

Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit

Christoph Asmuth

»Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit (...).«¹ Dieser Satz aus einem Brief Fichtes an Karl Leonhard Reinhold vom Januar 1800 ist stets als Zeugnis dafür gewertet worden, welche zentrale Rolle der Freiheitsbegriff in der Philosophie Fichtes spielte. Tatsächlich wissen wir – und Armin Wildfeuer hat das in seiner detaillierten Untersuchung dargelegt² –, dass Fichte anfänglich einen strengen Kausaldeterminismus vertrat. In der Welt geschieht nichts ohne Grund. Die Natur ist ein Ganzes, das durch Kausalität vollständig bestimmt ist. Die Physik ist daher die paradigmatische Wissenschaft schlechthin. Erst seine Bekanntschaft mit der Freiheitsphilosophie Kants gab Fichte das Gefühl, vom Naturzwang der Kausalität ›erlöst‹ worden zu sein. In der Welt der Kausalität eröffnete sich ihm die Welt der Freiheit, das Reich der Zwecke. Freiheit ist bis zuletzt ein Grundthema der Philosophie Fichtes geblieben. Allerdings weicht bei ihm das anfängliche Pathos der zugleich wesentlich politisch konnotierten Freiheit immer mehr einer Betrachtung transzendentaler Freiheit, die ihm die Existenz bloßer Handlungsfreiheit immer fraglicher erscheinen lässt.

Mein Beitrag soll vor allem drei Thesen erläutern, die Fichtes Konzeption der transzendentalen Freiheit in der *Wissenschaftslehre* von 1805 betreffen.

¹ Fichte an Karl Leonhard Reinhold in Kiel, 8. Januar 1800, GA III/4, 182.

² Vgl. Armin Wildfeuer: *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

(1) Fichtes Theorem der Nicht-Folge behandelt die transzendente Freiheit, d. h. sie zeigt einen vor aller empirischen Freiheit liegenden Freiheitsakt auf, der immer schon geschehen ist, wenn wir faktisch Bewusstsein haben, oder besser: wesentlich Bewusstsein sind.

(2) Fichte unterscheidet vier verschiedene Formen der Nicht-Folge, vier Möglichkeiten, transzendente Freiheit zu denken:

- a) äußere Nicht-Folge,
- b) immanente Nicht-Folge,
- c) unmittelbare Folge als Nicht-Folge,
- d) indirekte Folge als positive Selbstvernichtung.

(3) In der Konzeption der Nicht-Folge spiegelt sich ein Verfahren wider, das Fichte bereits im §3 der *Grundlage* argumentativ einführt und das von dort her für die gesamte *Grundlage* gültig bleibt, nämlich das Verfahren der Wechselbestimmung.

1 Freiheit, Gott und Welt

Fichte ist – wirft man einen Blick auf Folgezeit und Jetztzeit – radikaler Begründungsdenker. Seine Arbeit an den Grundfragen des menschlichen Denkens bleibt nicht stehen bei Allgemeinplätzen, Vorannahmen oder gut begründeten Hypothesen. Dahinter liegt eine dreifache methodische Reduktion: Mit Kant reduziert Fichte zunächst die Dinge an sich auf Erscheinungen. Dann bestimmt Fichte die Erscheinungen als Bestimmungen des Wissens im Wissen. In einem letzten Schritt sucht Fichte nach der Quelle aller Wissensbestimmungen.³ Fichte will absolute Klarheit und Gewissheit,

³ Vgl. *WL 1805*, GA II/9, 180. – Zum Zusammenhang dieser Überlegungen: Christoph Asmuth: »Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie«. In: Christoph Asmuth (Hg.): *Kant und Fichte – Fichte und Kant* (Fichte-Studien, Bd. 33), Amsterdam, New York 2009, S. 221-249; »Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie«. In: Günter Zöller/Hans Georg von Manz (Hg.): *Grund- und Methodenfragen in Fichtes Spätwerk* (Fichte-Studien, Bd. 31), Amsterdam, New York 2007, S. 45-58.

und sein Suchen beruhigt sich nicht, bis er einen Grund findet, der dem Anspruch genügt, zugleich Idealität und Realität, zugleich Erkenntnis und Handeln, zugleich Mannigfaltigkeit und Einheit, zugleich Freiheit und Notwendigkeit und zugleich sich selbst – als suchender Wissenschaftslehrer – und das Leben genetisch abzuleiten und hervorzubringen. Dabei geht es ihm nicht um die ruhige Analyse eines bloßen Wissenschaftlers jenseits der Interessen von Politik und Gesellschaft. Sein Freiheitsbegriff ist angefüllt mit dem Pathos der Revolution und der Depression ihres Scheiterns.

