

Vier Bestimmungen des Nicht-Ich in der Jenenser Periode der Fichteschen Wissenschaftslehre¹

Emiliano Acosta (Gent)

Wir wissen es: Viele der Schwierigkeiten im Verständnis des Fichteschen Denkens liegen in der Darstellung desselben. Fichte selbst wusste es.² Daher röhrt, wenn man Fichte glaubt, die ständige Wiederverarbeitung der Darstellung seines Systems: (vgl. FW VIII, 369) die Wissenschaftslehre. Diesem Problem liegt aber ein noch ursprünglicheres zugrunde: Die Sache selbst lässt sich *per definitionem* nicht zur Sprache bringen. Das System des menschlichen Wissens an sich ist von seiner Darstellung für uns absolut verschieden. (Vgl. FW I, 70) Während das Erste als unbegreifliche, weil relationslose Einheit auftritt, ist seine Darstellung Nachkonstruktion dieser Einheit im Reiche der Wechselwirkung zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit bzw. Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Problem ist demnach nicht zufällig, es entspricht der Sache selbst. Die Wissenschaftslehre als Darstellung scheitert, so paradox es klingen mag, wenn sie mit den Dargestellten identifiziert werden kann. Denn in diesem Fall wäre das Letzte nicht das, was die Wissenschaftslehre als ihre Sache postuliert.

Dazu ist auch folgendes hinzuzufügen: Fichte hat selbst absichtlich in einem bestimmten Maß zur Unverständlichkeit seiner Lehre beigetragen. Er hat die harte, freie und deshalb lobenswerte Arbeit übernommen, seinen literarischen Stil nicht nur von der Sprache des Alltags, sondern auch von der philosophischen Sprache seiner Zeit (FW III, 4 n.) so scharf wie möglich zu unterscheiden. Fichte hat in der Tat niemals gewünscht, von Menschen verstanden zu werden, die zum freien Philosophieren nicht fähig sind, (vgl. FW I, 506) von Menschen,

¹ Abgesehen von der *Wissenschaftslehre nova methodo* (im Folgenden: Wlnm), die nach der Ausgabe von E. Fuchs (Hamburg 1994) zitiert wird, werden die Fichteschen Schriften nach der Ausgabe von I. H. Fichte zitiert (*Fichtes Werke*. Berlin 1971; im Folgenden: FW).

² Vgl. M. Buhr (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*. Leipzig 1986, Brief an Reinhold vom 21. März 1797, 196.

denen die Wissenschaftslehre anders als ihrem Verfasser kein *Bedürfnis* sei. (Vgl. FW I, 89) »Für die, die nicht selbst mitdenken, möchte er [sc. Fichte] seinen Vortrag ARABISCH machen«. (Wlnm 11) Um an einem freien Wissen teilzunehmen, müssen wir in der Tat zunächst einmal selbst frei sein. Wie bei der Lektüre anderer großer Philosophen, lernen wir bei der Lektüre Fichtes Schriften, dass der Zugang zum Denken immer ein mittelbarer gewesen ist. Und zwar darum – um es im Sinne Boeders auszudrücken – weil diese Art Philosophie, zu der die Wissenschaftslehre gehört, nämlich die Metaphysik in klassischem Sinne, eine Unterscheidung des Denkens von sich selbst verlangt.³

Eine Unterscheidung im Denken setzt aber eine Krise desselben voraus. Zu ihr führt uns Fichte durch die bewusste Vermeidung einer festen Terminologie. Dieselbe, die man vermisst, wenn man etwas nicht unmittelbar versteht, dieselbe, die »das bequemste Mittel für Buchständer, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln« ist. (FW I, 87) Dass Fichte dieser Maxime treu geblieben ist, lässt sich an der Flexibilität seiner Terminologie erkennen. »Ich«, »Nicht-Ich«, »Realität«, »Negation«, »Sein«, »Setzen«, »für sich« und andere Termini erhalten in Fichtes Schriften verschiedene Bedeutungen, die manchmal nicht expliziert werden. Diese Art terminologischer Flexibilität wird hier am Fall des Terminus »Nicht-Ich« analysiert, so dass ein Zugang zur Natur der Wissenschaftslehre gewonnen werden kann. Da Fichte den Terminus »Nicht-Ich« ausschließlich in der Jenenser Periode seiner Philosophie verwendet, wird sich die vorliegende Arbeit auf diese Periode einschränken. In der Analyse wird die Struktur der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (von nun an GWL) verfolgt, weil sie die verschiedenen Bedeutungen von »Nicht-Ich« systematisch darstellt. Andere Jenenser Hauptschriften von Fichte werden zwar auch zitiert, aber nur um die Kohärenz und Kontinuität in dieser Periode nachzuweisen.

