

# Fichte–Studien

Beiträge zur Geschichte und Systematik  
der Transzendentalphilosophie

Begründet von Klaus Hammacher,  
Richard Schottky (†) und Wolfgang H. Schrader (†)

Band 20

im Auftrage der  
Internationalen Johann–Gottlieb–Fichte–Gesellschaft

herausgegeben von

Marco Ivaldo (Neapel)  
Hartmut Traub (Mülheim an der Ruhr)

in Zusammenarbeit mit

Daniel Breazeale (Lexington, Kentucky), Erich Fuchs (München), Helmut Girndt (Duisburg), Karen Gloy (Luzern), Wolfgang Janke (Wuppertal), Reinhard Lauth (München), Oswaldo Market (Madrid/Lissabon), Kunihiko Nagasawa (Kyoto), Faustino Oncina Coves (Valencia), Marek J. Siemek (Warschau), Thérèse Pentzopoulou–Valalas (Thessaloniki) und Xavier Tilliette (Paris)

Helmut Girndt (Hrsg.)

## Zur Wissenschaftslehre

Beiträge zum vierten Kongress der  
Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft  
in Berlin 03. – 08. Oktober 2000



Amsterdam - New York, NY 2003

## Ich und Vernunft

### Ist J.G. Fichte die Begründung seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 gelungen?

*Ernst-Otto Onnasch (Nijmegen)*

Sicher nicht problematisch ist die Behauptung, daß Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 eine Begründung der Transzendentalphilosophie unternimmt. Von großer Wichtigkeit muß deshalb auch die Frage sein, ob ihm das auch gelungen ist. Ich will die Problemstellung der *Grundlage* von 1794/95 zunächst im Ausgang von Kant und Reinhold entwickeln und anschließend auf ein Begründungsproblem eingehen, das m. E. weder von Fichte noch von der neueren Forschungsliteratur angemessen berücksichtigt ist. Vorausgreifend kann dieses Problem so bestimmt werden, daß Fichte die Qualitätskategorie der Realität – das »Ich bin« des ersten Grundsatzes – nicht mit dem dritten Grundsatz der Bestimmung in Einklang bringen kann, da die Limitation oder die Bestimmbarkeit von Fichte quantitativ und nicht qualitativ verstanden wird.

Die Wissenschaftslehre ist nach Fichte Philosophie oder »Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt«<sup>1</sup>. Sie stellt den ersten Grundsatz alles menschlichen Wissens auf und begründet denselben. Gelungen ist diese Begründung dann, »wenn alles, worauf der menschliche Geist nur kommen mag – von dem Grundsatz, den sie [scil. die Wissenschaftslehre] liefert, be-

---

1. J.G. Fichte, *Zürcher Vorlesungen. Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Februar 1794. Nachschrift Lavater, hrsg. von E. Fuchs, Neuried 1985, S. 73. – Sofern nicht anders angegeben, wird Fichte zitiert nach der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969 ff. [Abk. GA].

gründet wird<sup>2</sup>. Mit diesem Satz scheint Fichte ein Kriterium für das Gelingen seines philosophischen Unternehmens zu geben. Es handelt sich hierbei allerdings um ein solches Kriterium, das erst im Nachhinein – also am Ende der Wissenschaftslehre – in Anschlag gebracht werden kann. Mit anderen Worten: Begründet die Wissenschaftslehre alles, dann ist sie auch selbst begründet. Allerdings fügt Fichte dem genannten Kriterium noch die Einschränkung hinzu, daß die Wissenschaftslehre alles, jedoch nur alles des *menschlichen Geistes* zu begründen habe. Es geht in ihr also offenbar nur solche Bestimmungen, die den denkenden Geist angehen. Die Bestimmungen der Natur fallen damit außerhalb des Begründungsanspruchs der Wissenschaftslehre, zumindest sofern diese als genuine Naturbestimmungen verstanden werden. Es handelt sich hierbei jedoch um ein eigenes Problem, worauf ich hier nicht näher eingehen will. In diesem Zusammenhang kommt es darauf an, daß die Jenaer Fassung der Wissenschaftslehre beansprucht, die Bestimmungen des menschlichen Geistes zu begründen.

Bekanntlich besteht das Unternehmen der Kantischen Vernunftkritik in der Frage, wie Erfahrung möglich ist. Daß wir Erfahrungen haben, wird von Kant als eine evidente Tatsache angenommen (vgl. etwa KrV B 1 f.). Es geht der ersten Kritik folglich um das Wie oder die Bedingungen, unter der oder denen Erfahrung möglich ist. Die von Grund auf neu gedachte Metaphysik Immanuel Kants zeigt einerseits, wie Erfahrung möglich ist und schafft damit andererseits Raum für die Freiheit und den Glauben. Dennoch schränkt die Kantische Grundfrage das Problem der Philosophie von vornherein ein, was schon die Kritik von Carl Leonhard Reinhold war. Er bemängelt, daß ein Ausgangspunkt der Erfahrungsevidenz die objektive Wahrheit »nur auf die Gegenstände möglicher Erfahrung«<sup>3</sup> einschränkt. Deshalb führt er den seines Erachtens umfangreicheren Begriff der Vorstellung ein. Das Argument, das er hierfür gibt, ist recht einfach. Der Begriff der Vorstellung ist umfangreicher als der der Erkenntnis, denn »nicht jede Vorstellung ist Erkenntnis, aber jede Erkenntnis ist Vorstellung«<sup>4</sup>. Eine falsche Bestimmung des Vorstellungsbegriffs muß folglich auch einen falschen Erkenntnisbegriff zur Folge haben (ebd., vgl. auch 210 f.), weshalb eine Analyse des Vorstellungsbegriffs der Erkenntnistheorie vorhergehen muß.<sup>5</sup> Aus diesem Grunde kann die Vernunftkritik nach Reinhold auch nicht das von Kant anvisierte System der Vernunft sein. Dieses System bil-

