

## 4. Kapitel:

### Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins (des wissenden Wissens) als Beispiel für Selbstproduktion

#### 1. Fichtes Selbstbewußtseinsanalyse als Weiterentwicklung der Kantischen Theorie

Fichte ist zweifellos einer der bedeutendsten, wenngleich hermetischsten Analytiker des Selbstbewußtseins. Wiewohl er sich selbst zunächst als Kantianer versteht, als bloßer Explikator von Kant angeregter Gedankengänge, wird er stets im Laufe seiner philosophischen Entwicklung aufgrund immer tiefer dringender Einsichten in die Schwierigkeiten, Inkonzinnitäten und Widersprüche der Kantischen Interpretation zu einem Hinausgang über Kant getrieben, der ihn schließlich zu einer Konzeption veranlaßt, die nur noch als Gegenmodell aufgefaßt werden kann.

Weder vor noch nach Fichte hat die Reflexion auf das Selbstbewußtsein jemals das Niveau erreicht, das sie bei Fichte innehat. Kant benutzt zwar das Selbstbewußtsein als höchstes Prinzip seiner Philosophie, analysiert es aber nicht im eigentlichen Sinne und schon gar nicht unabhängig von seiner Funktion zur Begründung von Objekt- und Welterkenntnis. Da sich Kants Philosophie primär als Erkenntnistheorie, nicht als Bewußtseinstheorie versteht und es ihr vorzüglich um die Objektkonstitution geht, nicht um den singulären und signifikanten Status des Selbstbewußtseins, ergibt sich für sie auch nicht die Notwendigkeit einer Analyse des Selbstbewußtseins unabhängig von seiner Leistung für die Errichtung des Lehrgebäudes.

Und nach Fichte, schon bei Hegel, sinkt der Theoriestand wieder ab, da Hegel kritiklos an das Kantische Reflexionsmodell anschließt. Selbstbewußtsein, wie es in der *Wissenschaft der Logik* beschrieben wird, ist das Zu-sich-Kommen eines, das an sich schon Selbstbeziehung oder, in hegelscher Terminologie, Gleichheit mit sich ist. Die *Wissenschaft der Logik* ist folglich nichts anderes als der Prozeß der Explikation eines an sich schon Bestehenden. Selbst wenn man konzidiert, daß Hegel gewisse Aspekte der Kantischen

Theorie in fruchtbarer Weise weiterentwickelt, so etwa das von Kant nur aufgeworfene, aber nicht gelöste Problem des Verhältnisses von allgemeinem und individuellem Ich, von Ichheit, worin alle Ich-Subjekte als ihrer gemeinsamen Natur übereinstimmen, und jeweiligem empirischem, individuellem Ich – wofür Hegel eine logische Konstruktion anbietet, nach der der Gedanke von der Einheit des Ich aufgrund einer Selbstspaltung sowohl das allgemeine Ich wie die einzelnen Iche umfaßt –, so hat er doch zeitlebens an dem traditionellen Reflexionsmodell festgehalten und damit dafür gesorgt, daß der gesamte Hegelianismus in dieser Hinsicht unselbstständig und unproduktiv bleibt.

Auch der Nachidealismus hat es in der Analyse des Selbstbewußtseins nicht über den von Fichte erreichten Stand hinausgebracht. In den nachidealistischen Philosophien wird das Selbstbewußtsein als absolute Evidenz, als die es bisher in Anspruch genommen wurde, in Frage gestellt und damit auch seine Begründungsfunktion für die Philosophie. Konkretere Prinzipien wie Leben in der Lebensphilosophie, Existenz im Existenzialismus treten an seine Stelle. Gleichwohl werden seine Strukturen auch weiterhin benutzt, nur daß sie in anderem Gewande begegnen. Heideggers Analyse des Daseins in *Sein und Zeit* ist nichts anderes als eine temporale Interpretation der dem Selbstbewußtsein immanenten Reflexionsstruktur. Dasein wird von ihm verstanden aus einem Vorentwurf in die Zukunft und einem Zurückkommen von dieser auf die geschichtlich bedingte Gegenwart. Damit ist zwar das Wissensmoment eliminiert, nicht aber die Struktur der Selbstbeziehung, die hier in das Projekt eines Lebensentwurfes integriert ist. Und auch Husserls Analysen des Selbstbewußtseins, so fruchtbar sie im einzelnen sein mögen, so sehr sie zur terminologischen und sachlichen Differenzierung beitragen, gehen in entscheidenden Punkten nicht über das traditionelle Reflexionsmodell hinaus.

Fichtes geschichtliche Leistung muß darin gesehen werden, daß er erstmals in der Neuzeit das Selbstbewußtsein als solches thematisiert und zum Gegenstand der Forschung erhoben hat. Sein gesamtes philosophisches Werk, das als Wissenschaftslehre bekannt ist, dient der Analyse der einzigartigen Struktur des Selbstbewußtseins.

Innerhalb der Fichteschen Wissenschaftslehre findet sich eine Reihe von Formeln und formelhaften Wendungen, die unterschiedliche Stufen der Einsicht auf dem Wege des Eindringens in die Struktur des Selbstbewußtseins bezeichnen. Dieter Henrich hat in

seinem Aufsatz *Fichtes ursprüngliche Einsicht*<sup>1</sup> drei solcher Formeln herausgestellt und sie als Stadien einer Entwicklung interpretiert, deren jede die ihr vorhergehende kritisiert und revidiert und damit einen neuen, höheren Reflexionsstand erreicht. Die von ihm herausgestellten Formeln lauten: *erstens* „Das Ich setzt schlechthin sich selbst“, *zweitens* „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend“ und *drittens* „Das Ich ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“.<sup>2</sup> Ebenfalls eine Drei-Stadien-Theorie vertritt Wolfgang Janke<sup>3</sup> in seinem Fichte-Buch, wobei er allerdings auf andere Formeln rekurriert und folglich auch zu einer anderen Interpretation der Fichteschen Genese gelangt. Unangesehen der Differenzen fällt auf, daß die Formeln vom Terminus „setzen“ Gebrauch machen, sowohl in aktivischer wie passivischer Form. Da „setzen“ soviel bedeutet wie „produzieren“, „hervorbringen“, dokumentiert sich in diesen Formeln ein Produktionstheorem, das Fichtes Interpretation des Selbstbewußtseins in markanter Weise von der Kants absetzt, die als Sich-auf-sich-Beziehen und damit als Reflexionstheorem beschrieben wurde. Schon diese erste, ganz oberflächliche Auslegung zeigt, daß Selbstbewußtsein von Fichte nicht mehr als Selbstbeziehung, sondern als Selbstproduktion verstanden wird, womit seine Theorie den Charakter einer Produktionstheorie gewinnt.

Da Fichtes Theorie aus einer Kritik und Abgrenzung von Kants Reflexionstheorie erwachsen ist, läßt sich ihr spezifischer Charakter nur vor dem Hintergrund dieser und in Absetzung von ihr verstehen. Aus diesem Grunde sind zunächst die Eigenheiten und Schwächen des reflexionstheoretischen Modells herauszustellen, um sodann Fichtes Neukonzeption zu entwickeln.

## 2. Das traditionelle reflexionstheoretische Modell des Selbstbewußtseins und seine Schwierigkeiten

Selbstbewußtsein in der Form, daß jemand zu sich selbst „ich“ sagt, daß er sich ein Ich nennt, von sich als Ich weiß u. ä., ist ein uns allen bekanntes und vertrautes Phänomen. Es bezeichnet eine Funda-

<sup>1</sup> D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1966, in: *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232 (selbständig wieder abgedruckt Frankfurt a. M. 1967).

<sup>2</sup> A. a. O., S. 16, vgl. zu den einzelnen Formeln S. 17 ff., 21 ff., 25 ff.

<sup>3</sup> W. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, S. 416 Anm.

mentalmöglichkeit unserer geistigen Existenz. Wir sind als Wesen dadurch ausgezeichnet, daß wir nicht nur ein Objektbewußtsein, sondern auch ein Subjektbewußtsein haben, daß wir uns nicht nur auf Objekte außerhalb unser beziehen können, sondern auch auf uns selbst. Wir haben die Fähigkeit, nicht allein Objekte zu unterscheiden, sondern auch uns selbst von den Objekten und uns solchergestalt zu ausdrücklicher Bewußtheit zu bringen.

Zustande kommt die Selbstobjektivation dadurch, daß der Mensch, der gewöhnlich mit der Außenwelt befaßt ist, sich von dieser abwendet und sich auf sich selbst konzentriert. Abwendung des Ich-Subjekts von den äußeren Objekten bedeutet Selbstzuwendung, so daß das Subjekt nicht länger mehr mit fremden Gegenständen befaßt ist, sondern mit sich selbst als Gegenstand.

Dieses Reflexionsmodell ist der Physik, speziell der Optik, entnommen. Den physikalischen Sachverhalt der Lichtreflexion beschreiben wir so, daß der Lichtstrahl von einer Lichtquelle ausgeht, auf eine gegenüberliegende Wand trifft und von dieser zurückgebogen wird, im Extremfall auf sich selbst. Dieses der räumlichen Welt entnommene Modell übertragen wir dann auf die Innenwelt des Geistes und beschreiben mittels seiner das Selbstbewußtsein. Hier ist es nicht mehr der Lichtstrahl, sondern der Intensionsstrahl, der in sich zurückkehrt. Das Ich begegnet mithin in der Doppelfunktion von Subjekt und Objekt, von Wissendem und Gewußtem.

Die Differenz der Relata ist selbstverständlich nicht in lokalem Sinne als örtliche Verschiedenheit und Getrenntheit zu verstehen, auch nicht in temporalem Sinne, als ob zuerst ein Ich-Subjekt vorhanden sei und erst dann ein Ich-Objekt, und auch nicht als qualitative Differenz, da Subjekt und Objekt identisch sein sollen. Sie besagt lediglich eine positionale oder funktionale Differenz, die mit dem Gedanken einer Interndifferenz des Ich kompatibel ist. Es ist ein und dasselbe Ich, das in der Funktion des Subjekts wie des Objekts auftritt und trotz der Dualität und Differenz seine Einheit und Identität wahrt.

Bei genauerer Überprüfung führt dieses Modell, sofern es Anspruch auf Erklärung des Zustandekommens von Selbstbewußtsein macht, in Aporien. Diese resultieren aus Identifikationsschwierigkeiten. Die These, daß das Ich trotz seiner Spaltung ein und dasselbe bleibt und die in ihm auftretende Doppelung seiner Einheit und Identität nichts anhat, ist zunächst eine Behauptung, die es erst zu erweisen gilt. Der Versuch ihrer Legitimation führt jedoch in ein Dilemma; d. h. in eine ausweglose Situation angesichts der mögli-

chen Erklärungen. Die beiden alternativen Erklärungsweisen, die hier zur Disposition stehen, sind die *Kenntnis des Ich von sich* und die *Nicht-Kenntnis des Ich von sich*.

(1) Nimmt man an, daß das Ich noch keine Kenntnis von sich, von seiner Einheit aus Subjekt und Objekt habe, sondern diese erst durch Reflexion erlangen müsse, so kommt es überhaupt nicht zu einer Identifikation. Denn besitzt das Subjekt nur eine Vorstellung von sich *qua* Subjekt, so vermag es, wenn es auf Objekte trifft, nicht dasjenige herauszufinden, das ihm selber zugehört. Da es das ihm zugehörige Objekt nicht kennt, weiß es weder, wonach es suchen soll, welches der Objekte es sich selber zuschreiben soll, noch auch, wenn es unter den Objekten zufällig auf das ihm zugehörige stößt, daß es dasjenige ist, welches es mit sich identifizieren soll.<sup>4</sup> Dieser Sachverhalt läßt sich an Beispielen demonstrieren. Man kann sich Lebewesen denken, die ständig in ihrem eigenen Gesichtskreis leben und dennoch nicht wissen, daß sie dies tun, wie Hummer und Langusten, deren Stielaugen ständig ihr Umfeld, ihren eigenen Körper eingeschlossen, abtasten, ohne sich desselben als des eigenen bewußt zu sein. Zustände einer radikalen Subjekt-Objekt-Spaltung sind aus der Psychologie, insbesondere aus schizophrenen Verhaltensweisen, oder auch aus der Dichtung bekannt. Auch das geläufige Phänomen der Zugehörigkeit des eigenen Schattens zum Körper ist keineswegs selbstverständlich. Nur demjenigen, der aufgrund seiner Körperbewegungen sich diesen Schatten zuzuordnen gelernt hat, erscheint die Aufforderung, über ihn zu springen, absurd, nicht demjenigen, der dies noch nicht gelernt hat.