»Nicht-Ich« meint im Allgemeinen »alles, was als ausser dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesetzt wird«. (FW VI, 295) Diese Formulierung entspricht zwar keiner

³ Vgl. H. Boeder: »Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik«. In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), 345–360.

besonderen Bedeutung, an ihr zeigt sich aber der Hauptcharakter des Nicht-Ich überhaupt: Es ist ein im Ich gesetztes, auch wenn es als jenseits des Ich liegend gesetzt wird. Daraus folgen vier Bedeutungen für dieses Wort:

Als »jenseits des Ich liegend gesetzt« wird das Nicht-Ich bestimmt: a) als der Form nach absolutes Produkt des Entgegengesetzen des Ich, b) als absolute, weil relationslose Substanz, nämlich das, was Fichte das Ding an sich der dogmatischen Positionen nennt.

Wenn anderseits dasselbe als im Ich gesetzt gesetzt wird, dann: c) in theoretischer Rücksicht als dem Subjekt entgegengesetztes Objekt, d) in praktischer als das, was ist, und deshalb nicht sein soll.

a) **Das Nicht-Ich als Produkt des schlechthinngigen Entgegengesetzen⁴**

Das »Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes« ist »als solches, gesetzt schlechthin, weil es gesetzt ist«. (FW I, 102) »Als solches« d.h. als Negation überhaupt, denn als identisch mit sich selbst (Nicht-Ich = Nicht-Ich), lässt sich dasselbe aus dem Ich deduzieren. Mit »Nicht-Ich« wird daher hier kein aus dem Ich deduzierter oder »durch Abstraction von allem Vorgestellten entstandener Begriff« (FW I, 104) gefasst. Das so verstandene Nicht-Ich wird »überhaupt nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich gesetzt«. (FW I, 9) Dasselbe wird freilich im Ich nicht als Wirkung von etwas gesetzt, das dem Ich fremd sei, sondern als Folge der Spontaneität des Ich, die im Begriff des Entgegengesetzen vorausgesetzt werden muss, wenn das Ich absolut frei sein soll. (Vgl. FW I, 103) So wie das schlechthin Entgegengesetzen das schlechthin Setzen negiert, so negiert auch das Produkt des Entgegengesetzen das Ich als Produkt des Setzens. Diese im ursprünglichen, weil selbstschöpferischen Handeln des Ich zu findende Negation konstituiert die Bedingung der Möglichkeit aller Negation für das Ich. (Vgl. FW I, 104)

Das Nicht-Ich ist der Form nach unbedingt, d.h., das »Nicht« ist das Unbedingte in ihm. Das Negierte in der Negation zeigt hingegen die Dependenz des Entgegengesetzen vom ursprünglichen Setzen. Das Nicht-Ich lässt sich aber auch im Ich finden. Denn das Sich-Setzen des

⁴ Erste Erwähnung des Nicht-Ich als »das absolute Objekt« (FW I, 10).

Ich impliziert seinerseits das Setzen des Nicht-Ich.⁵ (Vgl. FW I, 446 u. 457)

Diese Bestimmung des Nicht-Ich erschöpft sich nicht mit der Erklärung des zweiten Paragraphen der GWL. Diese wird wieder in der Synthese E des theoretischen Teiles derselben Schrift wie auch in der Deduktion der Vorstellung und im praktischen Teil der Grundlage der Wissenschaft thematisiert. Erst nachdem im Teil des theoretischen Wissens der GWL (§ 4) das Nicht-Ich als Objekt bestimmt wurde, ist der philosophischen Reflexion eine Rückkehr zur Weiteranalyse des ersten Sinnes möglich. Und zwar deshalb, weil die theoretische Erklärung des Wechsels Subjekt-Objekt dazu führt, dass außerhalb desselben das Ich, als unabhängige Tätigkeit und das Nicht-Ich als Anstoß vorausgesetzt werden müssen. Im Vollzug dieser Aufgabe situiert sich die philosophische Reflexion wieder im Moment vor der grundlegenden Synthese. Das ergibt sich im Übergang vom Theoretischen zum Praktischen, namentlich zum Gefilde, in dem das Ich in der Idee seiner selbst den ewigen Widerstreit mit sich selbst in seiner Unerklärbarkeit zeigt. (Vgl. FW I, 156) Eines ist also klar: Die Gliederung in der Darstellung ist nicht die Gliederung der Sache selbst. (Vgl. FW I, 126, 156 u. 218)

