

# HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von  
WALTER JAESCHKE UND LUDWIG SIEP

Beiheft 57

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# METAPHYSIK UND METAPHYSIKKRITIK IN DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben von  
MYRIAM GERHARD, ANNETTE SELL  
UND LU DE VOS

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## Inhalt

Einleitung .....	7
<i>Walter Jaeschke</i>	
Ein Plädoyer für einen historischen Metaphysikbegriff .....	11
<i>Claudia Bickmann</i>	
Metaphysik der Erfahrung mit oder ohne Kant? .....	23
<i>Ulrich Ruschig</i>	
Metaphysik und Metaphysikkritik bei Kant .....	41
<i>Peter Jonkers</i>	
Jacobi und die kahlen Reste der Metaphysik .....	61
<i>Rainer Schäfer</i>	
Die Gigantomachie von Idealismus und Realismus in der Frühphilosophie Fichtes und Schellings .....	83
<i>Johann Kreuzer</i>	
»und das ist noch auffallender transzendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten«: Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung .....	115
<i>Klaus Erich Kaehler</i>	
Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie .....	133
<i>Myriam Gerhard</i>	
Logik als Metaphysikkritik .....	161

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2263-3

ISBN E-Book 978-3-7873-2264-0

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. ISSN 0440-5927.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

*Christian Krijnen*

Metaphysik in der Realphilosophie Hegels?  
Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis  
kantianisierender Transzendentalphilosophie ..... 171

*Lu De Vos*

Das Verschwinden der Metaphysikkritik beim späten Schelling ..... 211

## Einleitung

Keine Darstellung der Philosophiegeschichte wird auf die traditionsreiche Disziplin der Metaphysik verzichten können. Selbst denjenigen Philosophen des 20. und 21. Jahrhunderts, die jegliche metaphysische Betrachtung für sinnlos bzw. obsolet halten, erscheint ein Streit über die ehemalige, historische Bedeutung der Metaphysik nicht der Rede wert zu sein. Dies gilt, solange die Geschichte der Metaphysik als ein abgeschlossenes Kapitel der Philosophie verstanden wird. Der in gewissen Strömungen der Philosophie des 20. und auch noch des 21. Jahrhunderts übliche plakative oder gar pejorative Bezug auf metaphysische Fragestellungen, bisweilen auf die gesamte Disziplin der Metaphysik, gefällt sich dementsprechend in entschiedener Metaphysikkritik. Der Begriff der Metaphysik bleibt dabei häufig unbestimmt und leer. Zu dieser Entleerung haben mindestens drei Vorwürfe beigetragen. Der erste ist eher geschichtlicher Art und behauptet, dass Metaphysik keine exakte Erkenntnis sei und von den sogenannten Wissenschaften oder der Praxis überboten werden könne; der zweite, kontinentalphilosophische meint, dass sie eine Grundtendenz der Philosophie der Präsenz repräsentiere bzw. nur eine Vorstellungsart des Denkens sei. Der dritte, eher analytische Vorwurf lautet, dass Metaphysik eine zu korrigierende Aberration darstelle, sofern sie von der Normalverwendung der Sprache oder des Denkens abweiche. Jede Metaphysikkritik verweist dementsprechend auf einen Begriff von Metaphysik, der seinerseits einer kritischen Überprüfung zu unterziehen ist. Dass Metaphysik und Metaphysikkritik nicht entgegengesetzt sind und einander wechselseitig ausschließen, sondern notwendig aufeinander bezogen sind, macht den Kern der diesem Band zugrundeliegenden These aus. In kaum einer »Epoche« der Philosophiegeschichte zeigt sich diese Verwebung von Metaphysik und Metaphysikkritik derart deutlich wie in der Klassischen Deutschen Philosophie, der oftmals ein Rückfall hinter die Kantische Kritik der reinen Vernunft vorgeworfen wird.

Als ein Hauptvertreter der Metaphysik wurde und wird sicherlich G. W. F. Hegel gesehen, der von Heidegger auch als »Vollender der Metaphysik« bezeichnet wird. Wird die philosophiegeschichtliche Situation um 1800 genauer betrachtet, so zeigt sich, dass Hegel selbst die alte bzw. tradierte Metaphysik einer scharfen Kritik unterzieht. Einerseits ist er der Auffassung,

## Die Gigantomachie von Idealismus und Realismus in der Frühphilosophie Fichtes und Schellings

*Rainer Schäfer*

Im Folgenden sollen einige der grundlegenden Differenzen untersucht werden, die sich in Fichtes und Schellings teilweise direkt und teilweise indirekt aufeinander beziehenden Schriften und im Briefwechsel der beiden Philosophen in der Frühphase ihrer Denkentwicklung finden. Insbesondere soll Fichtes Kritik in der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797) an Schellings »Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus« (1795) untersucht werden. Hier wird gezeigt, inwiefern Schelling bereits seit seinen ersten Veröffentlichungen von der transzendentalphilosophischen Konzeption Fichtes abweicht und eine eigenständige, metaphysische Variante des Idealismus entwirft, welche auch die Rolle der Subjektivität modifiziert. Die These, dass Fichte und Schelling bereits seit der Frühphilosophie verschiedene Formen des Idealismus entwickelt haben, entspricht dem Konsens der Forschung; hier soll diese These anhand von spezifischen Unterschieden zwischen Fichtes »Erster Einleitung« und Schellings »Philosophischen Briefen« näher untersucht, spezifiziert und verifiziert werden. Zugleich soll deutlich werden, dass Fichte aus der Perspektive seines kritisch-transzendentalen Idealismus schlagende Argumente gegen den frühen Schelling und dessen metaphysischen Idealismus vorbringt. Über eine historische Untersuchung hinausgehend, werden die systematischen Differenzen und Argumente von transzendental-kritischem und metaphysischem Idealismus gegeneinander abgewogen.

Die Unterschiede der beiden Formen des Idealismus bei Fichte und Schelling lassen sich systematisch in verschiedene Problemfelder einteilen. Einige der wichtigsten Differenzen bestehen auf den Ebenen der Konzeption der Subjektivität und der Begründung der Erfahrung durch die Subjektivität. Es gibt daher auch Unterschiede in der Konzeption der Transzendentalphilosophie. Weitere gewichtige Abweichungen bestehen in der Bestimmung der Natur und des Absoluten. Die beiden letzteren Problemfelder werden jedoch vor allem für die Philosophiekonzeptionen der beiden Denker seit 1801 wichtig und bleiben hier weitgehend ausgeblendet, denn auch Fichte überschreitet die erkenntnisrestringierenden Grenzen des transzendental-kritischen Idealismus seiner eigenen frühen Position mit der Spätphilosophie, zu der sich bereits in der »Bestimmung des Menschen« (1800) erste Ansätze

finden, die Fichte in der »Darstellung der Wissenschaftslehre« (1801) und in den nachfolgenden Werken weiterführt.

### 1. Die Konstellation Fichtes und Schellings

Fichte und Schelling gehen seit 1795 davon aus, dieselbe Idealismuskonzeption zu verfolgen, wobei der frühe Schelling zunächst als Anhänger und Schüler Fichtes erscheint. Die entscheidenden Differenzen treten beiden Denkern nicht deutlich ins Bewusstsein. In überschwenglicher Weise sehen sich beide gemeinsam als konsequente Vollender der kritischen Philosophie Kants und betrachten es auch als wichtige Aufgabe, die Philosophie Kants vor den Missdeutungen der Zeitgenossen in Schutz zu nehmen. In diesem Sinne schreibt Schelling an Hegel in einem Brief vom 6. Februar 1795: »Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch.«<sup>1</sup> Diese »Prämissen« zu rekonstruieren, empfanden sowohl Fichte als auch Schelling als dringlichste Aufgabe der Philosophie. Für den frühen Fichte bestand allerdings die wohl wichtigste Voraussetzung des kantischen Kritizismus in einer Subjektivitätstheorie, für Schelling dagegen in einem Idealismus, der vom Absoluten ausgehend die Endlichkeit ableitet und zu bestimmen versucht.

Zunächst reagiert Schelling mit seinen Schriften jeweils auf diejenigen Fichtes. Fichtes Veröffentlichung »Über den Begriff der Wissenschaftslehre« (1794) ist ein programmatischer Vorentwurf für seine Vorlesungen, die er in Jena halten wird. Auf diese Schrift reagiert Schelling mit der Abhandlung »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt« (1794).<sup>2</sup> Dann veröffentlicht Fichte 1794 den ersten, theoretischen Teil der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«, und Schelling reagiert darauf mit der Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« (1795).<sup>3</sup> Auch noch Schellings »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« (1795) stehen in dieser gedanklichen Linie; sie sind von Schelling als Verteidigung gegen falsche

<sup>1</sup> Vgl. hierzu F.W.J. Schelling: *Briefe und Dokumente*. Bd. II (1775–1803). Zusatzband. Hrsg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1973, 57 (im Folgenden als *Schelling: Briefe und Dokumente* zitiert); vgl. hierzu auch *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795). – In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, 1856–1861, Abt.1/1, 154 (im Folgenden wird diese Ausgabe als SW zitiert). Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist nach Schelling nicht selbst ein System, sondern eine Theorie über die Grenzen aller möglichen Systeme; vgl. Schelling *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795). – In: SW, Abt.1/1, 301 f.

<sup>2</sup> Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 26. 9. 1794. – In: *Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. I, 51.

<sup>3</sup> Vgl. Schellings Brief an Hegel vom 6. 1. 1795. – In: *Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 59 ff.

dogmatische Deutungen der kritischen Philosophie Kants gedacht.<sup>4</sup> In dieser frühen Phase unterscheiden sich Fichte und Schelling zwar schon in ihren Konzeptionen voneinander, wie noch genauer zu untersuchen sein wird, aber beide betonen immer wieder freundschaftliche Übereinstimmung.

Erst seit 1800 werden die methodischen und sachlichen Differenzen beiden deutlicher bewusst, und vermehrt setzt eine wechselseitige sachliche Kritik ein, die sich insbesondere in ihrem Briefwechsel seit November 1800 zeigt. Beide planten, gemeinsam eine Zeitschrift herauszugeben. Aus diesem Anlass wollte Schelling im Austausch mit Fichte die für ihn gewichtigen Probleme abstimmen, wie Fichte einerseits Schellings »System des transzendentalen Idealismus« (1800) bewerte<sup>5</sup> und andererseits den systematischen Ort der Natur und der Naturphilosophie bestimme.<sup>6</sup> Aber gerade die systematische Verortung der Natur im System der Transzendentalphilosophie ließ die Uneinigkeit beider Denker deutlich werden. Schelling hatte im »System des transzendentalen Idealismus« angedeutet, dass Natur und Intelligenz zu koordinieren sind, dass also die Natur und die Intelligenz voneinander unterschieden sind und parallel nebeneinander bestehen. Danach bildet die Natur einen eigenständigen ontologischen Bereich, der abgetrennt von der Transzendentalphilosophie und der Erkenntnistheorie besteht. Die Natur verfügt daher über eine eigenständige Form der Tätigkeit, sofern die Natur sich selbst hervorbringt. Die Konsequenz hieraus ist, dass die Objekte der Natur sich selbständig konstituieren.<sup>7</sup> Nach Fichte kann hingegen eine Naturphiloso-

<sup>4</sup> Vgl. SW, Abt.1/1, 283 f.

<sup>5</sup> Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 14. 5. 1800. – In: *Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 223.

<sup>6</sup> Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 19. 11. 1800. – In: *Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 294 f.

<sup>7</sup> Vgl. F.W.J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. – In: SW, Abt. I/1, 331, 339 ff. In Schellings Naturphilosophie tritt die Natur allerdings auch noch in einem anderen Sinne auf, nämlich nicht als selbständige, parallel zur Intelligenz existierende Entität, sondern als Produkt der un- oder vorbewusst produzierenden Intelligenz. In diesem Sinne ist die Natur transzendentalphilosophisch als abhängiges Korrelat von Leistungen der Intelligenz deduziert. Bei Schelling gibt es überdies noch eine dritte Konzeption der Natur. Neben a) der Natur als Produkt der unbewusst produzierenden Intelligenz und b) der Natur als parallele, koordinierte und selbständige Entität neben der Intelligenz gibt es c) die Konzeption einer Subordination von Natur und Intelligenz, wobei ein hierarchisch sich potenzierender Aufstieg von der Natur als der Grundlage zur Intelligenz als dem höher vermittelten Sachverhalt von Schelling entworfen wird. Vgl. z. B. F.W.J. Schelling: *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme zu lösen* (1801). – In: SW, Abt. I/4, 81 ff. Allerdings wendet sich Fichte gegen Schellings Konzeption einer von der transzendentalen Subjektivität unabhängigen Natur und gegen die Konzeption eines hierarchischen Aufstiegs von der Natur zur Intelligenz, wenn er schreibt: »Die Natur ist Produkt der Intelligenz; wie kann denn nun durch einen offenbaren Zirkel die Intelligenz wieder Produkt der Natur sein?« (*J.G. Fichte: Sätze zur Erläuterung des*

phie nur auf dem Boden der Transzendentalphilosophie als dem System der Intelligenz durchgeführt werden. Sonst wäre ein realistischer Dogmatismus die Konsequenz, der ein Ding ohne eine Intelligenz voraussetzen muss, die dieses Ding als solches konstituiert. Vor diesem Hintergrund, die Natur als durch die Intelligenz konstituiert zu bestimmen, wird sich Fichte einer Differenz zwischen sich und Schelling bewusst, die sich bereits in dem Parallelismus ankündigt, den der frühe Schelling für Dogmatismus (= Realismus) und Idealismus in seinen »Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus« (1795) gelten lässt.

