

Wilhelm Weischedel

Der frühe Fichte

Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft

*„Wir fingen an zu philosophieren aus Übermuth
und brachten uns dadurch um unsere Unschuld;
wir erblickten unsere Nacktheit und philosophie-
ren seitdem aus Noth für unsere Erlösung.“*

Fichte an Jacobi, 30. August 1795

frommann - holzboog

Die 1. Auflage erschien 1939 bei Felix Meiner in Leipzig
© Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog KG)
2. Auflage — Stuttgart-Bad Cannstatt 1973
ISBN 3 7728 0393 8

2

Käte Weischedel gewidmet

Vorwort zur zweiten Auflage

Dem vorliegenden Buch ist in seiner ersten Auflage kein günstiges Geschick beschieden gewesen. Der Erscheinungstermin — das Jahr des Ausbruchs des zweiten Weltkrieges — war nicht dazu angetan, den Sinn für philosophische Besinnung zu wecken. In den Jahren darauf ist der größte Teil der ausgedruckten Exemplare dem Feuer zum Opfer gefallen. Dem Inhaber des Frommann Verlages, Günther Holzboog, ist daher besonders zu danken, daß er es unternimmt, die längst vergriffene Schrift neu herauszugeben.

Der Titel des Buches ist etwas verändert worden. In der Zeitsituation des erstmaligen Erscheinens mußte dem Verfasser daran liegen, neben „Gemeinschaft“ auch „Freiheit“ im Haupttitel zum Ausdruck zu bringen. Diese Notwendigkeit fällt jetzt weg. Der bisherige Untertitel kann nun — in gekürzter Form — obenan stehen.

Die Schrift selber erscheint trotz des Abstandes von fast 35 Jahren in unveränderter Form. Wollte der Verfasser den Text ändern, dann müßte das dahin führen, daß er ein neues Buch schriebe. Nicht nur, daß die seither erschienene reiche Literatur über Fichte einzuarbeiten wäre. Auch die Grundtendenz des Buches müßte einer Revision unterzogen werden. Eines der Hauptverdienste des frühen Fichte sah der Verfasser seinerzeit in dem Verzicht auf metaphysische Spekulation, während er dem späteren Fichte vorwarf, daß er davon allzu reichlich Gebrauch mache. Inzwischen hat sich das Interesse des Verfassers eher auf den Fichte der „Anweisung zum seligen Leben“ und der späteren Fassungen der Wissenschaftslehre verlagert. Diese mehrfach in Vorlesungen vorgetragene revidierte Fichtedeutung hat erstmalig in einem Kapitel des kürzlich erschienenen Buches „Der Gott der Philosophen“¹ Ausdruck gefunden. Nicht als ob der Verfasser nun meinte, man könne die Metaphysik des späteren Fichte kritiklos hinnehmen; das angeführte Buch zeigt vielmehr gerade, daß dessen metaphysischer Standort nicht haltbar ist. Aber auch der frühe Fichte wird von dem gegenwärtig

¹) Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen; Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Darmstadt/München 1972/73.

erreichten Problembewußtsein des Verfassers her fragwürdiger, als er in der vorliegenden Arbeit erscheint. Auch jenes „Wesen des Menschen“, in dessen Herausarbeitung das Buch gipfelt, entspringt ja selber einer metaphysischen Konzeption; im Hintergrund steht die Auffassung vom Menschen als einem Wesen, das in all seiner Endlichkeit doch mit einem Teil seines Seins in die Sphäre des Absoluten hineinreicht. Fichte ist also nicht nur der besonnene Phänomenologe, als den ihn das vorliegende Buch darstellt, sondern auch und gerade in seinen frühen Schriften Metaphysiker. Doch das auszulegen und kritisch zu analysieren wäre die Sache einer eigenen Darstellung. So mag denn das Buch, auch vom Verfasser aus der Distanz betrachtet, unverändert das Feld der philosophischen Diskussion betreten.

Inhalt

	Seite
Vorrede	XV
Einleitung	
§ 1. Die Frage nach der Gemeinschaft und das Problem des Wesens des Menschen	1
§ 2. Fichte und das Problem der Gemeinschaft	5
§ 3. Gemeinschaft und Menschsein. Die politischen Frühschriften von 1793	13
§ 4. Gemeinschaft und innerstes Wesen des Menschen. Die „Bestim- mung des Gelehrten“ von 1794	14
<i>I. Kapitel. Das Wesen des Menschen</i>	
I. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein	
§ 5. Das Ich als Thema einer Ontologie des Menschen	18
§ 6. Das Ich als Selbstbewußtsein	19
§ 7. Das Sein des Ich. Das Ich als Tathandlung, Identität und intel- lektuelle Anschauung	22
§ 8. Der Widerspruch im Begriff des Ich	27
II. Die Absolutheit als Grundvoraussetzung	
§ 9. Das Wollen und seine Absolutheit. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre	29
§ 10. Freiheit und Notwendigkeit des Selbstbewußtseins	34
§ 11. Das absolute Ich	36
§ 12. Die Absolutheit als Grundansatzpunkt. Philosophie und Gewissen	39
III. Die Endlichkeit als Grundvoraussetzung	
§ 13. Das Faktum der Abhängigkeit und das Sein des Nicht-Ich	46
§ 14. Das ursprüngliche Entgegensetzen. Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre	50
IV. Die Synthesis als Aufgabe	
§ 15. Unendlichkeit und Endlichkeit. Der dritte Grundsatz der Wis- senschaftslehre	53
V. Die Synthesis im Gebiet des Theoretischen	
§ 16. Das Problem der Vorstellung	60
§ 17. Die Synthesis im Sich-verstehen	61
§ 18. Die produktive Einbildungskraft und der Ursprung des Nicht-Ich	64
VI. Die praktische Synthesis	
§ 19. Die Widersprüchlichkeit und die praktische Wissenschaftslehre . .	68
§ 20. Das unendliche Streben als praktische Grundsynthesis	70

X	Inhalt	(VI) Seite
§ 21.	Das unendliche Streben als verstandenes	74
§ 22.	Die Freiheit	75
§ 23.	Das Gefühl	78
§ 24.	Das Ideal und das Ich als Idee	80
§ 25.	Das Gewissen und das ursprüngliche Ich	82
VII. Die ontologische Synthesis		
§ 26.	Das Problem einer ontologischen Synthesis	86
§ 27.	Die Unüberholbarkeit des Anstoßes und die Verendlichung im Zirkel des Verstehens	88
§ 28.	Die Absolutheit und der Einbruch der Endlichkeit im Sich-verstehen	92
§ 29.	Das Selbstbewußtsein als einigender Ursprung der Widersprüch- lichkeit	98
§ 30.	Der Mensch als die existierende Frage	100
§ 31.	Die philosophiegeschichtliche Bedeutung der Wissenschaftslehre Fichtes	104

