

DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/)

© Copyright Januar 2020 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Die Bestimmung des Menschen ist in drei Bücher unterteilt, die jeweils den Titel „Zweifel“, „Wissen“ und „Glaube“ tragen. Laut zahlreicher Kommentare stelle das **erste Buch** dem Spinozismus und teils auch dem Leibniz'schen **deterministischen Rationalismus** ein durch Kant inspiriertes, dessen Position aber nicht erschöpfendes „**System der Freiheit**“ entgegen, wobei hier ein **Gegensatz** aufbreche, der in der Perspektive des **Zweiflers** nicht zu überwinden sei. Das zweite Buch liefere in Kurzform Fichtes **WISSENSCHAFTSLEHRE** (so wie diese in den neunziger Jahren ausgearbeitet worden sei) als Antwort auf dieses Dilemma – wobei aber auch die **ontologischen Unzulänglichkeiten** derselben zu Tage träten und deutlich werde, dass sie – zumindest in ihrem *theoretischen* (genuin das *Wissen* betreffenden) Teil – ihre Aufgabe nicht zu erfüllen vermag. Und das dritte Buch versuche nun, den Einwänden Reinholds und insbesondere Jacobis gerecht zu werden, um – mithilfe einer Vertiefung des Kant'schen Ansatzes in der zweiten Vernunftkritik – dem am Ende des zweiten Buches offenbar gewordenen **ontologischen „Nihilismus“** zu entgehen und auch die aus der *Wissenschaftslehre* erfolgende, auf den **Glauben** fundierte Religionslehre in ersten Entwürfen zu umreißen. Fichtes *Wissenschaftslehre* bewege sich somit – wie die Titel des zweiten und dritten Buches jeweils belegen sollen – von einer Wissens- zu einer Glaubenslehre hin (was angesichts der weiteren Ausarbeitungen der *Wissenschaftslehre* doch ziemlich absurd erscheint und somit das negative Urteil gegen diese Schrift vielleicht auch von dieser Seite rechtfertigen könnte).

Gerade gegen diesen letzteren Punkt aber – die systematische Rolle des Glaubens und die dabei vermeintlich vollzogene Abwendung von einer Wissenslehre betreffend – lassen sich m.E. starke Einwände erheben. Zum einen, und das wurde bereits von Hansjürgen Verweyen in seiner Einleitung zur Meiner-Ausgabe des Textes angemerkt, macht sich Fichte auch und insbesondere im dritten Buch zur Aufgabe, bezüglich des Glaubens im Allgemeinen und des „Gesetz[es] der geistigen Welt“ im Besonderen, „den in sich selbst ruhenden ‚Begriff‘“ zu „erklären und auseinanderzusetzen“,¹ was ja deutlich auf ein Wissen auf der Ebene des Glaubens selbst (oder gar über diesen hinaus) verweist. Zum anderen liegt aber diese Aufgabe einer Wissenserläuterung des Glaubens und des Status' desselben bereits in der bemerkenswerten Wesensdefinition des Glaubens selbst angelegt. Fichte bestimmt diesen nämlich folgendermaßen: **Der Glaube „ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen“** (S. 93). **Sache des Glaubens** sind, sofern sie Sache des Willens, d.h. genauer: des Willensentschlusses sind, **Wahrheit und Geltung** des Wissens. Damit wird selbstverständlich der zu klärende Bezug von Glauben und Wissen auf einer **höheren erkenntnismäßigen Ebene** als auf der des theoretischen Wissens sehr deutlich angezeigt.

Ich möchte vorgreifend bereits ankündigen, welche These in der *Bestimmung des Menschen* ausgedrückt wird: Fichte führt den Gedanken der **Genetisierung** jeglicher Faktizität ein. Somit gilt es dementsprechend, in dieser Schrift den **genetischen** Sinn des dreistufigen Aufbaus Zweifel-Wissen-Glaube verständlich zu machen. Die These besteht dann darin, zu erweisen zu versuchen, dass sich Glaube und Wissen nicht statisch und unvermittelt gegenüberstehen, sondern dass es Fichte gerade darum geht, die **Nichtigkeit des Wissensgehalts** (zu welchem

¹ H. Verweyen, „Einleitung“, J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg, F. Meiner, 2000, S. XXVIII.

Fichte am Ende des zweiten Buches gelangt) in Form von dessen **Vernichtung in** die Genetisierung des Wissens und **als** gnoseologisch-ontologische Ausgestaltung des Glaubens (und damit der Realitäts[be]gründung) selbst **aufzunehmen**. Um das nun näher auseinanderlegen zu können, werden wir jetzt auf den Inhalt der *Bestimmungs*-Schrift detaillierter eingehen und hierfür zunächst die Leitfragen aufwerfen, die dem weiteren Gang die Richtung anzeigen sollen.