Entscheidende Dokumente der kritischen Rezeption Schellings durch Fichte in dieser Phase um 1800 bilden, neben dem Briefwechsel der beiden Denker, Fichtes Notizen bei der Lektüre von Schellings »System des transzendentalen Idealismus« (1800) und bei der »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801), die Fichte bis zum § 51 kommentiert.<sup>8</sup> Hier ist u. a. entscheidend, dass Fichte den Formalismus in den Deduktionen und Konstruktionen Schellings kritisiert sowie den systematischen Anfang des Identitätssystems mit dem Absoluten. Nach Fichte impliziert der Anfang des Systems der Philosophie als solcher – ähnlich wie später für Hegel – notwendigerweise eine gewisse Unvollkommenheit, weil die vollkommene Bestimmung des Absoluten einerseits einen vermittelnden Bestimmungsprozess voraussetzt und andererseits die sachliche Motivation fehlen würde, weitere Bestimmungen zu deduzieren, wenn bereits am Anfang eines Systems dessen Vervollendung erreicht wäre. In diesem Sinne kritisiert Fichte an Schellings Identitätssystem: »Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten.«<sup>9</sup>

Seit 1801/02 wird die Auseinandersetzung beider Denker dann zunehmend polemisch und persönlich. Zu persönlichen Missstimmungen führt insbesondere das Fehlverhalten Fichtes: Er kündigt in Berlin in der »Allgemeinen Zeitung« von 1801, Beilage Nr. 1 Schelling als seinen »geistvollen Mitarbeiter« an und äußert sich brieflich gegen Schelling, wobei der betreffende Brief Fichtes an den Jenaer Privatdozenten Schad vom 29. Dezember 1801 auch in

*Wesens der Tiere* (1799/1800). – In: *Fichte Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Berlin 1971, Bd. XI, 362 (im Folgenden wird diese Ausgabe als FW zitiert). Vgl. zu diesem Thema Reinhard Lauth: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg/ München 1975, 57–125 und ders. *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg 1984, Exkurs 172–190.

<sup>8</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transzendentalen Idealismus* (1800) und *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme* (1801). – In: FW XI, 368–389.

<sup>9</sup> FW XI, 371.

Schellings Hände gelangt. In diesem Brief äußert sich Fichte gegen Schelling: »Ich hoffe, meine zu Ostern erscheinende neue Darstellung soll sein Vorgehen, dass er mein System, welches er nie verstanden hat, weiter geführt, in seiner ganzen Blöße darstellen.« Fichte identifiziert in diesem Brief Schellings System mit einem spinozistischen Dogmatismus. Danach wäre Schellings System eigentlich gar kein Idealismus, sondern Schelling würde in realistischer Weise ein existierendes Ding voraussetzen und von diesem ausgehend das Wissen über das Ding als etwas Nachgeordnetes ableiten. Fichte wirft Schelling aber auch vor, dieser glaube »die Wissenschaftslehre leite das Ding von dem Wissen vom Dinge ab, und dass er ehemals mit seinem eigenen Idealismus es wirklich also gemeint« hat.<sup>10</sup> Dies meint Fichte wohl so, dass Schelling in willkürlicher Weise das Wissen als alleinigen Grund für das Ding deutet und daher einen Idealismus verfolgt, der das Ding allein von willkürlichen Vorstellungen des Subjekts abhängig macht – in modernerer Terminologie ausgedrückt, wäre dies der Vorwurf des Psychologismus. Daraus folgt: In Fichtes Sicht hat Schelling nie den transzendental-kritischen Idealismus verstanden, denn Schelling konzipiert nach Fichte einen in sich uneinheitlichen Idealismus, der einerseits dogmatische und andererseits psychologische Züge aufweist. Nach Fichte erweist der Idealismus gerade das notwendige Wissen und die gesetzmäßigen Vollzüge der reinen und allgemeinen Subjektivität als die Konstitutionsbedingungen für das Ding und der Idealismus zeigt ferner, dass das endliche Selbstbewusstsein mit dem Ding oder dem Erfahrungsgegenstand in einer Wechselbeziehung steht. Über die brieflichen Anschuldigungen empört sich Schelling in einem letzten Brief vom 25. Februar 1802 und beide brechen den Briefverkehr ab.<sup>11</sup>

In der nachfolgenden Zeit kritisieren sich beide in deutlicher und polemischer Form in den veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften. Diese späte Phase der Auseinandersetzung bleibt hier jedoch ausgeblendet. Uns soll im Folgenden vor allem die implizite und indirekte Kritik Fichtes an Schelling in der »Ersten Einleitung« (1797) interessieren. Hier zeigt sich die unterschiedliche Auffassung von Transzendentalphilosophie und Subjektivität der beiden Denker.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Fichtes Brief an Schad vom 29. 12. 1801. – In: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe*, Hrsg. v. R. Lauth/ H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, Abt. III/5, 100 f.

<sup>11</sup> Vgl. *F.W.J. Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 383 ff.

<sup>12</sup> Mit der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling beschäftigt sich bereits Julius Ebbinghaus in seiner Habilitationsschrift: *Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793–1803*. – In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Bonn 1994, *Der Streit Fichtes und Schellings*, 300–320; Ebbinghaus geht allerdings davon aus, dass insbesondere im Briefwechsel seit 1800/01 die beiden Denker eigentlich dieselbe Konzeption vertreten, nämlich die transzendentalen Bedingun-

## 2. Die Konfrontation im Rückblick Fichtes

Fichte hat in einem Brief an Schelling vom 31. Mai 1801 rückblickend auf Unterschiede zwischen seiner eigenen Konzeption und derjenigen Schellings aufmerksam gemacht bezüglich der Bestimmung von Subjektivität, Transzendentalphilosophie und damit zusammenhängend des Verhältnisses

gen des Bewusstseins durch eine vorbewusste, rein relationale Einheit, bzw. Identität, von Subjekt und Objekt zu explizieren; nach Ebbinghaus bildet die Einheit von Subjekt und Objekt eine reine wechselseitige Relation ohne vorgängig existente Relata. Inwiefern ein solcher vorbewusster und prinzipiell nicht bewusst zu vollziehender Einheitsgrund des Bewusstseins und der Subjektivität, noch transzendentalphilosophisch zu eruieren ist, bleibt allerdings bei Ebbinghaus unklar; auch die zahlreichen von Fichte und Schelling selbst, insbesondere im Briefwechsel, bekundeten und sachlich offensichtlichen Differenzen werden in der Darstellung von Ebbinghaus nivelliert. Zum Thema vgl. auch *Karl Jaspers: Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955, bes. 285–299, der auch auf die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling nach 1801 eingeht. Vgl. auch die Einleitung von Walter Schulz in: *Fichte-Schelling. Briefwechsel*. Frankfurt a.M. 1968, 7–50, vgl. auch die klaren und präzisen Ausführungen von Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik: *Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings*. – In: *Fichte-Studien* 12, 1997, 211–233 und von Jochem Henningfeld: *Schellings Identitätssystem von 1801 und Fichtes Wissenschaftslehre*. – In: *Fichte-Studien* 12, 1997, 235–246, vgl. auch Hartmut Traub: *Schellings Einfluss auf die Wissenschaftslehre 1804. Oder: »Manche Bücher sind nur zu lang geratene Briefe«*. – In: *Fichte-Studien* 18, 2000, 121–136; Traub betont allerdings die Ähnlichkeiten der Konzeptionen Fichtes und Schellings nach 1801 und sieht insbesondere einen Einfluss Schellings auf die späte Konzeption Fichtes und versucht, dies durch die briefliche Auseinandersetzung der beiden Denker zwischen 1801 und 1802 zu belegen. Vgl. zum Thema auch *F.W.J. Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. I (1775–1809). Hrsg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1962, 201–237, bes. 217 ff. Fuhrmans stellt allerdings die Auseinandersetzung der beiden Denker v. a. aus der Perspektive Schellings dar und unter besonderer Berücksichtigung der persönlich-privaten Differenzen. Vgl. auch *Xavier Tilliette: Schelling. Une philosophie en devenir*. Bd. I, Paris 1970, 237–293; *Reinhard Lauth: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg/München 1975 und ders.: *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795–1797*. – In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21, 1967, 341–367; Lauth rekonstruiert das Verhältnis der beiden Denker zueinander mit dem Hauptgewicht auf der Perspektive Fichtes. Zum Thema auch *Lore Hühn: Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar 1994; sie berücksichtigt v. a. die Auseinandersetzung der beiden Denker nach 1801 und versucht, die Entwicklung des Idealismus von Fichte zu Schelling als konsequente Depotenzierung des Prinzips der Subjektivität und als Radikalisierung des Konzepts der Freiheit darzustellen. Die Depotenzierung der Subjektivität münde in den Begriff der Ekstasis des späten Schelling, der Freiheit als für das Subjekt unverfügbares Ereignis bestimme; die Ekstasis übernehme beim späten Schelling die Rolle der intellektuellen Anschauung. Zu den Unterschieden der späteren Konzeptionen Fichtes und Schellings vgl. auch *Alfred Denker: In den Fußstapfen Gottes. Anfang und Methode der Philosophie und das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Fichtes und Schellings*. – In: *Fichte-Studien* 18, 2000, 101–120. Diese Deutung unterscheidet sich von der zuvor genannten von L. Hühn: Denker stellt dar, dass auch noch der späte Fichte, wenn auch modifiziert, an Kants Bestimmung der Freiheit als Autonomie festhält, wogegen sich bei Schelling ein Freiheitsbegriff der Willkür zeige.

von Idealismus und Dogmatismus in den Frühschriften der beiden Denker zwischen 1795 und 1797. Dabei ist beiden Philosophen allerdings in der Frühphase gemeinsam, dass sowohl Schelling in den »Philosophischen Briefen« (1795) als auch Fichte in der »Ersten Einleitung« (1797) die Transzendentalphilosophie als Begründung der Erfahrung vor dem Horizont einer Auseinandersetzung der beiden philosophischen Ansätze des Idealismus und des Dogmatismus konzipieren.

Fichte macht allerdings auf einen grundlegenden Unterschied aufmerksam, wenn er in dem Brief vom 31. Mai 1801 an Schelling schreibt: »Ihre einmalige Aeußerung im Philosophischen Journale von zwei Philosophen, einer idealistischen, und realistischen, welche – beide wahr, neben einander bestehen könnten, der ich auch sogleich sanft widersprach, weil ich sie für unrichtig einsahe, erregte freilich in mir die Vermuthung, dass Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten.«<sup>13</sup> Auch hier findet sich also Fichtes Vorwurf gegen Schelling, dieser habe den Sinn des kritisch-transzendentalen Idealismus verfehlt. Den »sanften Widerspruch« gegen die Konzeption des Verhältnisses von Idealismus und Dogmatismus in Schellings »Philosophischen Briefen« formuliert Fichte indirekt insbesondere in der »Ersten Einleitung«, indem er das Verhältnis von Idealismus und Dogmatismus grundlegend anders als Schelling bestimmt.<sup>14</sup> Fichte kritisiert

<sup>13</sup> *Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 339.