*II. Kapitel. Die Begründung der Gemeinschaft
aus dem Wesen des Menschen*

I. Der Ursprung des Mitbewußtseins aus dem Selbstbewußtsein		
§ 32.	Die Aufgabe einer Begründung des Miteinander	110
§ 33.	Der Zirkel des Selbstbewußtseins als Problem der Zeit	113
§ 34.	Die Aufforderung als Beginn des wirklichen Selbstbewußtseins	117
§ 35.	Die Aufforderung und das Dasein anderer Menschen. Der Mensch als soziales Wesen	120
II. Das Du, das Individuum und die ursprüngliche Gemeinschaft		
§ 36.	Das Miteinander von Anrede und Antwort. Die Priorität des Du	124
§ 37.	Das Ich, das Du und das Es	127
§ 38.	Der Begriff der Individualität	129
§ 39.	Individuum und Gemeinschaft	132
§ 40.	Die Möglichkeit einer Dauer der Gemeinschaft und das Gebot der Konsequenz	137
III. Die rechtliche Gemeinschaft		
§ 41.	Rechtsgemeinschaft und Rechtsgesetz	139
§ 42.	Das Unrecht und die Genesis des Staates	142
§ 43.	Der Sinn der Vertragstheorie. Bindung an den Staat und Freiheit	147
§ 44.	Der Staat als Ganzheit	150
IV. Die sittliche Gemeinschaft		
§ 45.	Selbstverantwortlichkeit und Verantwortlichkeit für die andern	153
§ 46.	Der Ursprung der sittlichen Gemeinschaft aus der Mitverantwort- lichkeit	157
§ 47.	Die Begründung des Staates in der Selbstverantwortlichkeit. Das Recht zur Revolution und das Volk	161
§ 48.	Die Gemeinschaft der Überzeugung als Kirche	165
§ 49.	Die Solidarität der Verantwortlichen als gelehrte Gesellschaft	167
V. Die ontologische Begründung der Gemeinschaft		
§ 50.	Einzelsein und Sein im Ganzen. Der Mensch in der Gemeinschaft	170

	Seite
§ 51. Fichtes Gemeinschaftsgedanke und die Idee der Priorität des einzelnen vor der Gemeinschaft	174
§ 52. Der Gemeinschaftsbegriff Fichtes in den späteren Entwürfen seiner Philosophie	180
§ 53. Die metaphysische Wurzel des Gemeinschaftsbegriffs des späten Fichte	186
§ 54. Die Ursprünglichkeit in Fichtes frühem Gemeinschaftsbegriff. Kant und Fichte	190
§ 55. Entwurf einer ontologischen Begründung der Gemeinschaft in Auseinandersetzung mit Fichte	195

Vorrede

Seit dem „Staat“ Platons ist die *philosophische Frage nach der Gemeinschaft* im abendländischen Denken nicht zur Ruhe gekommen. Aber sie ist kein Problem, das nur in den inneren Bezirken der philosophischen Wissenschaft beheimatet wäre. Vielmehr erwächst sie immer wieder vor den Augen des Menschen aus den Gegebenheiten und Notwendigkeiten seines Daseins. Darum findet sie ihre Lösung auch nicht in einer Region bloßen Nachdenkens, sondern in der Wirklichkeit des Miteinanderlebens, in den Beziehungen und Bindungen des gemeinschaftlichen Existierens. Weshalb aber dann noch die „philosophische“ Frage nach der Gemeinschaft? Wird sie nicht allzu nachträglich und ohne Fruchtbarkeit für das Leben gestellt?

Dies müßte der Fall sein, wenn Philosophie nur nachträgliche Sichtung, Ordnung und Deutung gegebener Tatbestände wäre. Zwar kann sie sich als Wissenschaft dergleichen Aufgaben nicht entziehen, doch erfüllt sich nicht darin ihr eigentlicher Sinn. Wesenhaft ist sie vielmehr die Frage des Menschen nach sich selbst, die dann entspringt, wenn dieser sich nicht in der Wirklichkeit und ihrem Sein beruhigt, sondern, bedrängt von der Fragwürdigkeit der Erscheinung, nach dem Grunde forscht. In diesem Fragen aber ist die Kühle des bloßen Wissenschafttreibens verwandelt. Die Suche nach sich selbst wird die vorherrschende Leidenschaft, und dem Philosophierenden erwächst die Aufgabe, von dem Grunde her und aus den Aspekten, die sich dort eröffnen, sein Dasein zu gestalten. So ist *Philosophie* nicht ohnmächtiges Nachdenken, sondern selbst *eine Macht in der Existenz*; die Tiefe des Gedankens zeugt die Verantwortlichkeit, die Macht und Recht zu der verwandelnden Tat gibt. „Entschlossenheit im Denken führt notwendig zur moralischen Güte und zur moralischen Stärke.“¹⁾

Eben darum ist die philosophische Haltung nicht den Philosophen von Beruf vorbehalten; sie kann ebenso gut und oft stärker in denen

¹⁾ Johann Gottlieb Fichte, Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse an Wahrheit, 1795, VIII 352.

herrschen, denen die tätige Bewältigung der Wirklichkeit, an welchem Punkte auch immer, anvertraut ist, wenn anders in ihren Drang zur Tat die Leidenschaft der Besinnung gemischt ist. Darüber hinaus besteht die Bemühung dessen, der sich das Philosophieren ausdrücklich zur Aufgabe macht, nur darin, daß er die Fragen, die an alle gestellt sind und die die verantwortlich Existierenden im Denken und Handeln aufnehmen, radikal zu Ende fragt. Ein solches Fragen in den Grund hinein wird immer dann notwendig, wenn eine bis dahin scheinbar sichere Haltung fragwürdig geworden ist, oder die Bedrängnis durch den Augenblick eine neue Besinnung herausfordert. Es ist kein Zweifel, daß das Problem der Gemeinschaft sich gegenwärtig dem Philosophierenden unabweisbar aufdrängt. *So versucht denn auch die vorliegende Schrift, die Frage nach der Gemeinschaft im echten Sinne philosophisch zu stellen und sie, wenn es ihr gelingen sollte, ihrer Lösung ein Stück entgegenzuführen.*

Die Untersuchung stellt sich als eine *Auslegung der Frühphilosophie Fichtes* dar. Doch ist schon aus ihrer Zielsetzung deutlich, daß sie die Interpretation nicht um ihrer selbst willen unternimmt, sondern in der Erwartung, von Fichte geleitet, in die Tiefe des Problems geführt zu werden. Zu einer solchen Führung ist Fichte vor andern vorzüglich berufen. Zwar fragt auch schon die Philosophie der Aufklärung ausdrücklich nach der Gemeinschaft. Fichtes eigentümliches Verdienst ist es jedoch, daß er ihre Begründung in einer *Ursprünglichkeit* ansetzt, wie sie seit Platon und Aristoteles nicht mehr erreicht wurde. Er stellt erstmals wieder die Frage danach nicht empirisch-psychologisch und nicht metaphysisch, sondern entdeckt ihre *Verwurzelung im Problem des Wesens des Menschen* — der eigentlich philosophischen Grundfrage —. Denn Gemeinschaft ist eine Seinsweise des Menschen; ihre Notwendigkeit philosophisch begründen, heißt zeigen, daß der Mensch sein Wesen verfehlte, wenn er den Verlockungen zum Einsiedlertum und zur Verachtung des Miteinander erliegen wollte.

