

Das Verhältnis Fichtes zu Kant

nach der Rezension des Aenesidemus und den beiden Einleitungen
in die Wissenschaftslehre.

Von Dr. Kurt Bock in Berlin.

Es ist Merkmal aller Philosophie, dass das aus Zweifel geborene Sehnen und Suchen nach immer neuen synthetischen Welt- und Lebensauffassungen drängt. Je mehr sich das geistige Gesichtsfeld erweitert, um so lebhafter wird der Wunsch, das Ganze verstehend zu überblicken, zerlegend zu umfassen und einordnend in Beziehungen zu setzen.

Diese historische Betrachtungs- und Darstellungsweise wird auch von einer Untersuchung über das Werden des Denkens und der Werke Fichtes gefordert werden müssen, besonders aber bei Feststellung des Verhältnisses Fichtes zu Kant.

Zu diesem Zwecke wird es notwendig, die historische Stellung Fichtes in dem allgemeinen Werdegang der Philosophie aufzuzeigen, indem die Bedingungen seiner ersten Interessen und die Gründe seiner sich allmählich klärenden Weltanschauung festgestellt werden.

Dem Thema entsprechend handelt es sich darum, die ersten Auseinandersetzungen Fichtes mit Kants Lehre begründend zu erläutern, denn die im Thema genannten Schriften Fichtes gehören zu seinen Frühzeitwerken. Die Rezension des „Aenesidemus“, eines Werkes Gottl. E. Schulzes (Aenes. oder über die Fundamente der von Hrn. Prof. Reinhold zu Jena gelieferten Elementarphilosophie, 1792), wurde 1794 in der Jenaer Allg. Lit.-Ztg. Nr. 47 S. 369 ff. veröffentlicht. Die erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre erschien 1797 im Philos. Journal, Weimar, Bd. V S. 1—47, 319—378 und Bd. VI S. 1—40.

Da Kants Lehre mit der Herausgabe der grossen Kritiken aus den Jahren 1781 und 1787 festgefügt dastand, müssen das Abweichen und die inneren Gründe des Abweichens Fichtes, als des nächsten und grössten Fortbildners der Philosophie Kants, dargelegt werden.

Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf es noch einer Unterscheidung, die im System Fichtes gemacht zu werden pflegt. Stets nämlich trennt man im Entwicklungsgange seiner idealistischen Spekulation zwei Gruppen von

Gedankenreihen (Gühloff, O., Der transzendente Idealismus Fichtes. Diss. Halle 1888):

I. Die ethischen Gedanken,

II. Die theoretisch-spekulativen Gedanken.

Einmal erscheint es nun klar, dass beide Reihen verschiedene Folgerungen zeitigen müssen, dann aber auch ist es Grundstein und Ziel jeder abgerundeten Philosophie, die Prinzipien der Zwillingsreihen zusammenzusetzen und zu einen.

Im Verlaufe dieser einenden Ausgestaltung überwiegt stets bei Fichte die ethische Reihe, d. h. die dialektische Vermittelung rein begrifflicher Folgerungen ordnet sich unter ihre Nutzbarmachung für die Sphäre der empirischen Wirklichkeit, in Erfüllung des von Kant erwiesenen „Primates der praktischen Vernunft“. Beide aber müssen, um eine vollkommene Lehre auszumachen, in eins zusammenfliessen. Parallel also zu dem Verhältnis der doppelten Reihe steht der Vergleich des Menschen (ethisch) mit dem Denker (theoretisch-spekulativ) Fichte.

Seine Philosophie nun liegt begründet in der gebietenden Forderung jener Zeit, in der sich inmitten politischer Schwäche und Zerfahrenheit das Deutschtum ein Weltreich des Gedankens in Philosophie und Dichtung schuf. Für die Einordnung der überreichen, lebendig wiedererstehenden Literaturen aller Zeiten und Völker wurde ein einendes philosophisches Prinzip notwendig. Vor allem die Romantik gab der Philosophie bewusst und formuliert diese höchste Aufgabe. Ja, die gebildeten Stände lebten sämtlich in dem Glauben, dass aus dem Feuer solcher einheitlichen „Bildung“ auch eine vernunftgemässe Gestaltung der menschlichen Gesellschaft erstehen müsse, die mit leidenschaftlicher Gewalt vergeblich erstrebt war.

So ist es das gemeinsame Bild aller nachkantischen Systeme, dass sie in der Einheit der Vernunfttätigkeiten auch den begrifflichen Grundriss der lebendigen Kultur entdecken wollen.

Im Jahre 1780 beginnt Fichte als Student zu Jena sich mit Philosophie zu beschäftigen, um sich auf dem Umweg über eine haltbare Dogmatik Einsicht in höhere Fragen der Theologie zu verschaffen (L. I 26). Das Problem der Willensfreiheit nimmt ihn zuerst gefangen und lässt ihn sich für einen konsequenten, gegen Fatalismus aber scharf abgegrenzten Determinismus entscheiden, für den Glauben also an eine ewige, allbestimmende (determinierende) Einheit einer höchsten Vernunft, d. h. für eine ethische Ansicht, die die Aeusserungen des menschlichen Willens durch bewusste oder unbewusste Ursachen bestimmt sein lässt.