<sup>14</sup> Zu der impliziten Kritik an Schelling in Fichtes *Einleitungen in die Wissenschaftslehre* (1797/98) vgl. *Werner Flach: Fichte über Kritizismus und Dogmatismus*. – In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964) 585–596, *Reinhard Lauth: Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795–1797*. – In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (1967) 341–367, *Jürgen Habermas: Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung*. – In: *Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M. 1980, 312 ff.; Habermas sieht allerdings keinen Unterschied in den Positionen von Fichte und Schelling. Gegen diese Einschätzung wendet sich zu Recht *Ingrid Görland: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt a.M. 1973, bes. 74, vgl. auch *Hans Michael: Baumgartner: Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus*. – In: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1999, 127–143. Zu Fichtes *Erster Einleitung in die Wissenschaftslehre* und zu der freien Wahl zwischen Idealismus und Dogmatismus vgl. *Heinz Heimsoeth: Fichte*. München 1923, 70–104, *Luigi Pareyson: Die Wahl der Philosophie nach Fichte*. – In: *Epimeleia. Die Sorge um den Menschen*. Festschrift für H. Kuhn, Hrsg. v. F. Wiedmann, München 1964, 30–60, *Reinhard Brandt: Fichtes 1. Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)*. – In: *Kant-Studien* 69 (1978) 67–89, *Edith Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln 1986, zu Idealismus und Dogmatismus bes. 199 ff., *Daniel Breazeale: How to make an Idealist: Fichte's »Refutation of Dogmatism« and the Problem of the starting Point of the »Wissenschaftslehre«*. – In: *Philosophical Forum* XIX (1987/88), 97–123, *Johannes Römlt: »Merke auf dich selbst«*. *Das Verhältnis des Philoso-*

Schelling hier nur implizit, also ohne ihn eigens zu nennen, aber dennoch deutlich. In theoretischer Hinsicht bilden nach Schelling Dogmatismus und Idealismus nämlich gleichrangige Philosophiekonzeptionen zur Erklärung der Erfahrung. Fichte schreibt dagegen im selben Brief an Schelling weiter: »Ein Idealismus aber, der noch einen Realismus neben sich duldet, wäre gar nichts«. <sup>15</sup> Damit hält Fichte an einer Bestimmung des Verhältnisses von Idealismus und Dogmatismus fest, die er bereits im ersten Teil der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) andeutet. Danach kann es nur zwei Systeme der Philosophie geben: das idealistisch-kritische und das dogmatische System. Der Dogmatismus führe allerdings in den Relativismus und damit in den Skeptizismus, denn notwendigerweise könne der Dogmatismus kein oberstes, letztbegründendes Prinzip des Wissens aufstellen; dazu sei nur der Idealismus mit dem absoluten Ich als Prinzip in der Lage, denn das absolute Ich ist dadurch letztbegründend und letztbegründet, dass es sich selbst setzt und dadurch die Frage nach einem höheren Grund sinnlos wird. Der Dogmatismus hebt sich durch den Widerspruch auf, ein System der Philosophie aufstellen zu wollen zugleich jedoch in skeptische und relativistische Konsequenzen zu führen, die ein System prinzipiell unmöglich machen. <sup>16</sup> Also deutet Fichte bereits in der »Grundlage« an, dass neben dem Idealismus kein Dogmatismus bestehen kann. Weshalb der Dogmatismus in den relativistischen Skeptizismus führt, begründet Fichte hier jedoch noch nicht differenziert; eine derartige Begründung findet sich dann allerdings in der »Ersten Einleitung«.

### 3. Schellings Konzeption von Idealismus und Dogmatismus

Schelling hat die »Philosophischen Briefe« verfasst, weil ihm die Trennung der beiden philosophischen Ansätze des Dogmatismus und des Idealismus durch Kant nicht deutlich und streng genug erschien. Er sieht sogar Tendenzen bei den Nachfolgern Kants, dessen Kritizismus in einen Dogmatismus umzuwandeln. <sup>17</sup>

phen zu seinem Gegenstand nach dem »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)«. – In: *Fichte-Studien* 1 (1990), 73–98.

<sup>15</sup> F.W.J. Schelling: *Briefe und Dokumente*. Bd. II, 344. Dass der Idealismus keinen Realismus neben sich dulden darf und dass vielmehr die realistische Ansicht einer von uns unabhängigen Welt außer uns im Idealismus selbst herzuleiten ist, betont Fichte bereits in einer Anmerkung zum 1. Abschnitt der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), die sich daher wohl auch gegen Schelling richten dürfte, auch wenn dieser hier nicht genannt wird; vgl. FW I, 455.

<sup>16</sup> Vgl. FW I, 119 ff.

<sup>17</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 283.

In Schellings Umdeutung ist Kants transzendentalphilosophische Frage: »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« identisch mit der Frage: »Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?«. <sup>18</sup> Daran wird deutlich, dass Schelling die Transzendentalphilosophie in einen metaphysischen Horizont einbindet. Diese Einbindung ist in Schellings Konzeption aufgrund eines bestimmten Verständnisses von synthetischen Urteilen möglich. Das synthetische Urteil ist demnach ein Akt der Subjektivität: in der Synthesis von Mannigfaltigem tritt das Subjekt aus sich selbst heraus und wird objektiv, diese Objektivität besteht in der Vereinigung einer Vielheit zu einer Einheit. Diese synthetische Einheit setzt jedoch »ein Widerstrebendes« voraus und diese widerstrebende Vielheit setzt wiederum absolute Einheit voraus. Deshalb, so Schelling, ist die Synthesisleistung des Subjekts nur auf der Grundlage einer absoluten Einheit erklärbar, nämlich derjenigen Einheit, die Entgegensetzung überhaupt erst ermöglicht. <sup>19</sup> Daher sind die beiden oben genannten Fragen für Schelling identisch. Das zentrale Problem der Philosophie ist somit das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit. <sup>20</sup> Idealismus und Dogmatismus sind nach Schelling die beiden Philosophiekonzeptionen, die auf das Problem des Verhältnisses von Unendlichkeit und Endlichkeit eine Antwort zu geben versuchen. Der Dogmatismus postuliert nach Schelling die Unterwerfung des Menschen unter das »absolute Objekt«, d.h. unter Gott. <sup>21</sup> Der Kritizismus hat es sich dagegen zum Ziel gesetzt, die Menschheit zu befreien. <sup>22</sup> Dogmatismus und Kritizismus wollen beide den Grund des Daseins der Erfahrungswelt klären. Und dies ist in Schellings Sicht auch die Aufgabe der Transzendentalphilosophie: Den Grund des Daseins der Erfahrungswelt anzugeben. Dieser Grund liegt nicht mehr selbst in der Erfahrungswelt, sondern außerhalb ihrer. <sup>23</sup>

Dass der Grund der Erfahrungswelt nicht selbst eine Erfahrungstatsache sein kann, ist analog zu Fichtes Bestimmung der Transzendentalphilosophie in der »Ersten Einleitung«. Auch nach dem frühen Fichte ist es die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, den Grund der Erfahrung anzugeben. Darin unterscheiden sich allerdings der frühe Schelling und der frühe Fichte grundsätzlich, dass nach Schellings »Philosophischen Briefen« der Grund der

<sup>18</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 294.

<sup>19</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 296 ff.

<sup>20</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 314.

<sup>21</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 284 und 316.

<sup>22</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 290.

<sup>23</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 310.

Erfahrung das Absolute ist. Schelling will also die Erfahrungswelt vollständig transzendieren, um sie im Absoluten zu begründen. Hier wird wiederum deutlich, dass bei Schelling die Frage der Transzendentalphilosophie nach dem Grund der Erfahrung von vornherein in dem Horizont einer metaphysischen Einheitskonzeption des Absoluten gesehen wird. Bei Fichte bleibt die Begründung der Erfahrung dagegen immer rückbezogen auf die Erfahrung und auf die transzendente Subjektivität.

Der Dogmatismus versteht nach Schelling das Absolute als absolutes Nicht-Ich; demgegenüber bestimmt der Idealismus diesen Grund, d. h. das Absolute, als absolutes Ich. Nach Schelling ist das Absolute für Idealismus und Dogmatismus eigentlich dasselbe, nämlich dasjenige, in dem aller Gegensatz von Subjekt und Objekt überwunden ist und eine völlige Einigkeit realisiert ist. Daher haben nach Schelling Idealismus und Dogmatismus mit dem Absoluten als völliger Einigkeit ohne Entgegensetzung etwas Gemeinsames. Die Verschiedenheit der idealistischen und der dogmatischen Konzeption ergibt sich nach Schelling nur, wenn man aus dem Absoluten selbst herausgetreten ist und es unter spezifischen Perspektiven untersucht; immanent im Absoluten gibt es derartige Unterschiede jedoch nicht. Auch die Konzeption einer prinzipiellen Bewusstseinsstranszendenz des Absoluten ist Idealismus und Dogmatismus gemeinsam. Die Erfahrungswelt selbst besteht nach Schellings Konzeption in den »Philosophischen Briefen« in dem Gegensatz von Subjekt und Objekt; das Absolute ist dagegen die unbedingte Einheit. Die absolute Einheit entzieht sich also aller Erfahrung und kann daher nicht Gegenstand des theoretischen Wissens oder der Erfahrung sein, weil sich im theoretischen Wissensvollzug Subjekt und Objekt entgegenstehen und unterscheiden, nämlich als Wissendes und Gewusstes.<sup>24</sup> Daher zieht der frühe Schelling die Konsequenz, dass der Streit zwischen Idealismus und Dogmatismus nicht mit theoretischen Erkenntnissen entschieden werden kann und dass zumindest in theoretischer Hinsicht Idealismus und Dogmatismus zwar entgegengesetzte, aber doch gleichrangige und gleichwertige Erklärungsmodelle für die Erfahrung darstellen.<sup>25</sup>

Weiterhin zieht Schelling die Konsequenz, dass das Absolute für uns nur im praktischen Streben in der Form einer unendlichen und prinzipiell unabschließbaren Annäherung an das Absolute realisierbar ist. Das praktische Streben sowohl des Dogmatikers als auch des Idealisten zielt dabei darauf ab, die Entgegensetzungen aufzuheben. Dies ist eine praktische Aufgabe. Die praktischen Postulate von Dogmatismus und Idealismus lauten daher nach

<sup>24</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 293, 308 und 333.

<sup>25</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 296, 298 und 305 ff.

Schelling: »Wenn dieser fordert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muss jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heißt, soll in der intellektuellen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beiden Fällen ist für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewusstsein meiner selbst als eines Subjekts verloren. Meine Realität verschwindet in der unendlichen.«<sup>26</sup> Im Absoluten selbst ist also alle Entgegensetzung und aller Widerspruch aufgehoben.<sup>27</sup> Der Dogmatismus ist durch den Kritizismus prinzipiell nicht theoretisch zu widerlegen;<sup>28</sup> in dieser Hinsicht stehen sich die beiden Systeme gleichwertig gegenüber. Die theoretische Philosophie kann den Streit zwischen Dogmatismus und Idealismus prinzipiell nicht klären, weil sie von der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt ausgeht, aber Dogmatismus und Idealismus wollen über Subjekt und Objekt als Entgegengesetzte hinausfragen, nämlich nach dem absoluten Subjekt bzw. dem absoluten Objekt, die jeweils für sich eine absolute, vollständige Vereinigung bilden. Es gibt daher einen Parallelismus und Pluralismus der beiden Systeme.<sup>29</sup>

In praktischer Hinsicht gibt es allerdings nach Schelling einen gewissen Vorrang des Idealismus gegenüber dem Dogmatismus. Der Dogmatismus postuliert die Aufhebung des Subjekts zugunsten des absoluten Objekts. Vom Ich kann aber nicht abstrahiert werden, das Nichtsein des Ich kann nicht gedacht und praktiziert werden, denn um das Nichtsein des Ich denken oder durchleben zu können, muss sich das Ich als Denkendes oder als Erlebendes jeweils immer wieder voraussetzen. Das Nichtsein des Ich zu denken, wie es der Dogmatiker postuliert, impliziert daher nach Schelling die Fähigkeit, den Widerspruch denken zu können, nämlich den Widerspruch, dass das Ich sein muss, um nicht sein zu können. In dieser Hinsicht muss man, um im Absoluten untergehen zu können, immer wieder ein Ich, nämlich sich selbst als den Untergehenden voraussetzen, und das Ich ist daher auch für den Dogmatiker unhintergebar. Da der Idealismus vom Ich ausgeht und auf eine Steigerung des Ich abzielt, hat er einen praktischen Vorteil gegenüber dem Dogmatismus.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> SW, Abt. I/1, 327. Vgl. hierzu auch Schellings Brief an Hegel vom 4.2.1795. – In: *Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 65 f. Hier wird deutlich, dass Schelling in dieser Phase seines Denkwegs Gott als unpersönliches, überbewusstes Wesen konzipiert und dass es das Ziel des praktischen Strebens des idealistischen Philosophen sein soll, seine eigene Persönlichkeit zu vernichten.

<sup>27</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 329.

<sup>28</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 296, 339.

<sup>29</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 296, 306.

<sup>30</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 319 f.

