

DIETER HENRICH

Dies Ich, das viel besagt

Fichtes Einsicht nachdenken



VITTORIO KLOSTERMANN

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

2., durchgesehene Auflage 2022

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2019

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses
Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktions-
verfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu
vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck von Salzer.

Alterungsbeständig und PEFC-zertifiziert

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-465-04588-5

INHALT

Im Vorblick	VII
Fichtes ursprüngliche Einsicht (1966)	I
Der Einsicht nachdenken (2019)	51
Siglen-Verzeichnis und Konkordanz	303

IM VORBLICK

Im Folgenden werden zwei Texte vorgelegt. Der erste erschien schon vor einem halben Jahrhundert. Der zweite denkt in Buchlänge in den Spuren des ersten und unter neuen Gesichtspunkten nach. Der große Abstand zwischen beiden und das Interesse, das der erste Text fand, war ein Grund dafür, ihn ohne Veränderung und wie ein Dokument weiter zur Verfügung zu halten. Dass aber seine Problemstellung weder aufgelöst noch abgeschlossen entfaltet ist, führt dazu, dass sie noch einmal von Grund aus durchdacht werden soll.

Die Abhandlung von 1966 hatte die Probleme, die im Nachdenken über Selbstbewusstsein aufkommen, nicht allein in deren sachlichem Gehalt aufgenommen. Sie wollte diesem Thema das Gewicht zurückgewinnen, das ihm zukommt, das ihm aber in allen philosophischen Schulen, welche in jener Zeit vorherrschten, abgesprochen war. So schrieb sie Johann Gottlieb Fichte das bleibende historische Verdienst zu, eben dies Problem als erster in der Tiefe erfasst zu haben und es maßgebend für sein philosophisches Programm werden zu lassen. Wird aber ein Problem entfaltet, indem die Leistung eines Philosophen deutlich profiliert wird, so wird damit der Gang seines Denkens zur gleichen Zeit zum Thema gemacht.

Dies erklärt eine der Schwierigkeiten, die dem zweiten Text innewohnt, der wegen seiner weit überwiegenden Länge und seiner neuen Argumentation der Haupttext dieses Buches ist. Zugleich mit der Entfaltung seines Problems muss in diesem Text sowohl die Interpretation von Fichtes Werk neu und gründlicher durchdacht wie auch die Argumentation der Abhandlung durchleuchtet werden.

Aber auf das Problem, dem schon die frühere Abhandlung vor allem zugewendet war, ist auch der Haupttext dieses Buches ausgerichtet. Durch den Titel des Buches ist das angezeigt.

„Dies Ich, das viel besagt“ (*„ce Moi, qui dit beaucoup“*) ist ein Zitat aus einem Manuskript von Leibniz, in dem er 1686 die Grundzüge seiner philosophischen Konzeption in eine Übersicht gebracht hat.¹

¹ *Discours de Métaphysique*, Ziffer 34 (dort mit besonderem Nachdruck als *„ce MOY, qui dit beaucoup“* geschrieben. Siehe auch Anm. 45 auf S. 129).

Es ist das Wort ‚ich‘, durch das schon für Leibniz so viel besagt ist. Mit ihm wird zunächst einmal die innere Einheit aller einzelnen Wesen angezeigt und verdeutlicht. Sie ist von einer Art, die sie von dem gänzlich unterscheidet, was man als das Kleinste, das nicht mehr Teilbare, im Raum und oder in der Zeit sucht. Dass sich aber nur die geistigen Subjekte in dieser Einheit auch kennen und bezeichnen können, unterscheidet sie von allen Wesen, die nicht imstande sind, zu überlegen, über sich selbst zu urteilen und sich an Grundsätzen zu orientieren.

Für Fichte gelten solche Unterscheidungen, mit denen dies viele angezeigt ist, ebenso wie für Leibniz. Was aber das Wort ‚ich‘ für ihn vielsagend macht und ihn als Philosophen vor die eine Frage bringt, in der sich alle anderen Fragen konzentrieren, liegt diesen Aussagen über das Wesen der Geister gänzlich voraus. Es ist eine Tatsache, die Leibniz wie selbstverständlich in Anspruch nahm. Fichte war allerdings schon durch Kant veranlasst, anhaltend über sie nachzudenken. So kam es dazu, dass sie ihm in einem Moment, den er selbst als entscheidend für sein philosophisches Leben erfuhr, in einem ganz neuen Licht erschien: Man darf sich durchaus nicht zusammen mit der Vormeinung dem Subjekt, welches ‚dies ich‘ zu gebrauchen weiß, zuwenden, dass seine Verfassung, zumal die Möglichkeit seiner Selbstbeziehung, mühelos zu begreifen sei. In der Aufgabe, sie zu verstehen und zu explizieren, ist vielmehr die größte Herausforderung für die Philosophie gelegen. Ihre zentrale und grundlegende Stellung in allem Verstehen begründet jedoch zugleich die Erwartung, dass derjenige, der sie erschließt, den Schlüssel zu einem umfassenden Aufschluss in der Hand hält.

Diese beiden Momente machen in ihrem Zusammenhang das aus, was ‚Fichtes ursprüngliche Einsicht‘ zu nennen ist. Sie ist sein bleibender Beitrag zur philosophischen Erkenntnis und der Motor in der langen Folge seiner Vorlesungen zur philosophischen Grundlehre, in denen er seine Konzeption mit immer neu einsetzenden Entwürfen ausarbeitete.