Im Folgenden möchte ich den Versuch unternehmen, Fichtes Konzeption der Freiheit zu rekonstruieren, wie er sie unter den Bedingungen seiner *Wissenschaftslehre 1805* formulierte. Ich glaube, dass der Begriff der Nicht-Folge, der in den ersten 15 Vorlesungen dieser Wissenschaftslehre besonders prominent ist, eine Art Keimzelle bildet für einen bestimmten Begriff der Freiheit, der allerdings erst dann wirksam werden kann, wenn die genetische Ableitung auch Welt, Ich und Wir transzendentalphilosophisch begründet hat. Um zu exemplifizieren, in welcher Grundsätzlichkeit Fichte das Thema behandelt, möchte ich zunächst einen kurzen Abschnitt aus den *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* (Frühling 1805) voranstellen. Es kommt darin klar zum Ausdruck, um welches Problem die Überlegungen Fichtes kreisen, und es kann die Schwierigkeit erleichtern, sich seinem Begriff der Nicht-Folge zu nähern: »Gott, Göttliches – sich nicht an der Personifikation gestoßen: wir hoffen durch unsre Ansicht diese ganz wegzubringen.–. bedeutet bei uns, was es im ächten Christenthum, und überhaupt bei allen sich selbst verstehenden Menschen, die diesen Begriff dachten, von jeher bedeutet hat, das absolute, Ens a se, per se –. den in sich Träger (mit Bedacht also) alles Seyns, u. Lebens. Die Hauptschwierigkeit bei der letzten Benennung, die nie entscheidend gelöst worden, wie dieses Wesen durchaus in sich geschlossen, und vollendet, scheinbar aus sich heraus gehen, u. Ursache einer Welt seyn könne, und wie diese Welt in gewisser Rücksicht als außer Gott, und er außer ihr erscheine, die denn doch in andrer Rücksicht der That, u. Wahrheit nach mit Gott ganz dasselbe seyn muß.«⁴

4 GA II/7, 378.

Die Formulierung Fichtes verrät einen polemischen Bezug zur Philosophie Schellings, der 1804, also im Jahr vor der Entstehung der Vorlesungen, in *Philosophie und Religion* ein antikisierendes Modell neuplatonischer Provenienz vorgestellt hatte: Die Welt, d. h. die physikalische, chemische und organische Natur, fließt ebenso aus der Überfülle des Absoluten aus, wie die Menschenwelt mit ihren Zwecksetzungen, Idealen und Ideen. Darin verbirgt sich bereits eine Theorie der Freiheit, die wesentlich in einem Abfall von der überreichen Fülle Gottes besteht. Neben Schellings *Darstellung meines Systems* dürfte diese Schrift zu den meistzitierten und meistkritisierten Schriften Schellings im Werk Fichtes zählen. Auch in der *Wissenschaftslehre 1805* finden sich einige Anspielungen auf Schelling. Es bleibt zwar ungewiss, auf welche Schriften genau sich Fichte bezieht – es kommen wohl beide genannten Werke in Frage –, gewiss jedenfalls scheint es zu sein, dass sich Fichte bereits 1805 mit dem Gedanken trug, eine Generalabrechnung der Philosophie Schellings zu verfassen.⁵ Für Fichte jedenfalls führt eine Theorie des Abfalls, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, zu einem Dualismus. »Emanationen der neuern Platoniker (...). Ist Gott ganz in sie [die Emanation; Ch. A.] übergegangen, so ist er nicht mehr, sondern sie, wie wohl auch eine solche Verwandlung sich gar nicht denken läßt; denn ist er eben ganz, so hat er sich nicht verwandelt; ist er aber nicht ganz, so hat er sich in sich selbst zerrissen: u. ist auch zu Hause nicht *mehr ganz*; was sich aber niemals nicht denken läßt.«⁶

Es lässt sich unschwer erkennen, wie die gesamte Formulierung dessen, was die Wissenschaftslehre leisten soll, im Fahrwasser der Auseinandersetzung mit Schelling treibt. Fichte kämpft gegen eine Reontologisierung von Welt und Natur und hält gegen Schelling daran fest, dass eine vom Wissen unabhängige Außenwelt nicht gedacht werden könne, ohne in einen Dualismus von Innen und Außen, Ich und Welt zu fallen. Dabei ist es für Fichte methodisch von besonderer Bedeutung, dass einzig der Ausgang von der ›Subjektivität‹ begründete ›Objektivität‹ möglich mache. Gerade die geforderte Begründetheit und Gewissheit des Wissens lässt sich nach Fichte nur im Wissen und für das Wissen erzeugen, prüfen und beweisen.

⁵ Vgl. den Hinweis *WL1805*, GA II/9, 218f.; ferner *WL1811*, GA II/12, 158ff.

⁶ *WL1807*, GA II/10, 123.

Die dreifache methodische Reduktion: Erscheinung – Wissensbestimmung – Wissen schlechthin stellt für Fichte ein Problem ganz eigener Art dar. Es ist nun nicht mehr notwendig zu begründen, weshalb und auf welche Weise äußere Dinge ihren Weg in das Innere des Bewusstseins finden. Es ist damit auch nicht mehr die Frage nach der Kausalität der Außenwelt für die Innenwelt des Wissens und nach einer Mechanik der Wahrnehmung und der Verstehensprozesse, etwa nach dem Modell einer Reiz- und Datenverarbeitungsmaschine, die in verschiedenen Stufen ursprüngliche Nervenreize in Gedanken, Wünsche oder Absichten umwandeln können müsste. Vielmehr stellt sich das Problem für Fichte umgekehrt: Wie kommt es überhaupt zu einer Außenwelt, die auf diese bestimmte Weise strukturiert ist? Wie ist eine Welt in ihrer Unabhängigkeit *von* und ihrer Resistenz *gegen* unsere Gedanken, Wünsche und Absichten überhaupt zu denken? Oder noch allgemeiner: Wie kommt der Außenweltcharakter schlechthin zustande, wenn das Wissen niemals über seine Bestimmungen hinausgehen kann?

