue Beschreibung des Prinzips der Subjektivität im Spiel gebracht, nämlich die Beschreibung der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich, sofern beide entgegengesetzte Merkmale nun in einem spezifischen Verhältnis stehen. Nach Fichte ist diese Tätigkeit des Ich von zentraler Bedeutung für die Auflösung des Widerspruchs, weil es eine ursprünglich sich selbst konstituierende Tätigkeit ausdrückt, die sich durch konkrete Bewusstseinsakte realisiert. Fichte meint somit einerseits, dass sich der Widerspruch anhand dieser Tätigkeit des Ich und der ihm zuzuschreibenden Fähigkeit zur Reflexion über sich selbst auflösen lässt; andererseits, dass solche Tätigkeit das Fundament des Einflusses von etwas Externem ist. Mit anderen Worten, die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich konstituiert eine Einheit zwischen einem externen Einfluss und sich selbst.

Das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich ist somit nur durch das (absolute) Ich möglich. Fichte sucht damit zu begründen, dass nur „durch eine ursprüngliche Kausalität des Ich die Identität vom absoluten Ich und intelligenten Ich zu sichern“ ist.⁸¹ Fichtes Aufgabe besteht darin zu zeigen, dass die Einheit beider Aspekte nur durch eine sich selbst setzende und auf sich reflektierende Tätigkeit des Ich gedacht werden kann.

Die vorliegende Rekonstruktion hebt daher zwei Momente hervor: Erstens, das Ich wird durch eine externe Instanz angestoßen. Dies bedeutet, dass sie durch etwas Externes beschränkt wird. Zweitens, das Ich soll sich mit diesem Gehalt identifizieren, sofern es als Akteur der Tätigkeit konzipiert ist. Mit der Charakterisierung der Tätigkeit des Ich in § 5, die sich wesentlich auf konkrete Gehalte bezieht, ist Fichte in der Lage, die oben dargestellten Einwände auszuräumen. Sie kritisieren die Rolle des Ich als Grundprinzip. Diese Einwände entstehen aus einer unangemessenen Interpretation der Fichteschen Argumentation, die sich, wie gezeigt, auf den § 1 bezieht. Diese Interpretation berücksichtigt nur die Beschreibung des Grundprinzips in Form einer Setzung des Ich, das nicht auf sich selbst reflektiert und somit sich selbst auch nicht konkretisiert (§1). Sie zieht eben nicht die Entwicklung einer auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich, welche Fichte in § 5 postuliert, in Betracht.

⁸⁰ Ebd., 400.

⁸¹ Vgl. Waibel (2000): 64 und f.

Im Kontext der Rekonstruktion des Fichteschen Programms ergibt sich eine Frage, die sich auf die Kohärenz der *Grundlage* von 1795/95 bezieht: Warum hat Fichte zwei unterschiedliche und scheinbar inkompatible Argumentationen innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 entwickelt? Im Mittelpunkt der Frage steht allerdings der Übergang der theoretischen zur praktischen Philosophie in der *Grundlage* von 1794/95. Dieser Übergang lässt sich, wie ebenfalls deutlich geworden ist, nicht ohne weiteres verstehen. Es ist für die Rekonstruktion der Konzeption Fichtes entscheidend, die folgende Frage zu beantworten: Inwiefern kann die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich beide Momente, die Vorstellung von etwas Externem und die Vorstellung des Ich, ins Verhältnis setzen?

Diese Frage ist relevant, weil der Grund der Begrenzung der Tätigkeit in einem ersten Moment nicht im Ich ist, sondern außer ihm. Dies legt die Vermutung nahe, dass Fichte in der *Grundlage* von 1794/95 eine problematische Begründung für den Übergang der theoretischen zur praktischen Philosophie liefert.⁸² Die Untersuchung im nächsten Kapitel sucht hierüber zur Klarheit zu kommen. Sie geht von zwei Argumentationslinien aus, die sich durch den Begriff der Wechselwirkung entwickeln: Eine der Argumentationslinien beschreibt das Verhältnis des Ich mit dem Nicht-Ich. Die andere stellt die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst dar.

Ziel der Untersuchung ist es, die Formulierungen des Begriffs der Wechselwirkung zu erklären. Es geht also darum, dass die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich auf zwei verschiedene, scheinbar unvereinbare Arten stattfindet. In dieser Analyse findet sich somit eine kontextbezogene Schwierigkeit, welche die Verbindung zwischen dem theoretischen (§ 4) und dem praktischen Teil (§ 5) in der *Grundlage* von 1794/95 betrifft.

In § 4 akzentuiert Fichte die Rolle des Anstoß-Theorems in der Beschreibung der Bedingung des Prinzips allen Bewusstseins. Die Annäherung zu demselben Thema in § 5 ist jedoch auf eine andere Art zu verstehen. In § 5 akzentuiert Fichte die Unabhängigkeit der Tätigkeit des Ich von externen Einflüssen.⁸³ Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob Fichte die These vom systematischen Zusammenhang des Reflexionspostulats und des Anstoß-Theorems ausreichend begründet hat. Im folgenden Kapitel versuche ich zu zeigen, inwiefern es keine methodologische Inkonsistenz gibt. Die Kontinuität in der *Grundlage* von 1794/95, und zwar mit Blick auf die Beziehung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil, ist in der Rekonstruktion der Theorie der Subjektivität Fichtes grundlegend. Durch die Kontrastierung beider

⁸² Vgl. Henrich (1967), Klotz (1995), und Stolzenberg (2009).

⁸³ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 387.

Paragrafen und die Analyse der allgemeinen Bedingungen der Struktur des Ich soll daher die folgende Frage beantwortet werden: Wie begründet Fichte den Übergang von einer von etwas Externem angestoßenen Tätigkeit des Ich zu einer Wechselwirkung des Ich mit sich selbst innerhalb der *Grundlage* von 1794/95? Es wird also der Begriff der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich fokussiert, um zu erklären, wie das Ich und das Nicht-Ich innerhalb der *Grundlage* von 1794/94 miteinander agieren.

2. Kapitel

Der Begriff der Wechselwirkung.

Das Verhältnis der theoretischen zu der praktischen Philosophie in *Grundlage* von 1794/95

Im vorhergehenden Kapitel wurde der Widerspruch im Ich untersucht. Wie gezeigt wurde, ist er ein Resultat der in sich entgegengesetzten Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich. Der Widerspruch entsteht durch zwei Momente, die das Ich auszeichnen, nämlich dadurch, dass das Ich sowohl beschränkt als auch unbeschränkt ist. Es wurde auch die Auflösung des Widerspruchs rekonstruiert, die Fichte vorschlägt. Die Schwierigkeit, beide Argumentationsebenen im Kontext der *Grundlage* von 1794/95 zu vereinen, besteht darin, dass Fichte im Übergang von der theoretischen zur praktischen Wissenschaftslehre, von § 4 zu § 5, eine neue Strategie entwickelt. Diese neue Strategie postuliert die These, dass der letzte Erklärungsgrund des Bewusstseins die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich ist. Es ist aber nicht deutlich, wie der Einfluss des Nicht-Ich auf das Ich im Zusammenhang mit dem Postulat der Selbstreflexion zu verstehen ist. In der neuen Strategie versucht Fichte zu beweisen, dass die Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst darstellt. Diese These scheint jedoch nicht mit der Idee vereinbar zu sein, dass die unendliche Tätigkeit des Ich eine externe Instanz (Anstoß) voraussetzt (§ 4), die als Bedingung der reflexiven Tätigkeit fungiert. Stattdessen behauptet Fichte in § 5, dass sich der Grund allen Bewusstseins aus der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst ableiten lässt. Das Verhältnis und die argumentative Kohärenz beider Paragraphen lassen sich nicht ohne weitere Erklärung verstehen.

In diesem Kapitel möchte ich daher die These begründen, dass die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst (erstpersonale Perspektive), die durch die Reflexivität des Ich (Reflexionspostulat) zustande kommt, als Erklärungsgrund des Übergangs des theoretischen zu dem praktischen Teil in der *Grundlage* von 1794/95 verstanden werden muss. Durch den Begriff der Wechselwirkung lässt sich der Einfluss des Nicht-Ich auf das Ich nachvollziehbar machen. Die Funktion des Begriffs der Wechselwirkung lässt sich in der *Grundlage* von 1794/95 als der Versuch verstehen, das unzertrennliche Verhältnis des Ich mit dem Nicht-Ich zu begründen.

Als Ausgangspunkt der Argumentation wird auf den Begriff des Strebens zurückgegriffen, sofern er als letzte Erklärung des Verhältnisses des Ich mit dem Nicht-Ich in der Fichteschen Theorie der Subjektivität fungiert. Durch die Erörterung dieses Begriffs wird deutlich, worin die Beziehung des Ich mit dem Nicht-Ich bestehen. Darüber hinaus wird klarer, wie Fichte einen

Vereinigungspunkt zwischen dem intelligenten und dem absoluten Ich etablieren kann, die er als eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst darstellt. Um diese These zu begründen, sollen zwei Argumentationslinien entwickelt werden. Zum einen ist die Analyse des Übergangs des § 4 zu § 5 von besonderem Interesse. Zum anderen soll geklärt werden, welche systematische Funktion der Begriff der Wechselwirkung in Fichtes Projekt der Wissenschaftslehre erfüllt.

2.1 Der Kontext des Übergangs vom § 4 zum § 5 in der *Grundlage* von 1794/95

In § 5 der *Grundlage* von 1794/95 thematisiert Fichte die Begründung einer konkreten Theorie der Subjektivität. Die Komplexität dieser Theorie erfordert zunächst eine detaillierte Erklärung der Motive und Gründe der Fichteschen Konzeption. Mithilfe dieser Erklärung sollen zwei Thesen entwickelt werden: Erstens, dass Fichte in diesem Übergang eine Überlegenheit der Perspektive der ersten gegenüber der dritten Person postuliert. Und zweitens, dass er durch diese Perspektive den Übergang von § 4 zu § 5 begründen kann.

Eine der wenigen Untersuchungen, die die kontextbezogenen Schwierigkeiten innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 detailliert erklärt, ist der Text *Hölderlin und Fichte* von Violetta Waibel. Sie untersucht insbesondere den Kontext der Umbildung des § 4 zum § 5. Für uns von besonderem Interesse ist die folgende Feststellung:

„Der Einteilung in theoretische und praktische Wissenschaftslehre liegen folgende Überlegung zugrunde: Alles, was etwas für das Ich ist, ist gesetzt in seinem Bewusstsein. Theoretisch nennt Fichte denjenigen Weltbezug, durch den das Ich Anschauungen erzeugt. Die Erzeugung von Anschauungen lässt sich theoretisch als eine Handlung des Geistes begreifen, die eines Anstoßes bedarf, der nicht durch die Spontaneität allein zu erklären ist. In einer modellhaften Konstruktion werden daher in der theoretischen Wissenschaftslehre selbstbestimmende und fremdbestimmte Elemente des Faktums des Bewusstseins, der Einbildungskraft, entwickelt. Der somit bloß intelligible Charakter der Anschauung muß nun praktisch, das heißt für Fichte, die Anschauung muß Anschauung von wirklichen Gegenständen der Erfahrung werden. [...] Somit wird in der Grundlegung des Praktischen nicht nur das absolute Ich als Idee, als Sollen, sondern auch als Sein, als Realitätsgehalt der Anschauung erwiesen.“⁸⁴

Waibel erklärt in diesem Zitat die interne Struktur der *Grundlage* von 1794/95 mit Blick auf die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen. Hier sind zwei wichtige Punkte

⁸⁴ Waibel (2000): 31-32.

zu nennen: Einerseits weist Waibel darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen eine grundlegende Differenz in der *Grundlage* von 1794/95 erzeugt. Das Theoretische hat einerseits den Weltbezug des Ich im Blick. Von zentraler Bedeutung ist daher die Beschreibung des Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich, da die Tätigkeit des Ich sich nicht auf Spontaneität reduzieren lässt. Es bedarf weiterhin der Erklärung, wie ein Nicht-Ich durch das Ich zustande kommt. Andererseits lässt sich in dem praktischen Teil die These ableiten, dass das absolute Ich die Konstitution der Realitätsgehalte der Tätigkeit des Ich ermöglicht.

Waibel argumentiert dafür, dass Fichte diese neue Argumentationslinie entwickelt, weil die Redaktion des § 5 von den Diskussionen und Kritiken seiner Zeitgenossen, besonders von Hölderlin, beeinflusst ist⁸⁵. Die Hauptthese, die Hölderlin vertritt, besteht darin zu zeigen, dass eine bloße Tätigkeit (das absolute Ich) nicht als Voraussetzung fungieren kann, etwas denken zu können. Dieser Einwand betrifft dann auch die Möglichkeit von Selbstbewusstsein. Die Leere des absoluten Ich in Fichtes System ist für Hölderlin das Hauptproblem der Fichteschen Theorie des Ich. Fichte entfaltet in § 5 eine neue Argumentationslinie, die diese Imputation zu beantworten versucht. Auf diese Weise stellt sich der Übergang vom § 4 zum § 5 als Reaktion auf die zeitgenössische Reaktion der Konzeption des *absoluten Ich* und der ersten vier Paragraphen dar. An dieser Stelle analysiert Waibel im Kontext von Fichtes Einführung des Begriffs der Wechselwirkung die Motive, die Fichte aufgrund der Kritiken, insbesondere der Kritik Hölderlins, dazu bewegt haben, die Theorie des Ich in § 5 so darzustellen, dass die Entstehung von Selbstbewusstsein als eine Leistung des Ich selber verstanden werden kann.⁸⁶ Der Kern von Waibels Interpretation besteht darin zu zeigen, dass Zusammenhang zwischen beiden Paragraphen nicht kohärent ist.⁸⁷ Anhand der Rekonstruktion des Begriffs der Wechselwirkung in § 5 fokussiert sie insbesondere die Rezeption und die Auseinandersetzung bezüglich der ersten Formulierung dieses Begriffes, wie in der *Grundlage* von 1794/75 dargestellt wird. Nach Waibel gibt es eine methodologische Differenzierung in der Verwendung des Reflexionspostulats zwischen dem Paragraph 4 und dem genetischen Beweis des Paragraphen 5.⁸⁸ Sie erklärt dies folgendermaßen:

Dort [in § 4] ist es das objektsetzende Ich, hier [in § 5] das absolute Ich, das die Bedingungen des Objektsetzens in sich enthält. Dort ist das Faktum des Bewusstseins, das

⁸⁵ Siehe Kap. 1.2.1

⁸⁶ Vgl. Waibel (2000), 49f.

⁸⁷ Im Folgenden werde ich nicht die gesamte Konstellation der Argumente und Diskussionen rekonstruieren. Ziel unserer Untersuchung ist es, den Begriff der Wechselwirkung im Rahmen der Darstellung der *Grundlage* von 1794/95 verständlich zu machen.

⁸⁸ Waibel (2000), 68.

Vermögen des Anschauens, das explikativ entfaltet werden soll, hier ist es der Versuch, das Faktum des Bewusstseins mit der Grundstruktur des absoluten Ich vereinbar denken zu können.⁸⁹

Waibel ist der Auffassung, dass Fichte die Darstellung des Grundprinzips in der *Grundlage* von 1794/95 auf zwei verschiedene Weisen thematisiert. Dieser Sachverhalt enthüllt die Schwierigkeit, einen kohärenten Übergang von § 4 zu § 5 verständlich zu machen. Während in § 4 nur von einem „objektsetzenden“ Ich die Rede ist, steht in § 5 die Untersuchung der Bedingungen des „objektsetzenden“ Ich zur Diskussion. Dies kann man so interpretieren, dass Fichte zwei unterschiedliche methodologische Wege in der *Grundlage* von 1794/95 entwickelt hat. Es zeigt sich also, dass die Rolle des Begriffs der Wechselwirkung nicht eindeutig ist: Zum einen erklärt der Begriff in § 4 – im theoretischen Teil der *Grundlage* von 1794/95 – das Verhältnis des Ich mit dem Nicht-Ich. Zum anderen beschreibt er in der praktischen Wissenschaftslehre die Relation des Ich zu sich selbst in seinen Repräsentationsweisen, welche die Repräsentationen des absoluten Ich sind.

Der Begriff der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst und die Unterscheidung der Argumentationsebenen innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 müssen daher vor dem Hintergrund des Übergangs von § 4 zu § 5 gesehen werden, sofern beide Momente der unendlichen Tätigkeit auf zwei verschiedene Perspektiven referieren. Es ist auffällig, dass das absolute Ich nicht nur die Tätigkeit des Ich bestimmt, sondern weiterhin die Negation des Ich, nämlich das Nicht-Ich. Das meint Fichte, wenn er behauptet, dass „durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt wird; und umgekehrt.“⁹⁰

Zu fragen ist, wenn wir Waibels Einwand wieder aufnehmen, ob Fichte durch diese These eine Überlegenheit der Tätigkeit des absoluten Ich garantieren kann, inwiefern Fichte die These begründen kann, dass die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich der letzte Erklärungsgrund der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich ist. Es scheint *prima facie* so zu sein, dass Fichte sich entweder für die These der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich oder für die These der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst entscheiden müsste.

Wir sehen uns somit vor die folgende Aufgabe gestellt: Wir müssen klar machen, inwiefern beide Argumentationslinien keine Inkonsistenz innerhalb der Fichteschen Theorie der Subjektivität erzeugen. Anders ausgedrückt soll geklärt werden, wie Fichte den Übergang von einer Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich zu einer Wechselwirkung des Ich mit sich selbst

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 290.

begründet. Um Fichtes Antwort auf die vorliegende Fragestellung besser zu verstehen, müssen wir die vorhergehende Untersuchung des Begriffs des Strebens im Blick haben. Fichte entfaltet somit den Übergang von einer durch einen Anstoß produzierten Tätigkeit zu einer auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit. Mit der Einführung des Begriffs des Strebens thematisiert Fichte die Möglichkeit, das Ich als Objekt seiner eigenen Reflexion zu betrachten, d. h. er erweitert den intentionalen Charakter des Ich. Unter intentionalem Charakter des Ich versteht Fichte die kognitive Funktion des Ich, ein Objekt zu erzeugen.⁹¹

Die Frage nach der Einheit des Ich mit dem Nicht-Ich innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 betrifft die systematische Unterscheidung zwischen der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich und der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Es handelt sich um einen Perspektivenwechsel der Fichteschen Untersuchung, durch welchen Fichte die Selbstbezüglichkeit und den Einfluss des Nicht-Ich auf das Ich zu begründen versucht.⁹² Er versucht zu zeigen, dass das Streben des Ich, das als Vereinigungspunkt der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich fungiert, als letzter Grund des Verhältnisses des Ich mit dem Nicht-Ich zu verstehen ist.

Um diesen Perspektivenwechsel genauer darzustellen, soll geklärt werden, wie Fichte den Begriff des Nicht-Ich charakterisiert. Die Analyse des Begriffs betrifft die Rolle von etwas Fremdartigem mit Bezug auf die Bestimmtheit des Ich, mit dem Fichte sich in § 4 beschäftigt. Das Fremdartige bzw. der Anstoß lässt sich in § 4 aber nicht als Ursache aller Bestimmungen des Ich verstehen. Fichte entwickelt vielmehr eine Argumentationslinie, die sich auf die Frage nach den Bedingungen des Bewusstseins richtet. Die Antwort auf die Frage, wie das Bewusstsein von Nicht-Ich möglich ist, richtet sich somit auf die Darstellung der verschiedenen Momente eines solchen Bewusstseins. Durch die Wechselbestimmung des Ich mit dem Nicht-Ich, die Fichte in § 4 als ein synthetisches Verhältnis darstellt, beschreibt er eine bestimmte Struktur der menschlichen Subjektivität. Diese Struktur lässt sich anhand einer Dynamik verstehen, in der sich das Ich und das Nicht-Ich gegenseitig bestimmen. Auf diese Weise ist die Tätigkeit des Ich Resultat der Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Somit sind die Bewusstseinsakte möglich, weil die Inhalte des Bewusstseins ein Ergebnis der Bestimmung des Ich auf das Nicht-Ich *et vice versa* sind. An

⁹¹ Siehe Kap. 1.

⁹² Waibels Interpretation, die sich auf Hölderlins Kritik bezieht, identifiziert zwei Projekte zwischen dem § 4 und dem § 5. Es handelt sich um den Übergang vom theoretischen zum praktischen Teil. Nach Waibels Interpretation ist der Übergang nicht geklärt. Es ist vielmehr eine Inkonsistenz innerhalb von Fichtes Argumentation festzustellen. Waibel erklärt diese Inkonsistenz wie folgt: Der theoretische Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 bedarf einer Instanz, die einen Weltbezug ermöglicht. Diese Instanz ist *conditio sine qua non* der reflektierenden Tätigkeit des Ich, weil das Ich selbst nicht diesen Weltbezug herstellen kann. Vgl. Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 378.

dieser Stelle zeigt sich, inwiefern das Ich und das Nicht-Ich in enger Verbindung stehen. Fichtes Darstellung des Begriffs der Wechselwirkung, die er auf zwei unterschiedliche Weisen charakterisiert, macht daher verständlich, wie das Theoretische mit dem Praktischen zu vereinbaren sind. Diese Aufgabe kann nur in dem Maße vollständig ausgeführt werden, in dem die Ich-Aspekte als konstitutive und unzertrennliche Elemente einer sich selbst konstituierenden Tätigkeit betrachtet werden. Die Untersuchung dieses Begriffs ermöglicht eine neuartige Konzeption des Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich. Nach Fichte ist das Nicht-Ich nicht ein unabhängiges Moment des Bewusstseins, weil es durch das Ich ermöglicht wird. Gemeint ist, dass das Nicht-Ich sich nur im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Ich verstehen lässt.

Es stellt sich daher die Frage: Wie lässt sich das Verhältnis zwischen dem externen Einfluss und dem Ich in Bezug auf seine verschiedenen Charakterisierungen verstehen. Um diese Frage zu beantworten, sollen zunächst zwei unterschiedliche Formulierungen des Begriffs der Wechselwirkung geklärt werden, die Fichte jeweils in §4 und in §5 der *Grundlage* von 1794 eingeführt hat: Die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich und die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst.

2.2 Die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich in §4

Fichte charakterisiert in § 4 den Begriff der Wechselwirkung wie folgt:

„Nun ist es [das Ich] dadurch soeben bestimmt worden, als sich selbst *bestimmend*; zu einer Einwirkung auf das Anschauende. Diese Bestimmung ist aber lediglich dadurch möglich geworden, daß ein Leiden im entgegengesetzten Anschauenden bestimmt werden sollte. Kein Leiden im Anschauenden, keine ursprüngliche und in sich selbst zurückgehende Tätigkeit im Objekte, als gedachte Tätigkeit. Keine solche Tätigkeit im Objekte, kein Leiden im Anschauenden.“⁹³

Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich in § 4 bedeutet, so Fichte, keine Überlegenheit des Ich gegenüber dem Nicht-Ich. Es handelt sich vielmehr um die Beschreibung einer Tätigkeit, in der das Ich und das Nicht-Ich in enger Verbindung stehen. Die Tätigkeit des Ich ist also nur in Bezug auf das Leiden möglich und *vice versa*.⁹⁴

⁹³ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 380.

⁹⁴ Leiden, externer Einfluss, Fremdartigkeit und Nicht-Ich sind im Kontext der *Grundlage* von 1794/95 als austauschbare Begriffe zu betrachten. Vgl. Förster (2012): 197.

Es ist in gleicher Weise zu behaupten, dass die Realität des Nicht-Ich nur möglich ist, wenn das Ich es bestimmt. Das bedeutet, dass beide Elemente in Wechselwirkung stehen. Besonders wichtig für die Untersuchung eines solchen Verhältnisses ist es, die verschiedenen Momente der Tätigkeit zu unterscheiden, die Fichte *in extenso* in §4 der *Grundlage* von 1794/95 präsentiert. Diese Momente müssen in Bezug auf die Tätigkeit des Ich verstanden werden. Sowohl die Bestimmung des Ich als auch des Nicht-Ich sind nur möglich unter der Voraussetzung, dass beide durch das Ich zustande kommen. Fichte stellt dies folgendermaßen dar:

„Beide Arten der Tätigkeit [das Ich und das Nicht-Ich], die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt. 1. Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt; die freie Tätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (Selbstaffektion); 2. die Freiheit durch Zwang. Nur unter Bedingung einer schon vorhandenen Bestimmung durch ein Leiden bestimmt sich die in der Selbstbestimmung noch immer freie Selbsttätigkeit zu einem bestimmten Handeln. (Die Spontaneität kann nur reflektieren unter Bedingung einer durch einen Anstoß von außen schon geschehenen Reflexion: aber sie *muß* auch unter dieser Bedingung nicht reflektieren.) 3. Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Wechselwirkung der Selbstaffektion des Anschauenden, und einer Affektion von außen ist die Bedingung, unter der das Anschauende ein Anschauendes ist.“⁹⁵

Die Beschreibung des intentionalen Charakters des Ich ist im Zitat ein wichtiges Merkmal des Ich, sofern das Ich als Akteur seiner eigenen Tätigkeit dargestellt wird. Dieser Charakter des Ich lässt sich nicht nur in Bezug auf das Nicht-Ich verstehen, sondern auch als eine Selbstaffektion des Ich, weil das Ich durch seine eigene Tätigkeit erzeugt wird. Die Tätigkeit ist aber nur unter der Bedingung möglich, dass ihm „ein Leiden geschieht“. Beide Momente sind miteinander verbunden, weil sie sich auf dieselbe Tätigkeit beziehen. Fichte stellt daher eine gewisse Dynamik des Ich mit dem Nicht-Ich dar, die durch das Ich bestimmt wird. Damit ergibt sich für das Verhältnis der Momente der Tätigkeit des Ich, die entgegengesetzt sind, folgendes:

- 1) Die Tätigkeit des Ich bezeichnet ein Vermögen, anhand dessen das Ich sich selbst eine Tätigkeit zuschreibt.
- 2) Die Bedingung der Zuschreibung des Ich ist das Leiden.

Beide Momente scheinen *prima facie* einen Widerspruch zu implizieren. Während Fichte in der ersten These das Vermögen des Ich, sich selbst zu bestimmen, betont, postuliert er in der zweiten These eine externe Instanz (Nicht-Ich bzw. Leiden), die als Voraussetzung der Tätigkeit fungiert.

⁹⁵ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 378.

Beide Thesen lassen sich nach Fichte jedoch synthetisch vereinen. Mit Blick auf diese synthetische Einheit des Ich mit dem Nicht-Ich lässt sich vermuten, dass Fichte die Interaktion und zugleich die Gültigkeit von zwei unterschiedlichen Momenten der Tätigkeit des Ich behauptet. Sowohl das Subjekt der Tätigkeit als auch das Nicht-Ich stehen daher in Wechselwirkung, und beide haben darüber hinaus Realität. Um die Frage zu beantworten, wie das Nicht-Ich im Ich gesetzt werden kann, sind die folgenden Erklärungen nötig. Erstens ist in der Fichteschen Darstellung die Tatsache enthalten, dass das Ich das Vermögen hat, sich selbst zu bestimmen. Es ist keine *creatio ex nihilo*. Das Ich bestimmt sich selbst und generiert eine Tätigkeit, in der es sich selbst als spontanen Akteur seiner Handlungen setzt. Und zweitens ist gleichzeitig bewiesen, dass eine solche Tätigkeit eine Einschränkung voraussetzt, die als Leiden charakterisiert werden kann.⁹⁶ Die Realität des Nicht Ich bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das Ich eingeschränkt wird. Fichte hat somit die Dynamik verschiedener Momente der Tätigkeit des Ich begründet .

Bisher haben wir die Fichtesche Konzeption der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich erläutert. Im Hinblick auf die systematische Kohärenz der Fichteschen Theorie zeigt sich jedoch die folgende Schwierigkeit: Warum hat Fichte in § 5 der *Grundlage* von 1794 die Wechselwirkung des Ich *mit sich selbst* gegenüber der schon beschriebenen Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich privilegiert. Die Antwort auf dieser Frage erfordert die Analyse des Begriffs der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst.

2.3. Die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst

Fichtes Darstellung des Begriffs der Wechselwirkung geschieht in § 5 auf eine spezifische Weise. Fichte zufolge lässt sich die externe Instanz (der Einfluss des Nicht-Ich auf das Ich) so verstehen, dass „[...] das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst [steht], und dadurch erst ein Einfluss von Außen in dasselbe möglich wird“.⁹⁷ Dies ist allerdings der erste Versuch, die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst ins Zentrum der Theorie zu stellen. Fichte präsentiert dies wie folgt:

„Alles ist seiner Identität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu sein; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst.“⁹⁸

⁹⁶ Vgl. Förster (2012): 196 und f.

⁹⁷ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 408.

⁹⁸ Ebd., 412.

Aus dieser Formulierung des Begriffs der Wechselwirkung in § 5 ist ein neues Moment der Argumentation zu erkennen: Im Unterschied zu § 4 versucht Fichte in § 5 zu zeigen, dass sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich als zwei Momente *einer* Tätigkeit des Ich zu verstehen sind, die zugleich ideal und real ist. Damit muss die doppelte Strukturiertheit des Ich zugleich als unbegrenzt und begrenzt charakterisiert werden. Die Tätigkeit des Ich ist einerseits ideal, weil sie durch das Produktions-Vermögen zustande kommt. Sie ist andererseits real, weil die Tätigkeit einen konkreten Vollzug beschreibt. Aus diesem Grunde lässt sich, so Fichte, die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich aus der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst erklären, weil beide Elemente durch die Tätigkeit des Ich möglich sind. Diese Tätigkeit muss von einem externen Einfluss (Nicht-Ich) unabhängig sein, d.h. sie muss durch sich selbst bestimmt sein. Dies bedeutet, dass die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich durch die Selbstbestimmung des Ich beschrieben werden soll. Die Selbstbestimmung des Ich ist auf diese Weise als Prinzip allen Bewusstseins thematisiert, weil alle Tätigkeit die Selbstbestimmung voraussetzt. Die Selbstbestimmung des Ich ist daher der Schlüsselbegriff für den Übergang von einer Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich zu einer Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Fichtes Ansatz besteht darin zu zeigen, dass jede Bestimmung des Ich immer auch die Tätigkeit des Ich impliziert. Diese ursprüngliche Funktion bezeichnet den Begriff des absoluten Ich. So schreibt Fichte:

„Weil aber das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Tätigkeit und gar nichts als Tätigkeit sein soll; so mußte, wie soeben dargetan, angenommen werden, daß auch jenes postulierte Nicht-Ich bestimmt, also leidend sei, und die diesem Leiden entgegengesetzte Tätigkeit mußte in das ihm Entgegengesetzte, in das Ich, und zwar nicht in das intelligente, weil dieses selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute gesetzt werden. Ein solches Verhältnis aber, wie dadurch angenommen worden, ist das Kausal-Verhältnis. Das absolute Ich soll demnach *Ursache* vom Nicht-Ich sein, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein *Bewirktes*.“⁹⁹

Hier versucht Fichte zwei Thesen zu begründen. Einerseits ist das absolute Ich die Ursache des Nicht-Ich. Wenn die Realität oder Negation des Ich (Nicht-Ich) gesetzt ist, wird sie durch das absolute Ich bestimmt. Daraus ergibt sich, dass sowohl die Setzung der Realität des Ich als auch seiner Negation eine intentionale Tätigkeit darstellt. Die Hauptthese ist also, dass eine solche Bestimmung (des Ich oder des Nicht-Ich) nur durch das Ich geschieht, weil die Bestimmung der Realität des Ich und des Nicht-Ich ein Resultat eines Bewusstseinsakts des Ich ist.¹⁰⁰

⁹⁹ Ebd., 388.

¹⁰⁰ Vgl. dazu Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 290: „Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird

Andererseits nimmt Fichte hier eine wichtige Differenzierung vor. Da er zwischen zwei verschiedenen Sphären der Subjektivität unterscheidet, nämlich die Sphäre des intelligenten Ich und die Sphäre des absoluten Ich, stellt sich die folgende Frage: Inwiefern können das Theoretische und das Praktische eine differenzierte, aber zugleich einheitliche Struktur bilden? Um dieser Frage zu beantworten, ist die Beziehung des § 4 mit dem § 5 von zentraler Bedeutung. Beide Paragraphen bilden den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie.

2.4. Die Begründung des Übergangs von § 4 zu § 5

Fichte schreibt in § 5:

„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. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewußtseins lediglich in sich selbst haben. Demnach muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflektieren.“¹⁰¹

Im vorliegenden Zitat analysiert Fichte die Bedingungen, unter denen sich die Einheit des Ich mit dem Nicht-Ich begründen lässt. Fichtes zentrale These besteht in dem Konzept der Selbstreflexion: sie ist der letzte Grund allen Bewusstseins, weil die Bestimmung des Nicht-Ich als Resultat der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich verstanden werden muss. Die Selbstreflexion fungiert als Schlüsselbegriff, um die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich zu erklären. Daraus ergibt sich eine Art von Dynamik zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, wobei die zwei genannten Wechselwirkungen ihrerseits Resultat der Bestimmung und der Reflexivität des Ich sind. Auf diese Weise müssen alle reellen Bewusstseinsakte und Bewusstseinszustände als Bestimmungen des Ich verstanden werden.¹⁰²

Aber inwiefern begründet Fichte, dass das Prinzip des endlichen Ich und des Nicht-Ich in der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich liegt? Wenn das Ich sich selbst setzt, kommt zur Sprache, dass das Ich, obwohl es durch das Nicht-Ich affiziert wird, sich seiner eigenen Tätigkeit

zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen, von welchem der Entgegensetzen, wie ich nur will, und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt. Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich Wechselbestimmung (nach der Analogie von Wechselwirkung) nennen.“

¹⁰¹ Ebd., 406.

¹⁰² Vgl. Henrich (1966): 200f.

bewusst wird. Es soll in diesem Zusammenhang geklärt werden, wie sich die Entgegensetzung im Ich mit Blick auf den Übergang vom § 4 zum § 5 verstehen lässt. Bevor dies geklärt wird, muss festgehalten werden, dass sich Fichtes Idee einer Einheit im Ich als ein Widerstreit interpretieren lässt. Sowohl das Theoretische als auch das Praktische müssen als zwei konstitutive Elemente der Subjektivität verstanden werden. Beide Aspekte vereinen sich zu einer einheitlichen Struktur der Subjektivität und konstituieren darüber hinaus die Tätigkeit des Subjekts.¹⁰³ Wie Fichte den Widerstreit im Ich versteht, ist die Aufgabe, die im Folgenden behandelt wird.