Nachdem der Transzendentalphilosoph einmal enthusiastisch dem Realismus dadurch beizukommen vermeint hat, dass er die transzendentalen Erkenntnisbedingungen auf- und seine Deduktionen angestellt hat, wird er sich gewahr (und das gilt für den Fichte'schen transzendentalen Idealismus nicht weniger wie später etwa für den Husserl'schen), dass er dabei der **Gefahr** unterliegt, in der Ausbildung der transzendentalen Sphäre **den Bezug zu Sein und Realität zu verlieren und sich in einen Formalismus zu verfangen**. So lautet ja auch der berühmte Vorwurf, den Schelling an Fichte im Rahmen ihres kurzen Briefwechsels ab 1800 adressiert hat. In anderer Form hatte auch Jacobi zuvor bereits denselben Vorwurf an Fichte gerichtet. *Die Bestimmung des Menschen* kann als Antwort auf die Frage gelesen werden, wie es um das **Sein** und die **Realität** im transzendentalen Idealismus steht, lesen. Wir werden heute den gesamten Text durch das Prisma genau dieser Fragestellung durchleuchten und Fichtes verschiedene Antworten darauf vorstellen.

Die gesamte Überlegung Fichtes in der *Bestimmung des Menschen* nimmt den Titel des Buches sehr ernst und fragt nach der *Seinsbestimmung* des Ich: „[W]as bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?“ heißt es ab der ersten Seite (S. 5). Hierauf liefert Fichte drei maßgebliche Antworten, jeweils eine in den drei Büchern. Ich möchte nun diese drei Antworten näher vorstellen.

Die erste Antwort besteht in Fichtes Nachkonstruktion der Position von Leibniz. Ausgangspunkt ist die Idee, dass die Natur ein stetiges Werden ist, dem ein **Sein** vorausgesetzt werden muss (S. 10) – und die Aufgabe der Philosophie ist es, die Möglichkeitsbedingungen davon anzugeben. Die Ausgangsfrage ist also: Welcher Art muss das „Sein“ sein, um die Bestimmungen der Natur begründen zu können? Antwort: Das Sein, das dem bestimmten Naturprozess zugrunde liegt, muss als eine „**Kraft**“ aufgefasst werden (S. 12). Was ist aber das „Ich“ in dieser Kette der strengen Naturnotwendigkeit? Dies wird klar, wenn man jene „Kraft“ näher bestimmt. Diese Kraft hat eine dreifache Natur: Sie ist zugleich „bildende Kraft“, „Bewegungskraft“ und „Denkkraft“. Das Pflanzenreich erschöpft sich in der bildenden Kraft; das Tierreich vereinigt in sich bildende Kraft und Bewegungskraft. Allein der Mensch ist durch alle drei Kräfte ausgezeichnet. Fichte fasst sie in **einer** Kraft, die er die „**menschenbildende Kraft**“ nennt, zusammen. Das **Ich** ist dann, wie Fichte sich (S. 18f.) ausdrückt, genau dasjenige, zu dem – in Ansehung des Zusammenhangs des Naturganzen – die menschenbildende Kraft werden musste. Er bestimmt es näher so:

Ich [...], das, was ich mein Ich, meine Person nenne, bin nicht die menschenbildende Naturkraft selbst, sondern nur eine ihrer Äußerungen: und nur dieser Äußerung bin ich mir, *als meines Selbst*, bewusst, nicht jener Kraft, auf welche ich nur, durch die Notwendigkeit, mich selbst zu erklären, schließe. Diese Äußerung aber ist, ihrem wirklichen Sein nach, allerdings etwas aus einer ursprünglichen und selbständigen Kraft Hervorgehendes, und muss im Bewusstsein, als solches gefunden werden. Deswegen finde ich mich überhaupt als ein *selbständiges* Wesen (S. 19f.).

Zwei wichtige Thesen werden in diesem bedeutsamen Passus aufgestellt. Die **erste These** zielt auf eine hier behauptete **Seinsdualität** ab. Auf der einen Seite gibt es nämlich das Sein der **Urkraft**, das (bzw. die) bewusstseins**transzendent** ist. Und auf der anderen Seite steht das Sein des **Ich**, das im Bewusstsein desselben **aufgeht**. Fichte fügt dem (auf S. 21) erläuternd hinzu,

dass hier „Sein und Bewusstsein in Vereinigung“ seien. Wir haben hier also die strikte Identität **Ich = Sein = Bewusstsein**. Das Sein ist bewusstseinsimmanent – oder auch umgekehrt das Bewusstsein ist seinsimmanent. Die **zweite These** erklärt ferner den Zusammenhang zwischen dem **Verhältnis** von **außerbewusster Urkraft** und ihrer **ins Bewusstsein gelangenden Äußerung** einerseits und der Art, wie **frei oder gebunden sich das Ich erscheint**, andererseits. Die Urkraft ist, wie schon gesagt, eine „ursprüngliche und **selbständige**“ Kraft. Das, was sich im Bewusstsein äußert, so Fichte, **muss das Merkmal dieser Selbständigkeit an sich tragen**. Je nach dem Grad der Einschränkung durch äußere Umstände aber – also durch **Entgegensetzung** – erscheint sich das Ich als frei, eingeschränkt oder gezwungen. Entscheidend ist nun dabei, dass das Ich diese Einschränkung **sich selbst** zuschreibt. In ganz wenigen Worten erläutert Fichte damit eine Grundeinsicht der Leibniz'schen Monadologie wie folgt:

Der Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt nicht außer mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner eigenen Person; vermittelst dieser Beschränktheit geht die denkende Natur in mir, – heraus aus sich selbst, und erhält eine Übersicht ihrer selbst im Ganzen; jedoch in jedem Individuum aus einem eignen Gesichtspunkte (S. 22).