Die Bestimmung des Nicht-Ich als Objekt impliziert das Setzen einer Grenze, jenseits derer »das von diesem Wechsel unabhängige Nicht-Ich« (FW I, 189) sich befinden sollte. Dieses Nicht-Ich ist also Ausdruck »nur desjenigen im Nicht-Ich was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird«. (FW I, 251) Es sei angemerkt: Das Produkt des ursprünglichen Entgegensezens, als »Anstoß« konzipiert, (vgl. FW I, 210 u. 212) gibt allerdings die teilbare Unabhängigkeit des Nicht-Ich wieder, wenngleich mit den durch die Synthesen gewonnenen neuen Begriffen: »Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es thätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß, als es thätig ist; seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt: keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß«. (FW I, 212) Ohne Anstoß gibt es aber auch keine Selbstbestimmung des Ich. Diese Entgegensezung ist anders als die zwischen Ich als Sub-

⁵ »Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich setzen*, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend« (FW I, 252).

jekt und Nicht-Ich als Objekt zu denken. Sie ist noch grundlegender, denn »auf der Nothw[endigkeit]. des [hier gemeinten] Entgegensezens beruht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes«. (WLnm 42) In ihr sind Ich und Nicht-Ich »völlig entgegengesetzt; sie haben gar nichts Gemeinschaftliches; wenn das eine gesetzt ist, kann das andere nicht gesetzt seyn«. (FW I, 213) Diese Entgegensezung ist also der unbegreifliche Punkt zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit.

Als Anstoß ist das Nicht-Ich Grenze. Als solche hemmt dasselbe die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit, wodurch das Ich endlich bzw. Intelligenz wird. In diesem Sinne meint »Anstoß« Endlichkeit überhaupt, (vgl. FW I, 278) die nie absolut aufgehoben werden kann. Denn mit ihrer Aufhebung würde das Ich als absolutes Ich und als Ich der Intelligenz sowie die Darstellung des Systems annulliert, was dem Faktum der Einheit des Bewusstseins widerspräche. Das absolute Ich würde sich aufheben, insofern die Aufhebung des Nicht-Ich bedeutete, dass das Ich sich ein Nicht-Ich nicht schlechthin entgegengesetzt hat und das Ich kein absolutes Vermögen, etwas schlechthin zu setzen, sei. (Vgl. FW I, 254) Das Ich als Intelligenz würde aber auch annulliert, insofern der Anstoß Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung wäre. (Vgl. FW I, 250)⁶ In dieser letzten Funktion ist allerdings das Nicht-Ich Brücke in der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst im Sinne seiner Selbstbestimmung, Mittel zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen im Ich. (Vgl. FW I, 249) Der Beweis der Denkbarkeit dieser Wechselwirkung erklärt, obwohl *apagogisch*, (vgl. FW I, 271)⁷ die wichtigsten Fragen der WL in der Jenenser Periode, nämlich wie die reine Tätigkeit zu einer objektiven wird, wie der Übergang zwischen Bestimmbarkeit und Bestimmung möglich ist, (vgl. WLnm 42 f.) warum das Ich im Modus der Vorstellung denkt, (vgl. FW I, 281) wieso

⁶ Als solche ist auch das Nicht-Ich »Natur« genannt (vgl. FW VI, 313 und FW I, 64).

⁷ In der apagogischen Natur der Methode unterscheidet sich die Wissenschaftslehre von der Methode der Kantschen Philosophie. Es handelt sich aber nicht um einen Unterschied unter anderen, denn erst durch die Anwendung dieser Methode gelingt es der Wissenschaftslehre, die transzendentale Philosophie eben zu der systematischen Form bringen, die bei Kant nicht zu finden ist. Darüber hinaus darf man nicht vergessen, dass Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* gegen den Gebrauch dieser Beweisart in der transzentalen Philosophie sich erklärt (vgl. B 817-B822). Dieser Unterschied in der Methode zwischen Kant und Fichte, der auch auf einen Unterschied in der Sache selbst des jeweiligen Denkens hinweist, ist leider in den Forschungen, die die philosophischen Systeme von Kant und Fichte vergleichen, noch nicht thematisiert.