2.5 Die Einheit im Ich als Widerstreit

Fichte präsentiert die These der Einheit des Praktischen und des Theoretischen, um die Frage zu beantworten, wie man die Idee eines Einflusses von etwas Externem (Nicht-Ich) mit der sich selbst produzierenden Tätigkeit des Ich verbinden kann. Die Darstellung dieser Einheit ist nach Fichte nur mit Bezug auf eine auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich möglich. Dies bedeutet, dass diese Tätigkeit, sofern sie die widersprüchliche Struktur der Tätigkeit erklärt, der Vereinigungspunkt beider Argumentationsebenen ist. Auf diese Weise soll bewiesen werden, dass die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich ein Vermögen darstellt, das für alle Formen der Subjektivität gilt.

Es stellt sich nun die Frage, wie dieser Widerstreit zu verstehen ist. Aus der dargelegten Argumentation ergeben sich wenigstens zwei mögliche Interpretationen. (1) Entweder ist die Einheit durch das absolute Ich zustande gekommen, d. h. sie ist das Resultat einer konstituierenden Funktion des Ich. Oder die Einheit ist (2) Resultat einer komplexen Struktur der Subjektivität, in der die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich eine konstitutive Funktion hat: Mit einer solchen Tätigkeit des Ich erklärt Fichte, inwiefern die Tätigkeit des Ich entgegengesetzt oder im Widerstreit ist. Die Antwort auf diese Frage ist relevant, weil sie die Wichtigkeit des oben analysierten Begriffs der Wechselwirkung hervorhebt. Der Begriff erklärt einerseits, wie sich das

¹⁰³ Frederick Neuhouse unterscheidet drei mögliche Interpretationen der These der Einheit des Theoretischen und des Praktischen in der Theorie der Subjektivität Fichtes. 1) Man kann die Einheit des Theoretischen und des Praktischen als eine Theorie verstehen, die die Kompatibilität beider Aspekte zu begründen versucht. Die Realisierung der Prinzipien der praktischen Vernunft lässt sich mit der Forderung der theoretischen Vernunft vereinbaren. Kurz gesagt, es soll geklärt werden, wie eine unendliche Tätigkeit des Ich, die in Verbindung mit etwas Externem steht, eine freie Handlung erzeugen kann (These der Kompatibilität). Die zweite Interpretation (2) legt die These nahe, dass man ein Prinzip braucht, das die Einheit beider Aspekte ermöglicht. Dieses Programm betrifft den Begriff des absoluten Ich als Interpretament der Einheit. Fichte versucht zu zeigen, dass es ein Prinzip gibt, das als Vereinigungspunkt beider Aspekte dargestellt wird (These der systematischen Einheit). Und endlich gibt es eine dritte Interpretation, derzufolge die Einheit des Theoretischen und des Praktischen als eine strukturelle Identität verstanden werden kann (These der strukturellen Einheit). Neuhouse (1990): 29f.

Ich von etwas Externen beeinflussen lässt: Dem entspricht eine Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich. Er zeigt andererseits, auf welche Weise die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst als Erklärungsgrund jener Wechselwirkung fungiert. Aus diesem Grunde können wir behaupten, dass Fichte sich eher für die Interpretation (2) entschließt. Fichte analysiert hier also verschiedene Elemente des Bewusstseins, die in enger Verbindung stehen. Auf diese Weise lässt sich die Einheit im Ich ableiten. Es handelt sich daher nicht um eine absolute Priorität des Praktischen gegenüber dem Theoretischen, die anhand des Begriffs des absoluten Ich eingeführt wird. Es ist vielmehr gemeint, dass das Praktische die Entgegensetzungen und Widersprüche im Ich verständlich macht. Fichtes Idee einer Einheit der entgegengesetzten Ich-Aspekte ist so verstehen, dass die interne Struktur der Subjektivität kraft widerstreitender Momente zu verstehen ist.

Fichtes Behauptung, dass das absolute Ich ein Vereinigungspunkt oder Erklärungsbegriff ist, bedeutet in diesem Zusammenhang nun, dass die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich das Prinzip der Konstitution des Bewusstseins und des Verständnisses der Auflösung des Widerspruchs im Ich ist. Fichtes Begründung der praktischen Philosophie entwickelt auf diese Weise eine neue Dimension der Subjektivität, in der die Momente des Bewusstseins sowohl als konstitutive als auch als widerstreitende Elemente dargestellt werden müssen.

2.6 Hinweis auf ein kontinuierliches Programm der Wissenschaftslehre

Eine der wichtigsten Fragen, wenn man eine Rekonstruktion der Darstellung von Fichtes Wissenschaftslehre in der Jenaer Periode entwickeln will, ist, ob die theoretische Basis in der *Grundlage* von 1794 mit seinen weiteren Schriften übereinstimmt.

Bisher zeigte sich, dass Fichtes Programm einer Geschichte des Selbstbewusstseins in der *Grundlage* von 1794/95 die kognitiven Funktionen der Subjektivität darstellt, anhand deren das Subjekt Bewusstsein von sich selbst bzw. von seiner eigenen Handlung sichern kann. Außerdem erklärt dieses Programm, inwiefern das Ich *durch* seine eigene Handlung ein Bewusstsein von sich selbst gewinnt. Es finden sich in diesem Kontext zwei Schriften Fichtes, die auf ein kontinuierliches Programm hinweisen: *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das Theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer* von 1795 und *Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796.

Der Text *Grundriß des Eingenthümlichen der Wissenschaftslehre* lässt sich als eine Ausführung eines Teils der Wissenschaftslehre verstehen, in dem Fichte Begriffe wie *Zeit* und

Raum abzuleiten versucht. Inwiefern kann man den Text als Hinweis eines kontinuierlichen Verfahrens innerhalb der Wissenschaftslehre verstehen?

Der *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* ist historisch betrachtet ein Übergangstext innerhalb des Programms der Wissenschaftslehre, in dem Fichte die *Grundlage* von 1794/95 zu erläutern bzw. ergänzen versucht. Es lassen sich somit im Text Erklärungen im Zusammenhang mit der Darstellung der *Grundlage* von 1794 finden, die in Bezug auf eine vollständige Darstellung seines Programms interpretiert werden können.

Im Jahr 1796 stellt Fichte eine relevante Anwendung seines Systems dar und zwar in Bezug auf die Begründung des Rechtes. Anschließend an den *Grundriß des Eigenthümlichen* soll diese Anwendung rekonstruiert werden, die Fichte *Grundlage des Naturrechts* nennt. Die Relevanz dieser Anwendung besteht darin, dass Fichte das Grundprinzip als Erklärungsgrund des Verhältnisses des Subjekts mit anderen Vernunftwesen etabliert. Im Folgenden skizziere ich kurz beide Argumentationen. Ziel dieser Darstellung ist es lediglich, die kontinuierliche und kontextbezogene Idee des Programms der *Wissenschaftslehre* aufzuzeigen.

2.7 Der Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre von 1795

Der *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* erschien Ende Juli 1795. Der Text führt einen Teil des Systems der *Wissenschaftslehre* aus.¹⁰⁴ Ziel der Untersuchung ist, die Frage zu beantworten, inwiefern sich *Zeit* und *Raum* durch die entgegengesetzte Struktur der Tätigkeit des Ich deduzieren lassen (siehe insbesondere § 4). Fichte betont, wie auch in § 5 der *Grundlage* von 1794/95, dass die Tätigkeit des Ich eine Begrenzung erfordert, die die Verwirklichung eines realen Gehalts derselben Tätigkeit ermöglicht. Er greift im *Grundriß* auf die These zurück, dass die Tätigkeit des Ich, die als Grundprinzip allen Bewusstseins fungiert, gleichzeitig einen idealen und einen realen Aspekt enthält. Damit ist die Tätigkeit des Ich auf etwas Wirkliches und zugleich auf Antriebe bezogen.¹⁰⁵

Fichtes Ansatz operiert mit dem Modell des Bewusstseins der *Grundlage* von 1794/95. Wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht, entwickelt er eine Argumentation, in der sich das Bewusstsein kraft der Dichotomien in der Tätigkeit des Ich erklären lässt: Unendlichkeit-Endlichkeit, unbeschränkt–beschränkt, bestimmt–unbestimmt u.s.w.:

¹⁰⁴ Fichte, *Grundriß*, GA I/3: 132.

¹⁰⁵ Fichte schreibt: „Sie ist real, inwiefern sie auf ein durch etwas reales gesetztes geht; sie ist ideal, inwiefern sie aus eigenem Antriebe darauf geht“. Fichte, *Grundriß*, GA I/3: 162.

„Von dem Endlichen aus giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt es umgekehrt einen von der unbestimmten, und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit, (und darum ist alles Endliche Produkt des bestimmenden.) Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfas[.]sen soll, muß diesen Weg nehmen, und vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigen.“¹⁰⁶

Fichte behauptet im Zitat, dass sein System von einer Selbsttätigkeit des Ich ausgeht, die durch sich selbst sowohl die Unendlichkeit als auch die Endlichkeit bestimmt. Das versteht Fichte unter dem „Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit“. Daraus folgt, dass Fichte sich auf das Produktions-Vermögen des Ich konzentriert, um zu zeigen, wie das Grundprinzip allen Bewusstseins möglich ist. Die Dichotomie Unendlichkeit-Endlichkeit lässt sich als eine Wechselwirkung verstehen, in der beide Teile miteinander interagieren.

Obwohl Fichte sich im *Grundriß* mit den Dichotomien der Tätigkeit des Ich intensiv beschäftigt, sind einige Stellen mit Hinweisen zu finden, durch die Fichte eine neue Perspektive etabliert. Es handelt sich um die Analyse der Tätigkeit des Ich selbst und nicht nur als Produkt der Reflexion. Fichte erklärt dies folgendermaßen:

„Wir machen durch folgende Bemerkung das deducierte deutlicher, werfen im Voraus Licht auf das fol[.]gende, und befördern die helle Einsicht in die Methode. — Wir betrachten in unsern Deduktionen immer nur das Produkt der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduktion wird die Handlung, durch welche das erste Produkt hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Produkt.“¹⁰⁷

Fichte akzentuiert im Zitat das neue methodologische Verfahren: Die Analyse der Handlung selbst. Damit konzentriert Fichte sich auf das Vermögen des Ich, auf seine eigene Tätigkeit zu reflektieren. Um diese Argumentation zu entwickeln, führt Fichte praktische Begriffe wie *Gefühl* ein, das ein realer Erklärungsgrund der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst ist.¹⁰⁸ Fichte ist also der Auffassung, dass ein reales Moment des Bewusstseins nötig ist, um die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst konkret darzustellen. Das Gefühl ist somit „die ursprüngliche Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich — es versteht sich im Ich, und für das Ich — vorkommt“¹⁰⁹. Daraus folgt, dass Fichte bereits im *Grundriß* von 1795 die Verwirklichung der Tätigkeit des Ich

¹⁰⁶ Ebd., 133

¹⁰⁷ Ebd., 155.

¹⁰⁸ Der Begriff des Gefühls wird vollständig in dem nächsten Kapitel analysieren.

¹⁰⁹ Fichte, *Grundriß*, GA I/3: 175.

thematisiert. Diese Verwirklichung bzw. Instantiierung des Grundprinzips lässt sich anhand der *Grundlage des Naturrechts* von 1796 exemplifizieren.

2.8 Die *Grundlage des Naturrechts* von 1796 als Anwendung des Grundprinzips

Fichtes Darstellung einer Theorie einer konkreten Subjektivität, die bisher in der *Grundlage* von 1794/95 und im *Grundriß* von 1795 untersucht wurde, ist in der *Grundlage des Naturrechts* von 1796 als eine praktische Anwendung des Grundprinzips zu verstehen. Fichte begründet insbesondere in den ersten Paragraphen der *Grundlage des Naturrechts* die These, dass die Selbstzuschreibung des Ich sowohl eine freie Wirksamkeit als auch die Existenz anderer Vernunftwesen voraussetzt. Mit dieser Behauptung bringt Fichte die inhaltlich bestimmte Instantiierung des Grundprinzips ins Spiel.

In der *Grundlage des Naturrechts* untersucht Fichte die Verbindung zwischen Natur- und Staats-Recht. Fichte teilt in einem Brief an den Verleger Johann Friedrich Cotta von 15. Nov. 1795 mit, dass er in der *Grundlage des Naturrechts* die Wissenschaftslehre auf einen ganz neuen Stand bringt.¹¹⁰ Dieser neue Stand lässt sich in einem anderen Brief an Jacobi am 30. August 1795 auf eine provokative Weise folgendermaßen erkennen:

„Mein absolutes Ich ist offenbar nicht das Individuum: so haben beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen mich erklärt, um mir die schändliche Lehre des praktischen Egoismus anzudichten. Aber das Individuum muß aus dem absoluten Ich deduciert werden. Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt scheitern.“¹¹¹

Im Zitat erklärt Fichte den Standpunkt der *Grundlage des Naturrechts*. Fichtes Aufgabe besteht darin, die Bedingung des Individuums aus dem absoluten Ich bzw. aus der Perspektive der ersten Person zu begründen. Fichtes Projekt in der *Grundlage des Naturrechts* lässt sich daher als ein Versuch interpretieren, eine praktische Instantiierung des absoluten Ich zu entwickeln. Dieses Projekt kann also nur verständlich sein, wenn man die in sich entgegengesetzte Struktur der Subjektivität berücksichtigt. Das heißt, dass Fichtes Kontinuität und Kohärenz in der Jenaer Periode sich anhand seiner Konzeption der Subjektivität beweisen lässt, die die *Geschichte des Selbstbewusstseins* darstellt. Die *Grundlage des Naturrechts* bringt dabei einen neuartigen Gesichtspunkt ins Spiel, der in der Philosophie nach Kant von zentraler Bedeutung ist, die Intersubjektivität.¹¹²

¹¹⁰ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, GA, I/3: 294.

¹¹¹ Sch. I, 501: Nr. 251.

¹¹² Für nähere Information mit Blick auf den Begriff der Intersubjektivität bei Fichte und Hegel, siehe: Siep, (1979)

Fichte beginnt seine Argumentation in der *Grundlage des Naturrechts* mit der folgenden These: Das Ich muss wesentlich als eine Instanz verstanden werden, die sich durch seine eigenen Handlungen konstituiert. Das bringt das Projekt der *Geschichte des Selbstbewusstseins* in Erinnerung, wobei das Ich als Grundprinzip etabliert wird. Fichte schreibt:

„Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.“¹¹³

Fichte pointiert im Zitat die notwendige Verbindung zwischen einem vernünftigen Wesen und seiner freien Wirksamkeit. Er behauptet zunächst, dass ein Vernunftwesen das Vermögen haben soll, sich selbst eine sich produzierende Tätigkeit zuzuschreiben. Das bedeutet nichts anderes als die Betonung der Perspektive der ersten Person. Nach Fichte ist diese Selbstsetzung mit der Reflexion über sich selbst identisch. Da die Reflexion über sich selbst „Etwas“ hervorbringt, soll die Selbstsetzung des Ich als Resultat eines endlichen Vernunftwesens verstanden werden.¹¹⁴

Bisher ist das erste Fichtesche Postulat so eingeführt, als sei es nichts anderes als eine Darstellung der Prinzipien der *Grundlage* von 1794/95. Fichte greift dasselbe Modell der Subjektivität auf, das er in der *Grundlage* von 1795/95 als eine entgegengesetzte Struktur des Ich darstellt. Er fügt aber ein neues Element in seiner Argumentation hinzu:

„Seine Tätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen; denn diese soll ja vermöge des Begriffs, nicht in das Anschauende zurückgehen; nicht dieses, sondern vielmehr etwas, das ausser ihm liegen, und ihm entgegengesetzt seyn soll, — eine Welt – zum Objekte haben.“¹¹⁵

Es ist aufschlussreich, die Tätigkeit des absoluten Ich mit der realen Welt zu konfrontieren. Fichte behauptet, dass die Tätigkeit des Ich, die durch das absolute Ich zustande kommt, kein bloß subjektiver Bewusstseinsakt ist. Die Tätigkeit des Ich lässt sich vielmehr im Rahmen der Deduktion des Rechtes als eine notwendige Realisierung der Selbsttätigkeit des Ich in der Welt verstehen. Die ursprüngliche Entgegensetzung, die er in der *Grundlage* von 1794/95 darstellt, wird auf diese Weise verdrängt. Entsprechend kann man also sagen, dass die *Grundlage des Naturrechts* als eine

und Wildt (1982)

¹¹³ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, GA I, 3: 329

¹¹⁴ Hier ist zu bemerken, dass Fichte die Theorie des Rechtsgesetzes nicht aus einer Moralphilosophie (wie bei Kant) begründet. Fichte beschreibt eher das Rechtsgesetz als ein Resultat der Interaktion eines Vernunftwesens unter anderen. Näher siehe Kersting, (2001): „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral“.

¹¹⁵ Ebd., 330.

konkrete Anwendung der Selbsttätigkeit des Ich verstanden werden muss. Hier thematisiert Fichte die Analyse der Bedingungen des Bewusstseins aus einer praktischen Perspektive, in der das sich selbst konstituierende Subjekt über die Welt als Vernunftwesen reflektiert, und zwar als Individuum.

Der Begriff des Individuums in der Fichteschen Philosophie lässt sich in Bezug auf das empirische Bewusstsein verstehen, d.h. das Individuum ermöglicht einen praktischen Gesichtspunkt. Fichte entwickelt diese Perspektive bereits in der *Grundlage* von 1794/95, dann aber auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Er behauptet in der *Grundlage* von 1794/95, dass ein Individuum, wenn es sich wegdenkt, „(sich) sein empirisches Selbstbewußtsein (...) dem reinen (nähert).“¹¹⁶ In dem gleichen Maße charakterisiert er in der *Wissenschaftslehre nova methodo* die Perspektive des Individuums als einen Gesichtspunkt der Erfahrung.¹¹⁷ Das Individuum ist in diesem Zusammenhang der Ausdruck der konkreten Realisierung des Subjekts in der Welt. Anhand der dargelegten Definitionen des Begriffs des Individuums zeigt sich, dass Fichte an der praktischen Anwendung der Prinzipien der *Wissenschaftslehre* interessiert war. Diese Aufgabe ist besonders klar in der *Grundlage des Naturrechts*, in welcher er die Konkretisierung des Ich begründet.

Es stellt sich die Frage: Unter welchen Bedingungen instantiiert sich das absolute Ich als Individuum? Fichtes Antwort lautet: Diese Instantiierung ist möglich, weil das Individuum freie Wirksamkeit und Intersubjektivität voraussetzt. Unter freier Wirksamkeit versteht Fichte ein bloßes Vermögen, anhand dessen das Individuum durch absolute Spontaneität als Vernunftwesen anderen gegenüber steht.¹¹⁸ Durch den Begriff der freien Wirksamkeit ist also das Individuum in der Lage, sich als ein Vernunftwesen unter anderen zu konzipieren. Dieses Moment wiederum beschreibt die Intersubjektivität.

Die Idee einer konkreten Theorie der Subjektivität lässt sich durch die Voraussetzung verstehen, dass das Subjekt sich nur unter anderen Vernunftwesen konkretisiert. Fichtes These der Intersubjektivität lautet:

„Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch andern zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.“¹¹⁹

¹¹⁶ Fichte, *Grundlage*, GA, I/2: 383

¹¹⁷ Fichte, *Wlmm NKr.*, GA IV/3: 342.

¹¹⁸ Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, GA, I/3: 319.

¹¹⁹ Ebd., 340.

Fichte geht hier von einem endlichen Vernunftwesen aus. Das heißt, dass die Deduktion kraft eines individualisierten Wesens möglich ist, das ein Bewusstsein von dieser Endlichkeit hat. Damit konzentriert sich Fichte auf die Bedingungen der Realisierung dieses Wesens. Wie dieses individualisierte Wesen mit dem Prinzip der Wissenschaftslehre zu integrieren ist, beantwortet Fichte durch die These: Der Anfangspunkt der Deduktion ist das Individuum.¹²⁰

Anhand des vorliegenden Abrisses zeigt sich die Kontinuität von Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins, in dem die allgemeine Idee einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* zu finden ist. Der *Grundriß* von 1795 und die *Grundlage des Naturrechts* von 1796 stellen die allgemeinen Bedingungen des Bewusstseins dar, die Fichte vor allem intensiv in der *Grundlage* von 1794/95 untersucht. Fichte präsentiert darüber hinaus in der *Grundlage des Naturrechts* insbesondere ein Argumentationsverfahren, mit dem das Grundprinzip der Wissenschaftslehre instantiiert wird.

Folgende Frage bleibt also im Kontext der Kontinuität der Darstellung Fichtes bestehen: Wie lässt sich das Grundprinzip der Wissenschaftslehre im Hinblick auf die *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99 verstehen? Diese Frage ist besonders dann relevant, wenn man die Fichtesche Theorie des Selbstbewusstseins ausführlich zu rekonstruieren versucht.

¹²⁰ Das ist eine Frage, mit der sich Frederick Neuhouser und Axel Honneth beschäftigen. Siehe beide Aufsätze in Merle hrsg., (2001). Siehe näher dazu auch Honneth, (2001), 71.

3. Kapitel

Fichtes Theorie der konkreten Subjektivität.

Der Übergang zur *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99

Fichte stellt in der ersten Einleitung der *Wissenschaftslehre nova methodo* dar, wie sich seine Darstellung von der Exposition der *Grundlage* von 1794/95 unterscheidet. In Vergleich zur *Grundlage* von 1794/95 ist die methodologische Differenz zwischen praktischer und theoretischer Philosophie in der *Wissenschaftslehre nova methodo* nicht mehr relevant.¹

Für das Verständnis des Übergangs war in den ersten Kapiteln die Darstellung des Reflexionspostulats und die Unterscheidung von zwei Argumentationsebenen von zentraler Bedeutung, die die schon beschriebene Ambiguität der unendlichen Tätigkeit des Ich enthalten. Beide Momente der Darstellung stehen in enger Verbindung, weil sich durch die Unterscheidung der oben erwähnten Argumentationsebenen eine Strategie verfolgen lässt, die verständlich macht, wie Fichte durch das Reflexionspostulat die Einheit der unendlichen Tätigkeit begründet. Diese Strategie bezeichnet die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich als eine kognitive Funktion, die die Einheit des Theoretischen und des Praktischen begründet. Durch diese Funktion lässt sich die These begründen, dass das reflektierende Ich als Erklärungsgrund verschiedener Momente der Tätigkeit des Ich verstanden werden muss. Daraus folgt, dass Fichte eine Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen etabliert. Es bleibt aber in diesem Zusammenhang die folgende Frage bestehen: Wie kann Fichte durch die Konzeption einer auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich eine konkrete Subjektivität garantieren, in der das Ich auf etwas Wirkliches bezogen ist? Um diese Frage zu beantworten, sollen im vorliegenden Kapitel Begriffe wie unmittelbares Bewusstsein, intellektuelle Anschauung und reiner Wille analysiert werden. Ziel der Untersuchung ist, den theoretischen Übergang zur Fichteschen Argumentation in der *Wissenschaftslehre nova methodo* darzustellen, indem eine Kontinuität zwischen der *Grundlage* von 1794 und der *Wissenschaftslehre nova methodo* etabliert wird.

Fichtes erster Versuch, das Programm einer konkreten Theorie der Subjektivität zu begründen, findet sich bereits am Ende der *Grundlage* von 1794/95 (§§ 5-11). Dort thematisiert er

¹ Fichte schreibt: „die erste Darstellung [Die Grundlage von 1794/95] ist dadurch etwas beschwerlich worden, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Sätze nicht in der natürlichen Ordnung, sondern in einem theoretischen und praktischen Theile abgehandelt wurden, dadurch sind nun Dinge, die unmittelbar in einander eingreifen, zu weit von einander gerissen [,] welches nun nicht mehr geschehen soll.“ (GA, IV/3: 329) Siehe auch die Analyse von Paul Franks: Franks (1997).

Begriffe wie Streben und Gefühl, die als Hinweise der Begründung einer Theorie konkreter Subjektivität fungieren können. Fichte bringt beide Begriffe ins Spiel, um zu zeigen, inwiefern die Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen begründet werden kann. Anhand dieser Begriffe sucht er die These zu begründen, dass es eine Begrenzung in der Tätigkeit des Ich gibt, die als *Streben* und *Gefühl* charakterisiert werden kann. Es handelt sich ebenfalls um die Idee einer begrenzten Tätigkeit, die die intern entgegengesetzte Struktur des Ich zeigt.¹²² Diese begrenzte Tätigkeit lässt sich als Moment der Subjektivität, in dem das Subjekt Objekt seiner eigenen Reflexion wird (siehe §5), verstehen. Fichte entwickelt jedoch in diesen Paragraphen keine Theorie der konkreten Subjektivität. Es fehlt in diesem Kontext eine klare Darstellung des Übergangs von einer reflektierenden Tätigkeit zu den konkreten Gehalten des Selbstbewusstseins.

Erst in der *Wissenschaftslehre nova methodo* entwickelt Fichte dieses Unternehmen ausführlich. Die oben gestellte Frage kann somit nicht nur aus der Analyse des Programms der *Grundlage* von 1794 beantwortet werden. Eine vollständige Antwort erfordert vielmehr eine Rekonstruktion weiterer Werke wie der *Wissenschaftslehre nova methodo*, die verständlich macht, dass die Deduktion eines Prinzips allen Bewusstseins, das durch konkrete Bewusstseinsakte zustande kommt, möglich ist. Fichtes Theorie der Subjektivität ist hier durch den praktischen Charakter des Ich gekennzeichnet. Kraft der Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen entwickelt Fichte eine Reihe von Argumenten in seinen früheren Schriften, in denen er sich auf Begriffe, wie z.B. Streben, Anstoß, unmittelbares Bewusstsein u.a., stützt. Im Mittelpunkt seiner Argumentation steht die Idee, dass das Grundprinzip allen Bewusstseins in praktischer Hinsicht untersucht werden muss, weil der letzte Erklärungsgrund praktisch ist.

In dem folgenden Kapitel zeige ich, inwiefern die verschiedenen Momente der Fichteschen Argumentation kohärent sind und eine argumentative Kontinuität bilden. Diesbezüglich habe ich in den vorhergehenden Kapiteln nicht nur die innere Kohärenz in der *Grundlage* von 1794/95 gezeigt, die insbesondere in dem Übergang des §4 zum §5 problematisch ist. In diesem Kapitel argumentiere ich in gleichem Maße, dass das Programm einer pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes (Geschichte des Selbstbewusstseins) im Einklang mit der These des unmittelbaren Bewusstseins steht, die Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* entwickelt. Meine Strategie besteht darin zu argumentieren, dass beide Formulierungen eine komplexe Struktur der Subjektivität konstituieren, die scheinbar Widersprüche und einander entgegengesetzte Aspekte enthält. Von zentralem Interesse ist deswegen die Beschreibung der Rahmenbedingung der

¹²² Ebd., 423.

Etablierung eines Grundprinzips allen Bewusstseins. Durch diese Beschreibung lässt sich dann gut erkennen, dass die verschiedenen Argumentationsebenen, die Fichte im Laufe seines Werkes darstellt, in Zusammenhang mit der Idee einer *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* stehen.

Im Laufe dieses Kapitels will ich zeigen, dass das Grundprinzip des Bewusstseins aus zwei Momenten besteht, die in Form einer Dichotomie dargestellt werden sollen: Das Prinzip allen Bewusstseins, das durch die unendliche Tätigkeit instantiiert wird, setzt sowohl einen intentionalen als auch einen präreflexiven (nicht intentionalen) Charakter voraus. Beide Aspekte der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich lassen sich aus einer holistischen Perspektive verstehen, in der sie beide als konstitutive Momente einer konkreten Struktur des Ich gelten müssen. Um diese Argumentationslinie vollständig zu rekonstruieren, sollen Begriffe wie unmittelbares Bewusstsein, intellektuelle Anschauung und reiner Wille in Bezug auf das Grundprinzip analysiert werden. Anhand dieser Analyse lässt sich die oben dargestellte These einer Einheit zwischen einer präreflexiven Existenz und einem intentionalen Charakter des Ich mit Blick auf die Etablierung einer konkreten Theorie der Subjektivität ableiten. Ziel unserer Untersuchung ist es, die Fichtesche Theorie einer konkreten Subjektivität in Bezug auf das Programm einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* darzustellen.

3.1 Der intentionale Charakter des Ich und die Perspektive der ersten Person

Im letzten Kapitel wurde betont, dass die Tätigkeit des Ich, die in Wechselwirkung mit sich selbst steht, die Einheit des Theoretischen mit dem Praktischen ermöglicht.¹²³ Dabei argumentiert Fichte, dass die Grundfunktionen der menschlichen Subjektivität durch das absolute Ich zu begründen sind. Der Sachverhalt des Bewusstseins, der als ein Resultat der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich verstanden werden soll, bringt auf diese Weise eine neue Art von Rationalität zur Sprache, die den intentionalen Charakter des Ich betont.¹²⁴ Der intentionale Charakter des Ich bezieht sich auf die schon dargestellte spontane Tätigkeit des Ich, sich selbst setzen zu können. Fichtes Konzeption eines intentionalen Charakters des Ich ist in der Rekonstruktion seiner Theorie der Subjektivität maßgeblich aus zwei Gründen: Erstens, weil die Beschreibung des intentionalen Charakters ihm erlaubt, die Einheit der Aspekte der Tätigkeit des Ich zu begründen. Diese Aspekte beschreiben aber nicht nur intentionale, sondern auch ein unmittelbares Bewusstsein. Zweitens, weil

¹²³ Siehe auch dazu Crone (2005), 56f.

¹²⁴ Vgl. Stolzenberg (2008), 101.

Fichte eine innovative Theorie der Subjektivität mithilfe dieses Charakters etablieren kann, in der die Perspektive der ersten Person betont wird.

Der intentionale Charakter des Ich lässt sich als eine Strukturbedingung des Selbstbewusstseins interpretieren. Damit versucht Fichte aber nicht nur eine rein formale Struktur der Subjektivität zu beschreiben. Er versucht vielmehr die Einheit des Setzens und des Seins des Ich zu sichern. Fichte ist also der Auffassung, dass die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich das „Bewusstsein von Etwas“ impliziert, und weiterhin, dass das Setzen auch die Existenz des Ich einschließt. Diese Idee kann man durch das folgende Zitat bestätigt sehen:

„Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermögen dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins.“¹²⁵

Aus dem Zitat lässt sich die These ableiten, dass das Setzen des Ich das Sein oder die Existenz desselben voraussetzt *et vice versa*. Diese Einheit der Tätigkeit des Ich beschreibt die Identität des Ich-Gedankens und bringt eine nicht-intentionale Existenz des Ich ins Spiel. Unter dem Identitätsgedanken versteht man die Identität des durch den intentionalen Charakter produzierten Gehalts mit der unabhängigen Existenz der Ich. Sie stellt daher die Selbstaffirmation des Ich dar und ist die Bedingung, unter der das Ich seine Handlungen in der Reflexion als seine eigenen behauptet. Das bedeutet, dass dieser Identitätsgedanke erklärt, wie das Ich sich selbst instantiiert, d.h. inwiefern das Ich sowohl ein konstituierendes Subjekt als auch ein durch Prädikate konstituiertes Resultat ist.¹²⁶ Der Identitätsgedanke beschreibt somit eine Struktur der Subjektivität, anhand derer das Ich sich durch seine eigene Tätigkeit realisiert. Eine solche Struktur thematisiert im Wesentlichen den performativen Charakter des Ich, der als konstituierendes Element der Fichteschen Theorie verstanden werden muss.

Auf diese Weise lässt sich durch den intentionalen Charakter des Ich ein Sachverhalt erkennen, in welchem das Ich als Grund aller Realität dargestellt wird. Um diesen Sachverhalt besser zu beschreiben, muss betont werden, dass das Ich durch den intentionalen Charakter zum Gegenstand seiner eigenen Reflexion wird. Das Ich wird daher im Sinne einer Vergegenständlichung seiner Tä-

¹²⁵ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 259.

¹²⁶ Christian Klotz vertritt in seinem Artikel „*Reines Selbstbewusstsein und Reflexion*“ die These, dass es in der *Grundlage* von 1794/95 einen kognitiven Gehalt geben muss, der einen Identitätsgedanken darstellt. Nach Klotz lässt sich die zu analysierende Struktur des Ich so verstehen, dass „das Subjekt der Identität seiner Grundverfassung über sein Auftreten unter verschiedenen Aspekten hinweg gewiß ist“. Klotz betont auch: „Das Subjekt muß sich in beiden Rollen [als Subjekt und als Objekt] als ein durch ‚Sichsetzen‘ konstituiertes Subjekt verstehen, wenn es sich als Subjekt denken soll, welches kraft spontanen Sichsetzens wirklich, damit aber auch durch Prädikate bestimmbar ist“. Vgl. Klotz (1995): 35.

tigkeit objektiviert. Die Rolle des intentionalen Charakters des Ich in der Fichteschen Theorie des Bewusstseins lässt sich somit als eine Bedingung der konkreten Tätigkeit des Ich verstehen, wobei der intentionale Charakter des Ich als Strukturmerkmal des Bewusstseins zu verstehen ist.¹²⁷ Diese Strategie setzt, wie schon im ersten Kapitel argumentiert wurde, die Begrenzung der Tätigkeit des Ich oder die Vergegenständlichung seiner Aktivität voraus. Fichte versucht also ein gegenstandsbezogenes Bewusstsein anhand einer intern entgegengesetzten Struktur des Ich abzuleiten. Dieses Bewusstsein ist hierbei durch eine neue Rationalität gekennzeichnet, die die Perspektive der ersten Person betont.