2. Ebd., S. 75.

3. Karl Leonhard Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791, S. 135 [weiterhin abgekürzt als FdphW].

4. Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena 1789, S. 189 [weiterhin abgekürzt als TVV].

5. In diesem Sinne ist auch Reinholds erstes Hauptwerk TVV gegliedert.

det allein die Elementarphilosophie als die Wissenschaft desjenigen, was durch das Vorstellungsvermögen bestimmt ist. Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens will somit eine umfassendere Theorie als die Vernunftkritik sein. Eine Theorie, aus der die wahren Resultate der letzten als objektiv wahre Sätze rekonstruiert werden sollen, wodurch »die Grundsätze der Kritik ... zu wissenschaftlichen *Folgesätzen* der Elementarphilosophie« werden (FdphW, 136). Die Vernunftkritik ist deshalb »nichts, als die *Propädeutik der Metaphysik*« (FdphW, 62; vgl. auch 69 f. u. 115)<sup>6</sup>, die noch »zur Wissenschaft des Erkenntnißvermögens« zu erheben ist (FdphW, 70).

Ist nun mit der Vorstellung tatsächlich ein Prinzip erreicht, das sich nicht weiter hinterfragen läßt? Fichte bejaht diese Frage in seiner frühen Philosophie, sofern nämlich alle ein Vorstellen ist. Das »Ich, als philosophierendes *Subject*, ist unstreitig nur vorstellend«, d. h. für unser endliches Denken ist die Vorstellung »die höchste und absolut-erste Handlung«, weshalb »die gesammten Handlungsarten der Intelligenz, welche die Wissenschaftslehre erschöpfen soll, nur in der Form der Vorstellung ... zum Bewustseyn« gelangen (GA I/2,149). Daraus folgt jedoch noch nicht notwendig, daß – obwohl das Reflektieren in der Wissenschaftslehre immer im Modus des Vorstellens statthat – »alles, *worüber* reflektirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre *wird* das Ich *vorge stellt*; es folgt aber nicht, daß es bloß *als* vorstellend, bloß als Intelligenz, vorgestellt werde« (GA I/1,149). Das heißt, es kann durchaus noch grundsätzlichere Handlungsarten als die der Intelligenz geben, nämlich allein schon aus dem Grunde, weil sich ja »die Vorstellung vollkommen erschöpfen läßt« und dieses »Verfahren durchgängig nothwendig ist«, was ja auch Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens dartut. Folglich muß es auch »einen höhern Begriff ... als den der Vorstellung geben« (GA I/1,43). Und diesen Begriff lokalisiert Fichte in der Tätigkeit überhaupt, denn man findet sich in jedem Vorstellen eines »Objects« und seiner »selbst« immer »thätig« (GA I/4,279).

Dieser Begriff der Tätigkeit ist grundsätzlicher als der der Vorstellung und liegt dieser in prinzipieller Hinsicht zugrunde. Für das notwendige Verfahren der durchgängigen Erschöpfung der Vorstellung ist die Tätigkeit immer schon vorausgesetzt. Aus diesem Grunde kann »eine Wissenschaft, die auf den Begriff der Vorstellung aufgebaut ist, zwar eine höchst nützliche Propädeutik der Wissenschaft, aber sie könnte nicht die Wissenschaftslehre selbst seyn« (GA I/2,149). Tatsächlich spricht Fichte an verschiedenen Stellen klar aus, daß es ihm in seiner Wissenschaftslehre darum geht,

6. Vgl. auch Reinholds Rezension der zweiten Aufl. der KrV in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, Nr. 54-55 vom 18. Februar 1791, Sp. 425-435.

die Reinholdsche Vorstellungstheorie von einer wiederum grundsätzlicheren Ebene aus zu begründen. Auffällig ist jedoch die Tatsache, daß – wie Reinhold in seiner Vorstellungstheorie die Resultate der kritischen Philosophie voraussetzt und diese damit als Propädeutik herabstuft – auch die Wissenschaftslehre die Resultate der Reinholdschen Vorstellungstheorie voraussetzt und diese ebenfalls als Propädeutik für jene herabstuft. Denn die Vorstellung setzt nach Fichte eine weitere und noch grundsätzlicher Tätigkeit als die der Vorstellung voraus, welche die Vorstellungstheorie impliziert, doch nicht eigens vermag zu explizieren. Aus diesem Grunde kann die Elementarphilosophie Reinholds auch nicht mehr als Propädeutik der Wissenschaftslehre sein.<sup>7</sup>

\*

Im theoretischen Teil der *Grundlage* unternimmt Fichte tatsächlich eine Deduktion der Vorstellung aus ihren Grundsätzen (vgl. GA I/2,369–384). Zur Erschöpfung dieses theoretischen Teils müssen, so Fichte, »alle zur Erklärung der Vorstellung nöthige Momente aufgestellt und begründet seyn« (GA I/2,362), weshalb auch der höchste Gipfel der theoretischen Vernunft die »Vorstellung des Vorstellenden« (GA I/2,361) ist. Mit dem Erreichen dieses Ergebnisses geht die *Grundlage* über in den praktischen Teil.

