

Die drei Grundsätze aus Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794*

Von Karen GLOY (Heidelberg)

I. Die diversen Interpretationsmöglichkeiten

Die Auslegung der ersten drei Grundsätze von Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794: 1. Das Ich setzt sich selbst, 2. Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen und 3. Das Ich setzt im Ich einem teilbaren Ich ein Teilbares Nicht-Ich entgegen, stellt eines der umstrittensten und meistdiskutierten Themen der Fichte-Forschung dar. Die Kontroverse begann schon zu Fichtes Lebzeiten, wo sie ihren markantesten Ausdruck in Hegels Differenzschrift fand, und reicht bis in die Gegenwart. Da von der inhaltlichen Interpretation der Grundsätze das Verständnis des methodischen Ganges, nämlich das formale Verhältnis der Grundsätze, abhängt, ist die Auslegung nicht allein für die immanente Fichte-Forschung von Relevanz, sondern für die Dialektikdiskussion des Idealismus überhaupt, die der Frage nach einer Entwicklung der Dialektik von Kant über Reinhold, Fichte, Schelling bis Hegel und der Stellung des Fichteschen Typus innerhalb ihrer nachgeht.

Es zeichnen sich zwei Grundtypen der Interpretation ab. Der erste legt die Grundsätze nach dem traditionellen christlichen Dreierschema von *Gott, Welt, Seele* aus und damit methodisch im Sinne einer Deduktion oder Emanation, einer „Dialektik in absteigender Richtung“, während der zweite die Grundsätze als Aussagen über das *menschliche Selbstbewußtsein* wertet, die methodisch auf einer und derselben Ebene stehen. Jede dieser Grundpositionen läßt Variationen zu, die erste dergestalt, daß sie Gott entweder als *Wirklichkeit* oder als *Idee* bzw. *Ideal* auffaßt, was zur Konsequenz einen methodischen Abstieg oder Aufstieg und eine unendliche Annäherung hat, die zweite dergestalt, daß sie entweder als *Explikation* oder *Konstruktion* des Selbstbewußtseins auftritt, je nachdem, ob sie analytisch oder synthetisch verfährt, oder, beide Verfahren kombinierend, als *Dialektik Hegelscher Prägung*. Ob die letztere Möglichkeit noch durch einen spezifisch *Fichteschen Typus* zu ergänzen ist, bleibt zu sehen.

Die vorliegende Abhandlung will zur Klärung dieser Streitfrage beitragen, nicht, indem sie vorab für ein bestimmtes Interpretationsmodell Stellung nimmt, sondern indem sie das Für und Wider aller diskutiert, um sich so sukzessiv zum plausibelsten vorzutasten. Dies geschieht in der Weise, daß sie vorab die möglichen, prinzipiell denkbaren Schemata entwirft und diese dann anhand des Textes und des Sinnzusammenhanges überprüft.

* Der Vortrag wurde im Oktober 1983 an der Universität Hiroshima, Japan, gehalten.

II. Das 1. Grundmodell: Gott–Welt–Seele

a) Das absolute Ich als Wirklichkeit Gottes

Eine der populärsten Thesen ist die, welche in dem absoluten Ich des ersten Grundsatzes das Absolute selbst – theologisch gesprochen: Gott – realisiert sieht, in dem Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes die Außenwelt, die Natur, und in dem dem Nicht-Ich opponierten Ich des dritten Grundsatzes, das zusammen mit jenem im absoluten Ich vereint ist, das endliche menschliche Ich. Die drei Grundsätze werden hier nach der alten christlich-metaphysischen Trias von Gott, Welt, Seele betrachtet, und in dem methodischen Gang wird ein Abstieg gesehen, der entweder als reale Emanation oder logische Deduktion aufgefaßt wird. Fichtes philosophisches System gründet hiernach in Theologie.

Die These wurde schon zu Fichtes Lebzeiten vor allem von seinen Gegnern, namentlich Baggesen, vertreten, der vom ersten Grundsatz behauptete:

„Sein [Fichtes] erster Satz ist wirklich ein göttlicher, kein menschlicher Grundsatz. *Ich bin, weil ich bin!* so kann nur das reine Ich ausrufen; und das *reine Ich* ist nicht Fichte, ist nicht Reinhold, ist nicht Kant: das reine Ich ist *Gott*.“¹

Diesem Diktum folgten auch Goethe und Schiller, indem sie sich in ihren Briefen spöttisch über das Ich äußerten, für das die Welt nur ein Ball sei, den das Ich geworfen habe und durch Reflexion wieder einfange.² Nach unbedeutenderen Vertretern hat in neuerer Zeit Kroner diese Auffassung in seinem Buch „Von Kant bis Hegel“³ vertreten und populär gemacht; ihm hat sich Radermacher „Fichtes Begriff des Absoluten“⁴ angeschlossen, und auch Bader „Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794/95“⁵ verfolgt sie als eine mögliche Interpretation.

Die Hauptstütze für diese Interpretation ist das zweifache Auftreten des Ich als absolutes im ersten Grundsatz und als endliches im dritten. Während das erste Ich keinerlei Gegensatz hat, folglich das Ganze zu bezeichnen scheint, ist das zweite nur aus der Opposition zum Nicht-Ich verständlich und damit als ein durch dieses beschränktes. Auch die Tatsache, daß letzteres zusammen mit dem Nicht-Ich im absoluten Ich des dritten Grundsatzes verbunden ist, erweist von diesem Grundsatz her das absolute Ich als Totalität, welche alle Gegensätze impliziert.

Zudem ist das Ich des ersten Grundsatzes durch Prädikate charakterisiert, die gewöhnlich Gott zugesprochen werden, wie Absolutheit, Unendlichkeit, Unbe-

¹ Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, ges. und hg. von H. Schulz (1923) 15.

² Vgl. ebd. 27, 47f.

³ R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd. I (1921, ³1977) 399ff., bes. 431.

⁴ H. Radermacher, Fichtes Begriff des Absoluten (1970) 20f., 24f.

⁵ In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Festschr. f. R. Lauth zum 60. Geburtstag, hg. von K. Hammacher und A. Mues (1979) 11–41, wiewenig er, wie der Titel des Aufsatzes andeutet, eine Mehrdeutigkeit der Auslegung des ersten Grundsatzes und in der Folge auch der anderen Grundsätze aufzeigt und neben dieser Deutung die als Selbstbewußtsein verfolgt.

schränktheit, Gegensatzlosigkeit. Es wird von Fichte unter kategoriale Beschreibungen gestellt, die in der Tradition vor allem aus der Theologie und spinozistischen Philosophie bekannt sind, wie die von *causa sui*, Aseitität, *ens necessarium* und *omnitudo realitatis*.

So erinnert das Selbstsetzungstheorem des ersten Grundsatzes, demzufolge das Ich durch sich selbst gesetzt wird oder, aktivisch ausgedrückt, sich selbst setzt, an den Gedanken der Selbstproduktion Gottes, demzufolge dieser Schöpfer von allem inklusive seiner selbst ist. Und wenn Produktion und Produkt, Tathandlung und Tatsache von Fichte „Eins und ebendasselbe“⁶ genannt werden, so bekundet sich darin der *causa-sui*-Gedanke, der unterstellt, daß das Absolute Grund und Folge seiner selbst ist. Denselben Gedanken drückt Fichte auch mittels der Termini Was und Weil aus, von denen der erste das Wesen und der zweite die Gründungsfunktion indiziert: „*Ich bin schlechthin, was ich bin*“ und „*Ich bin schlechthin, weil ich bin*.“⁷ Zusammengezogen ergeben die Sätze: was ich bin, bin ich, weil ich bin, und weil ich bin, bin ich, was ich bin. Das Wesen (Sein) des absoluten Ich besteht in der Selbstbegründung, und die Selbstbegründung konstituiert das Wesen des Ich, so daß das Ich, was es ist, setzt, und was es setzt, ist.