Der intentionale Charakter des Ich ist als der Schlüsselbegriff in der Theorie der Subjektivität Fichtes zu verstehen. Durch ihn löst Fichte eine Schwierigkeit im Verständnis seiner Theorie auf: Die widersprüchliche Struktur des Ich. Wie schon in den vorgestellten Kapiteln dargestellt worden ist, ist der intentionale Charakter des Ich der entscheidende Punkt, der die Begründung einer Theorie konkreter Subjektivität ermöglicht. Soll das Reflexionspostulat in diesem Zusammenhang als Übergang vom Theoretischen zum Praktischen fungieren, dann stellt sich die Frage, inwiefern die Funktion der Subjektivität, die als Kern der Erklärung der widersprüchlichen Struktur der Subjektivität fungiert, nämlich der intentionale Charakter, in Zusammenhang mit konkreten Gehalten stehen kann. Die Beantwortung dieser Frage ist wichtig in unserer Untersuchung, weil eine rein sich selbst setzende Tätigkeit des Ich kein Grundprinzip allen Bewusstseins sein kann. Die Antwort auf die Frage, wie die Selbstreflexion auf konkrete Bewusstseinsakte bezogen ist, erlaubt Fichte, eine vollständige Beschreibung der Bedingungen des Bewusstseins darzustellen, die entgegengesetzte Aspekte enthält. Um eine vollständige Entwicklung dieser These zu rekonstruieren, ist aber die Darstellung der *Grundlage* von 1794/95 nicht hinreichend. Der nicht-intentionale Gehalt des Bewusstseins ist in dieser Schrift suggeriert, aber nicht im Detail dargestellt. Im Gegensatz dazu thematisiert Fichte diesen nicht-intentionalen Charakter des Ich *in extenso* in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Anhand solcher Begriffe wie unmittelbares Bewusstsein und reiner Wille erklärt Fichte, inwiefern sich alle Bewusstseinsakte konkretisieren.

Fichtes These besteht darin zu beweisen, dass der intentionale Charakter des Ich, der als Selbstreflexion des Ich dargestellt wird, auf eine präreflexive Existenz des Ich bezogen werden muss. Diese Interpretation legt die These nahe, dass ein Akt des Bewusstseins, der das Ich selbst als Objekt seiner eigenen Reflexion postuliert, die präreflexive Existenz des Ich enthält. Daraus folgt

¹²⁷ Siehe hierzu die Analyse von Katja Crone in ihrem Buch „*Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur »Wissenschaftslehre nova methodo«*. Sie vertritt die These, dass die Selbstbezüglichkeit eine Beschränkung enthält und zwar, weil sie ein gegenstandsbezogenes Bewusstsein erzeugt. Crone (2005): 61 und f.

eine komplexe Struktur der Subjektivität des Ich, in der zwei Charaktere des Ich (intentional und nicht-intentional) miteinander im Einklang stehen. Diese Idee findet sich in erster Linie in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Die Begründung dieser These ist nur in dem Maße plausibel, in dem wir sie auf zwei verschiedene Formulierungen des Fichteschen Projekts beziehen. Ziel der folgenden Überlegungen ist zu zeigen, dass beide Charaktere als konstitutive Teile eines allgemeinen Projekts verstanden werden müssen.

3.2 Die konkrete Instantiierung des Ich als Übergang zur *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99

Wie bereits gezeigt wurde, argumentiert Fichte in der *Grundlage von 1794/95*, dass die unendliche Tätigkeit des Ich, die als Instantiierung des Grundprinzips zu verstehen ist, ein intentionales Merkmal enthält. Fichtes Theorie der Intentionalität des Ich lässt sich also durch eine auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich verstehen. Fichte begründet den intentionalen Charakter des Ich insbesondere in der *Grundlage von 1794/95*, indem das Ich als Objekt seiner eigenen Reflexion konzipiert wird. In den ersten Paragraphen der *Wissenschaftslehre nova methodo* entwickelt Fichte jedoch eine andere Argumentationslinie, in der scheinbar der Begriff der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich als Anfangspunkt der Untersuchung ersetzt wird.

Fichtes Aufgabe in der *Wissenschaftslehre nova methodo* besteht darin, eine vollständige Beschreibung, in der das Subjekt von Bewusstseinsakten selbst zum konkreten und singulären Bewusstsein wird, zu entwickeln.¹²⁸ Anhand der konkreten Instantiierung der Tätigkeit schreibt Fichte dem Ich konkrete Eigenschaften zu, und erklärt somit, wie das selbstbewusste Denken „intentionale Korrelate“, indem es sich selbst objektiviert, gewinnen kann.¹²⁹ Die Aufgabe führt uns aber, so Fichte, zu einer Problematik, die er als *Regress ad infinitum* charakterisiert. Es handelt sich hier um einen internen Konflikt zwischen einem empirischen und einem absoluten Bewusstsein, d.h. zwischen einem realen und einem idealen Subjekt. Eine erste Annäherung zum Thema lässt sich aus dem folgenden Postulat ersehen:

„Man denke sich den Begriff Ich, und denke dabei an sich selbst. Jeder versteht[,] was dieß heißt, jeder denkt darunter etwas, er fühlt sein Bewusstsein auf eine gewisse Weise bestimmt, daß er sich eines gewissen bewusst ist. Man bemerke nun, wie man es mache, indem man diesen Begriff denkt.“¹³⁰

¹²⁸ Vgl. Porcheddu (2012) und Klotz (2002)

¹²⁹ Siehe Klotz (2002): 139

¹³⁰ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 345.

Fichte konzipiert in der *Wissenschaftslehre nova methodo* die Etablierung des Grundprinzips aus der Perspektive eines sich selbst konstituierenden Ich. Die Möglichkeit, „den Begriff des Ich zu denken“ bezieht sich nicht auf die Intentionalität des Ich, insofern das Ich als Objekt seiner eigenen Handlung betrachtet wird. Fichte konzentriert sich hier zunächst nicht auf die Untersuchung der Bedingungen des intentionalen Bewusstseins. Fichtes Pointe besteht vielmehr darin zu zeigen, dass das Prinzip allen Bewusstseins einen phänomenalen Gehalt voraussetzt.¹³¹ Damit beschreibt er eine konkrete Instantiierung der Tätigkeit des Ich. Diese Instantiierung erlaubt Fichte, einen eventuellen Regress *ad infinitum* zu entkräften, der sich mit dem folgenden Zitat exemplifizieren lässt.

„Ich bin mir irgend eines Objekt B bewusst, deßen aber kann ich mir nicht bewusst sein, ohne mir meiner selbst bewusst zu sein, den B ist nicht Ich und Ich bin nicht B. Ich bin mir aber nur dadurch meiner selbst bewusst [,] daß ich mir des Bewusstseins bewusst bin. Ich muß mir also bewusst sein des Actes des Bewusstseins, des Bewusstseins vom Bewusstsein. Wie werde ich mir deßen bewusst? Dieß geht ins Unendliche fort und auf diese Weise läßt sich das Bewusstsein nicht erklären. Der Hauptgrund dieser Unmöglichkeit ist, daß das Bewusstsein als Zustand des Gemüths, immer als Objekt genommen wurde, wozu es denn immer eines anderen Subjectes bedurfte.“¹³²

In dem vorliegenden Zitat bringt Fichte zwei Positionen zum Ausdruck, die man als Ausgangspunkt für das Projekt einer Theorie des Selbstbewusstseins darstellen kann. Fichte thematisiert zum einen die Gefahr, in einen Regress zu geraten und zeigt, inwiefern die Suche nach dem letzten Prinzip allen Bewusstseins in einen unendlichen Regress führen kann. Der Regress käme zustande, wenn die Bedingung eines Bewusstseins nur durch ein anderes Bewusstsein zu verstehen ist. Die Reflexion des Ich über sich selbst lässt sich daher als eine unendliche Kette von Voraussetzungen interpretieren, in der kein unbedingtes Prinzip etabliert werden kann. Zum anderen schlägt er einen möglichen Ausweg aus einem solchen Regress vor. Fichte ist der Auffassung, dass dieser Regress dann zustande kommt, wenn Selbstbewusstsein nur als Gegenstand einer Tätigkeit zu erfassen ist.

Man kann die Fichtesche Formulierung des *Regressarguments* wie folgt zusammenfassen: Eine Zuschreibung von Gedanken durch den Selbstbezug des Ich ist nur möglich, wenn das Ich auf einen höherstufigen Gedanken bezogen wird. Das heißt, man kann sich eines bestimmten Bewusstseinszustands (A) nur bewusst sein, wenn es ein Bewusstsein von diesem Bewusstseinszustand (A) gibt. Dieses Bewusstsein ist aber nicht mehr der Bewusstseinszustand (A), sondern vielmehr ein Bewusstsein von einem anderem Zustand, nämlich (B). Um ein neues Bewusstsein von (B) zu ha-

¹³¹ Vgl. Crone (2009): 73.

¹³² Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 346.

ben, wird aber wiederum ein neuer höchstufiger Gedanken benötigt und so fort ad infinitum. Damit wird es aber unmöglich, ein Prinzip allen Bewusstseins zu begründen.

Fichtes Strategie, aus diesem Regress heraus zu kommen, besteht in der Betonung einer nicht-intentionalen Tätigkeit des Ich, die durch den sogenannten Identitätsgedanken gekennzeichnet ist. Mithilfe dieses Identitätsgedankens bringt Fichte die unzertrennliche Einheit im Ich zur Sprache, die durch die zu entwickelten konkreten Bewusstseinsakte instantiiert wird. Damit lassen sich die Elemente der Fichteschen Theorie des Selbstbewusstseins artikulieren, die in Form konkreter Selbstverhältnisse dargestellt wird. Der Regress gilt nicht, weil es keine neue Voraussetzung für die Tätigkeit des Ich gibt. Die ursprüngliche Konstitution der Existenz des Ich lässt sich also als letzter Grund seiner Tätigkeit verstehen.

Diese Instantiierung des Ich, die mit der Erzeugung des Begriffs 'Ich' gegeben ist, bildet somit einen Bewusstseinsakt, der durch das Handeln des Ich zustande kommt. Das Resultat des Handelns beschreibt wesentlich die Vorstellung des Akteurs der Tätigkeit, d.h. die Vorstellung des Ich selbst. An dieser Stelle kann man behaupten, dass Fichte die Bewusstseinsakte des Denkens und des Handelns als austauschbare Begriffe betrachtet. Aus dieser Identifizierung folgen daher zwei Thesen: Zum einen, dass der Akt des Setzens ein Objekt erzeugt, das auf sich selbst referiert. Zum anderen, dass der resultierte Ich-Gedanke „aktiv“ bleibt, weil es das produzierende Ich ist. Die Instantiierung der Tätigkeit des Ich unterscheidet sich jedoch von einem intentionalen Charakter, sofern sie ein grundlegendes Moment des Bewusstseins postuliert, die als Voraussetzung des intentionalen Charakters des Ich zu verstehen ist. Wie ist aber dieses intentionale Bewusstsein möglich?

Um diese Frage hinreichend zu beantworten, möchte ich zeigen, dass die These der ursprünglichen sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich (§ 5 der *Grundlage* von 1794/95) und die Idee einer konkreten Instantiierung der Tätigkeit komplementäre Aspekte der Fichteschen Theorie der Subjektivität sind. Dies ist nun möglich anhand des Begriffs des unmittelbaren Bewusstseins.

Wie lässt sich der Begriff des unmittelbaren Bewusstseins verstehen und welche theoretische Auswirkung hat er in Bezug auf die schon dargestellte Theorie des Bewusstseins der *Grundlage* von 1794/95? Diese Fragen möchte ich in den folgenden Abschnitten behandeln.

3.3 Das unmittelbare Bewusstsein als Erklärungsgrund der Subjektivität

Der Begriff des unmittelbaren Bewusstseins erfüllt eine bestimmte Funktion in der Fichteschen Argumentation. Es lässt sich als ein Sachverhalt des Bewusstseins verstehen, den Fichte als Bedingung des Zustandekommens des intentionalen Bewusstseins charakterisiert. Fichte macht zunächst auf die doppelte Struktur des Bewusstseinsaktes aufmerksam, der durch den Begriff der *Tathandlung* zustande kommt. Dieser Bewusstseinsakt enthält zwei Merkmale, die für die Argumentation von besonderem Interesse sind. Er ist nicht nur Resultat einer intentionalen Handlung. Er setzt vielmehr eine nicht-intentionale Existenz des Akteurs dieser Handlung voraus. In Fichtes Termini:

Das Ich setzt sich schlechthin, daß es sich im unmittelbaren Bewusstsein als Subjektobjekt setze, ist unmittelbar, es kann keine Vernunft darüber hinausgehen; über die andere Bestimmungen [,] die im Bewusstsein vorkommen, lassen sich Gründe angeben, von dieser aber nicht, [/] das unmittelbare Bewusstsein ist selbst der erste Grund, der alles andere begründen soll, biß zu ihm muß man gehen, wenn unserer Wißen einen Grund haben soll.“¹³³

Fichte behauptet auch in demselben Sinne:

„Alles Vorstellen ist ein sich setzen. Vom Ich geht alles aus. Das Ich ist kein Bestandtheil der Vorstellung sondern vom Ich geht alle Vorstellung aus. Alles mögliche Bewusstsein setzt das unmittelb[are]. Bewusstsein voraus und ist auser dem nicht zu begreifen.“¹³⁴

Es handelt sich um eine präreflexive Instanz des Bewusstseins, die als Bedingung aller intentionalen Bewusstseinsakte dargestellt wird. Auf diese Weise hebt Fichtes Ansatz zwei wichtige Thesen hervor. Zum einen versucht er zu zeigen, dass das intentionale Bewusstsein in der Begründung des Grundprinzips allen Bewusstseins — in praktischer Hinsicht — unzureichend ist. Zum anderen postuliert er das unmittelbare Bewusstsein als Bedingung allen intentionalen Bewusstseins.¹³⁵ Dies führt zu einer wichtigen Fragestellung, die im Zusammenhang mit der das Verhältnis zwischen der *Grundlage* von 1794/95 und der *Wissenschaftslehre nova methodo* thematisiert wird: Die Einführung des unmittelbaren Bewusstseins spielt in der Fichteschen Theorie der Subjektivität eine maßgebliche Rolle. Aus dieser Einführung ergibt sich allerdings die folgende Disjunktion: liegt eine inhaltlich-systematisch komplementäre Methodologie vor, wenn man die *Grundlage* von 1794/95 mit

¹³³ Fichte, *Wlm NKr.*, GA IV/3: 347.

¹³⁴ Ebd., 346.

¹³⁵ Vgl. hierzu Klotz (2005). Klotz untersucht in seinem Aufsatz *Beschränktheit der Freiheit selbst* die Bedeutung und Funktion des Begriffs des unmittelbaren Bewusstseins *in extenso*. Grundsätzlich versucht er zu zeigen, dass Fichtes Hauptthese im § 1 der *Wissenschaftslehre nova methodo* in der Postulation des unmittelbaren Bewusstseins als letzte Bedingung aller intentionalen Bewusstseinsakte besteht.

der *Wissenschaftslehre nova methodo* miteinander vergleicht? Oder bietet zweitens eine verbesserte Formulierung die *Wissenschaftslehre nova methodo*?¹³⁶

Um diese Fragen zu beantworten, soll die programmatische Aufgabe in der *Wissenschaftslehre nova methodo* untersucht werden. Fichtes Begründung einer Theorie der Subjektivität, die sich durch konkrete Bewusstseinsakte begründen lässt, beschreibt ein „Denken“. ¹³⁷ Auf diese Weise ist die Frage, inwiefern diese präreflexive Instanz als Grundprinzip der Wissenschaftslehre zu verstehen ist, von besonderem Interesse. Im Fall des unmittelbaren Bewusstseins kommt zwar eine Selbstbezüglichkeit des Ich zustande, weil der produzierte Gegenstand das Ich selber ist. Es ist aber im Grunde genommen kein inhaltlich bestimmtes Bewusstsein, sofern es die Bedingung allen intentionalen Bewusstseins ist. ¹³⁸ Fichte drückt diese Idee folgendermaßen aus:

„Alles Bewusstsein ist begleitet von einem unmittelbaren Selbstbewusstsein, genannt, intellektuelle Anschauung, und nur in Voraussetzung dessen, denkt man. Das Bewusstsein aber ist Thätigkeit und das Selbstbewusstsein insbesondere in sich zurückgehende Thätigkeit der Intelligenz, oder reine Reflexion.“¹³⁹

Um die Bedeutung und Funktion des unmittelbaren Bewusstseins genauer zu verstehen, ist es wichtig in Betracht zu ziehen, dass das unmittelbare Bewusstsein kein bloßer Akt des Denkens ist. Es impliziert vielmehr eine präreflexive Existenz des Selbst (Denkendes), die die Bedingungen allen Bewusstseins erklärt. ¹⁴⁰ Die These des unmittelbaren Bewusstseins zeigt, dass „alles intentionale Bewusstsein durch ein Bewusstsein von sich [ermöglicht wird], welches in dem Sinn `unmittelbar´ ist, daß es bereits im Vollzug der Bezugnahme auf den Gegenstand eintritt. Die Perspektive des Selbstbewusstseins ist somit schon mit der vor-reflexiven Verfassung des intentionalen Bewußsein

¹³⁶ Diese These wird u. a. von Philonenko, Hohler und Radzizanni vertreten. Sie vertreten die These, dass die *Grundlage* von 1794/95 eine Einführung des Systems der Wissenschaftslehre ist. Werke wie z.B. *Wissenschaftslehre nova methodo* oder *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, aufgrund der Betonung der Funktion der intellektuellen Anschauung, seien aus diesem Grund bessere Darstellungen des Fichteschen Systems. Vgl. Philonenko (1981); Hohler (1975); Radzizanni (1994).

¹³⁷ In ihrem Artikel „*Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein*“ stellt Katja Crone den Kontext beider Formulierungen folgendermaßen dar: „In dieser Betrachtungsweise wird aber darüber hinaus auch die Struktur des Sich-selbst-setzens erkennbar, von der Fichte zeigt, dass sie für bewusste Denkakte grundlegenden Charakter hat. Anhand der philosophischen Reflexion des epistemischen Ich-Bewusstseins, der Struktur der intellektuellen Anschauung, verdeutlicht Fichte, dass ich ein Bewusstsein von Gegenständen nur deswegen habe, weil ich mich in konkreten Denkakten unausdrücklich stets auf mich selbst beziehe.“ Crones Analyse bringt einen wichtigen Punkt zur Diskussion. Sie behauptet in ihrem Artikel, dass Fichtes Hauptaufgabe in der *Wissenschaftslehre nova methodo* die „Begründung des gegenständlichen Bewusstseins am natürlichen Denken“ ist. Es zeigt sich, dass Fichte *das natürliche Denken* als Grundfunktion der Subjektivität postuliert. Auf diese Weise steht der phänomenale Aspekt des Ich im Mittelpunkt. Vgl. Crone (2005): 78.

¹³⁸ Ebd., 117.

¹³⁹ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 350.

¹⁴⁰ Crone (2005): 119.

gegeben.“¹⁴¹ Daraus folgt die Forderung einer vollständigen Erklärung der Struktur der Subjektivität, die sich in Bezug auf die präreflexive Existenz des Ich ergänzen lässt. Somit repräsentiert das unmittelbare Bewusstsein eine neue Formulierung des Grundprinzips. Dies bedeutet aber nicht, dass Fichte eine ganz andere Idee in Bezug auf die *Grundlage* von 1794/95 ins Spiel bringt. In dem folgenden Zitat kann man dies feststellen:

„Handeln ist gleichs[am] AGILITAET, Uebergehen im geistigen Sinne, diese[r] Agilität wird im Bewusstsein entgegengesetzt ein Fixiertsein, ein Beruhen; umgekehrt kann ich mir auch der Ruhe nicht bewusst werden, ohne daß ich mir der Thätigkeit bewusst bin. Man muß daher beide zugleich ansehen, um eins von beiden einzeln ansehen zu können. Nur durch Gegensatz ist ein bestimmtes klares Bewusstsein möglich.“¹⁴²

In dem Zitat betont Fichte, wie auch in der *Grundlage* von 1794/95, dass die Tätigkeit des Ich, die sich im Modus der Reflexion auf sich selbst bezieht, eine entgegengesetzte Struktur beschreibt. Fichtes Behauptung ergibt sich aber in der *Wissenschaftslehre nova methodo* aus der Perspektive eines unmittelbaren Bewusstseins, die durch die oben erwähnte Agilität gekennzeichnet ist. Das heißt, die Tätigkeit des Ich erzeugt intentionale Gehalte nur unter der Bedingung, dass diese Tätigkeit eine präreflexive Existenz voraussetzt. Unter Agilität versteht Fichte nichts anderes als den Bewusstseinsakt, der einem „Fixiertsein“ entgegengesetzt ist. Durch diesen Akt setzt sich das Ich einerseits der objektiven Welt entgegen, weil es durch eine intentionale Tätigkeit zustande kommt. Andererseits objektiviert sich das Ich durch dieselbe Tätigkeit, weil es eine Agilität darstellt.¹⁴³ Fichte versucht daher zu beweisen, dass das unmittelbare Bewusstsein konkrete Bewusstseinsakte ermöglicht. Damit wird die These einer konkreten Subjektivität thematisiert. Es handelt sich um die These, dass Bewusstseinsphänomene konkrete Aktvollzüge beschreiben, die durch ein ausführendes Subjekt erzeugt werden.¹⁴⁴

Die vorliegende Darstellung des unmittelbaren Bewusstseins bezieht sich auf eine der prominentesten Stellen in Fichtes Philosophie, d.h. auf den Begriff der intellektuellen Anschauung.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 350.

¹⁴³ In diesem Kontext ist Hegels Darstellung des Fichteschen Systems unzureichend. Nach Hegel unterscheidet sich der Akt des Selbstbewusstseins von einem anderen Bewusstsein nur dadurch, dass „sein Objekt gleich dem Subjekt sei“. Daraus folgt Hegel, dass die Formel Ich=Ich einer unendlichen objektiven Welt entgegengesetzt ist. Vgl. Hegel, G.W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). Gesammelte Werke, Band 2, 54 und f.

¹⁴⁴ Siehe dazu Klotz's Rekonstruktion der Bedeutung der nicht-intentionalen Tätigkeit des Ich. Klotz (2002): 85-87.

Macedo Rodríguez, Fichtes Begründung der praktischen Philosophie

Fichte stellt sogar das unmittelbare Bewusstsein und die intellektuelle Anschauung als austauschbare Begriffe dar. Er schreibt:

„Alles Bewusstsein ist BEGLEITET VON EINEM UNMITTELBAREN SELBSTBEWUSSTSEIN, GENANNT, INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG UND NUR IN VORAUSSETZUNG DESSEN, DENKT MAN.“¹⁴⁵

Das heißt, das Ich beschreibt einen intentionalen Charakter, der nur möglich ist, wenn dieses Ich eine präreflexive Existenz hat. Auf diese Weise setzt die Tätigkeit des Ich ein unmittelbares Bewusstsein voraus, das als intellektuelle Anschauung dargestellt wird.¹⁴⁶ Es stellt sich die Frage: Welche systematische Rolle spielt der Begriff der intellektuellen Anschauung als unmittelbares Bewusstsein?

3.4 Der Begriff der intellektuellen Anschauung

Im Vorausgehenden hat sich gezeigt, dass Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* eine Theorie der konkreten Subjektivität zu begründen sucht. Um dies nachvollziehbar zu machen, ist der Begriff der intellektuellen Anschauung von zentraler Bedeutung. Der Begriff wurde zunächst in der *Aenesidemus Rezension* eingeführt. Fichte schreibt:

„Das absolute Subjekt, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt; und das absolute Objekt, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte.“¹⁴⁷

Der Begriff des Ich kann durch ein bestimmtes Verfahren begründet werden, d.h. durch die Analyse der kognitiven Funktionen der Tätigkeit des Ich aus der Perspektive einer Selbsttätigkeit des Ich. Es ist aber weder in der *Grundlage* von 1794/95 noch in der *Aenesidemus Rezension* gesagt, wie die intellektuelle Anschauung genau zu verstehen ist. Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung gewinnt erst im *Versuch* von 1797/98 und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* an Bedeutung. Hier ist der Begriff wie folgt definiert:

„Sie [intellektuelle Anschauung] ist das unmittelbare Bewusstseyn; daß ich [/] handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 350 (Hervorhebung im Original).

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Fichte, *Aenesidemus*, GA I/2: 48.

¹⁴⁸ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 350.

Nach Fichte ist der Begriff der intellektuellen Anschauung mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein identisch. Die kognitive Funktion, Bewusstsein von sich selbst durch seine eigene Handlung zu haben, beschreibt die Idee eines unmittelbaren Bewusstseinsaktes, die Fichte als intellektuelle Anschauung darstellt. In diesem Sinne weiß das Subjekt unmittelbar, was es tut, weil es etwas tut. Im Vergleich zur Charakterisierung des Begriffs Tathandlung in der *Grundlage* von 1794/95, in der Fichte eine Einheit des Subjekts mit dem Objekt seines Handelns durch die Formel $A=A$ thematisiert¹⁴⁹, ist die Darstellung der intellektuellen Anschauung in der *Wissenschaftslehre nova methodo* der erste Versuch, den epistemischen Status der Tätigkeit des Ich zu beschreiben. Es handelt sich um das Prinzip der Entgegensetzung des Ich. Fichte beschäftigt sich in der *Wissenschaftslehre nova methodo* insbesondere mit dem vor-reflexiven Charakter des Bewusstseins. Intellektuelle Anschauung stellt somit ein konkretes Bewusstseinsphänomen dar, das als vor-propositionales Bewusstsein verstanden werden kann.¹⁵⁰ Die systematische Funktion des Begriffs lässt sich im Rahmen der *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* als ein wichtiges Merkmal der Struktur des Ich verstehen. Anhand des Begriffs lassen sich verschiedene Momente oder Aspekte der Fichteschen Theorie erkennen, die die *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes* ergänzen.

Der systematische Ort des Begriffs der intellektuellen Anschauung ist in diesem Zusammenhang aus zwei Gründen relevant. Erstens, weil ein solcher Begriff uns erlaubt, die progressive Argumentationsweise, die Fichte im Übergang der *Grundlage* von 1794/95 zur *Wissenschaftslehre nova methodo* hervorhebt, zu verstehen. Und zweitens, weil man durch diese Analyse eine unangemessene Interpretation der Fichteschen Theorie der Subjektivität vermeiden kann. Eine solche ist die von Hegel verbreitete Interpretation, dass die intellektuelle Anschauung als ein „reines Denken seiner selbst“ interpretiert werden muss.¹⁵¹ Diese Interpretation ist jedoch nicht gerechtfertigt, weil Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* den Begriff der intellektuellen Anschauung ausführlich - und anders - darstellt. Die intellektuelle Anschauung fungiert als Ansatzpunkt in der *Wissenschaftslehre nova methodo*.¹⁵² Besonders wichtig ist festzuhalten, dass die Funktion des Begriffs der intellektuellen Anschauung in der Begründung der praktischen Philosophie Fichtes ein anderes Begründungselement hervorhebt. Die intellektuelle Anschauung lässt sich nach Fichte als ein synthetischer Begriff verstehen, der wesentlich ein Handeln darstellt.¹⁵³ Dieses Handeln beschreibt einen produkti-

¹⁴⁹ Wir haben eine defizitäre Erklärung in §1 der *Grundlage* von 1794/95 gezeigt, sofern Fichte die Tätigkeit des Ich nur als eine bloße Selbstreflexion darstellt.

¹⁵⁰ Vgl. Crone (2005): 77.

¹⁵¹ Hegel, G.F.W. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. GW, 2, 52.

¹⁵² Vgl. Klotz (2002): 50-53.

¹⁵³ Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA I/5: 37.

ven Akt, „der sich auf keinen ihm gegebenen Gegenstand bezieht.“¹⁵⁴ Er ist ein spontaner Bewusstseinsakt. Es handelt sich um eine sich selbst konstituierende Struktur der Subjektivität, die als Voraussetzung von konkreten Entgegensetzungen zu verstehen ist.¹⁵⁵ Kraft dieser Charakterisierung lässt sich sehen, wie Fichte seine Theorie des Bewusstseins entwickelt hat. Die einzelnen Momente oder Postulate des Prinzips des Bewusstseins lassen sich durch die Kontrastierung verschiedener Schriften in der Jenaer Periode unterscheiden. Es handelt sich also nicht um eine einseitige Darstellung des Grundprinzips. Vielmehr stellt Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* die intellektuelle Anschauung als eine konkrete Instantiierung und einen vor-präpositionalen Bewusstseinsakt dar.¹⁵⁶

Es stellt sich in diesem Kontext nun die Frage, inwiefern ein solcher spontaner Bewusstseinsakt, also eine „synthetische“ Struktur der Subjektivität (intellektuelle Anschauung), in der sinnlichen Welt vorkommen kann.

Um diese Frage zu beantworten, führt Fichte einen der prominentesten Begriffe in seiner Theorie ein, der den Übergang zur Konkretisierung der Tätigkeit des Ich begründet: Der Begriff des reinen Willens. Kraft dieses Begriffs verbindet Fichte die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich mit ihrer konkreten Äußerung. Der Begriff des reinen Willens erfüllt somit die Funktion, die Verbindung zwischen dem reinen praktischen Selbstbewusstsein und dem empirischen Wollen der individuellen Person zu etablieren.¹⁵⁷ Der reine Willen lässt sich in diesem Kontext auf das empirischen Wollen beziehen und zwar auf die Realisierungsmöglichkeiten des Begriffs des reinen Willens.¹⁵⁸ Wie der Begriff im Rahmen der Begründung der praktischen Philosophie Fichtes zu verstehen ist, ist die Frage, die im Folgenden behandelt wird.

3.5 Reiner Wille als Grundbegriff der praktischen Philosophie

In der *Wissenschaftslehre nova methodo* will Fichte insbesondere den Übergang von einer Strukturbedingung der Subjektivität zu konkreten Gehalten des Bewusstseins entwickeln. Mit anderen Worten geht Fichte hier nicht von einer abstrakten Formulierung aus, sondern richtet den Blick von ei-

¹⁵⁴ Vgl. Klotz (2001).

¹⁵⁵ Siehe dazu Hohler (1975) und Philonenko (1981).

¹⁵⁶ Wilhelm G. Jacobs hat in seinem Buch *Johann Gottlieb Fichte: Eine Einführung* ohne Berücksichtigung auf die interne Struktur der Jenaer Periode behauptet, dass „Das Ich beziehungsweise die Tathandlung oder die intellektuelle Anschauung – alle diese Worte benennen dasselbe, ist nie Objekt unseres Wissens.“ Diese Aussage zieht aber nicht im Betrag, dass Fichte ständig das Grundprinzip neu formuliert hat. Siehe Jacobs (2014): 91 und f.

¹⁵⁷ Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA I/5: 83 und f. Siehe dazu die Analyse des Begriffs des reinen Willens im Kontext des deutschen Idealismus und der aktuellen Debatten von Lars-Thade Ulrichs (2013).

¹⁵⁸ Wichtig ist zu betonen, dass sich Fichtes Einführung des Begriffs des reinen Willens in einem ersten Moment von der Etablierung eines Sittengesetzes distanziert. Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 438.

nem umfassenden und konkreten Standpunkt aus auf eine konkrete Handlung des Ich.¹⁵⁹ Diese Hauptaufgabe bezieht sich wesentlich auf die Beantwortung der Frage: Wie kommt eine intellektuelle Anschauung in der sinnlichen Erfahrung vor?

Es handelt sich um die Begründung einer konkreten Theorie des Bewusstseins, das durch eine sich selbst fundierende Handlung dargestellt wird. Um diese Aufgabe zu erklären, führt Fichte am Ende des ersten Teils der *Wissenschaftslehre nova methodo* den Begriff des *reinen Willens* ein. Der Begriff fungiert als Erklärungs begriff im Übergang von einer intellektuellen Anschauung zur Konkretisierung derselben Tätigkeit. Der Begriff kann als Ausdruck des Sachverhalts verstanden werden, „daß ein Subjekt im Wollen von etwas sich als den Urheber bestimmter Absichten oder Zwecke versteht, die es zu realisieren strebt.“¹⁶⁰ Reiner Wille dient dazu zu zeigen, dass und wie ein Subjekt sich selbst als Autor bestimmter Intentionen, die es will oder realisieren möchte, erkennt. Es wird erklärt, wie das Subjekt Bewusstsein seines Wollens erlangt. Hier ist also Ziel, die Struktur des Wollens anhand eines Konzepts, das nicht Teil der Realität ist, darzulegen. Anhand des Begriffs des reinen Willens versucht er verständlich zu machen, wie ein reflektierender Bewusstseinsakt, obwohl er nicht sinnlich ist (sondern intellektuell), auf einen bestimmten Sachverhalt bezogen ist. Der Begriff wird hier vor allem als praktische Grundlage zur Konkretisierung der intellektuellen Anschauung vorgestellt. Es handelt sich dabei um eine praktische Funktion der Subjektivität, die die Verbindung zwischen der intellektuellen Anschauung und den konkreten Bewusstseinsakten plausibel macht. Der reine Wille verbindet somit die theoretische und die praktische Seite der Fichteschen Theorie.

Der Begriff des reinen Willens wird im § 13 der *Wissenschaftslehre nova methodo* dargestellt. Fichte erklärt, dass der Begriff als Instantiierung der intellektuellen Anschauung in der sinnlichen Welt zu verstehen ist. Es handelt sich also um einen spontanen und freien Akt des Subjekts, in dem das Bewusstsein konkrete Gehalte gewinnt und sich selbst konstituiert. Der reine Wille beschreibt eine Grundform praktischer Intentionalität, die ihrerseits die Grundform allen Denkens über etwas ist. Fichtes Begriff des reinen Willens beschreibt also, im Vergleich mit dem §5 der *Grundlage von 1794/95*, wie die Tätigkeit des Ich gegenständlich wird. Um dies vollständig zu erklären, muss zunächst berücksichtigt werden, dass der Begriff des reinen Willens dieselbe Funktion des Begriffs des Strebens hat, insofern als er ein unmittelbarer Akt des Bewusstseins ist, der die Selbst-Realisierung des Ich postuliert. Das heißt, Fichte appelliert an das Primat des Praktischen, um zu er-

¹⁵⁹ Vgl. Girndt (1999): 58.

¹⁶⁰ Siehe Stolzenberg (1998): 618.

klären, wie eine doppelseitige Ich-Struktur zu verstehen ist, in der die Tätigkeit des Ich zugleich als beschränkt und frei charakterisiert werden muss.