#### 4. Konstitution des Ego und der Vorrang des Idealismus in Fichtes Gegenentwurf

Nach Fichtes »Erster Einleitung in die Wissenschaftslehre« sind sich Idealismus und Dogmatismus in der Begründung der Erfahrung völlig uneinig und es gibt keine Gemeinsamkeiten zwischen beiden.<sup>31</sup> Der Dogmatiker geht nach Fichte einseitig vom Ding an sich aus und abstrahiert vom Ich, um die Erfahrung zu begründen, und umgekehrt geht der Idealist vom Ich an sich aus und abstrahiert vom Ding, um die Erfahrung zu begründen.<sup>32</sup> Wie nach dem frühen Schelling so ist es also auch nach dem frühen Fichte die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, den Grund der Erfahrung anzugeben. Dabei darf nach Fichte der Grund der Erfahrung nicht selbst in der Reihe des Begründeten, also in der Erfahrung, liegen, da sonst ein fehlerhafter logischer Zirkel begangen würde; es würde nämlich vorausgesetzt, was allererst in seiner Möglichkeit erklärt werden soll; der Grund der Erfahrung kann daher nicht selbst in einer Erfahrungstatsache bestehen, da sonst die Erfahrung Grund der Erfahrung wäre.<sup>33</sup> Grund und Begründetes sind daher auch nicht austauschbar; der Grund hat vielmehr logische bzw. konzeptuelle Priorität gegenüber dem Begründeten.

Zugleich wird nach Fichte durch die asymmetrische Relation des Grundes zum Begründeten die Endlichkeit des Begründeten deutlich: Das Begründete hat seinen Grund jeweils außer sich; ein endliches Begründetes kann keine vollständige Selbstbegründung vollziehen, die es zu etwas schlechthin Notwendigem machen würde. Ein endliches Begründetes kann lediglich eine relative und hypothetische Notwendigkeit haben, insofern es nämlich notwendigerweise aus anderem folgt. Dass ein Begründetes seinen Grund außerhalb seiner selbst hat, macht es vielmehr zu etwas Kontingentem und bedingt Zufälligem, denn es ist abhängig von anderem, das es nicht selbst ist.<sup>34</sup>

Nach dem frühen Fichte besteht die Erfahrung in dem System der untereinander zusammenhängenden Vorstellungen, die vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet werden. Daran wird deutlich, dass Fichte einen wesentlich weiteren Begriff von Erfahrung vertritt als Kant; für Fichte sind alle durch gesetzmäßige Notwendigkeit gegebenen »Tatsachen des Bewusstseins« Er-

<sup>31</sup> Vgl. FW I, 429.

<sup>32</sup> Vgl. FW I, 429 ff.

<sup>33</sup> Vgl. FW I, 424 f.: »Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten«; mit dem »bloßen Denken« spielt Fichte offensichtlich auf den zu vermeidenden logischen Zirkel an.

<sup>34</sup> Vgl. FW I, 424.

fahrungen, also z. B. nicht nur die raum-zeitlichen Dingvorstellungen, sondern auch das Wissen um andere Subjekte (z. B. im Rechtsverhältnis und bei der intersubjektiven Anerkennung) und das Wissen um sittliche Verpflichtungen, aber auch kulturelle und künstlerische Produkte können erfahren werden. Von diesem Erfahrungsbegriff sind dagegen alle durch Willkür und pure Phantasie gebildeten Vorstellungen ausgeschlossen, weil diese Vorstellungen nicht vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet werden können. Um die Erfahrung, als das System der notwendigen, zusammenhängenden Vorstellungen, zu begründen, muss nach Fichte – wie auch nach Schelling – die Erfahrung selbst überschritten werden. Aber es handelt sich nach Fichte nicht um einen vollständigen Überschritt zu einem metaphysisch-transzendenten Grund, sondern dieser Überschritt über die Erfahrung zum Grund der Erfahrung bleibt immer an die Erfahrung zurückgebunden, d. h., der Grund der Erfahrung muss sich als Moment in der Erfahrung ausweisen lassen: »Das endliche Vernunftwesen hat nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht notwendig unter den gleichen Bedingungen.«<sup>35</sup> Wie sich zeigt, erhebt sich der Philosoph mittels einer spezifischen Abstraktionsmethode über die Erfahrung, bleibt aber immer auf diese rückbezogen. Nach dem frühen Fichte ist das Ich zwar einerseits Grund der Erfahrung, kann aber auch andererseits im Bewusstsein wissend und im weitesten Sinne erfahrend vollzogen werden; das Ich als konstituierender Grund der Erfahrung kann also selbst auch methodisch in der Abstraktion des Philosophen erfahren werden und ist keine unerfahrbare, transzendente Entität. Fichte will die Erfahrung nicht in einem metaphysisch-transzendenten Absoluten begründen. Allerdings kann das Ich als konstitutiver Grund der Erfahrung nur vom Philosophen als vom betrachtenden Ich in diesem allgemeinsten Sinne erfahren und gewusst werden, aber nicht vom betrachteten Ich, also nicht vom »natürlichen«, in die Erfahrung versenkten Ich. Denn dieses Ich ist »geradehin« in die Erfahrung versenkt und thematisch auf die notwendigen Vorstellungen gerichtet, die die Erfahrung ausmachen. Das tätige Ich ist für das betrachtete Ich, das in die Erfahrung versenkt ist, unbewusst. Nur dem analysierenden Philosophen und in dessen Bewusstsein zeigt sich das Ich als die Erfahrung hervorbringend.<sup>36</sup> – Edmund Husserl wird diesen Unterschied zwischen dem geradehin

<sup>35</sup> Vgl. FW I, 425.

<sup>36</sup> Das bewusste, reine Ich wird also vom Philosophen zu dem konkreten Zusammenhang der Erfahrung als transzendente Konstruktion notwendig hinzugedacht, vgl. FW I, 449 und FW III, 25 f. In ähnlicher Weise deutet bereits *Emil Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte.* – In: *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. E. Herrigel, Tübingen 1923, Bd. I, 103–115. Lask deutet, dass das reine Ich nach Fichte »kritisch« ist, weil es keine konkrete Tatsache des Bewusstseins ist,

ausgerichteten Ich und dem reflektierten Ich in seiner transzendentalen Phänomenologie als die Differenz zwischen dem anonym fungierenden Ich und dem phänomenologischen Ur-Ich begreifen. In gewissem Sinne liegt auch hier eine »egologische Differenz« vor. Im vorangehenden Kapitel bezog sich die »egologische Differenz« auf das Verhältnis von Absolutem und limitiertem Ich; hier bezeichnet die »egologische Differenz« den Unterschied zwischen dem anonym fungierenden Ich und dem selbstthematischen, reflektierten Ich. In der Hinsicht des Philosophen auf das natürliche Bewusstsein ist die auf den ersten Blick paradoxe Formulierung eines »anonymen Ich« also kein Widerspruch, sondern eine notwendige Konsequenz der intentionalen Ausrichtung des konstitutiven und fungierenden Ich, das auf das Ding konzentriert ist und daher seine eigene konstruktive Aktivität übersieht. Das anonyme Fungieren des Ich in der intentionalen Ausrichtung auf Gegenständlichkeit überhaupt zeigt sich bei Husserl insbesondere in der »passiven Synthesis«, also dort, wo wir in unserer Vorstellung, z. B. der des Raumes als einer zwar synthetischen Einheit, die uns aber einfach als vorliegend oder vorgegeben erscheint, nicht unsere vereinigende Aktuosität bemerken. –

Nach Fichte ist das von der Wissenschaftslehre zu untersuchende »natürliche und erfahrende Ich« auf die Objekte gerichtet und nicht auf sich selbst als auf dasjenige, welches durch seine Handlungen die Objekte konstituiert; daraus folgt, dass das natürliche Ich selbstvergessen, in gewissem Sinne anonym fungierend ist und nur die noematischen Produkte seiner Handlungen in die Aufmerksamkeit des erfahrenden Ich fallen. Daher ist es die spezifische Aufgabe der Wissenschaftslehre, nicht nur die noematischen Produkte der Handlungen zu untersuchen, sondern auch die diesen noematischen Produkten korrelativ und konstitutiv zugeordneten Handlungen des Ich zu

also kein Faktum, sondern eine Konstruktion, die durch Abstraktion gewonnen wird. Als ein solcher Allgemeinbegriff, der völlig formal ist, sei das Ich inhaltsleer (hierzu bes. 114). Gegen letzteres ist allerdings einschränkend zu sagen, dass das absolute Ich der Tathandlung zwar relativ unbestimmt ist, da es nämlich keinen Bezug auf anderes hat, aber es ist doch kein Allgemeinbegriff, denn bei der Bildung von Begriffen ist nach Fichte der Verstand konstitutiv, ein Vermögen, das im Rahmen des ersten Grundsatzes noch nicht hergeleitet ist. Ein Begriff ist für Fichte auch immer eine Fixierung; das absolute Ich kann eine solche auch deswegen nicht sein, weil es eine reine Handlungsstruktur ist. Vgl. auch *Bruno Zimmermann: Freiheit und Reflexion. Untersuchungen zum Problem des Anfangs des Philosophierens bei Joh. G. Fichte*. Diss. Köln 1969, 161 ff. Auch Zimmermann deutet, dass das reine, erkenntnistheoretische Ich in Fichtes Entwurf der *Wissenschaftslehre nova methodo* ein erkenntnistheoretisches, transzendentalphilosophisches Konstrukt ist. Zur unbewussten Produktion der vorgestellten Objekte durch das Ich, genauer durch die Einbildungskraft als dem Grundvermögen des theoretischen Ich, bei Fichte vgl. *Klaus Düsing: Einbildungskraft und selbstbewusstes Dasein beim frühen Fichte*. – In: *Kategorien der Existenz*. Festschrift für W. Janke. Hrsg. v. K. Held/ J. Henningfeld, Würzburg 1993, 61–76.

analysieren. Die Wissenschaftslehre vollzieht also nicht nur einerseits eine reflexive Rückwendung auf die Handlungen des Ich, die den noematischen Produkten der Handlungen zugrundeliegen, sondern sie soll andererseits auch die Korrelation von noetischem Handlungsvollzug des Ich und noematischem Produkt aufweisen. Das noematische Produkt der Handlungen ist dabei nichts anderes als das Objekt und dessen spezifischere Bestimmungen, z. B. als Wahrnehmungsobjekt, Anschauungsobjekt, Urteilsgegenstand etc. Das Objekt als noematisches Produkt ist also nichts anderes als die noetische Handlung, doch wird bei dem Objekt von der Agilität des Subjekts, also von den Konstitutionsleistungen abgesehen. Das Spezifikum der Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie ist dabei, dass sie die Korrelation von handelndem Subjekt und »behandeltem« Objekt strikt beachtet. Das Objekt soll nicht ohne die notwendigen Vollzüge des Subjekts dargestellt werden und umgekehrt soll zugleich das handelnde Subjekt nicht ohne seine spezifischen Objekte dargestellt werden. Die Handlungen des Subjekts als Bedingungen der Möglichkeit der Objekte der Erfahrung sind nicht abgelöst von den Objekten der Erfahrung selbst zu analysieren und umgekehrt sind auch die Objekte der Erfahrung nicht ohne das Subjekt als Akteur der Erfahrung zu untersuchen. Nach Fichte gibt es – mit einem Wort Husserls – ein »Korrelationsapriori« zwischen Subjekt und Objekt, das eine ist nicht ohne das andere zu untersuchen und beide bedingen sich nach den Ergebnissen der transzendentalen Analyse gleichursprünglich. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sich daher als Transzendentalphilosophie streng von jeder inhaltsleeren Formalphilosophie, da sie die notwendigen Objekte der Handlungsweisen des Subjekts mitberücksichtigt.<sup>37</sup> Die Formalphilosophie berücksichtigt dagegen nur die subjektiven Handlungen und verliert die Gegenstände der Erfahrung aus den Augen.

Daher ist der Wissenschaftslehre Fichtes auch kein Psychologismus vorzuwerfen, die Korrelation von Subjekt und Objekt verhindert ein leeres und abstraktes Konstruieren von bloß psychischen Akten. Weil nämlich die Objekte der Erfahrung zu untersuchen sind, kommen auch nur die notwendigen Handlungen des Ich, die für diese Objekte wesentlich und unersetzlich sind, in Betracht. Kontingente psychische Akte ohne reale Funktion für die Erfahrung werden durch die Korrelation und die Gleichursprünglichkeit von Subjekt und Objekt verhindert. Allerdings ist zur Erkenntnis dieser Korrelation von Subjekt und Objekt zunächst notwendig, beide voneinander in einer transzendentalen Analyse zu trennen und sie für sich zu untersuchen, sonst

<sup>37</sup> Vgl. FW III, 1 ff.: *Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formular-Philosophie unterscheidet*.

hätte man eine undifferenzierte Einheit beider vorliegen, wie es bereits für das natürliche, vorphilosophische Bewusstsein der Fall ist, aber man würde dann nicht den Konstitutionsprozess der Erfahrungsgegenstände untersuchen. Wenn auch die Erfahrung in der Korrelation von Subjekt und Objekt besteht, so ist diese Korrelation doch ein vom Ich konstituierter, in sich gegliederter, geordneter und gesetzmäßiger Zusammenhang, der als solcher überhaupt erst durch die Scheidung der Momente der Erfahrung erkennbar wird.