Analoges läßt sich vom Selbstbewußtsein gemäß dem Reflexionsmodell sagen. Bringt das Subjekt noch kein Wissen seiner Zugehörigkeit zum Objekt mit, so vermag es dieses durch bloße Rückwendung auf sich auch nicht zu erlangen, da das ihm begegnende Objekt ein fremdes sein könnte, nicht das eigene; und für den Fall, daß es tatsächlich das eigene ist, wird es als solches durch bloßes Auftreffen nicht erkannt. Soll die Identifikationsleistung erbracht werden, dann ist ein vorgängiges Wissen um die Subjekt-Objekt-

---

<sup>4</sup> *Mutatis mutandis* begegnet diese Argumentation schon in Platons *Menon* 80df. Dort wird der eristische Satz erörtert, daß Lernen, d. h. Suchen, unmöglich sei. Denn weiß man bereits, so braucht man nicht zu lernen, weiß man aber noch nicht, so kann man das Nicht-Gewußte auch nicht lernen, da man gar nicht weiß, wonach man suchen soll, und gesetzt den Fall, man träfe zufällig auf das Gesuchte, so könnte man es doch mangels eines Wissens von ihm gar nicht als solches identifizieren.

Einheit unerläßliche Voraussetzung, und dies zwingt zur Gegenthese einer vorgängigen Kenntnis des Ich von sich.

(2) Die Schwierigkeit dieser Version ist eine andere als im vorhergehenden Fall: nicht die Unmöglichkeit des Zustandbringens der Identifikation, sondern deren Redundanz. Wird ein Wissen von der Subjekt-Objekt-Einheit bereits mitgebracht, so stellt die Identifikation des Subjekts mit dem Objekt kein Problem dar, doch wird dann das Reflexionsmodell, das gerade durch Rückwendung des Subjekts auf sich als Objekt das Zustandekommen der Wissenseinheit erklären soll, redundant.

Lesen läßt sich die Redundanz sowohl als Zirkel wie als Regreß bzw. Progreß, je nachdem, ob *definiendum* und *definiens* einer und derselben Ebene oder unterschiedlichen angehören. Im ersten Fall erhält man ein ständiges In-sich-Kreisen, da das zu Erklärende, nämlich das Wissen von der Subjekt-Objekt-Einheit, bereits in Anspruch genommen wird. Im zweiten Fall resultiert ein unendlicher Regreß oder Progreß, weil auf jeder Stufe gefragt werden kann, woher das vorausgesetzte Wissen von der Subjekt-Objekt-Einheit stamme, und hierauf geantwortet werden muß, daß es *per hypothesin* aus der Reflexion stamme, die ihrerseits dieses Wissen zwecks Identifikation voraussetzt, womit sich die Frage nach dem Zustandekommen dieses Wissens iteriert.

Konstruieren läßt sich der infinite Regreß bzw. Progreß auf seiten sowohl des Subjekts wie des Objekts. Im ersten Fall hat man folgendermaßen zu argumentieren: Damit das Subjekt sich im Objekt als es selber wiederfinden kann, muß es bereits ein Wissen von dieser Identität mitbringen, welches doch aus der Reflexion hat erklärt werden sollen. Zeigt sich, daß die Rückwendung auf sich und die Schließung zum Kreis nicht anders möglich sind als unter der Voraussetzung eines Wissens um diese Identifikation, so muß das Subjekt dieses Wissen bereits von sich haben. Das Subjekt, dem das Bewußtsein von sich zukommt, wird durch diesen rückbezüglichen Akt nicht erst ein Ich, sondern weiß sich bereits als solches.

Auf diese Weise findet im Subjekt eine unendliche Selbstein-schachtelung oder, wie man auch sagen könnte, eine unendliche Selbstpotenzierung statt, insofern für das schlichte Wissen von sich ein Wissen des Wissens und für dieses ein Wissen des Wissens des Wissens usw. die Voraussetzung bildet.

In der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798 hat Fichte diese Schwierigkeiten expliziert:

„Man hat bisher so gefolgert: Entgegengesetzter Dinge oder äußerer Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selbst bewußt zu sein, d. h. uns selbst Objekt zu sein. Durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, daß wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtsein von unserm Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtseins von unserm Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort. – Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt demzufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt, und daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zum Grunde.“<sup>5</sup>

Das analoge Argument auf seiten des Objekts lautet: Damit das Subjekt sich mit dem Objekt identifizieren kann, muß es im Objekt bereits das ganze Ich, die Totalität aus Subjekt und Objekt, vorfinden. Fragt man, woher dieses Ich in seiner Totalität stamme, so erhält man zur Antwort: aus der reflexiven Selbstzuwendung, für die aber gerade das Vorfinden des ganzen Ich im Objekt die Voraussetzung bildet. Nicht dadurch, daß das Subjekt bloß auf ein Objekt stößt, entwickelt es ein Ich-Bewußtsein, sondern allein dadurch, daß es im Objekt auf ein schon vorhandenes Ich trifft. So ergibt sich hier auf seiten des Objekts und im Objekt eine unendliche Vervielfältigung der Ich-Struktur. Herbart, ein Fichte-Schüler, hat in seiner *Psychologie als Wissenschaft* diese objektive Selbsteinschachtelung folgendermaßen dargestellt:

„Zuvörderst: Wer, oder Was ist das Objekt des Selbstbewußtseins? Die Antwort muß in dem Satze liegen: das Ich stellt *Sich* vor. Dieses *Sich* ist das Ich selbst. Man substituieren den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das *Sich vorstellende*. Für den Ausdruck *Sich* wiederhole man dieselbe Substitution, so kommt heraus: das Ich stellt vor das, *was vorstellt das Sich vorstellende*. Hier kehrt der Ausdruck *Sich* von neuem zurück; es bedarf der nämlichen Substitution. Dieselbe ergibt den Satz: das Ich stellt vor das, *was vorstellt das Vorstellende des Sich-Vorstellens*. Erneuert man die Frage: was dieses *Sich* bedeute? Wer denn am Ende eigentlich der Vorgestellte sei? so kann wiederum keine andere Antwort erfolgen, als durch die Auflösung des *Sich in sein Ich*, und des Ich in

<sup>5</sup> J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von H. Jacob, Bd. 2, Berlin 1937, S. 356. (Wenn möglich werden auch Band und Seitenzahl der Fichte-Gesamtausgabe angegeben: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Bd. 1 ff., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. [abgekürzt: Gesamtausg.], Bd. IV/2, S. 301.

das *Sich vorstellen*. Dieser Zirkel wird ins Unendliche fort durchlaufen werden, ohne Angabe des eigentlichen Objekts in der Vorstellung Ich.“<sup>6</sup>

Hiernach genügt es nicht zu sagen, daß jemand sich vorstellt; denn was er im „sich“ vorstellt, ist eigentlich ein Sich-Vorstellen. Fragt man, was dieses letzte „sich“ bedeute, so kommt man wiederum auf ein Sich-Vorstellen und so *in infinitum*. Auf diese Weise ergibt sich nicht nur ein schlichtes Sich-Vorstellen, sondern ein sich ständig potenzierendes Vorstellen des Vorstellens des Sich-Vorstellens. Das Ich stellt sich vor, heißt genau betrachtet: Das Ich stellt vor ein Vorstellen, welches ein Vorstellen vorstellt, welches ein Sich-Vorstellen vorstellt usw.

Wie die Ausführungen zeigen, verstrickt sich das anscheinend so naive und selbstverständliche Reflexionstheorem in die größten Schwierigkeiten, was nicht heißen soll, daß Reflexion nicht einen guten Sinn hätte. Sie ist sinnvoll zur Explikation eines Vorgegebenen, und als solche stellt sie eine der wichtigsten Leistungen bewußter Wesen dar. Reflexion bedeutet hier soviel wie Thematisierung, Bewußtmachung eines bereits vorliegenden Sachverhalts. Angewandt auf das Selbstbewußtsein, dient sie der Verdeutlichung eines immer schon vorhandenen Phänomens. Diese berechnete Bedeutung qualifiziert sie aber nicht zur Erklärung des Zustandekommens des Sachverhalts „Selbstbewußtsein“; denn entweder bleibt sie hinter dem Anspruch, die Subjekt-Objekt-Einheit zu erklären, zurück oder schießt über ihn hinaus und wird redundant.

Das Bewußtsein dieser Schwierigkeiten beginnt bereits bei Kant, sich Bahn zu brechen. Zur vollen Explikation gelangt es jedoch erst bei Fichte. Besagte Schwierigkeiten sind es denn auch, die ihn nicht nur zu einer Kritik, sondern zu einem Neuentwurf der Selbstbewußtseinstheorie motivieren, zu einer Substitution des Reflexionsmodells durch das Produktionsmodell.

### 3. Fichtes Produktionsmodell

Da das Produktionsmodell aus einer Notsituation heraus geboren worden ist und nicht auf einem beliebigen Einfall beruht, den man je nach Beurteilung genial oder absurd nennen kann, da es einen ausdrücklichen Gegenentwurf zum Reflexionsmodell darstellt, läßt

---

<sup>6</sup> J. F. Herbart: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 12 Bde., Langensalza 1887–1912, Bd. 5, S. 242 f. (§ 27).



es sich auch nur in Absetzung von diesem begreifen. Hervorzuheben sind drei Unterscheidungsmomente:

(1) Wenn das Reflexionsmodell von einem vorfindlichen Ich ausgeht und auf dieses durch Rückwendung seines Intensionsstrahls lediglich zurückkommt, hieraus jedoch Schwierigkeiten resultieren, so liegt es nahe, nicht von dessen Vorfindlichkeit, sondern von dessen Produziertheit auszugehen. Das Ich wird nicht als Ausgangspunkt, sondern als Endpunkt eines Prozesses betrachtet. Seine Existenz wird nicht vorausgesetzt, sondern allererst erzeugt.

(2) Wenn das Reflexionsmodell auf dem Gedanken der Rückbezüglichkeit des Bewußtseinsaktes beruht, dann legt es sich auch hier nahe, eine andere formale Struktur zu wählen, nicht die der Rückbezüglichkeit des Aktes, sondern die der einsinnigen Gerichtetheit, wie sie zwischen Produktion und Produkt, Ursache und Wirkung, Grund und Folge besteht. Die neue Theorie operiert mit der Ursache-Wirkungskategorie und dem auf ihr basierenden einseitigen Abhängigkeitsverhältnis.

(3) Wenn beim Reflexionsmodell strukturell indifferent bleibt, ob es sich um ein aktives, dynamisches Verhältnis oder um ein ruhiges, statisches handelt – auch wenn Kant dasselbe bereits als spontanes Selbstverhältnis deutete – und in dieser Hinsicht eine Unentschiedenheit vorliegt, so stellt es einen legitimen Versuch dar, sich beim neuen Modell eindeutig für das aktive, spontane Verhältnis zu entscheiden, wie es das Produktionstheorem prononciert tut.

Aus der Beachtung dieser Monita ergibt sich Fichtes neue Fassung des Selbstbewußtseins, wie sie erstmals in den ersten drei Grundsätzen seiner Hauptschrift *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 artikuliert wird: *Erstens* „Das Ich setzt sich selbst“<sup>7</sup>, *zweitens* „Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen“<sup>8</sup>, *drittens* „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“<sup>9</sup>. Diese Formeln gilt es genauer zu analysieren.

(1) Was bedeutet „setzen“? Der Begriff hat zwei Konnotationen: eine praktische und eine theoretische. Der ersten zufolge bedeutet er soviel wie: „hervorbringen“, „erzeugen“, „erschaffen“, „bewirken“, „gründen“, „stiften“, „ins Leben rufen“, der zweiten zufolge:

---

<sup>7</sup> Vgl. *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte (Nachdruck von *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46, *J. G. Fichtes nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834/35), Berlin 1971 [abgekürzt: *Werke*], Bd. 1, S. 96, 97 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 259).