Der theoretische und praktische Teil der *Grundlage* beruht in bezug auf die Gestalt der in diesen beiden Teilen in Anschlag gebrachten Grundsätze unmittelbar auf dem dritten Grundsatz, insofern nämlich entweder das Nicht-Ich durch das Ich oder umgekehrt das Ich durch das Nicht-Ich beschränkt wird. Ersteres obliegt dem praktischen Teil der Wissenschaft und letzteres deren theoretischem Teil. Der dritte Grundsatz der *Grundlage* ist folglich in eigentlichem Sinne verantwortlich für die Entwicklung von allem, »was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll« (GA I/2, 283).

Nun identifiziert Fichte den dritten Grundsatz mit der Kategorie der Limitation, also entsprechend der Kantischen Kategorientafel mit der dritten der drei Qualitätsbestimmungen Realität, Negation und Limitation. Nun ist Kant immer wieder der Vorwurf gemacht, die zwölf Kategorien der *Kritik der reinen Vernunft* weder ausreichend erläutert noch in eigentlichem Sinne entwickelt zu haben. Was also Kant dem Aristoteles vorwirft, daß dieser die Kategorien aufgerafft habe (vgl. KrV, A81/B107), wird somit

---

7. Reinhold wird sich dieser Auffassung einige Jahre später anschließen. In seiner *Auswahl vermischter Schriften*, Bd. 2, Jena 1797, S. 363 schreibt er, daß seine Philosophie »ihren Zweck, den sie als Elementarphilosophie verfehlt hat, als eine Propädeutik der Wissenschaft erreichen« werde.

auch ihm bald vorgeworfen.<sup>8</sup> Dieses Defizit arbeitet Fichte in der *Grundlage* gründlich auf. Hier wird es zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie unternommen, die Kategorien wirklich abzuleiten und somit auch zu *begründen*. In diesem ersten Hauptwerk Fichtes finden sich zudem viele grundsätzliche Erläuterungen, Bemerkungen und Überlegungen über die Art und das Wesen der einzelnen Kategorien, welche wir bei Kant so sehr vermissen.

In diesem Beitrag geht es besonders um den dritten Grundsatz: um die Kategorie »Limitation«. Nach Fichte ist die Limitation eine Handlung des Einschränkungens. Auf der grundlegenden Begründungsebene der drei Grundsätze ist der Gegenstand der Einschränkung jene Realität, die auf der Ebene des ersten Grundsatzes gesetzt ist. Durch den dritten Grundsatz soll die Realität nicht, wie durch den zweiten, »durch Negation ... *gänzlich*, sondern nur zum *Theil*« (GA I/1,270) aufgehoben werden. Im dritten Paragraphen der *Grundlage* tritt neben den Begriffen der Realität (erster Grundsatz) und der Negation (zweiter Grundsatz) der neue Begriff der Teilbarkeit auf den Plan, den Fichte auch einen Begriff der »*Quantitätsfähigkeit* überhaupt« (ebd.) nennt. Er fügt dem allerdings auch noch eine nicht ganz unwichtige Bemerkung hinzu: Bei der Quantitätsfähigkeit handelt es sich nämlich noch nicht um das Hervorbringen *bestimmter* Quantitäten, sondern um die Quantifizierbarkeit des Ichs schlechthin. Bei der Quantifizierbarkeit geht es somit nicht um die Aufstellung irgendwelcher Ich-Quanta bzw. Ich-Bestimmungen, diese werden nämlich erst im weiteren Verlaufe der *Grundlage* aufgestellt bzw. abgeleitet, sondern um die Aufstellung des *Prinzips* dieser Quanta. Es geht hier mit anderen Worten um die Begründung des Satzes: *Es gibt Ich-Quanta*.

Die Teilbarkeit versteht Fichte als eine Bedingung für die Möglichkeit der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich (vgl. GA I/2,270). Diese Möglichkeit läßt sich weder weiter hinterfragen, noch läßt sich für diese »ein Grund ... anführen ...; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weitem Grund befugt« (GA I/2,275). Hat Fichte mit dieser Sicht der Dinge wirklich recht? Macht er es sich damit nicht doch etwas zu einfach?

Fichte meint nun deshalb zur Einführung der Teilbarkeit berechtigt zu sein, weil die Folgerungen aus den vorhergehenden zwei Grundsätzen »die Identität des Bewußtseyns« und damit »das einige absolute Fundament unseres Wissens« aufheben (vgl. GA I/2,269). Doch folgt aus dieser Feststellung noch keineswegs, daß jene Vereinigung ausschließlich und allein

---

8. Fichte schreibt dazu in seiner *Grundlage*, GA I/2,262: »Auf unsern Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsatz bestimmt aufgestellt.«

durch den Teilbarkeitsbegriff geleistet werden kann. Meines Erachtens rechtfertigt Fichte ungenügend, daß die Limitation unter dem Aspekt der Teilbarkeit bzw. Quantität auftritt, denn sie ließe sich auch unter dem Aspekt der Qualität erörtern. Liegt in diesem unberücksichtigt gebliebenen Unterschied zwischen qualitativer und quantitativer Limitation eine Omission in der *Grundlage* vor? Und was ist davon die Folge?