Autoren wie Jürgen Stolzenberg haben mit Recht betont, dass der Begriff des Wollens in zweierlei Hinsicht verstanden werden muss: Einerseits beschreibt der Begriff, so Stolzenberg¹⁶¹, die Selbstbestimmung des Ich. Andererseits bringt die Tätigkeit eine Vorstellung hervor, d.h. sie erzeugt ein Objekt. Da beide Merkmale derselben Tätigkeit entsprechen, lässt sich daher eine doppelte Tätigkeit ableiten, die die Wirklichkeit der Tätigkeit der Selbstbestimmung zu sichern versucht. Das bedeutet, dass das Wollen nicht nur ein „Etwas“ im Bewusstsein hervorbringt, das in Form einer Vorstellung verstanden werden kann, sondern es thematisiert auch die Selbstaffirmation des Ich als Urheber der Tätigkeit.¹⁶²

Der Begriff des reinen Willens ruft allerdings die Ich-Struktur der ursprünglichen sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich ins Gedächtnis, die Fichte in der *Grundlage* von 1794/95 entwickelt. Wie in den ersten Kapiteln thematisiert, ist die doppelseitige Struktur der Tätigkeit des Ich der Schlüsselbegriff, anhand dessen sich der Widerspruch im Ich auflösen lässt. In diesem Fall war die Funktion des Begriffs des Strebens von zentraler Bedeutung, um zu erklären, wie eine entgegengesetzte Struktur im Ich zu verstehen ist. In der *Wissenschaftslehre nova methodo* beschäftigt sich Fichte jedoch mit der konkreten Instantiierung der Tätigkeit des Ich im Wollen. Er versucht zu zeigen, dass diese Instantiierung der Tätigkeit durch ein Sollen oder Fordern zustande kommt. Das bedeutet, dass Fichte eine Argumentation formuliert, in der das Handeln des Ich mit konkreten und normativen Bewusstseinsakten zusammenhängt. Ein Wollen in diesem Sinne ist auch ein „Sollen“ oder „Fordern“. Mit anderen Worten, Fichte stellt den Prozess der Tätigkeit des Ich von einer Bestimmbarkeit (unendlicher Charakter) zur Bestimmtheit (konkrete bzw. endliche Bewusstseinsakte) anhand des Begriffs des *reinen Willens* dar.¹⁶³ An dieser Stelle ist die Bestimmung seiner selbst Ausdruck einer freien Selbstbestimmung zur Wirksamkeit, wodurch wiederum ein Bewusstsein von sei-

¹⁶¹ Vgl. Stolzenberg (1998) 618-619

¹⁶² Es bleibt aber der Analyse von Stolzenberg zufolge unklar, wie die Selbstbezüglichkeit des Ich und seine konkreten Vollzüge in Verbindung stehen. Dieses Projekt findet sich nicht in der Konzeption des Willens in der *Kritik aller Offenbarung*, sondern wesentlich in der *Wissenschaftslehre nova methodo* und in der *Grundlage des Naturrechts*. Die historische Relevanz und die Implikationen dieses möglichen Umwegs werden in dieser Untersuchung nicht behandelt. Von zentralem Interesse ist nur die Beschreibung des Begriffs des reinen Willens und seiner spezifischen Rolle im Programm einer Geschichte des Selbstbewusstseins. Zur Rolle des Begriffs *reiner Wille* in der Fichteschen Theorie, siehe dazu Stolzenberg (2008).

¹⁶³ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 349.

ner eigenen Tätigkeit garantiert werden kann.¹⁶⁴ In diesem Zusammenhang sucht Fichte die folgende These zu begründen: „ohne Voraussetzung des reinen Wollens ist kein Bewusstsein möglich.“¹⁶⁵

Damit ist gemeint, dass alle vernünftigen Wesen durch ein reines Wollen Bewusstsein von ihren Handlungen haben können. Um diese These zu begründen, thematisiert Fichte die Möglichkeit, die Form dieses Vorkommnisses zu betrachten und somit die Idee eines kategorischen Forderns zu formulieren. Dieses absolute Fordern nennt Fichte reiner Wille. Das Postulat des reinen Willens ist grundsätzlich, so Fichte, durch eine intentionale Tätigkeit des Ich gekennzeichnet, die seine Instantiierung durch das Wollen darstellt:

„Der reine Wille wird betrachtet seiner Form nach als Uibergehen, als Bestimmtheit, der eine Bestimmbarkeit entgegengesetzt wird; wodurch das Ich INDIVIDUUM wird. Dies ist aber nur eine formelle Versinnlichung, es könnte aber auch sein, daß er materialiter versinnlicht und empirisch würde.“

Das Konzept des reinen Willens ist also, so Fichte, formal als der Gegensatz zwischen der Möglichkeit Objekte zu bestimmen und der Tatsache der Bestimmung selbst beschrieben. Der Übergang zwischen beiden ist, was der reine Wille ausmacht. Wenn etwas durch den reinen Willen, die Möglichkeit der Bestimmung, also die Bestimmbarkeit, bestimmt wird, entsteht oder instantiiert sich das Individuum. Sowie eine Fähigkeit besteht, entsteht ein Individuum. Das Konzept vermittelt die Form der Versinnlichung. Fichte erwähnt hier jedoch auch explizit die Möglichkeit, dass der reine Wille materiell und damit empirisch werden könne. Durch diese Voraussetzung ermöglicht Fichte sich den konzeptuellen Übergang vom theoretischen zum praktischen. Damit handelt es sich um ein Konzept, welches die Fähigkeit der Bestimmung mit den generierten Handlungen eines Individuums vereint.

Um das Konzept des reinen Willens in seiner Relation mit Bestimmbarkeit und Bestimmtheit genauer darzustellen, greift Fichte auf eine grundlegende Funktion zurück: Das Denken. Fichte stellt diese Funktion als Nexus zwischen der Bestimmbarkeit und der Bestimmtheit des Ich dar. Durch diese Funktion etabliert Fichte den Übergang zwischen beiden, insofern das Denken einen Bewusstseinsakt beschreibt, anhand dessen das Subjekt etwas bestimmt. Mit den folgenden Bemerkungen versucht Fichte den dargelegten Übergang zu postulieren:

¹⁶⁴ Vgl. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, GA I/4. Vgl. auch die Rekonstruktion des Begriff des reinen Willens von J. Stolzenberg. (2008): 629 und f.

¹⁶⁵ Fichte, *Wlm Nkr*, GA IV/3: 440

1. „Alles Denken ist Uibergehen von Bestimmbarkeit zur Bestimmtheit. Alles Denken ist bestimmte Thätigkeit, die etwas aus der Maße herausreißt und bestimmt. So wie etwas in die Form des Denkens aufgenommen wird, wird es selbst bestimmt.
2. „...allem Bestimmen muß ein bestimmbares vorausgesetzt werden, dieß liegt in der Form unsres sinnlichen Denkens.“¹⁶⁶

Fichte stellt den Begriff des Denkens als Schlüsselbegriff in der Erklärung des Übergangs von Bestimmbarkeit zu Bestimmtheit dar. Das bedeutet, dass das Denken eine Bestimmung des Ich beschreibt, die einen konkreten Bewusstseinsakt ermöglicht. Aus diesen Ansätzen ergibt sich, so Fichte, die folgende These: „Handeln ist nur unter Bedingung des Erkenntnißes vom Objekte möglich, letzteres aber nur möglich unter Bedingung des Handelns.“¹⁶⁷ Daraus folgt, dass alle Bewusstseinsakte, weil sie durch einen Denkakt zustande kommen, eine entgegengesetzte Struktur enthalten: Einerseits setzt jeder Bewusstseinsakt eine Erkenntnis der Objekte voraus, d.h. der Bewusstseinsakt wird durch ein Gefühl beschränkt.¹⁶⁸ Andererseits beschreiben diese Bewusstseinsakte eine freie und unbeschränkte Tätigkeit, weil sie sich auf einen Zweckbegriff beziehen. Aus diesem Grund kann man festhalten, dass Fichtes Analyse des Begriffs des reinen Willens somit eine Struktur beschreibt, die zwei entgegengesetzte Aspekte enthält: Freiheit und Beschränktheit.

Der Begriff des reinen Willens erlaubt uns, die allgemeinen Bedingungen einer spezifischen Handlung zu untersuchen, die durch diese doppelte Struktur des Ich zu verstehen ist. Mithilfe dieses Begriffs zeigt sich, wie das Subjekt der Handlung sich für eine bestimmte Handlung entscheidet, d.h. inwiefern das Subjekt einen Zweck hat. Fichtes Zielsetzung besteht darin zu zeigen, dass das Bewusstsein der Handlungsmöglichkeiten *conditio sine qua non* des Handelns ist. Das bedeutet, dass die Freiheit des Handelns als Voraussetzung der Realisierung der Tätigkeit interpretiert werden muss. Fichte ist in diesem Zusammenhang der Meinung, dass das empirische Wollen unzureichend ist, wenn man die allgemeinen Bedingungen des Bewusstseins erklären will.¹⁶⁹ Es erfordert vielmehr die Untersuchung der letzten Bedingungen der Tätigkeit des Ich, um zu zeigen, wie Freiheit und Beschränktheit des Ich sich vereinigen.

Genau an dieser Stelle fungiert der reine Wille als Erklärungsgrund in der Fichteschen Untersuchung der Bedingungen des Bewusstseins. Von zentraler Bedeutung ist der Begriff des reinen Willens, da nur er die Begriffe Spontaneität und Selbstbezüglichkeit in die Theorie der konkreten

¹⁶⁶ Fichte, *Wlnm NKr.*, GA IV/3: 440.

¹⁶⁷ Ebd., 435.

¹⁶⁸ Fichte beschreibt die Erkenntnis vom Objekte mit dem Begriff des Gefühls.

¹⁶⁹ Vgl. Crone (2005): 94 und f. Crone vertritt die These, dass Fichtes Strategie darin besteht, die Grenzen der Struktur des empirischen Wollens zu bestimmen.

Subjektivität einführen kann. Das Resultat der Fichteschen Untersuchung besteht darin, die Vereinigung eines reflektierenden und sich selbst konkretisierenden Ich zu begründen und dadurch den Übergang von einem leeren Begriff des Ich zu dessen konkretem Gehalt zu erklären. Es zeigt sich dabei, dass das Ich einen Begriff von sich selbst entwickeln kann. Daraus folgt, dass Fichte für eine doppelte Struktur des reinen Willens plädiert.

Es stellt sich dann die Frage: Was bringt diese Formulierung einer doppelten Struktur im Willen in allen analysierten Begriffen an neuem Gehalt innerhalb einer Rekonstruktion der *Geschichte des Selbstbewusstseins*?

In Bezug auf diese Frage lässt sich Folgendes sagen: Die Einführung des Begriffs des Willens ist deshalb bedeutsam, weil Fichte mittels dieses Begriffs von konkreten Bewusstseinsakten reden kann. Anhand der Darstellung der doppelten Struktur des Willens zeigt sich, inwiefern sich die so genannte *Geschichte des Selbstbewusstseins* durch die Betonung dieser doppelten Struktur besser erklären lässt. Das heißt, die Struktur der Subjektivität selbst, die bisher in Form eines in sich entgegengesetzten Bewusstseinsakts dargestellt wird, erklärt, wie sie durch den Willen instantiiert wird. Wird der konkrete Bewusstseinsakt so verstanden, dann ist klar, dass es ein Objekt des Bewusstseins gibt, welches mit der Spontaneität in Verbindung steht.

Fichte distanziert sich auf diese Weise von der von Reinhold entwickelten Idee einer *Tatsache des Bewusstseins*, die nur das Resultat der Tätigkeit akzentuiert.¹⁷⁰ Er akzentuiert durch den reinen Willen den Prozess und die Aktivität des Subjekts. Es handelt sich um eine Fähigkeit des Subjekts, welches er Begehrungsvermögen nennt, nicht nur um ein Produkt, ein Resultat einer Tätigkeit, wie in der *Tatsache des Bewusstseins* in Reinhold, sondern um die Aktivität des Willens. Fichtes Argumentation richtet sich somit auf die Beschreibung einer Form unseres Begehrungsvermögens.¹⁷¹ Der Fichtesche Begriff des reinen Willens postuliert eine bloße Spontaneität des Ich, die im Laufe der *Wissenschaftslehre nova methodo* mit dem moralischen Gesetz in Verbindung gebracht wird.¹⁷²

¹⁷⁰ Zu Reinholds Idee der *Tatsache des Bewusstseins* siehe *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, 1789.

¹⁷¹ Stolzenberg (2008): 620.

¹⁷² Die Verbindung zwischen dem reinen Willen und dem moralischen Gesetz kommt erst zur Sprache, wenn man voraussetzt, dass ich „unter mehr[er]en geistigen Wesen mich finde“ Vgl. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, S 150. Aus dieser Überlegung lässt sich die These ableiten, dass die Funktion des Begriffs des reinen Willens wesentlich eine Spontaneität im Willen darstellt, und eben nicht direkt das Faktum der Vernunft, das in Bezug auf das moralische Gesetz steht, vgl. dazu Kant, I. *Grundlage zur Metaphysik der Sitten*. Dritter Teil. Siehe auch Wolff (2009). Themen wie z.B. der Unterschied zwischen dem Fichteschen, Kant'schen und Reinhold'schen Programm werden hier nicht behandelt. Das Ziel der Untersuchung begrenzt sich auf die Analyse der Rolle des Begriffs des reinen Willens in Rahmen der Begründung der praktischen Philosophie Fichtes. Für weitere

Mit dieser These versucht Fichte demnach im Kontext seiner Begründung einer praktischen Philosophie zu zeigen, dass die bloße Form der Spontaneität des Ich, die sich im Wollen manifestiert, ein Existenzbewusstsein von sich selbst (unmittelbares Bewusstsein) beschreibt. In Fichtes Termini:

„DER REINE WILLE IST UNMITTELBARES OBJECT alles Bewusstseins und aller Reflexion (§13)[;] aber die Reflexion ist discursiv: er, der reine Wille müßte sonach ein Manigfaltiges sein; dieß ist er ursprünglich nicht, sondern wird es erst, durch Beziehung auf seine Beschränktheit, wodurch er Wille wird, in der Reflexion selbst, welches ABSOLUT frei ist, und [/] deren Freiheit und ganzes Wesen eben in dieser Beziehung besteht, theils daß sie überhaupt geschehe, theils daß sie so oder anders geschehe; diese REFLEXION erscheint als ein Wollen[,] in wiefern sie angeschaut wird. Und sie ist der Grund alles empirischen Bewusstseins.“¹⁷³

Fichte erläutert hier, dass die freie Reflexion sich als Wollen instantiiert. Reflexion ist eine diskursive, kognitive Struktur, also nicht empirisch. Ihre Struktur ist transzendental, d.h. es handelt sich um eine Funktion der Subjektivität, die alle Aktivität möglich macht. Die Freiheit der Reflexion besteht in der Beziehung zum Wollen, welches erklärt, das und in welcher Weise Reflexion möglich ist. Das Wollen ist hierbei vielfältig, weil es sich auf viele verschiedene Weisen instantiiieren kann, je nachdem, über welches Objekt das Subjekt reflektiert. Wollen entsteht aus dem reinen Willen, wenn dieser beschränkt wird, das heißt wenn der reine Wille ein Objekt hat. Dies ist Resultat einer völlig freien Aktivität, weil das Subjekt sich entscheidet sich selbst zu beschränken. Nach Fichte erklären somit die freie Reflexion und das Wollen alles empirisches Bewusstsein. Dass jede Reflexion ein Objekt hat, bedeutet, dass alle Aktivität intentional ist. Um diese Beziehung zwischen einem Subjekt und seinem Objekt in der Reflexion zu verstehen, ist es notwendig ein unmittelbares Objekt voraus zu setzen, welches uns diesen Sachverhalt erklärt. Dies ist der reine Wille, welcher damit die Voraussetzung für alle Reflexion und Selbstbewusstsein ist.

Es ist auffällig, dass Fichte hier wiederum den doppelten Charakter des Willens betont.¹⁷⁴ Einerseits beschreibt er ihn als etwas Übersinnliches im Sinne eines durch die Reflexion entstandenen Objekts (reiner Wille), das sich auf das Ich bezieht. Andererseits konkretisiert er den Gehalt des reinen Willens im Wollen durch konkrete Bewusstseinsakte. Anhand dieses doppelten Charakters ist Fichte in der Lage, die absolute Freiheit der Reflexion zu begründen. Beide Aspekte der auf sich

Information siehe Stolzenberg (2008): 626 und f.

¹⁷³ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 458 (Hervorhebung im Original).

¹⁷⁴ Fichte stellt diese Idee anhand des Verhältnisses zwischen realer und idealer Tätigkeit. Siehe dazu Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 451.

selbst reflektierenden Tätigkeit lassen sich, so Fichte, als eine Wechselbestimmung verstehen, die zwischen reinem Willen und konkretem Wollen besteht. Der doppelte Charakter des Willens lässt sich anhand des freien Handelns erklären. Es ist die Voraussetzung alles Handelns. Fichte erklärt den freien Willen im Handeln folgendermaßen:

„Wenn ich würde, so bringe ich mich eigentlich aus einem Zustande des Gefühls in einen anderen, hier ist ein Uibergehen *durch meinen freien Willen*; so wenn ich mir einen freien Begriff entwerfe z.B wenn ich mir an die Stelle eines Objects im Raume irgendein andres denke; diese Veränderung, soll geschehen sein durch meinen Willen zu folge eines Begriffs.“¹⁷⁵

Aktivität ist hier also verstanden als der Übergang von einem Zustand des Gefühls zu einem anderen. Dieser Übergang findet nur statt durch den freien Willen. Fichte gibt hier ein Beispiel. Man stelle sich einen freien Begriff vor heißt zum Beispiel ein konkretes Objekt im Raum als ein anderes zu denken. Dieses Auswechseln, der Übergang von einem zum anderen geschieht, weil das Subjekt anhand seines freien Willens ein Konzept denken möchte, das diesen Wechsel vornimmt oder geschehen lässt. Fichtes Ansatz geht von einer Begrenzung aus, die aus der Fichteschen Perspektive zur Sprache kommt, weil diese Tätigkeit durch ein Gefühl, welches ein konkreter Bewusstseinsakt ist, erzeugt werden kann. Unter Gefühl versteht Fichte die primäre Äußerung bzw. Konkretisierung der Tätigkeit des Ich. Das bedeutet, die Begrenzung im Ich kommt zustande, weil ein Objekt durch freien Willen produziert wird. Aus diesem Grund stellt sich die Frage, wie das Ich einen Begriff von seiner Begrenzung gewinnen kann, das heißt, wie man aus der Äußerung der Begrenztheit einen Begriff derselben ableiten kann.¹⁷⁶ In Fichtes Worten: „Jene freie Reflexion ist bestimmt das, was man Freiheit der Willkür, auch Freiheit der Wahl nennt.“¹⁷⁷

Reflexion ist damit das Resultat der Funktion der Wahlfreiheit. Es existiert hier eine Beziehung mit dem konkreten Objekt des Bewusstseins, nicht mit dem Subjekt. Dies bewirkt, dass das Subjekt reflektiert (ähnlich dem Anstoß). Die Reflexion bewirkt, dass das Subjekt sich mit sich selbst relationiert. Damit bringt das Konzept des reinen Willens nicht das Subjekt, sondern das Objekt des Bewusstseins mit sich, durch welches das Subjekts sich erkennt und identifiziert. Wenn das Subjekt sich durch den Willen mit sich selbst relationiert erzeugt es ein Objekt das es selbst ist und produziert somit einen intentionalen Akt. Hierin zeigt sich die Duplizität, die Einheit zwischen Rea-

¹⁷⁵ Ebd., 444.

¹⁷⁶ Der Begriff des Gefühls wurde zunächst in den §§ 8 und 9 der *Grundlage* von 1794/95 eingeleitet. Fichte stellt den Begriff in Bezug auf die Exposition einer doppelseitigen Struktur der Tätigkeit des Ich dar. Da der Begriff des Gefühls für diese Arbeit nicht von entscheidender Bedeutung ist, behandle ich den Terminus hier nicht weiter. Vgl. dazu Preul (1969) und Lohmann (2004).

¹⁷⁷ Fichte, *WInm NKr.*, GA IV/3: 151

lität und Idealität, weil die Realität das Subjekt mit Objekten konfrontiert, während die Idealität die Fähigkeit diese zu repräsentieren darstellt. Reiner Wille ist somit ein Konzept das es uns erlaubt, den doppelten Charakter der Subjektivität, die Beziehung zwischen Realität, der Beziehung des Subjekts zur externen Welt und den Objekten der Welt, und Idealität, der kognitiven Struktur des Subjektes, zu verstehen. Das Subjekt kann sich nur so selbst erkennen und identifizieren. Dieses primäre Ich-Bewusstsein ist ein Bewusstsein von sich selbst als Objekt des Denkens, eine intentionale Handlung. Denken ist ein Wollen oder ein Objekt haben, und daher ein konstitutives Element des Selbstbewusstseins. Schließlich wird damit der willentliche Charakter des Bewusstseins, Kondition der Reflexion – ähnlich dem Streben in der *Grundlage* von 1794/95. Der Freiheitsgedanke wird dann in einer letzten Schlussfolgerung zentrales Element der Grundlegung in Fichtes Theorie, wie Klotz passend sagt: „Das Bewusstsein, zweckgerichtete Tätigkeit (und damit „Handlungen“ im eigentlichen Sinne) selbst zu initiieren, nimmt offenbar einen Freiheitsgedanken in Anspruch.“¹⁷⁸ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Fichtes Strategie darin besteht, ausgehend vom Konzept der freien Handlung oder der Freiheit, die Bedingungen unter denen ein Subjekt wählen kann, zu erklären.¹⁷⁹

Klotz formuliert dies folgendermaßen:

„Fichte will nicht etwa bestreiten, daß der Gedanke, seine Handlungen durch Akte der Wahl selbst zu bestimmen, für bewußtes Handeln wesentlich ist. Im Gegenteil beansprucht er zu zeigen, daß die eigene Freiheit im bewußten Handeln zwingend als Wahlfreiheit verstanden werden muß; dies soll sich aus den Gesetzen der Reflexion ergeben, denen jedes Handlungsbewußtsein unterliegt.“¹⁸⁰

Handlungsbewusstsein unterliegt also den Gesetzen der Reflexion, so dass bewusstes Handeln = einer Selbstbestimmung durch Akte der Wahl gleichgesetzt ist. Die eigene Freiheit im bewussten Handeln lässt sich als Wahlfreiheit beschreiben, welche nur durch Reflexion möglich ist.

Die Argumentation, die Fichte oben als Begründung eines Übergangs zu konkreten Bewusstseinsakten darstellt, bringt wesentlich einen Reflexionsakt ins Spiel, der aufgrund seiner Realisierung als Wille erscheint.¹⁸¹ Daraus geht hervor, dass der reine Wille eine Funktion der Subjektivität ist, die man als unmittelbares Objekt des Bewusstseins darstellen kann. Diese Funktion macht also verständlich, wie eine sich produzierende Tätigkeit des Ich ihre antinomische Struktur erhält.

¹⁷⁸ Klotz (2002): 144

¹⁷⁹ Ebd. Siehe auch Kap. 4

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Fichte schreibt: „In dieser freien und absolut höchsten REFLEXION erscheine ich mir als wollend; diese REFLEXION erscheint mir nicht als solche, sondern als Wille“. Vgl. Fichte, *Wlm NKr.*, GA IV/3: 452.

Anhand dieser Überlegung zeigt sich auch, inwiefern man eine praktische Philosophie begründen kann, die sodann die konkreten Gehalte des Bewusstseins und die Bedingungen der Tätigkeit des Ich erklärt.

Anhand dieser Darstellung lässt sich dann die Hauptaufgabe der *Wissenschaftslehre nova methodo* so verstehen, dass Fichte durch das unmittelbare Bewusstsein die Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen begründet.

Um zu rekapitulieren: Bisher bleibt unklar, inwiefern beide Systementwürfe, die jeweils der *Grundlage* von 1794/95 und der *Wissenschaftslehre nova methodo* entsprechen, zu vereinen sind. Beide Stellungnahmen verfolgen dasselbe Ziel, indem sie zwei verschiedene Aspekte des Ich (intentional und nicht intentional) betonen: Sie konfigurieren das Bild einer Theorie der Subjektivität, in der der Kern der Untersuchung aus zwei Perspektiven betrachtet werden soll. Diese Perspektiven lassen sich durch den doppelseitigen Charakter des Ich verstehen. Es ist daher ausschlaggebend festzustellen, ob man mithilfe von Fichtes Theorie in der *Wissenschaftslehre nova methodo* in der Lage ist, in Hinsicht auf die *Grundlage* von 1794/95 eine neue Forschungsperspektive zu entwickeln.

Das Problem, eine Einheit zwischen den zwei Aspekten herzustellen, die diese beiden Werke repräsentieren, ist allerdings als solches bereits in der argumentativen Struktur der *Grundlage* von 1794/95 vorhanden. Diese Problematik habe ich im ersten Kapitel bearbeitet, indem ich gezeigt habe, dass Fichte verschiedene Argumentationslinien darstellt, die sich scheinbar auf zwei unterschiedliche Programme beziehen. Während er sich in den ersten Paragraphen auf die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich konzentriert, postuliert er in § 5 die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich als Prinzip allen Bewusstseins. An dieser Stelle war die Analyse von Begriffen wie der unendlichen Tätigkeit des Ich, Wechselwirkung und Streben von zentraler Bedeutung. Durch die Analyse dieser Begriffe waren wir in der Lage zu zeigen, dass es eine theoretische Kontinuität in der Darstellung innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 gibt.

Mit Blick auf den programmatischen Vergleich zwischen der *Wissenschaftslehre nova methodo* und der *Grundlage* von 1794/95 soll gezeigt werden, dass Fichte eine Reihe von Argumenten einführt, die sich *genetisch* ableiten lassen. Das heißt, Fichte thematisiert fortschreitend die Aspekte der Tätigkeit des Ich, die den Korpus des Programms einer *pragmatischen Geschichte des Selbstbewusstseins* bilden. Allerdings untersucht Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* andere

Aspekte der Tätigkeit des Ich. Die allgemeine Idee einer Untersuchung der Bedingungen des Selbstbewusstseins bleibt aber bestehen.

In den folgenden Abschnitten wird untersucht, ob sich zwischen den oben erwähnten Formulierungen eine Kohärenz begründen lässt. Die These hierbei ist, dass eine plausible Lektüre anhand der vorliegenden Analyse zeigt, dass es eine kohärente Argumentation innerhalb der früheren Fichteschen Schriften gibt. Um diese These weiter zu überprüfen, soll im Folgenden die allgemeine Idee einer präreflexiven Existenz des Ich als ein weiteres Element in der *Grundlage* von 1794/95 skizziert werden, das eine solche Kohärenz aufzeigen kann.

3.6 Über die präreflexive Existenz in der Fichteschen Theorie der Subjektivität

Im Folgenden soll sich zeigen, inwiefern Fichte die These des unmittelbaren Bewusstseins in der *Wissenschaftslehre nova methodo* einführt. Er legt auf diese Weise das Primat des Praktischen und der konkreten Subjektivität fest. Es stellt sich die Frage, mit Blick auf das Verhältnis zwischen dem Programm der *Grundlage* von 1794/95 und dem Programm der *Wissenschaftslehre nova methodo*, ob es eine gewisse programmatische Kohärenz zwischen beiden gibt. Während Fichte in der *Grundlage von 1794* die Aufgabe unternimmt, eine Konzeption der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich als Anfangspunkt der Deduktion eines Prinzips zu begründen, versucht er in der *Wissenschaftslehre nova methodo* eine konkrete Subjektivität zu beschreiben. Hier beschäftigt sich Fichte insbesondere mit den Bedingungen der Konkretisierung des reinen Ich. Aufgrund dieser Unterscheidung scheint es plausibel, dass Fichte eine neue Formulierung in der *Wissenschaftslehre nova methodo* entwickelt, die die Überlegenheit des unmittelbaren Bewusstseins mit Blick auf die Konkretisierung der Bewusstseinsakte etabliert. Die Idee kohärenten Systementwürfe in Fichtes Werken verstärkt sich mithilfe des Vergleichs des Werkes selbst.

Um die Besonderheit dieser Formulierung innerhalb der Fichteschen Theorie der Subjektivität zu zeigen, soll die erste Fragestellung Fichtes zum Thema „Präreflexivität“ problematisiert werden, die er in § 1 der *Grundlage* von 1794/95 präsentiert. In § 1 der *Grundlage* von 1794/95 fragt Fichte: „Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam?“ Und er antwortet:

„Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nicht; denn Ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist. (...) Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf, und ist erst nun etwas, ein Objekt; das Be-

wußtsein ist in dieser Form ein Substrat, welches *ist*, auch ohne wirkliches Bewußtsein, und noch dazu körperlich gedacht wird.“¹⁸²

Im Zitat bringt Fichte eher Problematiken als Erklärungen ins Spiel. Die Frage: „Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam?“, scheint sinnlos zu sein, weil ich nicht wissen kann, was ich war, wenn ich überhaupt nicht existiere. Die Frage und die entsprechende Antwort bereiten Schwierigkeiten in der Interpretation der These des Identitätsgedanken, insofern sie als eine Art von Substantialisierung des Ich interpretiert werden können. Das heißt, das Ich ist durch die Form eines objektivierten Ich (es ist erst nur *etwas*) gekennzeichnet. Fichtes Gesichtspunkt bestünde daher in der Voraussetzung eine Substanz, die als Prinzip des Bewusstseins fungiert.

Jörg-Peter Mittmann analysiert in diesem Zusammenhang die Implikationen der Einführung einer präreflexiven Existenz des Ich. In seinem Artikel „Über die präreflexive Existenz meiner selbst“ untersucht er das Thema der Präreflexivität des Ich, das im Mittelpunkt der Fichteschen Untersuchung in der *Wissenschaftslehre nova methodo* steht.¹⁸³ Anhand der von Fichte gestellten Frage („Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam?“) entwickelt Mittmann einen Argumentationsgang, in dem er die mögliche „kontra-intuitive“ Folge bzw. Widersprüche in der ersten Annäherung zum Thema „Präreflexivität“ zu beachten versucht. Das Thema der Präreflexivität des Ich kommt durch diese Überlegungen zur Sprache, weil das Ich sonst „nichts“ vor seinem Bewusstsein wäre. Das heißt, das Ich konstituiert sich selbst, unter der Voraussetzung, dass es in der Tat besteht.

Jenseits der Schwierigkeiten des Ausdrucks revidiert Mittmann die Rolle des Ich als Gegenstand der Reflexion, anhand deren das Ich eine „wissende Selbstbeziehung“ konstituiert. Kraft dieser Behauptung kann man feststellen, dass Fichtes Strategie in der *Grundlage* von 1794/95 keine klare Erklärung in Bezug auf die Beschreibung einer präreflexiven Existenz des Ich liefert.

Mittmann behauptet, dass, obwohl die Perspektive der ersten Person im Mittelpunkt der Untersuchung steht, unklar bleibt, wie man das Identitätsbewusstsein von einer Nicht-Identität unterscheiden kann. Fichtes Behauptung, dass wir ohne Selbstbewusstsein nichts wären, bringt ein scheinbares Problem hervor: Die Substantialisierung des Subjekts der Tätigkeit, insofern nur das Bewusstsein unserer Handlungen die Existenz des Ich garantieren kann. Um solche These zu vermeiden, präzisiert Mittmann den Sinn der von Fichte eingeführten Frage. Er zeigt, inwiefern Fichtes Frage „Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam?“, keine sinnlose Frage ist. Mitt-

¹⁸² Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 259.

¹⁸³ Vgl. Mittmann (1997).

mann ist der Auffassung, dass das Ich des Satzes sich auf eine attributive und nicht eine referenzielle Kennzeichnung bezieht. Das heißt, dass in der Behauptung >ich war gar nicht< nicht von einer konkreten Person die Rede ist. Diese wichtige Bemerkung bringt die Notwendigkeit zur Sprache, Fichtes Argumente zu präzisieren.

In den folgenden Abschnitten argumentiere ich, dass die Darstellung einer präreflexiven Tätigkeit des Ich in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ausführlicher ist. Dies impliziert nun, dass Fichte eine Reformulierung des Begriffs der Präreflexivität entwickelt. Anhand dieser Reformulierung versuche ich zu zeigen, dass Fichte innerhalb der Darstellung seiner früheren Schriften eine kohärente und konsistente Theorie der Subjektivität darlegt.

3.7 Die argumentative Kohärenz zwischen der *Grundlage* von 1794/95 und der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/99

Die allgemeine Idee, beide Werke (*Grundlage* von 1794/95 und *Wissenschaftslehre nova methodo*) als eine argumentative Einheit zu sehen, ist in der aktuellen Fichte-Forschung nicht neu. Violetta Waibel begründet in ihrem Aufsatz *Philosophie als System* die Kontinuität des Fichte'schen Projekts.¹⁸⁴ Sie rekonstruiert das theoretische Verhältnis zwischen der *Grundlage* von 1794, dem *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* und der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Sie behauptet, dass die entsprechenden Systementwürfe den gleichen Ansatz nahe legen. Waibels Strategie besteht darin zu beweisen, dass Fichtes Theorie der Subjektivität, die er sowohl im *Grundriß* als auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* vertritt, eine Rückbindung in Bezug auf die *Grundlage* von 1794 bildet. Waibel vergleicht hierfür die Strukturskizzen der *Grundlage* von 1794/95 mit dem *Grundriß* und der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Die drei Werke haben, so Waibel, die Begründung des sogenannten Grundprinzips gemeinsam. Sie erklärt das gemeinsame Prinzip des Systems wie folgt:

„Fichtes Begriff eines Systems der Philosophie ist gekennzeichnet durch das Spannungsverhältnis von einem als evident angenommen, ursprünglich vorhandenen, aber dem Bewusstsein nicht gänzlich durchsichtigen und daher auch nicht durchgängig verfügbaren idealen Urzustand des Geistes. Die grundlegenden Handlungen des Geistes müssen ins Bewußtsein gehoben werden, um das System des Denkens durchgängig verfügbar zu machen, und um so das Denken auf den Weg zu seiner Vervollkommung zu führen.“¹⁸⁵

¹⁸⁴ Waibel (1998).

¹⁸⁵ Ebd., 561-562.