Nicht weniger drückt die Beschreibung des Für-sich-Seins⁸ den Status der Suisuffizienz und Autonomie des Ich aus; denn das, was nicht für ein anderes ist, sondern ausschließlich für sich, ist independent von anderem und selbständig, ruht mithin geschlossen und vollendet in sich. Seiner Modalität nach ist es absolut notwendig: ein Sein, das so sein muß, wie es ist, und das nicht anders sein kann, da es die Bedingung seines Seins in sich selber hat.

Und schließlich wird mit der Theorie des absoluten Ich aufgrund des Einsseins von Grund und Folge eine unvermittelte Identität von Subjekt und Objekt entworfen, die Inbegriff aller Realität, der subjektiven wie objektiven, ist und daher als *omnitudo realitatis* auftritt.⁹

Zu demselben Resultat, zu dem die inhaltliche Betrachtung der Grundsätze gelangt, führt auch die formale. Während der erste Grundsatz in jeder Hinsicht, in formaler wie materialer, unabhängig ist, d. h. keine Voraussetzung hat, von der er abhinge, und somit als schlechthin basaler Satz fungiert, sind die anderen Grundsätze nur in gewisser Weise unabhängig, sei es in formaler oder materialer, in anderer hingegen nicht, vielmehr von Prämissen abhängig, von dem oder den vorhergehenden Grundsätzen, so daß sich hier ein logisches Gefälle ergibt mit der Dominanz des ersten und der Subordination der letzten.

Wenn man Fichtes Erwägungen über das Verhältnis von Analysis und Synthesis folgt¹⁰ und eine Interdependenz beider unterstellt, indem die Analysis oder

⁶ Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte (1971) (fotomechanischer Nachdruck von Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hg. von I. H. Fichte, 8 Bde. [1845/1846] u. Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, hg. von I. H. Fichte, 3 Bde. [1834/1835]), Bd. I, 96.

⁷ Ebd. Bd. I, 98.

⁸ Ebd. Bd. I, 97: „*Das Ich ist für das Ich.*“

⁹ Ebd. Bd. I, 98 Anm., vgl. 274.

¹⁰ Ebd. Bd. I, 112ff.

Unterscheidung bzw. Entgegensetzung, die der zweite Grundsatz thematisiert, die Synthesis voraussetzt, ebenso wie die vom dritten Grundsatz thematisierte Synthesis nur auf der Basis der Analysis, der Entgegensetzung, möglich ist, so sind beide ihrerseits abhängig vom ersten Grundsatz, den sie als Thesis oder unendliche Setzung, gleichsam als Horizont ihrer Ermöglichung, voraussetzen, der aber nicht umgekehrt sie voraussetzt. Obwohl Fichte mit dem unendlichen Urteil einen Kantischen Terminus aus der Urteilstafel der Kritik der reinen Vernunft aufgreift, deutet er ihn total anders als sein Urheber, nämlich nicht als nachträgliche Synthesis aus positivem und negativem Urteil, sondern als ursprüngliche Einheit.

Soviel Argumente auf der einen Seite für die obige These sprechen, soviel sprechen auf der anderen Seite gegen sie. Rein *sprachlich* ist festzustellen, daß Fichte zwar von einem absoluten Ich, nicht jedoch vom Absoluten selbst oder von Gott spricht, wenngleich er auf spinozistische Gedankengänge rekurriert und diese von seinem Standpunkt aus zurechtrückt.¹¹ Auch *sachlich* spricht nichts für die Identifikation des absoluten Ich mit dem Absoluten. Wäre das absolute Ich des ersten Grundsatzes das Absolute selbst, also Gott, so hätte es den Status schlechthinniger Vollkommenheit und Suisuffizienz, wie es die obigen Prädikate verlangen: es wäre eine oder, besser, die Totalität schlechthin. Dann aber bliebe der Hinausgang zu einem anderen, dem Nicht-Ich, unverständlich, da es aufgrund seiner Allheit alles involvierte. Auch die *Bestimmtheit* des dritten Grundsatzes wie die *Explikation* des Wissenschaftssystems auf Reflexionsbasis bliebe unerklärlich, da eine Totalität alles, auch Gegensätzliches wie die Bestimmtheit gegenüber der Unbestimmtheit des ersten Grundsatzes, einschließen müßte.

Der defiziente Modus des absoluten Ich des ersten Grundsatzes wird bereits daraus ersichtlich, daß demselben Selbstbewußtsein in sensu stricto abgesprochen werden muß; denn Selbstbewußtsein als eine zweistellige, asymmetrische Relation, deren Relata gleichwohl eine Einheit und Identität bilden, ist nur verständlich auf der Basis von Unterscheidung und Beziehung, die erst mit dem zweiten Grundsatz ins Spiel kommen, während der erste in ununterschiedener Einheit verharret. Selbstbewußtsein setzt die Dualität und Differenz von Reflektierendem und Reflektiertem voraus. Supponiert man, es handle sich beim Ich des ersten Grundsatzes um das Absolute (Gott), so mangelte es ihm an einem wesentlichen Kriterium bewußten Geistes. Hierzu gibt es eine eindeutige Äußerung Fichtes:

„Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewusstseyn Gottes solle erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, dass Gott über sein eigenes Seyn reflectire. Da aber in Gott *das reflectirte* Alles in Einem und Eins in Allem, und *das reflectirende* gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflectirtes und reflectirendes, das Bewusstseyn selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewusstseyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d.i. für alle Vernunft, die an das Gesetz *der Bestimmung* desjenigen, worüber reflectirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.“¹²

¹¹ Ebd. Bd. I, 100f.

¹² Ebd. Bd. I, 275, vgl. 100.

Zu demselben Resultat gelangt man aufgrund der methodischen Betrachtung. Wäre der erste Grundsatz tatsächlich seinem Anspruch gemäß in jeder Hinsicht unbeding und unabhängig, so wäre der Hinausgang zu einem weiteren oder sogar zu zwei weiteren Grundsätzen schwerlich zu rechtfertigen, da diese, wenngleich von ihm in gewisser Weise abhängig, in anderer unabhängig sind, d. h. Strukturen und Momente aufweisen, die aus dem ersten nicht erklärt werden können, sondern als Novitäten hinzukommen und den ersten dadurch komplettieren. Die Mehrzahl unabhängiger Grundsätze relativiert jenen.

Die faktische Angewiesenheit des ersten Grundsatzes auf die übrigen läßt sich auch folgender Beobachtung entnehmen. Gewonnen aus dem logischen Identitätssatz $A = A$ durch transzendente Reduktion auf eine Geisteshandlung des absoluten Ich, drückt der erste Grundsatz gleichermaßen Identität (Gleichheit mit sich) wie Existenz-(Selbst-)gewißheit in den Sätzen: „Ich bin Ich“ und „Ich bin“ aus. Existenzgewißheit und Gleichheit mit sich fallen hier zusammen, obwohl sie kategorial voneinander zu unterscheiden sind. Das Verständnis der Identifikation beider wie schon das der Identifikation von A mit A bzw. Ich mit Ich ist nur möglich über die Vorstellung Differenter, sei es, daß diese durch Indizes (A_1 , A_2 , bzw. Ich_1 , Ich_2) oder durch verschiedene Elemente (A und B bzw. Ich und Nicht-Ich) bezeichnet werden, d. h. die beanspruchte Identität ist nur plausibel über Differenz, wie sie durch den zweiten Grundsatz ausgedrückt wird. Wie der zweite vom ersten dependiert, weil Widerspruch Identität voraussetzt, insofern einem Etwas sinnvoll nur widersprochen werden kann, wenn es mit sich identisch ist, so hat umgekehrt Identität Differenz und Entgegensetzung zur Prämisse, da Identität die Gleichheit eines mit einem anderen bedeutet, welches jedoch in diesem signifikanten Falle es selber ist. Identität ist ebenso wie Differenz ein Relationsbegriff, die beide sowohl von sich wie von anderem ausgesagt werden, und zwar als Gleichheit mit sich und als Gleichheit mit anderem und als Differenz von sich und von anderem. Ersteres ist freilich nur möglich auf der Grundlage des zweiten. So enthält der erste Grundsatz einen latenten Widerspruch, den die weitere Systematik expliziert.