Tatsächlich ist wahrzunehmen, daß Fichte sich merklich schwer tut mit der Einführung eines Prinzips, das für die notwendige Vereinigung von Ich und Nicht-Ich verantwortlich ist. In dem später fallengelassenen § 8 der Fundamentschrift von 1794 heißt es noch in einer Anmerkung, daß die Begriffe Ich, Nicht-Ich und der Begriff der Quantität »schlechthin a priori« seien (GA I/2,150). In der kurz darauf folgenden *Grundlage* ist dann die Rede von einem besonderen Gesetz des Geistes, das die Art und Weise der Synthese von Ich und Nicht-Ich bedingt. Diese Art und Weise formuliert der dritte Grundsatz näher.

Wie gesagt erörtert die *Grundlage* die Limitation nur in quantitativer Hinsicht, obwohl sie sich das auch in qualitativer Hinsicht ließe. In qualitativer bezeichnet die Limitation einen unendlichen Selbstbezug oder ein Fürsichsein. In quantitativer dagegen ist die Limitation ein Begriff der Größe. Die GröÙte berührt allerdings die Realität nicht an ihr selbst, weshalb auch die quantitativ verstandene Limitation keine wesentliche Bestimmung der Sache ausmacht, sondern nur eine ihr äußerliche. Die Größe eines Waldes oder einer Wiese zum Beispiel tut dem Wald- oder Wiesesein eines Stückes Land keinen Abbruch; Größe ändert nichts an dem Wald- oder Wiesesein. Der quantitative Unterschied ist deshalb ein begriffsloser Unterschied, der die Qualität einer Sache unberührt läßt. Daß Fichte die quantitative Limitation aufgreift und die qualitative überhaupt nicht näher berücksichtigt, bedeutet, daß die im Ausgang des dritten Grundsatzes entwickelten Bestimmungen dem Ich nur äußerlich sein können. Und sofern sie das Wesen des Ichs nicht tangieren, sind sie höchstens formale Bestimmungen des Ichs.

Der dritte Grundsatz formuliert hinsichtlich seiner allgemeinen Handlungsart die »Kategorie der *Bestimmung* ... Nämlich ein Setzen der Quantität überhaupt, sey es nun Quantität der Realität, oder der Negation, heißt Bestimmung« (GA I/2,282). Bestimmung ist somit ein Quantum bzw. ein Teil der Realität und der Negation. Alle Bestimmungen, die im Laufe der Entfaltung der *Grundlage* entwickelt werden, sind also entweder Selbstsetzungen des Ichs durch das Nicht-Ich beschränkt – theoretisch – oder kraft des Ichs beschränkte Setzungen des Nicht-Ich durch das Ich – praktisch. Es sind dies jedoch allesamt quantitative Bestimmungen und mithin keine Bestim-



mungen, die ihre Bestimmtheit sich selbst verdanken, denn die Bestimmtheit ist in quantitativer Hinsicht, wie gesagt, grundsätzlich eine der Qualität äußerliche Bestimmtheit.

Der bezüglich der Bestimmung in der *Grundlage* in Anschlag gebrachte Grundgedanke ist der, daß, wenn die totale Realität  $x$  – das Ich – in  $y$  Teile geteilt wird, diesen Teilen  $x$  minus  $y$  Teile in der Negation entgegenstehen (vgl. GA I/2,289). Alle Bestimmungen, die in der *Grundlage* entwickelt werden, sind somit miteinander verbundene Ich- und Nicht-Ich-Quanta, die im dritten Grundsatz der Bestimmung ihr Prinzip haben. Erst durch die Teilbarsetzung ist, so Fichte, »im Bewußtseyn *alle* Realität« (GA I/2,271), jedoch so, daß die Realität im Verfolg in den jeweiligen Bestimmungen der theoretischen und praktischen Teile der *Grundlage* als *etwas* entwickelt und verstanden wird. Dieses Etwas wird also im System der Wissenschaftslehre als die einzelnen konkreten Bewußtseinsbestimmungen des Ichs entfaltet. Durch die Synthesis von Ich und Nicht-Ich entsteht somit für das Ich ein konkret bestimmter Inhalt bzw. ein Etwas.

Nun ist die Quantitätsfähigkeit, wie oben bereits angesprochen, ein *besonderes Gesetz des Geistes*, das sich augenscheinlich auch nicht aus den allgemeinen Qualitätsbestimmungen Realität (erster Grundsatz) und Negation (zweiter Grundsatz) herleitet. Ebenso wenig ist sie eine das Problem des Widerspruchs von Ich und Nicht-Ich lösende Handlung, die im Ausgang einer Tatsache des empirischen Bewußtseins gefunden wird – wie es der Fall ist in § 1, wo der Aufstieg zum »Ich bin« vom empirischen Selbstbewußtsein aus vollzogen wird –, sondern sie entspringt unmittelbar der Vernunft selbst. Fichte spricht diesbezüglich von einem »Machtspruch der Vernunft« (GA I/2,268). Damit fragt sich allerdings auch, ob die Vernunft nicht vielleicht doch von einer Bedingung abhängt. Sicher, die These, die Deduktion der ersten drei Grundsätze so zu verstehen, daß hier das Fundament der *einen* Vernunft zur Darstellung kommt, scheint in mancher Hinsicht plausibel.<sup>9</sup> Die Schwierigkeit dieser Deutung scheint mir allerdings besonders darin zu liegen, daß sich Fichte nicht oder kaum über den Status der Vernunft in den ersten Grundsätzen erklärt. Aus diesem Grunde stellt sich zwangsläufig auch die Frage, wie die Grundsätze mit der Vernunft zusammenhängen. Oder anders gefragt: Gehen die Ich-Realität und die Vernunft auf eine und dieselbe Quelle zurück? Und wenn ja, was ist dann diese Quelle?