<sup>8</sup> Vgl. a. a. O., Bd. 1, S. 104 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 266).

<sup>9</sup> Vgl. a. a. O., Bd. 1, S. 110 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 272).

„annehmen“, „behaupten“, „bestimmen“, oft mit Präfix gebraucht, wie „festsetzen“, „ansetzen“, „voraussetzen“. Zum Beleg der ersten Konnotation lassen sich drei Beispielgruppen anführen:

(a) Von Menschen und Tieren sagen wir in bezug auf ihre Nachkommen, daß sie Kinder oder Junge in die Welt setzen, womit wir meinen, daß sie anderen Wesen Leben geben.

(b) Begriffe wie „Gesetz“, „Satzung“, „Satz“ deuten darauf, daß sie zumindest von ihrem Ursprung her nichts Vorgefundenes sind, sondern Setzungen des Menschen, Produkte, die auf Freiheit und Willkür basieren.

(c) Wir sprechen von Stiftungs- und Gründungsakten im Sinne von Setzungsakten, etwa wenn ein Verein, eine Institution oder sonstige Einrichtung, z. B. ein Kloster, ein Stift, kraft Setzungsakt gegründet, neu installiert und somit ins Leben gerufen wird.

Auch für die zweite Bedeutung finden sich Stützen:

(a) Jemandem eine Frist setzen, bedeutet, ihm einen Zeitpunkt nennen, bis zu dem er etwas zu tun oder zu unterlassen hat. Mit diesem Termin legen wir uns auf eine von vielen Möglichkeiten fest, indem wir eine bestimmte herausgreifen. „Bestimmen“ hat hier die Bedeutung: aus einem vagen, unbestimmten Feld etwas ausgrenzen und gegen anderes abgrenzen, indem das Betreffende unter einen bestimmten Begriff gebracht wird, der alles übrige ausschließt. *Omnis determinatio est negatio*, lautet die bekannte spinozistische Formel für Bestimmung. Jede Determination ist Abgrenzung gegen anderes.

(b) Auf ein Bestimmtes im Unterschied zu einem Unbestimmten führt auch die Bedeutung von „setzen“ als „behaupten“, „unterstellen“, „annehmen“, z. B. ich setze in einer Hypothese das und das, d. h. ich behaupte dieses oder jenes, nehme dieses oder jenes an. Gemeint ist damit nicht, daß irgend etwas Beliebiges oder Willkürliches behauptet wird, sondern etwas ganz Bestimmtes, Spezifisches.

(c) Ich setze beim Roulettespiel auf Rot oder Schwarz, bedeutet: Ich wähle aus einem Spektrum von Möglichkeiten eine bestimmte aus und lege mich auf diese und keine andere fest.

Weist die erste Bedeutung auf die Hervorbringung eines Daseins überhaupt, so die zweite auf die Festlegung des Daseins auf ein So-sein. „Überhaupt erst ins Sein rufen“ und „etwas auf bestimmte Weise ins Sein rufen“ sind die beiden Grundbedeutungen von „setzen“. So verschieden sie *prima vista* erscheinen mögen, so hängen sie doch notwendig miteinander zusammen; denn das Dasein (Sein)

tritt niemals rein für sich auf, sondern immer nur als bestimmtes, durch diese oder jene Eigenschaft qualifiziertes. Es ist stets ein Quale, ein So-oder-so-Beschaffenes, das auf die Frage nach einem Wie-Beschaffensein antwortet. Fichte hat mit Nachdruck auf die Zusammengehörigkeit von Dasein und Sosein bzw. der ihnen entsprechenden Akte „erzeugen“ und „bestimmen“ hingewiesen und diese unter den verschiedensten Formeln und Termini herausgestellt. Eine der bekanntesten ist die von „was“ und „weil“, die er in der *Wissenschaftslehre von 1801/02* gebraucht. Dort heißt es in bezug auf das Absolute: „Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist.“<sup>10</sup> Die Begründungskonjunktion „weil“ dient hier zum Ausdruck des Gründungsaktes und das Indefinitpronomen „was“ zur Explikation des Wesens, des Soseins des existenziell Begründeten. Etwas zur Vorlage bringen, heißt stets, etwas Bestimmtes zur Vorlage bringen. Diese sachliche Zusammengehörigkeit ist bereits etymologisch im Begriff des Setzens angelegt.

Der Setzungsakt im Fichteschen Produktionstheorem hat demnach zwei Aufgaben: zum einen die, die Existenz des Ich überhaupt hervorzubringen, und zum anderen die, die Existenz des Ich auf bestimmte Weise festzulegen. Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann explizieren die ersten drei Grundsätze genau das, was in der Selbstsetzung des Ich angelegt ist: der erste die Hervorbringung des Daseins des Ich, der zweite, da das Dasein als bestimmtes nur in Abgrenzung von anderem, vom Nicht-Ich, erzeugt werden kann, die Hervorbringung des Nicht-Ich und der dritte die vollständige und definitive Bestimmung des Ich als Synthese aus Ich und Nicht-Ich. Die Grundsätze stellen so die Explikation der Selbstproduktion des Ich dar.<sup>11</sup>

In dem 1797 verfaßten *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* hat Fichte den Setzungsvorgang in seiner Ambiguität von „erzeugen“ und „bestimmen“ auf die Formel gebracht: Das Ich „ist ein *sich Setzen als* setzend ..., keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen*“<sup>12</sup>. Das Wörtchen „als“ – eines der wichtigsten der Philosophie – fungiert im philosophischen Fachjargon als Standardausdruck für ein nicht nur anschaulich Gegebenes, sondern begriff-

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., Bd. 2, S. 19 (Gesamtausg., Bd. II,6, S. 150).

<sup>11</sup> Vgl. K. Gloy: *Die drei Grundsätze aus Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 91 (1984), S. 289–307, bes. S. 296 ff.

<sup>12</sup> Fichte: *Werke*, Bd. 1, S. 528 (Gesamtausg., Bd. I,4, S. 276).

lich Erfaßtes und Bestimmtes. Etwas *als* etwas vorstellen, etwas *als* dieses und nicht *als* jenes nehmen, bedeutet, das Betreffende aus seinem Umfeld auszugrenzen und gegen anderes abzugrenzen. Ausgrenzen aber ist die Leistung des Begriffs im Unterschied zur holistisch erfassenden Anschauung. Da „als“ mithin als Explikationspartikel und eindeutiges Indiz für ein begrifflich Erfaßtes und Bestimmtes fungiert, weist sein Gebrauch darauf, daß das Ich sich nicht einfach nur hervorbringt und allenfalls anschaulich konstatiert, sondern daß es diese Hervorbringung immer auch schon verstanden hat. Selbstsetzung ist Tätigkeit und Wissen von der Tätigkeit zugleich. Letzteres ist schon vom Begriff des Selbstbewußtseins her gefordert.

(2) Ferner ist nach der Bedeutung von „schlechthin“ zu fragen. Der Terminus wird synonym gebraucht mit „absolut“. Wenn etwas schlechthin erfolgt, so geschieht es auf absolute Art. Da der Begriff „absolut“ der Korrelat- und Kontrastbegriff zu „relativ“ bzw. „relational“ ist und letzterer stets eine Beziehung zwischen zwei Relata bezeichnet, wie sie u. a. im Ursache-Wirkungs- oder Grund-Folge-Verhältnis vorliegt, weist „absolut“ – wie auch schon die lateinische Herkunft des Wortes von *absolvere* = „ablösen“, „loslösen“, „isolieren“ anzeigt – darauf, daß es hier keine Ursache, keine Voraussetzung gibt. Eine absolute oder schlechthinnige Handlung erfolgt grund- und motivlos, rein aus sich heraus, *a se* und *per se*, wie die traditionellen Bestimmungen lauten.

Die Charakterisierung des Setzungsaktes als eines absoluten bzw. schlechthinnigen stimmt mit der anfangs genannten Forderung überein, die an das Produktionstheorem in Absetzung vom Reflexionstheorem erging. Setzte das Reflexionstheorem ein Ich voraus, auf das durch Rückbiegung des Bewußtseinsaktes zurückgekommen werden sollte, so darf das Produktionstheorem, wenn es absolute Setzung sein soll, nichts Vorausgesetztes enthalten. Es muß sich mit dem Erzeugungsakt, in diesem und durch diesen selbst setzen.

Daß in bezug auf das Absolute unsere gewöhnlichen Kategorien versagen, versteht sich. Eine schlechthinnige Setzung läßt sich nur approximativ durch Erfahrungsbeispiele belegen. Dienlich sind in diesem Zusammenhang die von der analytischen Philosophie „basic actions“ genannten Akte, wie das Armheben und -senken, das Hinsetzen und Aufstehen u. ä. Wiewohl diese Akte nicht schlechthin basal sind, sind sie für den Akteur ein unmittelbares Erlebnis. Nicht schlechthin basal sind sie insofern, als sie sowohl für den Anatomen wie für den Psychologen Voraussetzungen haben, für den einen die

physiologische Beschaffenheit des Armes, seine Zusammensetzung aus Knochen, Sehnen, Muskeln, Nerven usw., für den anderen die psychologische Verfassung des Menschen, zu der auch nicht-offenkundige Motive gehören. Wenn diese Handlungen nur in gewisser Hinsicht unmittelbar sind, in anderer nicht, so soll der von Fichte intendierte Setzungsakt in jeder Hinsicht unmittelbar sein. Können für jene noch gewisse Voraussetzungen aufgefunden werden, so soll dieser gänzlich voraussetzungslos aus sich selbst erfolgen. Er ist durch nichts anderes vermittelt, geschieht instantan oder, wie Fichte sagt, „ohne allen weiteren Grund“<sup>13</sup>.

(3) Am problematischsten ist die Auslegung des kleinen Wörtchens „sich“ in den obigen Formeln. Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins ist trotz des äußeren Anscheins nicht nur einer egologischen Deutung fähig, sondern auch einer nicht-egologischen. Sie läßt sowohl eine Interpretation zu, die das Ich als Subjekt des Setzungsaktes akzeptiert und so am traditionellen Substanz-Akzidens- bzw. Subjekt-Prädikat-Modell orientiert ist, wie auch eine, die den Setzungsakt als subjektlose, ichlose Tätigkeit nimmt und das Produkt dieser Selbstsetzung mit dem Namen „ich“ belegt. Da von diesen verschiedenen Auffassungen die Lesart der Produktionsformeln abhängt, sind diese im ersten Fall mit Akzentuierung des Ich zu lesen: „Das *Ich* setzt sich selbst“, im zweiten Fall im abgeschwächten Sinne: „Das *Setzen* setzt sich selbst.“ Der Unterschied dieser beiden Versionen reduziert sich auf die Annahme eines ichhaften oder ichlosen, aber gleicherweise selbstbezüglichen Aktes.

Was bedeutet „sich“? Ist das „sich“ schon erreicht, wenn das Setzen irgendein Setzen setzt? In diesem Fall legte sich der Einwand nahe, daß das gesetzte Setzen vom setzenden Setzen differierte. Beide Setzungsakte könnten grundverschieden sein und nichts miteinander zu tun haben. Wer garantiert denn, daß das setzende Setzen nicht ein Setzen setzt, das von ihm absolut verschieden ist? Das eben soll das Reflexionspronomen verhindern. Es fordert die Zusammengehörigkeit und Identität beider Setzungsakte. Der Setzungsakt muß im anderen sich selbst setzen. Soll das Ich nicht unbestimmt bleiben, so muß diese Identität gewährleistet sein. Das Reflexionsmodell zeigte jedoch, daß die Identität zweier Relata nur durch ein Wissen um diese Identität garantiert werden kann.

---

<sup>13</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (a. a. O., Bd. 1, S. 93 [Gesamtausg., Bd. I,2, S. 256]).

War dieses Wissen dort Voraussetzung der Reflexion, so ist es hier Resultat der Produktion. Es genügt nicht, daß das setzende Setzen irgendein Setzen setzt, sondern es muß sich selbst setzen und in eins damit das Wissen um seine eigene Tätigkeit oder, in Fichtes Terminologie, sein Für-sich-Sein.