Noch in einer anderen Hinsicht zeigt sich ein interner Widerspruch des ersten Grundsatzes. Obwohl er seiner Präntention nach als schlechthin unbedingter Grundsatz auftritt, fungiert er seiner Stellung nach als Anfang und Basis des Systems, nicht schon als explizites System. Letzteres hat er vielmehr sich gegenüber; in ihm vollendet er sich erst. Mag er daher auch *an sich* das System sein, so ist er es doch noch nicht *für sich* bzw. *für uns*, indem Systemgrund und explizites System auseinanderklaffen.

Da das absolute Ich des ersten Grundsatzes weder in inhaltlicher noch in formaler Betrachtung die Wirklichkeit des Absoluten bezeichnet, sondern lediglich einen Aspekt des Systems darstellt, nämlich den Anfang und Grund desselben, das Implizite gegenüber der Explikation, das Präreflexive gegenüber der Reflexion, legt sich eine andere Ausdeutung nahe, die der Betrachtung des Absoluten vom endlichen Bewußtsein aus und seinem Auftreten in demselben Rechnung trägt, nämlich als Idee oder Ideal.

b) Das absolute Ich als Idee bzw. Ideal

Die These eines idealen Status des absoluten Ich des ersten Grundsatzes läßt sich ernsthafter und erfolgversprechender vertreten als die eines realen Status, zumal sie Fichtes Kritizismus genügt.¹³ Sie findet sich bei Heimsoeth „Fichte“¹⁴ und ist zuletzt von Janke „Fichte“¹⁵ wiederaufgegriffen worden. Obwohl auch hier das absolute Ich mit dem Absoluten (Gott) identifiziert wird, geschieht dies mit der Einschränkung, daß es sich um einen *Begriff* oder genauer um eine *Idee* handle, mithin um ein ideelles Moment im Bewußtsein. Auch wo, wie bei Janke, die Identität des absoluten Ich mit dem Absoluten bestritten und in der unendlichen Tätigkeit des Ich nicht die Wirksamkeit des Unendlichen gesehen wird, läßt sich die Identität mittelbar herstellen. In I, 277 wird „die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich“ „das *absolute* Ich“ genannt, so daß über diesen Umweg eine Verbindung von absolutem Ich und Absolutem zustande kommt. Worin sollte das unendliche Ich, das dem theoretischen und praktischen gegenübersteht und mit diesen zusammen die Einheit des Selbstbewußtseins bildet, noch von der Unendlichkeit jenseits des Selbstbewußtseins unterschieden sein, wenn doch diese stets in Form einer Idee bzw. eines Ideals¹⁶ einen ideellen Faktor des Selbstbewußtseins bildet? Auch wenn das Unendliche aus dem endlichen Selbstbewußtsein extrapoliert ist, bleibt es bezogen auf das Selbstbewußtsein und Bestandteil desselben.

Besonders leicht fällt die Identifikation, wenn, wie dies häufig geschieht, das Absolute mit der übersinnlichen moralischen Weltordnung, mit dem Reich freier, vernünftiger Geister, gleichgesetzt wird. In diesem Sinne sagt Falckenberg:

„In der Jenenser Zeit fiel für Fichte das religiöse Verhalten des Ich mit dem praktischen, die Frömmigkeit mit dem sittlichen Handeln, die Gottheit mit dem absoluten Ich, dem Sittengesetz, der moralischen Weltordnung einfach zusammen.“¹⁷

Auch für Janke bildet die Gleichsetzung mit dem ethischen Prinzip die Grundlage für einen spekulativ-ethischen Idealismus.¹⁸ Die These kann sich auf wichtige Textstellen und Sachargumente stützen. So begleitet Fichte die Explikation des ersten und dritten Grundsatzes mit einer Spinoza-Kritik, in der er auf dessen Begriff der absoluten Substanz bzw. Gottes eingeht. Spinozas Irrtum besteht nach Fichtes Meinung darin, daß er von Gott als Gegebenem statt als Sein-Sollendem ausgeht.

¹³ Ebd. Bd. I, 101.

¹⁴ H. Heimsoeth, Fichte (1923) 147.

¹⁵ W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft (1970) 76 ff.

¹⁶ Die Differenz zwischen Idee und Ideal ist dahingehend zu bestimmen, daß Idee den theoretischen Vernunftbegriff meint, der als solcher unrealisierbar ist, und Ideal die im ethischen Streben aufzugebene Welt im Unterschied zur wirklichen Erfahrungswelt (vgl. Fichtes Werke, Bd. I, 277).

¹⁷ R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart (1885, 1913) 405.

¹⁸ W. Janke, Fichte, 78.

„Der Fehler ist... darin, daß er [Spinoza] aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*.“¹⁹

Speziell im Kontext des dritten Grundsatzes heißt es, daß nicht so sehr theoretische Motive als vielmehr praktische Spinoza zum Hinaussetzen des Absoluten aus dem Bewußtsein nötigten, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit des Ich von einem Nicht-Ich, und die dadurch dem praktischen Ich gestellte Aufgabe, die Abhängigkeit zu überwinden im Streben nach durchgängiger Bestimmung des Nicht-Ich. Die Erfüllung dieses Strebens, die Einheit von Ich und Nicht-Ich, könne aber nicht „als Gegenstand eines Begriffes“ bezeichnet werden, als etwas, „das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da sein *soll* und durch uns hervorgebracht werden *soll*“,²⁰ freilich ohne jemals realisiert werden zu können. Und schließlich finden wir im praktischen Teil der Wissenschaftslehre die Aussage, daß

„hier erst... der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar [werde]. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.“²¹

Auch der Sache nach ist diese Interpretation des absoluten Ich als Idee oder Ideal des Absoluten mit Fichtes Vorstellungen kompatibel. Nicht nur als *wiederherzustellende* Einheit von Ich und Nicht-Ich und damit als Überwindung des Objektiven durch das Subjektive kraft durchgängiger Bestimmung desselben ist das Absolute unerreichbares Ziel eines unendlichen Strebens des *praktischen* Ich, auch als *ursprüngliche*, noch nicht in sich differenzierte, in die Relata von Ich und Nicht-Ich auseinandergetretene Einheit stellt das Absolute einen Vernunftbegriff des *theoretischen* Ich dar, der als solcher eine bloß hypothetische Annahme bildet. Da die Selbstsetzung des absoluten Ich noch vor jeder Differenzierung in ein Sich-Wissen und Sich-Wollen, in ein theoretisches und praktisches Ich liegt, hat sie als ideelle Grundlage beider zu gelten. Sie bildet gleicherweise die Voraussetzung der begrifflichen Explikation in der theoretischen Wissenschaftslehre wie des ethischen Strebens in der praktischen.

So plausibel dieser Ansatz *prima vista* erscheint, in der vorliegenden Form ist er unhaltbar und korrekturbedürftig.

Der erste Grundsatz wird von Fichte als ein schlechthin unbedingter bezeichnet, der keiner weiteren Begründung fähig und bedürftig ist.²² Da er keinen Grund

¹⁹ Fichtes Werke, Bd. I, 101.

²⁰ Ebd. Bd. I, 121.

²¹ Ebd. Bd. I, 277.

²² Vgl. ebd. Bd. I, 91, 93.

mehr außer sich hat, aus dem er im Sinne einer *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* ableitbar wäre, da er vielmehr in sich selbst gegründet ist, leuchtet er aus sich selber ein. Diese Selbstevidenz wird durch einen ausdrücklichen Hinweis Fichtes auf das Cartesische *cogito* und das Kantische Ich-denke und die von beiden in Anspruch genommene absolute, unbezweifelbare Gewißheit bestätigt. Die mit der Selbstsetzung einhergehende unmittelbare Existenzgewißheit ist ein nicht zu bestreitendes Faktum. Mit solcher immediaten, a-begrifflichen Selbstgewißheit aber ist der Ansatz einer mediaten, begrifflichen Vorstellung wie der Idee oder des Ideals inkompatibel. Letztere kann nur auf ein Sein-Sollen, niemals auf ein Sein zielen, wie dies auch die Gegenüberstellung von Unmittelbarkeit der Erfahrung und Mittelbarkeit der Reflexion im obigen Zitat²³ deutlich macht. Allenfalls kann die unmittelbare Existenzgewißheit ein Pendant zum mittelbaren Vernunftbegriff genannt werden.