Es ist genau dieses Problem, das in den *Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre* zum Ausdruck kommt. Das Absolute oder Gott ist in sich geschlossen, absolute Immanenz. Gleichwohl muss die Immanenz auch äußerlich sein, auseinandergefaltet in die Mannigfaltigkeit der Welt. Diese Welt *ist nicht* – im emphatischen Sinne *ist nicht* – außerhalb, sie erscheint nur außerhalb, und dieses Erscheinen erscheint nicht für uns, sondern ist nur der Rekonstruktion zugänglich. Faktisch, so drückt sich Fichte aus, bleiben wir stets gebunden an die Form des Wissens und können nicht aus ihr herausgehen und uns dort begreifen, wo wir nicht Wissen sind, sondern ursprüngliches Absolutes. Aber intellektuell, d. h. in Vollzug und Rekonstruktion der Wissenschaftslehre ist dieser Rückgang sehr wohl möglich und auch nötig, wenn die Wissenschaftslehre ihrer Forderung nach einer umfassenden Ableitungspotenz gerecht werden soll. Theologisch, von Gott gesprochen, bedeutet das, dass eine Schöpfung als Werden von Nichts zu Sein sich nicht mehr denken lässt.⁷ Der ontologische Werdeprozess der Welt erscheint nun säkularisiert als ein transzendentalgenetischer Per-

7 Vgl. Günter Zöller: »*Ex aliquo nihil*. Fichtes Anti-Kreationismus.« In Christoph Asmuth/Kazimir Drilo (Hg.): *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*. (Religion in Philosophy and Theology) Tübingen 2009, S. 39-54.

spektivwechsel. Er unterliegt nicht mehr der Logik der Zeit und ist insofern schon geschehen, wenn wir faktisch Bewusstsein sind und Wissen haben von etwas. Zugleich ist er immer schon ungeschehen ist, weil wir selbst dem inneren Wesen nach das Absolute sind als dessen Erscheinung. Gerade diese Doppeltheit des Perspektivwechsels ist nur zugänglich in der intellektuellen Introspektion der Wissenschaftslehre, in der Doppeltheit von Vollzug und Rekonstruktion.

2 Wissen – Dasein, Erscheinung, Existenz

Zur Erinnerung: Der Ausgangspunkt der *WL 1805* liegt in dem Satz, das Wissen sei die Existenz des Absoluten oder absolute Existenz. Das absolute Wissen ist zugleich und ineins Wissen des Absoluten, genitivus subjectivus et objectivus. Wolfgang Janke bezeichnet diesen Satz als *dunkel*, dies nicht als Reaktion des Interpreten auf einen schwer zu verstehenden Satz, sondern als ein notwendiges Attribut einer Aussage, die am Anfang einer Wissenschaftslehre steht und der die Wissenschaftslehre zugleich beschließt.⁸ Für Janke spricht, dass Fichte selbst sagt, dieser Satz beantworte die Frage der Wissenschaftslehre und müsse nur zur Klarheit erhoben werden. Es hängt nun für die Interpretation viel davon ab, was man als klar und was man als dunkel zu bezeichnen gewillt ist. In anderen Variationen findet sich derselbe Satz an ähnlich prominenter Stelle, nämlich am Beginn einer Ableitung mit Fundamentalcharakter. In der *Anweisung zum seeligen Leben* spricht Fichte diesen Satz mit den Worten aus, unabhängig vom in sich geschlossenen Sein finde sich noch das Dasein des Seins.⁹ In der *Wissenschaftslehre 1811* heißt es, außer dem Absoluten sei noch die Erscheinung des Absoluten, die immer und zugleich auch Erscheinung als Erscheinung sei.¹⁰ Existenz, Dasein, Erscheinung – alles dies sind Begriffe, die das Wissen als *Bewusstsein schlechthin* charakterisieren. Sein, Absolutes, Gott – alles dies sind Begriffe, die die *Realität schlechthin* charakterisieren. Darin ist nichts ›Dunkles‹ zu erkennen, außer einem ungeheueren

8 Wolfgang Janke: *Johann Gottlieb Fichtes ›Wissenschaftslehre 1805‹. Ein Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*, Darmstadt 1999, 11ff.

9 Vgl. GA I/9, 86f.

10 Vgl. GA II/12, 168f.

Mangel an immanenter Differenz. In seiner Allgemeinheit bringt der Satz etwas ganz Einfaches über das Verhältnis von Bewusstsein und Realität zum Ausdruck, nämlich dass das Bewusstsein von der Art ist, dass es stets bezogen ist auf Realität. Da dieser Bezug am Beginn einer Wissenschaftslehre jedoch nur in seiner ganzen Allgemeinheit und Leere und noch nicht in seinen Strukturdifferenzen auftreten kann, sagt Fichte in der *Wissenschaftslehre 1805*, der grundlegende Ausgangspunkt müsse zur Klarheit erhoben werden, d. h. gefüllt werden mit den Konkretionen lebendigen Wissens. Diese Leerheit und Allgemeinheit ist allerdings nicht mit der Leere der Abstraktion zu verwechseln, welche die möglichen Differenzen in sich getilgt hat, sondern sie besteht nachgerade als eine solche Einheit völlig heterogener Momente, Momente, die erst in ihrem Bezug aufeinander alle Differenzierungen genetisch hervorbringen. ›Dunkel‹ darf hier also keinesfalls mit ›tief‹ verwechselt werden; es liegt hier kein verborgener Sinn in der ›Existenz‹, welcher erst gehoben und ausgelegt werden müsste. Umgekehrt: Es wird Fichtes Behauptung sein, dass die Existenz, d. h. das Wissen schlechthin, sich selbst klar ist, ohne Dunkelheit und Tiefe.¹¹

Die Grunderfahrung des grundsätzlichen Denkens der Wissenschaftslehre besteht in ihrem Scheitern. Der Versuch, die Realität in ihrer Unmittelbarkeit aufzufassen, erweist sich als eine fundamentale Rückbewegung des Denkens hin zu sich selbst. Die Realität schlechthin, jenes in sich geschlossene Sein oder auch das Absolute, öffnet sich dem Denken aus prinzipiellen Gründen nicht. Es bleibt für den denkerischen Nachvollzug in einem immanenten Jenseits, damit einer adäquaten Darstellung prinzipiell verschlossen, dadurch aber gerade nicht abwesend, sondern in einem immanenten Diesseits, nämlich im unmittelbaren Vollzug eminent gegenwärtig, aktuell, reiner Akt.