Zu demselben Resultat gelangt man auch durch folgende Überlegung: Wir haben es mit dem Selbstbewußtsein, also mit dem Wissen von sich, zu tun. In der bisherigen Interpretation wurde dieses Wissensmoment unterschlagen und nur der Produktionscharakter analysiert. Es versteht sich aber, daß zumindest im Resultat das Wissen des Produktionsaktes von sich wieder auftauchen muß. Das Produktionstheorem kann sich also nicht darin erschöpfen, nur eine Tätigkeit zu setzen, sondern es muß das Wissen von dieser Tätigkeit mitsetzen.

Diese Überlegung, hier vorgeführt am nicht-egologischen Modell, läßt sich ohne weiteres auf das egologische übertragen. Das sich selber setzende Ich ist Selbstproduktion und Selbstbewußtsein in einem, so daß als Resultat des Produktionsprozesses das Bewußtsein von sich mit vorhanden ist. In der Formel vom Sich-Setzen des Ich fungiert das Ich sowohl im *genitivus subiectivus* wie im *genitivus obiectivus*. Es ist das Setzende wie das Gesetzte. Soll es im Gesetzten sich selbst und nicht irgendeine ichhafte Tätigkeit hervorbringen, so muß das Resultat das Wissen von sich, nämlich von der ichhaften Tätigkeit, implizieren.

Faßt man den Sinn der bisherigen Fichteschen Produktionsformeln zusammen, so liegt hier eine Relation vor, allerdings nicht eine zwischen zwei Relata, sondern eine mit einem Relat, wie sie für das Verhältnis „Produktion und Produkt“ typisch ist. Es findet ein Setzungsakt statt, dessen Resultat der Akt und das Wissen des Aktes von sich ist. Und da der Setzungsakt schlechthin oder absolut erfolgt, ohne fremden Grund, sondern selbst Grund und Folge ist, müssen Produktion und Produkt, Setzung und Wissen von dieser Setzung simultan sein. Nicht etwa geht der Setzungsakt voraus, so daß das Wissen seine logische oder zeitliche Folge wäre, sondern, indem er geschieht, ereignet sich auch das Wissen von ihm. Vorgängig darf das setzende Ich nicht sein, um nicht den Einwänden des Reflexionstheorems zu verfallen. Dadurch, daß es sich nicht voraussetzt, sondern überhaupt erst hervorbringt, ist das Ich Tätigkeit und Wissen von dieser Tätigkeit zugleich.

#### 4. Schwierigkeiten des Produktionsmodells

War das Fichtesche Produktionstheorem eingeführt zur Vermeidung von Schwierigkeiten und Inkonsequenzen des Reflexionstheorems, so zeigt sich bei genauerer Überprüfung, daß es selbst keineswegs frei von solchen ist. Im Gegenteil, es erscheint noch absurder, paradoxer und unverständlicher als das Reflexionstheorem. Könnte sich letzteres immerhin noch empirisch legitimieren, so läßt das Produktionstheorem keine derartige Legitimation mehr zu. Wenn Reflexion noch einen berechtigten Sinn als Thematisierung und Explikation eines vorgegebenen Sachverhalts hat, so scheint demgegenüber das Produktionstheorem eine bodenlose Konstruktion zu sein.

Läßt sich der Vorwurf der Absurdität noch relativ leicht entkräften mittels des Arguments, daß es sich beim Selbstbewußtsein um einen Fundamentalbegriff der Philosophie handle, für dessen Auslegung andere Kriterien gelten als für das aus ihm Freigesetzte – im Rückgang auf die letzten Gründe des Seins und der Erkenntnis müssen die natürlichen, weltbezogenen Auslegungsformen notwendig scheitern, da die letzten Gründe keine solchen wären, wenn sie sich durch das aus ihnen Begründete adäquat erfassen ließen –, so steht es mit einer Reihe von Schwierigkeiten anders, die das Fichtesche Produktionsmodell in der Tat suspekt machen. Vier solche sind zu nennen: *erstens* das Einschleichen reflexionstheoretischer Momente, *zweitens* der Widerspruch im Bedingungsverhältnis, *drittens* die Unerklärlichkeit der Einheit von Produktion und Produkt und *viertens* die Nichtdeduzierbarkeit von Begriff und Anschauung auseinander.

(1) Vielerorts schleichen sich in die Konstruktion reflexionstheoretische Momente ein, die eigentlich hätten überwunden sein sollen. Mindestens an drei Stellen ist dies der Fall.

(a) Es ist Fichtes These, daß die Produktion zu einem Produkt führt, welches mit dem Wissen von sich identisch ist. Fragt man, wie dieses Wissen der Tätigkeit von sich zustande komme, so kann es nur erklärt werden aus einer Rückwendung der Tätigkeit auf sich, indem der Handlungsimpuls in sich zurückläuft. Indem der Akt sich auf seine eigene Aktuosität richtet, entsteht ihm das Wissen von sich; denn ausdrücklich heißt es: das Ich setzt sich und nicht ein anderes. Die Rückbezüglichkeit ist also keineswegs eliminiert, sondern kehrt im Rahmen der Produktion als Selbstproduktion wieder. In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* findet sich eine

Stelle, in der Fichte ausdrücklich gegen das Reflexionsmodell und seine Rückbezüglichkeit polemisiert, dabei aber übersieht, daß sein eigenes Produktionsmodell, das er dort „ein Handeln auf ein Handeln“ nennt, derselben Schwierigkeit unterliegt:

„Das Ich geht zurück *in sich selbst*, – wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muß es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Akt, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst.“<sup>14</sup>

Gleichgültig, ob die Rückbeziehung durch einen in sich zurücklaufenden Intensionsstrahl wie im Reflexionsmodell interpretiert wird oder wie hier durch ein selbstbezügliches Handeln, die Selbstbezüglichkeit mit ihren Problemen bleibt bestehen. Läuft der Akt produzierend in sich selbst zurück, so muß er entweder bereits ein Wissen von sich voraussetzen, um sich mit sich selbst identifizieren zu können, oder aber es kommt zu keiner Identifikation, falls ein solches Wissen noch nicht besteht. Folglich ist nicht einzusehen, wie Fichtes rückläufiger Akt den Problemen soll entgehen können.

(b) Selbstbewußtsein ist nach dem Produktionstheorem Tätigkeitsbewußtsein. Sein Vollzug kann uns zugemutet werden. Selbstbewußtsein ist nichts Vorliegendes, sondern etwas erst Herzustellendes. So beginnt Fichte viele seiner Wissenschaftslehren mit der Aufforderung an die Zuhörer, sich von der Außenwelt abzuwenden und sich selbst zuzuwenden und Selbstbewußtsein zu erzeugen. Jeder kann und muß das Selbstbewußtsein in sich hervorbringen, um von ihm zu wissen. Wer vorgibt, dies nicht zu können, dem kann es auch nicht andemonstriert oder mittels eines Schlusses bewiesen werden. Entweder man hat es oder man hat es nicht. Allenfalls lassen sich noch einmal die Mittel und Wege zur Herstellung desselben angeben, vollziehen aber muß es ein jeder in und durch sich selbst. Gibt es eine Aufforderung zur Herstellung, so gibt es auch einen Adressaten: das jeweilige Ich, das durch die Fähigkeit charakterisiert ist, sich seiner selbst bewußt zu werden, d. h. das zu explizieren, was implizit in ihm liegt. Selbstbewußtsein ist dann nichts anderes als die Thematisierung eines bereits Vorhandenen, genau wie es das

---

<sup>14</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 458f. (Gesamtausg. Bd. I,4, S. 213).



Reflexionstheorem in Ansatz brachte, das von einem vorgegebenen Ich ausging und auf dieses nur zurückkam. Mit dem Adressaten, an den die Forderung zum Vollzug des Selbstbewußtseins ergeht, schleicht sich die Reflexionstheorie wieder ein.

(c) Wenn nach dem Produktionsmodell der Akt das Wissen von sich produziert, dann muß dieses Wissen von sich, dieses Kenntnis-Haben, offensichtlich eine Realität sein, die zusammen mit dem Akt oder am Akt auftritt. Wird mit der These ernst gemacht, daß der Akt wirklich von sich weiß, so muß ihm nicht nur das Wissen von sich als Akt, sondern auch das vom Wissen des Aktes von sich konzidiert werden. Der Akt weiß also, genaugenommen, zweierlei: von sich und von seinem Wissen von sich. Dasjenige an ihm, das das zweite Wissen weiß, muß seinerseits wieder gewußt werden, denn es gehört ja zu dem Akt selbst, und so fort ins Unendliche. Der Vorgang potenziert sich derart, daß immer ein Wissen von sich nach dem anderen produziert wird, freilich nicht in einer zeitlichen Folge, sondern so, daß alle Glieder der Reihe auf einmal vorhanden sind. Mit der bloßen Tatsache, daß der Akt von sich weiß, ist bereits die ganze Reihe gegeben. Das Produktionstheorem vermeidet also nicht den unendlichen Regreß, sondern produziert ihn geradezu.

Man könnte dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen versuchen, daß man annähme, das Wissen, das der Akt von sich besitzt, sei das einzige am Akt, was nicht mitgewußt würde. Doch das befriedigt nicht. Ist es nämlich möglich, am sich wissenden Akt eine Differenz zwischen seinem Wissen von sich und ihm selbst bzw. dem, was von ihm noch bleibt, wenn das Wissen abgezogen wird, zu statuieren, dann ergibt sich eine Situation, wie sie ebenfalls aus dem Reflexionsmodell bekannt ist und gerade vermieden werden sollte, nämlich eine, in der Wissen und Gewußtes als Verschiedene auftreten und ihre Identifikation zu einem und demselben Selbstbewußtsein Schwierigkeiten bereitet. Es wiederholt sich dann das aus der Reflexionstheorie bekannte Identifikationsproblem.

Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, ließe sich noch denken, daß das Wissen, das der Akt von sich hat, keine Realität sei. Nicht nur sei dieses Wissen dem Akt unbewußt, sondern es stelle überhaupt keine Realität dar. Zwar läßt sich dann der Regreß vermeiden, aber man versteht auch nicht mehr, was das Wissen des Aktes von sich überhaupt noch sein soll. Dieses muß doch irgendwie vorhanden sein; andernfalls wäre nicht einsichtig, worin es sich von einem Nichts unterscheidet. Es bleibt also bei der Alternative, daß das Wissen, das der Akt von sich hat, entweder etwas ist, womit die

genannten Regreßschwierigkeiten auftauchen, oder nichts ist, dann freilich auch kein Wissen.<sup>15</sup>

(2) Eine zweite Schwierigkeit resultiert aus der doppelten, in sich widersprüchlichen Forderung, die an das Produktionsmodell ergeht: Zum einen soll es Gebrauch machen von dem Gedanken der Produktion, d. h. eines Ursache-Wirkungs- bzw. Grund-Folge-Verhältnisses, das, ob im logischen oder temporalen Sinne, die Struktur eines einsinnigen Dependenzverhältnisses hat, zum anderen soll es den Gedanken der Absolutheit, der *causa sui*, realisieren, demzufolge Ursache und Wirkung, Grund und Folge gleichursprünglich oder simultan sind. Daß sich aus diesen unterschiedlichen Strukturen, der Einsinnigkeit und der Gleichursprünglichkeit, anders gesagt, der einseitigen Dependenz und der Interdependenz Ungeheimheiten ergeben, versteht sich.

(a) Der Produktionsvollzug hat zum Resultat das Wissen von sich, die Kenntnis seiner Eigenschaften, zumindest seiner eigenen Existenz. Das Wissen von sich setzt den Produktionsvollzug, der gewußt werden soll, voraus; denn die Informationen, die im Wissen impliziert sind, müssen sich auf etwas Vorgegebenes stützen. Der Produktionsvollzug ist mithin die Bedingung für das Wissen von sich. Andererseits soll der Vollzug gleichursprünglich mit dem Wissen von sich sein; denn das Wissen vom Produktionsvollzug ist keine nur kontingente, sondern eine essentielle Eigenschaft des Vollzugs. Indem sich der Produktionsvollzug vollzieht, entsteht ihm auch das Wissen von sich wie eine Art Epiphänomen. Wie aber beides, einseitiges Bedingungsverhältnis und Gleichursprünglichkeit von Bedingung und Bedingtem, zugleich möglich sein soll, bleibt ein Rätsel.