Dass diese Einsicht nicht auf der Hand liegt, folgt aus ihrer Komplexion. Leibniz schien sie unbeachtet zu lassen. Kant unterschied allerdings bereits die erschließende Bedeutung von ‚diesem Ich‘ von den ontologischen Implikationen, mit denen es auf eine Weise, die der Aufklärung bedarf, verbunden ist. Vor allem wies er aber seine

strukturgebende Funktion in allen Akten der Erkenntnis auf. Aber er vermied es doch, die Energie seines Denkens auf die innere Komplexion im Vollzug eines Gedankens von ‚diesem Ich‘ zu konzentrieren.

In ihrem Zentrum ergibt sich für Fichte diese Komplexion daraus, dass das Selbstwissen von dem, was sich als Subjekt kennt, nicht in einer Selbstbeziehung bestehen kann, von der man wie in einer Beobachtung feststellt, dass sie unter irgendwelchen Bedingungen eintritt und vorliegt. Sie muss eine solche Selbstbeziehung sein, innerhalb derer von ihr explizit und als solcher Kenntnis genommen ist – und dies wieder so, dass das Faktum und die Kenntnis von ihm nicht aufeinander folgen, sondern in selbst einsichtiger Notwendigkeit aneinander gebunden sind.

Man darf wohl vermuten, dass dem, der diesen Formulierungen für kurze Zeit nachdenkt, schon etwas von der Art und dem Gewicht der Verwicklungen aufgeht, das in Fichtes ursprünglicher Einsicht eingeschlossen ist. Das Wissen von sich selbst ist jedem so nahe und vertraut, dass ihm zunächst einmal scheint, es müsse sich von allem am allerleichtesten verstehen lassen. Wer aber beharrlich versucht, seine Verfassung zu erklären, wird schnell dahin geführt, sich mit einem höchst komplexen Sachverhalt und in ihm einem höchst vertrackten Problem ausgesetzt zu sehen, das ihn in sich ständig aufs Neue hintergehenden Versuchen der Verständigung über es vor sich hertreibt.

Fichte ist es mit seinem gesamten Lebenswerk so ergangen. Dabei wird man aber, wiewohl von fern, noch immer nachvollziehen können, wieso er sich als der Entdecker des Schlüssels zu einer ganz neuen Verfahrensart auf einem Territorium, das zuvor noch von niemandem betreten wurde, angelangt sah und zu seiner Erschließung befähigt wusste.

In einer solchen Situation wird sich freilich dann auch jeder, der die moderne Erfahrung mit der Kraft der Selbstkritik an vermeintlich unverrückbaren Voraussetzungen mitvollzogen hat, für eine zweifelnde Nachfrage öffnen: Ob etwa all die Folgerungen, die den Ausgriff zu einem neuen Grundkonzept des philosophischen Denkens, welches das Paradox nicht scheut, freigeben, aber auch erzwingen, einer versteckten und nicht erwogenen Voraussetzung geschuldet sind, die preiszugeben wäre. Für die Blickbahn, die Fichte erschlossen hat, kann eine solche Voraussetzung nur in der Annah-

me gelegen sein, die Sachverhalte, die mit dem Wort ‚ich‘ angezeigt werden, schlossen eine Selbstbeziehung ein, innerhalb derer von ihr selbst Wissen besteht.

Ich bin diesem Verdacht bald nach der Veröffentlichung der Abhandlung nachgegangen.² Er konnte die Möglichkeit geltend machen, dass sich das spontane Denken samt der Bildung einer Form sprachlicher Mitteilung einen Grundsachverhalt, den es nicht transparent machen konnte, über eine naheliegende Interpretation aneignen musste – auch wenn diese Interpretation nicht konsistent zu machen sein sollte. Doch ich habe die Versuche, welche diesem Verdacht entsprangen, nach einigen Jahren wieder aufgegeben. Denn sie zwangen mich zu theoretischen Konstruktionen bei der Verständigung über den Grundsachverhalt ‚dieses Ich‘, die erkennbar gekünstelt und ohne die Fähigkeit zu einem überlegenen Aufschluss waren. Ihr Recht war also nur noch aus dem Ziel abzuleiten, jene Annahmen zu vermeiden, die dem Sprachgebrauch innewohnen und die auch Fichte als Ausgangsevidenz gelten gelassen hatte. Daraus ergab sich eine Bestätigung zumindest für jene zentrale Folgerung, die Fichte alsbald gezogen hatte: Dass die Fähigkeit zur analytischen Erklärung komplexer Tatsachen vor ‚diesem Ich‘ an seine Grenze gekommen ist. Diesen Zusammenhang muss man begreifen, nicht aber meinen, eine Grundevidenz alles Verstehens in ihr Gegenteil