11 »Drum muß schlechthin nichts unbegreifliches übrig bleiben: oder falls auch ein in gewisser Rücksicht unbegreifliches übrig bliebe, so müste doch dies, eben als unbegreiflich, durchaus u. ganz begriffen werden« (*WL 1805*, GA II/9, 225). – Es kann also von einer Depotenzierung der Subjektivität keine Rede sein, im Gegenteil: Fichte ist geprägt von einem entschiedenen Vernunftoptimismus, der weit über Kants Einsicht in die Grenzen der Vernunft hinausgeht. Vgl. dazu Christoph Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Fichte entschließt sich jedenfalls dazu, die Grunderfahrung grundsätzlichen Denkens durch den Begriff des Seins argumentativ anzustoßen. Das Sein wird gedacht als in sich geschlossen, aus sich, durch sich, für sich: ein *unum et singulum*, wie es Fichte in der *WL 1804*² bezeichnet hat. Der Gedanke dieses Seins wird nun vollends unmöglich und widerspricht sich selbst, denn der Gedanke dieses Seins ist ein Sein außerhalb des Seins, eines Seins, das gerade in sich geschlossen sein soll. »Nun ist das Seyn [...] von sich, durch sich, in sich geschlossen: u. es läßt sich nicht nur nicht denken, wie seine Existenz zu ihm hat kommen können, sondern der bloße reine Gedanke des Seyn schließt aus, u. hebt auf desselben Existenz.«¹²

Fichte stößt damit ein ganzes Bündel von Fragen an, die seine Wissenschaftslehre klären soll: In welcher Weise ist Bewusstsein als Repräsentation aufzufassen? Wie ist der Realitätsbezug des Wissens zu erklären? Wie ist die eigentümliche Kompetenz des Menschen bewusstseinstheoretisch zu erklären, durch die er nicht nur die Realität abformt, sondern der Realität Zwecke vorformt? Der eigentümliche Widerspruch, von dem die Wissenschaftslehre ausgeht, entsteht durch die Reduktion aller Erscheinung auf Bewusstseinsbestimmungen, die allerdings nur dann notwendig wird, wenn die Frage nach der Gewissheit in aller Schärfe gestellt wird.¹³ Ist aber einmal aller *Inhalt* als Bewusstseins*inhalt* gesetzt und damit *in* der Form des Bewusstseins, dann muss die Frage nach der Realität der absoluten Realität zur entscheidenden Frage werden, weil... Fichtes Formulierungen gründen sich auf die Voraussetzung, dass Wissen diese Struktur hat, nämlich von sich aus verwiesen zu sein auf anderes, Existenz zu sein des Absoluten oder des Seins. Nun ist dieser Zusammenhang, den das Bewusstsein von sich aus fordert, durch den Gedanken des in sich geschlossenen Seins unterminiert. »Das Seyn hebt auf, u. schließt aus die Existenz; der Gedanke des Seyns ist daher ein die Existenz aufhebender, u. ausschliessender

¹² *WL 1805*, GA II/9, 195.

¹³ Damit ist allerdings nicht die Kontraposition der Gewissheit gegen die Wahrheit ausgesprochen, wie sie der Deutung Heideggers entsprechen würde (vgl. Martin Heidegger: »Zwischenbemerkung: Der Vorrang der Gewißheit vor der Wahrheit bei Fichte«. In: Claudius Strube (Hg.): *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1997, 91-92. Dazu: Wolfgang Janke: *Johann Gottlieb Fichtes ›Wissenschaftslehre 1805‹*, a.a.O., 93).

Gedanke: –. zugleich auch ein dieselbe *setzender* Gedanke –. Der *Widerspruch* ist leicht gehoben: Das *Denken*, im Wesen, ist gesetzt; das Denken der Existenz, formaliter, u. faktisch gleichfalls, nur die Art des Denkens von ihr, so daß es nicht gedacht, weggedacht, als nicht folgend, oder zufällig gedacht werde.–. (...).«¹⁴

3 Die Existenz folgt nicht aus dem Sein

Die Grunderfahrung des grundsätzlichen Denkens treibt das Denken auf sich zurück. Es erreicht nicht, was es zu erreichen vorgibt: die Realität selbst. Vielmehr weist dieser Gedanke der Realität den Gedanken als in sich defizitär ab. Zugleich bleibt das denkende Bewusstsein verwiesen auf eine seine Realitätshaltigkeit garantierende unabhängige Realität. Fichte löst diesen *Widerspruch* durch den Begriff der Nicht-Folge. Die Existenz begreift sich als *nichtfolgend* aus dem Sein. Der Begriff der Nicht-Folge spielt damit eine analoge Rolle wie der Begriff des *hiatus*. Nur meint *hiatus* eine unüberbrückbare Kluft, *hiatus irrationalis*, wie Wolfgang Janke sagt, den »Riß, der den rationalen Zusammenhang von Grund und Folge auseinanderreißt. Und solcher Hiatus herrscht im unvordenklichen Zusammenhang von Sein und Existenz.«¹⁵ Der Gedanke der Nicht-Folge zeigt aber zunächst, mit wie wenig Pathos diese ›Unvordenklichkeit‹ bei Fichte aufgeladen ist. Dieser Gedanke ist – zumindest in den Augen Fichtes – für die Zeit nach Kant eine Selbstverständlichkeit. Das Bewusstsein folgt nicht dem Sein *nach* und nicht *aus* dem Sein. Das gilt allgemein, in der Erfahrung wie in den Wissenschaften und schließlich auch in der Wissenschaftslehre. Dies entspricht Fichtes Auffassung vom Primat des Praktischen. Dem Bewusstsein kommt dem Sein gegenüber keine Nachträglichkeit zu und keine kausale Dependenz. Das Bewusstsein ist nicht der Spiegel der Dinge an sich, genau so wenig wie Repräsentation der Realität schlechthin. Vielmehr geht das Bewusstsein logisch und praktisch der Welt voraus. Es ist ein der Welt gegenüber unzeitliches Erstes, das letztlich nur aus einer praktischen Perspektive heraus zu begreifen ist. Dingliches Sein