Will man der Frage nach der Gemeinschaft am Leitfaden einer Interpretation Fichtes nachgehen, so läge es nahe, sich an den *späteren Fichte*, an den Fichte der „Reden an die deutsche Nation“, zu wenden. Ist es doch gängige Auffassung, daß er erst auf dieser Stufe seines Nachdenkens das tiefste Verständnis von Gemeinschaft erreicht habe, daß er dagegen im Beginn seines Philosophierens noch weithin in dem individualisierenden und atomisierenden Denken der Aufklärung befangen sei. Diese Ansicht übersieht jedoch, daß Fichte später die be-

stehenden Gemeinschaftsformen nur darum umfassender und lückenloser begründen kann, weil er mit der These von der Priorität des Ganzen vor dem einzelnen einen metaphysischen Grundsatz undiskutiert übernimmt, während er im ersten Anlauf voraussetzungslos mit der bloßen Frage nach dem Wesen des Menschen beginnt. Zum Leitfaden für das eigene Forschen muß uns die Ausarbeitung eines Problems aber da werden, wo einer es so ursprünglich stellt, als wäre es vor ihm noch nie gestellt worden; denn nur aus dieser Vereinzelung mit der Frage erwächst die philosophische Leidenschaft.

Daß Fichte dergestalt neu das Problem der Gemeinschaft aufwerfen kann, hat seine Ursache darin, daß er die grundlegende Frage nach dem Wesen des Menschen in einer Klarheit stellt, der Kant zwar den Weg gebahnt hatte, die er aber in der Mühe des Durchbruchs selbst nicht erreichen konnte. Zwar gilt *die Wissenschaftslehre von 1794/95* allgemein als das „abstrakteste“ Buch der philosophischen Literatur, und es wird ihr damit die Fruchtbarkeit für echte, die Existenz berührende philosophische Problematik abgesprochen. Schwierig ist dieses Werk allerdings, und es erfordert langen Atem und Geduld, ehe man es begreift; unsere Auslegung, die den Beweigängen Fichtes nachgeht, wird daher oft das Odium der Umständlichkeit auf sich nehmen müssen. Aber dies ist von der Sache selbst gefordert, die keine Schlawheit im Denken erlaubt. „Ich muß erinnern, daß die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschließt, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben.“²⁾ Wir werden versuchen zu zeigen, daß dieses Buch nicht abstrakt ist, sondern in jedem seiner Sätze aus dem konkreten Wissen um Sein und Haltung des Menschen heraus spricht. Wie alles Formuliert hat auch die Wissenschaftslehre ihre formale Seite; aber darin eben besteht die Aufgabe der philosophischen Interpretation, zu zeigen, welche gemeinten Sachverhalte im Gewande der philosophischen Kunstsprache verborgen sind. „Denn die Sprache liegt selbst in der Region der Schatten . . . Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber; und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrücke zu verstehen.“³⁾

Der Anschein der Abstraktheit verschwindet, wenn man die Wissenschaftslehre von 1794/95 und die mit ihr gleichzeitigen Schrif-

²⁾ I. Einl. I 440.

³⁾ Der Patriotismus und sein Gegenteil, 1807, XI 258.

ten nicht als Erkenntnistheorie oder als Metaphysik, sondern als Beiträge zur philosophischen Analyse des Menschseins, also als *Ontologie des Menschen*, auslegt. Damit setzt sich unsere Interpretation in Gegensatz zu der geläufigen Auffassung über Fichte und den Deutschen Idealismus überhaupt, eröffnet aber eben dadurch einen Einblick in die eigentümliche Lebendigkeit, in der Fichte fragt.

Seine Versuche, den Menschen zu begreifen, spüren in immer erneuten Anläufen, von Gegebenheiten des faktischen menschlichen Daseins ausgehend, der Tiefe seines Wesens nach; sie haben zum Ergebnis, daß *der Mensch, in sich selbst gegensätzlich*, sich nie anders als im Widerspruch begreifen kann. Alle einzelnen widerstreitenden Bestimmungen des Menschen wurzeln letztlich in der Grundwidersprüchlichkeit von Absolutheit und Endlichkeit, die sein Wesen durchherrscht. Sie beide, und gerade in ihrem Widerstreit, machen ein solches Sein, wie es das des Menschen ist, überhaupt erst möglich. Aber sie gefährden es zugleich von der Wurzel her. Denn bliebe die Widersprüchlichkeit das letzte Wort, so zerrisse dem Menschen sein Dasein und nicht nur die Erkenntnis seiner selbst, sondern seine Existenz überhaupt würde unmöglich. Die Sorge, daß es dabei bleiben könne, ist der Atem, der die oft langwierigen Deduktionen Fichtes treibt. Es gehört zu den dramatischsten Geschehnissen im Bereich der philosophischen Forschung, wie er in immer neuen Anläufen eine *Einheit in der Widersprüchlichkeit* zu finden sucht. Die Auslegung der verschiedenen Synthesen — der theoretischen, die das Denken und Vorstellen innerlich ermöglicht, der praktischen, die den Menschen als Wesen des Wollens, der Freiheit und des Zuehens auf das Ideal kennzeichnet, und schließlich der ontologischen Synthesis, die das Selbstbewußtsein als geeinte Selbstentzweiung möglich macht, — zeigt die Stufen auf dem Wege, den Fichte beschreitet, um sich der Einheit zu bemächtigen. Auf jeder Stufe jedoch zerbricht die gewonnene Synthese wiederum in die Zwiespältigkeit, um neu die Frage nach der Einheit aus sich hervorzutreiben.

Dieser dialektische Absturz alles Erkennens, der letztlich um des dialektischen Wesens des Menschen willen geschieht, macht es unmöglich, eine letzte Einheit zu finden, die als gemeinsame Wurzel die Gegensätze aus sich erwachsen ließe; dann verlören die widersprüchlichen Seinsbestimmungen ihre Kraft, die sie doch in der Ermöglichung der Existenz offenbaren. Der Mensch widerstreitet vielmehr in der Tiefe seines Wesens sich selbst schlechthin und ist doch zugleich mit sich selbst schlechthin eins. Dieser innerste Gegensatz

von Einheit und Widerstreit ist in ihm darin gebunden, daß er *ein Wesen des Unterwegs* aus der ungedeuteten Vergangenheit in die Ungewißheit der Zukunft, daß er letztlich nichts ist als *die existierende Frage nach sich selbst*, die sich ihre immer wieder zerbrechende Antwort entschlossen selber geben muß.