Folglich verkörpert nicht die Selbstsetzung des ersten Grundsatzes als Basis des Wissenschaftssystems die Idee, sondern das vollendete Reflexionssystem in seinem theoretischen wie praktischen Teil. Systemgrund und explizites System verhalten sich zueinander wie unmittelbares und vermitteltes Wissen, wobei die Einholung des ersteren durch das letztere eine unerreichbare Idee bleibt. Mittels einer von Kant bei der Auslegung des cartesianischen *cogito* eingeführten Begrifflichkeit²⁴ läßt sich dieser Sachverhalt durch die Gegenüberstellung von (kategorial) unbestimmter empirischer Anschauung und durchgängig kategorialer Bestimmung auslegen. Die Grundlage des gesamten Wissenschaftssystems ist das Was und Worüber der Reflexion, das der Reflexion Voraus- und Zugrundeliegende. Es ist nicht selbst schon in sich verständlich, sondern bedarf der begrifflichen Explikation durch das gesamte System. Das Manko der obigen Interpretation besteht somit in der Verkehrung von Grund und Folge.

Da das absolute Ich des ersten Grundsatzes weder das wirkliche noch das ideelle Absolute repräsentiert, ist der Gottesbegriff zur Interpretation definitiv zu verabschieden und statt dessen der Versuch mit dem menschlichen Selbstbewußtsein zu machen. Die Grundsätze sind als Aussagen über die Internstruktur desselben zu fassen, in denen Implikate artikuliert werden.

III. Das 2. Grundmodell: Das Selbstbewußtsein und seine Implikate

Die Ansicht, daß die drei Grundsätze auf dem Boden des endlichen menschlichen Selbstbewußtseins stehen und dessen Horizont nicht überschreiten, hat namhafte Vertreter gefunden, wie Hartmann „Die Philosophie des deutschen Idealismus“,²⁵ Wundt „Fichte-Forschungen“,²⁶ Jacobs „Grundlage der gesamten

²³ Ebd. Bd. I, 277.

²⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 422f. Anm.

²⁵ N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus (1923/1929, Berlin, New York ³1974) 45ff., bes. 52.

²⁶ M. Wundt, Fichte-Forschungen (1929, ²1976) 267ff., bes. 271 ff.

Wissenschaftslehre“,²⁷ Baumanns „Fichtes Wissenschaftslehre“,²⁸ Bader²⁹ u. a. Für diese Annahme gibt es gute Gründe.

Zum einen reiht Fichte selbst in den Erläuterungen des ersten Grundsatzes denselben in die auf Descartes zurückgehende, über Kant und Reinhold sich vollziehende Subjektivitätstheoretische Tradition ein. Der Hinweis auf Descartes' *cogito*, Kants Apperzeption und Reinholds Satz des Bewußtseins (Vorstellung) macht deutlich, daß Fichte seinen ersten Grundsatz ebenfalls als Selbstbewußtsein oder als ein Moment desselben verstanden wissen will.³⁰ Insofern betrifft die an seinen Vorgängern geübte Kritik keineswegs den Grundsatzverhalt „Selbstbewußtsein“, sondern dessen unzureichende systematische Fassung und methodische Einführung, z. B. wenn Fichte an Kant kritisiert, daß dieser die transzendente Einheit der Apperzeption zwar faktisch als Deduktionsgrund der Kategorien in der Transzendentalen Deduktion benutzt, jedoch niemals bestimmt als Grundsatz formuliert habe, oder wenn er an Descartes und Reinhold die Restriktion auf das Denken und Vorstellen bemängelt, wohingegen das Selbstsetzungstheorem als Grundlage sowohl des theoretischen wie des praktischen Ich weiter zu fassen ist, nicht nur die kognitive, sondern auch die produktive Variante des Setzens, also sowohl das Wissen wie das Handeln, einschließt. Denn Setzen hat zwei Konnotationen: Es bedeutet zum einen „annehmen“, „behaupten“, „bestimmen“,³¹ oft mit Präfix gebraucht, wie „festsetzen“, „ansetzen“, „voraussetzen“, z. B. „ich setze (nehme an) dieses oder jenes“, und zum anderen „hervorbringen“, „erzeugen“, „bewirken“, „gründen“, „stiften“, „ins Leben rufen“, wie dies in den Ableitungen „Gesetz“, „Satzung“, „Satz“ faßbar ist oder in der Redewendung, daß Menschen Kinder in die Welt setzen. Weist die letztere Bedeutung auf die Hervorbringung eines Daseins überhaupt, so die erstere auf die Festlegung des Soseins. Beide Bedeutungen hängen insofern zusammen, als Dasein nur in Form von Sosein (Wassein) auftritt.

Zum anderen stimmt die These mit basalen Überzeugungen Fichtes überein, u. a. mit der, daß alle drei Grundsätze Inhalte des Bewußtseins bilden und somit dem Bewußtsein zugänglich sind, selbst wenn man unterstellt, daß es sich bei den Inhalten um Bedingungen des Selbstbewußtseins handelt. Die Grundsätze werden im Ausgang von allgemein anerkannten, für gewiß gehaltenen logischen Sätzen, wie dem *principium identitatis*, dem Satz des auszuschließenden Widerspruchs oder, wie Fichte zu sagen bevorzugt, dem Satz des Gegensatzes und dem Satz des zureichenden Grundes, gewonnen, also im Ausgang von Tatsachen des Bewußtseins, und dies geschieht durch transzendente Reduktion auf die entsprechenden

²⁷ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Einleitung und Register von W. G. Jacobs (1970), XIff.

²⁸ P. Baumanns, Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1974) bes. 139–213 und darin 190ff.

²⁹ Vgl. Anm. 5.

³⁰ Weitere Stellen zu Fichtes Selbstinterpretation des absoluten Ich als Selbstbewußtsein: Fichtes Werke, Bd. I, 461ff., 474–478, Bd. II, 361–368, 379f., 441–443, 501.

³¹ Im Sinne des affirmativen *ponere* der traditionellen Logik im Gegensatz zum *tollere* = aufheben.

Vollzüge des Bewußtseins, die sog. Tathandlungen: das Setzen, Entgegensetzen und Einschränken. Die Gewinnung der Grundsätze erfolgt nicht in Form eines Schlusses oder einer Deduktion, da dies die Ableitung aus noch höheren, allgemeineren Grundsätzen verlangte, die dann als die wahren Grundsätze zu gelten hätten, sondern sie erfolgt in Form eines Aufweises und Findens im Bewußtsein als dessen Ermöglichungsbedingungen. Die Bedingungen des Bewußtseins sind *im* Bewußtsein und *für* das Bewußtsein und damit gewußte.

Zweifellos liegt in der Konstatierung der Bewußtseinsbedingungen durch das Bewußtsein ein Zirkel, wie ja überhaupt der Rückgang vom empirisch Bedingten auf die transzendentalen Gründe, die selbst erst die Deduktionsprinzipien des Bedingten abgeben, einen Zirkel darstellt, indem die Reduktion von Tatsachen auf Tathandlungen nach logischen Gesetzen erfolgt, die selbst allererst aus den Tathandlungen zu deduzieren sind. Fichte hat diesen Zirkel im engeren wie weiteren Sinne, d. h. im Kontext des puren Selbstbewußtseins wie im Kontext des systematisch explizierten Selbstbewußtseins, nie bestritten, vielmehr selbst darauf aufmerksam gemacht. Bestritten hat er lediglich dessen Auslegung als *circulus vitiosus*. Er hat denselben als unvermeidbar hingestellt mit der Begründung, daß wir im Selbstbewußtsein befangen bleiben. Das Wissen kann sich selbst nur als Objekt und Derivat wissen, wenn es sich als Subjekt und Bedingung voraussetzt, und andererseits kann das Wissen als Subjekt und Bedingung sich doch immer nur als Objekt und Bedingtes wissen. Auf die Frage, was das Selbstbewußtsein vor dem Bewußtsein seiner selbst sei, muß daher geantwortet werden: nichts,³² denn erst das Wissen von sich macht das Selbstbewußtsein zu dem, was es ist. Es ist, was es weiß, und weiß, was es ist. Sein und Wissen fallen in ihm zusammen. Die Zirkularität ist nichts anderes als Indiz für das Vorliegen von Selbstbewußtsein.