² Die im Folgenden genannten drei Texte gehören diesem Versuch zu: *Selbstbewusstsein – kritische Einleitung in eine Theorie* in: ‚Hermeneutik und Dialektik‘. Hrsg. Konrad Cramer u.a., Tübingen 1970, Band II, S. 257–285; *Selbstbewusstsein und Bewusstsein* in: ‚e-Journal Philosophie der Psychologie‘ mit einem neuen Vorwort von 2007. Dies ist der Text eines Vortrags in Hamburg vom Sommer 1971; *Die Transzendenz der Person in der Einheit des Bewusstseins* in: unveröffentlichte Festschrift für Wilhelm Anz 1975. – Bei dieser Gelegenheit sollte nun auch der Gehalt von Buchtexten charakterisiert werden, deren Titel mit dem dieses neuen Buches eine Verbindung anzeigen: *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt/Main 2004 (2 Bände) entwickelt die Ergebnisse meiner Forschungen zur Vorgeschichte des Idealismus, in welcher dem Problem und der Stellung von Selbstbewusstsein eine Schlüsselbedeutung zuwuchs. *Denken und Selbstsein*, Frankfurt/Main 2007 ist eine systematische Untersuchung, in der philosophische Gedanken zu einigen Bereichen der Philosophie entwickelt werden, welche an die Konzeption von Selbstwissen anzuschließen sind (Ethik, Gesellschaft, Freiheit). Nur der vorliegende Text beschäftigt sich in Buchform ausschließlich mit der Möglichkeit eines Aufschlusses über Selbstbewusstsein als solches. Manche weitere kleinere Veröffentlichungen zu diesem Thema sind in ihm erwähnt.

umwenden zu können. Erst darauf setzte Fichte seine Idee von einem philosophischen System in Arbeit, das dann jedoch letztlich jene Grundtatsache nicht unverkürzt in ein neu zu konzipierendes Verstehen überführen konnte.

Diese Thesen werden in dem folgenden Haupttext begründet und aus Fichtes ursprünglicher Einsicht selbst in einer Eindeutigkeit entwickelt, welche die vorausgehende Abhandlung nicht erreichte. Er versucht, in diesem Zusammenhang die Hürden auszumachen, welche das für Fichte maßgebende Modell eines philosophischen Systems bei der Entfaltung und der Integration der eigenen ursprünglichen Einsicht niemals zu überwinden vermag. Über den Kontrast zu dieser Diagnose gelangt sie schließlich auch dahin, Fichtes Modell eines Systems den Umriss einer anderen Konzeption entgegenzustellen, die nicht derselben Ambition folgt, die aber jener Hürde gewachsen bleibt. Man könnte sagen, dass diese Konzeption Immanuel Kants Denken aufnimmt und weiterführt, nachdem sie sich der Nagelprobe von Fichtes Einsicht ausgesetzt hat. Dazu ist es eben auch nötig, Fichtes Denkweg von seiner Motivation her, wenn auch nur in seinen Grundzügen, nachzudenken und zu versuchen, ihm auf den Grund zu kommen.

Zu einem solchen Resultat trägt wesentlich ein Zug in der Verfassung dessen bei, was von ‚diesem ich‘ angezeigt wird. Er wird in dem folgenden Haupttext früh eingeführt und durchzieht dann seine Argumentation in mehreren ihrer Schritte. In Bezug auf ihn wird dargelegt, dass dem Selbstbewusstsein eine Verfassung von strikt invariabler, also einsichtig allgemeiner Gültigkeit eignet – aber so, dass gerade kraft ihrer nur ein jeweils einzelner Fall solchen Subjektseins für sich selbst erschlossen ist. Die Analyse dieser Implikation wird dann nur so weit geführt, dass die zentrale Stellung von Selbstbewusstsein in allem Verstehen, die wiederum von Fichtes Einsicht wie von Kant beansprucht worden war, noch auf andere Weise einsichtig wird.

Ein halbes Jahrhundert ist zwischen dem Erscheinen der Abhandlung und der Publikation dieses neuen Buches vergangen. Man möchte wohl meinen, diese Zeit müsse genügen, um zu einer für den Autor definitiven Auskunft über die Abhandlung von 1966, damit aber vor allem zur letztverbindlichen Darlegung der Sache zu kommen, um die es ihr gegangen ist. Dem steht jedoch zunächst einmal

die Dynamik in der Niederschrift eines jeden Buches entgegen. Man muss immer einen Ansatz setzen und dabei einen Aufbau noch vage im Blick haben, der sich im Arbeitsgang auf eine Weise zu bewähren hat, die sich in dem Impuls zu folgerichtiger, dichter und umsichtiger Ausgestaltung nicht vorab festlegen lässt. Die alte Abhandlung unterscheidet sich von dem neuen Haupttext in dieser Hinsicht ganz und gar nicht. Zudem muss dieses neue Buch in seiner Entwicklung zwischen Bezugnahmen auf die Abhandlung, auf Fichtes Begründungen und auf philosophische Grundfragen möglichst einsichtig und übersehbar hin und her navigieren. Die Grundfrage, die hier im Zentrum steht, setzt weiterhin eigentümliche und ungewöhnliche Zugangsbedingungen. Das, worauf sie sich bezieht, lässt sich weder über Beschreibungen noch über die Einfügung in ein systematisches Gefüge deutlich machen. Es verlangt für sich schon nach einer Verdeutlichung, die unter verschiedenen Gesichtspunkten immer wieder neu ansetzt – und das an den Grenzen dessen, was sich in der Sprache bestimmt genug artikulieren lässt.³ Es bleibt nur zu hoffen, dass die Steuermannskunst des Autors dieser Aufgabe noch gerecht wird.