Erst eine solche in die Tiefe des Grundes dringende Auslegung des Menschseins ermöglicht eine begründete Aussage über *Notwendigkeit oder Zufälligkeit der Vergemeinschaftung*. Fichte zeigt, daß der Mensch eben darum ein Wesen der Gemeinschaft sein muß, weil er die geeinte grundwidersprüchliche Existenz und letztlich Frage ist. Wäre seine Existenz widerspruchlos, so wäre er nicht in die Unruhe des schöpferischen Willens zur Gemeinschaft geworfen; fände der Widerstreit keine Einigung, so zerstörte der Mensch sich selbst und die andern. Nur der geeinte Widerstreit, wenn er in der Selbstverantwortlichkeit ergriffen wird, entfaltet sich notwendig in die Mitverantwortlichkeit. So stellt sich gerade da, wo das Wesen des Menschen als freie Frage nach sich selbst die Hybris der Eigenherrlichkeit herauszufordern und die Hingabe an die andern zu gefährden droht, die schlechthinige Aufgabe der Gemeinschaft.

Den Aufweis einer solchen Verklammerung von Freiheit und Gemeinschaft nachzuvollziehen und ihn da, wo Fichte noch in den Formeln und Beweisgängen der Aufklärung befangen ist, entscheidender durchzuführen, wird die Aufgabe des zweiten Teiles unserer Untersuchung sein. Denn es ist das Anliegen der vorliegenden Schrift, nicht in Behauptung oder Verkündigung, sondern in der „Anstrengung des Begriffs“ zu zeigen, daß der Mensch nicht Mensch sein kann, es sei denn, er wäre Mensch in der Gemeinschaft, und daß sein Wesen den Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft fordert.

I. Kapitel

Das Wesen des Menschen

I. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein

§ 5

Das Ich als Thema einer Ontologie des Menschen

Fragt man nach dem Wesen des Menschen, so muß man zunächst ein Merkmal suchen, an dem das Gefragte als solches unverwechselbar erkenntlich wird, so daß man sicher ist, es in der Auslegung seiner Wesenselemente nicht zu verfehlen. Hier bieten sich vielerlei Momente an, die das Sein des Menschen mitkonstituieren: er hat Hände, er kann sprechen, er wird geboren und stirbt. Diese und viele andere Bestimmungen gehören mehr oder weniger wesentlich zum Sein des Menschen. Keines von ihnen kommt jedoch diesem so zu, daß es ihn unverwechselbar von anderem Seienden abgrenzte. Hände oder entsprechende Gliedmaßen haben auch gewisse Tiergattungen, sprechen, wenigstens im Sinne von sich verständigen, können auch andere Lebewesen, Geburt und Tod sind Kennzeichen alles Lebens. Wollte man nun aber versuchen, eine Vollständigkeit in der Aufzählung aller Merkmale zu erreichen, so käme man ins Uferlose.

Doch ergibt sich rein aus der Tatsache, daß alle diese und noch andere Seinsweisen zum Menschen gehören, eine formal anzeigende Bestimmung, die den Menschen unverwechselbar als solchen kennzeichnet. Die Art und Weise nämlich, in der der Mensch das ist, was er ist, unterscheidet sich wesenhaft von der, in der anderen Lebewesen oder gar totem Seienden ihre Eigenschaften und Bestimmungen zukommen. Dies drückt sich bereits in der Sprache aus, die dem Menschen das persönliche Fürwort „ich“ vorbehält. Alles, was der Mensch ist, ist er in der Weise des Ichseins; „zu allem, was im Bewußtsein vorkommend gedacht wird, muß das Ich notwendig hinzugedacht werden“¹⁾. So ist denn die „Ichheit“ das Merkmal, das den Menschen als

¹⁾ 2. Einl. I 501.

solchen kennzeichnet. „Ichheit ... ist Charakter des Vernunftwesens.“²⁾

In der sachhaltigen Erkenntnis des Wesens des Menschen sind wir mit dieser Feststellung jedoch noch keinen Schritt weiter gekommen. Wir haben lediglich eine formale Charakteristik dessen gefunden, was das einheitliche Wesen des Menschen ausmacht. Aber es hat sich die Richtung verdeutlicht, in der weiter gefragt werden muß. Wenn die Ichheit es ist, die irgendeine Seinsweise zu einer menschlichen macht, dann muß sie das bezeichnen, was den Kern des Menschseins ausmacht. Wenn es uns also gelingt, das, was mit der Ichheit gemeint ist, in seiner sachhaltigen Bedeutung aufzuhellen, werden wir dem Verständnis des Wesens des Menschen näher gerückt sein. Es ergibt sich demnach rein aus den Notwendigkeiten des Ansatzes der Frage nach dem Menschen, daß *der Ichbegriff* in den *Mittelpunkt einer Ontologie des Menschen* rücken muß. So handelt auch Fichtes Wissenschaftslehre im Grunde von nichts anderem als dem Ich. Wenn man aber, wie es etwa Kroner will, das Ich hier nicht als das menschliche, sondern als das göttliche Ich oder gar als ein seiendes Absolutum verstehen will, so stehen dem deutliche Aussagen Fichtes gegenüber. In der Philosophie ist „von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst“³⁾. Er stellt weiter die These auf, „daß die ganze Philosophie ... auf nichts anderes abzielen kann, als auf die Beantwortung“ der Fragen des menschlichen Daseins, „und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt“⁴⁾. „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.“⁵⁾ *Als menschliches Ich* demnach, als das Ich, das je ich bin und je du bist, steht das Ich im Thema der Wissenschaftslehre als einer Ontologie des Menschen.

§ 6

Das Ich als Selbstbewußtsein

Das Ich zeichnet sich vor allem anderen Seienden durch eine merkwürdige Nähe aus, in der es zu dem Fragenden steht: dieser ist selbst ein Ich. Das einzelne Ich, von dem der Philosophierende ausgeht, um das Wesen des Ich zu erfassen, ist jeweils sein eigenes Ich. Philosophie ist Selbstbesinnung nicht im Sinne bloßer Meditation, sondern als Frage nach sich selbst; in ihr ist „lediglich von dir selbst“ die Rede. Aber *was bin denn ich selbst?*

²⁾ NR III 17.

³⁾ I. Einl. I 422.

⁴⁾ Best. VI 294.

⁵⁾ WL I 222.

Stelle ich die Frage eben in diesem Augenblick, so läßt sie sich konkret beantworten: ich sitze vor der Schreibmaschine, schaue in ein Buch, das neben mir liegt, befinde mich in meinem Arbeitszimmer, treibe Wissenschaft. Aber gehört dies wirklich wesentlich zu mir? Wenn ich etwa aufstehe und in ein anderes Zimmer gehe, wenn ich Schreibmaschine und Buch beiseiterücke, bin ich dann nicht mehr ich? Und wenn ich mich mit anderen Dingen als mit Wissenschaft befasse, bleibe ich dann nicht doch noch ich selbst?