a) Allgemeines und individuelles Ich

Auch wenn man die These vom Selbstbewußtsein akzeptiert, bleiben noch genug offene Fragen. Eine derselben betrifft das Verhältnis des unbeschränkten Ich des ersten Grundsatzes zum beschränkten des dritten. Können diese nicht mehr als göttliches und menschliches Subjekt einander konfrontiert werden, muß ihre Deutung vielmehr im Rahmen des endlichen Ich bleiben, dann legt es sich nahe, unter dem ersten Ich das allgemeine, transzendente, überindividuelle Subjekt, quasi das intersubjektive Subjekt, zu verstehen und unter dem zweiten das individuelle, empirische, konkrete Ich, das unter der Kategorie der Einzelheit steht. Die Problematik von transzendentelem (absolutem) und empirischem (gewöhnlichem) Ich ist in der Fichte-Literatur wiederholt thematisiert worden. Es war insbesondere Hegel, der in seiner Differenzschrift auf die scharfe Opposition beider Iche, die er bei Fichte festzustellen meinte, seine Kritik gründete.³³

³² Vgl. Fichtes Werke, Bd. I, 97.

³³ G. W. F. Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in: Werke in 20 Bden., hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel (1969 ff.) Bd. II, 52 ff.

Stützen läßt sich die Auslegung des absoluten Ich als allgemeines, transzendentes Ich immerhin durch die Parallele zu Kants transzendentaler Apperzeption, die ebenfalls eine generelle, transzendente Bedingung jedes individuellen, empirischen Bewußtseins bildet. Und die Tatsache, daß das erste Ich zwar als Für-sich-Sein beschrieben wird, jedoch erst das zweite, dem Nicht-Ich opponierte Ich eigentliches Selbstbewußtsein darstellt, könnte in dem Sinne verstanden werden, daß jenes eine zwar notwendige, aber nicht zureichende Bedingung abgibt und erst im zweiten konkretisiert und vollendet wird.

Auch der Hinweis auf spätere „Wissenschaftslehren“ (1801, 1804) und „Die Tatsachen des Bewußtseins“ (1813) mag erlaubt sein. Hier leitet Fichte aus dem sich selber wissenden Wissen oder Ich nach einem für ihn charakteristischen fünffachen Einteilungsschema die diversen Wissensgebiete und die auf ihnen basierenden Wissenschaften ab, dergestalt, daß das Ich in eine übersinnliche (reflektierende) und sinnliche (reflektierte) Sphäre zerfällt und im übersinnlichen Bereich auf dem Standpunkt des reflektierten Objekts die Gotteslehre abgibt, auf dem Standpunkt des reflektierenden, freien Subjekts die Ethik, im sinnlichen Bereich auf dem Standpunkt des Objekts die Naturlehre und auf dem Standpunkt des Subjekts die Rechtslehre mit einer Vielzahl sinnlicher Iche und ihrer Wechselbeziehung. Die Vermittlung aller Wissenssphären und -disziplinen übernimmt die Wissenschaftslehre. Nach dieser Konzeption steht das Ich in der Doppelspannung von Übersinnlichem und Sinnlichem, von Subjekt und Objekt, so daß es sowohl bei sich wie bei anderem ist, und dies sowohl in der übersinnlichen Welt der Freiheit wie in der sinnlichen der Gebundenheit. Mit der Annahme einer Pluralität empirischer Einzelsubjekte in einem der Wissenssektoren enthalten die späteren Systemkonzeptionen ausdrücklich den Ansatz zu einer Interpersonalitätstheorie.

Ob freilich die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 als eine Präfiguration der späteren Systematik angesehen werden kann, ist fraglich. Nicht nur, daß in der frühen Konzeption göttliche und moralische Sphäre in der übersinnlichen Welt konfundiert sind, auch die Opposition von absolutem Ich qua allgemeinem, abstraktem und endlichem Ich qua empirischem, konkretem entbehrt jeder Grundlage. Nirgends findet sich bei Fichte ein Hinweis, daß unter dem zweiten Ich das empirisch-individuelle Ich zu verstehen sei. Vielmehr handelt es sich um das durch die Opposition zum Nicht-Ich *bestimmte* und allererst *bestimmbare* Ich im Gegensatz zum unbestimmten des ersten Grundsatzes, das noch durch keinen Gegensatz eingeschränkt und determiniert ist. Nicht als verallgemeinertes und individuiertes Ich stehen sich erstes und zweites gegenüber, sondern als eines, das sich erst in unmittelbarer Selbstvergewisserung oder Selbstanschauung innehat, und eines, das es in sensu stricto zum Bewußtsein und Begreifen seiner selbst gebracht hat. Denn begriffliche Bestimmung setzt Abgrenzung gegen anderes voraus gemäß dem spinozistischen Satz: *omnis determinatio est negatio*.

Vom *empirischen* Ich dagegen ist bei Fichte im Ausgang aller drei Grundsätze die Rede, da die allgemeinen, transzendentalen Bedingungen nur im konkreten, individuellen Ich auffindbar sind. Dadurch, daß die Aufforderung an das jeweilige

Ich des Hörers oder Lesers ergeht, sich auf sich selbst zu besinnen, ist jeder aufgerufen, die Bestimmungen eines jeden Bewußtseins in sich herzustellen.

b) Das transzendente Ich und seine Momente:
Prinzipielle Möglichkeiten der methodischen Exposition

Statt einer Stufung in transzendental-allgemeines und empirisch-individuelles Ich legt sich eine durchgehend transzendente Betrachtungsweise des Ich im Ausgang vom empirischen nahe sowie eine interne Differenzierung desselben in seine Momente. Die methodische Behandlung vollzieht sich auf einer und derselben bewußtseinstheoretischen Ebene. Für das Verständnis des methodischen Ganges bieten sich drei prinzipielle Möglichkeiten an: zum einen die Explikation des Ich in Form einer Analysis, zum anderen die Konstruktion in Form einer Synthesis und zum dritten die dialektische Exposition in Form eines Kreislaufs aufgrund einer Verbindung von synthetischem und analytischem Verfahren.

Das analytische Verfahren, von Kant in den „Prolegomena“ in Absetzung vom synthetischen Verfahren der „Kritik der reinen Vernunft“ gewählt und erläutert, besteht in einem regressiven Prozeß, indem es von einem Faktum, einem Vorfindlichen oder Vorgegebenen, ausgeht und durch Analyse dessen Implikate herausstellt. Da das Faktische stets den Status eines Bedingten hat, geht die Argumentation vom Bedingten zu den Ermöglichungsbedingungen.

Genau umgekehrt, nämlich progressiv, von den Bedingungen zum Bedingten verläuft das synthetische Verfahren. Indem es ein Konstituens nach dem anderen benennt und mit dem vorhergehenden verbindet, baut es in schrittweiser Zusammensetzung das Ganze auf. In der Angabe und Anordnung der Momente sind beide Verfahren frei. Es obliegt einer gewissen Willkür, ob zunächst mit diesem Bestandteil begonnen und dann zu jenem übergegangen wird oder vice versa.

Auf einer Kombination von synthetischem und analytischem Verfahren beruht das dialektische, wie es von Hegel zu Beginn und Ende der „Wissenschaft der Logik“³⁴ beschrieben wird. Der an sich unendliche Fortschritt erfolgt hier von vornherein im Horizont des Ganzen und damit gebunden und begrenzt durch dasselbe. Dadurch, daß bereits im Anfang das Ende und Ganze wirksam ist, erweist sich der sukzessive Fortschritt letztlich als Explikation des Ganzen. Das Verfahren ist finaler oder teleologischer Art und nur auf dem Boden eines Kreislaufs verständlich. Entscheidend ist hier nicht so sehr, womit begonnen wird, sondern vielmehr, daß das Erste zugleich das Letzte und das Letzte das Erste ist oder, anders ausgedrückt, daß der Grund zugleich Folge und die Folge zugleich Grund ist. Der Fortschritt von den Bedingungen zum Bedingten stellt sich hier als ein Rückgang in den Grund heraus. Dies ist dadurch möglich, daß in jedem nachfolgenden Bedingten die vorausgehenden Bedingungen erhalten bleiben und mitgeführt werden, so daß der Prozeß von einfachen zu immer komplexeren

³⁴ Hegels Werke, Bd. V, 65ff., bes. 70f., Bd. VI, 548ff.