¹⁴ WL1805, GA II/9, 195.

¹⁵ Wolfgang Janke: *Johann Gottlieb Fichtes ›Wissenschaftslehre 1805‹*, a.a.O., 15.

gewinnt seine Bedeutung erst im Widerspiel gegen die zwecksetzende Intelligenz und in einer komplexen Wechselbestimmung mit ihr. Dies allerdings nicht in einer empirisch-historischen Sicht, sondern in der Perspektive einer auf Letztbegründung und Prinzipienwissen hin orientierten Transzendentalphilosophie.

Darüber hinaus betont die Nicht-Folge weit weniger die Trennung von Existenz und Sein als es die Implikationen des Begriffs *hiatus* andeuten. Tatsächlich will Fichte auch gar nicht die unerklärliche Ausstoßung und Trennung der gefallenen menschlich-endlichen Existenz aus einer allumfassenden göttlichen Sphäre zum Ausdruck bringen. Gegen eine solche Sichtweise des Emanatismus, die in existentialontologischen Analysen späterer Zeit nur in säkularer Form wiederkehrt, mobilisiert Fichte viel polemische Kraft. Er verteidigt dagegen sein transzendentalphilosophisches Projekt, welches eine ontologische Sicht vom Sein eben so suspendiert hat wie die metaphysische Altlast einer gegen die Göttlichkeit Gottes zu bloßer Restmächtigkeit erniedrigten Subjektivität.

Diese Grunderfahrung grundsätzlichen Denkens ist für Fichte ein ausreichendes Argument, um zu schließen, dass die Erklärung von Wissen und Bewusstsein einzig in einer immanent verfahrenen Theorie der Existenz zu finden sei. In Fichtes Worten: »[D]ie Wurzel der Existenz selber muß *in der Existenz* selbst seyn.«¹⁶ Damit wendet sich Fichte gegen jede transzendente Metaphysik. Er wendet sich auch gegen jede Theologie, die von einer Transzendenz Gottes ausgeht¹⁷ und schließlich gegen jede Philosophie, die das Bewusstsein außerhalb des Bewusstseins gegründet sieht. Damit verbindet Fichte das Theorem der Nicht-Folge mit dem Gedanken der Autonomie: Nicht-Folge aus dem Absoluten zu sein, heißt zugleich, frei zu sein gegen eine Bestimmung durch das Absolute oder durch das Sein.

Diese Bestimmung ist aber nicht absolut; sie betrifft, so betont Fichte, nur die Form, nur das Dass, nicht das Was, nicht die innere Qualität des Seins. Die Existenz ist z.B. nicht frei, *nicht* die Existenz des Seins zu sein. Die Existenz sucht sich das Sein nicht aus, dessen Existenz sie sein will:

¹⁶ WL1805, GA II/9, 198.

¹⁷ Vgl. Dominik Schmidig: »Transzendenz des Absoluten in J.G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805«. In: Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hg.): *Transzendenz*, Paderborn 1992, 223-246.

Wenn Existenz, dann Existenz des Seins. Dass aber Existenz existiert, folgt nicht aus dem Sein und kann aus dem Sein nicht folgen. Das Moment der Freiheit, das die Nicht-Folge ausdrückt, bezieht sich auf das formale Sein, nicht auf das absolute. Fichte spricht auch von der verwandelnden Kraft der Existenz, die durch ihr eigenes Existieren das energische und organisch-identische Sein in ein stehendes verwandelt.¹⁸ In der *Anweisung zum seeligen Leben* misst Fichte dem *Begriff* diese Aufgabe zu, die Welt durch einen schöpferischen Akt zu erzeugen, in dem er das dynamische ursprüngliche Sein in eine Mannigfaltigkeit des bloß faktischen Seins verwandelt.¹⁹ Existenz, Dasein, Begriff sind der transendentale Welterschöpfer, durch den das ursprüngliche Leben, stehend und mannigfaltig, in die Erscheinung übergeht.

4 Die Existenz folgt nicht aus sich selbst

Trotzdem bleibt das Problem bestehen, wie die Existenz zu denken ist. Denn Fichte plädiert damit nicht für eine Revision des ursprünglichen Ansatzes: Existenz bleibt bezogen auf das absolute Sein, dessen Existenz sie ist. Gleichzeitig kann sie ihr formales Dass-Sein nicht auf das vorgängige Sein beziehen und begreift sich als Nicht-Folge aus dem Absoluten. Nun enthält Nicht-Folge Folge, und zwar als verneinte, d. h. *Negation der Position*.²⁰ Der positive Bezug, der in der Beschreibung der Existenz als Existenz zu einem Sein enthalten war, lässt sich nicht eliminieren, sondern nur bestimmt negieren. Fichte unternimmt nun den Versuch, die Nicht-Folge auf die Existenz aus sich selbst zu beziehen. »Ich aber sage jezt, die ganze Argumentation umkehrend: *daß die Existenz in ihr selber nicht folge, ist absolute Bedingung ihrer eignen Existenz; u. wenn sie in ihr selber folgte (als eine Folge intelligirt würde) so würde sie dadurch völlig aufgehoben, u vernichtet.*«²¹

Fichte betont, dass die Autonomie der Existenz begrenzt ist. Sie ist immer das Zweite zu einem Ersten, allerdings besitzt sie einen logischen, kei-

18 Vgl. WL1805, GA II/9, 200f.

19 *Die Anweisung zum seeligen Leben*, GA I/9, 97.