Doch habe ich bestimmte Eigenschaften, die mich als den, der ich bin, auszeichnen. Aber schon, wenn ich sage: ich habe diese Eigenschaften, unterscheide ich mich von ihnen. Hätte ich sie nicht, so wäre ich zwar anders, als ich bin, ähnelte dann möglicherweise auch mehr einem andern Ich, als ich es jetzt bin, aber ich bliebe auch dann noch ich.

Man könnte diesen Versuch, das Ich zu fassen, noch weiter fortsetzen. Deutlich ist jedenfalls schon jetzt: *das Ich entzieht sich der Feststellung*. So oft ich sage: dies oder jenes bin ich, schlüpft es mir gleichsam aus der Hand; es gibt „kein unmittelbares, isoliertes Bewußtsein“ des Ich ⁶⁾.

Dieses Sich-entziehen hat aber selbst einen positiven Sinn. Denn obwohl das Ich sich nicht direkt „stellen“ läßt, ist es doch immer in allem, was ich bin, sage, tue, denke, mit da, und eben, daß es mit da ist, macht das Sein, Sagen, Tun, Denken zu menschlichen Verhaltensweisen. Ein *Mitdasein* ist es also, worin das Ich sein Wesen hat, und dieses muß sich uns enthüllen, wenn wir begreifen, *wie* das Ich mit da ist.

Nehmen wir wieder als Beispiel, daß ich hier vor der Schreibmaschine sitze. Wenn ein anderer Mensch das Zimmer betritt, dann sieht er einen Menschen, der mit den Händen bestimmte Bewegungen ausführt. Er ist für ihn nicht ich, sondern ein Du. Denkt man für einen Augenblick — obwohl dieses Gedankenexperiment tatsächlich unausführbar ist — ich selbst wäre der von außen her Betrachtende, so wäre es doch nicht ich selbst, den ich betrachtete, sondern höchstens das Bild meiner selbst; denn ich selbst wäre ja der Betrachtende, „ich“ aber deutet eine Einheit an. So gehört zum Sein des Ich wesentlich, daß es in dem darin ist, was es tut, denkt oder ist. Das *Mitdasein* ist eine Art von *Insein*.

Einen Schritt weiter führt uns die Beobachtung, daß das, was ich

⁶⁾ 2. Einl. I 464.

meinen *Leib* nenne, nicht in jedem Falle mit dem Ich zusammenfällt. Nicht nur, daß mir einzelne Glieder fehlen können, ohne daß ich aufhöre, ich zu sein; vielmehr kann ich auch als Leib mich bewegen oder sprechen, ohne daß *ich* es eigentlich wäre, der sich bewegt oder spricht. In gewisser Weise zwar bin ich es, der im Traum umhergeht oder in der Narkose spricht, aber ich bin es doch nicht eigentlich als ich. Der Grund davon liegt darin, daß wir eigentlich vom Ich nur da sprechen, wo es von sich weiß. *Das Ich ist Bewußtsein seiner selbst*; es „ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist“ ⁷⁾.

Dies ist denn auch die Weise, in der das Ich in seinem Handeln, Denken, Wollen, sich Bewegen mit da ist und darin ist; ich denke, handle, will und bewege mich so, daß ich mir dabei meiner selbst bewußt bin, und nur, sofern ich dies bin, handle, denke, will und bewege *ich* mich. „Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzu zu denken.“ ⁸⁾

Fichte verdeutlicht das Mit-hinzudenken und Mit-darinsein des Selbstbewußtseins noch weiter, indem er es in seinem Verhältnis zu allem andern Bewußtsein aufzeigt. „Indem du irgendeines Gegenstandes — es sei derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewußt bist, bist du dir . . . eigentlich deines Denkens dieser Wand bewußt, und nur inwiefern du dessen dir bewußt bist, ist ein Bewußtsein der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewußt zu sein, mußt du deiner selbst dir bewußt sein.“ ⁹⁾ „Alles Bewußtsein ist bedingt durch das unmittelbare Bewußtsein unserer selbst.“ ¹⁰⁾

Weil aber so alles Bewußtsein auf das Selbstbewußtsein zurückverweist, deshalb muß dieses sein, wenn anders der Mensch Mensch sein soll; „man kann von seinem Selbstbewußtsein nie abstrahieren“ ¹¹⁾, weil „das Abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahieren kann“ ¹²⁾. *Das Selbstbewußtsein ist die letzte und unbedingte Gegebenheit im Sein des Menschen.* „Das einzige, was alle Frage nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt, ist dies, daß wir Wir sind; ist die Ichheit in uns.“ ¹³⁾

Unsere Aufhellung des Ausgangspunktes Fichtes macht deutlich, daß dieser keineswegs mit einem abstrakten Begriff, sondern *mit der konkreten Frage des Menschen nach sich selbst beginnt*. Wenn also etwa Kroner behauptet, bei Fichte gehe der Weg nicht von der Erfahrung zu deren Bedingungen, sondern von Gott zur Welt, und die

7) WL I 97.

8) Ebenda.

9) Vers. I 526.

10) Vers. I 521.

11) WL I 97.

12) WL I 227.

13) SL IV 14.

Erfahrung liege nicht zugrunde¹⁴⁾, so zeigt sich darin ein radikales Mißverständnis des Anliegens Fichtes. Allerdings wird das, was wir hier ausführlich aus dem Phänomen des Ich ausgelegt haben, von Fichte ohne weiteres seinen Erörterungen zur Ontologie des Menschen zugrunde gelegt. „Philosophie geht aus von dem Factum, wir sind uns selbst bewußt, welches nicht kann und nicht braucht bewiesen zu werden.“¹⁵⁾ Dieser undiskutierte Ansatzpunkt ist möglich, weil Fichte hier in direkter Tradition wurzelt; schon Kant hatte das Ich als „die bloße Form des Bewußtseins“¹⁶⁾ und als „Selbstbewußtsein“¹⁷⁾ erwiesen.

§ 7

Das Sein des Ich. Das Ich als Tathandlung, Identität und intellektuelle Anschauung

Die Auslegung des Selbstbewußtseins, die Fichte gibt, besteht nicht, wie es oft mißverstanden wird, darin, daß auf der Grundlage dieses Begriffs ein abstraktes System der Philosophie konstruiert wird. Vielmehr analysiert Fichte den im Bewußtsein liegenden sachlichen Gehalt und hält sich dabei streng an das, was phänomenal ausweisbar ist. Deshalb betont er an entscheidenden Stellen immer wieder, daß der Leser die Wahrheit der Behauptungen „in der Selbst-Anschauung seines Verfahrens finden“ müsse; sie lasse sich ihm „nicht aus Begriffen beweisen“¹⁸⁾. So muß auch im Gang unserer Untersuchung *das Selbstbewußtsein zur Anschauung gebracht werden*; „meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewußt zu werden, wie du verfahrst, wenn du denkst: Ich“¹⁹⁾. Wir müssen somit daran gehen, das, was an und für sich alle Verhaltungen des Menschen nur begleitet, uns eigens als solches vor Augen zu stellen.