(b) Noch drastischer zeigt sich die Unmöglichkeit bei temporaler Interpretation des bisher nur logisch ausgelegten Bedingungsverhältnisses. Die Unmöglichkeit dokumentiert sich dann in der Unbegreiflichkeit des Anfangens. Das Wissen, so war gesagt worden, setzt den Produktionsvollzug voraus, um davon überhaupt wissen zu können; andererseits aber ist der Vollzug nicht früher als das Wissen, sondern gleichzeitig mit ihm. Wie soll das Wissen, das stets Wissen von etwas Vorausgehendem ist, entstehen können, wenn der Vollzug noch nicht vorhanden ist? Und wie soll der Vollzug begin-

---

<sup>15</sup> Zur Argumentation vgl. U. Pothast: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt a. M. 1971, S. 72 f.

nen können, wenn noch kein Wissen von ihm besteht, das doch wesentlich für ihn ist?

(c) Auch kann man nicht dadurch ausweichen, daß man den Produktionsvollzug zunächst ohne Kenntnis von sich anfangen läßt und sagt, er werde sich erst, wenn schon etwas von ihm realisiert sei, selbst bewußt. In seiner Natur liegt, sich zu haben, und ihn als bewußtlosen sich selbst vorzugeben, hieße, ihm eine essentielle Eigenschaft abzusprechen. Zudem wäre ein nachträgliches Bewußtwerden eine Art Erinnerung und darauf angewiesen, daß bereits ein Momentanbewußtsein des Aktes von sich existierte; denn ein total unbewußter und unzugänglicher Akt könnte niemals erinnert werden. Da sich das Bewußtseinserlebnis in jedem Augenblick neu erzeugt, bleibt dem Akt keine Zeit, sich zu vergessen, welches die Voraussetzung für eine spätere Erinnerung wäre.<sup>16</sup>

(3) Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Unausweisbarkeit der behaupteten Zusammengehörigkeit von Produktion und Produkt im Selbstbewußtsein. Der bloße Hinweis auf die Faktizität des Selbstbewußtseins, in dem eine solche Einheit realisiert ist, genügt zur Erklärung nicht. Eine solche wäre nur dann garantiert, wenn sich die Unabtrennbarkeit von Tätigkeit und Wissen der Tätigkeit von sich durch deren Wechselimplikation erweisen ließe, indem gezeigt werden könnte, daß, wenn immer eine Tätigkeit vorliegt, auch ein Wissen von ihr besteht, und daß, wenn immer ein Wissen von ihr vorliegt, auch die Tätigkeit involviert ist. Die Zusammengehörigkeit zweier Faktoren läßt sich nur durch ihre Interdependenz plausibilisieren.

Was die erste These betrifft, so folgt mitnichten aus der Tätigkeit das Wissen von dieser; denn es gibt viele Tätigkeiten in der Natur, selbst reflexive, die unbewußt sind und bleiben. Jedes Anstoßen einer Kugel an eine andere ist eine Tätigkeit, ohne daß sie ein Wissen von diesem Vorgang enthielte, und selbst die reflexiven Tätigkeiten wie das Sich-Waschen, das Sich-Eingraben eines Flusses in den Berg führen noch nicht zu einem Bewußtsein davon.

Was die zweite These betrifft, so ist zwar die Herleitung der Tätigkeit aus dem Wissen von ihr seit Kants Fassung des Selbstbewußtseins als aktives Prinzip möglich, die Interpretation des Selbstbewußtseins als Tätigkeitsbewußtsein aber ist keineswegs selbstverständlich, da sich dieses nicht nur als aktives Sich-auf-sich-Beziehen, sondern auch als statisches immer schon Auf-sich-

---

<sup>16</sup> Vgl. U. Pothast, a. a. O., S. 71.

Bezogenheit auffassen läßt, und im letztgenannten Fall ergibt sich kein Schluß auf eine Tätigkeit.

Selbst wenn man konzidiert, daß die Tätigkeit ein Implikat des Wissens von sich ist, so gilt doch nicht umgekehrt, daß das Wissen von sich ein Implikat der Tätigkeit ist. Fichte bleibt den Beweis der notwendigen Zusammengehörigkeit von Produktion und Produkt im Selbstbewußtsein schuldig.

(4) Das Produktionstheorem in seiner bisherigen Fassung entläßt noch mit einer weiteren Frage. Da das Selbstbewußtsein von Fichte als faktische Einheit aus Produktion und Produkt beschrieben wird, wobei das Produkt das Wissen von sich sein soll, ist zu fragen, was dieses Wissen von sich bedeute? Zumal vor dem Hintergrund der Kantischen Tradition mit ihrer Unterscheidung von anschaulichem und begrifflichem Wissen, in der Fichte steht, muß die Frage nach der Art dieses Wissens relevant werden. Handelt es sich um eine unmittelbare anschauliche Selbstvergewisserung oder um eine mittelbare begriffliche Explikation? Der Ansatz eines bloßen Wissens von sich ist jedenfalls unterbestimmt und verlangt eine Spezifikation.

Auch wenn man konzidiert, daß das Selbstbewußtsein von Anfang an mehr enthält als bloße Selbstanschauung, nämlich begriffliche Selbstzuwendung, und in diese Richtung auch die Interpretation des dritten Grundsatzes der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* mit seiner Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich geht, ebenso der Gebrauch der als-Partikel, so liegt hier doch ein Erklärungs- und Begründungsdefizit vor.

Die vorgenannten Schwierigkeiten machen Fichtes Produktionstheorie, zumindest in dieser Fassung, extrem fragwürdig, und so versteht sich, daß die Erkenntnis des einen oder anderen Mangels zu einer Revision und Neuformulierung führt.

Überblickt man die vier Monita: *erstens* das Einschleichen reflexionstheoretischer Momente, *zweitens* die Inkompatibilität von einseitiger und wechselseitiger Dependenz, *drittens* die Unausgewiesenheit der Einheit differenter Momente und *viertens* die Unterbestimmtheit des Wissens von sich, so ist festzustellen, daß Fichte durchgehend in seinem Werk bemüht ist, die reflexionslogische Schwierigkeit zu vermeiden, wenngleich ihm dies letztlich nicht gelingt, daß er die zweite Schwierigkeit nicht eigens zur Sprache bringt, die dritte zum Hauptthema seiner Spätphilosophie erhebt, ohne sie allerdings zu lösen, und das vierte Problem, die Unterbestimmtheit des Wissens, speziell mit der Formulierung durch „als“

angeht, die genauer als der dritte Grundsatz der *Grundlage* die Begrifflichkeit zum Ausdruck bringt.

## 5. Die Formulierung des Selbstbewußtseins mit „als“

Angeichts der Kantischen Unterscheidung zweier Vorstellungsarten, der anschaulichen und der begrifflichen, von denen die eine unmittelbar auf einen Gegenstand bezogen ist und wegen dessen Präsenz stets nur eine einzelne sein kann, eine *repraesentatio singularis*, und von denen die andere mittelbar ist, nicht nur in dem Sinne, daß sie sich über die Vermittlung der Anschauung auf Gegenstände bezieht, sondern auch in dem, daß sie sich begrifflicher Mittel bedient, und wegen der Allgemeinheit des Begriffs eine *repraesentatio communis* ist, muß die Frage nach der spezifischen Art und Weise des Wissens von sich in der Produktionsformel akut werden. Beim Versuch einer Spezifizierung des Wissens von sich bieten sich zwei Möglichkeiten an: Entweder ist das Wissen von sich begrifflicher Art. In diesem Fall ist man genötigt, der Tätigkeit das anschauliche Moment zuzuordnen, da sich das begriffliche Wissen stets über die Anschauung auf den Gegenstand bezieht. Oder das Wissen von sich umfaßt beide Erkenntnisarten. In diesem Fall ergibt sich die Konsequenz, die Tätigkeit zu einer in jeder Hinsicht unbewußten zu erklären, da sie das Wissen in seiner Totalität, bestehend aus Anschauung und Begriff, erst zum Produkt hat. Die Tätigkeit ist dann ein reines An-sich-Sein, das weder durch das anschauliche noch durch das begriffliche Vorstellen eingeholt werden kann, da jede Vorstellung, auch die vom An-sich, der Immanenz des Erkennens verhaftet bleibt. Bei jener Tätigkeit an sich muß es sich daher um eine schlechthin transzendente handeln.

Diese beiden Möglichkeiten geben die Formeln wieder, die Fichte in seinen auf die *Grundlage* folgenden Schriften und Vorlesungen gebraucht. Die erste Version, die das anschauliche Moment der Tätigkeit und das begriffliche dem Wissen der Tätigkeit von sich zuordnet, entspricht der Formulierung mit „als“, die zweite Version, die das anschauliche und begriffliche Moment dem Wissen von sich zuspricht und damit einen prinzipiellen Hiat zwischen der unbewußten Tätigkeit und ihrem Produkt statuiert, entspricht dem Fichteschen Spättheorem nach 1800.

In der schon angeführten Schrift *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797 verwendet Fichte die Formulie-

rung: Das Ich „ist ein *sich Setzen als* setzend ..., keineswegs aber etwa ein bloßes *Setzen*“<sup>17</sup>, die sich verkürzt wiedergeben läßt durch die Formel: „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend.“ Gegenüber der bisherigen Ausdrucksweise „Das Ich setzt sich schlechthin“ unterscheidet sich diese durch den Zusatz „als sich setzend“. Inwiefern ist dieser Zusatz dazu angetan, das in der früheren Formulierung noch unterbestimmte Wissen von sich näher zu bestimmen?

Das kleine Wörtchen „als“, das im Griechischen ἢ und im Lateinischen *qua* lautet, ist in der philosophischen Sprache Standardausdruck für ein begrifflich Erfaßtes. Die Leistung des begrifflichen Vermögens besteht darin, aus einem Feld von Möglichkeiten etwas auszugrenzen und von anderem, im Prinzip von allem anderen, abzusondern und dieses Ausgegrenzte unter einen bestimmten Begriff zu subsumieren sowie das Abgesonderte unter den kontradiktorisch gegenteiligen. Ausgrenzung ist die Leistung des Begriffs, der im Lateinischen *terminus* heißt und Grenze bedeutet. Bestimmt man das vor einem Stehende *als* Tisch, *als* Möbelstück, *als* Serienprodukt, *als* Ding überhaupt usw., so stellt man es jeweils unter eine bestimmte Beschreibung, die sich der Begriffe bedient. Man nimmt es nicht als irgend etwas, sondern als etwas Spezifisches: „Als“ ist mithin eine Explikationspartikel und als solche eindeutiges Indiz für ein konzeptuelles Vorstellen, das den Gegenstand nicht nur holistisch erfaßt wie die Anschauung, sondern diskursiv begreift im Durchgang durch anderes und in Abgrenzung von anderem.

Die Als-Formel geht insofern über die frühere Wendung hinaus, als sie das Moment des Wissens von sich als begriffliches bestimmt. Indem sie das „sich“ der ersten Wendung zu einem „als sich setzend“ spezifiziert, ordnet sie der Tätigkeit die anschauliche Vorstellung zu, auch wenn dies sprachlich nicht zum Ausdruck kommt. Die Zuordnung ist jedoch unausweichlich, da es ohne anschauliches Vorstellen kein begriffliches Vorstellen gibt, zumal dem Begriff die Aufgabe der Explikation und Interpretation des in der Anschauung unmittelbar Gegebenen zufällt.

An dieser Stelle wird die Frage unabweisbar, ob die zweite Formel ein gänzlich neues Entwicklungsstadium innerhalb der Genese der Fichteschen Selbstbewußtseinstheorie präsentierte, wie Henrich<sup>18</sup> meint, oder nur eine Erläuterung der ersten Formulierung

<sup>17</sup> Fichte: Werke, Bd. 1, S. 528 (Gesamtausg., Bd. I,4, S. 276).