Des Weiteren gehen aus dem, was als ‚dies Ich‘ angezeigt wird, durchaus spezifische Schwierigkeiten hervor, die zum Teil hier schon erwähnt wurden. Grundlegungsfragen – zumal dann, wenn sie allbezüglich sind – lassen ständig erneut Grundzweifel aufkommen. Für diese gilt noch insbesondere, dass sie es immer wieder verlangen, auf Aspekte der gesamten Problemlage Rücksicht zu neh-

³ So ist diese Aufgabe gewiss nicht durch Zufall der Anlass dazu gewesen, dass die Sprachform, in der sich die nachkantische Philosophie mitteilte und entfaltete, von der gewöhnlichen Sprache – auch von deren Gebrauch auf einer höchsten Stufe der Abstraktion – radikal abzuweichen und sich in einem Gegenzug zu ihm zu artikulieren begann. In diesem Prozess kommt ein wesentlicher Aspekt der Formationsbedingungen des nachkantischen Idealismus zum Ausdruck. Die Entwicklung von Fichtes Werk war für ihn ebenso initial, wie sie für ihn repräsentativ ist. Kant konnte sich dieser Tendenz noch entziehen. Im vorliegenden Buch ist das Gleiche in Beziehung auf das Ausgangsproblem des Idealismus, die Selbstbeziehung im Subjekt, ebenfalls versucht. Die Philosophie einer späteren Zeit hat ohnedies immer eine diagnostische Distanz zu den Motiven des Idealismus zu wahren. Sie könnte also an eine Sprachform des Idealismus allenfalls zugleich damit anschließen, dass sie deren Rechtsgrund untersucht und sie in ihrem Gebrauch zugleich kontinuierlich reflektiert und verdeutlicht. – Dieser Grundsatz des Verfahrens ist ebenso für meine Versuche zur Verständigung über Hegels spekulative Logik leitend gewesen, die bald nach der Abhandlung über Fichte publiziert wurden.

men, die, um über sie eine erste Klarheit zu gewinnen, schon eine weite Abweichung vom Leitfaden der Argumentation nötig werden lässt. Als ein Beispiel dafür mag hier dienen, dass mit der Ablösung von Leibniz' Ontologie der Subjekte die Frage virulent wurde, in welchem Sinn und aus welchem Grund überhaupt noch ferner von der Identität von Subjekten die Rede sein kann – ob sie nicht durch die Rede von Episoden und Phasen von Kontinuität zu ersetzen wäre. In dem Haupttext ist darauf verzichtet worden, diese heftig debattierte Frage überhaupt aufzubringen. Dabei ist doch klar, dass ich in meiner Absicht, das Verstehen des Selbstwissens mit der Verständigung über das bewusste Leben des Menschen zu verbinden, auf den Gewinn eines starken Sinns der Identität der Subjekte ziele. In dem Haupttext wird dann noch allgemeiner darüber gesprochen, warum ich ein Buch, das den einmal ins Auge gefassten Titel einer ‚Theorie der Subjektivität‘ tragen könnte, schließlich nicht mehr ins Auge gefasst habe.

Aber es ist mir in hohem Alter doch möglich geworden, dies Buch zum Abschluss zu bringen. Dass das in kaum eineinhalb Jahren gelang, verdanke ich der Hilfe von Jüngeren, die an seinem Thema Interesse haben – überwiegend von Freunden und Kollegen, die Autoren eigener Arbeiten zu ihm sind. Manfred Frank und Tobias Rosefeldt haben mir, da ich kaum noch in Bibliotheken gelangen kann, bei den Nachweisen zu den im Text zitierten und erwähnten Quellen wesentliche Hilfe gegeben. Den Text selbst haben ganz oder zum Teil in kritischer Lektüre Manfred Frank, Christian Klotz und Andreas Kemmerling bearbeitet. In Berlin haben Roland Krause und Michael Oberst, in München Flavio Auer und Michael Schwingenschlögl zu der Bearbeitung der Datei beigetragen. Das Buch erscheint bei Vittorio Klostermann. An den Vater des Verlegers, der den Band mit dem Text der Abhandlung und dann deren separate Ausgabe veranlasste, habe ich freundliche Erinnerungen. Der gegenwärtige Verleger hat lange und einfühlsam für eine neue Auflage der Abhandlung in erweitertem Zusammenhang geworben. In seiner gegenwärtigen Gestalt hat der Band seine eigene kompetente Betreuung und die von Martin Warny und Anastasia Urban erfahren. Ihnen allen sage ich meinen Dank!

München, im März 2019

FICHTES URSPRÜNGLICHE EINSICHT

(1966)

Fichtes ursprüngliche Einsicht erschien zunächst in der Festschrift für Wolfgang Cramer, die Dieter Henrich und Hans Wagner unter dem Titel *Subjektivität und Metaphysik* 1966 bei Klostermann herausgaben. Im Jahr darauf veröffentlichte Klostermann die Abhandlung unverändert als Einzelschrift. Die Seitenanfänge der beiden Erstausgaben sind im Folgenden durch senkrechte Striche markiert. Eine Konkordanz befindet sich auf den Seiten 304 f.