das absolute Ich die Form des Ideals des Ich erhält (vgl. FW I, 254 ff. u. 515 f.) und die auf das Nicht-Ich bezogene Tätigkeit des absoluten Ich zum Streben wird. (Vgl. FW I, 261) Die Freiheit des Ich wird dabei gerettet, denn das Nicht-Ich ist Erklärungsgrund nur der wirklichen Endlichkeit, (vgl. FW I, 248) der Möglichkeit derselben ist aber das Ich. (Vgl. FW I, 254)

Anstoß ist, wie es Kaehler betont, die vom Ich zu begrenzende Grenze des Ich.⁸ In diesem Sollen offenbart sich das Unendliche im Ich. Dieser »Machtspruch der Vernunft« (FW I, 106) realisiert sich im unaufhörlichen Wiederherausgehen nach der Rückkehr des Ich in sich selbst mittels des Anstoßes, (vgl. FW I, 261 Anm. u. 277) so dass das Ich das Fremde als seine Bestimmung setzt. (Vgl. FW I, 96 Anm.) Selbstbestimmung und Bestimmung des anderen sind in diesem Sinne eins und dasselbe. Endlichkeit und Unendlichkeit müssen daher als Momente desselben Ich verstanden werden. Das hier gemeinte Nicht-Ich ist also »nichts anderes, als bloß eine andere Ansicht des Ich. Das Ich als Thätigkeit betrachtet gibt das Ich, das Ich in Ruhe betracht[et]. das NichtIch. Die Ansicht des Ich als thätiges kann nicht stattfinden, ohne die Ansicht des Ich als ruhenden d. h. NichtIch«. (WLnm 42 f.)

b) Das Nicht-Ich als absolute Negation des Ich

Das Nicht-Ich als Ding an sich meint hier nicht die notwendige Voraussetzung einer äußerlichen Welt für das praktische Ich, sondern ein Prinzip des Ich außerhalb des Ich. (Vgl. FW I, 172)⁹ Das Ding an sich dessen, was Fichte Dogmatismus nennt. (FW I, 483 ZE)¹⁰

Das Ding an sich kann für Fichte nur Prinzip einer Philosophie sein, die die absolute Freiheit des Ich verleugnet und dadurch der Bestimmung des Menschen widerspricht. In diesem Sinne zeigt es dasselbe Resultat wie eine unnatürliche Abstraktion. Es existiert nur für den »Philosophen von Profession«, (vgl. FW II, 399) die durch diese Art Abstraktion über das Bewusstsein hinausspringt, im Leeren den Be-

⁸ Vgl. K.-E. Kaehler: »Fichtes ‚Ich‘ und seine Krisis in Hegels ‚Erfahrung des Bewusstseins‘. In: *Osnabrücker philosophischer Schriften*. Osnabrück 1996, 191.

⁹ »Ding an sich« meint manchmal auch die den Anstoß erklärende Voraussetzung (vgl. FW I, 238, 281).

¹⁰ Vgl. auch FW I, 283 u. 491.

griff eines Dings an sich erdichtet und denselben ins Bewusstsein hineinlegt. Hingegen bemerkt Fichte: »Von einem Ding an sich weiss das gemeine Bewusstsein nichts«.¹¹ (FW I, 514) Dasselbe kann bloß sagen, dass ihm für sich Dinge vorhanden sind, »dass dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses bestimmte Thier, dieser bestimmte Baum ist, die vor meinem Auge schweben«. (FW II, 448) Weder kann noch will die Wissenschaftslehre dieses Faktum verleugnen, denn es ist der Boden, worauf sie sich als System bildet. (Vgl. FW I, 425, 514 u. II, 324) Ihre Aufgabe ist in der Tat die bewusste Nachkonstruktion der ursprünglichen Handlungen des Ich, deren Produkt das gemeine Bewusstsein ist, (vgl. FW I, 423) so dass alles, was ist, für das individuelle Ich sei. Die Abstraktion ist allerdings in der Wissenschaftslehre kein Hinaus-springen, sondern künstliche Rückkehr in das Bewusstsein, Annahme des notwendigen Zirkels, in welchem jede endliche und das heißt jede uns denkbare Vernunft eingeschlossen ist.¹² (Vgl. FW I, 11, 92 u. 101) Es kommt also nicht darauf an, von der Endlichkeit überhaupt zu abs-trahieren, sondern von ihrer Erscheinung, um zurück in ihre Bedin-gung der Möglichkeit zu kehren. Und zwar derart, dass Abstraktion und Reflexion »nur eine und ebendieselbe Handlung, angesehen von zwei Seiten [sind]«. (Vgl. FW I, 68) Durch diese Abstraktion unter-scheidet die Wissenschaftslehre nicht die Vorstellungen von einem Ding an sich, sondern dieselben vom Gefühl der Notwendigkeit bzw. vom Bewusstsein der willkürlichen Freiheit der Phantasie. (Vgl. FW I, 425) Sowohl für den gesunden Menschenverstand als auch für die Wis-senschaftslehre spielt dieses Ding an sich keine Rolle. Dasselbe kann demzufolge nur Sache einer falschen, weil das Faktum des Bewusst-seins verleugnenden Philosophie sein.