Dieses, an die eigene Beschränktheit gebundene „Herausgehen“ ist das Erklärungsprinzip dafür, dass trotz der Bewusstseinsimmanenz des Seins des Ich dieses nicht nur eine Sichtweise **über sich selbst** (also in einer gewissen „Abständigkeit“ zu sich selbst), sondern zudem auch noch in seiner jeweiligen **Perspektivität** zu gewinnen vermag.

Interessant (für das Folgende) ist dann noch, wie Fichte – der Auffassung des ersten Buchs zufolge – den „**Willen**“ bestimmt. Dieser sei bloß das unmittelbare, **lediglich begleitende** Bewusstsein der Wirksamkeit der inneren Naturkräfte. Er hat hier **keine eigene Kausalität**. Er schreibt sich konsequent in die **deterministisch-rationalistische** Sichtweise, die das Ich im ersten Buch bestimmt, ein.

Am Ende dieses Gedankengangs macht dann aber die **wahre**, d.h. nicht bloß „halbe Freiheit“ (S. 28) ihre Rechte geltend. „**Ich selbst** [...] will **selbständig** [...] sein“ (ebenda), so spricht sich die **starke Antithese** zu allem zuvor Aufgestellten am Ende des ersten Buches aus. Sobald „mein Denken und Wollen“ „Sitz und Mittelpunkt jener eigentümlichen Kraft des Ich“ werden soll, scheint das vorige Lehrgebäude somit in sich zusammen zu fallen. Gibt es nun aber auch Gründe dafür, diese Freiheit als **wirklich** anzusehen? Dies ist nur dann der Fall, wenn man erweisen kann, dass ich es vermag, „**mich selbst**“ – mein „Sein durch mein Denken“ (S. 30) – **zu machen, mich selbst also zu dem zu machen, „was ich sein werde“** (ebenda). Das ist die **Aufgabe**, vor die Fichte sich nun an der Schwelle zum zweiten Buch gestellt sieht. Wir sind hier an einen **Gegensatz** gelangt (**zwischen Ich = Sein und Ich = Freiheit**), dessen Auflösung allein darüber entscheiden wird, ob und was das Ich eigentlich ist (S. 34).

Die Quintessenz des zweiten Buchs besteht darin zu erweisen, dass das Wissen eine innere Unmöglichkeit in sich schließt – also **paradox** ist. Wie ist das zu verstehen? Wissen kommt dem Anspruch gleich, einen erkenntnismäßig unerschütterlichen und absolut gewissen Bezug zu äußerer Gegenständlichkeit – also zur **Transzendenz** – herzustellen. Wenn das Wissen aber in seiner inneren Wesenheit und Notwendigkeit auseinandergelegt wird, dann erweist es sich gerade als bloß in einer **Wissensimmanenz** verharrend (so das Ergebnis des zweiten Buchs). Aufgabe des dritten Buches wird daher sein, Erkenntnisanspruch und Bezug zur Transzendenz miteinander zu vereinbaren zu versuchen und aufzuzeigen, welche Implikationen dies für den Status des Ich mit sich bringt. Sehen wir aber nun erst einmal zu, wie Fichte seine Argumentation im zweiten Buch entwickelt.

In Kants transzendental-philosophischem Ansatz wird die Erkenntnis bekanntermaßen so zu fundieren versucht, dass die **Notwendigkeit**, welche die Erkenntnis wesentlich kennzeichnet,

durch die Aufweisung transzendentaler Bedingungen gerechtfertigt werden soll. Hieraus folgt, dass die Erkenntnisgegenstände lediglich **Erscheinungen** sein können. Fichte setzt in seinem eigenen Entwurf zugleich höher und tiefer an. Höher – denn es soll ihm darum gehen, tatsächlich die **transzendente** Dimension jedes Erkenntnisbezugs zu erweisen; tiefer – denn er begnügt sich nicht mit der Aufweisung transzendentaler **Bedingungen**, sondern liefert eine quasi phänomenologische Analyse des konkreten Wissens.