Der Widerspruch in diesem realistischen System ist folgender: Ist das Weltganze gesetzmässig geordnet, so unterliegt auch der Mensch dem gleichen Gesetze. Entwickelt sich die Welt nach dem festen Gesetz

von Ursache und Wirkung, so muss auch der menschliche Wille in jeder Aeussierung eine Ursache haben, — muss also jedes Handeln unfrei und die vermeintliche Selbständigkeit eine Täuschung sein. Das Verlangen aber, in den Kausalzusammenhang des Alls die menschliche Autonomie, — die sich von innen her selbst bestimmende, von aussen her unbezwingliche Macht des Geistes, — einzufügen, gibt Fichte den Glauben, dass der Wille sich selbst ein Gesetz ist und die Vernunft sich unabhängig von den Objekten des Wollens selbst sittliche Gesetze gibt; die Selbstbestimmungslehre ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen entsprechenden Pflichten.

Das Studium der Ethik Spinozas (L. I 28), der mit konsequentester mathematischer Logik alles Geschehen und Wollen kausal in der göttlichen Natur — „deus sive substantia sive natura“ — begründet, kräftigt zwar seine vorgefasste Ansicht, aber die Widerlegung Chr. Wolffs (L. I 28: *Theologia naturalis*, 1741) und besonders sein tiefinnerst freier, selbstständiger Charakter zeigen ihm auch alsbald die Fehler und Widersprüche dieser Lehre, sodass es ihn nach langem, unruhigen Suchen, vielen Freundesgesprächen und Briefen (L. I 143) zum vollkommenen Gegensatz treibt. So, als Antipode Spinozas, findet er in sich den festen Grund für den ganzen Bau seiner philosophischen Lebensarbeit. Viele Worte aus dieser Zeit zeigen ihn auf dem mühseligen Pfade vorwärtsschreitend aus suchendem Tasten zu seiner Lehre: „Im Anfang war die Tat“. „Das wahrhaft Seiende ist nur Tat aus sich selbst“ (L. I 29. Vgl. auch: „Aphorismen über Religion und Deismus“, 1790. L. III 18 ff.).

Da lehrt ihn ein Zufall im September 1790 Kant kennen (L. I 109f.).

„Gott sprach; Es werde Licht! Und es ward — Kantische Philosophie!“ (Fernow, 1793, L. I 214). Alle Briefe jubeln seine Ergriffenheit hinaus (L. I 131 f.): „Ich habe meine seligsten Tage verlebt“. „Ich glaube jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Menschen und sehe wohl ein, dass nur unter dieser Voraussetzung Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral möglich ist“ (L. I 144). „Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden. Ich werde dieser Philosophie, — die dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdische Dinge gibt — wenigstens einige Jahre widmen“ (L. I 110).

Sogleich auch beginnt er eine emsige schriftstellerische Tätigkeit, nämlich einen „Versuch eines erklärenden Auszuges aus Kants Kritik der Urteilskraft“ (September 1790-1791. L. I 118, 131, 151 ff.). Diese Schrift ebenso wie die „Kritik aller Offenbarungen“ (13.—18. Juli 1791), die er persönlich Kant in Königsberg übergibt, atmen durchaus — auch in Stil und Wortschatz — Kantischen Geist, was voreilige Kritiker dazu geführt hat, als Verfasser der anonym erschienenen „K. a. O.“ Kant zu feiern.

Beide Schriften dieser Frühzeit betonen schon im besonderen die praktische Philosophie, die Ethik. Der „erklärende Auszug“ versucht

Kants Transzendentalphilosophie aus den drei Kritiken zusammenzufassen zu einer theoretischen „Naturphilosophie“ und sie zu einen mit der praktischen „Moralphilosophie“. Er folgert ganz mit Kant, dass die Urteilskraft zwischen beiden, dem reinen Verstand und der praktischen Vernunft, vermittele (Kant, Einl. i. d. K. d. U. 1790. S. XI, LIII ff.), geht aber weiter als Kant, da er sagt, dass zwischen beiden das innere Verhältnis gegenseitiger Bedingung angenommen werden müsse, während Kant einen gemeinschaftlichen Grund bestritt (a. a. O. XXII). Er gibt damit dem „Primate der praktischen Vernunft“, den Kant lehrt, einen entschiedeneren Ausdruck und legt dadurch den Keim zu seiner „Wissenschaftslehre“, die das Bewusstsein aus sich selbst konstruiert.

Die „K. a. O.“ behandelt die rein ethische Frage einer göttlichen Offenbarung als Möglichkeit und als Postulat der praktischen Vernunft. Hieraus geht hervor, wie eindrucksvoll das Prinzip des „kategorischen Imperativs“, das rücksichtslose Vernunftgebot unbedingten Sollens, auf ihn wirkt. Sein System konzentriert er nun um den inneren Sinn des freien Willens: die Pflicht (Fichte-Spinoza: vgl. Kabitz 131—134; Fichte-Kant 157—180; Kant 138—157; Fichtes „K. a. O.“ 171—180).