9. Diese Interpretation wird von Wilhelm Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 202 ff., vertreten.

An einer anderen Stelle spricht Fichte davon, daß sich die Vernunft »nur auf Veranlassung einer Aufforderung zur freien Thätigkeit durch Einwirkung eines vernünftigen Wesens« entwickelt, weshalb es notwendig ist, ein vernünftiges Wesen außer dem Menschen anzunehmen, das auf diesen einwirkt und, »da es vorher keine Menschen gegeben haben soll, kein Mensch seyn kann; – sondern etwas anderes: – ein höheres Wesen« ist, nämlich Gott (GA II/4,162). Diese Bemerkung ist höchst bemerkenswert, denn interpretieren wir diesen Satz richtig, so wird die Vernunfteinheit offenbar nicht durch den ersten Grundsatz garantiert, sondern durch den sozusagen außerhalb der Wissenschaftslehre stehenden Gott, der ja nicht – denn m. E. ist diese Ansicht in jeder Hinsicht überzeugend – mit dem selbstsetzenden Ich der *Grundlage* zu identifizieren ist.<sup>10</sup> Dafür, daß die Vernunfteinheit nicht auf den ersten Grundsatz zurückzuführen ist, spricht auch Fichtes Bekenntnis in der Begriffsschrift, nach dem, auch ohne davon ein Bewußtsein zu haben, »die Grundanlage der Vernunft« im räsonierenden Menschen waltet, die diesen immer wieder zu »dem materialiter einzig wahren Resultate ... zurückleitet(e), zu welchem er durch richtige Folgerung aus den unrichtigen Zwischensätzen nie wieder hätte gelangen können« (GA I/2,147). Die Vernunft ist offenbar ein verborgener Wegweiser für das endliche Denken, um dieses von seinen freilich niemals auszuschließenden Verirrungen wieder auf die richtige Bahn zu führen. Vernunft und selbstsetzendes Ich gehen also offensichtlich nicht zurück auf eine und dieselbe Quelle. Vielleicht hat Fichte das auch erkannt. Denn er ändert ja nach 1800 seine Wissenschaftslehre insofern ab, daß er dem ursprünglichen Programm eines selbstsetzenden Ichs ein weiteres Programm von einem in sich einigen und unwandelbaren Sein aufsetzt, von dem das Bewußtsein dieses Seins grundsätzlich zu unterscheiden ist. Das Selbstbewußtsein ist bloß ein Bild des absoluten in sich selbst seienden Seins. Das Problem, das wir hinsichtlich des Zusammenhangs von Vernunft und selbstsetzendem Ich in der *Grundlage* ausgemacht haben, weist offenbar schon voraus auf die spätere Fassung der Wissenschaftslehre, in der das Programm der *Grundlegung* nur noch ein untergeordnetes Moment darstellt.<sup>11</sup>

10. Daß der erste Grundsatz der *Grundlage* nicht mit Gott identifiziert werden darf, ist m.E. überzeugend dargetan von Karen Gloy, »Die drei Grundsätze aus Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984), 287–307.

11. Nach der Rekonstruktion von Reinhard Lauth in seinem Aufsatz »Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte«, in: R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien. Von Descartes bis zu Marx und Dostajewski*, Hamburg 1989, 180–195) und ausführlicher in »Die Frage nach der Vollständigkeit der Wissenschaftslehre im Zeitraum von 1793–1796«, in: R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München 1994, 57–120, kennt das eigentliche System Fichtes mehrere Teile. Angefangen wird mit einer Einleitung und einer Phänomenologie, es folgen eine Natur-, Sitten-, Rechts- und Religions- und Ge-