Die Ausgangsfrage des zweiten Buches – das in einem Gespräch zwischen dem „Ich“ und einem „scheinbaren“ Geist besteht (Fichte versucht sich hier also an der Kunst des platonischen Dialogs, wie vor ihm bereits Leibniz) – die Ausgangsfrage des zweiten Buches betrifft also jene nach der Möglichkeit der Erkenntnis und des Wissens um das Sein eines äußeren Gegenstandes. Die **erste** Ansicht besagt, dass die Gegenstände selbst **unmittelbar durch die Sinne** wahrgenommen werden (S. 38). Sie wird in einem **zweiten** Schritt zugunsten der Auffassung zurückgenommen, dass das Ich in der Wahrnehmung lediglich seinen **eigenen Zustand** wahrnimmt (S. 40). Worin kann dann aber das Bewusstsein des **Gegenstandes** bestehen? Der **dritte** Antwortversuch – dass nämlich die Empfindung **durch den Raum** verbreitet wird, dadurch zu einem Empfindbaren wird und so ein Empfundenes (= Bewusstsein des äußeren Gegenstandes) möglich macht (S. 49) – ist (scheinbar) nicht weniger unbefriedigend, da hierdurch immer noch nicht die Frage beantwortet wird, **wie** man dazu kommt, mit seinem Bewusstsein, das unmittelbar nur Bewusstsein seiner selbst ist, aus sich herauszugehen und zu der wahrgenommenen Empfindung ein nicht wahrgenommenes Empfundenes und Empfindbares hinzuzusetzen (S. 50). – Diese Unbefriedigtheit ist aber in der Tat nur scheinbar, denn später (S. 65-66) wird Fichte genau dieses „Wie“ verständlich machen. –

Ein **vierter** Antwortversuch besteht darin, hierfür den **Satz vom Grund** heranzuziehen (S. 51). Darunter wird verstanden, dass aufgrund der Annahme, dass die Affektion einen Grund haben muss, dieser Grund dank eines unbewusst vollzogenen Schlusses mit dem Gegenstand gleichgesetzt wird. Dies impliziert eine eigenartige Bewusstseinstheorie, der zufolge nämlich das Bewusstsein des Gegenstandes ein **zweifaches** Bewusstsein voraussetzt: ein wirkliches („bewusstes“) Bewusstsein und ein spontanes („unbewusstes“) Bewusstsein. Letzteres trifft das Ich nicht in sich an, sondern bringt es allererst hervor, indem es dieses verdoppelnd zum wirklichen Bewusstsein (das der Affektion bzw. Empfindung) hinzusetzt (S. 55). Das wirkliche Bewusstsein wird somit durch das spontane Bewusstsein, das den Gegenstandsbezug herstellt, ergänzt. Ersteres findet das Ich vor, letzteres wird allererst erzeugt.

Es erweist sich nun in einem **fünften** Schritt, dass, obwohl diese beiden Bewusstseinsmodi qualitativ unterschieden sind, sie beide dennoch **unmittelbar** und damit **absolut zusammengehörig** sind:

Mein Bewusstsein hebt an mit der Empfindung meines Zustandes; unmittelbar damit verknüpfe ich die Vorstellung eines Gegenstandes nach dem Gesetz des Grundes; beides, das Bewusstsein meines Zustandes, und die Vorstellung eines Gegenstandes, sind unzertrennlich vereint, es fällt *zwischen sie* kein Bewusstsein, es fällt *vor* diesem Einen unteilbaren Bewusstsein kein anderes Bewusstsein (S. 58).

Dennoch sind, wie gesagt, beide Bewusstseinsmodi qualitativ **unterschieden**. Fichte bezeichnet sie jeweils als „Leiden“ und „Tun“. Er führt das im Detail folgendermaßen aus:

Ich werde mir meines Tuns unmittelbar bewusst; nur nicht als *eines solchen*, sondern es schwebt mir vor als *ein gegebenes*. Dieses Bewusstsein ist Bewusstsein des Gegenstandes. Hinterher, durch freie Reflexion kann ich mir desselben auch als eines Tuns bewusst werden.

Mein unmittelbares Bewusstsein ist <somit> zusammengesetzt aus zwei Bestandteilen, dem Bewusstsein meines Leidens, der Empfindung; und dem meines Tuns, in Erzeugung eines Gegenstandes nach dem Satze des Grundes; welches letztere an die erstere sich unmittelbar anschließt. Das Bewusstsein **des Gegenstandes** ist nur ein nicht dafür erkanntes **Bewusstsein**

meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande. Um diese Erzeugung weiß ich schlechthin dadurch, dass ich es selbst bin, der da erzeugt. Und so ist alles Bewusstsein nur ein unmittelbares, ein Bewusstsein meiner selbst, und ist nunmehr vollkommen begreiflich (S. 59).

Dadurch wird verständlich, warum der vorhergehende **vierte** Antwortschritt – nämlich, dass auf den äußeren Gegenstand mittels des Satzes vom Grunde **geschlossen** wird – **falsch** sein muss. In diesem Gedankenszenario erscheint das Bewusstseins-transzendente als eine Art „Kraft“, die lediglich **gedacht** werden kann (Konkreteres ist nicht möglich, da der Gegenstand ja bewusstseins-transzendent ist). Hier aber haben wir es mit der **durch und durch empfindbaren Welt** zu tun, **nicht mit einem bloßen Gedankengebilde. Die Welt erscheint mir ja VOLL UND GANZ ALS WAHRNEHMUNG** (wenngleich natürlich auch gewusst wird, dass sie als solche lediglich dank des Tuns als gegeben **erscheint** und das Ich hierbei eben **erzeugend** tätig ist). Fichte legt hier die Betonung auf den **Unterschied** zwischen dem bloßen **Denken** und der – ontologisch sozusagen deutlich gewichtigeren – **als Wahrnehmung erscheinenden Wahrnehmung**, die durch die erzeugende Tätigkeit des Ich etwas **als gegeben erscheinen** lässt und als **Gegenstandsbewusstsein** ihrerseits von der bloß subjektiven Wahrnehmung deutlich unterschieden werden muss. Das bloße Denken fällt, was die Realität angeht, gegenüber der spontanen, erzeugenden Tätigkeit weit zurück! Auf den (jetzt näher zu erläuternden) Seiten 61-68 wird der Kern dieses Gedankens in einem **sechsten** Schritt genauer ausgeführt und vertieft. Zugleich wird darin das **Wesen des Ich**, wie es sich in diesem zweiten Buch ergibt, gefasst.