De facto sind in der Erfahrung des »natürlichen« Bewusstseins Ding und Ich synthetisch vereint und nur der Philosoph mit seiner – in der Terminologie Rickerts und Husserls – »isolierenden« und »eidetischen Abstraktion« schaut den konstituierenden Wesenskern der Erfahrung heraus, nämlich entweder das Ding oder das Ich; im ersten Fall folgt der Dogmatismus, im zweiten der Idealismus. Die Abstraktion ist also sowohl die Methode des Idealismus als auch des Dogmatismus bzw. Realismus. Durch die isolierende Abstraktion erhebt sich der Philosoph über die Erfahrung, denn er ist nun nicht mehr in den unmittelbaren synthetischen Zusammenhang von Ding und Ich, wie er in der unmittelbaren Erfahrung zunächst vorliegt, versenkt, sondern der Philosoph isoliert Ding und Ich als konstitutive Elemente der Erfahrung.

Für Fichte ist das Ding an sich des Dogmatikers mit der Bedeutung, dass es etwas ist, das nicht in Relation zu einem Ich steht, das also prinzipiell unvorstellbar bleibt, ein bloßes theoretisches Konstrukt und damit eigentlich bloß eine wissenschaftliche Hilfsannahme und Fiktion, die sich in der tatsächlichen Erfahrung nicht auffinden lässt; denn dort ist das Ding immer bezogen auf eine Intelligenz, für die es vorhanden ist.<sup>38</sup> Umgekehrt lässt sich das Ich im konkreten Bewusstseinsleben sehr wohl ausweisen. Denn im Bewusstsein des idealistischen Philosophen zeigt sich das Ich als in der Erfahrung selbst enthaltene Struktur tätigen Setzens. Dagegen wäre ein Ding an sich, das nicht für ein Ich vorhanden ist, etwas, das nichts für das Ich ist. Dies ist jedoch ein völlig leerer und paradoxer Gedanke. An anderer Stelle sagt Fichte daher über das Ding an sich: »dass der Satz der W.-L. *Es gibt kein Ding an sich* – mit Kant zu reden, gar kein *negativer*, sondern ein *unendlicher* Satz ist; der nur aussagt, dass da unsere Erkenntnis ganz zu Ende ist, und dass wir ohne offenbaren Widerspruch über jene Grenze hinaus mit unserm Denken weder positiv, noch negativ dogmatisch, noch skeptisch, gehen können.«<sup>39</sup> Das Ding an sich wird also von Fichte nicht einfach ver-

<sup>38</sup> Vgl. FW I, 428, vgl. auch FW III, 3.

<sup>39</sup> Vgl. Fichtes Brief an E.A. Mehmel vom 22.11.1800. – In: *Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v.

worfen oder abgelehnt, es wird vielmehr als eine zwar notwendige, aber in sich widersprüchliche Entität angenommen, daher sind Aussagen, die das Ding an sich thematisieren, unendliche Urteile, d.h., sie haben ein bloß negativ bestimmtes Prädikat zu ihrem Bestimmungsgrund. In der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« ist das Ding an sich diejenige theoretisch zu konstruierende Entität, die wir annehmen müssen, wenn wir etwas anschauen. Der Anschauung wird von uns etwas zugrunde gelegt, das nicht selbst eine Leistung des Ich ist, sondern dieses in einem Anstoß affiziert. Das Ding an sich ist in diesem Kontext – in einem Sinne, der ebenfalls schon Kants Konzept des Dinges an sich aufnimmt und weiterführt – ein negativer Grenzbegriff, der keine inhaltlich positive Erfüllung zulässt, sondern nur indirekt bestimmt werden kann: als dasjenige Residuum, das nicht mehr immanent, sondern nur transzendent auf die Spontaneität des endlichen Ich bezogen ist.<sup>40</sup> Im Rahmen der praktischen Wissenschaftslehre ist das Ding an sich diejenige Entität, die demjenigen, welches uns im Gefühl gegeben ist, als ein äußerer Anstoß eingebildet wird und worüber das Ich strebend hinauszuwirken versucht.<sup>41</sup> Damit meint Fichte nicht, dass ein Ding an sich uns direkt affiziert, sondern vielmehr, dass wir, indem wir ein Gefühl erleben, mitsetzen, dass es einen Raum gibt, in dem andere Dinge, die von unserem Gefühl unabhängig sind, jenes Ding kausal beeinflussen.<sup>42</sup> Daraus folgt, dass

R. Lauth/ H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, Abt. III/4, 370. Wie hier deutlich wird, konzipiert Fichte das Ding an sich als unendliche Aufgabe, denn es impliziert einen Widerspruch. Dies unterscheidet Fichtes Konzeption des Dinges an sich von derjenigen Kants. Für Kant ist das Ding an sich ein reines, aber widerspruchsfrei denkbare Gedankenkonstrukt, ein bloßes Noumenon, das als unabhängig von unseren sinnlichen Erkenntnisbedingungen und den schematisierten Kategorien konzipiert wird; nach Kant ist das Ding an sich zwar nicht erkennbar, aber doch zumindest widerspruchsfrei denkbar (vgl. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, B 294 ff.). Bei Fichte ist analog zu Kant, dass wir das Ding an sich innerhalb der Philosophie ebenfalls notwendigerweise konzipieren müssen, um Erfahrung erklären zu können, aber es impliziert in sich einen Widerspruch, nämlich einerseits »an sich« zu sein und andererseits doch als Erklärungsgrund für Erfahrung zu fungieren, also doch wieder »für uns« zu sein.

<sup>40</sup> Vgl. *J.G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95). – In: FW I, 238 f.

<sup>41</sup> Vgl. Ebd., 281 f.

<sup>42</sup> Die für Fichtes Denken fundamentale und zugleich changierende Rolle des Dinges an sich beweist die folgende Stelle: »Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich *im* Ich, das aber dennoch *nicht im* Ich sein soll: also etwas Widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer notwendigen Idee allem unserem Philosophieren zum Grunde gelegt werden muss, und von jeher, nur ohne dass man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewusst war, allem Philosophieren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältnis des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heißt alles Bewusstsein, und mit ihm alles Dasein aufheben.« (*J.G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95). – In: FW I, 283) Vgl. hierzu auch: *Alois K. Söllner: Fichtes Lehre*

es Dinge immer nur für ein Bewusstsein geben kann und nicht ohne Relation auf ein Ich, dem sie bewusst sind. Ein Ding an sich ist daher ein rein negativer Grenzbegriff, wobei nach Fichte die Grenze darin besteht, dass dieser Begriff einen Widerspruch impliziert, den zu denken wir nicht in der Lage sind; denn einerseits ist das Ding an sich eben »an sich«, andererseits wird es aber jedesmal, wenn es als Erklärungsgrund für unsere Erfahrung fungiert, doch wieder »für uns« gesetzt. Das Changieren und Oszillieren des Dings an sich zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen An-sich-Sein und Für-uns-Sein zeigt sich schon an der Aussage: »Es gibt Dinge an sich«, denn dass es diese Dinge *gibt* bedeutet, ihnen kommt ein wirkliches Sein zu. Was wirkliches Sein ist, kann aber nur die Transzendentalphilosophie aufdecken, nämlich dann, wenn sie zeigt, wie die reine Subjektivität mit ihren einheitsstiftenden Synthesen Wirklichkeit überhaupt erst konstituiert. Es ist also die »Kopernikanischen Wende« der Transzendentalphilosophie, die zeigt, dass die reine Subjektivität den Rahmen für Gegenständlichkeit überhaupt und damit für wirkliches Sein festlegt und die damit zugleich zeigt, dass man umwillen der Endlichkeit und Begrenztheit des Subjekts zwar ein Ding an sich annehmen muss, durch das die Tätigkeit des Ich begrenzt wird, durch die es angestoßen wird, dass aber zugleich diese Begrenzung und der Anstoß das Ding doch wieder zu etwas machen, das für uns ist. Ein wirkliches Ich zu konzipieren, das sich seine Wirklichkeit tatsächlich vollständig und selbstmächtig praktisch erschafft, bezeichnet Fichte ironisch als Irrlehre des »konsequenten Stoizismus«; dort wird nämlich die Selbstmächtigkeit, die das absolute Ich hat, mit der beschränkten Produktivität des wirklichen Ich verwechselt oder vermengt. Die Vereinheitlichung von praktisch strebendem Ich und absolutem Ich ist für Fichte eine regulative Idee, die eine unendliche Aufgabe darstellt.<sup>43</sup>

Eine weitere Schwierigkeit, den Gedanken eines Dinges an sich zu denken, besteht darin, dass ein Ding an sich prinzipiell nicht nach der Adäquationstheorie der Wahrheit als wahr beurteilt werden kann. Die *adaequatio rei et intellectus* kann von einem Ding an sich nicht erfüllt werden, denn sofern es dem Intellekt adäquat ist – oder auch wenn der Intellekt dem Ding an sich adäquat ist – wäre das An-sich-Sein des Dinges aufgehoben. Soll ein Ding nach der Adäquationstheorie beurteilt werden, dann ist es ein Ding für eine

vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹. Eine kritische Erörterung. – In: *Fichte-Studien* 10 (1997) 175–189, sowie Rainer Schäfer: *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹ von 1794*, Darmstadt 2006, 141 ff., 208 ff.

<sup>43</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95). – In: FW I, 278 Anm.

Intelligenz. Die Konzeption eines Dinges an sich würde also implizieren, dass die Adäquationstheorie der Wahrheit nicht gilt. Die Beurteilung eines Dinges an sich wäre auch nach der Kohärenztheorie der Wahrheit nicht möglich. Die Wahrheit als Kohärenz impliziert nämlich die Gültigkeit von verschiedenen zueinander in Relation stehenden Aussagen. Gültigkeit kann von Aussagen aber nur beansprucht werden, sofern sie für ein Subjekt gelten, das sie beurteilt und in einen Zusammenhang der Kohärenz bringt. Die Gültigkeit kann daher kein anonymes Geschehen sein, bei dem es niemanden gibt, für den die Aussagen Geltung besitzen. Also wäre für eine Kohärenztheorie der Wahrheit ein Ding an sich prinzipiell ungültig und kein sinnvoller Gedanke. Daher ist es unmöglich, dem Ding an sich nach der Adäquationstheorie oder nach der Kohärenztheorie der Wahrheit eine sinnvolle, d. h. inhaltlich positiv besetzte Bedeutung zuzugestehen.

Nach Fichte kann nur entweder das Ding oder das Ich Grund der Erfahrung sein, denn die Transzendentalphilosophie soll die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung theoretisch auf der grundlegenden Ebene eines »ersten, absoluten«<sup>44</sup> beantworten, d. h. von dem letztbegründenden Prinzip der Erfahrung ausgehend. Nach Fichte unterscheiden sich Ding und Ich radikal voneinander: Das Ding ist immer nur Sein-für-anderes und befindet sich in der einfachen Reihe der kausal-mechanischen Veränderungen; es ist ein bloß Vorhandenes. Das Ich ist dagegen dasjenige, welches die Dinge vorstellt und in diesem Vorstellen zugleich ein Für-sich-Sein vollzieht. Das Ich ist also nicht zu einem bloß dinglichen Sein-für-anderes zu nivellieren, das lediglich für anderes vorhanden ist, sondern dem Ich kommt ein Für-sich-Sein zu, ein unmittelbares Seiner-selbst-inne-Sein. Diese tätige Selbstbezüglichkeit unterscheidet Ding und Ich radikal voneinander und lässt nach Fichte keine Gemeinsamkeiten der Prinzipien von Idealismus und Dogmatismus zu. – Dies ist ein Unterschied zu Schellings Konzeption, gemäß der das Absolute als Grund des Daseins der Erfahrungswelt für Dogmatiker und Idealisten dasselbe ist, wobei sich nur ihre praktischen Methoden unterscheiden, zu dem Absoluten in unendlicher Annäherung zu gelangen. Für Schelling ist ein »gemeinschaftliches Gebiet« sogar die Voraussetzung dafür, dass es verschiedene Systeme geben kann.<sup>45</sup> –

Nach Fichte ist im Ich eine synthetische »doppelte Reihe«<sup>46</sup> angelegt: Das Ich weiß in seiner Tätigkeit und im Vorstellen von Gegenständen um sich selbst. Das Ding weiß sich dagegen nicht, da es nicht über die Fähigkeit der

<sup>44</sup> Vgl. FW I, 437.

<sup>45</sup> Vgl. SW, Abt. I/1, 293.

<sup>46</sup> Vgl. FW I, 436.