Zwar hat die Behauptung, daß Fichtes *Grundlage* das Vernunftsystem zur Darstellung bringen soll, einige Plausibilität, doch geht diese m. E. nur soweit, daß sie es *soll*, es aber tatsächlich nicht zu leisten vermag. Denn nur sofern auch die Vernunft im ersten Grundsatz ihren Grund hat, kann davon die Rede sein, daß das System der Bewußtseinsbestimmungen auch das System der Vernunft ist. Allerdings scheint ersteres nicht der Fall zu sein, denn die Vernunft tritt erst auf der Ebene des dritten Grundsatzes zur Wahrung der Einheit des Bewußtseins auf. Nur wenn sich die Notwendigkeit der Bewußtseinseinheit vom selbstsetzenden Ich herleiten ließe, wäre die Einheit von Ich und Vernunft garantiert. Doch das scheint eben nicht möglich. Denn die Bewußtseinseinheit wird nicht durch das selbstsetzende Ich garantiert, sondern von einem besonderen Gesetz des Geistes, einem Machtanspruch der Vernunft. Sofern nun aber der erste Grundsatz sowohl die Form als auch den Inhalt des Systems der Wissenschaftslehre geben soll, tritt auf der Ebene des dritten Grundsatzes offenbar ein zweifacher Inhaltsbegriff auf, wobei der eine seinen Grund im selbstsetzenden Ich und der andere in der die Bewußtseinseinheit wahren Vernunft hat. Auf Vorhand dürfen beide Inhaltsbegriffe nicht identifiziert werden, da sich ja die Vernunft, wie wir oben gesehen haben, »nur auf Veranlassung einer Aufforderung zur freien Thätigkeit durch Einwirkung eines vernünftigen Wesens« entwickelt. Und es ist nach Fichte Gott, der diese Veranlassung ausmacht. Würde diese Veranlassung im selbstsetzenden Ich gesucht, hätte das zu bedeuten, daß Gott identisch mit diesem Ich bzw. dem Selbstbewußtsein wäre mit als fernerer Konsequenz, daß das System nicht Darstellung des endlichen Denkens, sondern eines absoluten und mithin fehlerfreien Denkens wäre. Eine solche absurde These könnte Fichte freilich nicht ernsthaft vertreten wollen. Tatsächlich bemerkt er, daß nur von *einem* Menschen, nämlich von Jesus Christus, behauptet werden kann, daß er die »zu einem unmittelbaren Selbstbewußtseyn gewordene, absolute Vernunft« (GA I/9,191) ist. Damit sind freilich alle möglichen Rekurse auf die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Vernunft und selbstsetzendes Ich identifizierbar seien.

---

sichtslehre und dann die höhere Wissenschaftslehre. In diesem Programm gehört die *Grundlage* auf die Ebene der Phänomenologie. Auf die Frage, ob diese Interpretation im einzelnen überzeugt, kann ich hier nicht näher eingehen. Anmerken möchte ich nur, daß Fichte an sehr vielen Stellen ausdrücklich behauptet, daß die *Grundlage* trotz ihrer Gebrechlichkeit in der Darstellung für sich beanspruchen kann, das System der Wissenschaftslehre ausreichend darzustellen. Vgl. dazu auch Fichtes *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* von 1806/07, wo es heißt, daß die »alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei« (GA I/10,29). M.E. muß man Fichtes neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre auf die Tatsache zurückführen, daß die *Grundlage* mit wesentlichen Problemen behaftet ist, die sie nicht löst bzw. lösen kann.

Die *Grundlage* kann folglich nur den Anspruch haben, das System *unserer* Denkbestimmungen zur Darstellung zu bringen. Die Wissenschaftslehre, betrachtet unter dem Gesichtspunkt des Systems der Vernunft, ist somit nicht System des absoluten Denkens oder – in Hegelscher Terminologie – der Gedanken Gottes, sondern System der im endlichen Bewußtsein bestimmten Vernunft. Vom Ich bestimmt ist die Vernunft nur in formaler Hinsicht, sofern ja die beiden ersten Grundsätze den dritten Grundsatz seiner Form nach bedingen. Augenscheinlich ist also in der *Grundlage* ein Unterschied zu machen zwischen dem »Ich bin« als ihrer absolut-ersten Grundlage und der Vernunft als Einheitsprinzip des Bewußtseins. Durch letzteres wird in der Gestalt des dritten Grundsatzes überhaupt erst alles *Bestimmbare* gesetzt, das im theoretischen und praktischen Teil der *Grundlage* alle konkreten Bestimmungen der individuellen Vernunft prinzipiiert. Sofern allerdings nur die *Aufgabe* der im dritten Grundsatz aufgestellten Handlung durch die vorhergehenden Grundsätze bestimmt ist, nicht jedoch die *Lösung* dieser Handlung, welche unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft geschieht (vgl. GA I/2,268), fragt sich, wie die einzelnen theoretischen und praktischen Bestimmungen mit dem selbstsetzenden bzw. absoluten Ich zusammenhängen. In einem Brief bzw. einer – abschrift an Johann Baptist Schad schreibt Fichte, daß »nur das Absolute ... das Eine, durchaus nur qualitative, nie quantitative u.s.w.« ist (GA II/5, 102). Auf das Ich der *Grundlage* übertragen, hieße das, daß sich das absolute Ich nicht quantifiziert. Für die Ich-Quanta in den Bestimmungen des theoretischen und praktischen Wissens bedeutet das, daß sie keine Quanta des absoluten Ichs, sondern Quanta des endlichen Ichs sind.