Das Selbstbewußtsein hat den formalen Charakter: ich bin oder werde mir meiner selbst bewußt. Das Ich, das sich seiner selbst bewußt wird, nennen wir terminologisch das Subjekt-Ich; das Ich, dessen ich mir bewußt werde, das Objekt-Ich. Allerdings ist dies nur eine formale Kennzeichnung, die der Erläuterung der Gedanken Fichtes

¹⁴⁾ Vgl. Kroner, Von Kant zu Hegel, 1921 ff., Bd. I S. 416.

¹⁵⁾ WL 1797; aus einer Handschrift (Yg) in der Halleschen Univ.-Bibl., S. 4. Zitiert nach Wundt, Fichteforschungen, 1929, S. 106.

¹⁶⁾ Kritik der reinen Vernunft. A 178, Ak.-Ausg. IV 239.

¹⁷⁾ a. a. O. A 401, Ak.-Ausg. IV 250.

¹⁸⁾ SL IV 21, vgl. 28, 32, 77. 2. Einl. I 461 u. ö.

¹⁹⁾ Vers. I 522.

dient; jeder Begriff von Subjektivität und Objektivität ist dabei vorläufig fernzuhalten. Unsere Charakterisierung darf auch nicht so mißverstanden werden, als handle es sich um zwei verschiedene Ich; vielmehr ist das Entscheidende im Selbstbewußtsein — der Ausdruck „selbst“ deutet dies an —, daß Subjekt-Ich und Objekt-Ich dasselbe Ich sind. Verschieden sind sie lediglich in ihrer Funktion. *Identität eines in sich selbst Unterschiedenen* ist somit der formale Charakter des Selbstbewußtseins.

Diese Kennzeichnung verdeutlicht sich, wenn wir darauf achten, daß es sich beim Selbstbewußtsein nicht um ein ruhendes Nebeneinander zweier wirkungslos aufeinander bezogener Ichmomente handelt. Vielmehr ist die Beziehung tätig; man findet, sagt Fichte, daß hierbei die Tätigkeit des Ich „in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstande mache“²⁰⁾. „In sich selbst zurückgehende Tätigkeit . . . ist Charakter des Vernunftwesens.“²¹⁾ Die Weise, wie das Ich in sich zurückgeht, ist die des Anschauens. Das Selbstbewußtsein ist ein „sich selbst Sehen“²²⁾; „die Intelligenz schaut sich selbst an . . . und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen“²³⁾. Zusammenfassend läßt sich das Selbstbewußtsein formal kennzeichnen als *in sich zurückkehrende, sehende Tätigkeit*.

Damit wird der Begriff von Sein, der dem Ich zugesprochen werden muß, deutlich. *Das Sein des Ich ist Tätigsein*, aktuelle Selbstanschauung. „Die Vernunft ist nicht ein Ding, das da sei und bestehe, sondern sie ist Tun, lauterer, reines Tun.“²⁴⁾ Es ist „von keinem anderen Sein des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung“²⁵⁾. „Das Ich ist nicht etwas, das Vermögen hat, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist handelnd.“²⁶⁾ Von einem ruhenden Selbstbewußtsein zu sprechen, wäre unsinnig: wenn das Ich sich nicht anschauend zu sich selbst wendete, wäre es nicht seiner selbst bewußt; dann aber hätte es auch kein Selbstbewußtsein; da das Ich aber nichts anderes ist als Selbstbewußtsein, hat es auch nur im Vollzug Sein. Das Entscheidende ist demnach, daß „im Ich . . ., als Ich, Sein und Bewußtsein zusammenfallen soll“²⁷⁾.

Fichte kennzeichnet diesen Sachverhalt auch mit den Worten: „Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich.“²⁸⁾

²⁰⁾ 2. Einl. I 458.

²¹⁾ NR III 17, vgl. 2. Einl. I 462, 492.

²²⁾ 1. Einl. I 435.

²³⁾ Vers. I 530, vgl. 2. Einl. I 459.

²⁴⁾ SL IV 57.

²⁵⁾ Vers. I 529, vgl. I 523, 2. Einl. I 460.

²⁶⁾ NR III 22.

²⁷⁾ SL IV 29.

²⁸⁾ WL I 98; vgl. 97, 134, 176; Vers. I 523.

Der Ausdruck „sich setzen“, der in der Fichteinterpretation immer wieder viel Verwirrung angerichtet hat, bedeutet hier nichts anderes als *sich seiner selbst bewußt werden*; man hat ihn jedoch so verstanden, als wolle er besagen, das souveräne Ich erschaffe sich willkürlich aus sich heraus seine Welt. Nun hat zwar auch diese Interpretation ihren richtigen Sinn — später wird sich das im einzelnen noch erweisen —, aber nur so, daß der Begriff der Welt auf den welthabenden Menschen bezogen wird und Sein überhaupt nichts anderes bedeutet als Sein für ein Bewußtsein. In dem massiven Sinne des Erschaffens einer an sich seienden Realität durch das Ich wird der Begriff des Setzens dagegen völlig mißverstanden. Das wird deutlich aus der Tatsache, daß Fichte das Setzen auch durch Modi des Vorstellens umschreibt. Daß das Ich sich als etwas „setzt“, bedeutet, daß es sich so „anschaut und denkt“²⁹⁾. Ausdrücklich wird an einer Stelle, an der es sich eben um die Gleichheit von Sein und Selbstbewußtsein handelt, Sich-setzen als Selbstbewußtsein gekennzeichnet. „Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich als seiend setzt, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewußt ist.“³⁰⁾

Die Gleichheit von Sein und Selbstbewußtsein besagt umgekehrt, daß *das Ich im Vollzug des Selbstbewußtseins*, in dem es sich selbst erblickt, tatsächlich *zum Sein kommt*. Was Gegenstand eines Erblickens ist, wird vom Menschen als seiend verstanden; Entgegenstehen gegen ein Sehen ist, wie wir später eingehend darlegen werden, der Wesenscharakter des Seins. Demgemäß verleiht das Ich im Anblicken dem Angeblickten, also sich selbst, Sein. „Dein Ich kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zustande.“³¹⁾ Aber Sein hat das Ich nun wieder nicht im Sinne eines Seins an sich, sondern im Sinne des Erscheinens als seiend, also als *Sein für das erblickende Ich*. „Um also den Leser vor allen möglichen Zweifeln sicher zu stellen, . . . füge ich zu den eben aufgestellten Sätzen: das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dgl. hinzu: für das Ich.“³²⁾

Damit sind alle die Versuche abgewiesen, die das Sein des Ich von einem Seinsbegriff her fassen wollen, der sich an dem naiv verstandenen An-sich-sein der Dinge orientiert. „Unser Wesen ist . . .

²⁹⁾ SL IV 29.