Wir haben hier also **drei** Arten des Gegenstandsbezugs: reines Denken, subjektive Wahrnehmung des eigenen Zustandes und das eigentliche Gegenstandsbewusstsein, das Fichte nun verdeutlichen will. Dieses unterscheidet sich sowohl vom Denken als auch vom subjektiven Zustandsbewusstsein dadurch, dass es sich „als ein **Spiegel**“ erweise, „vor welchem die Gegenstände bloß vorüber gehen, ohne dass er selbst im mindesten dadurch verändert“ werde (S. 62). Dadurch erhalte das Ich ein von der Empfindung seines „Zustandes völlig unabhängiges Bewusstsein von einem [...] **Sein**“ (ebenda).

Um nun zu verstehen, wie dieses Bewusstsein genau mit dem Ich zusammenhängt, ist es notwendig, eine sachhaltige Untersuchung dieses Ich selbst anzustellen. Das Ich unterscheidet sich grundsätzlich vom (gegenständlichen) Bewusstsein. Dieses ist durch eine Subjekt-Objekt-**Spaltung** gekennzeichnet, während das Ich **Identität** des Subjekts und des Objekts, **Subjekt-Objektivität**, ist. Als solche ist das Ich **nicht** Bewusstsein, denn Bewusstsein gibt es eben immer nur als ein in Subjekt und Objekt gespaltenes. Was lässt sich nun dennoch über das das Ich betreffende „Subjektive“ und „Objektive“ sagen, obwohl es sich nicht ins Bewusstsein erheben lässt? Das **Subjektive** ist **formaler Grund** des Bewusstseins (Grund dafür, dass ein „inneres Schauen und Bilden“ [S. 64] möglich ist). Das, was **inhaltlich** angeschaut wird, hat den Grund seines Seins im **Objektiven**. Das Objektive ist somit **materialer Grund** des Bewusstseins:

Das Subjektive erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objektiven; das letztere schwebt dem ersten vor. – Dass das erstere [= das Subjektive] abspiegelt, davon liegt der Grund in ihm selbst. Dass gerade dies und nichts Anderes in ihm abgespiegelt wird, davon liegt der Grund im letzter[e]n [= dem Objektiven] (S. 64f.).

Es ist nun auffällig, dass diese Beschreibung des Subjektiven genau dem entspricht, was im Zitat von S. 62 über das eigentliche Gegenstandsbewusstsein ausgesagt wurde. So wie oben das eigentliche Gegenstandsbewusstsein sich von der subjektiven Wahrnehmung dadurch abhob, dass in dieser nur ein subjektiver Zustand empfunden wird, während in jenem ein unabhängiges abgespiegeltes Sein zur Darstellung kommt, so hat hier das Objektive den Grund seines Seins in sich selbst, während das Subjektive dieses objektive Sein wiederum lediglich abspiegelt.

Man sieht also, wie das eigentliche Gegenstandsbewusstsein sich auch hier sowohl von der subjektiven Wahrnehmung als auch von den objektiv-materialen Bestimmungen absondert. Die Metapher des „Spiegels“ darf dabei nicht missverstanden werden: Das eigentliche Gegenstandsbewusstsein ist natürlich nicht selbst ein bloß reflektierender Spiegel, sondern soll in seiner erzeugenden Tätigkeit das spiegelnde Vermögen gleichsam allererst hervorbringen.² – Dieses, den Grund des Abspiegelvermögens In-sich-selbst-Haben zusammen mit der Darstellung eines unabhängigen abspiegelnden Seins wird Fichte später (in der *Wissenschaftslehre* von 1804) als die Absetzung des Seins durch die in ihrer Gesetzmäßigkeit begriffene Selbstvernichtung des Bewusstseins bezeichnen. – Wie dem auch sei, es wird nun auch deutlich, dass und wie „aus den inner[e]n Gesetzen meines Bewusstseins selbst die Vorstellung von einem ohne mein Zutun außer mir stattfindenden Sein hervorgehen, und diese Vorstellung doch im Grunde nichts ander[e]s sein könne, als die Vorstellung dieser Gesetze selbst“ (S. 65). Mit anderen, noch einmal zusammenfassenden Worten: **Das eigentliche Gegenstandsbewusstsein wird hier dadurch charakterisiert, dass das Sein des Gegenstandes in den Bewusstseinsgesetzen des Ich besteht.**