In den ersten beiden Drucken von ‚Fichtes ursprüngliche Einsicht‘ (1966 und 1967) wird vor allem auf die von I.H. Fichte herausgegebene Gesamtausgabe von Fichtes Schriften verwiesen, sowie auf den zweiten Band der von H. Jacob herausgegebenen Ausgabe von Fichtes nachgelassenen Schriften: Auf J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845–1846 (Band 9–11 ursprünglich als *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, Bonn 1834–35 und deren seitengleichen Nachdruck Berlin 1971) wird hier verwiesen durch ‚FSW‘ (Fichtes sämtliche Werke) und durch Angabe von Band und Seite. Auf J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften aus den Jahren 1790–1800*, hrsg. von Hans Jacob, Berlin 1937 wird verwiesen durch ‚NL‘ (Nachgelassene Schriften) und durch Angabe der Seite.

Die ursprünglichen Verweise werden in dieser Neuausgabe ergänzt um Verweise auf die entsprechenden Stellen in der Akademie-Ausgabe in eckigen Klammern: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth und Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012. Diese Verweise erfolgen durch ‚FGA‘ (Fichte-Gesamtausgabe) sowie Angabe von Abteilung, Band und Seite.

Die Verweise auf die Schriften Kants wurden in dieser Neuausgabe der Zitationsweise des Haupttextes nicht angeglichen.

INHALT

Einleitung	5
I. Ich ist Reflexion seiner selbst	7
II. Ich setzt sich schlechthin	15
III. Ich setzt sich als sich setzend	19
IV. Ich ist Kraft, der ein Auge eingesetzt ist	23
V. Ich ist Erscheinung	35
VI. Nachweise zur Entwicklungsgeschichte	38
VII. Ausblick	47

EINLEITUNG

„Selbstbewußtsein“ ist das Prinzip von Fichtes Denken. Dieser Umstand allein genügt, ihm das Ohr der Gegenwart zu verschließen. Denn gegenwärtige Philosophie ist ebenso wie gegenwärtige Kunst aus dem Mißtrauen gegen den pathetischen Klang der Rede vom Ich gekommen. Sie hat ihm das Concretum „Existenz“ und die versachlichte Analyse der Sprache entgegengestellt. So gründet sich Fichtes Ruhm nur noch auf die verblassende Erinnerung einer Tradition, der eine oft nur mühsam erbrachte Bewunderung gilt.

Es ist deshalb schwer, Fichtes Denken nicht nur als Dokument der Geschichte, sondern als einen Beitrag zur Einsicht vorzustellen. Das aber soll im folgenden geschehen. Es soll gezeigt werden, daß Fichte am Beginn seines philosophischen Lebensweges eine Entdeckung gemacht hat. Zunächst war sie nicht so sehr die Feststellung eines Sachverhaltes, als die einer Schwierigkeit, eines Problems: Er sah ein, daß sich das „Selbstbewußtsein“, welches die Philosophie schon lange vor ihm als Erkenntnisgrund in Anspruch genommen hatte, nur unter Bedingungen denken läßt, die zuvor nicht beachtet worden waren. Dieses Problem wurde zum Leitfaden seiner Überlegungen, noch ehe er es ausdrücklich formulieren konnte. Auf dem verschlungenen Weg seiner Wissenschaftslehre ist er der Lösung näher gekommen. Wo sie ihm nicht gelang, da hat er doch die Fragestellung vorangetrieben, – so weit, daß ihm zu folgen auch heute noch lernen heißt. Wer nach einem angemessenen Begriff von „Selbstbewußtsein“ sucht, der muß auf Fichte und auf seine noch unverstandene Erkenntnis zurückkommen. Durch die hermetische Apodiktizität seiner Rednersprache und durch den gewaltigen Schatten Hegels ist sie zu früh und zu Unrecht verdunkelt worden. |

Der Gang der Begründung dieser These soll zugleich dazu beitragen, die Beziehung der gegenwärtigen Philosophie zu Fichte, zum Idealismus überhaupt, zu differenzieren. Noch gilt allgemein, daß der historische Ort seines Denkens eine Übersteigerung neuzeitlichen Bewußtseins ist, das wenig später in seine Krise geriet. Die Philosophie des Ich wird als die Theorie einer Gleichung genommen, die Selbstsein und Selbstmacht identifiziert. Ihre Genese erscheint

als ein Prozeß zunehmender Anmaßung und Vermessenheit der Subjektivität. Mit Descartes soll sie begonnen, in Fichte aber ihren Höhepunkt erreicht haben. Neben dieser historischen Ortsbestimmung Fichtes wird ihm nur die Bedeutung gelassen, zur Entfaltung von Hegels Dialektik einiges beigetragen zu haben.

Bei solcher Einschätzung bleibt der sachliche Gehalt seiner Lehre ebenso im Dunkel wie die Motive, die sie vorangetrieben haben. Werden sie jedoch sichtbar, so verschwindet auch der Eindruck, es sei mit jener Zurechnung zur vermeintlichen Hybris des neuzeitlichen Geistes Erhebliches ausgesagt worden. Sie folgt aus der Selbsttäuschung einer Gegenwart, die stets das lebhaftere Bedürfnis hat, sich im Gegenzug gegen ihre Herkunft zu definieren, und die dabei verkennt, was ihr vorgearbeitet hat und wem sie im Interesse ihrer Selbstverständigung verbunden sein muß. Wer sich auf Fichtes Sache einläßt, für den verliert mit der Globaldiagnose über seine Philosophie auch jene Diagnose der modernen Welt an Überzeugungskraft, welche ihren höchsten philosophischen Ausdruck in Nietzsches Formel von der Äquivalenz von Nihilismus und Wille zur Macht und den Fichte des absoluten Ich als ihren Vorbereiter erkennt. Das Interesse an Fichtes ursprünglicher Einsicht gilt deshalb nicht nur einem wichtigen Thema der philosophischen Theorie. Es gilt der Möglichkeit einer Philosophie, welche mit den Grundzügen gegenwärtigen Bewußtseins im Einklang steht.