³⁰⁾ NR III 2. Heimsoeth (Fichte, 1923) versteht den Begriff des Sich-setzens in der Doppeldeutigkeit von Sichverstehen und Sicherschaffen, verfehlt aber dadurch das Phänomen des ursprünglichen Selbstbewußtseins und interpretiert Fichte im Horizont der Schopenhauerschen Problematik einer Urtat. Vgl. 92 ff.

³¹⁾ Vers. I 524. ³²⁾ Ebenda.

nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewußtsein.“³³⁾ Hatte schon Kant in seiner Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft der traditionellen metaphysischen Auffassung der Seele als einer Substanz den eigenständigen Seinsbegriff des „ich denke“ entgegengehalten, so wird dieser von Fichte ausdrücklich in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt. An diesem Begriff des Ich als eines Seins eigener Art hat sich überhaupt das Verständnis des Seins zu orientieren, wie wir noch erläutern werden.

Kann also von einem Sein des Ich nicht gesprochen werden, es sei denn, das Selbstbewußtsein befinde sich im Vollzug, so ist die Frage müßig, was denn das Ich „vor“ dem Selbstbewußtsein sei. Sie wird zwar der vorphilosophischen Reflexion nahegelegt, weil doch ein Ich sich seiner selbst bewußt wird, und — nach der naiven Meinung — deshalb erst sein muß, um sich bewußt zu werden. Aber diese Ansicht vergißt, daß vom Sein des Ich nicht an sich die Rede sein kann, sondern nur von dem Blickwinkel des Ich selbst aus, solange wenigstens, als der Philosophierende Mensch bleibt. Im Munde eines Menschen ist die These von einer „Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Dinges an sich . . . ohne Zweifel der Absurditäten größte“³⁴⁾. „Man hört wohl die Frage aufwerfen: *was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam?* Die natürliche Antwort darauf ist: *ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich.* Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist.“³⁵⁾ Der durch die Sache selbst auferlegte *Verzicht darauf, das Ich noch jenseits seiner ursprünglichen Gegebenheit im Selbstbewußtsein aufzusuchen*, ist zugleich ein Ausdruck der denkerischen Bescheidung, die alle Hypothesen und Mythen über Ursprung und Herkunft beiseite läßt und sich mit der Interpretation der Wirklichkeit begnügt. Daß ihr manche mögliche Frage unbeantwortet bleiben muß, ist klar, aber die Antworten, die sie finden kann, werden den Vorzug haben, die Grenze zwischen dem Fragen in den Grund hinein und dem „überfliegenden Raisonement“ innezuhalten und so im Gebiet der ausweisbaren Wahrheit zu bleiben.

Die Einsicht in die Identität von Sein und Selbstbewußtsein im Ich läßt nun auch die eingangs des Paragraphen gegebene Begriffsbestimmung des Selbstbewußtseins deutlicher fassen. Wir kennzeichneten dort das Selbstbewußtsein als in sich zurückkehrende, sehende Tätigkeit. Als neues Moment kommt nun noch hinzu, daß

³³⁾ SL IV 47.³⁴⁾ Vers. I 529.³⁵⁾ WL I 97.

diese Tätigkeit sein-schaffend ist. Von daher lassen sich die zentralen Begriffe, mit denen Fichte das Wesen des Selbstbewußtseins zu fassen versucht, verstehen.

Weil das Ich Vollzug ist, aber darin doch sein eigenes Sein wirklich wird, ist es Handlung und zugleich Produkt der Handlung. Fichte drückt diese Doppelheit im Begriff der „Tathandlung“ aus. „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. — Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und ebendasselbe, und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Tathandlung.“³⁶⁾ Aus dem Zusammenhang der Problematik einer Ontologie des Menschen wird die Bedeutung dieses Grundbegriffs der Philosophie Fichtes klar. Er ist nicht ein Ausdruck für Willkür, Tatsucht oder was immer des Subjekts, sondern ein genuiner ontologischer Terminus für das Wesen des Selbstbewußtseins.

Während der Ausdruck „Tathandlung“ die Wissenschaftslehre in ihrem ersten Wurf (1794/95) — wenn auch nicht ausschließlich — beherrscht, tritt dann, vor allem im Naturrecht (1795), aber auch in den folgenden Schriften, der Begriff der „Identität“ von Subjekt und Objekt in den Mittelpunkt. „Die Ichheit besteht in der absoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven (absoluter Vereinigung des Seins mit dem Bewußtsein, und des Bewußtseins mit dem Sein). . . . Nicht das Subjektive, noch das Objektive, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich.“³⁷⁾

In den Schriften des Jahres 1797 taucht schließlich der Ausdruck „intellektuelle Anschauung“ auf³⁸⁾. Auch er meint das gleiche wie die beiden anderen Formulierungen. Selbstbewußtsein ist eine Art von Anschauung, aber eine solche, in der das Sein des Angeschauten allererst erzeugt wird. Das Charakteristikum des Erzeugens, die Produktivität, wird von Fichte, im Anschluß an Kant, dem Vermögen der Spontaneität, dem Denken, zugeschrieben. Deshalb ist die Anschauung des Selbstbewußtseins „intellektuelle“ Anschauung. Es ist also mit diesem Begriff nicht, wie es Schelling später verstand und wie es Kant, Fichte mißverstehend, aufs schärfste ablehnte, ein besonderes Er-

³⁶⁾ WL I 96, vgl. 2. Einl. I 468, NR III 22.

³⁷⁾ SL IV 42, vgl. Vers. I 529, NR III 1, SL IV 1.

³⁸⁾ 2. Einl. I 463 ff. u. ö.

kenntnisvermögen, also eine eigene Quelle von Erkenntnissen, bezeichnet, sondern lediglich das ursprüngliche Selbstbewußtsein in seinem anschauenden, seinbildenden Wesen gekennzeichnet.

§ 8

Der Widerspruch im Begriff des Ich

Wir haben nunmehr eine Reihe von Bestimmungen über das Ich gewonnen: es ist Selbstbewußtsein, sein Sein ist Bewußtsein, im Vollzug kommt es für sich zum Sein. Wollten wir aber nun fragen, was der Mensch denn eigentlich ist, und wollten wir antworten, er sei Selbstbewußtsein oder intellektuelle Anschauung oder Tathandlung oder Identität, so würde eine solche Antwort, weil sie immer noch formal ist, die Frage keineswegs zur Ruhe bringen können. Solche Begriffsbestimmungen sind zwar unerläßlich, um die gemeinte Sache deutlich vor Augen zu stellen; sie sind aber selbst nur Vorbereitungen dafür, die eigentlichen Fragen durchsichtig stellen zu lassen. Ist der Mensch ein Seiendes in der Welt, umgeben von anderem Seienden und seiend wie dieses, oder ist die Welt nur sein Entwurf und wird sie lediglich in seinem Denken? Ist das Ich unabhängig und frei, oder ist es bedingt von einem Bestimmenden außer ihm? Ist es mit andern wirklich verbunden, oder sind die andern nur ein vorgegaukeltes Traumbild? Auf derlei Fragen will letztlich der Mensch eine Antwort, wenn er nach sich selbst fragt.