Selbsterkenntnis verfügt. Im Ich gibt es daher zwei Reihen, d.h. zwei verschiedene Betrachtungsarten, Perspektiven für die bewussten Vorkommnisse und Erlebnisse: Einerseits gibt es die Reihe der Dinge. Die Dinge sind Vorhandenes, dies besagt abstrakt ausgedrückt, dass die Dinge ein Sein-für-anderes sind. Dieses Vorhandene kann sich kausal und mechanisch beeinflussen. Andererseits gibt es die zweite Betrachtungsreihe für die bewussten Erlebnisse, nämlich die Betrachtungsreihe desjenigen, welches diese Erlebnisse vollzieht, dies ist das Ich selbst. Das Ich kann sich seiner selbst thematisch bewusst werden, indem es seiner eigenen Tätigkeit unmittelbar inne ist. Das Ich sieht sich selbst. Abstrakt ausgedrückt kommt dem Ich Für-sich-Sein zu und nicht bloß Sein-für-anderes wie dem vorhandenen Ding.

Der Realismus/Dogmatismus kann nur eine kausal-mechanische Reihe der vorhandenen Dinge in den Blick bekommen und muss daher die zweite Ebene, die des Selbstverhältnisses und der Spontaneität in den Vorstellungen als eine eigenständige Struktur übersehen: Der Dogmatismus nivelliert damit die unmittelbar selbstbewusste Intelligenz in ihrer Funktion als eine eigenständige, zweite Reihe der Erfahrungserlebnisse. Nach dem Dogmatismus bildet das Ich bloß ein Epiphänomen, ein den Dingen nachgängiges und angehängtes Phänomen, das sich, wie die Dinge, auch kausal-mechanisch erklären lässt. Damit hebt der Dogmatismus den radikalen Unterschied von Ding und Ich auf. Für den konsequenten Dogmatismus ist das Ich nichts anderes als eine Wechselwirkung der Dinge untereinander, das Ich wird selbst verdinglicht, zum Ding. Das Ich als Für-sich-Sein ist für den Dogmatismus bloß eine Täuschung. Wenn der Dogmatismus das selbständige und spontan tätige Ich als bloße Täuschung von in Wirklichkeit dinglichen Verhältnissen deutet, dann ist allerdings fraglich und kann von ihm nicht mehr erklärt werden, warum diese Dinge sich diesen für sie doch eigentlich aus kausal-mechanischer Perspektive unzweckmäßigen Schein geben sollten. Aus der dinglichen Perspektive des Dogmatismus lässt sich also das Ich, selbst wenn zugegeben würde, dass es eine bloße Täuschung wäre, nicht erklären, denn der Dogmatiker kann nicht aufzeigen, weshalb es für die Dinge zweckmäßig sein sollte, eine solche Täuschung hervorzubringen. Auf der Ebene von bloß kausal-mechanischen Relationen ist eine derartige Täuschung kurios und sinnlos. Oder aber der Dogmatiker müsste sagen, das Ich sei ein völlig unbeabsichtigtes und zufälliges Nebenprodukt der Dinge. Dies ist allerdings schwierig damit zu vereinbaren, dass die Selbstvorstellung des Ich bei allen Gegenstandsvorstellungen mitthematisch werden kann; weshalb sollte ein solches zufälliges Nebenprodukt in dieser durchgängigen Allgemeinheit auftreten?

Die Eigenart des dogmatisch aufgefassten Kausalverhältnisses besteht darin, dass ein Ding Ursache dafür ist, dass seine Kraft auf ein anderes Ding übergeht, welches dann das Bewirkte ist. Dies lässt sich regressiv wie progressiv unendlich fortsetzen. Daran zeigt sich, dass das Ding immer nur ein Sein-für-anderes ist und kein Für-sich-Sein. Das Ding ist jeweils Ursache für ein anderes Ding, oder das Ding ist Wirkung eines anderen Dinges, aber es ist nie für sich. Daher kann nach Fichte der Dogmatismus auch keine Letztbegründung der Erfahrung leisten, denn für jedes Ding lässt sich wiederum ein anderes Ding als Ursache aufweisen, was sich progressiv wie regressiv unendlich fortsetzen lässt; somit kann nie wirklich ein letzter oder eigentlicher Grund der Erfahrung angegeben werden, stattdessen gerät man in einen unendlichen Regress. Daher führt der Dogmatismus nach Fichte in den Relativismus und ist zugleich ein Determinismus, denn alle Dinge sind nach dem Dogmatismus durch andere Dinge außer ihnen festgelegt und fremdbestimmt.

Aufgrund der radikalen Verschiedenheit von Ding und Ich kann es nach Fichte auch keinen kontinuierlichen – z. B. evolutionären oder physikalistischen – Übergang vom Ding zum Ich geben. Von der Erkenntnis des Dinges zu der Erkenntnis des Ich gelangt man nur durch einen Sprung; nämlich von der dinglichen Determiniertheit zur ichlichen Freiheit, die diese Dinglichkeit denkt und in den einheitlichen Zusammenhang der Erfahrung durch gesetzmäßige Freiheit ordnet. Weil Ich und Ding nicht eine kontinuierliche einfache Reihe der mechanischen Naturprodukte bilden, ist das Ich auch nicht aus der Kette der kausal-mechanischen Dinge abzuleiten.<sup>47</sup>

Die Aufgabe der beiden philosophischen Systeme des Idealismus und des Dogmatismus/Realismus ist es, die Erfahrung zu erklären. Erfahrung besteht nach Fichte in den Vorstellungen, die von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet werden. Nun zeigt sich nach Fichte als unleugbares Faktum der Erfahrung, dass in jeder Vorstellung nicht nur einerseits ein Vorgestelltes vorhanden ist, sondern andererseits auch ein Vorstellendes sich seiner selbst unmittelbar und spontan inne werden kann. Dieses Seiner-selbst-inne-Sein kann der Dogmatismus jedoch nicht erklären und daher kann er auch die Erfahrung nicht erklären, denn zu Erfahrungsvorstellungen gehört definitiv, dass es ein seiner selbst unmittelbar inne seiendes Ich gibt. Nach Fichte ist damit das Programm des Dogmatismus gescheitert und theoretisch widerlegt; der Dogmatismus kann eben die Erfahrung nicht vollständig vom Ding her bestimmen: Das Moment des Für-sich-Seins, das für alle Vorstellungen wesentlich ist, das unmittelbare Sich-auf-sich-Beziehen-können jeder Vorstellung kann der Dogmatismus nicht in den Blick bekommen, denn er berück-

<sup>47</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95). – In: FW I, 298.

sichtigt nur die kausal-mechanische erste Reihe der vorhandenen Dinge; aber die zweite Reihe der Erfahrung, das ichliche Seiner-selbst-inne-Sein kann der Dogmatismus nicht erklären, obwohl es doch für alle Arten von Vorstellungen definitiv ist.<sup>48</sup>

Das Bewusstsein seiner selbst kann das konkrete Ich durch den praktischen Willen erreichen. Nach Fichte ist auch der praktische Wille an der theoretischen Gegenstands- und Selbsterkenntnis mitbeteiligt: Selbstbewusstsein erlangt das Erkenntnissubjekt, indem das Ich sich der freien Wirksamkeit auf die Welt der Objekte durch den eigenen Willen bewusst wird. Dabei bedarf der handelnde Wille der sinnlichen Wirklichkeit, um sich als ein bestimmter zu realisieren. Ohne die Realisation des Willens in der sinnlichen Wirklichkeit bliebe der Wille bloß abstrakt und im Bereich leerer Möglichkeiten. – Dieser Ansatz ist nicht mit einer Reflexionstheorie des konkreten Selbstbewusstseins zu verwechseln, es verhält sich nicht so, dass das Ich einen Willensakt tätigt und sich im Anschluss durch induktiven und daher unsicheren Rückschluss auf sich selbst als den Akteur zurückkommt. Ein solcher Schluss würde nämlich voraussetzen, was er beweisen soll; in der Prämisse eines solchen Schlusses müsste die Freiheit des Ich zumindest im Allgemeinen bereits bekannt sein, um den spezifischen Freiheitsakt dann im Anschluss daran unter die allgemeine Prämisse subsumieren zu können. – Sofern das Ich mittels des Willens die Objektwelt gestaltend beeinflusst, manifestiert sich nicht nur unmittelbar die freie Wirksamkeit des Ich an der Objektwelt und wird für das Ich an den Veränderungen der Dingwelt erfahrbar, sondern die umgebende Dingwelt wird in ihren prinzipiellen und allgemeinen Strukturen des gegenständlichen Entgegenstehens vom Ich selbst vorgängig gesetzt und zwar als die Sphäre der möglichen Handlungen. Weil das Ich eine freie Tätigkeit vollzieht, setzt es sich eine Welt praktisch entgegen, auf die es handelnd einwirken kann. Ohne eine entgegengesetzte Sphäre der potentiellen Bestimmbarkeit, die zu einem widerständigen Bestimmten und damit durch die Handlungen des Ich zu einem Gegenstand modifiziert wird, hätte das Ich nicht die Möglichkeit seine Tätigkeit als eine bestimmte zu vollziehen. Absolute ungehemmte Tätigkeit des Ich muss beständig vorbewusst bleiben und kann damit nicht vom Selbstbewusstsein distinkt vollzogen werden. Der bewusste Vollzug des Ich bedarf notwendigerweise der Entgegensetzung und Begrenzung von Subjekt und Objekt. Ohne die limitierend begrenzte Setzung und Entgegensetzung von Subjekt und Objekt bliebe die reine Tätigkeit des Ich unbewusst. Damit das Ich sich bewusst vollziehen kann, bedarf es auch des Leidens im Ich, also der Setzung von Eingeschränk-

<sup>48</sup> Vgl. FW I, 435 ff.

heit. Diese Eingeschränktheit erscheint dem Ich als Sphäre der Bestimmtheit, die ihm als zu modifizierende Realisationsmöglichkeit seiner selbst gegeben ist. Das Mannigfaltige der Wirklichkeit dient also nur dazu, dem Ich die Tätigkeit bewusst zu machen. Die Tätigkeit des Ich besteht darin, die Sphäre der bloßen Bestimmbarkeit so zu modifizieren, dass ein Übergang zu einem Bestimmten stattfindet. Die Sphäre der Bestimmbarkeit ist generell gesagt zunächst alles Nicht-Ichliche, also sowohl die Welt der Dinge als auch die anderen Ich(s). Aus diesen wird durch projizierende Aktuosität des Ich eine begrenzte Sphäre selektiert, in der sich der Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten vollzieht und damit zu erfahrbarer Gegenständlichkeit wird.

Genauer besteht der Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten darin, dass das Ich Zweckbegriffe entwirft. Das Entwerfen von Zweckbegriffen wird dadurch erklärbar, dass das Ich eine reale Tätigkeit vollzieht, also eine Tätigkeit, die sich auf ein spezifisches Bestimmtes richtet. Dieses Sichrichten auf ein Bestimmtes ist eine selbstaffizierende Konzentration des Ich. Das Ich setzt sich darin selbst als begrenzt, sofern es für den eigenen Handlungsspielraum seiner realen Tätigkeit eine Sphäre der Bestimmbarkeit vorfinden muss. Diese Sphäre der Bestimmbarkeit ist ein unspezifischer Möglichkeitsbereich für die modifizierende Tätigkeit des Ich. Die reale Tätigkeit des Ich bedeutet daher letztlich die Setzung eines Zweckbegriffs, der eine abgrenzende Selektion von bestimmt gegebenen und gewählten Möglichkeiten ist. Mit der realen Tätigkeit ist eine ideale Tätigkeit synthetisch vereint, diese besteht in dem theoretischen Vorstellen, also dem bindenden Entgegenstellen eines Vorstellungsinhalts. Ohne die theoretische Vorstellung der idealen Tätigkeit wäre die praktische Handlung der realen Tätigkeit leer, bzw. es gäbe kein Korrelat der Handlung.

Die freie Wirksamkeit kann das Subjekt nicht den Objekten zuschreiben, denn die freie Wirksamkeit ist gerade nicht etwas objektiv Dingliches, denn Objektives wird nach Fichte immer vom »Gefühl der Notwendigkeit« auf Seiten des Subjekts begleitet, freie Wirksamkeit ist diesem aber gerade entgegengesetzt.

Die Erfahrung besteht aus einer Vielzahl von bewussten Vorstellungen, die gesetzmäßig miteinander verknüpft sind und daher einen einheitlichen Zusammenhang bilden. Eine Vielzahl von derartigen notwendigen Vorstellungen kann aber nur einen einheitlichen Zusammenhang bilden, wenn es einen einheitlichen und durchgängig mit sich identischen Akteur der Vorstellungen, d. h. ein Ich, gibt. Vorstellungen in einen Zusammenhang der Gesetzmäßigkeit zu bringen setzt ein leistendes Subjekt voraus, denn die Vorstellungen gehen nicht von sich selbst eine Verbindung miteinander ein. Ebenfalls setzt die notwendige Geltung dieser Verbindungen ein Subjekt vor-

aus, für das die Verknüpfungen und Synthesen gelten, sonst wäre Geltung ein anonymes Geschehen. Keine Vorstellungen ohne Vorstellendes. Damit ist der Realismus in Fichtes Sicht theoretisch widerlegt. Der Realismus kann also eigentlich gar nicht erklären, was eine Vorstellung ist, denn er kann nicht aufzeigen, wie sich die kausal-mechanischen dinglichen Verhältnisse der »Realität« auf eine kausal-mechanische Weise in ichliche Vorstellungen umwandeln können.