Fichte fügt dem in einem **siebten** und letzten Schritt hinzu, wie nun Empfindung, Anschauung und Denken dort hineinspielen und sich aufeinander beziehen. Das Dingbewusstsein ist unmittelbares Anschauen – subjektiv **Anschauung**, objektiv **Hin-** und **Herausschauen**: „Ich sehe – Bewusstsein – sehe mein Sehen – Bewusstes“ (S. 67). Zum unmittelbaren Bewusstsein der **Empfindung** (= Gefühl meines Zustandes), die **nicht** die Bestimmtheit des Dinges (!), sondern wie gesagt nur meinen **subjektiven** Zustand ausmacht, kommt somit die **Anschauung** hinzu, die die „Erkenntnis eines Seins“ liefert: nämlich das Ding als die Anschauung meines Empfindungszustandes. Anschauung wird nun aber ferner durch den Raum bestimmt. Dieser – an sich unendliche – Raum wird durch das (endliche) denkende Ich begrenzt, wobei der Maßstab dieser Begrenzung das Maß der eigenen Empfindung ist (nach dem Prinzip: je [räumlich] näher mir der Gegenstand ist, desto stärker die Affizierung [S. 73]). Durch das **Denken** wird nun der Zusammenhang hergestellt zwischen dem empfundenen Zustand und dem angeschauten Raum, wobei der **Grund** dieses oder jenes Empfindungszustandes **in** den Raum **hineingedacht** wird (S. 76) – und zwar so, dass nämlich im Denken zum Empfindungszustand eine **Kraft** hinzugesetzt wird, die weder empfunden noch angeschaut, sondern denkend erschlossen wird (S. 75). Diese Kraft ist es, die dank ihrer Wirkung und Äußerung den inhaltlichen Bestimmungen des Dinges zugrunde liegt (ebenda). Durch all das wird also dieser gesamte Gedankengang abgeschlossen und vollendet, dessen Fazit – das noch ausgeprägter ist als ein wenig weiter oben – so lautet, „**dass das Bewusstsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist, als das Produkt unser[e]s eig[e]nen Vorstellungsvermögens**“, und – noch „kühner“ –: „dass wir bei dem, was wir Erkenntnis und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur **uns selbst** erkennen, und betrachten, und in allem unserm Bewusstsein schlechterdings von nichts wissen, als von **uns selbst**, und unser[e]n eig[e]nen Bestimmungen“ (S. 77).

Der „ruchlose“ Geist bringt das Ich mit alledem zu einer Einsicht, die es in Empörung versetzt und die es auch gar nicht „glauben“ (S. 84) kann – nämlich, dass, radikal durchdacht, das Wissen **nicht** Realität ist, und zwar „eben darum, weil es Wissen ist“ (S. 85). „Es ist kein Sein. – *Ich selbst* weiß überhaupt nicht, und bin nicht³“, lediglich „**Bilder** sind“ (S. 83). Bezüglich

² Dieses Hervorbringen wird aber nicht klar genug deduziert. Und das wird dann der Hauptgrund dafür sein, dass die Errungenschaften des zweiten Buches nicht hinreichend sind und – in Ansehung einer befriedigenden und endgültigen Aufklärung des Realitätsbegriffs – die in praktischer Hinsicht einschlägigen Einsichten des dritten Buches dem hier Dargestellten in Form einer Verdichtung und Verstärkung sozusagen noch hinzugefügt werden müssen.

³ Fichte bringt hier die bemerkenswerte Einsicht zum Ausdruck, dass am Ende dieser Ausführungen bezüglich des theoretischen Wissens das Ich – also das Cogito – *sich selbst bezweifelt* und an diesem Zweifel zugrunde geht (ich danke Thomas Kisser für diesen sehr wertvollen Hinweis). Darin muss eine der Hauptbestimmungen des

der Anschauung und des Denkens, sofern sie gerade in ihrer wissenskonstitutiven Funktion erfasst werden, erweist sich, dass das Anschauen „der Traum“ und das Denken – qua „Quelle alles Seins, und aller Realität, die ich mir einbilde“ – „der Traum von jenem Traume“ ist (S. 83f.). Auf den Punkt gebracht:

Alles Wissen [...] ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann <aber> durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck (S. 85).

Die Aufgabe des dritten Buches wird nun darin bestehen, jenes „Organ“ (ebenda) zu bestimmen, das dennoch den Zugang zur Realität ermöglichen soll.