<sup>18</sup> D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a. a. O., S. 16, 44 f.

sei, die mit dieser zusammengehöre. Henrichs Ansicht einer zweiten Entwicklungsphase erscheint aus textlichen wie sachlichen Gründen unhaltbar. Zum einen findet sich die Formel mit „als“ bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, sowohl im theoretischen<sup>19</sup> wie im praktischen Teil, dort allerdings in praktischer Terminologie formuliert mittels des kategorischen Imperativs, des Sollens: „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgendeine Intelligenz außer ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.“<sup>20</sup> Sie läßt sich sachlich aus dem dritten Grundsatz der *Grundlage* von 1794 entwickeln. Nachdem der erste zum Ausdruck gebracht hat, daß das Ich sich selbst setzt, der zweite, daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, formuliert der dritte die Verbindung der beiden ersten dergestalt, daß das Ich im Ich einem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegengesetzt. Beide werden durch die Teilbarkeit limitiert und damit zugleich bestimmt. Das Nicht-Ich wird als beschränkt gesetzt durch das Ich und das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Hier taucht zum ersten Mal im Zentrum des Geschehens der Als-Gedanke auf und drückt die wechselseitige Bestimmtheit des Ich durch das Nicht-Ich und des Nicht-Ich durch das Ich aus. Bestimmung aber ist stets begrifflicher Art und enthält den Hinweis auf ein explikatives Vorstellen. Der dritte Grundsatz hat gegenüber dem ersten den Status einer vollständigen Explikation, und zwar aufgrund der Vermittlung des ersten mit dem zweiten. Dies berechtigt zu der Aussage, daß erste und zweite Formel im Verhältnis von Anfang und Ende eines Explikations- und Begründungsprozesses stehen, im Verhältnis der Grundlage des Systems zu dessen Explikation. Mit der Als-Formulierung ist die absolute Selbstdurchdringung des Selbstbewußtseins erreicht, die das unmittelbar anschaulich Gegebene und das begrifflich Explizierte enthält. Mit ihr ist das Stadium der intellektuellen Anschauung bezeichnet.

Da es sich hier um einen Schlüsselbegriff der Fichteschen Philosophie handelt, ist er genauer zu explizieren. Fichte hat ihn in ausdrücklicher Abgrenzung von Kant gewonnen. Kant unterscheidet zwei Arten von Anschauung: die sinnliche, die ein Vermögen des endlichen menschlichen Erkenntniswesens ist, durch die der Erkenntnisstoff gegeben und den verarbeitenden synthetischen Funktionen des Verstandes bereitgestellt wird – die Formen sind Raum

<sup>19</sup> Fichte: Werke, Bd. 1, S. 193, 223 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 341, 365).

<sup>20</sup> A. a. O., Bd. 1, S. 274, vgl. S. 229 (Gesamtausg., Bd. I,2, S. 406; vgl. S. 371).

und Zeit entsprechend der äußeren und der inneren Anschauung –, und die intellektuelle Anschauung, die einem hypothetisch angenommenen übermenschlichen, göttlichen Erkenntnisvermögen zugeschrieben wird und eine Grenzvorstellung bildet. Während die sinnliche Anschauung auf die Funktionsweise des Verstandes und seiner Begriffe angewiesen ist, fallen in der intellektuellen Anschauung oder, wie Kant gelegentlich auch sagt, im intuitiven Verstand Anschauung und Begriff zusammen, dadurch, daß ein Erkenntnisvermögen dieser Art im Anschauen zugleich das Angesehene begreift und im Denken zugleich das Gedachte anschaut.

Im Kontext einer Betrachtung des Selbstbewußtseins drängt sich die Frage auf, welche Erkenntnisweise dem Selbstbewußtsein zukomme, jenem Vermögen, das nicht mehr nur eine Erkenntnis der äußeren oder der inneren Gegenstände, sondern des reinen Selbst ist. Zwei Bedingungen muß eine solche erfüllen, zum einen aufgrund der Unmittelbarkeit und Präsenz des Selbstbewußtseins das anschauliche Moment, zum anderen aufgrund der Aktivität und Spontaneität der Selbstzuwendung das begriffliche. Kant selbst hat mit einer präzisen Angabe hierüber gezögert und sich mit der Verlegenheitsformel begnügt, daß die Art der Selbsterkenntnis im Selbstbewußtsein ein „transzendentes Bewußtsein“ sei.<sup>21</sup>

Wenn Fichte von intellektueller Anschauung spricht, so schließt er nicht an die Kantische Tradition der intellektuellen Anschauung als eines übermenschlichen, göttlichen Vermögens an, sondern an die Tradition des transzendentalen Bewußtseins, der Erkenntnisweise des Ich von sich selbst. Ausdrücklich verwahrt er sich in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*<sup>22</sup> gegen die Kantische Auslegung der intellektuellen Anschauung, da diese auf Dinge an sich gehe, die für ihn inexistent sind. Die intellektuelle Anschauung kann niemals auf ein Sein gehen, sondern immer nur auf eine Tätigkeit, wie sie im Selbstbewußtsein vorliegt, das von Fichte ja als Tatbewußtsein beschrieben wird. Intellektuelle Anschauung heißt in genauem Sinne für Fichte Anschauung einer Intelligenz, die als Tätigkeit bestimmt ist und daher in der Doppelung von Anschauung und Verstand auftritt. Die intellektuelle Anschauung ist Fichtes spezifische Auslegung des Selbstbewußtseins.

Insofern im Selbstbewußtsein ein Wissendes und ein Gewußtes auftreten und das Wissende sich in die beiden Momente des an-

<sup>21</sup> I. Kant: Reflexion 5661 (Akad.-Ausg., Bd. 18, S. 319).

<sup>22</sup> § 6 in: Fichte: Werke, Bd. 1, S. 471 ff. (Gesamtausg., Bd. I,4, S. 224 ff.).





Bestimmung ist. Was sie unmittelbar gibt, erfährt durch ihn mittelbar eine Deutung. Aber diese notwendige Beziehung des Begriffs auf die Anschauung besagt keine anschauliche Selbsterfüllung des Begriffs. Die Anschauung bleibt Voraussetzung und Grundlage des Begriffs, nicht aber sein Produkt. Ebenso gilt für die Anschauung, daß sie zwar auf den Begriff angewiesen ist, insofern dieser ihre begriffliche Interpretation darstellt, aber hieraus folgt noch kein begrifflicher Selbstbezug der Anschauung. Mag auch die Anschauung auf den Begriff bezogen, sogar angewiesen sein, so begreift sie sich doch keineswegs kraft ihrer selbst. Anschauung und Begriff stehen in einer Interdependenz dergestalt, daß die eine Instanz die andere fordert, ohne jedoch aus dieser deduzierbar zu sein. Ihre Einheit ist ein Faktum, das sich nur konstatieren, nicht mehr aber theoretisch erklären läßt. Das Problem, den theoretischen Einheits- und Vermittlungsgrund im Selbstbewußtsein zu finden, bildet das Thema von Fichtes Spätphilosophie, das Fichte durch eine Verlagerung der Problematik aus der Immanenz des Selbstbewußtseins in die Transzendenz zu lösen sucht.

(4) Ein weiteres Problem ist mit dem Terminus und Sachverhalt des „als“ gegeben, der stets begriffliche Bestimmung und damit Ausgrenzung von etwas und Abgrenzung gegen anderes meint. Überträgt man dieses Verhältnis von Ausgegrenztem und Abgegrenztem, d. h. von begrenztem Teil und unbegrenztem Feld auf das Selbstbewußtsein, so stellt sich die Frage, was am Selbstbewußtsein der ausgegrenzte Teil und was das abgegrenzte Feld sei. Drei Möglichkeiten bieten sich an. *Erstens*: Wird das Selbstbewußtsein als der ausgegrenzte Teil, als das Bestimmte und begrifflich Interpretierte aufgefaßt, so wird der Ansatz eines umfassenderen Feldes jenseits des Selbstbewußtseins notwendig. Was aber sollte dieses Feld sein, da das Selbstbewußtsein doch das Ganze ist? *Zweitens*: Nimmt man zur Vermeidung dieser Schwierigkeit die Gegenthese an, wonach das Selbstbewußtsein als das umfassende Feld fungiert, aus dem ein Teil ausgegrenzt und unter Begriffe gestellt wird, so fragt man sich, was innerhalb des Selbstbewußtseins dieser ausgegrenzte Teil sein soll. Es sollte doch das Selbstbewußtsein *in toto* begriffen werden und nicht nur ein Teil von ihm. *Drittens*: Übrig bleibt daher nur die Möglichkeit, das Selbstbewußtsein als Teil und Ganzes zugleich zu betrachten, als das, was ausgegrenzt und bestimmt wird, und als das, gegen das abgegrenzt wird. Damit aber ergibt sich eine Selbstdiremption, die wiederum das Problem der Zusammengehörigkeit und Einheit der Differenzen im Selbstbe-

wußtsein aufwirft, also genau das Problem, das unter Punkt (3) als Problem der Verbindung von Anschauung und Begriff dargestellt wurde.

Die Frage, die es vorrangig zu lösen gilt und der Fichte sich mit seinem Spättheorem zuwendet, ist die nach dem Einheitsgrund differenter Faktoren, mögen sie „Anschauung“ und „Begriff“ heißen wie in der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798 oder „Sein“ und „Freiheit“ wie in der *Wissenschaftslehre* von 1801 oder „weil“ und „was“, ebenfalls dort, oder „Tätigkeit“ und „Ruhe“ wie im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797. Fichte hat die Differenten unter immer anderen Termini gefaßt, die aber sachlich auf dasselbe hinauslaufen.

## 6. Fichtes Spättheorem

Das letztgenannte Problem versucht Fichte dadurch zu lösen, daß er den als notwendig postulierten Einheitsgrund in die Transzendenz verlagert, in ein jenseitiges Absolutes, als dessen Manifestation das Selbstbewußtsein angesehen wird.<sup>23</sup> Seit 1800 lautet die Formel für das Selbstbewußtsein sinngemäß: „Das Ich ist eine Tä-

---

<sup>23</sup> Vgl. zu Fichtes Spätphilosophie K. Gloy: *Der Streit um den Zugang zum Absoluten*. Fichtes indirekte Hegel-Kritik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 36 (1982), S. 25–48.

<sup>0</sup> Vgl. *Wissenschaftslehre von 1801/02*. Dort heißt es: „... denke nochmals das Absolute ... Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragst, für wen es sei, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge außer ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der Tat schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht außer ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst. – Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in sich Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der *Ichheit* bezeichnet.“ (Fichte: Werke, Bd. 2, S. 19 f. [Gesamtausg. Bd. II,6, S. 150]).

In einer Vorform begegnet diese Formel erstmals im *System der Sittenlehre* von 1798 (a. a. O., Bd. 4, S. 32 f. [Gesamtausg., Bd. I,5, S. 48]). In der *Bestimmung des Menschen* von 1800 (a. a. O., Bd. 2, S. 249 [Gesamtausg., Bd. I,6, S. 254]) heißt es dann: „Ich ... setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein ...“ Dieser Gedanke wiederholt sich in verschiedenen Varianten seit dieser Zeit. So ist in einer späteren Fassung des *Systems der Sittenlehre* von 1812 die Rede von einer „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, welches von ihr unzertrennlich“. Und weiter heißt es: „Kraft eines Auges, dies ist der

tigkeit, der ein Auge eingesetzt ist.“<sup>24</sup> Diese Formulierung und die mit ihr einhergehende Revision der alten Fassung kennzeichnen Fichtes Spätphilosophie, die das zweite grundlegende Stadium seines Verständnisses der Internverfassung des Selbstbewußtseins bildet. Zumal in Varianten dieser Formel auch die Rede davon ist, daß einem blinden Trieb oder einer Kraft oder dem Leben Augen eingesetzt werden, wobei die Tätigkeit durch den blinden Trieb oder die Kraft oder das Leben ersetzt ist, fällt an diesen Formulierungen die Gegenüberstellung von Blindheit und Sehendheit auf. Da das Auge, Organ des Sehens, hier als Metapher für Wissen fungiert, ist mit dem Verhältnis zwischen blindem Trieb und Auge das Verhältnis zwischen Unbewußtem und Bewußtem gemeint. Eine noch genauere Spezifikation erfährt das Verhältnis an einer Stelle des *Systems der Sittenlehre* in einer freilich erst später hinzugefügten Marginalie, in der es heißt: „Es werden *Augen* eingesetzt dem Einen.“<sup>25</sup> Da mit dem großgeschriebenen „Einen“ bei Fichte das Absolute gemeint ist, bezeichnet die Formel letztlich das Verhältnis zwischen dem unbewußten Absoluten und der Bewußtheit. Es geht also um die Beziehung des Selbstbewußtseins zum Absoluten. Während die früheren Produktionsformeln ausschließlich mit dem Selbstbewußtsein und seiner Internverfassung zu tun hatten und jeden möglichen Transzendenzgedanken abwehrten, ja sogar den Anschein erweckten, als handle es sich beim Selbstbewußtsein aufgrund seines absoluten Status um das Absolute selbst, thematisiert die neue Produktionsformel das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu seinem transzendenten Ermöglichungsgrund. Die neue Formel läßt deutlich werden, daß das Selbstbewußtsein nicht selbst das Absolute ist, mag es auch absolut genannt werden, sondern daß ein Hiat zwischen dem absoluten Selbstbewußtsein und dem Absoluten besteht. Hierin dokumentiert sich eine neue, grundsätzlich veränderte Einstellung gegenüber den bisherigen Formeln, die für Fichtes Spätphilosophie charakteristisch ist.