In langjährigem Studium und dauerndem Ideenaustausch, wie mit F. H. Jacobi, K. L. Reinhold und S. Maimon, durchdringt er nun die Kritiken Kants so bis in ihre feinsten Schlussfolgerungen und denkt sich so ganz hinein, dass er — sich selbst unbemerkt und uneingestanden — über Kant hinaus das Werk zur inneren Einheit vollendet.

In den Jahren des Wurzeln in Kant nun sind die im Thema genannten Schriften Fichtes entstanden. Fichte hat sich in Erweiterung seines anfänglich nur ethischen Philosophierens der theoretischen Spekulation zugewandt und in Kants Werken Geistesarbeit für Jahre gefunden (L. I 140 f.).

Diese Untersuchung wird demgemäss also in der zeitlichen Folge der drei genannten Abhandlungen das wachsende Eindenken in Kant und die Anfänge des Weiterdenkens über Kant aufzeigen müssen. Wo Fichte Konsequenzen zieht, die Kants Lehre fortsetzen, wird sich am leichtesten dort erkennen lassen, wo das Unausgegliche und die Widersprüche liegen. Wir werden daher diese kurz darstellen, um an Hand der Schriften Fichtes seine Stellungnahme bewerten zu können.

Kant, dessen Werk zwischen verschiedenen Richtungen vermittelt, sie aber doch nicht zu einem widerspruchlosen Ganzen eint, sagt, dass im höheren Erkenntnisvermögen, dem Verstand, die an sich leeren, formalen Begriffe der Kategorien eine a posteriori bedingte „Materie“, den „gegebenen Stoff“, umbilden, — dass im niederen Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit, der apriorischen Funktion: Anschauung die Form der Zeit (innerer Sinn) und die Form des Raumes

(äusserer Sinn) die a posteriori gegebene Materie umbilden. Die Materie ist also nur in Begriffen (Kategorien) denkbar und in Formen (Raum und Zeit) wahrnehmbar: ist Erscheinung; sie ist das „Ding an sich“, das unser Erkenntnisvermögen „affiziert“ und dadurch a posteriori die Erscheinungswelt erzeugt. Das „Ding an sich“ ist wegen der formalen Begrenztheit unserer Erkenntnis unfassbar, muss aber gesetzt werden, weil es notwendig a posteriori wirkende Faktoren gibt. Wäre unsere Anschauung nicht durch ihre Formen eingeschränkt und könnte unser Verstand nicht nur in seinen Kategorien denken, so wäre die Beziehung der Erkenntnis auf die Dinge an sich unmittelbar; diese Fiktion nennt Kant „intellektuelle Anschauung“.

Schon darin, dass, wie oben gesagt, Verstand und Sinnlichkeit den gleichen Erkenntnisgegenstand haben sollen, dass also der Verstand nicht einen ihm eigentümlichen Gegenstand hat, also nur verknüpfende Funktion (durch an sich leere Begriffe) ist, darin liegt ein Widerspruch, der sich noch dadurch verschärft, dass Kant die Kategorie der Kausalität (und ebenso die der Realität, des Daseins und der Einheit usw.) auf „Dinge“ anwendet, während er doch in der Vernunftkritik die apriorischen Erkenntnisformen, also auch die Kategorien, nur für „Erscheinungen“ gelten lässt. Ferner ist die von Kant kritisch festgelegte Unerkennbarkeit des Dinges an sich ein unmöglicher Gedanke, da wir es doch mit unserer Vernunft vergleichen und über es eine Aussage machen.

Es ergibt sich also notwendig das Entweder — Oder, die kritische Skepsis zum Realismus zu erweitern, d. h. auch die Erkennbarkeit der Dinge an sich zu behaupten (Herbart, Lotze) — wie Kant in seiner Frühzeit, Diss. 1770, z. B. die begrifflich denkbaren Dinge real sein lässt, Gedanken-dinge, Noumena — oder aber sie über sich selbst hinaus zu führen bis zum Idealismus, d. h. das Subjekt als alleinige Wurzel der Erkenntnisfunktionen und zugleich der Weltbildung zu fassen und damit besonders die Kantische Lehre der „transzendentalen Apperzeption“ auszubauen (Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, v. Hartmann).

Die Fichtesche Philosophie hat also — ihre Keime konsequent fortsetzend — die historische Mission, den Gesamtinhalt der Kritiken Kants aus einem Prinzip zu erklären und damit zu vollenden.

Diese allmählich erfolgende Vertiefung der Ansichten Fichtes, wie sie hier auf Grund der drei im Thema genannten Schriften zu untersuchen ist, ordnet sich nach der zeitlichen Folge dieser Werke und erstreckt sich somit auf die Jahre 1794 bis 1797, die für den gesamten geistigen Fortschritt Fichtes von grösster Wichtigkeit sind, da ja die erste Ausgabe der Wissenschaftslehre 1794 erschien.