Waibels Hauptstrategie besteht darin zu zeigen, dass Fichtes Systembegriff auf zwei komplementäre Weisen dargestellt wird, die in Form eines idealen Zustandes zu verstehen ist. Nach Waibel ist dieses Spannungsverhältnis nicht nur in der *Wissenschaftslehre nova methodo* zu finden, wobei hier eine Theorie konkreter Subjektivität begründet wird. In der *Grundlage* von 1794/95 und noch präziser im *Grundriß* thematisiert Fichte bereits diese Spannung mit der Einführung des Begriffs des Strebens, anhand dessen er das Ich als Objekt durch konkrete Bewusstseinsakte zu realisieren sucht. Waibel zeigt verschiedene Passagen, in denen identifiziert werden kann, inwiefern die *Wissenschaftslehre nova methodo* als Fortführung sowohl von dem *Grundriß* als auch von der *Grundlage* von 1794/95 verstanden werden muss.¹⁸⁶

Aus dieser Überlegung ergibt sich die These, dass Fichte eine bestimmte Methode entwickelt, die er schrittweise und anhand verschiedener Ich-Aspekte implementiert. Im Laufe der Argumentation scheint sich somit zu ergeben, dass Fichte diese Idee mit der Einführung der doppelten Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich komplettiert. Das Sichsetzen des Ich lässt sich anhand der entgegengesetzten Rolle der Subjektivität so verstehen, dass das Ich kraft dieses Setzens nicht nur durch Prädikate bestimmt wird. So entsteht gleichzeitig der Gedanke des Subjekts als Tathandlung.¹⁸⁷ Die Möglichkeit der Setzung des Ich ergibt sich daher aus einer sich selbst produzierenden Tätigkeit, die gleichzeitig durch die Intentionalität des Ich und kraft seines Setzens durch sich selbst realisiert ist. In diesem Kontext ergibt sich daher die These, dass Fichte die Auflösung der Doppelung von Erkenntnistheorie und praktischer Philosophie sowohl in der *Grundlage* als auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* unternimmt.

Die Analyse verschiedener Autoren (Waibel, Radrizzani u.a.), die sich mit dem Verhältnis der *Grundlage* von 1794/95 zu der *Wissenschaftslehre nova methodo* beschäftigen, zieht aber nicht in Betracht, dass sich die widersprüchliche Struktur der Subjektivität Fichtes schon in dem Übergang von § 4 zum § 5 der *Grundlage* von 1794/95 findet.¹⁸⁸ Diese programmatische Schwierigkeit habe ich in dem ersten Kapitel zu klären versucht. Meine Strategie war dort, beide Systementwürfe (§§ 4 und 5) durch die einheitliche Struktur der unendlichen Tätigkeit des Ich zu verbinden. Ich habe die unterschiedlichen programmatischen Ziele herausgearbeitet, die Fichte in den §§ 4 und 5 darstellt: Aus der Analyse der entgegengesetzten Struktur der sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich und seiner Auflösung ergibt sich eine Dynamik innerhalb der Tätigkeit des Ich, die zwei

¹⁸⁶ Ebd., 579-582.

¹⁸⁷ Vgl. Klotz (1995): 35.

¹⁸⁸ Autoren wie Violeta Waibel und Ives Radrizzani konzentrieren sich nur auf die allgemeine Verbindung zwischen beiden Werken. Vgl. Waibel (1998) und Radrizzani (1994).

scheinbar widersprüchliche Aspekte beschreibt. Diese Dynamik zeigt, dass die Kontinuität in Fichte's Schriften nicht nur auf das Postulat eines Grundprinzips bezogen ist. Es zeigt sich vielmehr, dass es eine gemeinsame Argumentationsart gibt, die sich aus der Analyse des Übergangs von §4 zu §5 ergibt.

Die These der einheitlichen Struktur der Subjektivität in der *Grundlage* von 1794/95 lässt sich als eine Einheit des Praktischen und des Theoretischen verstehen, in der beide Teile miteinander interagieren können. Beide Aspekte der Einheit erklären daher unterschiedliche Aspekte der Fichteschen Theorie. Sie entsprechen aber jeweils nicht verschiedenen Theorien der Subjektivität. Sie bilden eher konstitutive Teile einer kognitiven Struktur des Ich. Aus dieser Perspektive kommt eine Überlegenheit des Praktischen gegenüber dem Theoretischen zur Sprache. Diese Überlegenheit impliziert aber nicht, dass Fichte eine andere Strategie entwickelt.

Die Begriffe des unmittelbaren Bewusstseins in der *Wissenschaftslehre nova methodo* und der Tathandlung in der *Grundlage* von 1794/95 haben in beiden Interpretationen eine jeweils andere Funktion. Beide Begriffe fungieren als komplementäre Instanzen einer allgemeinen Struktur der Subjektivität. d.h., die Begriffe verstärken nachdrücklich die Idee einer Identität der Aspekte der Tätigkeit des Ich, in welcher der Akteur der Tätigkeit und das Resultat seiner Reflexion eine Einheit bilden. Um die Problematik beider Interpretation genauer zu erfassen, soll nun geklärt werden, wie Fichte sowohl in der *Grundlage* von 1794/95 als auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* den Identitätsgedanken des Ich als Grundprinzip seiner Theorie der Subjektivität formuliert. Besonders wichtig ist zu betonen, dass Fichte in seiner Theorie keine Überlegenheit des unmittelbaren Bewusstseins als Prinzip der Wissenschaftslehre etabliert, sondern das notwendige Verhältnis zwischen dem intentionalen Charakter und der präreflexiven Existenz des Ich betont.

Entscheidend ist, dass Fichte das unmittelbare Bewusstsein in Zusammenhang mit der Einheit des Bewusstseins einführt, wobei der intentionale Charakter des Ich eine wichtige Rolle spielt. Fichte behauptet, dass „das Bewusstsein des Handelnden und des Handelns eins war, durch unmittelbares Bewußtsein.“¹⁸⁹ Ob die dargestellten Aspekte der Struktur der Subjektivität eine Priorität implizieren – sei es des intentionalen oder des nicht intentionalen Charakters –, ist nicht gesagt. Klar ist, dass sich die Einheit der Tätigkeit des Ich anhand der Beschreibung von verschiedenen Momenten (Präreflexivität, Intentionalität) erklären lässt. Fichtes Theorie der Subjektivität lässt sich in diesem Sinne als eine genetische Darstellung der Bedingungen allen Bewusstseins interpretieren, die durch die progressive Analyse verschiedener Aspekte des Ich keine Priorität eines Elementes

¹⁸⁹ Fichte, *Wlmm NKr.*, GA IV/3: 346.

betont. Fichte entwickelt ähnliche Strategien, die sein ganzes Werk durchziehen und in Einklang mit der Idee einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* stehen. Im Laufe seines Werkes sind u.a. die folgenden Zitate zu finden, die das bestätigen. In § 4 der *Grundlage* von 1794/95 behauptet Fichte:

„Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich, d.h. es soll Realität in demselben aufheben. Das aber ist nur unter der Bedingung möglich, es es in sich selbst denjenigen Teil der Realität habe, den es im Ich aufheben soll. Also – das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität.“¹⁹⁰

Und er schreibt in § 5 der *Grundlage*:

„Wir können nämlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendlich hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe.“¹⁹¹

In demselben Paragraph schreibt er auch:

„In dieser Wechselwirkung [des Ich mit dem Nicht-Ich] wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartigen hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eignen Gesetzen.“¹⁹² (I, 279)

In der *Wissenschaftslehre nova methodo* thematisiert er das Grundprinzip allen Selbstbewusstseins wie folgt:

„Alles Vorstellen ist ein sich setzen. Vom Ich geht alles aus. Das Ich ist kein Bestandtheil der Vorstellung sondern vom Ich geht alle Vorstellung aus. Alle mögliche Bewusstsein setzt das unmittelb[are]. Bewusstsein voraus und ist auser dem nicht zu begreifen.“¹⁹³

Es ist offensichtlich, dass Fichte in jedem Zitat von unterschiedlichen Argumentationsebenen redet. Während er in der *Grundlage* von 1794/95 zwischen dem praktischen und dem theoretischen Teil in seiner Theorie der Subjektivität unterscheidet, thematisiert er die konkrete Subjektivität in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Bekannt ist auch, dass er in der *Wissenschaftslehre nova methodo* die Bedingungen des Bewusstseins aus der Perspektive der ersten Person untersucht.¹⁹⁴ Das Entscheidende ist aber, dass Fichte schrittweise eine Kette von Argumentationsebenen etabliert, in der

¹⁹⁰ Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 291.

¹⁹¹ Ebd., 386.

¹⁹² Ebd., 411.

¹⁹³ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 347.

¹⁹⁴

er jeweils ein neues Element voraussetzen muss. Zunächst setzt er ein Nicht-Ich oder Anstoß voraus, das die Tätigkeit des Ich erklärt. Dann postuliert er die Selbsttätigkeit des Ich als Erklärungsgrund allen Bewusstseins. In der *Wissenschaftslehre nova methodo* führt er eine bestimmte Instanz der Subjektivität ein, nämlich das unmittelbare Bewusstsein, welches die Tätigkeit des Ich letztinstanzlich erklärt, d.h. Fichte setzt dabei wiederum einen Bewusstseinsakt (unmittelbare Bewusstsein) voraus.

Diese Argumentationsart, die Fichte als genetisch charakterisiert, kommt auch zur Sprache, wenn man die *Grundlage* von 1794/95 mit dem *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1798 vergleicht. In *System der Sittenlehre von 1798* implementiert Fichte die gleiche Argumentationsart. Er postuliert in praktischer Hinsicht einen freien Willen als Erklärungsgrund allen moralischen Bewusstseins. Anhand der oben geklärten Zitate kann man feststellen, dass sich innerhalb der Darstellung und Begründung der Grundfunktionen des Ich eine genetische Deduktion etablieren lässt.¹⁹⁵ Fichtes methodologische Argumentationsweise lässt sich daher als eine in sich entwickelte genetische Rekonstruktion verstehen. Das heißt aber nicht, dass Fichte eine unendliche Kette von Voraussetzungen durchführt. Vielmehr analysiert Fichte die Bedingungen des Bewusstseins, die er schrittweise im Laufe seiner Argumentation darstellt, bis zu dem Punkt, an dem das Ich sich selbst als Objekt begreift. Daraus folgt, dass Fichte wesentlich eine spezifische Methodologie in seiner Theorie der Subjektivität pointiert: Er untersucht das Vermögen des Ich, sich selbst als „Etwas“ zu betrachten. Dieses Etwas, das gleichzeitig als Objekt und Subjekt zu verstehen ist, ist der Kern der Fichteschen Theorie.

Die entstandene Interpretation steht in Einklang mit der systematischen Untersuchung, die Jürgen Stolzenberg in diesem Kontext vorgelegt hat.¹⁹⁶ Er ruft die Idee einer *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* in Erinnerung, die Fichte in §4 der *Grundlage* von 1795/95 einführt, und versucht eine kontinuierliche Konzeption zu erstellen, die im Laufe der *Wissenschaftslehre* geprägt wird. Stolzenbergs Untersuchung ist hier von zentraler Bedeutung, weil sie einen der wenigen Versuche darstellt, die einheitliche Struktur der Subjektivität in Fichtes Theorie vollständig zu rekonstruieren. Stolzenberg thematisiert das Programm der Wissenschaftslehre im Bezug auf die von Schelling eingeführte Idee einer *Geschichte des Selbstbewusstseins*.¹⁹⁷ Daraus folgt, dass es relevant ist, durch eine kontinuierliche Analyse der früheren Schriften eine allgemeine Strukturbedin-

¹⁹⁵ Vgl. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA I/5: 21 und f.

¹⁹⁶ Stolzenberg (2008).

¹⁹⁷ Der Begriff *Geschichte des Selbstbewusstseins* wurde zunächst von Schelling eingeführt. Vgl. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*: 67.

gung des Bewusstseins zu betrachten. Im Folgenden versuche ich aus der Perspektive der *Grundlage* von 1794/95 zu argumentieren, inwiefern die Struktur beider Schriften im Rahmen der *Geschichte des Selbstbewusstseins* kohärent ist.

3.8 Fichtes Programm einer *Geschichte des Selbstbewusstseins*

Fichte paraphrasiert das Projekt der Wissenschaftslehre in der *Grundlage* von 1794/95 als eine *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*.¹⁹⁸ Er führt diese Idee im Rahmen der theoretischen Philosophie (in § 4) ein, und zwar im Kontext der sogenannten Deduktion der Vorstellung. Fichte versucht dort zu zeigen, wie das Ich anhand seiner eigenen Struktur ein Grundprinzip begründen kann.¹⁹⁹ In seinem Projekt geht Fichte davon aus, dass man die Struktur menschlicher Subjektivität aus den Merkmalen der Tätigkeit des Ich erklären kann. Unter diesem Projekt versteht man die Untersuchung der Grundfunktionen unseres Geistes, die unseren theoretischen und praktischen Weltbezügen zugrunde liegen. Ein solches Projekt erklärt, wie das Bewusstsein einen Begriff seiner kognitiven Funktionen gewinnt, wenn es sich zu seinen intentionalen Weltbezügen verhält. Der Charakter *sui generis* der Fichteschen Theorie besteht darin, dass durch einen und denselben Vollzug sowohl die Handlungen als auch die Selbstzuschreibung dieser Handlungen auf Seiten des Ich hervorgebracht werden sollen. Dies bedeutet, dass diese Funktionen nicht nur die notwendigen Bedingungen des Selbstbewusstseins begründen müssen, sondern auch, dass diese Funktionen zugleich eine Ich-Sphäre darstellen, in der das Ich sich selbst realisiert und objektiviert.²⁰⁰ Diese doppelte Funktion der Tätigkeit des Ich beschreibt die Struktur des Ich, in der das Ich gleichzeitig als *das Gedachte* und als *ein Denkendes* dargestellt wird.²⁰¹ Das heißt, das Ich setzt sich nicht nur als Intelligenz (für einen äußeren Betrachter), sondern auch für sich selbst.

In der *Wissenschaftslehre nova methodo* besteht Fichtes Argumentation demgegenüber in dem Zustandekommen von „Etwas“ im Bewusstsein als Ausgangspunkt der Untersuchung, wobei das Ich als wirklich und performativ gekennzeichnet ist. Das heißt, das Ich affirmiert sich selbst und erzeugt, aufgrund seiner Existenz, „Etwas“ durch sein Setzen. Unter diesem „Etwas“ versteht Fichte einen Sachverhalt des Bewusstseins, der nicht nur als Produkt der Reflexion konzipiert ist. Anhand

¹⁹⁸ Fichte, *Grundlage* GA I/2: 364.

¹⁹⁹ In den aktuellen Debatten ist die Identifizierung des Programms der Geschichte des Selbstbewusstseins mit einer Transzendentalphilosophie ein Gemeinplatz. Autoren wie u.a. Ulrich Claesges und Günther Zöller vertreten die These, dass das methodologische Verfahren im deutschen Idealismus sich als Transzendentalphilosophie charakterisieren lässt. Vgl. Claesges (1974) und Zöller (1998).

²⁰⁰ Vgl. Stolzenberg (2008).

²⁰¹ Fichte, *GA Nachlaßband* 4, § 124, 95.

dieses Merkmals distanziert sich Fichte von dem „Satz des Bewusstseins“ Reinholds. Im Unterschied zu Reinhold integriert Fichte, wie bereits erklärt, die Selbstsetzung des Ich als Objekt seiner eigenen Reflexion und ein wirkliches Bewusstsein in eine Einheit.

Fichte vertritt damit in der *Grundlage* von 1794/95 und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* einen ähnlichen Standpunkt, der sich durch eine entgegengesetzte Struktur des Ich bezeichnen lässt. Um dies besser zu verstehen, kann man die folgenden Zitate kontrastieren.

Fichte erklärt bereits in der *Grundlage* von 1794/95, dass es in seiner Untersuchung um eine Reflexionsreihe geht, die über Fakta reflektiert. Er drückt diese Idee folgendermaßen aus:

„In der künftigen Reflexionsreihe wird reflektiert über Fakta; der Gegenstand dieser Reflexion ist selbst eine Reflexion; nämlich die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesene Datum (das freilich bloß als Gegenstand dieser Reflexion des Gemüts über dasselbe ein Datum genannt werden darf, denn außerdem ist es ein Faktum).“²⁰²

In gleicher Weise stellt Fichte diese Idee in der *Wissenschaftslehre nova methodo* dar:

„Wir haben nun ein REELLES Ich und die bloße Idee; wir müssen von Realität ausgehen, wir sehen von nun an wirklichem Handeln zu, eines wirklichen Ich. Es ist ein wirkliches FAKTUM da, das Ich bestimmt sich selbst vermöge seines Begriffs. Es ist ihm zugeschrieben, praktisches Vermögen und Intelligenz.“²⁰³

Fichtes Projekt, mit Fokus auf die *Grundlage* von 1794/95 und auf die *Wissenschaftslehre nova methodo*, besteht daher darin zu zeigen, dass das Grundprinzip allen Wissens im *Faktum* des Bewusstseins liegt. Ein solches Projekt kann man als eine *Geschichte des Selbstbewusstseins* charakterisieren. Eine *Geschichte des Selbstbewusstseins* zu entwickeln impliziert die vollständige Analyse der Bedingungen der Tätigkeit des Ich, in welcher der Gegenstand der Reflexion zugleich das Subjekt selber ist. Daraus resultiert, dass das Ich nicht nur Gegenstand seiner Reflexion ist, sondern weiterhin der *Historiograph* seiner eigenen Grundfunktionen. Das heißt, der Kern der Untersuchung bezieht sich auf einen Bewusstseinsakt, in dem das Ich aus zwei verschiedenen Perspektiven dargestellt wird, nämlich aus der Perspektive des Ich als das *Gedachte* und als das *Denkende*. Wird das *Faktum* des Bewusstseins auf diese Weise begründet, dann lässt sich sehen, dass sowohl die Formulierung der *Grundlage* von 1794/95 als auch die *Wissenschaftslehre nova*

²⁰² Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 364.

²⁰³ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 366.

methodo die allgemeine Idee einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* nämlich die genetische Erklärung der Bedingungen des Selbstbewusstseins verfolgen.²⁰⁴

Die Plausibilität der jetzt behaupteten Symmetrie bzw. Kohärenz ergibt sich aus der Überzeugung, dass Fichte verschiedene, aber komplementäre Argumentationslinien verwendet. Im Laufe der Untersuchung zeigt sich, dass aus diesem Argumentationsrahmen die Elemente für die Begründung einer praktischen Theorie des Bewusstseins etabliert werden können. Es wird auf diese Weise klar, inwiefern die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich eine präreflexive Existenz voraussetzen soll, ohne anzunehmen, dass es einen programmatischen Bruch in der Fichteschen Darstellung gibt.

Zu nuancieren ist, dass Fichte in der *Grundlage* von 1794/95, im Unterschied zu der *Wissenschaftslehre nova methodo*, nicht zeigt, wie das Ich einen Begriff von sich selbst konstituieren kann.²⁰⁵ Eine Beschreibung des Begriffs des Ich findet sich eher in der *Wissenschaftslehre nova methodo* oder in dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre von 1799*. Die unterschiedlichen Aspekte, die beide Formulierungen separat behandeln, sind aber Teile derselben Theorie der Subjektivität. Darin geht es um die notwendigen Bedingungen, unter denen das Subjekt – sei es in theoretischer oder in praktischer Hinsicht – sich selbst objektiviert und realisiert.²⁰⁶

Ein Teil der Untersuchung der kognitiven Funktionen des Ich innerhalb des Projekts der *Wissenschaftslehre* ist daher notwendigerweise die Beschreibung des Ich als „*Faktum*“. Ein solcher Sachverhalt des Bewusstseins ist in unserer Untersuchung der Kern der Begründung der praktischen Philosophie Fichtes, weil das Resultat der Tätigkeit des Ich, die durch eine entgegengesetzte Struktur zustande kommt, sowohl den intentionalen Charakter als auch die präreflexive Existenz des Ich umfasst. Das Resultat der entgegengesetzten Struktur des Ich lässt sich daher als ein „*Etwas*“ im Bewusstsein verstehen.

Daraus ergeben sich wichtige Aspekte, die auf eine neuartige Theorie des Selbstbewusstseins deuten, nämlich auf die Darstellung des Ich als eine Funktion der Subjektivität, die eine intentionale Leistung ausdrückt, welche durch phänomenale Bewusstseinsakte geprägt ist. Es handelt sich um die Art und Weise, wie Fichte mit Blick auf die Entfaltung seiner Theorie die verschiedenen Mo-

²⁰⁴ In der aktuellen Fichte-Forschung wurde der Begriff als Erklärungspostulat rehabilitiert, um die allgemeine Aufgabe des deutschen Idealismus zusammenzufassen. Die erste systematische Untersuchung wurde von Ulrich Claesges erstellt. Vgl. Claesges (1974). In den letzten Jahren hat Jürgen Stolzenberg das Programm einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* genauer untersucht. Siehe Stolzenberg (2009): 27-49. Zum Terminus „pragmatisch“ siehe Breazeale (2001).

²⁰⁵ Siehe auch Lang (2011).

²⁰⁶ Vgl. Stolzenberg (2008).

mente der Aktivität des Ich artikuliert. Bestünde das Ich nur aus intentionalen Gehalten, könnte er nicht erklären, wie sich das Ich durch konkrete Gehalte realisiert, d.h. unter welcher Bedingung man das Ich als Urheber seiner eigenen Bewusstseinsakte verstehen kann.

Die bisher entwickelte Untersuchung hat gezeigt, dass die *Grundlage* von 1794/95 und die *Wissenschaftslehre nova methodo* eine komplementäre Begründungsargumentation der praktischen Philosophie bilden. Zentral in der Argumentation ist, dass das Resultat der Tätigkeit des Ich ein „Etwas“ im Bewusstsein erzeugt, das durch ein sich konstituierendes und wirkliches Ich zustande kommt. Dieses „Etwas“ oder „Faktum“ des Bewusstseins steht deutlich in Bezug zu der Begründung der praktischen Philosophie. Genau auf diese Weise muss das Fichte'sche System als eine Explikation der sich konstituierenden Tätigkeit interpretiert werden, die nach ihren eigenen Gesetzen handelt. Fichte beschreibt diese Idee seines Systems in der *Wissenschaftslehre nova methodo* wie folgt:

„Die Wissenschaftslehre stellt zuerst auf ein Ich, dieß will sie aber nicht analysieren [;] dieß würde eine leere Philosophie sein, sondern sie läßt dieses Ich nach seinen eignen Gesetzen handeln, und dadurch eine Welt construiern, dieß ist keine Analyse, sondern eine immer fortschreitende Synthese. Uibrigens ist es richtig [,] daß man in der Philosophie von einem Postulate eingehen müße; auch die Wissenschaftslehre thut dieß, und drückt es durch Tathandlung aus. Dieß Wort *wurde* nicht verstanden; es heißt aber, und soll nichts anderes heißen, als man soll innerlich handeln, und diesem Handeln zusehen.“²⁰⁷

In dem Zitat macht Fichte die Überlegenheit des Praktischen in seiner Philosophie deutlich. Die Grundfunktion, sich selbst als „Etwas“ vorzustellen und zugleich als Urheber seiner eigenen Handlungen zu konzipieren, erklärt, wie das Subjekt der Reflexion als konkreter Gegenstand konzipiert werden kann. Eine solche Aufgabe erfordert die Analyse von zwei Begriffen, die mit dem bisherigen Postulat der Überlegenheit der praktischen Philosophie in Zusammenhang stehen. Dies sind der Begriff der intellektuellen Anschauung und der Begriff des reinen Willens. Mithilfe beider Begriffe sind wir in der Lage zu erklären, inwiefern die *Geschichte des Selbstbewusstseins* konkrete Bewusstseinsakte garantieren kann – das heißt, auf welche Weise Fichte, aus den vorliegenden Prinzipien der Wissenschaftslehre, eine Theorie der konkreten Subjektivität entwickeln kann. Im Folgenden wird die Verbindung zwischen dieser resultierenden Grundstruktur der Fichteschen Philosophie und der Kontinuität des Fichteschen Programms einer Theorie der konkreten Subjektivität noch einmal aufgezeigt.

²⁰⁷ Fichte, *WlNm NKr.*, GA IV/3: 344.

3.9 Grundstruktur und Kontinuität in Fichtes Theorie der Subjektivität

Im vorliegenden Kapitel wurde die programmatische Kontinuität in der *Wissenschaftslehre* in Hinsicht auf die Verbindung zwischen der *Grundlage* von 1794/94 und der *Wissenschaftslehre nova methodo* untersucht. Um dies zu zeigen, waren Begriffe wie Intellektuelle Anschauung, Tathandlung, unmittelbares Bewusstsein und reiner Wille von zentraler Bedeutung. In einem ersten Moment war es besonders wichtig zu zeigen, dass der intentionale Charakter des Ich ein unmittelbares Bewusstsein voraussetzt. Es geht grundsätzlich um die These, dass die intentionale Tätigkeit des Ich einen präreflexiven Aspekt enthält, der den letzten Erklärungsgrund der Tätigkeit darstellt. Das heißt, die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich, die sich selbst setzt, ist nur in Form einer präreflexiven Existenz möglich. Kraft dieser These zeigt sich, inwiefern das unmittelbare Bewusstsein als eine maßgebliche Bedingung der Konstitution des Bewusstseins zu verstehen ist. Die Hauptschwierigkeit dieser Interpretation bestand in der fraglichen Kohärenz und Kontinuität des Fichteschen Programms. Diese Frage stellt sich, wenn man die *Grundlage* von 1794/95 mit der *Wissenschaftslehre nova methodo* kontrastiert.

Beide Schriften verfolgen allerdings dasselbe Ziel: Die Begründung der praktischen Philosophie, welche die Bedingungen des (transzendentalen und phänomenologischen) Bewusstseins thematisiert. Es geht grundsätzlich um die These, dass beide Formulierungen eine argumentative Einheit konstituieren, die durch einen Identitätsgedanken geklärt wird. Aus der Idee eines Identitätsgedankens, der gleichzeitig durch die Zuschreibung der Prädikate und das spontane Sichsetzen zustande kommt, könnte verständlich werden, warum die sich produzierende Tätigkeit des Ich im Grunde doppelseitig bleibt.

Es ist in diesem Zusammenhang nötig zu betonen, dass die abgeleitete doppelte Strukturiertheit, die für die Struktur der unendlichen Tätigkeit in der *Grundlage* von 1794/95 gilt, auch für diese Binnenstruktur des Wollens charakteristisch ist. Aus dieser Perspektive ergibt sich die These, dass Fichte dasselbe philosophische Modell – sowohl in praktischer als auch in theoretischer Hinsicht – verwendet.

Die Begriffe des reinen Willens und der intellektuellen Anschauung zeigen, wie die Binnenstruktur dieser konkreten Tätigkeit zu verstehen ist. Beide Begriffe beschreiben, inwiefern sich der Urheber der Tätigkeit sowohl auf unbeschränkte (durch freie Handlung) als auch auf beschränkte Elemente (konkrete Bewusstseinsakte) bezieht. Daraus folgt, dass die Verbindung zwi-

Macedo Rodríguez, Fichtes Begründung der praktischen Philosophie

schen praktischer und theoretischer Philosophie in Bezug auf diese doppelte Struktur verstanden werden muss. Diese Argumentation, die durch die doppelte Struktur der Tätigkeit des Ich postuliert wird, macht daher deutlich, dass die theoretische und die praktische Philosophie vereinbar sind. Fichte begründet die praktische Philosophie im Rahmen einer konkreten Theorie der Subjektivität. Diese Theorie enthält nicht nur relationale Begriffe (Wille, intellektuelle Anschauung und unmittelbares Bewusstsein), die die Überlegenheit der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie betonen. Fichtes Begründung der praktischen Philosophie eröffnet vielmehr eine neue Rationalität, in der solche Begriffe die Funktion haben, die theoretische mit der praktischen Philosophie durch konkrete Bewusstseinsakte zu vereinen.

Zu fragen ist nun, ob Fichtes Konzeption einer konkreten Subjektivität in den aktuellen Debatten relevant ist. Diese Fragestellung wird im folgenden Kapitel thematisiert.

4. Kapitel

Selbstkonstitution und Selbstreflexion.

Die *Geschichte des Selbstbewusstseins* als Grundlage für aktuelle Diskurse

Auch in den aktuellen Debatten über Selbstkonstitution und Selbstreflexion ist Fichtes Projekt der Wissenschaftslehre noch relevant und dies aus unterschiedlichen Gründen. Seine Theorien spielen sowohl in den Diskussionen über Selbstkonstitution und personale Identität aus der Perspektive der ersten Person als auch in den Diskussionen über das praktische Verhältnis des Subjekts in seiner Selbstkonstitution mit anderen Vernunftwesen eine Rolle, zu denen Autoren wie u.a. Christine Korsgaard, Manfred Frank, David Rosenthal, Uriah Kriegel und Thomas Nagel prominente Beiträge entwickelt haben.

Wie gezeigt wurde, ist die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst in der Fichteschen Philosophie das Grundprinzip allen Bewusstseins, indem sie das grundlegende Verhältnis der Bestimmungen des Ich und des Nicht-Ich erklärt. Die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst bildet eine intern entgegengesetzte Struktur der Subjektivität, die in der *Wissenschaftslehre nova methodo* konkrete Gehalte gewinnt. Schrittweise entwickelt Fichte ein methodologisches Verfahren, in dem das Subjekt des Bewusstseins im Mittelpunkt steht. Fichte unternimmt in der *Grundlage des Naturrechts* von 1796 im Kontext der Begründung des Rechtsbegriffs eine praktische Anwendung dieses Verfahrens mit Bezug auf das Thema der Intersubjektivität.

Um die Relevanz und Aktualität der Fichteschen Philosophie zu zeigen, soll die folgende Argumentationslinie entfaltet werden. Es soll untersucht werden, inwiefern anhand von Fichtes Programm einer *Geschichte des Selbstbewusstseins* systematisch relevante Beiträge zu den aktuellen Debatten geliefert werden können. Hierzu werden zentrale Konzepte aus den vorhergehenden Kapiteln aufgegriffen wie Selbstkonstitution und Selbstreflexion. Dabei kann es nicht darum gehen, die einzelnen Theorien erschöpfend zu rekonstruieren. Ziel ist vielmehr, anhand der Fichteschen Theorie der Subjektivität punktuell zu den Themen Selbstkonstitution, Selbstreflexion und Verantwortung in einen Dialog mit den genannten Autoren zu treten.

4.1. Selbstkonstitution und Einheit des Agens: Korsgaards Ansatz

Fichtes Theorie der konkreten Subjektivität beschreibt die Rahmenbedingungen der Tätigkeit des Ich. Fichte behauptet, dass sich die Struktur unserer Rationalität durch konkrete, sich selbst konstituierende Bewusstseinsakte des Subjekts realisiert. Daraus ergibt sich die Betonung der Perspektive der ersten Person in der Begründung der praktischen Philosophie. Das Postulat eines sich selbst konstituierenden Subjekts thematisiert somit den Anspruch einer Theorie der Subjektivität, die sich selbst realisierende und reflektierende Bewusstseinsakte in den Mittelpunkt stellt. In unserer Untersuchung wurde betont, dass der Begriff der unendlichen Tätigkeit des Ich eine zentrale Rolle in der Fichteschen Begründung der praktischen Philosophie spielt. Die unendliche Tätigkeit besteht aus zwei Charakteren: Sie ist einerseits unendlich, weil sie durch das ins Unendliche gehende Produktionsvermögen des Ich zustande kommt, und sie ist andererseits endlich, weil das auf sich reflektierende Ich sich das begrifflich bestimmte Prädikat der Unendlichkeit zuschreibt. Daraus ergibt sich ein scheinbarer Widerspruch, sofern das Ich sowohl durch eine endliche als auch durch eine unendliche Tätigkeit charakterisiert ist. Fichtes Konzeption einer sich selbst konstituierenden Tätigkeit des Ich lässt sich daher durch eine intern entgegengesetzte Tätigkeit beschreiben, deren Charaktere Fichte als einander komplementär darstellt.

Wirft man einen Blick auf neueren Untersuchungen zum Begriff der Person, insbesondere in der angelsächsischen Tradition, findet man besonderes Interesse an dem Problem der Selbstkonstitution. Autoren wie Christine Korsgaard betonen die zentrale Rolle des Agens in der Begründung einer Handlungstheorie. Anhand der Kant'schen Überzeugung, dass all unsere erkenntnisrelevanten Vorstellungen ein denkendes Ich voraussetzen,²⁰⁸ entwickelt Korsgaard die These, dass alle unsere Handlungen ein Agens implizieren. Korsgaard schreibt in ihrem Buch *Self-constitution: Agency, Identity and Integrity* (2009):

„I believe that it is essential to the concept of action that an action is performed by an agent, rather in the same way that it is essential to a thought that it be thought by a thinker. One must be able to attach the “I do” to the action in the same way that, according to Kant, one must be able to attach the “I think” to a thought. As the invocation of Kant here suggests, this is not yet to say whether the agent or the thinker needs to be a separately existing entity – as I will explain later (7.1.3), I don’t think that. But an action requires an agent, someone to whom we attribute the movement in question as its author.“²⁰⁹

²⁰⁸ Kant, *KrV*, B 132.

²⁰⁹ Korsgaard (2009): 18.