Nun muß das wissenschaftliche System der *Grundlage* zum ersten Grundsatzes des Ich bin zurückkehren oder an ihrem Schluß alle Differenz aufheben, um sich selbst als begründet auszuweisen. Deshalb fragt sich auch, wie sich anhand der abgeleiteten Bestimmungen des theoretischen und praktischen Wissens überhaupt einsichtig machen läßt, daß alle Differenz aufgehoben und tatsächlich zum ersten Grundsatz zurückgekehrt ist. Sofern nämlich alle diese Bestimmungen Bestimmungen einer menschlichen und somit endlichen Vernunft bzw. Ich-Quanta sind, die sich im Prinzip jedesmal wieder in neue und anders aufgeteilte quantitative Verhältnisse aufteilen lassen, entsteht die Frage nach einem Maß, das als ein Kriterium dafür dienen kann, diese offensichtlich ins Unendliche gehende Teilung in Ich-Quanta aufzuheben. Denn erst durch eine solche Aufhebung wäre einsichtig zu machen, daß die Differenz aufgehoben und somit zum Ich zurückgekehrt ist. Ist dafür vielleicht wieder ein Machtspruch der Vernunft nötig? Sicher, es liegt auf der Hand zu argumentieren, daß das im dritten

Grundsatz eingeführte Prinzip der Teilbarkeit das formelle Moment des Absoluten ist, das in die Vernunft eingetreten ist. Der Inhalt dieser Vernunft ist allerdings nicht von den vorhergehenden Grundsätzen vermittelt. Dieser Inhalt wird in jenen Paragraphen der *Grundlage* als Ich-Quanta gebildet, die dem § 3 folgen.

Nun sollen diese Quanta nichts anderes darstellen, als alle (im vernünftigen Bewußtsein) möglichen Quantifizierungen des Ichs. Sind diese erbracht, ist auch das Ich als die Grundlage der Jenaer Wissenschaftslehre erschöpft. Das Ich als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins wäre damit auch der in gesonderte Bestimmungen ausgewiesene Gesamtinhalt desselben Bewußtseins. Doch um welches Ich handelt es sich hierbei? Es kann dies doch wohl nur das Ich des Bewußtseins sein. Also das auf der Ebene des ersten Grundsatzes vom Ich *gesetzte Ich*. Das setzende oder absolute Ich ist zwar kraft der Selbstsetzung identisch mit dem gesetzten Ich, doch ist nur das gesetzte Ich das Ich des Bewußtseins, das von der Wissenschaftslehre erschöpft wird. Dem entspricht auch jene Auffassung des Absoluten, wie sie von Fichte später in dem soeben erwähnten Brief an Schad formuliert wird. Hier wird das Absolute nämlich als das ausschließlich qualitative und niemals quantitative Eine bestimmt. Und genau das quantitative Eine ist von Fichte im dritten Grundsatz für das Argument in Anspruch genommen, daß die Einheit des Bewußtseins nicht durch den zwischen Ich und Nicht-Ich entstandenen Widerspruch aufgehoben werden dürfe. Weil hier nicht eine qualitative Einheit, sondern eine quantitative zum Einsatz kommt, darf die Bewußtseinseinheit offensichtlich auch nicht mit der Einheit des sich selbstsetzenden bzw. absoluten Ichs identifiziert werden.

Das hat nun zur Folge, daß die *Grundlage* an dem von ihr anvisierten Schluß notwendig stehen bleiben muß bei einer Differenz zwischen einer quantitativen Ich-Einheit als das Resultat der Deduktion der Bewußtseinsbestimmungen und einer qualitativen Ich-Einheit oder Ich-Realität als Prinzip der Wissenschaftslehre. Vernunft und absolutes Ich stehen einander also unvermittelt gegenüber. Nun könnte man freilich so versuchen zu argumentieren, daß dieses Problem überhaupt erst mit dem selbstsetzenden Ich entstanden ist, was ja eine für das Bewußtsein notwendige Handlung ist, weshalb dieses Ich auch die Vermittlung von Ich-Realität und quantitativer Ich-Einheit muß leisten können. Allerdings, denn hier drückt der Schuh, läßt sich diese Leistung eben nicht mehr mit dem in der *Grundlage* bereitgestellten Rüstzeug theoretisch einsichtig machen. Die Vermittlung von qualitativer Ich-Einheit und quantitativer Ich-Einheit kann nur als grundsätzlich *unvermittelt* eingesehen werden.

Für die Einheit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* kann also weder auf das selbstsetzende Ich noch auf die Vernunft rekurriert werden, es sei denn, man erweitere den Vernunftbegriff auf eine unendliche Vernunft, die das endliche Denken unbedingt voraussetzen muß, nicht aber mit seinen Mitteln vollkommen erschöpfen kann. In diesem Falle läßt sich jedoch der Anspruch des gesamten Programms der Wissenschaftslehre nicht mehr einsehen.

Nun könnte man allerdings auch noch anmerken, daß das selbstsetzende Ich eine folgerichtige Konsequenz einer Tatsache des empirischen Bewußtseins und daß auch die Einführung der Vernunft im dritten Grundsatz eine unmittelbare Konsequenz der Bewußtseinseinheit ist, weshalb genau in diesem Bewußtsein die Vermittlung von Ich und Vernunft seinen Platz habe. Und weil von diesem Bewußtsein in den einzelnen Momenten des theoretischen und praktischen Wissens alle möglichen Bestimmungen entwickelt werden, sind in jedem dieser Momente Ich und Vernunft auch miteinander vermittelt. Vielleicht ist hiermit tatsächlich jener Gedanke getroffen, der Fichte in seiner *Grundlage* vorschwebt. Denn nach einer Vorlesung über Logik und Metaphysik, gehalten nach Platners *Aphorismen* im SS 1797, soll er in einer Nachschrift die Metaphysik der Wissenschaftslehre als eine solche charakterisiert haben, die auf die »Erk[enntniß]. d[er]. Vernunft« (GA IV/1,190) geht. Diese Bemerkung könnte nun zur Erhärtung der These herangezogen werden, daß die *Grundlage* tatsächlich ein System der Vernunft ist. Doch gilt es zugleich auch eine wichtige Einschränkung zu machen: Sie ist System derjenigen Vernunft, die dem Bewußtsein seine Einheit verschafft, also nicht System der Vernunft schlechthin. Die *Grundlage* erörtert deshalb auch nur soviel Vernunft, wie für die Einheit des Bewußtseins vorzusetzen ist. Für uns ist das freilich alle Vernunft. Nicht jedoch für die Wissenschaftslehre selbst. Diese hat ihre ganze Realität am selbstsetzenden Ich, das nur, sofern das *Bewußtsein* (also nicht dasselbe Ich) eins ist, als irgendeine *Bestimmung* im System der Wissenschaftslehre zu erscheinen vermag.