Die erstgenannte Rezension des „Aenesidemus“, einer Abhandlung des als Verfasser nicht genannten G. E. Schulze, der darin wiederum K. L. Reinholds „Elementar-Philosophie“ kritisiert, enthält — dem Zweck ent-

sprechend — noch keinen allgemeinen Entwurf eines Systems, sondern gibt ohne das Gepräge deutlicher Einsicht nur lose verbundene Andeutungen seiner Lehre oder vielmehr seiner Auffassung der Lehre Kants. Schulzes Skeptizismus setzt sich nämlich in Widerstreit zu Reinholds Elementarphilosophie, die eine talentvolle, selbständige Verteidigung der Vernunftkritik Kants bildet. Fichte nun stellt die Mängel beider Werke fest, indem er sie zu seiner eigenen Auffassung in Vergleich setzt.

Reinhold stellt als obersten, gemeingültigen Grundsatz eine Bestimmung des Begriffes der Vorstellung auf: das Subjekt scheidet im Bewusstsein die Vorstellung einerseits vom Subjekt und Objekt anderseits und bezieht beide aufeinander. Im Bewusstsein sind also vermittels der Vorstellung Subjekt und Objekt enthalten. Das Objekt gibt der Vorstellung den Stoff und das Subjekt die Form (Aen. 5 ff.).

Schulze hingegen meint, dass Vorstellung im Bewusstsein nicht unmittelbar entstehen kann, sondern nur mittelbar, wenn nämlich Subjekt und Objekt darin schon enthalten sind. Erst muss das vorhanden sein, worauf ein anderes bezogen werden soll, dann nachher kann die Beziehung stattfinden. Zwischen der Vorstellung a priori und dem objektiv Vorhandenen bestehe eine praestablierte Harmonie. Damit ist auch die Möglichkeit einer Erkenntnis des Objektiven zugelassen (Aen. 19).

Fichte, der diese gegensätzlichen Ansichten Satz für Satz konfrontiert und bespricht, schält als Hauptstreitpunkt die Frage heraus, wie das übersinnliche Bewusstsein mit dem sinnlichen, der „Intelligenz“, zu einen sei. Seine nur kurz andeutenden Bemerkungen zeigen sein tastendes Suchen nach einem vermittelnden Begriffe und sein erstes Finden. Ueberall jedoch glaubt er sich eins mit Kant, auch dort, wo er schon bewusst eine Lücke sieht und im, wie er meint, Kantischen Sinne auszufüllen versucht.

Seine Ansicht besagt: Das empirische Bewusstsein bezieht auf Objekt und Subjekt eine Vorstellung, beide also sind nur mittelbar darin enthalten als Vorstellendes und Vorgestelltes. Das absolute Subjekt aber ist nicht empirisch gegeben, sondern ist intellektuell gesetzt und mit ihm das absolute Objekt, das Nicht-Ich; der Grundsatz Reinholds vom Bewusstsein an sich ist also richtig, aber er ist nicht der oberste Grundsatz. Es besteht die Vermutung, „dass es für die gesamte Philosophie noch einen höheren Begriff geben müsse, als den der Vorstellung“ (Aen. 5). Fichte ist überzeugt, dass der genannte Grundsatz Reinholds ein Lehrsatz sei, der sich aus „noch einem andern Grundsätze, aus diesem aber a priori, streng erweisen lässt. Die erste unrichtige Voraussetzung war wohl die, dass man von einer Tatsache ausgehen müsse. Aber ein solcher Grundsatz kann auch eine Tathandlung ausdrücken“ (Aen. 6).

Nach diesen vorbereitenden Hinweisen auf eine noch des Beweises harrende neue Ansicht geht Fichte noch einen Schritt weiter und merkt eine Lücke in Kants Lehre an, dass nämlich „die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nicht ebenso wie die Kategorien auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt“ sind (Aen. 19). Die Trennung der Dinge, wie sie scheinen, von den Dingen, wie sie an sich sind, verstärkt diesen Mangel.

Er versucht kurz diese Fehlstelle zu füllen: „Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass wir eines Ueberganges — von dem Aeusseren zum Innern — nicht bedürfen; dass alles, was in unserem Gemüt vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist“ (Aen. 15). „Das kritische System zeigt, dass der Gedanke von einem Dinge, das an sich Existenz haben soll, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist“ (Aen. 17).

Schliesslich tut Fichte noch den ersten mutigen Schritt vorwärts, über Kant hinaus, ohne es sich allerdings selbst einzugestehen, indem er ausspricht: Die transzendente Idee „Ich bin, weil ich bin“ ist durch intellektuelle Anschauung realisiert; sie ist der letzte Grund der notwendigen Gesetze der Denkformen: Satz der Identität und des Widerspruchs. „Das Ich ist, was es ist, und weil es ist, für das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsere Erkenntnis nicht gehen“ (Aen. 16). Das Nicht-Ich existiert also nur für das Ich. Seine apriorische Existenz ist durch seine Beziehung auf das Ich bestimmt. Ein Ding an sich ist also logisch nur möglich als ein dem Ich entgegengesetztes Nicht-Ich; die Wahrheit für jede nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkbare Intelligenz ist somit zugleich real (Aen. 20).