Korsgaard vertritt die These, dass das zentrale Element von Bewusstseinsakten das Agens ist. Sie behauptet, dass das Subjekt nicht nur unsere Vorstellungen begleitet, sondern vielmehr immer in den Bewusstseinsakten integriert ist. Das Subjekt bewegt sich dabei in einem Raum von Auswahlmöglichkeiten. In diesem Raum konstituiert das Subjekt seine persönliche Identität. Durch seine Wahlmöglichkeiten gewinnt es ein Bewusstsein von sich selbst. Aus diesem Grund postuliert Korsgaard eine Einheit des Agens und seiner Handlungen. Sie schreibt:

„It is as the possessor of personal or practical identity that you are the author of your actions, and responsible for them. And yet at the same time it is in choosing your actions that you create that identity. What this means is that you constitute yourself as the author of your actions in the very act of choosing them. I am fully aware that this sounds paradoxical. How can you constitute yourself, create yourself, unless you are already there? Call this the paradox of self-constitution.“²¹⁰

Im Zitat zeigt sich, wie Korsgaard die Einheit der Selbstkonstitution beschreibt. Das Agens, so Korsgaard, konstituiert seine Identität, dadurch, dass es in der Lage ist, etwas zu wählen. Dies impliziert die These, dass alle Handlungen Resultat einer Auswahl sind, in der das Agens sich selbst realisiert. Das Agens konstituiert sich also selbst als Akteur seiner eigenen Handlungen in dem Maße, in dem es sich durch Auswahlakte realisiert. Korsgaard behauptet dabei, dass Auswahlakte eine unverzichtbare Bedingung der Tätigkeit des Agens ist. Das meint sie, wenn sie am Anfang ihres Buchs *Self-constitution: Agency, Identity and Integrity* schreibt: „Human beings are condemned to choice and action. Maybe you think you can avoid it, by resolutely standing still, refusing to act, refusing to move.(...) Choosing not to act makes not acting a kind of action.“²¹¹ Nach Korsgaard bildet dieser Sachverhalt eine Einheit des Agens und seiner Akte, die als ein Paradox zu verstehen ist. Die These eines scheinbaren Paradoxes in der Selbstkonstitution des Subjekts bzw. eines scheinbaren Widerspruchs im Ich ist jedoch nicht neu.

In der *Grundlage* von 1794/95 entwickelt Fichte eine Argumentationslinie, mit der er den Widerspruch im Ich aufzulösen versucht. Fichte entwickelt dafür, wie gezeigt, zwei Beweise: den indirekten oder apagogischen und den direkten oder genetischen Beweis. Mit dem apagogischen Beweis thematisiert er die Rolle des Strebens und postuliert das Streben nach Kausalität als Lösung des Widerspruchs. Als Ergänzung präsentiert Fichte den genetischen Beweis. Mit diesem Beweis begründet Fichte anhand des Begriffs der Selbstreflexion die These, dass die intern

²¹⁰ Ebd, 20.

²¹¹ Ebd, 1.

entgegengesetzte Struktur der Subjektivität, die durch ein Streben etwas erzeugt, auf sich selbst referiert. Somit verbindet Fichte die durch ein Streben erzeugte Tätigkeit des Ich mit dem Akteur dieser Handlung, nämlich das Ich selbst. Daraus ergibt sich die These, dass das Subjekt der Handlungen auf sich selbst reflektiert. Wenn es dies tut, löst sich nicht nur der Widerspruch auf. Durch die Selbstreflexion begründet Fichte weiterhin die Einheit der Tätigkeit des Ich. Bei der Rekonstruktion der Fichteschen Theorie ist zu betonen, dass sich die intern entgegengesetzte Struktur der Subjektivität durch eine auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich erklären lässt. Die Einheit ist intern entgegengesetzt, weil das Subjekt sich selbst konstituiert, in dem Maße, in dem es Bewusstsein seines Handelns gewinnt. Das geschieht, sofern das Subjekt über seinen Willen reflektiert. Fichte entwickelt in der *Wissenschaftslehre nova methodo* die These, dass die Wahlfreiheit des Agens durch die Reflexion erzeugt wird. Man kann den Akteur der Handlungen als frei beschreiben, weil er einen bestimmten Zweck verfolgt. Es bleibt die Frage: Wie lässt sich die Einheit des Agens verstehen?

Auch Korsgaard appelliert an die Einheit des Agens und seiner Tätigkeit, um das Paradox der Selbstkonstitution aufzulösen. Korsgaards Argumentation bezieht sich allerdings im Wesentlichen auf die aristotelische These der rationalen Tätigkeit des Menschen. Sie drückt diese Idee wie folgt aus:

„Rational activity, as I have already suggested, is essentially a form of self-conscious activity, and it is this that leads to the construction of personal identity. Thus personhood is quite literally a form of life, and being a person, like being a living thing, is being engaged in an activity of self-constitution. In other words, what it is to be a person, or a rational agent, is just to be engaged in the activity of constantly making yourself into a person.“²¹²

Korsgaards Argumentation richtet sich auf die Betonung der Selbstkonstitution des Subjekts als Person. Alle unsere Handlungen sind Resultat des Vermögens, sich selbst zu konstituieren. Da die rationale Handlung ein Akt des Selbstbewusstseins ist, kann das Agens den Prozess seiner Identität in bewusster Weise fassen. Es ist in diesem Prozess zum einen aktiv und zum anderen seiner eigenen Tätigkeit bewusst. Daraus folgt, dass das Agens, wenn es handelt, gleichzeitig als Akteur seiner eigenen Handlungen verstanden werden muss. Dieser Bewusstseinsakt bildet, so Korsgaard, eine Identität, weil das Agens aktiv und dieser seiner Tätigkeit bewusst ist. Die Funktion des Agens impliziert in diesem Kontext, dass die Einheit der Tätigkeit in dem Maße begründet ist, in dem das Agens sich selbst konstituiert. Korsgaard stellt dies folgendermaßen dar:

²¹² Korsgaard (2009): 43.

„The Constitutional Model, I have proposed, can be used to explain the nature of action. This is because it can be used to explain how we can attribute a movement to an agent as the agent’s own. At the same time, it shows us why certain formal principles – the categorical imperative, and Plato’s principle of justice – are constitutive principles of action: because they bring the constitutional unity that makes action possible to the soul. If that is so, then agents must act justly and on the categorical imperative, if they are to act at all.“²¹³

Das Zitat suggeriert die These, dass Korsgaard auf eine innere Struktur der Handlung rekurriert, in der alle wesentlichen Aspekte miteinander verbunden sind. Ihr Modell der Konstitution erklärt, wie ein rationales Prinzip durch eine Handlung möglich ist. Korsgaards Analyse der Struktur des Handelns kann anhand der Postulate der Fichteschen Philosophie interpretiert werden. Ihre Idee bezüglich einer Einheit in der Selbstkonstitution beschreibt der Sache nach das Modell eines Strebens nach Kausalität, die Fichte in der *Grundlage* von 1794/95 untersucht. Korsgaards Darstellung der Selbstkonstitution erklärt, inwiefern sich die Auswahlmöglichkeiten des Agens durch einen Bewusstseinsakt konkretisieren.

Diese Idee ist ebenfalls eine programmatische Aufgabe der *Wissenschaftslehre*. Eine der zentralen Thesen hier ist, dass die Willensfreiheit eine Bedingung alles Handelns ist. Korsgaard interessiert sich nur für die konkreten Ausformungen des Willens des Agens, nicht für die dem zugrunde liegende Struktur des Subjekts. Bei Fichte hingegen setzen die Auswahlmöglichkeiten des Agens eine reine Funktion voraus, die diese Handlungsoptionen ermöglicht. Der Unterschied zwischen Fichte und Korsgaard besteht darin, dass Fichte im Unterschied zu Korsgaard die interne Struktur und Rahmenbedingung der Tätigkeit des Ich entwickelt. Nach Fichte sind alles Handeln und seine Konkretisierungen aus der internen Struktur der Subjektivität gibt. Diese interne Struktur des Ich lässt sich im Rahmen der Exposition des Grundprinzips zu erklären. In Korsgaards Untersuchung bleibt unklar, unter welchen Bedingungen das Agens *sich selbst* als Akteur seiner *eigenen* Handlungen identifizieren kann. Eine solche Untersuchung würde zu einer Theorie der Selbstreflexion führen, die Korsgaard nicht entwickelt. Damit behandelt sie auch nicht Themen wie Verantwortung, die im Kontext einer Theorie der Selbstreflexion ihren Ort haben.

Fichte hingegen zeigt, dass die Einheit der Tätigkeit des Ich ein reflexives Moment impliziert.²¹⁴ Aus diesem Grund entwickelt er eine Theorie des Selbstbewusstseins, in der die Selbstreflexivität in Verbindung mit einem freien Willen eine zentrale Rolle spielt. Mithilfe des Begriffs der Selbstreflexivität zeigt Fichte, inwiefern die Struktur des Ich das Resultat einer

²¹³ Ebd, 158.

²¹⁴ Vgl. Klotz (2001): 148 und f.

ursprünglichen sich selbst konstituierenden Tätigkeit ist. Die Fichtesche Theorie lässt erkennen, dass in dieser Theorie einer konkreten Subjektivität bereits die Begründung der Einheit der Tätigkeit zu finden ist, in der das Ich als „Agens“ seiner eigenen Handlung konzipiert ist und damit einen Begriff von sich selbst hat. Diese Untersuchung ist in praktischer Hinsicht aus zwei Gründen relevant. Zum einen kann das Subjekt für seine eigenen Handlungen verantwortlich sein, weil das Subjekt sich als Akteur seiner eigenen Handlungen identifiziert. Und zum anderen kann man zwischen zwei scheinbar unversöhnlichen Quellen von Kausalität unterscheiden, nämlich zwischen den Naturkausal- und den menschlichen Kausalverhältnissen. Das heißt, das Subjekt ist somit in der Lage, seine eigenen Handlungen zu identifizieren und damit Verantwortung für seine Handlungen zu übernehmen.

Fichtes Theorie ist auch von Bedeutung, wenn man die aktuellen Debatten über Begriffe wie Selbstrepräsentation und präreflexive Existenz im Blick hat. Im Folgenden präsentiere ich mithilfe von Manfred Franks Analysen einen kurzen Abriss dieser Debatten, in denen wiederum die Relevanz der Fichteschen Theorie zur Geltung kommt.

4.2 Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins mit Blick auf die Selbstrepräsentation und die präreflexive Existenz des Ich: Franks Beitrag

Wird die Selbstrepräsentation als Prinzip des Selbstbewusstseins postuliert, dann scheint die Struktur der Selbstreflexion zirkulär. Diese Zirkularität der Selbstreflexion hat sich in der vorliegenden Untersuchung als konstitutives Element herausgestellt. Fichte konzentriert sich darauf, das Produkt der Selbsttätigkeit des Ich mit dem Akteur der Tätigkeit zu identifizieren. Um diese Zirkularität als einen konstitutiven Teil der Tätigkeit des Ich zu beschreiben, wurde die interne Struktur der Begründung der praktischen Philosophie Fichtes rekonstruiert. Fichtes Begründung der praktischen Philosophie lässt sich anhand eines konstitutiven Elements verstehen, dass die entgegengesetzte Tätigkeit des Ich erklärt: Die präreflexive Existenz des Ich. Durch diese präreflexive Existenz des Ich vermeidet Fichte eine Zirkularität der Tätigkeit, sofern dieses unmittelbare Bewusstsein Voraussetzung der Selbstreflexion ist. Es handelt sich um die These, dass alle Bewusstseinsakte, die auf sich selbst referieren, eine Instanz voraussetzen, die kein Resultat der Selbstreflexion ist. Diese These ist jedoch in den aktuellen Debatten umstritten – erst recht, wenn die Selbstreflexion und die präreflexive Existenz des Ich als eine Einheit zu konzipieren sind. Das Hauptproblem besteht darin zu beweisen, wie ein Subjekt, das sich selbst repräsentiert, mit der Repräsentation identisch ist.

Manfred Frank untersucht und diskutiert mit zeitgenössischen Autoren die Möglichkeit, sich selbst zu repräsentieren, ohne anzunehmen, dass das Subjekt in einen Regress oder Zirkel geraten kann. Franks Analyse wird im Folgenden nicht als Gegenüberstellung zu Fichte herangezogen. Hier fungiert sie eher als eine Zusammenfassung der Positionen, um den Begriff der Selbstreflexion zu diskutieren. Der Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion ist der Ansatz, dass „Gehalt und das Gehaltbewusstsein der Selbsterkenntnis prinzipiell identisch“ sind. Frank vertritt grundsätzlich die These, dass Subjektivität auf zweierlei Weise verstanden werden muss. Subjektivität ist zum einen Ausdruck einer Identität des Denkenden mit dem Gedachten. Sie impliziert zum anderen die Selbstidentifizierung des Subjekts, wenn man nicht in einen Regress oder Zirkel geraten will. Das Subjekt muss sich in diesem Zusammenhang *für sich selbst* repräsentieren.

Die Bedeutung und die Folgen dieser These sind nach Frank in den aktuellen Debatten immer noch nicht verstanden. Frank stellt die Konstellation von Argumenten um die selbstreflexive Tätigkeit des Ich dar, die in Form einer Theorie der Selbstrepräsentation verstanden werden kann. Die allgemeine Charakterisierung einer Theorie der Selbstrepräsentation lässt sich wie folgt definieren: „Ein mentaler Zustand²¹⁵ wird einem Subjekt S bewusst dadurch, dass M von M* angemessen repräsentiert wird.“²¹⁶ Hier beschreibt M „die Klasse der mentale Zustände, von denen wir sagten, dass sie nicht notwendig bewusst vorliegen müssen, und M* den Typ der Repräsentation, der M in eine bewusste Vorstellung überführt.“²¹⁷

Anhand dieser Definition präsentiert Frank fünf konkurrierende Ansätze, die die Beziehung zwischen M und M* zu erklären versuchen. Für Frank hängt dies folgendermaßen zusammen:

„Der erste Ansatz hält M* für einen von M (numerisch und generisch) verschiedenen Akt (das tut die sogenannte Higher Order Monitoring Theory [HOMT]). Die zweite möchte M und M* in weitgehend unbeabsichtigter Brentano-Nachfolge nicht numerisch, allenfalls generisch auseinanderreißen. Man spricht von Same Order Monitoring Theory (SOMT). [...] Eine dritte Position unterscheidet ein vorreflexives (oder primäres) Bewusstsein von einem sekundären (oder reflektiven), hält aber die Selbsterkenntnis des ersten für einen Fall von

²¹⁵ Der Begriff „mentaler Zustand“ (mental state) beschreibt in der angelsächsischen Tradition eine wichtige Eigenschaft, über die jedes empfindungsfähige und rationale Subjekt verfügt. Dabei gibt es zahlreiche Diskussionen in der sog. *Philosophy of Mind* oder in den *Cognitive Sciences* über die Natur und Arten von mentalen Zuständen, wie z.B., ob sie intentional, bewusst und nicht-empirisch sind oder nicht. Im Folgenden werden diese Diskussionen nicht behandelt. Für unsere Untersuchung ist es nur relevant zu untersuchen, ob und wie Menschen Bewusstsein von ihren Gedanken oder sich selbst gewinnen können. Das heißt, unsere Untersuchung ist transzendental und nicht empirisch. Für weitere Information über mentale Zustände im empirischen Sinne siehe Putnam (1967).

²¹⁶ Frank, (2012): 373.

²¹⁷ Ebd.

>unaufmerksamer<, >marginaler< oder >peripherer< Repräsentation, die durch Fokussierung ins Zentrum der >Aufmerksamkeit< gerückt werde. Eine vierte Position bestimmt das Phänomen der Selbstrepräsentation als einen objektiv existierenden Zirkel von der Art nichtfundierter Mengen. [...] ...wir brauchen eine fünfte Auffassung, die die Bekanntschaft von M^* mit M wider den reflexiv-pronominalen Sprachgebrauch auf bare fugenlose Identität (sagen wir: Einerleiheit) gründet (und Einerleiheit nicht für eine normale Relation hält). Danach wäre Selbstbewusstsein eine völlig objektive, irrelationale Identität.“²¹⁸

Die Ansätze, die Frank hier untersucht, thematisieren auf unterschiedliche Weise den Begriff der Selbstreflexion des Ich. Der Anfangspunkt ist die Unterscheidung zwischen einem Subjekt und der Repräsentation seiner selbst. Der erste Ansatz (I) behauptet, dass sowohl das Subjekt als auch die Repräsentation numerisch und generisch identisch sind. Dies ist die sogenannte *Higher Order Monitoring Theorie* (HOMT). Eine solche Position vertritt die These, dass es keine Unterscheidung zwischen dem Repräsentanten (M^*) und dem Repräsentat (M) gibt. Der zweite Ansatz (II) gibt eine numerische Unterscheidung zu, aber nicht eine generische Unterscheidung. Das bedeutet, dass das Subjekt und seine Repräsentation Aspekte derselben Tätigkeit sind, obwohl von Teilen einer Einheit die Rede ist. Vertreter dieser Position sind, so Frank, Brentano und Fichte. Die dritte Position (III) unterscheidet zwei Repräsentationsebenen, die jeweils ein vorreflexives und ein reflexives Bewusstsein beschreiben. Die reflexive Ebene lässt sich als Erklärungsgrund der präreflexiven interpretieren. Mit der vierten Position (IV) kommt die These zur Sprache, dass die Selbstrepräsentation als ein Zirkel verstanden wird, dessen Gehalt verschiedene Aspekte bestimmt. Und endlich beschreibt der fünfte Ansatz (V) eine von Frank vertretene Position, in der die Identität des M^* mit M durch die Annahme einer präreflexiven Existenz von M^* begründet wird.

Mit dem Zitat stellt Frank das Problem der Selbstreflexion in den aktuellen Auseinandersetzungen zur Diskussion. Frank pointiert im Laufe seiner Untersuchung durch eine Analyse die Schwächen der dargestellten Erklärungen der Selbstreflexion. Er zeigt, dass solche Theorien nicht erklären können, inwiefern M und M^* untereinander interagieren können. Das heißt, sie erklären nicht, wie sich das Subjekt selbst mit dem Produkt seiner Repräsentation identifizieren kann. Diese Theorien rekurren immer wieder auf ein höherstufiges Repräsentationsbewusstsein, das entweder in einen „vitiösen“ Regress gerät,²¹⁹ oder zu dem Resultat führt, dass das Subjekt sich durch die Repräsentation nicht als sich selbst erfassen kann.²²⁰

²¹⁸ Ebd., 373-374.

²¹⁹ Ebd., 394.

²²⁰ Mit dieser Konstellation entwickelt Frank nicht nur eine hilfreiche Analyse der Grundlage und konzeptuellen

Unabhängig davon, ob Frank alle diese Theorien widerlegt oder nicht, ist die Charakterisierung der Fichteschen Philosophie in seiner Untersuchung von besonderem Interesse. Frank betont, dass man Fichte als Vorläufer der Position (II) darstellen kann, weil er die Einheit des M^* mit M generisch unterscheidet. Dies würde bedeuten, dass nach Fichte im Selbstbewusstsein keine Relation von etwas zu etwas mehr stattfinden kann. Es geht hier grundsätzlich um die These einer Selbstidentifizierung des Subjekts, das sich durch Spontaneität selbst repräsentiert und das Resultat dieser Handlung. Frank charakterisiert somit Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins als eine SOMT. Das heißt, dass „die begrifflich unterschiedenen Glieder [M und M^*] numerisch einerlei sind.“²²¹

In Franks Untersuchung finden wir aber weder eine ausführliche Analyse der internen Struktur des Ich noch eine argumentative Auseinandersetzung mit dem Problem des Regresses, der als wichtiges Moment in der Beschreibung einer Theorie des Selbstbewusstseins fungiert. Frank berücksichtigt nicht, dass Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins auch reflexive Akte, die repräsentationale Akte sind, einschließt. Ebenso erklärt er nicht, dass Fichtes *Geschichte des Selbstbewusstseins* aufzeigt, inwiefern die Einheit der Selbstrepräsentation durch eine präreflexive Existenz des Ich begründet werden kann. Eine solche Theorie macht verständlich, wie eine Selbstrepräsentation des Ich keine Fremdrepräsentation sein kann, weil die Selbstsetzung des Ich nicht nur eine präreflexive Existenz hat. Die Selbstsetzung des Ich impliziert vielmehr, dass auch reflexive Bewusstseinsakte eingeschlossen sind, die Repräsentationen sind. Diese doppelte Struktur des Ich ist grundlegend für die Beschreibung der Tätigkeit des Ich. Anhand dieser Analyse zeigt sich, dass Franks Charakterisierung der Fichteschen Philosophie (als eine SOMT) unzureichend ist. Fichtes Theorie der Subjektivität bezieht sich auch, wie wir im Laufe unserer Untersuchung argumentiert haben, auf eine Theorie, die sowohl eine irrelationale Einheit im Ich als auch eine präreflexive Existenz des Ich akzentuiert. In diesem Sinne lässt sich Fichtes Theorie, im Gegensatz zu Franks Behauptung, nicht auf eine SOMT reduzieren. Frank stellt zutreffend fest, dass Fichtes Theorie die Selbstreflexion als eine irrelationale Instanz darstellt. Er übergeht jedoch die Tatsache, dass die interne Struktur, die sich anhand des Verhältnisses der *Grundlage* von 1794/95 mit der *Wissenschaftslehre nova methodo* aufzeigen lässt, auch repräsentationale Akte einschließt, die als Resultat der reflexiven Akte verstanden werden müssen. Damit geht es hier um den Begriff des reinen Willens, der sowohl eine selbstbezügliche Aktivität als auch ein Existenzbewusstsein

Verhältnisse der verschiedenen Theorien der Selbstrepräsentation. Frank plädiert auch für eine Rehabilitierung sowohl der Philosophie nach Kant als auch der phänomenologischen Tradition.

²²¹ Ebd., 376.

enthält. Mit dem Begriff des reinen Willens legt Fichte eine Tätigkeit des Ich vor, die sich nicht nur durch Spontaneität und Selbstbezüglichkeit definieren lässt. Kraft des Begriffs des reinen Willens zeigt sich, dass das Subjekt in diesem Zusammenhang sich selbst als Akteur seiner eigenen Tätigkeit identifiziert und darüber hinaus sich selbst durch seine eigenen Bewusstseinsakte realisiert.²²² Damit wäre Fichtes Theorie in den fünf Optionen, die Frank anbietet, vielmehr als eine Kombination von SOMT (2. Option) und der These der irrelationalen Entität, also der Einerleiheit zwischen M und M* (5. Option), zu betrachten, die eine präreflexive Existenz voraussetzt.

Es bleibt aber noch eine wichtige Frage bestehen: Wie sollen wir mit dem Problem des Regresses, der ein Resultat der selbstreflexiven Tätigkeit ist, umgehen? Die Frage ist auch bei Autoren wie David Rosenthal und Uriah Kriegel in den sogenannten Theorien der Repräsentation (Higher Order Theories) relevant.

4.3 Selbstreflexion und der Regress *ad infinitum*: Rosenthal und Kriegel

Prominente Autoren in der angelsächsischen Tradition wie David Rosenthal und Uriah Kriegel räumen ein, dass Reflexion bzw. Selbstreflexion in einen unendlichen Regress führen. Der Regress entsteht, wenn wir annehmen, dass jeder bewusste Zustand einen *higher-order* Gedanken impliziert. David Rosenthal behauptet, dass dieser Regress niemals aufhört, weil unsere mentalen Zustände auch als Zustände der Empfindung betrachtet werden können.²²³ Nach Rosenthal können *higher-order* Gedanken als bewusste Gedanken von mentalen Zuständen im Prinzip auch intentionale Akte sein, die nicht bewusst sind. Rosenthal's Argument lautet:

„Since consciousness seems more closely tied to sensations than to intentional states, it is tempting to consider a restricted form of the Cartesian view, on which all sensations are conscious but not all intentional states are. This restricted thesis would still allow one to explain consciousness in terms of higher-order thoughts; no regress would arise, because then those thoughts could themselves be nonconscious.”²²⁴

Rosenthal's Argument gegen den Regress *ad infinitum* besteht darin zu zeigen, dass Bewusstsein nicht immer mentale Zustände umfasst. Er ist der Meinung, dass intentionale Akte unbewusst sein können. Auf diese Weise kann man den Regress vermeiden. Mit dieser Unterscheidung bleibt aber unklar, wie sich die Beziehung zwischen mentalen Zuständen und *higher-order* Gedanke verstehen lässt. Es ist auch nicht klar, wie man *higher-order* Gedanken, insbesondere mit unbewussten

²²² Siehe die Analyse des Begriffs des reinen Willens in 3.5.

²²³ Rosenthal (2005: 38).

²²⁴ Ebd.

Zuständen, bilden kann. Rosenthal betont nur, dass es phänomenologische Anschauungen gibt, die angeblich keinen Regress ins Spiel bringen. Er ergänzt:

„Indeed, an account in terms of higher-order thoughts actually helps explain the phenomenological appearances. If a sensory state’s being conscious is its being accompanied by a suitable higher-order thought, that thought will be about the very quality we are conscious of. It will be a thought that one is in a state that has that quality. So it will indeed be impossible to describe that consciousness without mentioning the quality. An account in terms of higher-order thoughts actually helps explain why the qualities of our conscious experiences seem inseparable from our consciousness of them.“²²⁵

Diese Erklärung scheint jedoch eine *petitio principii* zu sein, denn die *higher-order* Gedanken dienen hier dazu zu erklären, dass die Eigenschaften unserer bewussten mentalen Zustände sich nicht von dem Bewusstsein über diese Eigenschaften trennen lassen. Dieses Argument kann die wirklich wichtige Frage dabei allerdings nicht einmal anreißen: wie kann ich garantieren, dass mein erster mentaler Zustand (in diesem Fall ein sensorialer mentaler Zustand) mit dem *higher-order* Gedanken übereinstimmt bzw. sich dieser auf ersteren identifizierend bezieht. Es scheint, dass Rosenthal dieser Frage keine Bedeutung zumisst. Wäre diese Erklärung darauf ausgerichtet, die Beziehung zwischen mentalem Zustand und dem Bewusstsein über diesen Zustand zu verstehen, wäre es in der Tat eine wichtige Frage. Rosenthal erklärt die Eigenschaft des bewussten mentalen Zustandes mit seinem Bewusstsein, das heißt, das Bewusstsein instantiiert die Eigenschaft, es bewirkt seine Präsenz. Er nimmt an, dass Bewusstsein und Unbewusstsein existieren, aber es scheint, er akzeptiert dann keinen Wechsel in einem Zustand von unbewusst zu bewusst. Vielmehr scheint es zwei nebeneinander stehende, voneinander unabhängige Voraussetzungen zu geben: 1. *Higher-order* Gedanken existieren. Diese sind eine Art Reflexion oder Bewusstsein eines mentalen Zustandes. 2. Ein mentaler Zustand ändert sich nicht, das heißt ein unbewusster mentaler Zustand kann nicht zu einem bewussten mentalen Zustand werden. Sollte dies stimmen, wie können wir dann einen *higher-order* Gedanken von einem unbewussten mentalen Zustand bilden? Wäre dies nicht unmöglich? Oder habe ich mentale Zustände, von denen ich nie etwas wissen werde? Bei einer solchen Theorie ist die Einheit des Bewusstseins nicht möglich. Rosenthal begrenzt in seinem Versuch einer Erklärung der Wichtigkeit der *higher-order* Gedanken das Konzept des Bewusstseins. Denn wenn wir mögliche Verbindungen und Interrelationen zwischen nicht-intentionalen Zuständen

²²⁵ Ebd. 40

und dem Bewusstwerden dieser oder schlicht die Verknüpfungen diverser Typen von Zuständen nicht erklären, geben wir den Gedanken der Einheit des mentalen Lebens eines Subjektes auf.

Subjektivität sollte jedoch nicht durch isolierte Bewusstseinszustände verschiedener Kategorien innerhalb eines Subjekts erklärt werden. Was für ein Subjekt oder Subjektivität setzen wir voraus, wenn wir annehmen, dass es keine Verbindung zwischen unterschiedlichen Typen von Zuständen gibt? In einer holistischen Subjektivitätstheorie muss es möglich sein, die Verbindungen und Interrelationen unterschiedlicher Elemente des Subjekts, auch wenn diese unterschiedlicher Natur sind, zu erklären. Aus einer praktischen Perspektive liegt die Wichtigkeit in der Tatsache, dass, sollte das Subjekt nicht als Einheit verstanden werden, selbst wenn es unterschiedliche Arten von mentalen Zuständen hat, es weder möglich wäre, Einstellungen oder Überzeugungen zu erklären noch Verantwortung zuzuschreiben, sei es durch externe oder Selbstzuschreibung. Ohne Einheit gäbe es keine Kontinuität im Subjekt und das Subjekt selbst könnte nicht verstehen, dass seine Repräsentationen seine eigenen sind. Es gäbe keine Kriterien für Rationalität und Verantwortung, und Agentivität wäre Schwärmerei.

Folgten wir dieser Argumentation, müsste Rosenthal immer noch erklären, wie ein Subjekt Bewusstsein seiner mentalen Zustände gewinnt. Wenn ich mir meiner mentalen Zustände bewusst bin und der Prozess, um dieses Bewusstsein zu erlangen, eine nicht-relationale Eigenschaft meines mentalen Zustandes voraussetzt, erkläre ich weder die Natur der Repräsentation noch gebe ich Gründe für das Verstehen des Prozesses, durch welchen ich Bewusstsein meiner mentalen Zustände erlange. Rosenthals Argument erklärt damit das Problem des Regresses nicht wirklich. Vielmehr scheint es seine Existenz abzustreiten, während es gleichzeitig an den *higher-order* Gedanken, die als Antwort auf den Regress erdacht sind, festhält. Denn wir brauchen nach seiner Argumentation die *higher-order* Gedanken, um uns unserer mentalen Zustände bewusst sein zu können, eine Reflexion, die die Existenz eines mentalen Wesens, welches sich des Zustandes bewusst ist, voraussetzt.²²⁶ Zusammenfassend beantwortet Rosenthals Argumentation nicht die wichtige Frage nach der Struktur des Bewusstseins und gibt auch keine vollständige Antwort zum Problem des Regresses.

²²⁶ Rosenthal schreibt: „For a mental state to be conscious, the corresponding higher-order thought must be a thought about oneself, that is, a thought about the mental being that is in that conscious state. So, as noted above, we can construe that thought as being, in part, about itself. For it is reasonable to regard the content of the thought as being that whatever individual has this very thought it also in the specified mental state. The sense that there is something reflexive about the consciousness of mental states is thus not due to the conscious state’s being directed upon itself, as is often supposed. Rather, it is the higher-order thought that confers such consciousness that is actually self-directed”. Vgl. Rosenthal (2005): 36. Siehe auch Kriegel (2009): 19 und ff.)

Autoren wie Ulrich Kriegel stellen sich der Herausforderung des Regresses, indem sie auf empirische bzw. phänomenologische Gründe zurückgreifen. In seinem Buch *Subjective Consciousness, A Self-Representational Theory* von 2009 argumentiert er dafür, dass eine Repräsentation und das Bewusstwerden dieser oder eines mentalen Zustandes nicht nachvollziehbar numerisch unterschieden werden können. Er schreibt:

„If every conscious state was necessarily represented by a numerically distinct conscious state, then the occurrence of a single conscious state would implicate an infinity of mental states. But this is doubly implausible: it fails to offer an explanatory account of what makes a conscious state conscious, and it is empirically implausible (perhaps impossible)“²²⁷

Aus seiner Perspektive, ein Beispiel für eine SOMT, die durch Phänomenologie beeinflusst ist, versucht Kriegel zu zeigen, dass es zwischen der repräsentierende Person (representing) und der Repräsentation keinen numerischen Unterschied geben kann. Er behauptet durch eine *reductio ad absurdum*, dass nur eine Repräsentation unendlich viele Repräsentationen der Repräsentation hervorrufen würde und dass dies empirisch unwahrscheinlich ist und keine Erklärung des Prozesses liefert. „It is implausible that a conscious state is conscious in virtue of being represented by an unconscious state“²²⁸. Ein unbewusster Zustand, darin stimmt er mit Rosenthal überein, kann nie zu einem bewussten Zustand führen. Daher gelangt er im Umkehrschluss zu der Auffassung, dass das Repräsentierende und das Repräsentierte numerisch identisch sein müssen. Er bekräftigt, dass „the representing conscious state cannot be numerically distinct from the represented conscious state. The representing and represented conscious states are one and the same“.²²⁹ Er gelangt zu diesem Schluss, weil er in seiner Deduktion voraussetzt, 1. dass eine „angemessene Repräsentation“ nie unbewusst vorkommen kann und dass daher 2. eine solche bewusste und angemessene Repräsentation nicht durch einen numerisch unterschiedenen Zustand gegeben werden kann.²³⁰ Diese Deduktion liefert allerdings keine Gründe dafür, dass das Zweite notwendigerweise aus dem Ersten folgt. Er benutzt also implizite Prämissen in seiner Argumentation, die er nicht begründet. Kriegel, ähnlich Rosenthal, gibt keine einleuchtende Erklärung des Prozesses des Bewusstwerdens mentaler Zustände. Seine Hauptschlussfolgerung scheint zu sein, dass bewusst Zustände 'self-representing' sind – also, dass alle bewussten Zustände sich direkt auf das Repräsentierende

²²⁷ Kriegel (2009): 19

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd.

beziehen.²³¹ Dabei unterscheidet Kriegel jedoch nicht ausreichend zwischen prä-reflexivem (unmittelbarem, nicht intentionalem) Selbstbewusstsein und reflexivem (relationalem) Bewusstsein. Diese fehlende Unterscheidung, bereits von Frank (2012) und Zahavi (1999) kritisiert, aufzuzeigen, bestätigt die Wichtigkeit, zwischen verschiedenen Elementen des Selbstbewusstseins zu differenzieren.

Fichte nun entwickelt diese Unterschiede und integriert sie in eine holistische Theorie der Subjektivität. Er verteidigt die These dass der Gehalt und das Gehaltsbewusstsein identisch sind, solange sie nicht durch Reflexion unterschieden werden. In seiner Theorie lässt sich Subjektivität auf zwei Arten verstehen. Subjektivität ist auf der einen Seite Ausdruck der Identität zwischen Denkendem und Gedachtem, und auf der anderen Seite impliziert diese Einheit Selbst-Identifikation des Subjekts. Das heißt, das Subjekt repräsentiert sich sowohl selbst als Akteur als auch als den Inhalt der Repräsentation, oder ist, in Fichtes Worten, *für sich selbst*.

Die Hauptaufgabe, die Fichte sich stellt, ist zu zeigen, auf welche Weise Selbstbewusstsein möglich ist und wie es als Grund allen menschlichen Wissens fungiert. In diesem Zusammenhang versucht Fichte ein komplexes System kognitiver Funktionen und Fähigkeiten zu entwickeln, das menschliches Wissen möglich macht. Das Fichtesche *Dictum* der *Grundlage von 1794/95* „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes sein“²³², drückt die Notwendigkeit aus, alle Formen von Selbstbewusstsein zu erklären.²³³

In der Einleitung zur *Wissenschaftslehre nova methodo* erklärt Fichte die Methode seiner Untersuchungen. Er führt aus, dass durch die Analyse, die er durchzuführen beabsichtigt, nicht nur das Ich oder ein isoliertes Subjekt eine Erklärung findet, sondern Fichte analysiert das Bewusstsein eines Subjekts als einen Prozess und untersucht im Detail jedes involvierte Element. Im Gegensatz zu Rosenthal, welcher bekräftigt, dass es nicht unbedingt Einheit in der Repräsentation von Agentivität geben muss, versucht Fichte alle generischen Funktionen der Subjektivität zu erklären.