20 Vgl. WL1805, GA, II/9, 200, 209.

21 WL1805, GA II/9, 209.

nen ontologischen Primat gegenüber dem Ersten. Die Existenz folgt nicht in sich selbst – Fichte gibt dafür ein klassisches Regressargument. Aus der entgegengesetzten Behauptung müsste nämlich folgen, dass es in der Existenz selbst einen Grund für die Existenz gibt, der selbst wieder einen existenz machenden Grund in der Existenz erforderte. Das Argument beruht auf der Struktur der Existenz als einer zweistelligen Relation: Wissen ist immer Wissen von etwas. So kann es niemals zu einer sich in sich selbst existenz machenden Existenz kommen, weil die Existenz keine absolute Selbständigkeit besitzt, sie ist und bleibt das Zweite, das auf ein Erstes verweist, weil die Existenz immer das zweite Glied der Relation bildet. Auf diese Weise kommt es nur zu einer inneren formalen Absolutheit,²² keineswegs aber zu einer vollgültigen realen Absolutheit, derer es aber bedürfte, wenn die Existenz autonom in sich selbst sein sollte. Für Fichte schließt der Gedanke der immanenten Nicht-Folge das Sein nicht nur nicht aus, sondern – vermittelt der Negation der Position – sogar ein. »Innere formale Absolutheit (...) Es dürfte wohl drinliegen, daß jene [Existenz; Ch. A.] *nicht folge*, u. sogar, das Seyn, woraus nicht folgt, in dieser formalen Absolutheit wiederum liege.«²³

5 Unmittelbare Folge – ein Schlag: Das Licht

Mit dem Gedanken des Lichts stellt Fichte eine Stufe der Unmittelbarkeit vor. Die Glieder Existenz und Sein verhalten sich nicht mehr zueinander wie Grund und Folge, sondern bilden eine organische Einheit, ihre Beziehung geschieht in einem Schlag. Diese organische Einheit genügt den Bedingungen des genetischen Absoluten, weil nun der Differenzcharakter von Existenz und Sein fortfällt und statt dessen ein Ineinander-Sein an die Stelle tritt, das nun durch ein anderes Verhältnis von Grund und Folge gekennzeichnet ist. Nicht das Auseinander-Sein einer nach dinglichem Muster und nach einem Nacheinander der Zeit konstruierten Relation charakterisiert die Glieder, sondern das Ineinander und Zugleich: die unmittelbare Folge. Die Folge ist von ihrem Grund ungetrennt, nicht wie Ursache

²² WL1805, GA II/9, 214.

²³ WL1805, GA II/9, 214.

und Wirkung, sondern wie Wesen und Erscheinung. Fichte läßt diese Instanz vollgültiger Unmittelbarkeit mit allen bekannten Attributen auf: »Absolute Mannigfaltigkeit in absoluter Einheit: die Einheit gefaßt, die sich zerspaltet: Eines der Mannigfaltigen gefaßt, das anfacht, u. schafft: dies ist eben Leben; u. thue es, so bist du es.– Mannigfaltigkeit ohne *Einheit* ist tod. Einheit, die nicht quillt u. sich regt, ist tod. Das Licht aber ist *lebendig*; (...).«²⁴ Diese Argumentationsstufe ist charakterisiert durch Einheit und Leben, durch das Zugleich von Einheit und möglicher Vielheit und – vielleicht am bedeutendsten – durch das Ineinander-Aufgehen von Tun und Sein.

Fichte favorisiert hier – auf der Stufe des Lichts – nun eine andere Form der Folge: Er nennt sie selbst *unmittelbare Folge*.²⁵ Folgt man der gestrichenen Passage (12r5-12r6)²⁶ in der 9. Stunde, so hat Fichte zumindest in Erwägung gezogen, die *unmittelbare Folge* als Nicht-Folge zu bezeichnen. »Die Weise der Folge (die Unmittelbarkeit) ist es selbst, welche die Folge vernichtet. / welche denn auch zugleich den Begriff des absoluten als Folge aus sich selbst, setzt.«²⁷ Die Stufe der Unmittelbarkeit, das Aufgehen aller konstitutiver Verschiedenheit in der organischen Einheit des Lichts, macht eine Folge der Existenz aus dem Sein genau so unmöglich wie etwa eine Folge des Seins aus der Existenz.²⁸ Als Konsequenz bleibt gegenüber der ursprünglichen Unmittelbarkeit nicht das Licht, welches in die organische Einheit vollständig eingegangen ist, sondern das Ersehen, welches ein »durch Sehen erwerben« ist, ein »einsehen: – und zwar seiner«²⁹ in seinem Dass, in seinem formalen Sein. Fichte stellt das Licht in letzter Konsequenz dar als einen Akt unmittelbarer Selbsterzeugung: »Im Mittelpunkte des Ersehens ist *Akt*, u. *Seyn*: Erzeugung seines *eigenen Seyns*; nun ist offenbar das Seyn nicht ohne *die Erzeugung*, denn es ist nur in dem Erzeugtwerden; wiederum ist die Erzeugung nicht ohne das Seyn: denn sie ist nur Erzeugung in Beziehung auf das Seyn, u des Seyns: beide sind daher nur

24 WL1805, GA II/9, 218.

25 WL1805, GA II/9, 220.

26 In der Ausgabe von Hans Gliwitzky (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte. Wissenschaftslehre 1805*, Hamburg 1984, 48.