In einem letzten Abschnitt (Aen. 21—24) erbaut Fichte in gleicher Weise auf dem Fundament der Kantischen Moralthologie, das Schulze angreift, ein Sittengesetz, das den Widerspruch zwischen der Freiheit des absoluten Ich, das sich selbst setzt, und zwischen dem Ich im empirischen Bewusstsein, das als Intelligenz von dem Intelligiblen abhängig ist, eint durch das Setzen des notwendigen, hyperphysischen Strebens der praktischen Vernunft. Daraus erblüht die Idee der Gottheit und der Gottesglaube.

Im Jahre 1794 mithin, zur Zeit der Niederschrift des „Aenesidemus“, ist Fichte schon so vollkommen in die gesamte Philosophie Kants eingedrungen, dass er ihre Mängel herausfühlt, durchdenkt und bessert, dass er das Bedürfnis einer höchsten Vermittlung in all dem Widerstreit der Probleme zur Sprache bringt, — ja, dass ihm schon der Begriff des absoluten Ich als einendes Prinzip und Schlußstein klar vor Augen schwebt.

Trotzdem aber glaubt er sich noch ganz und ausdrücklich auf dem Boden des Kritizismus und hält sich nur für einen Interpreten. Es würde

ihm nicht beikommen, zu denken, dass „seine kritische Philosophie idealistisch sei und alles für Schein erkläre, d. h. dass sie annehme, eine Intelligenz lasse sich ohne Beziehung auf etwas Intelligibles denken“ (Aen. 21). „Er wünscht nichts lebhafter, als dass seine Beurteilung dazu beitragen möge, zu überzeugen, dass diese Philosophie (Kants) an sich und ihrem inneren Gehalte nach noch so fest stehe, als je, dass es aber noch vieler Arbeit bedürfe, um die Materialien in ein wohl verbundenes und unerschütterliches Ganzes zu ordnen“ (Aen. 25).

Einen grundsätzlichen Abschnitt seiner Entwicklung weiter vorwärts zeigt uns der Denker Fichte: die „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (Philos. Journal, Bd. V S. 1—47, 1797).

Die Besprechung, die wir einfach und klar durch Inhaltsangabe und beigegebene Stichwörter über das daraus resultierende Verhältnis zu Kant gestalten wollen, wird zeigen, wie Fichte aus dem „kategorischen Imperativ“ Kants die Formen des Vernunftlebens und den „Erfahrungsgrund“ entwickelt. Die Schrift bleibt fast ganz im Rahmen der theoretisch-spekulativen Gedankenreihe und zeigt Fichte nun offen als Jünger des Idealismus.

Vorerinnerung.

Fichte: Ich sage es wieder, dass mein System kein anderes sei als das Kantische. Es will Kant nicht erklären, es muss für sich selbst stehen, kann sonach nur aus sich selbst geprüft werden. Es ist mir darum zu tun, dass das Objekt durch das Erkenntnisvermögen, und nicht das Erkenntnisvermögen durch das Objekt gesetzt und bestimmt werde. Man muss mein System ganz annehmen oder ganz verwerfen.

Kant steht auf einer Mittelstufe, indem bei ihm die Anschauung von zwei Polen bestimmt wird.

§ 1. Fichte: Im Bewusstsein ist zu unterscheiden

- 1) die freie, nicht kausale Erfahrung von der
- 2) notwendigen Erfahrung; diese teilbar in eine
 - a) innere Erfahrung und eine
 - b) äussere Erfahrung.

Wissenschaftslehre — Lehre vom Grunde der Erfahrung.

Kant: Die gleiche Teilung,

- 1) die Anschauung des Verstandes,
- 2) die Anschauung der Sinnlichkeit; diese teilbar in eine
 - a) innere (in der Form: Zeit) und eine
 - b) äussere (in der Form: Raum).

Kritik der reinen Vernunft — Erkenntnistheorie, d. h. Lehre vom Erfahrungsgrunde.

§ 2. Fichte: Der Erfahrungsgrund liegt ausser aller Erfahrung, da er ihr entgegengesetzt ist, als Erklärung gedacht wird.

Kant: Das „Ding an sich“ ist unerkennbar, muss als a posteriori wirkender Faktor gesetzt werden.

§ 3: Fichte: Im Erfahrungsstoff ist das „Ding“ und die „Intelligenz“ unlöslich verbunden. Durch Abstraktion ergibt sich als erfahrungszeugend:

- 1) entweder das „Ding an sich“ (Dogmatismus)
- 2) oder die „Intelligenz an sich“ (Idealismus).

Kant vereinigt noch beide, da er die Affektion des Dinges an sich in der Anschauung der Vernunft apriorisch formal gebildet sein lässt.

§ 4. Fichte: Das Bewusstseinsobjekt, der Erfahrungsgrund, wird hervorgebracht:

- 1) durch die Intelligenzvorstellung oder
- 2) ist a priori vorhanden, bestimmt
 - a) nach Existenz und Beschaffenheit oder
 - b) nur nach Existenz (d. i. Kants Ding an sich).