Menschliches Wissen ist dann ein Prozess, in welchem die Produktionsfähigkeit und empirische Erfahrung der externen Welt in Wechselwirkung stehen.²³⁴ Nach seiner Argumentation können wir zwei Beziehungsebenen unterscheiden, von denen letztere der ersteren überlegen ist: die

²³¹ Ebd.

²³² Fichte, GA I/2: 365.

²³³ Für eine detailliertere Analyse dieser Aussage siehe Stolzenberg (2009), Breazeale (2001) und Claesges (1974).

²³⁴ Für Dieter Henrich (2003: 203) gibt es zwei wichtige Aussagen in Fichtes Philosophie, die hervorgehoben werden müssen: 'The statement of the opposition (against Reinhold) as basic structure of consciousness and the Statement (against Schulze) that the self-referential character of consciousness is its basic feature, requiring any analysis of the mind to be oriented entirely toward its self-referential structure'.

Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich und die Beziehung des Ich mit sich selbst. In der ersten Interrelation sind wir uns externer Objekte bewusst und repräsentieren sie als Objekte in Raum-Zeit-Beziehungen. In der zweiten Interrelation sind wir in der Lage, uns durch einen spontanen Akt als Objekte unserer eigenen Repräsentation zu denken. Während die erste Relation eine Kondition der Möglichkeit eines Nicht-Ich beschreibt (einer externen Realität), zeigt die zweite Relation die menschliche Fähigkeit selbstreflexiv zu sein. Nachdem diese Unterscheidung gemacht ist, akzentuiert Fichte die Tatsache, dass die zweite Interrelation die erste möglich macht. Was Erfahrung und die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich ermöglicht, ist die praktische Fähigkeit, uns als Agens unserer Selbstkonstitution zu begreifen. Es ist wichtig zu sehen, dass Reflexion und Selbstreflexion zwei sehr ähnliche kognitive Fähigkeiten sind, bei denen der einzige Unterschied darin liegt, dass in der zweiten Instanz das Objekt der Reflexion das Subjekt selbst ist. Der Akt des Repräsentierens kann als Streben nach Kausalität verstanden werden, das die Fähigkeit beinhaltet, Objekte der externen Welt wie auch das Selbst zu reflektieren. Das Konzept des Strebens erklärt, wie das Ich sich durch konkrete Bewusstseinsakte konstituiert. Streben ist ein intentionaler Akt, der nicht nur die Repräsentation der externen Welt ermöglicht, sondern auch Selbstreflexion. Als intentionaler Akt ist es die Kondition für Selbstreflexion, weil das Subjekt eine kausale Reihe initiiert und sich selbst als Objekt der eigenen Reflexion begreift.

Die Bedeutung der These der Einheit des Subjekts und ihre systematischen Folgen ist in den aktuellen Debatten aufgenommen worden, ohne zu beachten oder zu erkennen, dass dies Fichtes Hauptthese ist. Dabei ist Fichte hier von zentraler Bedeutung, weil er in der Geschichte des Selbstbewusstseins²³⁵ zeigt, wie die Einheit des Selbstbewusstseins durch die präreflexive Existenz des Ich etabliert werden kann.

Kürzlich hat Dan Zahavi die Bedeutung der deutschen philosophischen Tradition in den aktuellen Debatten wieder aufleben lassen. Mit einem deutlichen Einfluss der Heidelberger Schule kritisiert er die generelle Idee der HOT, die darin besteht, zwei mentale Zustände anzunehmen, wenn wir über unsere Zustände reflektieren. Er behauptet, so wie es die Heidelberger Schule tut, dass "the feature in virtue of which a mental state is conscious is located within the state itself; it is an intrinsic property of those mental states that have it."²³⁶ Nach Zahavi sieht sich die Idee einer dualen Relation zwischen zwei Arten von mentalen Zuständen, so wie die HOTs es vorschlagen,

²³⁵ Dieser Terminus als solcher wird von Schelling eingeführt und beschreibt eine bestimmte Methode in der Philosophie nach Kant und Autoren wie Schelling, Fichte oder Hegel. Siehe Stolzenberg (2009), Claesges (1975) und Schelling (1800).

²³⁶ Zahavi (2007): 270

vor zwei Problemen gestellt: 1) Eine solche Theorie muss “that what it is meant to explain, namely, Self-awareness”²³⁷ voraussetzen, sollte sie zwei Relata identifizieren wollen. 2) Ist es nicht einfach zu erklären, warum die Tatsache, dass man das intentionale Objekt eines nicht-intentionalen *second-order* mentalen Zustandes sein soll, “should confer consciousness or subjectivity on an otherwise non-conscious first-order mental state”²³⁸.

Ein wichtiger Punkt, den Zahavi hier macht, ist die Tatsache, dass viele aktuelle Theorien, wie auch die Rosenthals, methodologisch nicht klar zwischen dem Reflektierenden und dem Reflektierten unterscheiden.²³⁹ Der first-order Zustand muss als identisch verstanden werden, weil es um dieselbe Person oder das Teilsein desselben Bewusstseinsstroms geht. Wenn ein Subjekt sich seiner gegenwärtigen Gedanken, Gefühle und Wünsche bewusst ist, ist es nicht mit einem anderen Objekt jeglicher Art konfrontiert, sondern nur und allein mit sich selbst. Darüber hinaus impliziert die Reflexion eines Subjekts, in welcher es weiß, dass es das Subjekt ist, welches diesen Gedanken hat, ein wichtiges Element des Selbstbewusstseins: “the existence of a non-objectifying self-acquaintance”²⁴⁰, oder, in Fichtes Worten, eine präreflexive Existenz des Subjekts. Dies ist, nach Zahavi, die einzige Möglichkeit einen unendlichen Regress zu vermeiden. Er, wie auch andere Denker wie Frank, verfolgen dieselbe Art von Argumentation, wenn sie das Konzept der Präreflexivität nutzen, um den unendlichen Regress zu verstehen und zu vermeiden und dies den HOTs gegenüberzustellen. Um zu dem Schluss zu gelangen, dass die präreflexive Existenz des Selbst essentiell ist, analysiert und kontrastiert Zahavi Perspektiven Husserls und der Heidelberger Schule und fügt sie in die aktuellen Debatten ein. Zahavi fasst hierzu Henrich wie folgt zusammen:

„Thus, Henrich argues that self-awareness cannot come about as the result of a criterial self-identification, nor is it a kind of reflection, introspection, object-intentionality, or conceptually mediated propositional attitude – all of which entail the distinction between two or more relata. The basic self-awareness of an experience is not mediated by foreign elements such as concepts or classificatory criteria, nor by any internal difference or

²³⁷ Ebd., 271.

²³⁸ Ebd. Mit der Unterscheidung zwischen first-order und second-order Zuständen versucht Zahavi zu zeigen, dass alle mentalen Zustände, intentional oder nicht-intentional, eine Einheit in der menschlichen Subjektivität bilden. Dies ist so, weil alle Zustände immer auf das Subjekt bezogen sind. Dabei ist, genau wie bei Fichte, die Rede von einer präreflexiven Existenz des Ich in der Konstitution einer Theorie der konkreten Subjektivität von zentralem Interesse.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ Ebd., 272ff.

distance, but must be treated as an intrinsic quality of experience that is completely irrelational.”²⁴¹

Selbstbewusstsein ist nicht vermittelt, sondern es ist eine intrinsische Qualität der Erfahrung, vollständig irrelational. Das heißt, dass es als keine der genannten Relationen (eine Art Reflexion, Introspektion, Objekt-Intentionalität, propositionale Einstellung o.ä.) verstanden werden kann. Henrich kommt zu diesem Schluss, indem er Fichte und seine Perspektive der Selbst-Reflexion und des Bewusstseins diskutiert – ein Schluss, der von Zahavi aufgenommen wird. In diesem Sinne scheint es sehr hilfreich, Thesen der Heidelberger Schule und der deutschen philosophischen Tradition in den aktuellen Debatten zu rehabilitieren.

Die Feststellung, dass bei Fichte die interne Struktur des Ich sowohl durch Reflexion als auch durch eine präreflexive Existenz verstanden werden muss, ist auch in der Diskussion über die Identifizierung unserer Handlungen von besonderem Interesse, sofern sie als nicht natur-kausale Handlungen verstanden werden. Fichte ist der Auffassung, dass unsere Handlungen kraft der Selbstidentifizierung keine fremden Handlungen sind. Daraus ergibt sich die These, dass alle Bewusstseinsakte die Verantwortung für unsere Handlungen, sofern sie von uns gewollt sind und kontrolliert werden können, implizieren. Die These steht in Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Bewusstseinsakten, die wir als vernünftige Wesen hervorbringen, und denen, die ein natur-kausales Verhältnis haben.

Diese Unterscheidung steht in Zusammenhang mit der Selbstidentifizierung des Agens als Akteur seiner eigenen Handlungen, weil es für seine Handlungen nur in dem Maße Verantwortung übernehmen kann, in dem es sich selbst identifiziert. Im Folgenden versuche ich die These zu begründen, dass die bisher deduzierte Ich-Struktur die Verantwortung unserer Handlungen beinhaltet.

4.4 Verantwortung des Agens: Nagels Ansatz gegen die naturalistische Perspektive

Im *System der Sittenlehre von 1798* schreibt Fichte, dass die Struktur der Subjektivität durch die Wahrung der Freiheit der anderen bedingt ist. Diese Behauptung hebt die These hervor, dass die Selbstsetzung des Ich ein Bewusstsein von seinen eigenen Handlungen in Bezug auf andere Vernunftwesen voraussetzt. Fichte erklärt dies folgendermaßen:

²⁴¹ Ebd, 276.

„Meine Ichheit, und Selbstständigkeit überhaupt, ist durch die Freiheit des anderen bedingt; mein Trieb nach Selbstständigkeit kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die Bedingung seiner eignen Möglichkeit d.h. die Freiheit des andern, zu vernichten. Nun soll ich [/] schlechthin, nur zu Folge des Triebes nach Selbstständigkeit handeln, und schlechterdings nach keinem andern Antriebe. Es liegt sonach in dieser Beschränkung des Triebes, das absolute Verbot, die Freiheit des andern zu stören; das Gebot, ihn als selbstständig zu betrachten, und schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck zu brauchen. (Der Naturtrieb wurde dem Triebe nach Selbstständigkeit subordiniert; das theoretische Vermögen wird ihm nicht materialiter subordiniert; aber auch er ihm nicht. Der Freiheit des andern wird dieser Trieb subordinirt. Ich darf nicht selbstständig sein, zum Nachtheil der Freiheit anderer.)“²⁴²

Hier lassen sich zwei wichtige Thesen erkennen: (1) unterscheidet Fichte zunächst zwischen dem Naturtrieb und dem Trieb nach Selbstständigkeit. Die Unterscheidung erlaubt Fichte, die Überlegenheit des Triebes nach Selbstständigkeit gegenüber dem Naturtrieb zu postulieren. Und (2) soll der Trieb nach Selbstständigkeit begrenzt werden, und zwar durch ein absolutes Gebot: „Ich darf nicht selbstständig sein, zum Nachtheil der Freiheit anderer.“ Beide Thesen bringen zwei wichtige Themen zur Sprache, die in den aktuellen Debatten relevant sind: Erstens, dass der Naturtrieb dem Triebe nach Selbstständigkeit untergeordnet ist und zweitens, dass der Trieb nach Selbstständigkeit durch ein absolutes Gebot in Form einer Verantwortung gegenüber anderen begrenzt wird.

Die erste These greift ein Argument auf, das innerhalb der Wissenschaftslehre häufig zu finden ist: Die Überlegenheit der praktischen Philosophie gegenüber der theoretischen. Mit der zweiten These kommt das Thema der Verantwortung des Agens zur Sprache. Es handelt sich um die Begrenzung der Handlung des Agens, insofern seine Handlungen die Freiheit anderer Menschen stören können. Diese These fasst die Idee zusammen, dass menschliche Handlungen immer einen Akteur haben, der die Freiheit der anderen respektieren muss.

Thomas Nagel behandelt in seinem Buch *The View from Nowhere* beide Thesen. Er weist in Übereinstimmung mit der ersten These auf die Gefahr hin, unsere Handlungen aus einer „objektiven Perspektive“ zu betrachten, wodurch die Personen keine Verantwortungen für ihre Handlungen übernehmen wollen. Er schreibt:

²⁴² Fichte, *System der Sittenlehre*, GA I/5; 201-202.

„The essential source of the problem is a view of persons and their actions as part of the order of nature, causally determined or not. That conception, if pressed, leads to the feeling that we are not agents at all, that we are helpless and not responsible for what we do. Against this judgement the inner view of the agent rebels. The question is whether it can stand up to the debilitating effects of a naturalistic view“²⁴³

Und ergänzt er in gleichem Maße:

„An objective view of actions as events in the natural order (determined or not) produces a sense of impotence and futility with respect to what we do ourselves. It also undermines certain basic attitudes toward all agents - those reactive attitudes that are conditional on the attribution of responsibility.“²⁴⁴

Nagels Bemerkung, dass die Personen einen naturalistischen Standpunkt einnehmen, pointiert die negative Konsequenz, keine Verantwortung für unsere Handlungen zu übernehmen. Nagel unterscheidet zwischen einer internen und einer naturalistischen Perspektive. Die interne Perspektive beschreibt den individuellen Standpunkt der Personen. Unter der naturalistischen Perspektive versteht Nagel den Standpunkt einer Person, die eigene und fremde Handlungen als Teile einer sukzessiven Erlebniskette in der Welt identifizieren kann.²⁴⁵ Diese Perspektive beschreibt einen Sachverhalt, in dem die Handlungen als fremde Repräsentationen zu verstehen sind. Aus dieser Perspektive ergibt sich die These, dass das Agens keine zentrale Rolle mehr spielen kann. Die negative Konsequenz ist, dass weder die Selbstidentifikation des Agens noch die Verantwortung für seine eigenen Handlungen grundlegend sind. Mit anderen Worten, die Selbstreflexivität der Person impliziert nicht unbedingt die Übernahme der Verantwortung für die eigenen Handlungen.

Eine solche Konsequenz kann man anhand der Fichteschen Philosophie vermeiden. Fichte stellt die Funktion des Ich als Akteur seiner eigenen Handlungen in den Mittelpunkt seiner Theorie des Selbstbewusstseins. Die Fichtesche Perspektive kann als ein anti-naturalistischer Ansatz verstanden werden, der die nötigen Beziehungen zwischen Selbstreflexion, Selbstkonstitution und der Übernahme von Verantwortung für unsere Handlungen ermöglicht. Es ist in diesem Sinne zu berücksichtigen, dass Fichtes Theorie für die Integration der Aspekte der Subjektivität plädiert, die eine in sich entgegengesetzte Einheit im Ich bilden. Die Spannung zwischen den Aspekten der Subjektivität (Begrenztheit und Unbegrenztheit) lässt sich als ein scheinbarer Widerspruch

²⁴³ Nagel (1986): 110.

²⁴⁴ Ebd. 112.

²⁴⁵ Ebd. 113.

interpretieren, dessen Auflösung durch die Subordination des Naturtriebs unter den Trieb nach Selbstständigkeit (Selbstsetzung) vorgenommen werden kann. Diese These, die Fichte im *System der Naturrechts* von 1796 darstellt, ist nichts anderes als eine Instantiierung des Grundprinzips der *Grundlage* von 1794/95. Diese Instantiierung pointiert grundsätzlich die Betonung der Perspektive der ersten Person, die einer naturalistischen Perspektive entgegengesetzt ist. Fichtes Formulierung an dieser Stelle wird im Hinblick auf die These eingeführt, dass alle Vorstellungen, einschließlich die Vorstellung des Nicht-Ich, nur durch das Ich zustande kommen.²⁴⁶

Nagel argumentiert für die Verbindung der inneren Perspektive mit der naturalistischen. Diese Verbindung lässt sich so verstehen, dass Personen ein Agens sind, indem sie in gleichem Maße die Gründe und Motive ihrer Handlungen analysieren können. Nagel kritisiert einerseits die negative Tendenz der „objektiven“ Perspektive des Ich, unsere Handlungen als Teil eines natürlichen Prozesses zu betrachten. Andererseits vertritt er die These eines Gleichgewichts, in der die Personen sowohl eine interne als auch eine externe Perspektive entwickeln.²⁴⁷ Diese Verbindung soll wie folgt geschehen:

„This is a different connection between the objective standpoint and action: engagement not just from outside the present moment, but from outside one's life. Thus in a sense I come to act on the world from outside my particular personal place in it.“²⁴⁸

Die Verbindung zwischen einer externen und einer internen Perspektive bringt das Feld der Ethik zur Sprache. Nagel versucht beide Perspektiven zu integrieren, und zwar, ohne anzunehmen, dass es eine unabhängige Instanz außerhalb des Ich gibt. Nagels Ansatz bezieht sich offensichtlich auf Kants Versuch, unsere moralischen Handlungen zu begründen. Er behauptet aber, dass die Verbindung beider Perspektiven normative, aber nicht universale ethische Werte begründet.²⁴⁹ An dieser Stelle beschäftigt sich Nagel nicht mit der Begründung eines moralischen Gesetzes, das für alle vernünftigen Wesen gelten kann. Nagel plädiert in *The View of Nowhere* nur für die Reflexion über die Motive unserer moralischen Handlungen.

Die Aufgabe, unsere moralischen Handlungen als universell und objektiv zu begründen, wurde von Nagel in seinem Buch *The last Word* aufgegriffen. Dort entwickelt er eine These gegen

²⁴⁶ Siehe Fichte, *Grundlage*, GA I/2: 268.

²⁴⁷ Nagel (1986): 127.

²⁴⁸ Ebd., 135.

²⁴⁹ Nagel (1986): 136.

eine relativistische Perspektive der Moralität. Nur „das Bestreben, die Moralität zu begründen, kann uns zeigen, wie dies möglich ist.“²⁵⁰ Nagel präzisiert diese Idee wie folgt:

„The issue is whether the procedures of justification and criticism we employ in such reasoning, moral or merely practical, can be regarded finally as just something we do — a cultural or societal or even more broadly human collective practice, within which reason come to an end.“²⁵¹

Nagel argumentiert, dass unsere moralischen Handlungen objektiv sind, weil sie Resultat eines kulturellen Kontextes sind. Nagels Ansatz bezieht sich nicht nur auf die tautologische Überzeugung, dass unsere moralischen Handlungen real sind, weil wir sie tatsächlich ausführen. Nagel sucht die Idee einer praktischen Vernunft zu begründen, die die Beziehungen zwischen unseren Handlungen, Glauben und Wünsche reguliert.²⁵² Er geht von einer Rationalität aus, die sich auf die Evaluierung unserer Handlungen jenseits eines personalen Standpunktes richtet.²⁵³

Vergleicht man beide Ansätze Nagels, zeigt sich, dass beide die reflexive Betrachtung unserer moralischen Handlungen in den Fokus rücken. Die Rechtfertigung unserer moralischen Handlungen findet sich somit darin, dass unsere reflexive Betrachtung uns von unserer personalen Perspektive distanzieren kann. Nagel beschreibt dies wie folgt:

„The first step on the path to ethics is the admission of generality in practical judgements. That is actually equivalent to the admission of the existence of reasons, for a reason in something one person can have only if others would also have it if they were in the same circumstances (internal as well as external).“²⁵⁴

Im Zitat pointiert Nagel die mögliche Generalisierung unserer moralischen Handlungen, und zwar in Form der Alterität oder Perspektive der dritten Person. Es bleibt jedoch sowohl unklar, wie dies geschehen muss, wie auch inwiefern die Verbindung zwischen der Perspektive der ersten und der dritten Person begründet werden kann.

Mit Blick auf die Funktion der Selbstreflexion in Bezug auf unsere Handlungen ist Nagels Ansatz ähnlich. Er postuliert die Notwendigkeit, unsere Handlungen aus einer externen und reflektierenden Perspektive zu betrachten. Diese Perspektive ist offensichtlich auch in der Fichteschen Philosophie ein wichtiger Aspekt. Fichte beschäftigt sich jedoch nicht nur mit der

²⁵⁰ Nagel (1996): 102.

²⁵¹ Ebd., 103.

²⁵² Ebd., 107.

²⁵³ Ebd., 110.

²⁵⁴ Ebd., 119.

Begründung der allgemeinen Bedingungen der Selbstreflexion. Er verbindet Begriffe wie Selbstkonstitution oder Selbstreflexion mit der notwendigen Verantwortung, die wir für unsere Handlungen übernehmen müssen. Somit dehnt er seine Diskussion weiter aus in das Feld der Intersubjektivität. Wie bereits gezeigt, postuliert Fichte in der *Grundlage des Naturrechts* und in *System der Sittenlehre* die Intersubjektivität als Voraussetzung des Ich in praktischer Hinsicht. Fichte behauptet in beiden Schriften, dass die Selbstsetzung des Ich in Bezug auf die Interaktion mit anderen vernünftigen Wesen geschehen muss. Diese Idee bezieht sich nicht allein auf die bloße Einführung der Perspektive der dritten Person in der Begründung unserer moralischen Handlungen, wie bei Nagel. Sie bringt vielmehr die These zum Ausdruck, dass die Selbsttätigkeit des Ich in einem intersubjektiven Kontext steht, in dem die Wahrung der Freiheit und Autonomie anderer vernünftiger Wesen mit Blick auf die Begründung unserer Moralität geschützt werden muss.

So zeigt sich, dass die Aufnahme von Fichtes Theorien in die aktuellen Debatten von großem Nutzen sein kann. Freilich bedarf es einer sorgfältigen Rekonstruktion seiner Argumente und Thesen. Auf der Basis von Fichtes Begründung der praktischen Philosophie lassen sich wichtige Elemente extrahieren und für zeitgenössische Diskussionen fruchtbar machen.

Schlussfolgerungen und Ausblick

Die bisherige Untersuchung hatte als Ziel, die Fichtesche Begründung der praktischen Philosophie zu rekonstruieren. Es handelt sich um die Rekonstruktion der konstitutiven Elemente des Selbstbewusstseins, die sich durch Begriffe wie Reflexion, Selbstkonstitution, Streben, Anstoß, reiner Wille und unmittelbares Bewusstsein erklären lassen. Zu diesem Zweck wurden zwei Schriften untersucht, die zum Verständnis der Fichteschen Systementfaltung von zentraler Bedeutung sind, nämlich die *Grundlage* von 1794/95 und die *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1799. Aus der Analyse beider Schriften lässt sich eine Theorie der Subjektivität rekonstruieren, in der die Überlegenheit der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie begründet wird. Die Hauptschwierigkeit, beide Schriften als komplementäre Theorien zu betrachten, besteht darin, dass beide Schriften zwei unterschiedliche Ziele verfolgen. Während die *Grundlage* von 1794/95 die Rolle des intentionalen Charakters betont, postuliert Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* eine präreflexive Existenz des Ich als Voraussetzung alles Bewusstseins. Um beide Ziele zu verbinden, musste die komplexe Struktur der Tätigkeit des Ich dargestellt werden.

1. Schlussfolgerungen

Unser Ausgangspunkt war der Begriff der unendlichen Tätigkeit des Ich in der *Grundlage* von 1794/95. Die Analyse dieses Begriffs erweist sich als besonders wichtig, weil sich aus diesem Begriff ein philosophisches Modell ergibt, das in der Fichteschen Theorie der Subjektivität präsent ist. Es geht um die in sich entgegengesetzte Struktur der Subjektivität, die in zweierlei Hinsicht maßgeblich ist. Das Modell kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Tätigkeit des Ich, die ins Unendliche hinausgeht, besteht aus zwei entgegengesetzten Aspekten: Produktionsvermögen (Unbeschränktheit) und Beschränktheit durch das Zuschreiben des Prädikats der Unendlichkeit. Aus dieser Struktur des Ich ergibt sich ein Widerspruch, der sich durch den Begriff des Strebens und die Analyse des Reflexionspostulats auflösen lässt. Der Widerspruch im Ich entsteht, weil die Tätigkeit des Ich zwei intern entgegengesetzte enthält. Sie ist einerseits unendlich, weil sie als ins Unendliche gerichtetes Produktionsvermögen zu verstehen ist; sie ist andererseits beschränkt oder endlich, weil sie durch das Erzeugen des Prädikats der Unendlichkeit zu Bewusstsein kommt.

Die Auflösung des Widerspruchs war möglich, weil die Tätigkeit des Ich durch eine konkrete und auf sich selbst reflektierende Handlung beide Aspekte hervorbringt. Dafür entwickelt

Fichte zwei Beweise, den apagogischen und den genetischen Beweis. Der erste Beweis führt auf eine konkrete Handlung, die in Form eines Strebens nach Kausalität dargestellt wird. Fichtes Strategie richtet sich hier auf die Betonung eines Strebens nach Kausalität. Damit bringt das Streben ein Objekt (Etwas) hervor, durch das das Ich auf sich selbst referiert. Mit Blick auf die Auflösung des Widerspruchs wurde auch der genetische Beweis untersucht, wobei Fichte die Beschreibung der in sich entgegengesetzten Struktur des Ich als konstitutive Elemente der Ich-Struktur beschreibt. Wichtig ist allerdings die Tatsache, dass sich der Widerspruch im Ich in dem Maße auflösen lässt, in dem die Selbstreflexivität des Ich als Erklärungsgrund der Tätigkeit des Ich etabliert wird. Beide Beweise begründen zusammen die These, dass alle Bewusstseinsakte ursprünglich eine Einheit von endlichen und unendlichen, bzw. beschränkten und unbeschränkten Vollzügen enthalten. Damit kristallisiert sich heraus, dass Fichte die Perspektive der ersten Person in den Mittelpunkt seiner Untersuchung setzt.

Das erste konstitutive Element der Begründung der praktischen Philosophie findet sich somit in der Einführung des Begriffs des absoluten Ich, welche die Perspektive der ersten Person pointiert.²⁵⁵ Fichte führt den Begriff in §1 der *Grundlage* von 1794/95 ein. Der Begriff erfüllt im weiteren Gang der Wissenschaftslehre die Funktion, die entgegengesetzte Struktur der Subjektivität durch die Selbstbezüglichkeit des Ich (§5) zu begründen. Mit der Analyse des Begriffs der auf sich reflektierenden Tätigkeit des Ich in der *Grundlage* von 1794/95 wird zunächst geklärt, inwiefern die Beschreibung der doppelseitigen Tätigkeit des Ich als Erklärungsgrund seiner entgegengesetzten Struktur fungiert. Da der Begriff des auf sich reflektierenden Ich als Prinzip allen Bewusstseins fungiert, zeigt er, wie Fichte die Begründung der praktischen Philosophie entwickelt.

Im Laufe der Rekonstruktion tat sich jedoch eine interpretative Schwierigkeit innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 auf, die die Begründung dieser Struktur in Frage stellen kann. Die Schwierigkeit bestand in der Strukturiertheit der *Grundlage* von 1794/95 und zwar, insofern, als Fichte zwei Grundprinzipien in den §§ 4 und 5 unterschiedlich darstellt. Während das Nicht-Ich in § 4 als Voraussetzung der reflektierenden Tätigkeit des Ich postuliert wurde, ist die Selbstreflexion in § 5 der Erklärungsgrund allen Bewusstseins.

Es ist also in der *Grundlage* von 1794/95 nicht klar, wie Fichte den Übergang des theoretischen (§ 4) zum praktischen Teil (§ 5) begründet. Die Schwierigkeit besteht darin, dass Fichte eine neue Strategie im praktischen Teil entwickelt, in der das Reflexionspostulat im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die Frage, ob Fichte innerhalb der *Grundlage* von 1794/95 eine kohärente Argumentation entwickelt. Diese Aufgabe

²⁵⁵ Siehe §1 der *Grundlage*, GA I/2: 255 und f.

wurde im zweiten Kapitel ausführlich untersucht.

Der zentrale Standpunkt des Fichteschen Programms mit Blick auf den § 5 lässt sich wie folgt zusammenfassen: Das Ich schreibt sich selbst seine eigenen Gehalte zu und konstituiert sich dadurch selbst. Darin zeigt sich, dass Fichte eine Theorie der Subjektivität aus der Perspektive der ersten Person entwickelt und zu begründen sucht, in der die kognitiven Funktionen des Ich beschrieben werden. Dieser Standpunkt unterscheidet sich von der Fichteschen Auffassung des § 4 der *Grundlage* von 1794/95. Die zentrale Idee in diesem Paragraph besteht in der Notwendigkeit, eine externe Instanz außer dem Ich als maßgebliches Element zu betrachten. Im Betracht beider scheinbar unterschiedlicher Grundprinzipien wurde im Laufe des zweiten Kapitels der Begriff der Wechselwirkung als Schlüsselbegriff untersucht. Es handelt sich um die Art und Weise, in der Fichte sowohl die Relation des Ich mit dem Nicht-Ich als auch die Relation des Ich mit sich selbst beschreibt. Es ist wichtig zu betonen, dass beide Relationen als komplementäre Thesen einer allgemeinen Theorie der Subjektivität interpretiert werden müssen. Die Argumentation bestand darin zu beweisen, dass die *pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*, die die kognitiven Funktionen des Ich als Objekt der Reflexion hat, eine in sich entgegengesetzte Struktur des Ich erfordert: Es ist zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Tätigkeit. Aufgrund dieser Struktur lässt sich ein Subjektivitäts-Modell ableiten, das durch eine doppelseitige Struktur charakterisiert ist. Dabei ist die Frage, wie das Nicht-Ich mit der Selbstsetzung des Ich zusammenhängt, relevant. Es wurde hierzu die Begründung der praktischen Philosophie mit der Idee der Verbindung zwischen dem externen Einfluss und der Selbstsetzung des Ich untersucht. Der Wechsel der Strategie muss als eine „Umstellung der Theorie von der Perspektive der dritten Person auf die Perspektive der ersten Person“²⁵⁶ interpretiert werden, weil das Ich immer als Gegenstand seiner eigenen Reflexion interpretiert werden muss. Diese neue Dimension lässt sich, im Gegensatz zu § 4 der *Grundlage* von 1794/95, nicht durch die Untersuchung der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich verstehen, im Sinne einer durch einen Anstoß produzierten Tätigkeit des Ich. Es ist vielmehr gemeint, dass sie sich auf eine dem Ich zuzuschreibende Selbstreflexivität gründet. Dieses Postulat erklärt somit, inwiefern Fichte das absolute Ich sowohl als Ich als auch als oberstes Prinzip seiner Theorie darstellen kann.²⁵⁷

Mit Blick auf die Begründung der praktischen Philosophie ist dieses Modell besonders wichtig, weil es die verschiedenen Ich-Aspekte in eine Einheit integriert. Wie sich diese

²⁵⁶ Vgl. Stolzenberg (2008): 101 und f.

²⁵⁷ Nach Claesges lässt sich dieses Moment der Fichteschen Argumentation als eine „Indifferenz zweier Tätigkeiten“ verstehen. Claesges behauptet, dass das absolute Ich als Anfangspunkt der Geschichte des Selbstbewusstseins zu interpretieren ist. Vgl. Claesges (1974): 104f.

verschiedenen Aspekte zusammenbringen lassen, ist die Frage, die durch den Begriff des Strebens beantwortet wird. Dieser Begriff spielt eine wichtige Rolle, weil er ein reales Prädikat darstellt. Die Grundfunktion des Begriffs des Strebens innerhalb der Fichteschen Theorie lässt sich als Erzeugung eines sachhaltigen Bestimmens begreifen. Somit produziert das Ich ein konkretes Bestimmen, das sowohl einen spontanen, ins Unendliche gerichteten, als auch einen begrifflich bestimmten und insofern beschränkten Akt ermöglicht. Das Ich realisiert sich also in praktischer Hinsicht in Form einer Grundfunktion, die Fichte als „Streben nach Kausalität“ charakterisiert. Betrachtet man den Begriff des Strebens im Rahmen der Begründung des Übergangs von §4 zu §5, nämlich die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich und die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, kann man besser deutlich machen, wie der Begriff des Strebens das Produktions-Vermögen des Ich zum Ausdruck bringt.

Als Teil einer Antwort auf die scheinbare Inkonsistenz des Übergangs vom § 4 zum §5 musste die dargelegte auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich im Detail untersucht werden. Zum einen soll diese Tätigkeit als Interpretament der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich verstanden werden. Damit lässt sich also diese Tätigkeit als vom Ich selbst produzierte Tätigkeit verstehen, die als und durch den Akt des Setzens definiert wird.²⁵⁸ Zum anderen kann die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich anhand seines spontanen Charakters eine Einheit bilden.

Hier ist es besonders wichtig zu betonen, dass das Primat des Praktischen gegenüber dem Theoretischen keinen Strategiewechsel impliziert. Es ist weiterhin grundlegend, dass sich Fichtes Theorie der Subjektivität auf zwei unterschiedliche Ebenen operiert, die die Idee der Identität im Ich begründen. Im zweiten Kapitel war anhand der Analyse des Begriffs der Wechselwirkung diese doppelte Struktur erkennbar, welche zwei Anwendungen des Begriffs der Wechselwirkung erfasst. Um einen möglichen Übergang zu schaffen und die scheinbare Schwierigkeit zu überwinden, ist wie gesagt der ursprüngliche sich selbst konstituierende Charakter des Ich von zentraler Bedeutung. Der intentionale Charakter beschreibt eine Selbstsetzung des Ich, die durch eine sich selbst konstituierende Tätigkeit zustande kommt.

In diesem Zusammenhang zeigt sich, dass Fichte eine konkrete Theorie der Subjektivität entwickelt. Das heißt, dass sowohl die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich als auch die Wechselwirkung des Ich mit sich selbst als Resultat derselben Tätigkeit dargestellt werden. Damit ist zum einen die Realisierung einer solchen Tätigkeit durch freie Akte zu bestimmen. Das heißt, die Tätigkeit ist Resultat einer nicht beschränkten Handlung. Zum anderen lässt sich die Tätigkeit

²⁵⁸ Vgl. Hühn (1994): 55f.

beschränken, weil sie nur durch das Wollen konkrete Gehalte gewinnt.