Bestimmungen fortgeht, bis schließlich das Ganze als Totalität der Bedingungen erreicht ist, das sich als Grund aller vorausgehenden, noch unzureichenden Bestimmungen erweist. Der Kreislauf hat strukturell das Resultat, daß jeder der das Ganze konstituierenden Teile als Ganzes fungiert und das Ganze als Teil. Jedes Moment ist gleicherweise Teil wie Ganzes und das Ganze selbst wieder Teil und Moment.

Für das Verständnis der Dialektik ist von Bedeutung die Unterscheidung des prius für das Denken und des prius im Gange des Denkens, d. h. die Unterscheidung von ontologischem Prinzip und methodologischem Anfang; denn nicht immer ist das Systemprinzip auch das Erste im Gange der Erörterung. Zumeist gilt vielmehr, daß das *πρότερον φύσει* das *ὑστερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* das *ὑστερον φύσει* ist. Während das analytische Verfahren das Vermittelte zum Ausgang wählt, das synthetische das Unmittelbare, nimmt das synthetisch-analytische das Prinzip des Systems auch zum Ausgang der Darstellung, allerdings noch nicht in seiner Vollkommenheit, sondern in seiner Vorläufigkeit, d. h. als Ganzes im Modus des Anfangs oder, wie Hegel sagt, als *an sich* seiende, noch nicht *für sich* seiende Wahrheit.

Allein dieses einsinnige Rotationsverfahren garantiert einen notwendigen immanenten Gang und eine Regelung in der Festlegung der Momente.

Im Blick auf diese drei prinzipiellen Methoden gilt es, den Text von Fichtes „Wissenschaftslehre“ zu überprüfen und zu eruieren, ob der von Fichte gewählte Gang einer derselben entspricht oder abweicht und einen Dialektiktypus *sui generis* vorstellt.

1. Das analytische Explikationsverfahren

Was die Anwendung der analytischen Explikationsmethode auf das Ich der Grundsätze betrifft, so müßte, da bei der Analysis stets vom Bedingten ausgegangen und auf die Ermöglichungsbedingungen geschlossen wird, im Anfang der vollständige Begriff des Selbstbewußtseins zugrunde liegen und in den folgenden Grundsätzen dessen Aufbauelemente benannt werden.

Für diese Interpretation könnte die Tatsache sprechen, daß das absolute Ich des ersten Grundsatzes als Gesamtheit des Seienden auftritt, das noch nicht nach subjektivem und objektivem Seienden spezifiziert ist. Hinzu kommt die unmittelbare Einheit von Dasein und Identischsein aufgrund der Gleichgeltung der Sätze: „Ich bin“ und „Ich bin Ich“. Da die Explikation der Gleichheit mit sich ebenso wie die des Verhältnisses von Identität und Sein, ganz zu schweigen von der Explikation der internen Differenz in Subjektivität und Objektivität, Unterscheidung und Beziehung und damit die Operationen des zweiten Grundsatzes verlangt, darf man davon ausgehen, daß im ersten die Involvierung aller Momente angenommen ist.

Allerdings zeigt sich hier bereits der Mangel dieser Interpretation; denn die ursprüngliche Koinzidenz aller Faktoren in einer unterschiedslosen Einheit ist keineswegs gleichbedeutend mit dem vollständigen Begriff des Ich und der Implikation aller Faktoren, ganz zu schweigen davon, daß das anfängliche Fürsich

mitnichten das über sich selbst verständigte Selbstbewußtsein ist. Gemäß dem analytischen Verfahren würde sich viel eher der dritte Grundsatz, der inhaltlich eine Synthese aus Ich und Nicht-Ich darstellt und formal durch die ersten beiden Grundsätze bedingt ist, zum Ausgang qualifizieren.³⁵

Überlegungen zum formalen Status der Grundsätze bestätigen das Resultat. Die absolute Unbedingtheit des ersten Grundsatzes, die diesen zum schlechthin basalen Satz des Systems und zur Grundlage aller anderen, teilweise bedingten statuiert, widerstreitet dem vom analytischen Verfahren supponierten Bedingtheitscharakter. Ein solcher käme vielmehr dem dritten Grundsatz zu, der formal durch den ersten und zweiten und deren Verbindung bedingt ist.

Zudem, wäre das Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes aus dem Ich des ersten ableitbar, so entfielen die Selbstständigkeit des zweiten Grundsatzes. Das Nicht-Ich wäre Implikat des Ich und aus ihm intern deduzierbar, nicht aber in einem eigenen Akt ihm entgegengesetzbar. Nun ist jedoch die Deduktion des auf einem Negationsakt basierenden Nicht-Ich aus dem rein positiv gefaßten Ich unmöglich. Obzwar das Nicht-Ich inhaltlich das Ich voraussetzt, bedarf es gerade eines zweiten, formal selbständigen Aktes, eines gänzlich neuen Anfangs, um zum Nicht-Ich als einem dem Ich entgegengesetzten, ja widersprüchlichen, folglich außerhalb desselben liegenden zu gelangen. Dies weist in die Richtung eines synthetischen Verfahrens.

2. Das synthetische Konstruktionsverfahren

Ihm zufolge muß bei der Anwendung auf das Ich von den Konstitutionsbedingungen desselben ausgegangen und aus ihnen das vollständige Ich aufgebaut werden. Sachlich zu bestätigen scheint dieses Verfahren der Umstand, daß die ersten beiden Grundsätze, vom dritten her betrachtet, je ein Moment statuieren: das Ich und das Nicht-Ich, die im dritten Grundsatz in der Einheit des umfassenden Ich zusammengeschlossen sind und von dort als Subjekt und Objekt, nämlich als das Ich qua Subjekt und als das Ich qua Objekt, erscheinen. Auch methodisch ließe sich anführen, daß die ersten beiden Grundsätze unbedingte Setzungen enthalten, und zwar Selbstsetzung und Entgegensetzung, während der dritte Grundsatz aus der Aufgabe ihrer Verbindung resultiert und damit durch die vorhergehenden bedingt ist. Mag auch die Lösung der gestellten Aufgabe unableit-

³⁵ Einer Konfundierung von erstem und drittem Grundsatz hat sich F. Bader in dem schon erwähnten Aufsatz (Anm. 5) schuldig gemacht, wenn er das absolute Ich des ersten Grundsatzes als Selbstbewußtsein im Sinne der Reflexionseinheit, der Zwei-Einheit (vgl. 12ff.), auslegt, also bereits als vollständig konstituiertes Selbstbewußtsein mit Einschluß des Nicht-Ich in seiner analytisch-synthetischen Verfassung aus Subjekt und Objekt. Die Folge ist eine prinzipielle Identifikation mit dem Ich des dritten Grundsatzes (vgl. 38). Auch die Als-Reflexion des § 5 kann dann nur noch als ‚Wiederholung‘ (vgl. 19) des bereits als Sich-Setzen als Sich-Setzen konzipierten Ich des ersten Grundsatzes angesehen werden. Eine weitere Konsequenz ist die, daß bereits das Ich des ersten Grundsatzes als ‚Interperson‘ (S. 36) zu betrachten ist, nicht nur als Bedingung der Möglichkeit von Interpersonalität. Im Selbstbewußtsein sind alle Momente, Relata wie Relationen (Disjunktion und Verbindung), impliziert und lassen sich analytisch deduzieren.

bar sein und sich aus den früheren Sätzen nicht erklären lassen, die Aufgabe als solche ist aus ihnen ableitbar.