27 WL1805, GA II/9, 220, Anm. b.

28 Vgl. WL1805, GA II/9, 220.

29 WL1805, GA II/9, 216.

in einem Schlage.«³⁰ Das Licht zeigt sich hier von der Seite seiner unmittelbaren Autonomie und Autarkie. Es erzeugt sich in sich selbst, macht sich selbst. Es ist daher selbständig und selbstmächtig. Die Nicht-Folge tritt im Gewand vollständiger unmittelbarer Selbstfolge auf, in einem Schlag. Der Gedanke des Lichts zeigt das Wissen in seiner absoluten Selbstständigkeit, eine Weiterentwicklung des Gedankens der »Existenz als Existenz«.

6 Indirekte Folge – positive Selbstvernichtung

Die Analyse des Wissensbegriffs kann über die grundsätzliche Auffassung des Wissens als Existenz des Absoluten oder absolute Existenz nicht hinausgehen. Sie ist stets auf etwas anderes als sie selbst verwiesen. Dieses andere kann allerdings weder außerhalb ihrer angetroffen werden, noch kann sie sich selbst als aus sich selbst folgend denken. Sie kann ebenso auch ihre formale Autonomie nicht negieren, da sie wesentlich Selbsterzeugung ist. So fällt das Sein außerhalb des Wissens zugleich *in das Wissen*. Wie ist das möglich? Fichtes Antwort fällt in die bekannten Bahnen seines Denkens: durch Selbstvernichtung. Zunächst konstatiert Fichte, dass das Licht sich auffassen muss als Folge aus einem vorgängigen Sein: Dieses ist etwas, ein Sein, »offenbar ein nicht *durch* das Licht, denn das Licht selber ist durch dasselbe; u. ist zu ihm das zweite: –. Ist bloße *relative Negation*, ausgesprochen: *An sich*. (ist ein relativer, u. ein Relations Prädikat, die Folge, bloß *negirender* Begriff.)«³¹ Das *An-sich* ist ein bloßer Relationsbegriff;³² *Folge* ist ebenfalls ein Relationsbegriff, der allerdings durch das *An-sich* negiert wird. Offensichtlich denkt Fichte hier an ein zweistufiges System von Relationsbegriffen. Primär ist das *An-sich*. Es handelt sich um die Negation der Folge, damit aber um Nicht-Folge, nicht aber um eine relationslose Nicht-Folge, wie es zunächst der Begriff des Hiatus suggerieren könnte. Vielmehr erzeugt die Nicht-Folge geradezu eine Relation zwischen dem *An-sich* und dem, was aus ihm *nicht* folgt. Der Begriff der

³⁰ WL1805, GA II/9, 220.

³¹ WL1805, GA II/9, 220.

³² Vgl. bereits WL1804-II, GA II/8, 224; dazu Christoph Asmuth: *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, a.a.O., 237-243.

Folge, der im Begriff der Nicht-Folge in seiner Position negiert wird, ist gleichfalls ein Relationsbegriff.

Die Argumentation scheint aporetisch. Einerseits fordert das Wissen einen immanenten Grund, andererseits muss dieser immanente Grund derartig aufgefasst werden, dass das Wissen daraus nicht folgt. Fichtes Lösung besteht im Gedanken der positiven Selbstvernichtung der Existenz oder des Lichts. Das An-sich wird so zu einem Resultat, zu einem – seiner Form nach – Relativen. »Das absolute, ganz rein gefaßt, ist ein *Begriff*: u. zwar ein Relationsbegriff, durchaus nur verständlich neben dem *Nichtabsoluten*, welches hier zu allernächst der *Akt*, als Licht ist. – Das Absolute ist sonach als absolutes, eben nicht absolut.«³³ Fichte beschreibt hier klar die erzeugende Funktion des Lichts, durch die Selbstvernichtung das Absolute hervorzubringen, das insofern mit einem *Als* versehen ist. Durch diese Selbstvernichtung wendet sich die Existenz auf sich, in sich. Sie vernichtet sich nicht vor einem anderen, äußerlichen Seiendem, sondern vor dem Grund der Existenz in sich. Insofern versenkt sich die Existenz im Gedanken des absoluten Seins absolut in sich selbst. Es geht ihr an diesem Gedanken die eigene absolute Immanenz auf, scheiternd allerdings an der absoluten immanenten Selbstbegründung (Regressargument). Sie fordert für sich selbst Folge zu sein eines anderen in sich selbst durch sich selbst. Die Erfüllung dieses Bezugs gelingt ihr nur in der Verwandlung ihrer Selbsterzeugung in Selbstvernichtung. Die Existenz kann ihr logisches Prius nicht aufgeben, aber sie kann es in ihrer Selbstdeutung negieren, sich selbst setzen als ein Zweites zu einem materialiter Vorhergehenden, als dessen Zweites sie sich verstehen will und muss. Diese positive Selbstvernichtung setzt das An-sich ab. Das An-sich folgt nicht unmittelbar aus der Existenz, sondern es folgt vermittelt der Selbstvernichtung der Existenz in ihrer Gültigkeit für das An-sich. Dies ist eine indirekte Folge und ebenfalls eine Form der Nicht-Folge.