Kann nun in der Wissenschaftslehre von einer Bestimmung die Rede sein, die sich nicht mehr als eine Bewußtseinsbestimmung auffassen läßt, weil sie notwendigerweise das selbstsetzende Ich tangiert? Eine derartige Bestimmung wäre möglich, wenn es in dem Deduktionsgang der *Grundlage* tatsächlich gelänge, das Nicht-Ich vollkommen zu eliminieren. Dann entstünde nämlich die Situation, daß das Nicht-Ich, das ein unentbehrliches Moment der Bestimmbarkeit ist (dritter Grundsatz), plötzlich nicht länger Element der Bestimmbarkeit wäre, und deshalb die Bestimmbarkeit letztendlich mit dem selbstsetzenden Ich zusammenfällt. So könnte dann der

Nachweis dafür geführt werden, daß das gesamte System der Wissenschaftslehre einzig und allein auf der Spontaneität des selbstsetzenden Ichs aufbaut. Meines Erachtens verfolgt Fichte diese Strategie. Kann sie jedoch jemals Erfolg haben (bekanntlich hat Fichte sein Unternehmen ja nicht bis zum Ende durchgeführt)? Es stellen sich folgende Probleme.

Streng genommen würde mit dem Wegfall des Nicht-Ich am Ende der Wissenschaftslehre auch die Vernunft wegfallen, die bis zu diesem Resultat – nämlich dem des Wegfalls des Nicht-Ich – stets die Einheit des Bewußtseins bewahrte, denn die Einheit des Bewußtseins bräuchte ja dann nicht länger durch die Vernunft bewahrt zu werden. Fällt also das Nicht-Ich weg, entfällt auch die Notwendigkeit der Vernunft. Hat somit das Zusammentreffen von absolutem Ich mit der Schlußbestimmung der Wissenschaftslehre noch eine erkenntnistheoretische Bedeutung? Kann dieses Zusammentreffen noch als *Bestimmung* der Wissenschaftslehre verstanden werden? – Zweitens ist, wie oben bereits angeschnitten wurde, ein Kriterium notwendig, nach dem sich entscheiden läßt, daß die prinzipiell bis ins Unendliche gehende Teilung in Ich-Quanta an irgendeinem Punkte abgebrochen werden kann. Benötigt wird ein Maß, nach dem sich entscheiden läßt, daß ein Ich-Quantum in einen qualitativ anderen Zustand übergeht. In der Deduktionsbewegung der Bewußtseinsbestimmungen konnte immer das Bewußtsein als ein solches Maß herangezogen werden, um die verschiedenen Bewußtseinshandlungen voneinander abzugrenzen und als qualitativ neue Bestimmungen auszuweisen. Ist aber das Bewußtsein dazu noch in der Lage, wenn nach dem Grundgedanken des Abschlusses der Deduktionsreihe in der Wissenschaftslehre der Übergang von der letzten Bewußtseinsbestimmung zum Ich schlechthin gemacht werden muß? Kann das Bewußtsein mit anderen Worten einsehen, daß es rein als »Ich bin« *bestimmt* ist, daß das »Ich bin« letztendlich und allein die Bestimmung aller Bestimmung ist? Die Antwort muß nein lauten, sofern Bestimmung immer Negativität mitunterstellt (*omnis determinatio est negatio*). Es kann folglich keine positive Bewußtseinsbestimmung davon geben, daß die Wissenschaftslehre abgeschlossen ist. Wenn überhaupt, ist der Abschluß der Wissenschaftslehre und damit ihre Selbstbegründung nur negativ zu formulieren.

Die Wissenschaftslehre will Erkenntnis der Vernunft sein. Das leistet sie auch. Was sie allerdings nicht leistet und angesichts ihrer Grundlegung durch die drei Grundsätze auch prinzipiell nicht leisten kann, ist jene Erkenntnis der Vernunft, die über das Bewußtsein hinausgeht, welche notwendig ist, um die Wissenschaftslehre für abgeschlossen zu erklären. Es gibt auf der Grundlage der Wissenschaftslehre mit anderen Worten keine Vernunftkenntnis des reinen »Ich bin« als Bewußtseinsbestimmung. Des-

halb kann sie auch nicht selbst ihren eigenen Abschluß herstellen und bleibt sie für uns letztendlich unbegründet.<sup>12</sup>

---

12. Dieser Aufsatz ist dank Unterstützung des Autors durch die Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO) zustande gekommen.



## Zur Diskussion