Das Nicht-Ich als Ding an sich hat daher nur einen Sinn für die Wissenschaftslehre als Ausgangspunkt einer *reductio ad absurdum*, durch die bewiesen wird, dass jede Philosophie vom Ich ausgehen muss, wenn sie nicht in den Widerspruch »Ich bin nicht Ich« (FW I, 61 BWL) geraten will. Diese Bestimmung des Nicht-Ich befindet sich in §3 der GWL und entspricht dem methodologischen Moment der Abstraktion

¹¹ Zum Fichtes Gebrauch des Terminus »gemeines Bewusstsein« siehe M. Bruggen: *Der Gang des Denkens in der Philosophie J. G. Fichtes*. Diss. München 1964, 3–4.

¹² In Bezug auf Abstraktion und Reflexion siehe W. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970, 1–14.

des reinen Ich als Grund und der Reflexion über das Nicht-Ich als Ding an sich.

Abzuheben ist es hier vom Grundsatz allen Dogmatismus:¹³ Das Nicht-Ich wird schlechthin unbedingt gesetzt. Wenn es so wäre, dann würde das Ich schlechthin nicht gesetzt. Dasselbe wäre folglich als absolutes Setzen völlig aufgehoben. Trotzdem bleibt es das Ich, in dem das Nicht-Ich durch eine absolute Setzung gesetzt wird. Daraus ergibt sich eine Entgegensetzung zwischen dem Absoluten (Ding an sich) und dem Ich als Bewusstsein. Jede Entgegensetzung ist aber Produkt eines Entgegensetzens, das seinerseits die Identität des Ich im Setzen impliziert. Diese Identität kann aber als solche nicht aus dem Ding an sich deduziert werden. Sie wird durch das so verstandene Nicht-Ich vielmehr negiert und zugleich, um die Negation im Ich zu setzen, vorausgesetzt. Es wird demzufolge dadurch bewiesen, dass das Nicht-Ich eben das aufhebt, was es voraussetzen muss, wenn die Einheit des Bewusstseins akzeptiert werden muss. Durch diesen Widerspruch sieht sich die Reflexion genötigt, das Nicht-Ich aufzuheben. Um es aufzuheben, muss es aber zuerst die Negation einführen, was durch den Auftritt des Nicht-Ich erst möglich ist. Um die Gültigkeit des Nicht-Ich tilgen zu können, muss die Gültigkeit des Nicht-Ich angenommen werden. Mit Fichtes Worten: »Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf«. (FW I, 106) Dieser Gebrauch des Wortes »Nicht-Ich« ist daher »die völligste Verdrehung der Vernunft«, »ein rein unvernünftiger Begriff«. (FW I, 472) Seine bloße Möglichkeit impliziert einen Widerspruch, der als wirklich nicht gedacht werden kann, (vgl. FW IX, 322) weil es dem ursprünglichen Faktum der Einheit des Bewusstseins widerspricht. (Vgl. FW I, 219)

c) Das Nicht-Ich als theoretischen Objekt

Im Unterschied zu den vorigen Bedeutungen hat das hier gemeinte »Nicht-Ich« Realität. (Vgl. FW I, 109) Die Analyse dieser Bedeutung des Nicht-Ich dient daher zur Erklärung des Verbs »sein« als »real sein« in der Jenenser Periode. Objekt ist prinzipiell das, was das Subjekt nicht ist. (Vgl. FW I, 189) Seine Realität ist mithin nicht an sich. Das

¹³ Hierzu siehe auch I. Schüssler: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*. Frankfurt a. M. 1972.