Mit der Differenz von Selbstbewußtsein und Absolutem wie auch der Bezogenheit beider aufeinander ist der Rahmen abgesteckt,

---

Charakter des Ich und der Geistigkeit.“ (A. a. O., Bd. 11, S. 18). In einem Manuskript wahrscheinlich von 1812 lautet die Aussage: „Das Sehen sei ein sich sehendes Auge ... Sich sehendes Auge = Reflexion eines Lebens, eines sich selbst Offenbarens, das eben in sich selbst und seiner Faktizität [bleibt].“ (Zitiert nach D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a. a. O., S. 28.)

<sup>25</sup> Fichte: Werke, Bd. 4, S. 33 Anm.

den es durch eine genauere Analyse der in der Spätformel vorkommenden Metaphern auszufüllen gilt.

Wenn das Auge Organ des sinnlichen Sehens ist, so fungiert es hier als Chiffre für das geistige Sehen, das Wissen oder Bewußtsein. Als Symbol der Geistigkeit wird das Auge seit alters in der Dichtung, der bildenden Kunst und der Malerei verwendet. In byzantinischen Kirchen wird die Geistigkeit Gottes oft in Form eines einzigen Auges dargestellt, das nach allen Richtungen Sehstrahlen aussendet. In der indischen Religion und Kunst symbolisiert das dritte Auge ein inneres Sehen, Weisheit und Vernunft, und als Chiffre für Wachsamkeit dient das Auge in der Malerei Chagalls. Auch bei dem von Fichte gemeinten Auge handelt es sich nicht um das gewöhnliche Auge, dessen Blick nach außen auf fremde Objekte gerichtet ist, sondern um eines, dessen Blick auf sich selbst geht, um ein sich selber sehendes Auge bzw. um einen sich selber erblickenden Blick. Daß es damit als Metapher für Selbstbewußtsein fungiert, versteht sich, freilich für ein Selbstbewußtsein, das nach dem Fichteschen Verständnis als intellektuelle Anschauung oder Selbsterzeugung zu verstehen ist, nicht in dem reflexionstheoretischen Sinne als bloße Selbstbeziehung. In der *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798 – wohl der ersten Schrift, in der die Augenmetapher auftritt – findet sich eine aufschlußreiche Stelle, an der Fichte sein Verständnis von Selbstbewußtsein durch das sich selber sehende Auge expliziert und von dem älteren reflexionstheoretischen Verständnis abgrenzt, das er dort durch die Metapher eines sich spiegelnden Spiegels wiedergibt.

„Denn ... Bewußtsein [ist] *ein sich selbst idealiter Setzen*: ein Sehen, und zwar ein Sich Sehen.

In dieser Bemerkung liegt der Grund aller Irrtümer anderer philosophischer Systeme, selbst des Kantischen. Sie betrachten das Ich als einen Spiegel, in welchem ein Bild sich abspiegelt; nun aber sieht bei ihnen der Spiegel nicht selbst, es wird daher ein zweiter Spiegel für jenen Spiegel erfordert u. s. f. Dadurch aber wird das *Anschauen* nicht erklärt, sondern nur ein Abspiegeln.

Das Ich in der Wissenschaftslehre hingegen ist kein Spiegel, sondern *ein Auge*; es ist ein sich abspiegelnder Spiegel, ist Bild von sich; *durch sein eigenes sehen wird das Auge (die Intelligenz) sich selbst zum Bilde.*<sup>26</sup>

Das Reflexionsmodell und seine Schwierigkeit könnten nicht besser

---

<sup>26</sup> J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von H. Jacob, Bd. 2, a. a. O., S. 377 (Gesamtausg., Bd. IV,2, S. 48f.)

ausgedrückt sein als hier mittels eines Spiegels; denn Spiegel im Sinne von Rückspiegelung, von Widerschein, ist identisch mit Reflexion, d. h. mit Zurückwerfen von etwas. Charakteristisch für den Spiegel ist, daß er das Bild eines anderen, das nicht Spiegel ist, zurückwirft, und dies für ein anderes, nämlich für den Betrachter, tut, der ebenfalls nicht Spiegel ist. Kurz, die Reflexion ist eine Rückspiegelung von etwas anderem für etwas anderes. Soll der Spiegel selbst reflektiert werden, so bedarf es eines neuen Spiegels, der ihn reflektiert, und soll dieser wiederum reflektiert werden, so bedarf es wieder eines neuen und so *in infinitum*. Das ständige Spiegeln der Spiegel durch andere Spiegel ist ein exaktes Bild für die reflexionstheoretische Auslegung des Selbstbewußtseins, wie sie im Bewußtsein vom Bewußtsein und im Bewußtsein vom Bewußtsein vom Bewußtsein usw. begegnet. Hiergegen setzt Fichte seine Metapher vom Auge, dessen Blick nicht auf Anderes, Fremdes, sondern auf sich selbst gerichtet ist und das damit eine in sich geschlossene Einheit bildet. Nicht nur die Tatsache, daß Fichte in seiner Spätphilosophie zunehmend Metaphern zur Explikation der eigentümlichen Struktur des Selbstbewußtseins wählt, sondern auch die Art, wie er diese einführt, nämlich *via negationis*, in Absetzung von unserer normalen Vorstellungsweise, zeigt, wie schwer es ihm fällt, seinen Einsichten Ausdruck zu verleihen.

Das sich selber sehende Auge wird von Fichte durch eine Reihe von Merkmalen charakterisiert, zu denen das der inneren Geschlossenheit, das der Einheit, der Ruhe und Stille, der Lichtwelt gehören. Diese Beschreibungen sind allesamt Versuche, die einzigartige Verfassung des Selbstbewußtseins zu explizieren. Sie sollen anzeigen, daß das Auge aufgrund seines Auf-sich-selbst-Gerichtetseins eine innere Geschlossenheit und Einheit aufweist, die ihm Autarkie und Selbstgenügsamkeit verleiht. Weder dringt etwas aus ihm heraus noch etwas in es hinein; es stellt eine autarke Einheit dar. Diese Selbstgenügsamkeit läßt sich unter verschiedenen Aspekten interpretieren. In numerischem Sinne ist das Selbstbewußtsein Eines, bezüglich dessen sich nur noch intern eine Mehrfachheit in den Relata des blickenden Blicks und des erblickten Blicks unterscheiden läßt. In qualitativem Sinne ist es eine Identität, in der alle Differenzen aufgehoben sind, allenfalls intern im Sehen und im Gesehen werden erhalten bleiben. Und in relationalem Sinne stellt es eine *causa sui* dar, die aufgrund ihrer Suisuffizienz von sich, durch sich und in sich (*a se, per se* und *in se*) ist. So scheint das Selbstbewußtsein mit allen Kriterien der Absolutheit ausgestattet zu sein.

Entsprechend sind auch die Merkmale der Ruhe und Stille zu deuten. Dadurch daß der Blick des Auges nicht auf Äußeres, ständig Wechselndes gerichtet ist, sondern auf sich selbst, das stets mit sich Identische, ruht er in sich, ohne durch anderes zur Veränderung genötigt zu werden. So sind Ruhe und Stille Ausdruck der Vollkommenheit, Ausdruck eines perfekten, durativen Zustands. Ebenso wenn Fichte das Selbstbewußtsein als innere Lichtwelt charakterisiert, kennzeichnet er damit dessen Absolutheitsstatus. Licht fungiert für unser Normalverständnis als Ermöglichungsgrund des Sehens. Es läßt das Auge zum Gegenstand durchdringen und diesen zum Auge, ohne selbst gesehen zu werden; denn im Lichte, d.h. in der Helle, sehen wir, die Helle selbst sehen wir nicht. Wird das Lichtsymbol auf das Selbstbewußtsein angewendet, so bezeichnet es absolute Klarheit und Durchsichtigkeit, welche die Kriterien für Evidenz und Gewißheit sind. Im Selbstbewußtsein durchdringt sich das Selbst und klärt sich selber auf.

Die genannten Merkmale sind ebendieselben, die Fichte zur Charakteristik des Absoluten verwendet. In der *Wissenschaftslehre von 1804* definiert er zu Anfang des § 16, dem Zentralsatz dieser Vorlesung, das Absolute als „*ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann*“<sup>27</sup>. Da Leben hier ein Synonym für Bewußtsein ist, drückt die Definition aus, daß das Absolute eine in sich geschlossene Einheit zweier differenter Momente, des Seins und des Bewußtseins, ist. Die Begriffe der Geschlossenheit und Einheit kehren hier wieder. Ebenso wird durchgängig in dieser Wissenschaftslehre das Absolute durch die Metapher des Lichts bezeichnet.

Wenn Selbstbewußtsein und Absolutes gleicherweise charakterisiert werden, kann die Frage nicht ausbleiben, ob nicht doch das Selbstbewußtsein das Absolute und nicht nur etwas am Absoluten sei, etwas, das dem Absoluten lediglich „eingesetzt“ ist. Zur Beantwortung dieser Frage muß die Struktur des Selbstbewußtseins, ebenso die des Absoluten noch genauer aufgeklärt werden.

Zwar werden beide durch die Merkmale der Einheit und Geschlossenheit charakterisiert, jedoch bedeutet die Einheit in beiden Fällen etwas Verschiedenes. Das Selbstbewußtsein stellt eine organische Einheit dar. Dies ist der Begriff, mittels dessen Fichte in seiner Spätphilosophie, vor allem in der *Wissenschaftslehre von 1804*, das Selbstbewußtsein zu beschreiben versucht. Eine organische

---

<sup>27</sup> Fichte: Werke, Bd. 10, S. 212 (Gesamtausg., Bd. II,8, S. 242).

Einheit meint ganz allgemein ein Ganzes aus Teilen, eine Einheit, die sich aus einer Vielheit differenter Instanzen zusammensetzt, welche in bestimmten Verhältnissen zueinander stehen, und zwar solchen, die einem gemeinsamen Zweck dienen. Dieser ergibt sich aus dem Plan von der Form des Ganzen, der Umfang, Verhältnis und Stellung der Teile zueinander bestimmt und ihr Zusammenwirken untereinander regelt. In einer solchen Einheit ist jeder Teil um des anderen und um des Ganzen willen da und umgekehrt das Ganze um der Teile willen, so daß jedes Mittel und Zweck zugleich ist. Wird eines aufgehoben, so wird auch das andere aufgehoben, und wird eines gesetzt, so auch das andere. Es ist dieses Interdependenzverhältnis, das die Einheit der Teile garantiert und sie zu einem harmonischen Funktionieren veranlaßt.

Gelegentlich beschreibt Fichte das Selbstbewußtsein auch durch den Begriff der Relationseinheit. Durch ihn wird deutlich, daß es sich beim Selbstbewußtsein um eine Relation zwischen zwei oder mehreren Relata handelt, die trotz ihrer Beziehung aufeinander eine gewisse Eigenständigkeit und Wohlunterschiedenheit bewahren.