Hierfür sind aber zunächst vier Dinge anzumerken: a.) Das, was im zweiten Buch erwiesen wurde, ist nicht sachlich falsch, es enthält keine inhaltlichen Fehler – wenn man einmal von der angesprochenen unzulänglichen Ableitung des „Hervorbringens“ des spiegelnden Vermögens, also jenes, das den Gegenstandsbezug allererst sichert, absieht (dazu gleich mehr). b.) Dass Realität mit Bildhaftigkeit zusammenhängt, wie das in den gerade zitierten, wichtigen Auszügen deutlich zur Sprache kam, ist eine Einsicht, die für den späteren Fichte wegweisend sein wird. c.) Die geforderte und im Folgenden zu entwickelnde Perspektive, welche die theoretische und die praktische Dimension miteinander vermittelt, ist spätestens bereits seit der *Wissenschaftslehre nova methodo* auch in die Tat umgesetzt worden. d.) Daher ist zu überlegen, wie die bis hierher erlangten Einsichten, insbesondere die *Nichtigkeit* sowohl des Inhalts (Realität) als auch der Form (Ich), positiv in das Projekt „Wissenschaftslehre“ zu überführen sind und darin integriert werden können.

Bevor ich das in Angriff nehme, sei noch eine kurze weitere Bemerkung eingeschoben: Von der Länge her ist jedes Buch der Bestimmungsschrift deutlich länger als das vorausgehende. Ein bekannter Vorgänger, der diesen formalen Aspekt ebenfalls inhaltlich rechtfertigte, ist der Dialog *Gorgias* Platons, der sich an die zweiköpfige Hydra anlehnte (wenn ein sophistisches Argument zerschlagen wird, wachsen zwei nach, man hat dann also jeweils mit einer doppelten Schwierigkeit zu kämpfen). Hier ist es aber so, dass jeder folgende Teil etwa die Hälfte länger ist als der vorige. Vielleicht ist gerade das eben auch ein formaler Hinweis darauf, dass jeder neue Versuch, nicht gänzlich neu ansetzt, sondern etwas vom vorigen aufnimmt und weiterführt. Wie dem auch sei, die von Fichte im dritten Buch vorgeschlagene Lösung gliedert sich in folgende fünf Hauptschritte, die sich trotz der Länge des dritten Buches relativ kurz und prägnant aufzählen lassen:

1.) Realität lässt sich nicht rein erkenntnismäßig erfassen, sondern verlangt nach einer **hervorbringenden** (also den Bezug zur Transzendenz **ermöglichenden**) Leistung, die allein durch ein **Tun** erbracht werden kann (S. 87). Dies wird aber nicht bloß abstrakt gefordert, sondern erfasst das Ich in seiner Wurzel, macht dessen „Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbsttätigkeit“ aus (S. 88). Dies bringt ein Ich ins Spiel, das durch zwei grundsätzliche Vermögen gekennzeichnet ist: nämlich durch ein „**Zweckbegriffsvermögen**“, das eine reelle **Begriffswirksamkeit** hat, und durch ein „**Seinsvermögen**“, das eine reelle **Tatkraft** darstellt (S. 89f.).

Transzendentalismus gesehen werden, die dann auch im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie fruchtbar gemacht werden kann (siehe v. Vf. *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015): radikal transzendental zu fragen, bringt die Selbstvernichtung des (transzendentalen) Ich *selbst* mit sich – ein Gedanke, der dann in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* in etwas anderer Form wieder auftauchen wird. Diese Einsicht schreibt sich wesentlich in die hier vorgeschlagene Lesart, die Ergebnisse des zweiten Buchs in die Gesamtbewegung der Genetisierung des Wissens innerhalb der Bestimmungsschrift *aufzunehmen*, ein.

2.) Fichte will den besagten Trieb und das Lehrgebäude des zweiten Buches miteinander **vermitteln** – und dies ist auch tatsächlich möglich dank des Organs des **Glaubens** (der, wie ja schon betont, durch den „Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen“ [S. 93] definiert wird). Dies bedeutet, dass die Realitätsüberzeugung nicht aus dem Verstande, sondern aus der „Gesinnung“ und das heißt: vom **Willen** herkommen muss. Dass besagt, dass dieser Wille sich grundlegend auf das **Interesse für eine Realität**, diese **hervorzubringen**, bezieht (S. 94). Hierdurch verbinden sich die ersten Punkte, nämlich hervorbringendes, transzendenzermöglichendes Tun (Trieb zur Selbsttätigkeit), Wille und Interesse. All das im Dienste eines ursprünglichen, voll befriedigenden Bezugs zur Realität:

Also nicht die Einwirkung vermeinter Dinge auf uns, [...] ebensowenig ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken, deren Produkte ja [...] als leere Bilder erscheinen würden, [...] sondern der notwendige Glaube an unsere Freiheit, und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewusstsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet – ein Bewusstsein, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet, aber ein aus jenem notwendig erfolgreicher Glaube (S. 102).

Das **wirkliche** Handeln und die bestimmte **Gesetzmäßigkeit** des menschlichen Handelns, welche letztere das Bilden durch die transzendente Einbildungskraft – diese von einem leeren Bilden zu einem **wirklichen** Bilden machend – in sich aufnimmt, erheben die leere Realität zur auf einem notwendigen Glauben fußenden Wirklichkeit.

3.) Hierdurch wird nun wiederum eine **äußere Kraft** offenbar, die nun auf eine „überirdische Welt“ verweist (S. 120). Dadurch werde ich mir als zwischen zwei Welten stehend bewusst, zwischen der sichtbaren bzw. sinnlichen der **Tat** und der übersinnlichen des **Willens**. **Ich** bin dabei „eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es, der beide umfasst“ (S. 122). Dadurch werde ich „mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seins“ (S. 129).