Objekt »hat Realität, insofern das Ich leidet«. (FW I, 135) Außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat dasselbe keine Realität. Dass das Ich Realität von etwas prädiert, das es selbst als im Ich gesetztes Subjekt nicht ist, bedeutet, dass das Ich durch Negation der Realität in sich selbst, Realität ins Nicht-Ich als Objekt setzt. Sein bedeutet im Ich, gesetzt zu sein, und zwar als Produkt der Synthesen der Relation. Das Objekt kann in der Tat erst dann bestimmt werden, wenn dasselbe in Wechselwirkung mit dem Ich gesetzt wird. Diese ist das Ganze der Realität im Ich. Von derselben entspricht dem Nicht-Ich ein Teil, ein bestimmtes Quantum, eben dasjenige, das durch Substantialität das Ich in sich selbst negiert und durch Kausalität ins Nicht-Ich übertragen hat. Sein ist also »etwas bestimmtes und nicht etwas anderes zu sein«: Limitation der Realität durch Negation und umgekehrt. Sein schlechthin kann hingegen nur das Ich als reine Tätigkeit sein. Das letztere lässt sich durch das unendliche Urteil »Ich bin« ausdrücken. Diese Seinsweise kann allerdings nicht vorgestellt werden, wenn sie kein Korrelat in der Erfahrung hat. Daher die Erklärung Fichtes: »Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln«. (FW I, 472 ZE) Das »Sein« von Ich und Nicht-Ich als Subjekt und Objekt ist hingegen »seyn mit einem Prädikate«, (FW I, 93) das mittelbar ist.¹⁴ (FW I, 342) Hier wird aber die Existenz des Objekts nicht impliziert. Die Modalitätskategorien wie Zeit und Raum werden aus dem Wechsel von Subjekt und Objekt deduziert. (Vgl. FW I, 227 ff., 186 Anm. u. 391 ff.)

Subjekt und Objekt sind nicht kontraditorisch, sondern konträr. Identisch miteinander sind sie, insofern beide im Ich als Bewusstsein gesetzt sind und daher etwas und nicht nichts sind. Demzufolge ist das Objekt auch Ich, und zwar als Bewusstsein einer Bestimmung im Ich. (FW I, 96 Anm.) Die andere Seite dieser Identifizierung ist die Identität von Subjekt und Objekt als Nicht-Ich. Denn beide sind, und »seyn ist Charakter des Nicht-Ich«. (WLnm 42) Die Identifizierung erfolgt jedoch durch eine Entgegensetzung praktischen Charakters, die Thema des folgenden Schrittes ist.

¹⁴ Hierzu siehe *Grundriss über das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795) §3 (FW I, 340–391).

d) Das Nicht-Ich als das, was nicht sein soll

Die Identifizierung von Subjekt und Objekt im Sein als Nicht-Ich erfolgt durch die Entgegenseitung zwischen Sein schlechthin, das Fichte Freiheit nennt, und Sein mit Bestimmtheit. Daraus ist eine neue Bedeutung des Nicht-Ich in praktischer Hinsicht zu gewinnen. Das Sein schlechthin ist im Ich als Ideal gesetzt, als das, was sein soll. Vom unbestimmten Ideal aus produziert das Ich für jedes Objekt ein jeweiliges Ideal, so dass das Ich der realen Welt eine übersinnliche bzw. ideale entgegensemtzt. Von der idealen Welt erhält die reale Welt ihre Bestimmung, die allerdings durch unendliche Urteile zur Sprache kommt. In der Tat: Die praktische Bestimmung einer Realität ist weder falsch noch richtig, sie ist bloß die Forderung zur Realisierung der absoluten Freiheit, zu der das Ich berufen ist. Das Ich soll also in der Entgegenseitung beider Welten handeln. Sein Leben besteht in der sittlichen Veredelung der sinnlichen Welt, in ihrer Annährung an ihr Ideal.