Daß diese Begriffe Explikate des Selbstbewußtseins sind, ist uns schwer zu erkennen, erwies sich doch das sich selber sehende Auge als Einheit aus Wissendem und Gewußtem, und stellt man zudem in Rechnung, daß das Wissen in der Differenz von anschaulichem und begrifflichem Wissen auftritt, welche auf seiten des Gewußten ihr Pendant haben, so ergibt sich eine Vielheit von mindestens vier Momenten, die im fünften, der Einheit, zusammengehalten sind.<sup>28</sup>

Von ganz anderer Struktur ist die Einheit des Absoluten. Zeigte sich die Einheit des Selbstbewußtseins als Relationseinheit, in der die Relata wohlunterschieden bleiben, so zeigt sich die Einheit des Absoluten als Koinzidenz oder, wie Janke<sup>29</sup> sagt, als „Inkludenz“, in der die Relata ununterscheidbar zusammenfallen. Stellte die Einheit des Selbstbewußtseins eine synthetische Einheit dar mit Einschluß der Vielheit, Differenz und Relation, so ist die Einheit des Absoluten durch Ausschluß jeder Art von Vielheit, Differenz und Relation charakterisiert. Sie ist eine Einheit ohne jede Vielheit, eine Identität ohne jede Differenz, ein Grund ohne jede Folge. Sie

---

<sup>28</sup> Vgl. die Fünffachheit des Fichteschen Systems.

<sup>29</sup> W. Janke: *Die Grundsätze der absoluten Einheit im Urteil der Sprache* (Fichte, Hegel, Hölderlin), in: *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, hrsg. von K. Gloy und E. Rudolph, Darmstadt 1985, S. 223.



ist das, was übrigbleibt, wenn alle Mannigfaltigkeit eliminiert wird, alle Differenz aufgehoben und alle Folge negiert wird.

Damit ergibt sich eine Schwierigkeit, die sich in der Unmöglichkeit adäquater sprachlicher Fassung des Absoluten dokumentiert. Wenn alle Gegensätzlichkeit aufgehoben ist, dann darf diese absolute Einheit auch nicht mehr Einheit genannt werden, da Einheit der Kontrastbegriff zu Vielheit ist. Auch darf sie nicht als Identität bezeichnet werden, da Identität das Oppositum zu Differenz bildet, ebenso wenig als Grund oder Prinzip, da auch dieses Kontrastbegriffe zu Folge und Prinzipiiertem sind; nicht einmal der Name „Absolutes“ stünde ihr zu, da es sich auch hier um einen Gegenbegriff zum Relativen handelt. Wenn jenes sprachlich nicht mehr zu Fassende weder Einheit noch Vielheit, weder Identität noch Differenz, weder Grund noch Folge noch sonst ein Gegensatz ist, darf es durch kein Oppositum und auch nicht durch die Opposition selbst ausgedrückt werden. Das Absolute wird damit zum *ineffabile*, zum Unnennbaren, Undenkbaren, an dem unser Denken und unsere Sprache versagt und das sich nur noch paradoxal zu dokumentieren vermag. Fichte selbst hat wiederholt auf diese Problematik angespielt. So schreibt er in einem Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 an einer Stelle, die fast wörtlich in der *Wissenschaftslehre von 1801* wiederkehrt:

„Das Absolute *selbst* aber ist kein Sein, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben – *das Absolute* – und jedes zweite Wort ist vom Übel.“<sup>30</sup>

Das Absolute läßt sich, wie hier am Beispiel des Gegensatzes von Sein und Bewußtsein gezeigt wird, weder durch den ganzen Gegensatz noch durch ein einzelnes Gegensatzglied fassen. Da unser Denken und unsere Sprache mit Differenzen und Gegensätzen operiert, muß bezüglich des Absoluten jedes Denken und Sprechen versagen.

In der Beschreibung des Selbstbewußtseins und des Absoluten begegnen nur scheinbar dieselben Einheitsbegriffe, die sich bei näherer Betrachtung in ihren Strukturen als grundverschieden erweisen.

Ihr Verhältnis zueinander hat Fichte dahingehend bestimmt, daß er dem Selbstbewußtsein einen defizienten Modus zuschreibt. Die

---

<sup>30</sup> Fichte: Gesamtausg., Bd. III,5, S. 113, Nr. 620. Vgl. Fichte: Werke, Bd. 2, S. 13 (Gesamtausg., Bd. II,6, S. 143f.).

Einheit des Selbstbewußtseins ist nur faktisch konstatierbar, nicht aber theoretisch erklärbar. Sie stellt sich zwar in und mit jedem Vollzug des Selbstbewußtseins ein, kann jedoch im Rahmen und mit den Mitteln desselben nicht mehr erklärt werden; denn dazu wäre erforderlich, die Bestandteile des Selbstbewußtseins wechselseitig auseinander zu deduzieren, was unmöglich ist. Um die faktisch vorfindliche Einheit des Selbstbewußtseins zu begreifen, ist es daher notwendig, einen transzendenten Einheits- und Vermittlungsgrund anzunehmen. Selbstbewußtsein ist nicht aus sich selbst verständlich, sondern nur auf der Basis eines anderen.

Das Verhältnis des jenseitigen Grundes zum Selbstbewußtsein hat Fichte durch eine Reihe von Kategorien, Bildern und Modellen zu beschreiben versucht, die allesamt einseitige Dependenzverhältnisse ausdrücken, so beispielsweise durch das logische Verhältnis von Prinzip und Prinzipiiertem oder das genetische Verhältnis von Vater und Sohn oder das Kantische Modell von Ding an sich und Erscheinung, das theologische von Gott und Manifestation Gottes, von Absolutem und Selbstoffenbarung des Absoluten. Nach den bisherigen Ausführungen läßt sich einsehen, warum Fichte um eine metaphorische Beschreibung nicht umhinkommt. Wenn das seiner selbst gewisse Selbstbewußtsein zur theoretischen Erklärung seiner faktischen Einheit eines transzendenten Grundes bedarf, dessen Erkenntnis die begrifflichen Mittel und Anschauungsformen übersteigt, so kann dieses Verhältnis nur metaphorisch exponiert werden.

Wendet man die bisherigen Einsichten auf die Produktionsformel von Fichtes Spätphilosophie an, derzufolge das Ich eine Tätigkeit mit eingesetztem Auge ist, so gelangt man zu folgendem Schluß: Das Auge fungiert als Symbol des Selbstbewußtseins oder des Ich. Die Tätigkeit, die auch blinder, unbewußter Trieb, Kraft oder Leben heißt, ist das dem Selbstbewußtsein unzugängliche Absolute, und das Verhältnis beider zueinander, das als Eingesetztsein des Auges in die Tätigkeit beschrieben wird, ist das Vorkommen des Selbstbewußtseins am Absoluten. Nicht ist das Selbstbewußtsein selbst das Absolute, sondern nur dessen Erscheinungsweise.

Die passive Form des „Eingesetztseins“, die das Spättheorem von der aktiven Variante des „Sich-selber-Setzens“ des Frühtheorems unterscheidet, weist darauf, daß das Zustandekommen des Wissens von sich in seiner Einheit nicht mehr dem Ich zuzuschreiben ist, sondern einer Instanz, die dem Ich vorausliegt. Fichte traut dem Ich nicht mehr die Leistung des Sich-selber-Setzens und -Bestim-

mens zu, sondern nimmt hierfür einen transzendenten Grund in Anspruch. Auch dies deutet darauf, daß das Ich seinen absoluten Status verloren hat.<sup>31</sup>

Die Komplikationen, die das Spättheorem mit sich bringt und die allesamt die Beziehung zwischen dem Selbstbewußtsein und seinem transzendenten Grund betreffen, hat Fichte offensichtlich nicht mehr gesehen; denn die explizierte Formel stellt die letzte innerhalb seiner Theorieentwicklung dar. Es bleibt zu vermuten, daß Fichte der Überzeugung war, mit dieser Formel die anstehenden Probleme gelöst zu haben. Für eine kritische, über Fichte hinausgehende Betrachtung aber muß gerade dieses Verhältnis zum Problem werden. Wie geht es an, einen notwendigen und unverzichtbaren Grund unserer geistigen Existenz zu postulieren und zugleich denselben

<sup>31</sup> Eine andere Interpretation der Formel hat D. Henrich in *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, a. a. O., gegeben. Die letzte Formel deutet Henrich in anderer als der hier vorgelegten Weise, nämlich als Fortsetzung und Revision der zweiten Formel. Henrich geht von einer Analyse des Passivs „eingesetzt“ aus (S. 26). Er weist darauf hin, daß ausdrücklich von einem „eingesetzt sein“, nicht von einem „eingesetzt werden“ die Rede ist. Könnte das letztere noch auf ein nachträgliches, kontingentes Verhältnis zwischen Auge und Tätigkeit hinweisen, derart, daß zunächst eine Tätigkeit rein für sich vorliegt, der erst nachträglich mehr oder weniger zufällig das Auge als Symbol des Wissens eingesetzt wird, ähnlich wie dem Körper Schmuck angelegt und als zufälliges Beiwerk mitgegeben wird, so weist die erste Möglichkeit auf ein notwendiges, immer schon bestehendes Verhältnis zwischen Auge und Tätigkeit hin. Das Auge ist der Tätigkeit von Anfang an eingesetzt; beide sind gleichzeitig bzw. gleichursprünglich. Eines ist nicht ohne das andere, die Tätigkeit nicht ohne das Wissen und das Wissen nicht ohne die Tätigkeit. Diese Interdependenz von Tätigkeit und Auge macht nach Henrich deutlich, daß es sich nicht um das einseitige Dependenzverhältnis zwischen Absolutem und Selbstbewußtsein handelt, sondern um das interne Verhältnis der Momente des Selbstbewußtseins. Dies qualifiziert die Formel im übrigen auch zur Fortsetzung und Revision der zweiten Produktionsformel. Die in der zweiten Produktionsformel ausgedrückte Selbstsetzung des Ich *als* Selbstsetzung deutet Henrich unter Bezugnahme auf die Explikationspartikel „als“ und ihre begriffliche Ausdrucksweise als Verhältnis zwischen anschaulichem *und* begrifflichem Wissen bzw. Anschauung und Begriff. Da die Einheit und Gleichursprünglichkeit dieser beiden Momente sowenig wie irgendeine andere Einheit aus dem Selbstbewußtsein und durch dieses erklärt werden kann, bedarf es des Ansatzes eines transzendenten Grundes, der allerdings in der dritten Formel nicht eigens artikuliert wird.

Der Unterschied zwischen Henrichs und obiger Interpretation läßt sich folgendermaßen umreißen. Nach Henrich sind Tätigkeit und Auge Ausdrücke für Anschauung und Begriff, die zusammen das Selbstbewußtsein konstituieren und ein Absolutes als transzendenten Grund verlangen, während nach obiger Interpretation das Auge Symbol des ganzen Selbstbewußtseins ist, was immer dies an anschaulichen und begrifflichen Momenten enthalten mag, und die Tätigkeit Symbol des Absoluten als des Grundes des Selbstbewußtseins, so daß sich im Verhältnis beider zueinander die Beziehung zwischen Selbstbewußtsein und Absolutem ausdrückt.

jeder geistigen Auslegung zu verschließen? Wie sind die Behauptungen miteinander kompatibel, daß wir nicht durch uns selbst existieren und uns nicht aus uns selbst verstehen, sondern von einem transzendenten Grund her leben und uns verstehen und daß dennoch dieser Grund unserem Wissen unzugänglich ist und sich jeder theoretischen Bewältigung entzieht? Wenn sich dieser Grund prinzipiell verschließt, muß dann nicht fragwürdig werden, ob er überhaupt existiert? Mit diesem Problem wird die uralte theologische und philosophische Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einzel-Ich und dem umfassenden göttlichen Ich wieder aufgegriffen. Ist es möglich, die Einzelexistenz von einem umfassenden Grund abhängig zu machen und gleichwohl diesen Grund für die Einzel-existenz, die an ihre immanenten Erkenntnisbedingungen gebunden bleibt, zu verschließen? Mit diesen heute noch aktuellen Fragen entläßt die Fichtesche Philosophie den Betrachter.