Allerdings kann gegen Fichtes Begründung der Erfahrung als System der mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen eingewendet werden, dass hier unklar bleibt, was denn eigentlich »Gefühl der Notwendigkeit« bedeutet. Ein Gefühl ist doch eine bloß subjektive Empfindung und kann daher nicht zur Begründung von allgemein anzuerkennender und notwendiger Erfahrung dienen. Es ist also genauer zu erklären, was Fichte mit dem »Gefühl der Notwendigkeit« meint; offensichtlich ist kein bloß subjektives Gefühl gemeint. Die Notwendigkeit von Vorstellungen ergibt sich Fichte zufolge daraus, dass das Ich als Vorstellendes sich selbst gemäß seiner eigenen Gesetzlichkeit vollzieht, sonst wäre es nicht einheitlich und nicht ein in sich geordneter, regelhafter Akteur.<sup>49</sup> Die grundlegende und notwendige Handlung des Ich besteht z. B. darin, sich selbst zu setzen. Diese Selbstsetzung kann aber kein willkürlicher Akt sein, denn das Ich kann nur Ich sein, wenn es sich selbst setzt; dem Ich ist sein Selbstsetzen also notwendig, und das Ich ist mit diesem Akt identisch. Weil sich also das Ich gemäß gewissen Gesetzen vollzieht, sind auch die Leistungen dieses Ich, d. h. die Vorstellungen, regelhaft und gesetzmäßig: »Zuförderst ist in der Philosophie die Rede von den mit dem Gefühl der N[otwendigkeit] begleiteten Vorstellungen. Da diese nun nicht wie im Dogmatismus durch ein Leiden, sondern aus einem Handeln der F[reiheit] erklärt werden soll, so würde dies ein notwendiges Handeln sein müssen; denn sonst würde es zu nichts helfen.«<sup>50</sup> Die Notwendigkeit von Erfahrungsvorstellungen ist also in der selbstgesetzten Gesetzlichkeit der Ichvollzüge fundiert. Die Transzendentalphilosophie erklärt die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen durch die notwendigen Handlungen des Ich; durch die Analyse der notwendigen Handlungen des Ich werden also zugleich die Voraussetzungen der Gegenstandserkenntnis und der Erfahrung analysiert.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). – In: FW III, 1 ff.

<sup>50</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift Krause 1798/99. Hrsg. v. E. Fuchs, Hamburg 1994, Zweite Einleitung, § 6, 19.

<sup>51</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift Krause 1798/99. Hrsg. v. E. Fuchs, Hamburg 1994, 101 f.

Damit ist allerdings noch nicht erklärt, wieso Fichte bezüglich der Erfahrungsvorstellungen vom *Gefühl* der Notwendigkeit spricht. Das Gefühl ist nach Fichte ein intuitiver Zustand des Subjekts und keine dingliche Eigenschaft. Dieser intuitive Zustand besteht in einem unmittelbaren Innesein der Begrenztheit des Subjekts.<sup>52</sup>

Zu dem Bewusstsein der gefühlten Begrenztheit kommt es im Ich folgendermaßen: Das Ich vollzieht nicht nur eine reale Tätigkeit, die darin besteht praktische Zwecke zu setzen und sich selbst immer mehr auszuweiten, sondern zugleich vollzieht das Ich eine ideale Tätigkeit, dies ist die theoretische Vorstellung. Die reale und die ideale Tätigkeit des Ich sind verbunden, sie bilden eine synthetische Einheit, das praktische Wollen von Zwecken ist nicht ohne die theoretische Vorstellung von bestimmten Inhalten des Wollens möglich. Die gesetzten Zwecke implizieren ein Bestimmbares, das Nicht-Ich. Das bloß Bestimmbare impliziert wiederum ein Widerstandsbewusstsein, das sich in Bewusstseinsdaten ausdrückt und diese werden in dem Trieb des Ich, sich zu realisieren, als etwas zu Überwindendes gespürt. Das gespürte zu Überwindende für die zu realisierende Bestimmung ist die Sinnlichkeit. Die gespürte Überwindungssphäre des Bestimmbaren für das Ich ist es, die sich im Gefühl darbietet. Das Gefühl ist also die empfundene Hemmung durch das Gegebene der sinnlichen Mannigfaltigkeit. Gefühl ist: zuständige Empfindung der Ichgebundenheit in der Hemmung des Triebes. Im Gefühl findet eine erste Abhebung von Subjekt und Objekt statt, wodurch Bewusstsein entsteht. Bewusstsein setzt nämlich die Trennung und Unterscheidbarkeit von Subjekt und Objekt voraus. Die Abhebung beider Relata verschärft sich zur Trennung in der Anschauung. Der Subjekt und Objekt noch schärfer trennende Akt wird dabei durch die ideale Tätigkeit vollzogen, dadurch ergibt sich das eigentliche Anschauungsobjekt. Das Anschauungsobjekt bildet den aus dem Ich vor sich hingestellten Widerstand und Stoff für die freie Handlungstätigkeit des Ich. Diese Projektion ist eine Leistung der produktiven Einbildungskraft, dadurch entsteht der Gegenstand (insbesondere als

<sup>52</sup> Vgl. J.G. Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift Krause 1798/99. Hrsg. v. E. Fuchs, Hamburg 1994, § 7, 78: »Ein Gefühl ist kein Ding, kein zu konstruierendes, das beschrieben werden kann; es ist ein Zustand; [...] Aber das Gefühl scheint mit dem Objekte ›ganz‹ verknüpft zu sein, es kann nicht gefühlt werden ohne es auf ein Objekt zu beziehen«. In derselben Vorlesung sagt Fichte: »Eigentlich kommen wir zum Objecte so: es ist in uns ein Gefühl vorhanden, wir sind begrenzt, aus der Begrenztheit schließen wir auf ein Begrenztes außer uns; aber dies ganze Verfahren ist unmittelbar« (ebd.). Fichte äußert sich auch in der Einleitung zur *Grundlage des Naturrechts* (1796) dazu, dass die Objekte uns als real erscheinen, weil wir notwendigerweise das Gefühl der Gezwungenheit verspüren und bemerkt darüber hinaus: »Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl« (in: FW III, 3).

äußerer), und hier findet die eigentliche, d. h. völlig distinkte Trennung von idealer und realer Tätigkeit des Ich statt. Das Objekt der Erfahrung enthält also nach Fichte eine Gegenstandsanschauung, die in sich Wirklichkeitsanschauung und Idealanschauung vereint, also auch hier sind wieder reale und ideale Tätigkeit des Ich vereint. Durch die Gegenstandsanschauung als eine zu überwindende, gefühlsmäßige Hemmung des Ich kann dieses sich selbst fühlen. Das Ich entwickelt damit das sinnlich-anschauliche Selbstgefühl, das wiederum in seiner Spezifikation zur konkreten Setzung des individuellen Ich führt. Das Ich erfährt sich notwendig in seiner Sensibilität als raum-zeitlich bestimmtes Individuum.

Das allgemein die notwendigen Erfahrungsvorstellungen begleitende Gefühl kann der Realismus nicht erklären, denn das Gefühl ist nicht dinglich und kausal-mechanisch zu verstehen. Auch hier zeigt sich wiederum ein Erklärungsdefizit des Realismus. Wie aus Fichtes Brief an Schelling vom 31. Mai 1801 hervorgeht, ist das »Gefühl der Notwendigkeit« die »Evidenz«. Nach Fichte ist Evidenz – ähnlich wie für Husserl – kein bloß willkürliches Gefühl, sondern sie stellt sich notwendig und sachgebunden in intuitiver Selbstgegebenheit in den Vorstellungen des Ich ein; nämlich als das unmittelbare Wissen um eine spezifische Bestimmtheit des Subjekts. Evidenz ist ein notwendiges und gesetzliches Moment des Wissens selbst, gerade dann, wenn das Wissen Allgemeingültigkeit beansprucht. Die Evidenz besteht nach Fichte darin, dass sich das Ich einerseits selbst als ein bestimmtes und andererseits als ein bestimmbares setzt. Setzt sich das Ich als bestimmtes, dann erfasst es sich als ein konkretes Individuum, das den Inhalt seiner Vorstellungen material vorgegeben bekommt und ihn nicht selbstmächtig und willkürlich hervorbringt; setzt sich das Ich dagegen als bestimmbar, dann reiht es sich in das intelligible Reich der »Geisterwelt« ein, d. h., das Ich setzt sich dann als zugleich gesetzgebend und gesetzgebunden in der Gemeinschaft mit anderen intelligiblen Wesen. Nur dadurch, dass sich das Ich als Mitglied der intelligibel-vernünftigen Welt setzt, kann es sich für die Möglichkeit offenhalten, sich konkret in der sinnlichen Welt bestimmen zu lassen. Die Bestimmtheit des Ich als individuelles in der sinnlichen Welt, setzt die bloße Bestimmbarkeit, d. h. das Sich-Offenhalten für konkrete Bestimmungen voraus. Erst aus der Vereinigung von individueller Bestimmung und allgemein-intelligibler Bestimmbarkeit entsteht das endliche Bewusstsein, für das die Evidenz ein notwendiges und allgemeingesetzliches Wissen und keine bloß subjektive Überzeugung bedeutet.<sup>53</sup> Erfahrung als System der vom Gefühl

<sup>53</sup> Vgl. Fichtes Brief an Schelling vom 31. 5. 1801. – In: *F.W.J. Schelling: Briefe und Dokumente*. Bd. II, 341 ff. Zu dieser Evidenzkonzeption als einem der Fundamente von Fichtes

der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen bedeutet also nach der transzendentalphilosophischen Konzeption des frühen Fichte einen notwendigen, einheitlichen und ichlich gestifteten Zusammenhang, der mit sachbegründeter Evidenz vollzogen wird und von daher seine gegenständliche Setzungsrechtfertigung erhält.

Angesichts der argumentativen Widerlegung des Dogmatismus und des daraus folgenden Vorrangs des Idealismus, wie Fichte dies im 6. Abschnitt der »Ersten Einleitung« entwirft, scheint es ein Widerspruch zu sein, wenn Fichte im 5. Abschnitt derselben Schrift sagt, die beiden Systeme könnten sich nicht gegenseitig widerlegen und keines der beiden habe einen Vorteil gegenüber dem anderen. Diese aporetische Situation könne nur durch eine praktische Entscheidung für eines der beiden Systeme gelöst werden. Die praktische Wahl hänge von unserem existentiellen Interesse für uns selbst ab, nämlich davon, ob wir unser Selbst verdinglicht haben und uns nur vermittels der Dinge selbst erkennen können – dann wählen wir den Dogmatismus – oder ob wir eine unmittelbare Introspektion vollziehen können, in der wir unserer Freiheit und Selbstsetzung durch das Ich unmittelbar inne sind – und daher dann den Idealismus wählen.<sup>54</sup>

Dieser Widerspruch löst sich jedoch, wenn man berücksichtigt, dass Fichte im 5. Abschnitt die aporetische Situation darstellt, wie sie sich dem noch ungebildeten philosophischen Anfänger darstellt, der noch nicht über die Argumente des 6. Abschnitts verfügt und sich aufgrund seiner »Ungebildetheit« unmittelbar für eines der beiden Systeme entscheiden muss. Fichtes Argumentation im 5. Abschnitt der »Ersten Einleitung« weist dabei eine große Nähe zu der Argumentation Schellings in den »Philosophischen Briefen« auf. In diesem Sinne zitiert Fichte Schelling, wenn er den berühmten Satz schreibt: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.«<sup>55</sup> Damit meint Fichte nicht, dass die Entscheidung für eines der beiden Systeme völlig willkürlich ist. Fichte ist kein Relativist; dies zeigt auch seine argumentative Widerlegung des

Transzendentalphilosophie äußert sich bereits überzeugend *Hartmut Traub: Schellings Einfluss auf die Wissenschaftslehre 1804. Oder: »Manche Bücher sind nur zu lang geratene Briefe«*. – In: *Fichte-Studien* 18, 2000, 121–136, bes. 129 ff.

<sup>54</sup> Vgl. FW I, 429 ff.

<sup>55</sup> Vgl. FW I, 434. Schelling formuliert diesen Sachverhalt in den *Philosophischen Briefen* folgendermaßen: »Welche von beiden [Dogmatismus oder Kritizismus/Idealismus; RS] wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben« (SW, Abt. I/1, 308).