Diese Bestimmung ist gründlicher als die theoretische, denn die Wirklichkeit der Realität entsteht durch die praktische Entgegenseitung. Durch das Nicht-Ich wird hier der freie Charakter des Ich graduell negiert. Aus den verschiedenen Graden jeder besonderen Negation erfolgt die Mannigfaltigkeit der Realität. Diese ist Negation der Freiheit im Sinne eines Abbildes derselben. Als Praktisches aber leistet es als Ruhe der freien Tätigkeit Widerstand. (Vgl. FW IV, 3 ff.) Durch diesen Widerstand wird dem Ich die Welt wirklich. Die nicht freie Welt ist das, was ist, und deshalb nicht sein soll, das, was in seine eigene Vernichtung eingehen muss, und zwar im Dienst der Bestimmung des Ich im Sinne einer »*Vervollkommnung ins unendliche*«. (FW VI, 300) Eine ständige Vernichtung des Toten, ein lebendiges Schöpfen sittlicher Realität, ohne Ruhe in der Selbstverleugnung, in der Hingabe ans Ideal des Ich, das soll das Leben des Ich sein. Ein Leben, das, wie es Hegel betont, nur indem es etwas zerstört, das Gefühl seines Daseins hat.¹⁵

Die sittliche Bestimmung des Seienden kann aber nicht real sein, da das Nicht-Ich nicht aufgehoben werden kann. Sie ist also ideal im Sinne, dass das, was das Ich schöpft bzw. vernichtet, die Welt des Ich und nicht die bloße Welt ist. Der menschliche Körper wird vernich-

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegels *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main 1970. Bd. 7, 49.

tet, insofern jener nicht das Bestimmende im Willensentschluss zum Handeln ist. (Vgl. FW VI, 296) Die Zeit ihrerseits ist dreifach: die Vergangenheit als vernünftige, weil teleologische Konstruktion einer Geschichte des Ich für das Ich, (vgl. FW VI, 67 n.) deren Notwendigkeit durch die Unmöglichkeit einer Vergangenheit an sich entsteht (vgl. FW I, 409); die Zukunft als Bestimmung des Menschen, als Idee eines unendlichen Strebens, in der das Ich sich als absolut selbstidentisch für alle Ewigkeit denkt; (vgl. FW VI, 300) die Gegenwart, in der Zeit und Raum als Welt zusammenfallen und das wirkliche sittliche Leben bilden, in dem die Agilität sich ertappen lässt, gebildet in der Anerkennung anderer Vernunftwesen seines Gleichen, durch die das Ich sich selbst als frei anschauen kann: (GNR §§1–4) die Familie, (vgl. FW III, 363) die Kirche (vgl. FW IV 244f.) und der Staat (FW VI, 306) in der Gemeinschaft der Geister unter der Regierung des Sittengesetzes.¹⁶ (Vgl. ibid)

Mit der Darstellung des »Nicht-Ich« in praktischer Hinsicht endet unsere Analyse. Das Leben des Ich ist also ein Prozess der ständigen Vernichtung und Schöpfung des Veränderlichen in ihm. In dieser Dialektik zwischen Unendlichem und Endlichem muss allerdings die Realisierung der absoluten Freiheit ein unerreichbares Ideal bleiben. Unsere Analyse wollte zum Verständnis der Rolle dieser Unmöglichkeit für die Wissenschaftslehre beitragen. Die Endlichkeit ist für Fichte konstitutives Moment der Vernunft. Denn erst aus dem Widerstreit des Ich mit sich selbst als unendlich und endlich zugleich kann sich eine Vernunft erzeugen, die wesentlich nur praktisch ist. (Vgl. FW I, 22) Ihrer Sache entsprechend weiß sich die Wissenschaftslehre als ein Idealismus, der »nicht dogmatisch, sondern praktisch ist; nicht bestimmt, was *ist*, sondern was *seyn solle*«. (FW I, 156) Ideal muss die letzte Bestimmung des Nicht-Ich sein: Eine absolute Auflösung des Widerspruches der Vernunft mit sich selbst kann nur unter der Form des Sollens gedacht werden.¹⁷ (Vgl. FW I, 156, 260 Anm., 270) In der Tat: nur im Idealen, d.h., in dem, was die Vernunft schlechthin bestimmt, kann sie bei sich selbst sein.

¹⁶ Hierzu siehe auch B. Willms: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln/Opladen 1967.

¹⁷ »Der Imperativ ist die Realität an sich« (GA II, 3, 82). »Handeln/Kraft/Gesez – Wirklich/Möglich/Nothwendig – Praktisch/Freiheit/Imperativ« (GA, II, 3, 147).