Aber frei denken kann ich nur mich selbst, also ist das Ding an sich gleich dem „Ich an sich“ und ist real im Bewusstsein. „Das Ding an sich ist Erdichtung. Es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist“ (1. Einl. S. 428). Ein Ding an sich würde nur dann real sein, wenn sich die Erfahrung nicht ohne es erklären liesse.

Kant setzt es aber voraus, weil er eines a posteriori wirkenden Faktors zu benötigen glaubt, und erklärt es für unerweisbar.

§ 5. Fichte: Als folgerichtige Philosophien sind nur getrennt und jede für sich möglich — entweder

- 1) Erfahrungsgrund gleich Ding an sich — Dogmatismus, der konsequent notwendig auch Fatalismus und Materialismus sein muss; oder
- 2) Erfahrungsgrund gleich Ich an sich — Idealismus; das „Ding an sich“ wird zum „Ding für sich“, „der Mensch das Mass aller Dinge“;

„Sonach die notwendige Inkonsequenz ihrer Vermischung zu Einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke“ (1. Einl. S. 431). Der Begriff der Freiheit des menschlichen Willens und Denkens muss zum Idealismus führen. „Zum Philosophen muss man geboren sein“ (1. Einl. S. 435), die individuelle Seele bestimmt die individuelle Philosophie. Fichte bezeichnet die eigene und Kants Lehre als idealistische (1. Einl. S. 429 Anm.).

Kant aber versucht in Wahrheit eine solche Vermischung zu Einem.

§ 6. Fichte: Der Dogmatismus ist untauglich, da das Ding an sich unerkennbar ist; „als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig“ (1. Einl. S. 438).

§ 7. Fichte: Die Intelligenz bestimmt das Bewusstsein, ist ein Tun, ein durch notwendige Gesetze bestimmtes Handeln. Das Denken ist frei, die Denkweise notwendiges Grundgesetz der Vernunft. Die Erfahrungssumme ist von der Philosophie erdacht, antizipiert, ist also zugleich a priori und a posteriori. Die einzelnen Erfahrungen sind unter einander bedingt, eine einzige für sich ist unmöglich. „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff“ (1. Einl. S. 443).

Gegen Kant wendet sich unwissentlich Fichte in seiner Widerlegung eines „halben Kritizismus“ (1. Einl. S. 442—444). Dieser habe die Erfahrungsgesetze aus der Erfahrung selbst geschöpft; seine Denkgesetze sind also nicht reine Denkgesetze. Er leite sie nicht von der Intelligenz selbst ab, sondern von den gesetzmässig geordneten Objekten, also von deren „Kategorien“. Er erkläre somit wohl ihre Formen (Kant: Raum, Zeit, Kategorien), aber nicht ihren Stoff (Kant nennt ihn auch unerkennbar, unerklärbar, nur notwendig zu setzen). Daher sei er ein „halber Kritizismus“.

Zeigen die gelegentlich eingestreuten Worte auch, wie Fichte sich noch ganz mit Kant im Idealismus eins glaubt, so geht er doch — dem unbefangenen Leser offensichtlich — weit über ihn hinaus, begründet sogar wider Willen und guten Glauben die eigene Verbesserung und kritisiert Kants Halbheiten.

Die „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben“, im gleichen Jahre 1797 im *Philos. Journal* Bd. V S. 319—378 und Bd. VI S. 1—40 erschienen, ist inhaltlich wie auch schon räumlich (1. Einl.: 30 S. — 2. Einl.: 65 S.) eine breitere und dadurch nachdrücklichere Verteidigung der Wissenschaftslehre, wendet sich auch in einem Hauptteil — wie schon der Untertitel andeutet — gegen damals bestehende philosophische Systeme und interessiert unser Thema besonders durch eine unmittelbare Kritik und individuelle Deutung Kants.

Auch hier wieder wollen wir auf Grund einer ganz kurzen Inhaltsangabe Gegensätzliches gegen Kant herausstellen, hier aber nur die Gegensätze, die neu oder verschärft zu denen der 1. Einleitung hinzutreten.

§ 1. Fichte: Die Methode der Wissenschaftslehre ist experimentelle Selbstbeobachtung — Synthesis gegenüber der des Realismus u. a., der einfachen Denkart — Analysis.

Kant: Synthetische Methode.

§ 2. Fichte: „Gibt es ein Sein als Ursache der notwendigen Erfahrung“? Ein solches Sein kann nur ein „Sein für uns“ bedeuten, da es unser Bewusstsein selbst sein muss. Die Frage nach dem Sein hat also von allem Sein zu abstrahieren.

Kant: „Gibt es synthetische Urteile a priori?“ Diese Frage, um die sich fast die ganze „Kritik der reinen Vernunft“ dreht, wird hier von Fichte wörtlich wiederholt.

§ 3. Fichte: Diese Abstraktion muss der Philosoph in seinem Bewusstsein „sein“ vollziehen. Das Subjekt aber ohne alles Sein ist ein Handeln.