Dogmatismus im 6. Abschnitt der »Ersten Einleitung«. Fichte will vielmehr die existentielle Verantwortung in der Wahl einer Philosophie hervorheben und zeigen, dass sich in einer solchen Wahl das charakterliche Wesen des Wählenden selbst offenbart und erschließt. Derjenige, der den Dogmatismus wählt, entscheidet sich falsch, denn er unterläuft seine eigene Vernünftigkeit, die zumindest der Möglichkeit nach frei ist; dies übersieht der Dogmatiker allerdings, denn er hat kein Bewusstsein seiner Freiheit und ist sich auch nicht bewusst, dass bereits seine Entscheidung für den Dogmatismus eine gewisse Form der Freiheit beinhaltet. Nach Fichte ist die Entscheidung für den Idealismus für den, der sich der Freiheit bewusst ist, eine notwendige und keine beliebige Wahl. Die Wahl des Idealismus ist nach Fichte auch sittlich notwendig.<sup>56</sup>

Das umfassende Prinzip der Erfahrung muss nach Fichte nicht nur die theoretische Vorstellung in ihrer Möglichkeit erklären, sondern zugleich und in Bezug darauf auch die praktischen Vorstellungen. Die praktischen Vorstellungen des Subjekts sind Zweckbegriffe, und die praktisch-sittlichen Zweckbegriffe sollen sich in der theoretisch vorstellbaren Welt der Gegenstände erfahren und umsetzen lassen. Die praktisch-sittlichen Zwecke dürfen nicht bloß abstrakte Vorstellungen bleiben, sondern sie müssen sich in der erfahrbaren Wirklichkeit umsetzen lassen, sonst wäre das Entwerfen praktischer Zwecke und der Versuch, die Sittlichkeit zu realisieren, ein absurdes Spiel ohne Realitätsgehalt. Somit muss die theoretische Erklärung der Erfahrung nach Fichte zugleich auch eine ethische Dimension des Prinzips der Erfahrung mitberücksichtigen. Der Realismus kann mit seinem Ding an sich aber keine praktische Dimension mitberücksichtigen, weil Dinge sich keine Zwecke und erst recht keine sittlichen »Zwecke an sich« setzen können. »Zweck an sich« kann nur ein Ich sein; denn nur das Ich ist insbesondere in seiner sittlichen Selbstbezüglichkeit nicht um eines anderen Dinges willen vorhanden, sondern in der ethischen Selbstrelation des freien unbedingten Willens ist das Ich für sich. Vom sittlichen Ich aus, das sich seine praktischen Zwecke setzt und realisieren will, wird auch allererst die Erfahrung verständlich: Die Erfahrung von äußeren Gegenständen als eine begrenzende äußere Wirklichkeit, die als Notwendigkeit erlebt wird, gibt es, weil das sittliche Ich einer Sphäre bedarf um sich realisieren zu können. Die sinnliche Erfahrungswirklichkeit gibt es also, weil sich das praktische Ich sittliche Zwecke entwirft und diese muss es in einer Sphäre der Mannigfaltigkeit realisieren können, die es nach diesen Zwecken umgestalten kann. Die sinnliche Erfahrungswelt ist also notwendiges Korrelat für die freie Betätigung des Ich.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Vgl. FW I, 466 f., 506, Bd. II, 190 ff. 253 f., 405 f.

<sup>57</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang Heinz Heimsoeth: *Fichte*. München 1923, 79 ff.

Fichtes Konzeption der Transzendentalphilosophie und der Subjektivität unterscheidet sich also grundlegend von derjenigen Schellings in den »Philosophischen Briefen«. Bei Schelling stehen Transzendentalphilosophie als Erfahrungsbegründung und Subjektivität von vornherein vor einem metaphysischen Horizont, und die beiden Systeme Realismus und Idealismus können einander nicht theoretisch widerlegen. Diese Aporie lasse sich nur durch die praktische Tat der Entscheidung für eines der beiden Systeme lösen. Dieses letztere Motiv einer praktischen Entscheidung für eines der beiden Systeme, um die scheinbar aporetische Situation zu lösen, nimmt Fichte in seiner Konzeption zwar auf (5. Abschnitt der *Ersten Einleitung*), er lässt eine rein praktische Entscheidung jedoch nur beschränkt für den philosophischen Anfänger gelten. Nach eingehender Auseinandersetzung mit den theoretischen Argumenten von Realismus und Idealismus zeigt sich nach Fichte auch eine theoretische Priorität des letzteren (6. Abschnitt der *Ersten Einleitung*). Fichte konzipiert also auch eine theoretische Widerlegung des Dogmatismus durch den Idealismus: In der Erfahrung kommt als unleugbares Faktum vor, dass in jeder Vorstellung eines Gegenstandes der Erfahrung zugleich die Selbstbezüglichkeit des erfahrenden Ich mitthematisch werden kann. Diese Selbstbezüglichkeit des Ich ist nach Fichte in jeder bewussten Gegenstandsvorstellung konstitutiv und potentiell mitpräsent. Da der Dogmatismus jedoch, vom Ding ausgehend, nur das Sein-für-anderes erklären kann, aber nicht das selbstbezügliche sich selbst Vollziehen und das Für-sich-Sein des Ich, dieses jedoch zentraler Bestandteil jeder Gegenstandsvorstellung ist, kann der Dogmatismus die Erfahrung nicht erklären und scheidet bereits aus theoretischen Gründen.

Allerdings ist das Ich in Fichtes Wissenschaftslehre keine freischwebende Phantasiekonstruktion, sondern ergibt sich für den Philosophen mit Notwendigkeit als ein Moment in der Erfahrung, ohne welches das Objekt der Erfahrung nicht möglich ist. Das Subjekt in seiner noetischen Handlung wird vom Philosophen zugleich mit der noematischen Objektivität vollzogen. Dabei ist der Philosoph bloß »Zuschauer«<sup>58</sup> bei den notwendigen, das Objekt konstituierenden Handlungen des Subjekts. D.h., der Transzendentalphilosoph fingiert keine fiktiven Ichhandlungen, sondern ist bloß ein ohne Willkür beobachtender und zur Kenntnis nehmender Betrachter der ursprünglichen und wesensmäßigen – also nicht kontingenten – Handlungen des Ich im Objektvollzug. Die Transzendentalphilosophie Fichtes hat daher auch kein vorgegebenes Ziel auf das hin sie die Analyse des Ich in seinen objektkonstitutiven Akten verfolgen würde, sondern sie lässt sich von

<sup>58</sup> Vgl. FW III, 5 f.; vgl. bes. die Anm.

ihrem Untersuchungsgegenstand in dessen notwendiger Verfahrensweise leiten; anders verfährt die Transzendentalphilosophie dagegen bei Schelling, denn hier ist sie von vornherein auf das Absolute als Telos angelegt.

Es ist deutlich geworden, dass, in grundsätzlichem Unterschied zu Schelling, in Fichtes früher Konzeption der Transzendentalphilosophie und des Verhältnisses von Idealismus und Realismus das Absolute keine Rolle spielt.<sup>59</sup> Daher ist auch Jacobi zuzustimmen, wenn er in seinem »Sendschreiben an Fichte« (1799) diesen vor dem Vorwurf des Atheismus schützen will, indem er herausstellt, dass die Transzendentalphilosophie weder Theologie noch Atheismus lehrt, weil die Theologie gar nicht von ihr zu thematisieren ist, sofern es um den *wissbaren*, d. h. theoretisch aufklärbaren Grund der Erfahrung geht.<sup>60</sup> Auf der Grundlage seines später veränderten Systems sieht allerdings auch Schelling die endliche und nicht-metaphysische Bestimmung des transzendentalen Ich bei Fichte: »Fichte sagt: die Ichheit ist nur ihre eigne Tat, ihr eignes Handeln, sie ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst

<sup>59</sup> Dass Fichte in seiner späten Wissenschaftslehre das in sich geschlossene, nicht aus sich herausgehende, absolute Sein als Grund des Wissens und des Ich konzipiert, soll hier nur angedeutet werden, denn dies stellt eine eigene Schwierigkeit der Spätphilosophie Fichtes dar. Nach dem späten Fichte ist das in sich geschlossene, absolute Sein nicht immanent in der Wissenschaftslehre zu untersuchen; es wird nur bis zu ihm aufgestiegen und von ihm wiederum abgestiegen, wie dies z. B. die *Wissenschaftslehre* (1804) vollzieht. Das absolute Sein selbst kann jedoch nicht denkerisch zu erkennender Gegenstand der Wissenschaftslehre sein. Vgl. hierzu *Die Wissenschaftslehre* (1813). – In: FW X, 4: »Insofern nun die W.-L. einsieht, nur das Wissen zu ihrem Objekte haben zu können, mithin Wissenschaft ist, das Sein durchaus aussondert, und deutlich erkennt, dass es eine Seinslehre nicht geben kann: so ist sie dadurch zugleich transzendentaler Idealismus, d. i. absolute Aussonderung des Seins vermittelt der Besonnenheit über sich selbst. W.L. und tr. Ideal. bedeuten Ein und dasselbe. Wer da sagt: Eine Seinslehre gibt es nicht, die einzig mögliche absolute Lehre und Wissenschaft ist Wissenschaft des Wissens, der ist transzendentaler Idealist, indem er bekennt, dass das Wissen das höchste sei, von dem gewusst werden könne.« Das absolute in sich geschlossene Sein kann also nicht wissend oder denkend vollzogen werden. Das absolute Sein besteht in der Wir-Gemeinschaft der Synthesis der Geister; diese Wir-Gemeinschaft kann nur in der Aufhebung der Getrenntheit und in der Vereinigung im Wir unmittelbar erlebt werden: »Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht hinausgehen kann zur Zweiheit.« (*Die Wissenschaftslehre* (1804). – In: FW X, 206). Die Zweiheit, d. h. die differenzierende und objektivierende Bestimmtheit würde die Unmittelbarkeit des eigenen Lebens der synthetischen Gemeinschaft der Geister zerstören.

<sup>60</sup> Vgl. F.H. Jacobi: *Sendschreiben an Fichte* (1799). – In: ders. *Werke*. Hrsg. v. F. Roth/ F. Köpken. Darmstadt 1976 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe: Leipzig 1819). Erste Abt., Bd. 3, 6: »Man hat seine Philosophie des Atheismus beschuldigt, mit Unrecht, weil Transzendentalphilosophie, als solche, so wenig atheistisch sein kann, als es Geometrie u. Arithmetik sein können. Nur kann sie, aus demselben Grunde, auch schlechterdings nicht theistisch sein.«

liegender wohl nicht ausgedrückt werden.«<sup>61</sup> In der Sicht des späteren Schelling liegt in dieser endlichen Bestimmung transzendentaler Prinzipien beim frühen Fichte jedoch bereits ein Abfall vom Absoluten vor, denn die endliche Subjektivität setzt sich als unabhängig von ihrem eigenen Ursprung, dem Absoluten. Wenn Schelling hier also eine Unabhängigkeit des transzendentalen Ich vom Absoluten konstatiert, dann liegt darin zugleich eine Kritik, nämlich dass dieses bloß endliche Ich ursprungsvergessen sei. Dagegen ist aus der Perspektive des frühen Fichte zu sagen, dass die Transzendentalphilosophie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung thematisiert, sofern diese theoretisch wissbar sind, und von daher keine Absonderung oder Abwendung vom Absoluten vorliegt, weil dieses für eine endliche Subjektivität theoretisch nicht erkennbar ist.

Nach Fichtes transzendentaler Konzeption in der Jenaer Zeit muss der endliche Grund der Erfahrung bewusst vollzogen werden können und im Rahmen einer Letztbegründung für ein endliches Subjekt wissbar sein. Dieser wissbare Grund der Erfahrung ist das Ich; dieses begründet die Erfahrung insofern, als es die notwendigen Vorstellungen konstituiert. Das Gefühl der Notwendigkeit, das für die Erfahrungsvorstellungen definitiv ist, erklärt Fichte durch die notwendigen Wesensgesetze, nach denen sich das Ich vollzieht. Weil das Ich sich selbst nur nach ganz bestimmten Gesetzen vollziehen kann, unterliegen auch die vom Ich vollzogenen Gegenstände der Erfahrung diesen Gesetzen.<sup>62</sup> Der Vergleich zwischen dem frühen Fichte und dem frühen Schelling erweist Fichte somit als konsequenteren kritischen Transzendentalphilosophen: Denn aus der Sicht Fichtes ist das Absolute, wie Schelling es als Grund der Erfahrung konzipiert, ein in sich widersprüchliches Ding an sich. Das Ding an sich ist aber nicht das Absolute selbst, sondern nur ein notwendiger Widerspruch, den das endliche Ich sich immer wieder voraussetzen muss, um in der Unendlichkeit seiner Aufgabe, sich über sich und seine Tätigkeit selbst aufzuklären, einen Gegenspieler zu haben, der es begrenzt.

<sup>61</sup> Vgl. F.W.J. Schelling: *Philosophie und Religion* (1804). – In: SW, Abt. I/6, 43.

<sup>62</sup> Vgl. FW I, 441.