Erst diese Form der indirekten Nicht-Folge durch positive Selbstvernichtung löst das zugrundeliegende Problem: Auf der einen Seite stehen Autonomie, Autarkie und absolute Selbsterzeugung der Subjektivität. Auf der anderen Seite stehen Defizienz, Dependenz und Faktizität der Subjektivität, die sich erst durch ein reales Anderes vermitteln muss, um zu sein,

33 WL1805, GA II/9, 222.

was sie ursprünglich ist. Erst die freie Selbstbewegung der Subjektivität auf sich und durch sich – als Selbstvernichtung aller Gültigkeit an sich – erzeugt das Absolute, das An-sich, das zugleich beides ist: Folge und Nicht-Folge, aus der die Subjektivität folgt und nicht folgt. Damit hebt sich sowohl ein absoluter Idealismus als auch ein absoluter Realismus an sich selbst auf. Der Grund dafür liegt in der als lebendig begriffenen Immanenz der Subjektivität. Ist erst alles Absolute in eine absolute Immanenz verwandelt und erklärt, dass es als Absolutes in der Immanenz erscheint, so fällt auch der Unterschied von Immanenz und Transzendenz, von Immanenz und Absolutem in die Immanenz. Der Unterschied von Realismus und Idealismus ist aufgelöst.

7 Schluss

Mit der Konzeption der Nicht-Folge dürfte Fichte eine Systemstelle seiner ersten Wissenschaftslehre wiederbelebt haben. Ich denke dabei an den §3 der *Grundlage*, der bekanntlich Fichtes Antwort ist auf die Deduktion der Kategorie der Limitation. Ihr zentrales Anliegen ist es, den Begriff der *Wechselbestimmung* angemessen zu etablieren. Bekanntlich inszeniert Fichte die ersten beiden Grundsätze der *Grundlage* mit antinomischer Konsequenz. Der dritte Grundsatz steht daher vor der entscheidenden Frage, wie die Einheit des Wissens möglich ist, wenn die ruinöse Tendenz der beiden Grundsätze in einem kontradiktorischen Gegensatz endet: »Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich *im Ich* gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; [...]. Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist. Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewußtseyn) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann. Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewußtseyn gesetzt werden. Mithin muß in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt seyn soll, auch das Ich gesetzt seyn.«³⁴

Ich glaube, dass dieses Textstück aus der *Grundlage* wie eine Keimzelle den Überlegungen Fichtes als Vorlage auch in der *WL 1805* dient. Aller-

34 GA I/2, 268.

dings stehen 1794/95 noch beide, Ich und Nicht-Ich, einander weitgehend symmetrisch gegenüber, wobei allerdings auch hier bereits gilt: Ich und Nicht-Ich sind, wenn sie gesetzt sind, *im* Ich gesetzt. Alle Bewusstseinsbestimmungen sind im Ich gesetzt. Das schließt die erste Art von Nicht-Folge ein: Das Wissen folgt nicht nachträglich einem vorhergehenden Sein. Es gilt aber ebenso, dass das Ich nicht aus sich selbst folgt: Das gäbe in der Tat einen schlechten Zirkel und ein System von bloßen Bildern ohne einen Grund in der Realität. Ist aber die Realität des Nicht-Ich selbst im Ich gesetzt, ist das Ich nicht gesetzt. Insofern folgt es auch in diesem Aufgehen in das Nicht-Ich nicht aus dem Nicht-Ich. Um Ich und Nicht-Ich im Ich zu vereinen, und zwar in einer organischen Einheit zu vereinen, führt Fichte den Begriff der *Wechselbestimmung* ein. Das Ich als das Tätige vernichtet Tätigkeit in sich, wobei sie zugleich indirekt im Nicht-Ich gesetzt ist. So ist es nicht verwunderlich, wenn die Unterscheidung im Licht (absolutes Ich) in Lichtform (entgegengesetztes Ich) und Lichtwesen (Nicht-Ich) durch Wechselbestimmung gelöst wird.³⁵ Zwar hat sich die Gesamtanlage der Wissenschaftslehre Fichtes in wesentlichen Punkten gewandelt; aber die Weise der Vermittlung bleibt auch in der späteren Zeit erhalten: Wechselbestimmung in Immanenz. Drückt sich die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95* in der Grammatik des Setzens aus, so ist es hier die des Folgens. In der *Grundlage* akzentuiert Fichte die Aktivität der Tathandlung, in der *WL 1805* ist es die in der Notwendigkeit der Folge enthaltende transzendente Freiheit.

In diesem Licht, das sich immanent in Form und Wesen, Intelligenz und Anschauung, Ideales und Reales, Freiheit und Notwendigkeit trennt, bleibt nun nichts Unbegreifliches übrig, »oder falls auch ein in gewisser Rücksicht unbegreifliches übrig bliebe, so müste doch dies, eben als unbegreiflich, durchaus u. ganz begriffen werden.«³⁶

Gleichzeitig importiert der Gedanke der Nicht-Folge ein Moment der Freiheit in die transzendentalphilosophisch zwingende Konstruktion. Weil das Bewusstsein nicht schlechthin aus dem Absoluten folgt, sondern das Bewusstsein selbst stets logisches Prius bleibt gegenüber einem als Absoluten erst hervorzubringenden Absoluten – hervorzubringen nämlich durch

35 Vgl. *WL1805*, GA II/9, 225.

36 *WL1805*, GA II/9, 225.

positive Negation, weil das Bewusstsein nicht schlechthin aus dem Absoluten folgt –, bleibt Freiheit als Aufgabe ein Grundkonstituens wirklichen Wissens.