Im folgenden wird dieses Interesse jedoch in den Hintergrund treten. Die Schwierigkeiten, Fichtes Sache zum Sprechen zu bringen, sind groß genug. Zu einem guten Teil ergeben sie sich aus der Verfassung der Texte. Nur wenige Werke hat Fichte selbst der Öffentlichkeit übergeben. Nur eines von ihnen entwickelt die Grundlegung seiner Philosophie, die Wissenschaftslehre von 1794. Aber auch für sie gilt, was von allen Vorlesungskursen Fichtes gesagt werden kann: Daß ihre Konzeption während der Niederschrift modifiziert | wurde. So ist Fichte auch jedem Versuch, ihn auf den Buchstaben seiner Werke festzulegen, mit dem Rat entgegengetreten, man möge sich in den Gesichtspunkt des Ganzen versetzen; die Durchführung sei fast stets mangelhaft. Noch in seinen letzten Jahren glaubte er, die Idee der Wissenschaftslehre weit klarer als je zu fassen und darzustellen. Unter solchen Umständen ist es verständlich, daß bisher eine diskutierende Fichteinterpretation nicht zustande gekommen ist, und

zu vermuten, daß sie auch bei günstigeren Geschicken seiner Nachwirkung schwerlich früher hätte entstehen können. Die Szene wird beherrscht von allgemeinen Darstellungen, Interpretationen im Hinblick auf Hegel und gelehrten Biographien im bewegten Ambiente der Zeit. Analysen, wie die von Gueroult und Gurwitsch, haben kaum Aufnahme und keine Nachfolge gefunden.¹

Auch was gegenwärtig geleistet zu werden vermag, kann nicht mehr als Vorbereitung künftigen Verstehens sein. Etwa die Hälfte von Fichtes Werk ist bisher noch nicht entzifferter Nachlaß. Die Ausgabe, auf die man sich stützen muß, bietet die meisten Wissenschaftslehren in einer vom Sohn überarbeiteten Fassung. Keine Interpretation steht deshalb durchweg auf dem Fundament gesicherter Texte. Fichtes Empfehlung, von der Idee des Ganzen auszugehen, muß auch aus diesem Grunde beachtet werden.

So ist die folgende Analyse aus vielen Gründen mehr an der Sache als an den Texten orientiert. Fichtes ursprüngliche Einsicht wird als ein Beitrag zur Theorie des Selbstbewußtseins verstanden und diskutiert. Dabei wird sich zugleich ergeben, daß auch die Entwicklung der Wissenschaftslehre als fortschreitende Analyse eines Begriffs vom Ich gedeutet werden kann und muß. Wer diesen Fortschritt nicht versteht, der kann auch die historische Interpretation von Fichtes Werk und seine philosophische Biographie nur wenig fördern. Insbesondere ist er außerstande, eine sichere Stellung zu der bekannten Kardinalfrage zu gewinnen, ob und in welchem Sinne in ihr ein grundlegender Wandel zu verzeichnen ist. Aber auch historische Interpretation und Auslegung der Texte sind Aufgaben von eigenem Gewicht. Nachdem zunächst von ihnen abgesehen wird, soll am Schluß auch zu ihrer Lösung beigetragen werden. |

I. ICH IST REFLEXION SEINER SELBST

Man kann den historischen Weg der Entstehung einer Theorie des Selbstbewußtseins in mehrere Epochen gliedern. Am Anfang der dritten ist Fichtes eigentümlicher Ort. Nach einer Vorgeschichte,

¹ G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924. – M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science*, Paris 1930.

die von der späten Antike bis in die frühe Neuzeit reicht, hat Descartes zuerst das Ich zum Prinzip der Philosophie gemacht. Er fand in ihm den Grund der Evidenz aller möglichen Erkenntnis. Leibniz ging weiter und sah, daß Selbstbewußtsein das Modell der metaphysischen Grundbegriffe von Kraft und Substanz ist. So wurde es zum Grund des Gehaltes, nicht nur der Gewißheit der Ontologie. Dann lehrte John Locke des weiteren, das ‚Ich‘ sei nur ein Akt der Identifizierung mit sich selber. Damit war die Möglichkeit unterbunden, ontologische Begriffe, die etwa aus dem Selbstbewußtsein gewonnen werden können, rückläufig zu dessen Definition zu verwenden. Leibniz' vielsagendes Ich war zu einem ortlosen Rätselwesen geworden, an dessen Existenz Hume seine Zweifel anmeldete. Doch Jean Jacques Rousseau folgte Locke, als er aussprach, das Selbstbewußtsein sei die Voraussetzung jener Verbindung, die wir herstellen, wenn wir urteilen. Durch ihn wurde das Ich zum Prinzip der Theorie der Logik. Und seiner Anregung ist Kant gefolgt. Er machte das Ich zum ‚höchsten Punkt‘ der Transzendentalphilosophie, an den zunächst die ganze Logik und nach ihr die Lehre vom Erkennen der Gegenstände geheftet werden muß.