4.) Um nun diese Übersinnlichkeit denken zu vermögen, muss der Wille einem **Gesetz** unterstehen, das wiederum im Willen selbst besteht, in welchem Tat und Produkt eins sind (S. 137), denn nur so kann vermieden werden, dass dem Willen ein Sein **vorausgesetzt** wird. Hierbei erweist sich, dass der Wille, sofern er selbst gesetzgebend ist, mit den anderen Willen eine Geister- bzw. Vernunftwelt bildet, wovon er selbst das „geistige Band“ (S. 138) ist. Seine Tätigkeit besteht darin, dass er als solcher und durch sich selbst insofern Folgen hat, als er vom anderen Willen vernommen wird, so wie auch dieser durch die Stimme des Gewissens auf mich einwirkt (ebenda). Fichte kann nun also sagen, dass „das eigentliche Gesetz der Vernunft an sich [...] nur das praktische Gesetz“ ist, „das Gesetz der übersinnlichen Welt oder jener erhabene Wille“ (S. 142).

5.) Für all das ist ein „Soll“ vonnöten, demzufolge ich „selbständig sein“ **soll** (S. 88), was zugleich den inneren Sinn des Ich mitbetrifft – denn ich bin eigens nicht, was ich **bin**, sondern ich bin „Subjekt und Objekt in Einem“, **als** welches „ich durch mich selbst sein <**soll**>“ (S. 88f.). **Dieses „Soll“ vermittelt den unendlichen Willen, die geistige Welt und das selbst mit Willen ausgestattete Ich miteinander** (wobei gerade das **Tun** bzw. die **Tat** im Vordergrund bleibt – „Ich will, wie ich soll; und die neue Tat erfolgt“, schreibt Fichte dazu an anderer Stelle [S. 124]). Die vermittelnde Rolle dabei spielen Gewissen und freier Gehorsam:

So stehe ich mit dem Einen, *das da ist*, in Verbindung, und nehme teil an seinem Sein. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: die **Stimme meines Gewissens** und mein **freier Gehorsam**. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab, und umfasst mich, als eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille aber ist der Vermittler zwischen ihr und mir; denn er selbst ist der Urquell von ihr und von mir. – Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele aus ihrer innersten Tiefe sich

bewegt; alles andere ist bloße Erscheinung, und schwindet, und kehrt in einem neuen Scheine zurück (S. 139).

Aber im Gegensatz zu späteren Einsichten wird hier dieses „Soll“ noch nicht eigens **reflektiert**. Gleichwohl ist es sozusagen „operativ“ bereits am Zuge, wenn diese gegenseitige Vermittlung von unendlichem und ichlichem Willen dank des Gewissens entwickelt wird.

Zwei bemerkenswerte Schlussfolgerungen lassen sich abschließend aus dem gerade Auseinandergelegten ziehen.

Zum einen kann die am Ende des zweiten Buchs herausgestellte **Realitätslosigkeit** des Wissens auch anders denn als eine bloße **Realitätsleere** aufgefasst werden: nämlich als **Realitätsnichtigkeit**, welche – als **bildhafte** und dadurch zugleich **vernichtende** – eingedenk der Bildung der auf einem notwendigen Glauben beruhenden Wirklichkeit die genetische Voraussetzung für die gegenseitige Vermittlung von unendlichem und ichlichem Willen dank des Gewissens ist. Fichte macht hierdurch mit Kants berühmten Wort aus der zweiten Vorrede der ersten Vernunftkritik voll und ganz ernst, demzufolge das Wissen nicht nur begrenzt, sondern in der Tat **aufgehoben** werden muss, „um zum Glauben Platz zu bekommen“. Die höchst beeindruckende Wissensgenetisierung im zweiten Buch (die ja aufgewiesen hatte, dass das Sein des Gegenstandes in den Bewusstseinsgesetzen des Ich besteht) wird dadurch nicht aufgehoben, sondern in ihrer **erzeugenden** – nun eben genauso auch **praktischen** – **Tätigkeit** und **Tatkräftigkeit** verdichtet und verstärkt.

Zum anderen hat sich in diesen Überlegungen ergeben, dass das Ich in der *Bestimmung des Menschen* auf drei Weisen aufgefasst wird: als **bewusste** Seins-Bewusstseins-Identität, als **unbewusste** Subjekt-Objektivität und als **sollende** Subjekt-Objekt-Einheit. Auch hier kann das Nicht-Bewusstsein als Bedingung dafür gefasst werden, dass das Ich als sollendes seine **bedingende** Funktion – und das heißt: seine in Tätigkeit hineinzuverlegende **Realitätsbedingung** – auszufüllen vermag.

Wie gesagt, geschieht all das aber (noch) nicht auf eine eigens *reflektierte* Art – was vielleicht in einer populärphilosophischen Schrift auch nicht Fichtes Anliegen und Absicht sein konnte. Diese Lücke wird Fichte in den *Wissenschaftslehren* von 1801 und 1804 schließen.