Zunächst knüpfen wir an dem Punkte unserer Erörterungen wieder an, an dem wir erstmalig die Frage aufwarfen, was denn ich selbst bin. Wir zeigten dort, daß in einem konkreten Hinblick, der zugleich der Blick unseres täglichen Lebens ist, sich das Ich als seiend unter anderem Seienden, der Schreibmaschine, dem Zimmer, dem Stuhl, entdeckt. Mag sich nun dieser erste Blick in späteren Überlegungen als nur vorläufig herausstellen, so gehört doch auch dies zum Ich, daß es sich faktisch so versteht. Die philosophische Interpretation wird deshalb die Tatsache zu berücksichtigen haben, daß *das Ich* sich selbst als *ein Welt Ding unter anderen Dingen der Welt* erscheint.

Eine kurze Reflexion macht jedoch diese Selbsterscheinung des Ich fraglich. Ich verhalte mich zu Schreibmaschine, Stuhl und Zimmer doch in anderer Weise, als diese sich zu mir verhalten. Die Schreibmaschine ist für mich da, weil ich sie vor mir sehe, der Stuhl, weil ich auf ihm sitze, das Zimmer, weil ich mich in ihm befinde. Das Seiende wird mir offenbar und erscheint mir als seiend, sofern ich

mich in bestimmter Weise zu ihm verhalte, mich auf es ausrichte; die Welt gibt sich mir in meinen Verhaltungen. Wenn ich nun nicht auf die Schreibmaschine blicke, erscheint sie mir auch nicht; wenn ich in anderer Absicht oder aus anderer Perspektive oder in anderer Stimmung auf sie blicke, erscheint sie mir anders. Ihr Erscheinen und ihr Sein für mich sind somit abhängig von mir. Ob die Dinge aber an sich, also unabhängig von meinem Sehen, Berühren, Hören, sind, und so sind, wie sie mir erscheinen, das kann ich eben darum nicht wissen, weil sie mir nur in meinem Sehen, Hören, Berühren überhaupt sich geben und weil ich abgesehen davon überhaupt nichts von ihnen weiß. Was liegt näher als die Vermutung, daß *das Sein dieser Dinge* überhaupt *von mir abhängig* sei, daß ich es bin, der ihnen Sein verleiht.

Mit dieser Vermutung ist allerdings im Zusammenhang unserer Frage noch keine „idealistische“ These ausgesprochen. Wir zeigten vielmehr nur — nachdem wir sahen, daß das Ich in einem ersten Hinblick sich als seiend unter anderem Seiendem versteht — in einem weiteren Schritt, daß diese Gewißheit im Dasein des Menschen erschüttert werden kann. Dazu bedarf es natürlich nicht der ausdrücklichen Reflexion, die wir eben anstellten. Die sichere Gewißheit des Seins in der Welt kann in den verschiedensten Situationen und Stimmungen erschüttert werden, und sie wird uns faktisch immer wieder im Verlauf unsers Daseins fraglich. In solchem Hinschwinden der Welt erwächst die bange oder stolze Frage: bin ich denn allein und bin ich alles? Oder bin ich doch nur ein Sandkorn im Ganzen der Schöpfung, ein Seiendes neben unendlich vielen anderen Seienden?

Wenn wir an unsere Analyse des Selbstbewußtseins im vorigen Paragraphen denken, taucht eine ähnliche *Problematik im Ichbegriff* auf. Wir führten aus, daß Fichte ein Sein des Ich vor dem Selbstbewußtsein aufs schärfste ablehnt, daß er also kein Ich anerkennt, das zunächst existierte und dann seiner selbst bewußt würde. Aber kann sich dabei die Frage beruhigen? Das Selbstbewußtsein ist doch nicht auf einmal plötzlich aus dem Nichts da. Woher kommt denn der Anstoß, von dem her es sich vollzieht? Entspringt es ganz aus sich heraus, so daß es sein eigener Grund wäre und nicht weiter nach einem Grunde, sei es Gott oder wer immer, gefragt werden müßte? Ist also das Ich absolut? Aber ist eine solche Behauptung nicht sinnlos? Widerspricht dem nicht das sichere Wissen, daß wir nicht von Ewigkeit her und nicht absolut durch uns selbst sind? Die Erfahrung zeigt doch, daß der Mensch von andern Menschen abstammt, daß er lange Zeit

in der Obhut anderer bleiben muß und schließlich sein ganzes Dasein hindurch immer wieder und an vielen Punkten auf seine Abhängigkeit gestoßen wird. So wäre er nicht absolut, sondern endlich?

Es ist offenbar, daß diese Fragen beantwortet werden müssen, wenn man das Ich in seinem Wesen begreifen will. Man muß wissen, ob das Ich alles in allem, oder ein begrenztes Seiendes unter anderem, ob es *absolut oder endlich* ist.

Die ganze *Wissenschaftslehre* befaßt sich mit diesem Problem. Daß sie es allerdings so umfassend stellt und den Knoten nicht, wie es der unkritische Realismus und der dogmatische Idealismus tun, voreilig durchhaut, das zeigt die Besonnenheit, mit der Fichte philosophiert. Er hält sich von den Einseitigkeiten beider Richtungen fern, weil er vor aller These das Phänomen selbst bis in seinen Grund hinein verfolgt. Daß die *Wissenschaftslehre* solange im Unentschiedensein verharret, bis die Sache aus sich selbst heraus die Antwort gibt, das macht sie zu dem anstrengenden Buch, das sie ist, das gibt ihr aber zugleich die Fruchtbarkeit für echtes philosophisches Fragen.

Wenn wir den Gang der *Wissenschaftslehre* weiter verfolgen, so wird die Aufgabe zunächst sein, den Widerspruch im Ichbegriff, den wir eben andeuteten, in aller Schärfe herauszuarbeiten. Sodann werden wir zu interpretieren haben, wie Fichte mit ihm fertig zu werden versucht. Wir werden sehen, wie er sich weder für die eine noch für die andere Seite vorzeitig entscheidet, sondern in immer neuen Bemühungen, die Gegensätze zu vereinigen, versucht, den Menschen als Einheit in der Widersprüchlichkeit zu begreifen, und schließlich das Moment findet, das es zuinnerst ermöglicht, Einheit und Widerstreit als zusammengehörige Doppelbestimmung des Menschseins zu verstehen.

II. Die Absolutheit als Grundvoraussetzung

§ 9

Das Wollen und seine Absolutheit. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre

Keiner der Schritte unserer Interpretation darf sich von dem Blick auf das Phänomen entfernen, in dessen Auslegung wir das Wesen des Ich zu gewinnen hoffen. Nur ist es in dem Bezirk der Fragestellung, in dem wir uns jetzt befinden, schwierig, das Phänomen als solches vor Augen zu bekommen. Wir wollen das Ich nicht in dem Sinne, in dem es sich je und dann konkret darstellt, sondern in seinem