Hier kündigt sich Kritik an; denn die Beschreibung der Grundsätze, wie sie oben gegeben wurde, ist unzureichend. Zum einen ist der zweite Grundsatz nicht weniger bedingt als der dritte – wenn auch nicht in formaler, sondern materialer Hinsicht –, zum anderen ist der dritte Grundsatz nicht weniger unbedingt und „Grundsatz“ wie der zweite – nur in materialer, nicht in formaler Hinsicht. Die Triplizität der Grundsätze ergibt sich rein schematisch aus den Kombinationsmöglichkeiten von Unbedingtheit und Bedingtheit sowohl in formaler wie materialer Hinsicht, dergestalt, daß ein Grundsatz sowohl formal wie material unbedingt genannt werden kann wie auch formal unbedingt, material bedingt wie auch material unbedingt, formal bedingt. Diesem Schema entsprechen die drei Grundsätze, so daß auch der dritte keine bloße Ableitung aus den beiden ersten darstellt, sondern eine notwendige Kompletierung derselben.

Zweifel am synthetischen Verfahren legt sich aber auch vom ersten Grundsatz her nahe. Ist das Ich desselben wirklich nur Moment, nicht in gewisser Weise auch das Ganze? Nicht nur der Charakter der *omnitudo realitatis* spricht für das letztere, auch die Tatsache, daß das Ich im dritten Grundsatz nicht bloß als Teil neben einem anderen Teil, dem Nicht-Ich, wiederkehrt, sondern auch als umfassendes Ganzes, als Einheit von Ich und Nicht-Ich.

Wenn die synthetische Konstruktion auf der einen Seite den Inkonzinnitäten des analytischen Verfahrens zu entgehen vermag, so unterliegt sie auf der anderen nicht weniger dem Vorwurf von Ungereimtheiten. Es bleibt als letzte Möglichkeit nur, die Kombination von analytischem und synthetischem Verfahren zu erwägen in der Hoffnung, daß sie die Vorteile beider Methoden verbindet und ihre Nachteile vermeidet.

3. Das dialektische Verfahren im Sinne Hegels

Geht man zunächst ganz schematisch vor, so müßte bei Applikation der Dialektik auf das Ich das, womit der Anfang gemacht wird – der Inhalt des ersten Grundsatzes – als Ganzes im Modus des Teils, und zwar des anfänglichen, auftreten, um dem Postulat zu genügen, daß das prius für das Denken – der Systemgrund – auch das prius im Gange des Denkens – der methodische Anfang – ist. Der zweite Schritt hätte gemäß dem *synthetischen* Verfahren einen Fortschritt über den ersten hinaus darzustellen, indem er eine Bedingung formulierte, die der erste noch nicht enthielte, und gemäß dem *analytischen* Verfahren eine solche Bedingung, die von der ersten dependierte, um der Forderung zu genügen, daß das Ganze in jedem Teil mitpräsent ist. Dem dritten Schritt obläge nach der Exposition der Thesis und der Antithesis die Synthesis beider. Obwohl er abhängig wäre von jenen, bildete er zugleich die Basis für deren Explikation in der angegebenen Reihenfolge, beginnend mit der Thesis, übergehend zur Antithesis usw.

Fichtes Methode scheint dieser Dialektik weitgehend zu entsprechen. Das Ich des ersten Grundsatzes hat den ambivalenten Status eines Ganzen wie eines Teils, eines

Vollkommenen wie eines Unvollkommenen, was aus seiner Beziehung zu den übrigen Grundsätzen, zum dritten nach rückwärts und zum zweiten nach vorwärts, erhellt. Während der dritte, in dem es als umfassendes Ganzes auftritt, in welchem das bestimmte Ich mit dem bestimmten Nicht-Ich vereint ist, seinen Ganzheitscharakter erklärt, erweist der zweite Grundsatz es mit seiner Entgegensetzung des Nicht-Ich als eines neben anderem.

Was das Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes betrifft, so beruht es auf einem dem ersten Setzungsakt gegenüber selbständigen, dem des Entgegensetzens, und ist insofern ein unableitbarer Bestandteil. Andererseits läßt sich das Nicht-Ich als Oppositum des Ich nur verstehen unter der Voraussetzung des Ich als dessen Negation und damit in Abhängigkeit von ihm. Dasselbe von seiten nicht des Produkts, sondern der Produktion (Akt) durchgespielt, erweist die Entgegensetzung qua Entgegnung als unabhängig vom Setzungsakt des ersten Grundsatzes und qua Setzung als Akt und Handlung des Ich. Im Schwanken zwischen totaler Widersprüchlichkeit zum Ich und damit einhergehender Substitution desselben und bloßer Opposition und Relation zum Ich bekundet sich die Doppelnatur des Nicht-Ich als eines selbständigen, independenten wie dependenten, relativen. Wie für das Ich der Charakter der Selbständigkeit *und* der Bezogenheit auf das Nicht-Ich galt, so gilt Entsprechendes auch für das Nicht-Ich, so daß hier der synthetische Charakter des Ganzen, der zugleich dessen Analytizität ausmacht, präfiguriert ist.

Der dritte Grundsatz hebt diese Struktur lediglich heraus. Bedingt durch die Aufgabe der Verbindung der beiden Selbständigen und daher Widersprüchlichen – Ich und Nicht-Ich –, löst er die Aufgabe durch Einschränkung und Begrenzung, was dieser Dialektik auch den Namen einer *limitativen Dialektik* eingetragen hat. Die Widersprüche werden zu Opposita herabgesetzt. Ich und Nicht-Ich werden als Bestandteile eines einheitlich-ganzheitlichen Ich-Bewußtseins gefaßt, mit dem der dritte Grundsatz seinerseits auf den ersten vorverweist, in welchem das Eine-Ganze (Ich) im Modus des anfänglichen Teils auftritt.

Laut ursprünglicher Forderung der Dialektik müßte prinzipiell mit jedem Teil begonnen werden können, da jeder gleicherweise den Status eines Teils wie eines Ganzes hat. Nur die Abfolge der Schritte ist im Kreisgang geregelt. Wenn dieser Forderung auch durch den *Inhalt* der Grundsätze entsprochen wird, so doch nicht durch deren *Form*. Bei Fichte tut sich hier eine Diskrepanz zwischen Inhalt und Form auf, die dazu führen wird, die Fichtesche Dialektik als einen Typus eigener Art zu etablieren.

4. Fichtes spezieller Dialektiktypus

Daß kein reiner Kreisgang aufgrund einer Independenz aller Glieder vorliegt, sondern ein einseitiges Dependenzverhältnis, wird bereits daraus ersichtlich, daß der erste Grundsatz als ein in jeder Beziehung unbedingter beschrieben wird, während der zweite und dritte nur in gewisser für unbedingte gelten, so daß sich ein logisches Gefälle mit dem Primat des ersten und der Subordination der letzten ergibt. Formal gesehen sind zweiter und dritter Grundsatz gleichwertig, da jeder

von ihnen in gewisser Hinsicht unbedingt, in anderer bedingt ist. Bestätigt wird diese Gleichrangigkeit durch die Theorie der Wechselimplikation von Analysis und Synthesis, als deren Explikate die beiden Grundsätze gelten. Wie die Synthesis des dritten Grundsatzes nur möglich ist unter der Voraussetzung der Analysis, d. h. für Fichte der Abhebung unterschiedener Glieder eines Ganzen, so ist die Analysis des zweiten nur möglich auf dem Boden der Synthesis. Demnach erfolgt die Opposition von Nicht-Ich und Ich im zweiten Grundsatz schon im Horizont der Synthesismöglichkeit des Selbstbewußtseins.