Alle diese Theorien haben gemeinsam das Selbstbewußtsein zum ausgezeichneten Thema. Auch ist es in ihnen fast durchgängig als Prinzip verstanden, aus dem anderes Wissen begründet werden kann. Gerade weil das Interesse an seiner Begründungsfunktion vorherrscht, wird das Selbstbewußtsein aber nicht auf das hin untersucht, was es an ihm selber ist und wie es als solches gedacht werden kann. Untersucht werden seine Relationen zu anderem, kraft deren es gründendes Prinzip ist – bei Descartes von Evidenzen, bei Leibniz von Kategorien, bei Rousseau und bei Kant von Urteilen.

Trotz dieser Beschränkung des Untersuchungsfeldes und auch der Verschiedenheit ihrer Thesen zum Trotz leitet alle diese Theorien dieselbe Vorstellung von der Struktur des Ich. Kant hat sie ausgesprochen und gelegentlich erörtert: Er denkt das Ich als jenen Akt, in dem das Subjekt des Wissens von allen besonderen Gegenständen ab | sieht, sich in sich selbst zurückwendet und so die stetige Einheit seiner mit sich gewahrt. Im einzigen Fall des Selbstbewußtseins sind Gedanke und Gedachtes, Haben und Gehabtes, Noesis und Noema nicht voneinander unterschieden. Wo Ich ist, da ist beides, das Subjekt und dies Subjekt als sein Gegenstand. Auch können wir das Ich-

Subjekt niemals für sich allein wie irgendeinen Sachverhalt fassen. Wo wir es denken, da haben wir es in unserem eigenen Gedanken vorausgesetzt und somit das gedachte Ich-Subjekt zum Objekt gemacht. Wir können uns also nur in einem beständigen Zirkel um es herumdrehen. Dieser Umstand hat zur Folge, daß im Selbstbewußtsein für sich keine Erweiterung unserer Erkenntnis von der Wirklichkeit geschieht. Das Wissende enthält selbst schon, was es in der Rückwendung auf sich erfäßt.²

Daß diese Rückwendung seine eigene Tat ist, läßt sich nach Kants Meinung aus der Struktur des Selbstbewußtseins leicht folgern. „Der Ausdruck Ich denke (dies Objekt) zeigt schon an, daß ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin“.³ Das Wort ‚Ich‘ indiziert den Vollziehenden eines Vollzuges. Ist nun dies Subjekt selbst Gegenstand seines Wissens, so eben kraft seiner tätigen Subjektivität.

Alle, die Kant vorangingen, würden in solchen Sätzen eine Erläuterung ihrer Vorstellungen vom Ich gefunden haben. Bringt man sie auf eine kurze Formel, so kann man sie die Theorie vom Wesen des Ich als Reflexion nennen. Sie nimmt zunächst ein Subjekt des Denkens an und betont, daß dieses Subjekt in einer stetigen Beziehung zu sich selbst steht. Dann behauptet sie weiter, diese Beziehung komme dadurch zustande, daß sich das Subjekt zu seinem eigenen Gegenstand macht, die Tätigkeit des Vorstellens, die ursprünglich auf Gegenstände bezogen ist, in sich selbst zurückwendet und so den einzigen Fall einer Identität von Tätigkeit und Getätigtem bewerkstelligt.⁴ |

² KdrV B 404, A 366.

³ Refl. 4220.

⁴ Freilich standen neben der Reflexionstheorie noch zwei andere Elemente einer umfassenderen Theorie des Selbstbewußtseins vor Kants Augen. Er hat sich zum einen die Frage vorgelegt, von welcher Art das Wissen ist, welches das Ich im Rückgang in sich selbst gewinnt. Die Unmittelbarkeit seines Sichhabens legt nahe, es für eine Weise der *Anschauung* zu halten. Aktivität, Rationalität und Reflexivität sprechen dagegen für eine *begriffliche* Erkenntnis. Doch schließt die Reflexivität ebenso entscheidend den Gedanken vom Ich als Anschauung aus wie die Unmittelbarkeit des Habens seinen Begriffscharakter. Da nach Kant die Charaktere der Erkenntnis nur Anschauung oder Begriff sein können, hat er sich schließlich auf die verlegene Auskunft beschränkt, das Ich sei ein ‚transzendentes Bewußtsein‘ (Refl. 5661). – Des weiteren hat Kant auch den Unterschied zwischen dem Selbst als Bewußtsein und der Selbsterfahrung gemacht. Sie ist die Grundlage seiner Unterscheidung von reiner und empirischer Apperzeption.

Diese Vorstellung scheint einleuchtend zu sein und ist doch das gerade Gegenteil davon. Es ist nicht das Ich, sondern die Theorie vom Ich als Reflexion, welche sich beständig im Zirkel um sich selbst bewegt. Das wird offenbar an der Verlegenheit, in welche sie gerät, wenn man einfache Fragen an sie richtet. Zwei dieser Fragen wollen wir ihr stellen. Vor allem die erste stellen wir gemeinsam mit Fichte. Mit ihr hat eine neue Epoche der Theorie des Selbstbewußtseins begonnen, in welcher die Struktur des Ich das eigentliche Thema ist.