§ 4. Fichte: Dies subjektive Handeln setzt sich zum Ziele der philosophischen Betrachtung die Entstehungsart der Erfahrungssumme im Ich. Das Philosophieren wird zur Relation eines Tuns auf ein Tun. Dies beobachtete Tun ist die Anschauung. Der Akt der Selbstanschauung aber ist willkürlich und frei, und der Begriff dieses Handelns ist der Begriff des Ich. Das Ich ist der eigene Gedanke von sich. Das unbekannte Objektive, das andere Philosophen hinter diesem Gedanken suchen (Kants Ding an sich) ist immer nur ihr Gedanke, — und so ins Unendliche.

In dieser Anschauung liegt nun auch das Begreifen des Aktes als eines Handelns. Ein Sein ist es nicht. Anschauen plus Begreifen — Denken. Ich — Sich selbst denken, ein absoluter, unbedingter Akt, der alle anderen Bewusstseinsakte bedingt.

Kant: Eine genau gleich scharfe Definition des Bewusstseins.

Im Bewusstsein als Einheit liegt die ständige Synthesis des Nebeneinander von

- 1) Sinnlichkeit — Anschauung und
- 2) Verstand — Begreifen.

Aber die Anschauung wird mit bestimmt durch die Affektion des Dinges an sich. Ferner liegt bei ihm zwischen der sinnlichen Anschauung und der Verstandesanschauung (Fichtes „Begreifen“) eine Kluft, die Fichte hier überbrückt.

§ 5. Fichte: Der Akt des Selbstanschauens heisst „intellektuelle Anschauung“. Daneben steht stets die „Sinnliche Anschauung“. Beide werden stets begriffen und verknüpft als Faktum des Bewusstseins. Ich kann mich nicht ohne ein Objekt handelnd anschauen; ich muss daher meinem Handeln entgegen eine sinnliche Welt „setzen“; durch mein Handeln entsteht die intelligible Welt.

Die Realität dieser Tathandlung des Ich ist bewährt durch die praktische Notwendigkeit. Das Sittengesetz produziert notwendig das Selbstbewusstsein, damit das Bewusstsein und damit das Universum.

Kant: Der „Primat der praktischen Vernunft“ wird erwiesen durch die ethische Thesis des „Kategorischen Imperativs“ und der „Postulate der praktischen Vernunft“.

Die umfassende Tragweite der ethischen Ideen Kants tief verstehend, hat Fichte sie aufgenommen und als Ausgangspunkt seiner Lehre gefasst, stets ihren Primat über die Theorie im Auge behalten, ja hat sie, die noch

ruhig abwägend waren, durch begeisterte Kühnheit der Rede ersetzt und in seinem Leben nutzbar gemacht als eine „Vernunftkunst“.

In der Definition und Anwendung des Begriffes der „intellektuellen Anschauung“ hingegen hat sich Fichte bewusst, wie er 2. Einl. S. 471 erläutert, in Widerstreit zu Kant gesetzt, da dieser sie nur negativ erörtert als die Fiktion einer Erkenntnis, die über ihre formalen Grenzen Raum, Zeit und Kategorien hinaus eine unmittelbare Beziehung zu den Dingen an sich fände.

Fichte führt also den Kantischen Begriff logisch durch, da er durch seine intellektuelle Anschauung die unmittelbare Beziehung zwischen Ich und Ding an sich — Ding für mich — subjektiv gesetztes Nicht-Ich herstellt.

Kants Begriff der „reinen, transzendentalen Apperzeption“ fällt eher zusammen mit der „intellektuellen Anschauung“, wie Fichte auch zugesteht (2. Einl. S. 472). Dieser Kantische Begriff bedeutet die apriorische Grundbedingung des „Ich denke“, ist also die ursprüngliche Synthesis, aber gar nicht klar als „blinde Funktion der verborgenen Tiefen der Seele“ gesetzt und einmal als drittes Erkenntnisvermögen neben Sinnlichkeit und Verstand, ein ander Mal über sie als die einende Wurzel gestellt.

§ 6. Fichte: Dieser transzendente Idealismus, diese Wissenschaftslehre ist wohlverständener Kantianismus.

Fichte sucht diese Behauptung zu beweisen mit dem Nachweis, dass der Sinn beider Systeme trotz vieler Begriffsverschiedenheiten derselbe sei.

Innerhalb und im Verfolg einer für das Thema belanglosen Kritik der Kanterklärer Schulz (S. 473, 482—491), Reinhold (S. 480—491, 503) und Jacobi (S. 481—491) wendet sich Fichte an Kant selbst (alle Kantausleger haben sein Werk „ganz verkehrt verstanden. Ich allein aber verstehe es recht“. 2. Einl. S. 481) mit heftigem Verwerfen des Kantischen Begriffes der intellektuellen Anschauung („ein Unding, das unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will“, 2. Einl. S. 472, vgl. § 5) und des Dinges an sich („völligste Verdrehung der Vernunft, ein rein unvernünftiger Begriff“, 2. Einl. S. 472).