Ist die Synthesis die Herstellung einer Gemeinsamkeit Differenter, so ist die Analysis die Trennung eines gemeinsamen Ganzen. Daher sagt Fichte auch in I, 111:

„Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt.“

Analysis und Synthesis sind ihrerseits dependent von der Thesis, der unendlichen Setzung des ersten Grundsatzes. Sie verhalten sich zu dieser wie das explizite System zum Systemgrund. Da bei dieser Einseitigkeit des Dependenzverhältnisses die Rückbindung des expliziten Systems an den Systemgrund und damit die Schließung zum Kreis unverständlich bleibt, decouvriert sich Fichtes Dialektik als *Abstiegsdialektik*, nicht als *Kreislaufdialektik*. Ein Hinweis hierauf findet sich bei ihm selbst in den detaillierten methodischen Erörterungen am Ende des ersten Teils der Grundlage. Dort heißt es:

„Es wird demselben [Ich] ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem *höheren* Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen Vergleichen verhält, sondern in einem *niederen*. Das Ich wird selbst in einen niederen Begriff, den der Theilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne; und in demselben Begriffe wird es ihm auch entgegengesetzt. Hier ist also gar kein *Heraufsteigen*, wie sonst bei jeder Synthesis, sondern ein *Herabsteigen*. Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkung gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Substanz.“³⁶

Die Entgegensetzung von Nicht-Ich und Ich erweist sich so als *interne* Opposition und *Selbstdifferenzierung* des Ich und die Synthese als Wiederausgang zum Kreislaufmodell mit sich. Da beide Vorgänge im Rahmen des Ich erfolgen und damit unter dem Primat des Ich stehen, sind sie immanent. Die Immanenz wird hier nicht durch die Wiederanknüpfung des Endes an den Anfang wie im Kreislaufmodell garantiert, sondern durch die Selbstspezifikation, für die eher das Schema von *genus proximum per differentiam specificam* maßgebend ist, was die weiteren Synthesen innerhalb des theoretischen und praktischen Systems auf der Basis der ersten Synthesis bestätigen würden.

Radermacher³⁷ hat diese Dialektikkonzeption gegenüber der Hegelschen als

³⁶ Fichtes Werke, Bd. I, 119.

³⁷ H. Radermacher, Fichtes Begriff des Absoluten, 34.

beachtliche Leistung gewertet, da sie der Erkenntnis Rechnung trage, daß die Formulierung von Widerspruch und Entgegensetzung nur unter der Prämisse von Identität möglich ist. Widerlegung und Entgegensetzung setzen stets einen identischen Bezugspunkt voraus, dem widersprochen bzw. entgegengesetzt werden kann. Wäre nicht das Identitäts-, sondern das Widerspruchsprinzip das höchste, so stände dem Nonsens Tür und Tor offen, da es dann nicht eine in sich konsistente Theorie über eine nicht-identische Bestimmung gäbe, sondern eine Theorie, die selbst inkonsistent wäre. Daher versteht sich die Fichtesche Lehre vom Widerspruch nur als eine von vorläufigen, nicht definitiven Widersprüchen, d. h. von auftauchenden und in der Einheit und Identität des Bewußtseins zu überwindenden.

Ob dieser Dialektiktypus sachlich haltbar ist, muß dahingestellt bleiben. Es lassen sich Zweifel am Primat der Identität gegenüber dem Widerspruch anmelden, insofern Identität als Selbstreferenz ihrerseits nur exponibel ist auf der Basis von Differenz und Fremdbezug. Daß auch Fichte diese Gesetzmäßigkeit anerkennt, geht daraus hervor, daß das explizite Verständnis des ersten Grundsatzes, das mit dem Übergang von bloßer Selbstanschauung zum Sich-Begreifen verbunden ist, den zweiten und dritten Grundsatz verlangt.

In der „Wissenschaftslehre“ von 1804³⁸ hat Fichte diesen Typus von Dialektik näher charakterisiert und als sog. höheren Idealismus klassifiziert und ihn von anderen Idealismus- wie Realismusarten abgegrenzt. Er unterscheidet dort jeweils einen niederen und höheren Realismus und Idealismus. Die niederen Arten bestehen darin, daß sie bezüglich der Relation Bewußtsein-Sein entweder vom Bewußtsein oder vom Sein ausgehen und das Pendant für abhängig erklären. Während der Realismus auf dem Ansichsein insistiert und das Bewußtsein zum bloßen Überbau erklärt, der zwar unumgänglich, aber zu abstrahieren sei, setzt der Idealismus beim Bewußtsein an und degradiert das Sein zum bloßen Gedachtsein. Beide Arten sind aufgrund ihrer Einseitigkeit und Faktizität unhaltbar. Die höheren Realismus- und Idealismusarten tragen der Kritik insofern Rechnung, als sie das jeweilige Pendant mit einbeziehen. So leugnet der höhere Idealismus keineswegs das Ansichsein, das per definitionem die Negation alles Bewußtseins bedeutet, denn Ansichsein heißt „nicht für uns Sein“; wohl aber insistiert er darauf, daß der Negationsprozeß letztlich vom Bewußtsein dependiert, da dieses Ausgang und Movens des Zustandekommens des Prozesses bleibt.

Dieser Konstruktion der späten Wissenschaftslehre entspricht genau die frühe Grundlage. Obwohl das Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes den totalen Widerspruch zum Ich des ersten formuliert und damit dessen Aufhebung nach sich zieht, bleibt es vom Ich des ersten Grundsatzes abhängig und ist nur unter seiner Voraussetzung möglich. Indem das Ich den letzten unübersteigbaren Horizont des Vorgangs bildet, wird das Nicht-Ich zu einem bloßen Oppositum herabgesetzt. Die Verbindung von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt im Ich bleibt

³⁸ Fichtes Werke, Bd. X, 185, vgl. 171ff., 176f., 179–212.

somit letztlich ein „*subjektives Subjekt-Objekt*“, wie Hegel dies zu Recht in der Differenzschrift Fichte vorgeworfen hat.³⁹

Zwar hat Fichte diesen Vorwurf in der „Wissenschaftslehre“ von 1804⁴⁰ ausdrücklich zurückgewiesen mit dem Argument, daß schon die frühe Wissenschaftslehre diesen Idealismus überwunden habe, weil derselbe *faktisch* sei, d. h. eine *Tatsache* zum Ausgang und Absoluten wähle, indessen die Wissenschaftslehre stets eine *Tathandlung* zugrunde lege. Doch in der Selbstsetzung des Ich des ersten Grundsatzes findet sich beides: Produktion wie Produkt. Damit ist die Ambiguität der Deutung vorgezeichnet, die freilich erst die Entwicklung von Fichtes früher Wissenschaftslehre zu seiner späten voll sichtbar machen wird: Die Insistenz auf der Gleichursprünglichkeit von Tathandlung und Tatsache verbleibt im Rahmen des endlichen Selbstbewußtseins, während die Insistenz auf dem Primat der Handlung und Genesis auf einen transzendenten Grund des Selbstbewußtseins und ein wahrhaftes Absolutes jenseits desselben zielt.

Auf dieselbe Doppeldeutigkeit führt die Beobachtung der Diskrepanz von Inhalt und Form, wie sie sich im ersten Grundsatz gegenüber den beiden anderen manifestiert. Aus ihr erklärt sich die Uneindeutigkeit in der Einstufung und Fichtes eigenes Schwanken. Denn als ihn der Vorwurf des Atheismus traf, konnte er sowohl die Berechtigung wie Nicht-Berechtigung der Kritik einsehen. Von Jacobi war die Alternative gestellt: „Gott ist, und ist *außer mir*, ein *lebendiges, für sich bestehendes Wesen*, oder *Ich bin Gott*. Es giebt kein drittes“,⁴¹ mußte er sich entscheiden, ob er im ersten Grundsatz aufgrund von dessen formaler Natur, dem Absolutheitscharakter und der Primatsstruktur, Gott sehen wollte oder aufgrund des Inhalts in seiner Ambivalenz von Teil und Ganzem ein Explikationsmoment des endlichen Selbstbewußtseins. Die Ambivalenz der Deutung und die Notwendigkeit einer Klärung der Prioritätsfrage dürfte ein nicht unwesentliches Movens für die Weiterentwicklung der Theorie gewesen sein.

³⁹ Hegels Werke, Bd. II, 69, 72 u. mehr.

⁴⁰ Fichtes Werke, Bd. X, 193f.

⁴¹ J. G. Fichte, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, ges. und hg. von H. Schulz, 2 Bde. (1925), Bd. II, 47.