Aus diesem Gedankengang ergibt sich eine bestimmte „Dynamik“ in der Struktur des Ich in der *Grundlage* von 1794/95, die die entgegengesetzte Struktur des Ich nachvollziehbar macht. Die Doppelfunktion des Begriffs der Wechselwirkung in der Fichteschen Theorie der Subjektivität macht verständlich, inwiefern alle Bewusstseinszustände oder Bewusstseinsakte durch das Ich zustande kommen. Nachdem die Begründung des Übergangs des §4 zum §5 durchgeführt und der Widerspruch im Ich aufgelöst ist, lässt sich nun die Überlegenheit des Praktischen etablieren, in der der intentionale Charakter letztendlich als Erklärungsgrund der Theorie fungiert.

Der Begriffs der Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich, den Fichte auf zwei verschiedene Weisen präsentiert, bezieht sich also auf zwei Argumentationsebenen, die im ersten Kapitel geklärt werden: Die Anstoß-Ebene und die Reflexionsebene. Beide Ebenen beschreiben in gewisser Weise den Übergang von einer theoretischen zu einer praktischen Philosophie. Man kann daher nicht erwarten, dass die Kompatibilität beider Charakterisierungen eindeutig sei. Während in der Anstoß-Ebene sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich in einer Wechselwirkung stehen, ist das absolute Ich auf der Reflexionsebene als ein intentionaler Charakter des Ich zu verstehen. Damit begründet Fichte die Idee eines Vermögens des Ich, das aus sich selbst Bewusstseinsakte erzeugen kann.

Daraus ergibt sich die erste Dynamik des Fichteschen Systems. Die Selbstreflexion des Ich impliziert die Wechselwirkung des Ich mit dem Nicht-Ich als eine entgegengesetzte Struktur. Um diese Struktur oder Dynamik zu verstehen, ist zu berücksichtigen, dass die Tätigkeit des Ich, wenn es sich selbst affirmiert, einen widersprüchlichen Charakter erzeugt. Die Struktur lässt sich somit anhand eines der bedeutendsten Begriffe in der Fichteschen Philosophie erweitern: Die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich. Es handelt sich um eine kognitive Funktion, die man als Erklärungsgrund der Einheit des Theoretischen und des Praktischen charakterisieren kann. Sie bezeichnet den intentionalen Charakter des Ich in einer integrierenden, umfassenden Perspektive seiner Aspekte. Fichte beschreibt zunächst die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich als Interpretament der Einheit beide Aspekte, das heißt, er stellt diese Tätigkeit als Schlüsselbegriff dar, sowohl um die Unterscheidung der Momente der Tätigkeit als auch um die Auflösung des Widerspruchs im Ich zu begründen. Will man den Zusammenhang des Anstoß-Theorems und der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst verstehen, dann muss man beachten, dass die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich beide Aspekte in eine Einheit bringt.

Die Beschreibung einer solchen Struktur ist wichtig, sofern sie nicht nur für das Verständnis

des Übergangs vom Theoretischen zum Praktischen in der *Grundlage* von 1794/95 hilfreich war. Die Analyse solcher Strukturen ist vielmehr auch von Nutzen, wenn man die *Grundlage* von 1794/95 mit der *Wissenschaftslehre nova methodo* kontrastieren will. Anhand dieser Beschreibung wurde im dritten Kapitel die programmatische Kohärenz und Kontinuität des Fichteschen Programms der *Grundlage* von 1794/95 in Bezug auf die *Wissenschaftslehre nova methodo* untersucht. Der Vergleich beider Schriften hebt eine interpretative Schwierigkeit hervor, die eine mögliche Inkonsistenz innerhalb der Fichteschen Theorie ins Spiel bringt. Die Schwierigkeit ergibt sich, wenn man die *Grundlage* von 1794/95 mit der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1799 kontrastiert. Während das Grundprinzip allen Bewusstseins in der *Grundlage* von 1794/95 durch die auf sich selbst reflektierende Tätigkeit des Ich zu verstehen ist, ist in der *Wissenschaftslehre nova methodo* dieses Prinzip durch einen nicht-intentionalen Charakter gekennzeichnet: Das unmittelbare Bewusstsein. Aus der Überzeugung, dass in beiden Werken die Struktur des Ich auf eine bestimmte Art konzipiert ist, wurde die These vertreten, dass die entgegengesetzte Struktur der Subjektivität verschiedene Elemente enthält, die ein bestimmtes philosophisches Programm bilden. Mit Blick auf die Begründung dieser These sahen wir uns vor die folgenden Aufgaben gestellt: Erstens sollte gezeigt werden, wie das Ich sich durch konkrete Bewusstseinsakte selbst konstituiert und ein Bewusstsein seiner eigenen Tätigkeit gewinnt. Und zweitens sollte bewiesen werden, inwiefern das Ich konkrete Gehalte seiner eigenen Bewusstseinsakte garantieren kann. Um beide Fragen zu beantworten, war allerdings das Verhältnis zwischen der *Grundlage* von 1794/95 mit der *Wissenschaftslehre nova methodo* von zentraler Bedeutung. Dabei wurde berücksichtigt, dass eine bestimmte Dynamik in der Tätigkeit des Ich sowohl in dem Übergang von einem theoretischen zu einem praktischen Teil in der *Grundlage* von 1794/95 als auch in der internen Struktur des reinen Willens oder des unmittelbaren Bewusstseins in der *Wissenschaftslehre nova methodo* zu finden ist: Es gibt immer eine Ambiguität des Ich, die in Form eines Widerspruchs zustande kommt.

Fichtes Argumentation in beiden Schriften ist auf die Analyse einer in sich entgegengesetzten Struktur des Ich bezogen. Diese These impliziert aber nicht, dass beide Schriften dieselben Themen oder Argumentationsebenen analysieren. Es ist auffällig, dass beide Schriften hierin unterschiedliche Themen im Blick haben. Trotzdem findet sich der Beginn des Fichteschen philosophischen Programms bereits in der internen Struktur der *Grundlage* von 1794/95 und zwar in dem Übergang des theoretischen zum praktischen Teil. Beide Argumentationsebenen enthüllen eine doppelseitige Struktur der Subjektivität, die entgegengesetzt bleibt.

Kraft der internen Kohärenz der Argumentation innerhalb der *Grundlage* von 1794/95

wurde im dritten Kapitel gezeigt, dass Fichte dasselbe Modell bzw. dieselbe Struktur der Tätigkeit des Ich in der *Wissenschaftslehre nova methodo* implementiert. Obwohl die *Wissenschaftslehre nova methodo* ein bestimmtes Ziel verfolgt, nämlich die Begründung einer konkreten Theorie der Subjektivität, ist die Beschreibung von Begriffen wie unmittelbares Bewusstsein oder reiner Wille durch diese doppelseitige Struktur geprägt.

Meine Strategie stützt sich somit auf eine vergleichende Analyse innerhalb der *Grundlage* und zwischen den beiden Werken. Sowohl in dem zweiten als auch in dem dritten Kapitel habe ich gezeigt, dass man aus den zwei erwähnten Schriften eine kontinuierliche Strategie abstrahieren kann, die in Form eines argumentativen Modells dargestellt wird. Anhand dieses Modells ergibt sich eine bestimmte Konzeption der Subjektivität, die durch entgegengesetzte Strukturen zu verstehen ist. Sie legt die These nahe, dass das Ich, wenn es sich selbst setzt und ein Bewusstsein von sich selbst hat, immer notwendig eine scheinbar widersprüchliche Struktur entwickelt.

Abgesehen davon, dass die *Grundlage* von 1794/95 in Bezug auf den Übergang des Theoretischen zum Praktischen eine kohärente bzw. komplementäre Struktur beschreibt, stellt sich eine wichtige methodologische Frage: Sind die Fichteschen Programme, die er in der *Grundlage* von 1794/95 und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* entwickelt werden, komplementär? Kann man sie gar als *ein* kohärentes Modell auffassen?

Es ist bekannt, dass sich Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo*, im Vergleich zu der *Grundlage* von 1794/95, mit einer konkreten Theorie der Subjektivität beschäftigt. Dieser scheinbare Strategiewechsel ist, wie in der Einleitung dargestellt wird, ein zentrales Thema, das die Einheit in dem gesamten Programm einer *pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes* in Frage stellt. Um die Kontinuität des Fichteschen Programms zu beweisen, stelle ich deswegen im dritten Kapitel das sich aus den ersten Kapiteln ergebende Modell dar: Alle Bewusstseinsakte, die durch das Streben nach Kausalität zustande kommen, enthalten eine entgegengesetzte Struktur, die nur auflösbar ist, wenn man die doppelseitige und einheitliche Tätigkeit des Ich berücksichtigt.²⁵⁹

Fichte stützt sich jedoch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* auf praktische Begriffe wie unmittelbares Bewusstsein, reiner Wille und intellektuelle Anschauung. Obwohl diese praktischen Begriffe sich auf andere Argumentationsebenen beziehen, ist die Binnenstruktur der Tätigkeit des Ich dasselbe. Fichte versucht grundsätzlich in der *Wissenschaftslehre nova methodo*

²⁵⁹ Anhand dieser Argumentation ist auffällig, dass Fichte keine zirkuläre Theorie des Bewusstseins entwickelt. Er implementiert stattdessen ein philosophisches Modell des Bewusstseins, das sich anhand der entgegengesetzten Struktur analysieren lässt. Eine voreilige Interpretation einer zirkulären Theorie findet sich im Buch von Chr. Riedel (1999): 10 und f.

zu beweisen, wie die in sich entgegengesetzte Struktur des Ich konkrete Gehalte durch Bewusstseinsakte garantieren kann.

Aus der Analyse der Begriffe des reinen Willens und der intellektuellen Anschauung ergibt sich die These, dass die Tätigkeit des Ich durch konkrete Bewusstseinsakte möglich ist. Das legt die These nahe, dass Fichte das Verhältnis zwischen Reflexion und konkreten Bewusstseinsakten begründet. Fichte thematisiert somit die Idee einer praktischen Reflexion des Ich. Diese These ist maßgeblich in der Fichteschen Begründung seiner Theorie der Subjektivität, weil Fichte eine unzertrennliche Verbindung zwischen der auf sich selbst reflektierenden Tätigkeit des Ich und dem konkreten Wollen postuliert. Die Idee einer praktischen Reflexion zeigt, inwiefern man von einer Konkretisierung des Bewusstseins in der Wissenschaftslehre reden kann, die durch den Willen zustande kommt.

Die Hauptthese lautete: Alles Bewusstsein setzt eine präreflexive Existenz voraus. Gemeint ist, dass die entgegengesetzte Struktur des Ich nur in dem Maße verstanden werden kann, in dem das Ich auf ein konkretes Wollen bezogen ist. In diesem Zusammenhang stellt Fichte die Begriffe des unmittelbaren Bewusstseins und reinen Willens vor. Das Resultat dieser Analyse lässt sich so zusammenfassen, dass die Tätigkeit des Ich immer zwei Charaktere enthält, die sowohl in praktischer als auch in theoretischer Hinsicht verstanden werden müssen.

Die Konkretisierung dieser Tätigkeit ist möglich, weil die Tätigkeit durch das Wollen und aufgrund einer präreflexiven Existenz zustande kommt. Daraus folgt, dass das Ich als Akteur seiner eigenen Handlung konzipiert ist. An dieser Stelle ist die Tätigkeit des Ich kein bloßer Akt des Denkens. Sie beschreibt eine komplexe Struktur, wobei sich präreflexive Momente und intentionale Bewusstseinsakte inszenieren lassen. Das kann man bestätigen, wenn man den von Fichte formulierten Begriff des reinen Willens genauer untersucht. Besonders wichtig ist der Begriff in der Fichteschen Theorie der Subjektivität, weil er in praktischer Hinsicht erklärt, wie das Ich, das diese doppelte Struktur enthält, konkrete Gehalte schaffen kann. Die Wichtigkeit dieses Begriffs lässt sich nur aus der Tatsache verstehen, dass die Tätigkeit des Ich sich nur im Wollen realisieren kann.

Obwohl Fichte innerhalb seiner Theorie seine Formulierungen fortlaufend nicht klar genug darstellt, lässt sich seine Begründung der praktischen Philosophie durch das oben vorschlagende Modell rekonstruieren. Im Vergleich zu anderen Rekonstruktionen, die die Kohärenz von Fichtes Werke in allgemeinen Termini betrachten, wurde in dieser Untersuchung eine aus der *Grundlage*

von 1794/95 rekonstruierte Struktur des Ich herausgearbeitet.²⁶⁰ Es handelt sich also um die grundlegende Struktur der Fichteschen Theorie, die er im Rahmen der ersten Verfassung der *pragmatischen Geschichte des Selbstbewusstseins* darstellt.

Aus dieser Struktur zeigt sich, dass Fichte eine neue Dimension der Subjektivität entwickelt, in der die Selbstaffirmation des Ich als Leitfaden der praktischen Philosophie fungiert. Dies impliziert keineswegs die Substantialisierung des Ich oder die bloße subjektive Perspektive des Ich. Sondern aus ihm folgt die Realisierung des Ich durch Bewusstseinsakte, indem es sich selbst als Gegenstand seiner eigenen Tätigkeit konstituiert. Diese Realisierung impliziert gleichzeitig eine präreflexive Existenz des Ich.

Inwiefern ist diese doppelte Struktur des Ich, die sich durch Intentionalität und präreflexive Existenz des Ich auszeichnet, in den aktuellen Debatten relevant? Mit dieser Frage beschäftigte ich mich im vierten Kapitel. Anhand verschiedener zeitgenössischer Theorien über Reflexion, Selbstkonstitution und die Rolle des Agens diskutierte ich die Wichtigkeit und Relevanz des Fichteschen Programms einer *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Es zeigt sich also, dass Fichtes *Geschichte des Selbstbewusstseins* die Entwicklung verschiedener Aspekte der Subjektivität zur Sprache bringt, die in den aktuellen Debatten zu finden sind. Diese zeige ich punktuell an einigen Themenbereichen und Autoren und beginne dabei mit dem Thema der Selbstkonstitution.

Eine prominente Untersuchung dieses Themas findet sich bei Christine Korsgaard. Sie behauptet, dass alle unsere Handlungen ein Agens voraussetzen. Damit betont sie die Rolle des Agens in der Konstitution der personalen Identität. Die Dynamik des Agens in dieser Konstitution macht verständlich, wie das Subjekt sich durch das Agens selbst konstituiert. Korsgaard stellt diese Dynamik als ein Paradox dar, in dem die Betonung des Agens und die Konstitution der personalen Identität entgegengesetzt sind.

Die Idee einer entgegengesetzten Struktur der Subjektivität ist nicht neu. Es ist zu bemerken, dass die Darstellung der Konstitution der Identität im Ich ein zentrales Thema in der praktischen Philosophie Fichtes ist. Die Binnenstruktur der Tätigkeit des Ich enthält entgegengesetzte Aspekte, die als widersprüchlich zu verstehen sind. Wie schon im ersten Kapitel geklärt wird, konzentriert sich Fichte darauf, Beweise für die Auflösung des Widerspruchs im Ich zu präsentieren. Beide Beweise (apagogischer und genetischer Beweis) pointieren die Einheit des Agens und seiner Handlung.

²⁶⁰ Vgl. Bliss Talbot (1901); Radrizzani (1994); und Waibel (1998).

Korsgaard stellt an dieser Stelle auch die These dar, dass eine Einheit zwischen dem Agens und seinem Handeln vorliegen muss. Wird die These der Einheit des Agens und seiner Aktivität in Korsgaards Ansatz angenommen, ist nur geklärt, wie ein vernünftiges Wesen sich durch eine Handlung konkretisiert. Dies erklärt aber nicht, wie dieses Agens sich im Laufe seiner Selbstkonstitution selbst als Akteur identifiziert. Die Antwort auf diese Frage ist aus zwei Gründen relevant. Erstens, weil die Begründung dieser Bedingungen die Verbindung ermöglicht, unsere Handlungen als eigene zu repräsentieren. Und zweitens, weil das Agens nur durch die Selbstidentifizierung Verantwortung für seine Handlungen übernehmen kann. Mitblick auf die Untersuchung dieser Aspekte wurden zwei zeitgenössische Ansätze präsentiert: Manfred Frank und Thomas Nagel.

Frank thematisiert den Begriff der Selbstrepräsentation basierend auf einer außergewöhnlichen Kenntnis der angelsächsischen Tradition. Seine Untersuchung ist besonders hilfreich, wenn man die Konstellation von Argumenten um die Selbstrepräsentation verstehen will. Nach der Analyse von konkurrierenden Ansätzen, die die Beziehung zwischen einem Agens und seiner Selbstrepräsentation zu erklären versuchen,²⁶¹ schließt er die These ein, dass „Selbstbewusstsein nicht nur als präreflexiv, sondern überhaupt als irrelational gedacht werden muss.“²⁶²

Interessanterweise ist diese Folgerung auch Resultat der vorliegenden Untersuchung. Fichtes praktische Philosophie, die sich aus der Analyse der *Grundlage* von 794/95 und der *Wissenschaftslehre nova methodo* deduzieren lässt, ist als eine Theorie zu verstehen, die die Einheit des intentionalen Charakters mit der präreflexiven Existenz des Ich begründet.

Diese These ist von besonderer Bedeutung, wenn wir den Regress *ad infinitum* vermeiden wollen. Der Regress ist, wie bereits analysiert wurde, eine Folge der Annahme einer selbst-reflexiven Tätigkeit des Ich als Grundprinzip des Bewusstseins. Obwohl Fichte dieses Problem bereits vor 200 Jahren thematisiert und aufzulösen versucht, ist die Fichtesche Theorie in den aktuellen Debatten der sogenannten Theorien der Repräsentation erstaunlicherweise abwesend.

Als Ergänzung zu dieser Theorie wurde ein weiteres Thema angesprochen, nämlich die Verantwortung. Dies betrifft die Frage danach ob und wie das Agens Verantwortung für seine Handlungen übernimmt. Dazu war die Analyse von Thomas Nagel grundlegend. Dabei wurde

²⁶¹ Siehe Abschnitt 4.3 im Kap. 1. 4.

²⁶² Frank (2013): 397.

Fichtes Argumentation des *Systems der Sittenlehre* von 1798 mit dem von Nagel angeführten Ansatz gegen die naturalistische Perspektive kontrastiert.

Sowohl Nagel als auch Fichte sind der Meinung, dass das Agens mit der Übernahme von Verantwortung für die eigenen Handlungen in Verbindung stehen muss. Fichte behauptet in der *Sittenlehre*, dass der Naturtrieb dem Trieb nach Selbstständigkeit (Selbstkonstitution) subordiniert ist. In dem gleichen Sinne plädiert Nagel gegen eine naturalistische Perspektive unserer Handlungen für das Übernehmen von Verantwortung für unsere Handlungen.

Steigt man also in die aktuellen Debatten über Selbstkonstitution, Selbstreflexion und Verantwortung ein, ist auffällig, dass man aus der Fichteschen Theorie der Subjektivität Argumente herausziehen kann, die in den aktuellen Debatten grundlegend sind und teilweise in ihrer Reichweite über die aktuellen Debatten hinausgehen. Es handelt sich um die Begründung einer praktischen Philosophie, die nicht nur die Einheit des Agens und seiner Handlungen darstellt. Es geht vielmehr darum, die Bedingungen der Tätigkeit des Agens zu begründen, in der es sich selbst identifiziert und als Prinzip alles Bewusstseins fungiert. Dabei stellt es sich als besonders wichtig heraus, die Etablierung eines Grundprinzips im Auge zu behalten, weil Fichte nicht nur eine Theorie der Handlung entwickelt, sondern schließlich auch eine Theorie des menschlichen Wissens finden möchte.

Mithilfe der Rekonstruktion der praktischen Philosophie Fichtes sind wir in der Lage, die innere Struktur und Argumentationsart einer der bedeutendsten Theorien der Subjektivität zu aktualisieren. Anhand unserer Interpretation lassen sich die Momente zur Konstitution des Begriffs des Selbstbewusstseins erkennen. Die Etablierung eines Subjektivitätsmodells ist wichtig, weil das Argumentationsverfahren in Fichtes Jenaer Schriften klarer wird. Das resultierende Modell ist nicht auf Fichtes Schriften limitiert. Das Modell hat vielmehr auch in den aktuellen Debatten Gewicht. Fichtes Subjektivitätsmodell beschreibt die verschiedenen Aspekte und Momente des Selbstbewusstseins, die die Einheit im Ich begründen.

Begriffe wie Selbstkonstitution, Selbstreflexion und Verantwortung, welche zentrale Begriffe in zeitgenössischen Handlungstheorien (Korsgaard und Nagel) sind, sind auch in der Fichteschen Philosophie zusammengestellt und ausführlich untersucht. Aus diesem Grund wurde ein Dialog zwischen Fichte und diesen Theorien etabliert. Aus diesem Dialog zeigte sich nicht nur, dass Fichtes Argumentation angesichts dieser aktuellen Debatten an Gewicht gewinnt. Es zeigte

sich vielmehr auch, dass Fichtes Begründung der praktischen Philosophie neue Perspektiven und Horizonte bietet.

2. Ausblick

Im Gegensatz zu den analysierten Theorien verbindet Fichte die Selbstreflexivität und Selbstkonstitution des Ich mit wichtigen Begriffen wie Intersubjektivität, freiem Willen und Autonomie. Diese Begriffe werden *in extenso* in Schriften wie der *Grundlage des Naturrechts*, dem *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* und dem *System der Sittenlehre* behandelt. Solche Begriffe sind nicht nur erforderlich, wenn man die Argumentationskerne des Philosophie nach Kant rekonstruieren will. Sie beschreiben auch relevante Stellungen gegenüber aktuellen Theorien, die solche Begriffe in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung stellen. Der Begriff der Intersubjektivität, den Fichte in der nachkantischen Philosophie zum ersten Mal thematisiert, erfüllt zum Beispiel eine wichtige Funktion in Hegels Philosophie. Mit dem Begriff verbindet sich die Philosophie des Geistes mit der Ethik, der Rechtslehre, der Sittenlehre und der Politik. Damit ist der Begriff nicht nur aus einer metaphysischen Perspektive zu betrachten. Er lässt sich vielmehr als ein Thema der praktischen Philosophie verstehen. In demselben Sinne kann der Begriff darüber hinaus mit nachfolgenden Philosophien, die Intersubjektivität zum Hauptthema haben, kontrastiert werden. Autoren wie George H. Mead, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Axel Honneth stellen das Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen in den Mittelpunkt, das sich durch die Intersubjektivität begreifen lässt.

Die Untersuchung der Begriffe der Autonomie und des freien Willen ist ebenso ein weites Feld. Bei diesen Debatten stellt sich als zentral heraus zu zeigen, inwiefern man ein moralisches Gesetz, das als Prinzip der Moralität fungiert, etablieren kann. Die Beschreibung der Rahmenbedingungen dieses Prinzips und darüber hinaus die Plausibilität eines solchen Prinzips ist die Hauptaufgabe von Autoren aus der Kant'schen Tradition wie Paul Guyer, Henry Allison, Klaus Steigleder und Dieter Schönecker. Sie debattieren dabei die Gültigkeit und Wichtigkeit der Postulation eines Grundprinzips unserer moralischen Handlungen.²⁶³

Das in der vorliegenden Untersuchung entwickelte Subjektivitätsmodell, dessen Resultat die Rekonstruktion der Fichteschen Begründung der praktischen Philosophie ist, bietet in diesem Zusammenhang eine Perspektive, die die Rehabilitierung von Fichteschen Ansätzen in

²⁶³ Siehe Guyer (1993); Allison (2010); Steigleder (2002) und Schönecker (2002).

zeitgenössische Diskussionen tragen kann. Diese Perspektive kann als Leitfaden in der Analyse weiterer theoretischer Aspekte der menschlichen Handlung dazu beitragen, sowohl die Freiheit des Willens eines Subjekts als auch seinen Bezug zu anderen vernünftigen Wesen (Intersubjektivität) zu beschreiben.

Literaturverzeichnis

1. Fichtes Werke

- Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA]. Hrsg. v. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al., Bad-Cannstadt 1962 ff.
- Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Hrsg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. Erich Fuchs. Hamburg, Felix Meiner, 1994.
- Nachgelassene Schriften*. Hrsg. v. Hans Jacob, 2 Bd. Schriften aus den Jahren 1790-1800, Berlin 1972.

2. Weitere Quellen

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*. Hrsg v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- Hölderlin, Friedrich (1795): „Urtheil und Seyn“. In: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 4, Stuttgart, Cotta, 1962, 216-217.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1799): *Jacobi an Fichte*, Hamburg, Friedrich Perthes.
- Kant, Immanuel: *Werke*, Akademie-Textausgabe. Berlin, Gruyter, 1978.
- Reinhold, Karl Leonard: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.*, Praga und Jena. Widt mann & Mauke, 1789.
- (1790): Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Frankfurt am Main, Felix Meiner, 2003
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1800): *System des transzendentalen Idealismus*. In: *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Bd. I, Frankfurt am Main, 1985.

3. Forschungsliteratur

- Allison, Henry (2010): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, New York et al, Oxford University Press.
- Ameriks, Karl (2010): „Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy“, In: *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment. Studies in German Idealism*, Hrsg. George Di Giovanni, Springer Band 9, 113-130.
- Beiser, Frederick C. (2002): *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press.

- Breazeale, Daniel (1995): "Check or checkmate? On the finitude of the Fichtean Self" En *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. Eds. Karl Ameriks and Dieter Sturma. New York: SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, State University of New York, 87-99.
- (2001): „Fichte's Conception of Philosophy as a 'Pragmatic History of the Human Mind' and the Contributions of Kant, Platner, and Maimon“, In: *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press. Vol. 62, No. 4 (Oct., 2001), 685-703.
- (2013): *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Claesges, Ulrich (1974): *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des Spekultativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Martinus Nijhoff, den Haag.
- Cramer, Konrad (2003): „Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘“, In: Ameriks, K./ Stolzenberg, J. (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Band 1: Konzepte der Rationalität, Berlin/New York, 57-93.
- Crone, Katja (2005): *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchungen zur Wissenschaftslehre nova methodo*, Neue Studien zur Philosophie Band 18, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2009): "Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein", In: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Band 33, Hrsg. Christoph Asmuth, 65-79.
- Druet, Pierre-Philippe (1972): „L'«Anstoss» fichtéen: essai d'élucidation d'une métaphore“, In: *Revue Philosophique de Louvain*, Band 70, 384-392.
- Frank, Manfred (2012): *Ansichten der Subjektivität*, Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Franks, Paul (1997): „Freedom, Tatsache, and Tathandlung in the Development of Fichte's Jena Wissenschaftslehre“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79: 3, Berlin, Walter de Gruyter, 331-344.
- Förster, Eckart (2011): *Die 25 Jahre der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
- Girndt, Helmut (1999): „Die Nova Methodo zwischen der Grundlage von 1794 und der Wissenschaftslehre von 1804“. In *Fichte-Studien* 16: 57-68
- Guyer, Paul (1993): *Kant and the experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1997): *Der deutsche Idealismus: Fichte, Schelling und Hegel*, Gesamtausgabe 2, Band 28, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929].
- Henrich, Dieter (1966): »Fichtes unsprüngliche Einsicht«, In: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Hrsg. Dieter Henrich und Hans Wagner, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
- (2001) „Fichtes Ich“. In *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam.
- Hohler, Thomas (1975): "Intellectual Intuition and the Beginning of Fichte's Philosophy: A New Interpretation", In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 37, Jahrgang. N. 1, 52-73.

- Honneth, Axel (2001): „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität“, In: *Grundlage des Naturrechts*, Hrsg. Jean-Christophe Merle, Berlin, Akademie Verlag, Berlin, 63-80.
- Horstmann, Rolf-Peter (1995): „Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein“. In: *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart, 230-246.
- (1995): „Zur Aktualität des Deutschen Idealismus“. In: *Neue Hefte für Philosophie* 35, 3-17.
- (2010): „The Limited Significance of Self-Consciousness“. In: *Revue de Metaphysique et de morale*, 4., 435 – 454.
- Hühn, Lore (1994): *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart, Metzler.
- Jacobs, Wilhelm G. (2014): *Johann Gottlieb Fichte: Eine Einführung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Janke, W. (1970): *Fichte. Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Kerstin, Wolfgang (2001): „Die Unabhängigkeit des Rechtes vor der Moral“, In: *Grundlage des Naturrechts*, Hrsg. Jean-Christophe Merle, Berlin, Akademie Verlag, Berlin, 21-38.
- Klotz, Christian (2002): *Selbstbewußtsein und praktische Identität: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
- (1995): „Reines Selbstbewusstsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)“. In: *Fichte-Studien*. Band 7, Subjektivität, Hrsg. Klaus Hamacher, Richard Schottky u. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam/Atlanta, 27-48.
- (2005): „Beschränktheit der Freiheit selbst, Die Entdeckung der praktischen Identität in Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo“, In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, Hrsg. Karl Ameriks u. Jürgen Stolzenberg, Band 3: Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy, Berlin – New York, 113-130.
- Korsgaard, Christine (2009): *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity*, New York, Oxford University Press.
- Kühn, Manfred (2012): *Johann Gottlieb Fichte: ein deutscher Philosoph*. München, C.H. Beck
- Kuhne, Frank(2007): *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Lang, Stefan (2011): „Fichtes Programm einer Geschichte performativen Selbstbewusstseins“. In: *System und Systemkritik um 1800. System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus*, Hrsg. Christian Danz u. Jürgen Stolzenberg, Hamburg, Felix Meiner, 29-44.
- Lohmann, Petra (2004): *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam, Rodopi.
- Loock, Reinhold (2007): *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Metzinger, Thomas (2003): *Being No One*, Cambridge, Cambridge MIT Press.
- Mittmann, Jörg-Peter (1993): *Das Prinzip der Gewißheit. Fichte und die Entwicklung des nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Bodenheim, Athenäum Hain Hanstein.

Macedo Rodríguez, Fichtes Begründung der praktischen Philosophie

(1997): „Über die präreflexive Existenz meiner selbst“. in: Chr. Asmuth (Hrsg.): *Sein – Reflexion – Freiheit*, Amsterdam, Philadelphia, 159-171.

Nagel, Thomas (1986) *The view from nowhere*, Oxford, Oxford University Press.

(1997): *The last Word*, Oxford, Oxford University Press.

Oesterreich, Peter L. und Traub, Hartmut (Hrsg.) (2006): *Das ganze Fichte: die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

Philonenko, Alexis (1981): „Die intellektuelle Anschauung bei Fichte“, in *Der transzendente Gedanke*, Hrsg. Klaus Hammacher, Hamburg, 91-106.

Porcheddu, Rocco (2012): Praktisches Selbstbewusstsein und Autonomie bei Fichte, Frankfurt und Kant. *Fichte-Studien* 40: 271-296

Preul, Reiner (1969): *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter.

Putnam, Hilary (1967): „The nature of mental states“, in W.H. Capitan & D.D. Merrill (Hrsgs.), *Art, Mind, and Religion*. Pittsburgh University Press, 1-223.

Radrizzani, Ives (1994): „Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo“, in: *Fichte-Studien*, B. 6 Realität und Gewissheit, Hrsg. Klaus Hammacher u.a., Amsterdam/Atlanta, 355-366.

Riedel, Christian A. (1999): *Zur Personalisierung des Vollzuges der Wissenschaftslehre J.G Fichtes*, Stuttgart, Steiner Verlag.

Rohs, Peter (2007): Johann Gottlieb Fichte, München, C.H. Beck.

Schäfer, Rainer (2006): *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794'*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schönecker Dieter und Wood, Allen W. (2002): *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar*, Paderborn, Schöningh-Verlag (UTB Wissenschaft).

Steigleder, Klaus (2002): *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart, Metzler.

Stolzenberg, Jürgen (1986): *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 – 1801/02*, Stuttgart, Klett-Cotta.

(1995): „Fichtes Satz »Ich bin«. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95“. In: *Fichte-Studien*, Band 6, *Realität und Gewißheit*, 1-34.

(1995): „Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins“, In: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794 - Philosophische Resonanzen*, Hrsg. Wolfram Högerebe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 71 – 95.

(2003): „Geschichte des Selbstbewusstseins. Reinhold – Fichte – Schelling“, In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, Hrsg. Karl Ameriks u. Jürgen Stolzenberg, Band 1: Konzepte der Rationalität/Concepts of Rationality, Berlin – New York, 93-113.

(2008): „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel. In: *Gestalten des Bewusstseins, Genealogisches Denken im Kontext Hegels*“, Hrsg. v. Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt und Walter Jaeschke. Hamburg, Felix Meiner, 27-49.

- (1998): „Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes“, In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bd. 4, Nr. 206, 617-639.
- Strawson, Peter Frederick (1966): *The bounds of sense, An Essay on Kant's Critique of pure reason*, London, Routledge.
- (1990): “Kant’s Paralogismus: Self-Consciousness and the “Outside Observer””, In: *Theorie der Subjektivität*, Hrsg. Konrad Cramer, Hans F. Fulda u. Rolf-Peter Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Taylor, Charles (1989): *The Sources of Self: The making of the Modern Identity*, Harvard University Press.
- Thomas-Fogiel, Isabelle (2004): *Fichte. Réflexion et argumentation*, Paris: Librairie philosophique.
- Tugendhat, Ernst (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979.
- Ulrichs, Lars-Thade (2013): „Reiner Wille, unreines Wollen Praktische Selbstverhältnisse bei Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer und Frankfurt“, in Lang, S und Ulrichs, L-T (Hrsg.), *Subjektivität und Autonomie*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Waibel, Violetta (2000): *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn, Schöningh Verlag.
- (1998): „Philosophie als System. Vergleichende Überlegungen zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95 und zur Wissenschaftslehre nova methodo“, In: *Revue internationale de Philosophie*, Bruxelles, numéro spécial: Fichte: Doctrine de la science Nova Methodo. Hrsg. v. Manfred Frank, 4, n. 206, 557-585.
- Wildt, Andreas (1982): *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte Rezeption*, Stuttgart, Klett.
- Wolff, Michael (2009): „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist? Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 511-549.
- Zahavi, Dan (2005): *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT University Press.
- Zöllner, Günter (1998): *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press.