Aus dem Grundsatz der „intellektuellen Anschauung“, dem eigentlichen Sinn der Philosophie, den er für Kant aus dessen unklarer „transzendentalen Apperzeption“ erschliesst, nimmt Fichte eine subjektive Deutung der Kantischen Lehre vor, durch die zwar die meisten Grundlinien beibehalten und bekräftigt, andere aber neu gewandt werden („Ich folgere weiter . . .“ 2. Einl. S. 475) und schliesslich der Begriff des „Dinges an sich“ als nonsens fallen muss. Von diesem sagt Fichte widersprechend und schwankend einmal aus, dass Kant es tatsächlich als unerkennbar, aber real setzt (2. Einl. S. 472, 477, 487), dann aber auch, zwar auf Grund einer Schrift Jacobis, dass Kant unmöglich dem Ding an sich diese Prädikate beigelegt haben könne, da Gegenstand und Affektion, beide gedacht,

unsere Rezeptivität also durch unser notwendiges Denken vorgeschrieben ist (2. Einl. S. 484, 486, 488).

Fichte ist sich, wie daraus unbedingt hervorgeht, doch nicht im Reinen über die Identität der eigenen mit Kants Lehre, trotz aller geflissentlichen, entgegengesetzten Behauptung (2. Einl. S. 468 f., 474 ff., 481, 488). Er muss ja auch die schwerwiegende Bedeutung dieses Unterschiedes erkennen, und wägt daher hier in teils ernstem, teils grimmig spöttischem, seitenlangem (S. 471—491) Prüfen der feinsten Schlussfolgerungen und im Vergleichen aller möglichen und den von oben genannten Kantianern gegebenen Deutungen den Begriff des „Dinges an sich“, der „Empfindung“ und der „Affektion“, des Dogmatismus und des Idealismus gegeneinander ab.

Kant nimmt in Wahrheit die „Dinge an sich“ (Noumena, Die intelligible Welt) durchaus an als den „Stoff“, der durch Affizieren der Sinnlichkeit die Erscheinungen, Phaenomena, hervorruft. Sie sind Materie a posteriori, sinnliche Empfindungsqualität. Nur ihrer Form nach sind sie Erzeugnisse des subjektiven Bewusstseins. Sie begrenzen dadurch den Begriff der Erscheinung, sind negativ.

§ 7. Fichte: Die Denkhandlung erfasst eine durch die Begriffe und auch nur so begriffene Anschauungshandlung, die die freie Unbestimmtheit des Denkens begrenzt. Im Denken denkt der Philosoph sich als Objekt des Denkens eine Denkhandlung: nur dies ist die echte Objektivität, ein „ideales Sein“ durch und für das Denken.

Ein reales Sein müsste auch das praktische, real wirkende Ich einengen. Das Ich hätte dann Kausalität, würde zu einem Ding und wäre begrifflich vernichtet. Denken ist gleich: Objekte nach logischen Regeln bestimmen. Der Begriff des Seins ist ein abgeleiteter, negativer Begriff, nämlich Negation der Freiheit, ein „Sein für uns“.

§ 8. Fichte: Zu jeder Vorstellung gehört notwendig die Vorstellung: Ich denke.

§ 9. Fichte: Das reine Ich ist eine absolute Thesis. Individualität ist aber Synthesis aus der Thesis: Ich und der Antithesis: Nicht-Ich. Vernunft ist ewig, Individualität aber endlich.

§ 10. Irrungen der Gegner, auch Spinozas und Leibnizens.

§ 11. Fichte: Das „Ich als Idee“ ist für das „Ich als intellektuelle Anschauung“, ist durchaus Vernunft. Zu dem „Ich als Idee“ strebt alle Philosophie hin. Es kann nicht erdacht werden, sondern weckt nur das Streben der Vernunft zur Annäherung: das moralische Gesetz in uns.

Kant: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“.

Kants Ethik ist ganz gleich der Fichtes.

§ 12. (Schlusswort.) Es ergibt sich für den kritischen Betrachter eine dem zeitlichen Verhältnisse der besprochenen drei Schriften parallele, schnelle Entwicklung Fichtes zu Kant, in Kant und über Kant.

Im „Aenesidemus“ nennt er seine Lehre Kantischen Kritizismus, setzt aber schon zum Geistesflug über Kant hinaus an. „Es sprühen Geistesfunken, aber es ist nicht Eine Flamme“ (L. II 257).

In der I. Einleitung bekennt er sich zum transzendentalen Idealismus, welches System er aber als echten Kantianismus ausgibt, der er aber bei weitem nicht mehr ist, und erläutert seinen Urbegriff des Ich, des allgemeinen, überindividuellen Ich als Grundlage aller Bewusstseinsinhalte und der empirischen Wirklichkeit. Er befreit die Spekulation so von dem „Wahnbilde“ eines dem Wissen äusserlichen, heterogenen „Dinges an sich“.

In der 1. Einleitung kämpft er sichtlich mit einem inneren Zweifel, ob wohl Kant selbst den transzendentalen Idealismus als beste und einzige Deutung anerkenne. An drei Stellen fordert er Kant mittelbar zur Stellungnahme auf (2. Einl. S. 469, 470, 486).

Im Intelligenzblatt der Allg. Lit.-Ztg. 1799 weist Kant aber die Fichtesche Nachbesserung seines Systemes nach einem eingebildeten Geiste zurück und besteht auf dem Buchstaben seiner Kritik der reinen Vernunft.