Wir fragen zunächst: Die Theorie der Ich-Reflexion spricht von einem Ich-Subjekt, das sich selbst erkennt, indem es zu sich in Beziehung tritt, – sich in sich selbst zurückwendet. Wie läßt sich dieses Subjekt denken? Nehmen wir an, daß es in der Funktion des Subjektes wirklich Ich sei, so ist es offenbar, daß wir uns im Zirkel bewegen und voraussetzen, was wir erklären wollen. Denn vom Ich kann doch nur dort gesprochen werden, wo ein Subjekt sich selbst ergriffen hat, – wo Ich zu sich selbst ‚Ich‘ sagt. Das eben unterscheidet Selbstbewußtsein von allem anderen Wissen, daß in ihm derselbe Sachverhalt in zweifachem Stellenwert auftritt. Durch welchen Akt auch immer dies Bewußtsein zustande kommt, ‚Ich‘ kann erst das ganze Resultat genannt werden, in dem Ich von sich selbst in der Weise des Wissens gehabt ist. Dieser Akt kann aber durchaus nicht als Reflexion beschrieben werden. Denn ‚Reflexion‘ kann nur bedeuten, daß ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht wird. Die Reflexionstheorie des Ich will aber nicht die Deutlichkeit, sondern den Ursprung des Selbstbewußtseins erklären. Durch diesen Anspruch gerät sie in ihren Zirkel. Sie kann ihn nur ignorieren, ihm aber niemals entweichen. Ich soll der sein, der sich reflektierend auf sich besinnt. Also muß der, welcher die Reflexion in Gang bringt, selbst schon beides sein, Wissendes und Gewußtes. Das Subjekt der Reflexion erfüllt somit

Und sie führt auf das Problem, wie das Bewußtsein der *Existenz* des Ich mit dem Zustand eines Erkenntnissubjektes verbunden ist, das seiner selbst inne wird. – Diese beiden Elemente sind der Kantischen Lehre eigentümlich und von ihr nicht zu trennen. Läßt man sich genauer auf sie ein, so ergeben sich bald Schwierigkeiten, – besonders dann, wenn man versucht, sie mit der Theorie vom Ich als Reflexion zusammenzudenken. Die Reflexionstheorie ist aber auch in der kritischen Philosophie der dominante Gedanke vom Ich. Sie ist die Formel für die gemeinsame Vorstellung einer Epoche vom Wesen des Selbstbewußtseins.

die ganze Gleichung Ich = Ich. Doch durch Reflexion sollte sie erst zustandekommen.

Diesem Ergebnis kann man nicht durch die Annahme ausweichen, das Ich-Subjekt sei eigentlich gar nicht als Ich zu denken, – Selbstbewußtsein sei eben erst die *Folge* der Reflexion. Ein solcher Fluchtversuch scheitert schnell: Ist nämlich das Ich-Subjekt etwas anderes als Ich, so kann es auf dem Wege der Reflexion niemals zu der Einheit des Bewußtseins Ich = Ich kommen. Selbstbewußtsein besteht in der Identität seiner Relata. Wird die Relation durch Reflexion interpretiert und somit als Leistung, durch welche der Akt, welcher die Reflexion vollzieht, sich seiner bewußt wird, so muß das Aktsubjekt entweder selbst schon Ich sein, oder die Gleichung Ich = Ich wird nicht erreicht. Wenn das Ich-Subjekt nicht Ich ist, kann auch das gewußte Ich, das Ich-Objekt, nie mit ihm identisch sein.

So setzt die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins das Ichphänomen entweder unerklärt voraus. Oder sie bringt es zum Zerspringen.

Eine zweite Frage führt zum Nachweis desselben Mangels:⁵ Die Reflexionstheorie nimmt an, daß das Ich durch eine Rückbeziehung auf sich Kenntnis von sich erlangt. Nun genügt es aber nicht, daß irgendein Subjekt von irgendeinem Objekt ein ausdrückliches Bewußtsein erwirbt, um das Bewußtsein Ich = Ich zu erklären. Dies Subjekt muß auch *wissen*, daß sein Objekt mit ihm selbst identisch ist. Die Kenntnis dieser Identität kann ihm durch keine Nachricht einer dritten Instanz zukommen. Denn das Phänomen des Selbstbewußtseins weist eine unmittelbare Beziehung zu sich selbst aus. Und die Theorie der Ich-Reflexion unterstellt in Übereinstimmung mit diesem Phänomen, daß Ich sich erfaßt *allein* durch seinen Rückgang in sich. Reflexion heißt Selbstbeziehung, nicht Beziehung auf ein Drittes, das zur Kenntnis gibt: ‚Hier hat eines sich selbst ergriffen‘. So freut sich Mephistopheles, wenn die Trunkenen ihre Messer an ihre | Nasen setzen, die sie für süße Trauben halten. Das Ich ist aber sein eigener Teufel, dem Mephisto nichts vorenthalten kann. Es weiß ursprünglich von sich, nicht durch Zuspruch oder scharfsinnige Kombinationen. Wie aber kann das Selbstbewußtsein wissen, daß es sich selber ergriffen hat, wenn durch eine Reflexion des Ich ein

⁵ Vgl. zur Sache: H. Schmitz, *System der Philosophie I*, Bonn 1964, S. 249 f.