

# ヘーゲル対フィヒテ あるいは フィヒテ対ヘーゲル(1)

松 本 正 男

〈論文要旨〉 既に20年以上前から、ヘーゲルのフィヒテ解釈を下敷きとした従来のドイツ観念論史観に抗して、フィヒテ研究者の間から、ヘーゲルの批判は一面的、非本質的でしかなく、逆にフィヒテの論述のうちに既に可能的にヘーゲル哲学の独断性を衝く決定的批判が含まれている等の指摘がなされ、哲学史観の根本的変更が強く要求されている。拙論は、これまでこの論争においてはただヘーゲル哲学とフィヒテ哲学の特異性が相互に際立たせられたに過ぎず、それらがわれわれの二者択一を迫るかたちで対決させられ得たわけではなかったという理解の下に、この対決の決裁的問題領域を探索し、それを正確に画定することを目指す。(以上、I.)この企図の下に、拙論は先ずヘーゲルのフィヒテ批判の要点を再検討する。拙論によれば、ヘーゲルのフィヒテ批判には、心理主義批判と図式主義批判という方法論的に異なった志向を持つ二つの側面があり、それらは実は同一の、より基本的な批判、即ち形式主義批判の二様態をなす。形式主義は形式[相]と質料を、あるいはまた形式[相]同士を相互に対立させたまま固持する「悟性」的立場であるが、心理主義は認識批判的な、そして図式主義は存在論的な問題関心の下での形式主義である。ヘーゲルは、それぞれの相貌の批判において、彼一流の〈概念〉理解をもってフィヒテに立ち向かっている。(以上、II.)しかし既に指摘されているように、ヘーゲルの批判はフィヒテのいわゆる前期の著作しか考慮に入れていない。フィヒテの思想に変遷があるとすれば、ヘーゲルの批判の正当性如何の問題は、それがフィヒテ思想の最終局面まで追いついているかという点においても検討されねばならない。拙論は、まずフィヒテ思想の変遷の如何を前記のヘーゲルの批判点を配視しつつ、その関心の下で追求する課題に従事し(III.)、その後に関心思想の正確な対峙点を見きわめようと企図する。(IV.)拙論本号部分は、まず、ヘーゲルの批判の好餌となった、『全知識学の基礎』における叙述形式(特に根本命題の複数性)に関するフィヒテの自己批判(III.1.)と、『新方法による知識学』、『人倫の体系』等におけるその手直しを検討し、そこで「反省法則」として表現される、以下の思想変遷を貫徹するフィヒテの〈概念〉理解を紹介する。(III.2.2-1.)

# Hegel contra Fichte oder Fichte contra Hegel (1)

Masao MATSUMOTO

## KONZEPT.

- I. Hegel contra Fichte.
- II. Was ist eigentlich der Angriffspunkt Hegels ?
  - 1. Die Pointe von Hegels Fichtekritik.
  - 2. Kritik des Psychologismus.
  - 3. Kritik des Schematismus.
  - 4. Hegels grundlegender Einwand. Beziehung der Kritikansätze.
- III. Wie weit reicht die Tragweite der Kritik Hegels ?
  - 0. Die Aufgabe dieses Kapitels.
    - 1. Unangemessenheit der Grundsatzform der „Grundlage“.
    - 2. Kontinuität und Änderung.
      - 2-1. „Wissenschaftslehre nova methodo“ und „System der Sittenlehre“ usw.
      - 2-2. Atheismusstreit.
      - 2-3. „Bestimmung des Menschen“ und „Darstellung der Wissenschaftslehre“ 1801.
      - 2-4. Die zweite Wissenschaftslehre von 1804.
    - 3. Zusammenfassung dieses Kapitels.
- IV. Was ist eigentlich der Konfrontationspunkt ?

## I. Hegel contra Fichte.

Schon vor ungefähr zwanzig Jahren wurde über die Überzeugungskraft von Hegels Fichtekritik, bes. in seiner Differenzschrift, auf beiden Seiten : wie auf

der Fichte- und Hegel-Verteidigern debattiert. Ihre Behauptungen dürften sich grob wie folgt schematisieren lassen :

- 1) — Von der Seite der Fichte-Verteidiger — die Fichtekritik in der Differenzschrift trifft entweder zwar den Fichte der „Grundlage“, aber nicht mehr den der „zweiten Wissenschaftslehre 1804“<sup>(1)</sup>,
- 2) oder aber sie trifft weder jenen, geschweige denn diesen. <sup>(2)</sup>
- 3) — Von der Seite der Hegel-Verteidiger — sie trifft nicht nur die „Grundlage“, sondern im Prinzip auch „die zweite Wissenschaftslehre 1804“, wenn sie sich auch nicht auf diesen Text beziehen kann. <sup>(3)</sup>

Bei 2) identifiziert man explizit oder implizit oft Hegels Grundhaltung mit der Schellings und überträgt Fichtes Einwurf am erkenntniskritisch nicht gerechtfertigten Dogmatismus Schellings auf die Haltung seines Partners. „Die zweite Wissenschaftslehre von 1804“ wird sowohl bei 1) wie 2) hochgeschätzt und von der dort erreichten Warte aus wird nicht nur der mit demjenigen Schellings identifizierte sondern auch der eigentümliche Gedanke Hegels als ein Konglomerat „genetisch“ unbegründeter „faktischer“ Behauptungen verurteilt.

Bei 3) unterscheidet man in Hegels Philosophie die von fremden Gedanken (bes. Schellings) beeinflussten Elemente von den typisch hegelischen und bemerkt, daß die letzteren gegenüber Angriffen von Seiten der Fichte-Verteidiger, die auf ungenügender Hegelinterpretation beruhten, und damit auch seine Fichtekritik haltbar seien. Man hält es, entweder von der Seite Hegels oder vom angeblich neutralen Standpunkt her, für einen fatalen Mangel in „der zweiten Wissenschaftslehre von 1804“, daß gerade die „Genesis“ (der Zusammenhang des „Absoluten“ und seiner Äußerung) innerhalb der philosophischen Theorie ungreiflich bleiben muß.

Ist diese Debatte lehrreich ? Muß man nicht sagen, daß beide Seiten weniger gegenseitig Schwächen kritisierten, als vielmehr nur die Grundeinstellung ihres Gegners reziprok charakterisierten ? Es sieht so aus, als ob sie sich beim Kritisieren explizit oder implizit nur auf die von ihnen präferierte Position bezogen, und bei der Gegenseite bloß nach Maßgabe dieser Position Unerlaubtes und/oder Unerläßliches hingewiesen hätte. Wenn man beispielsweise an Hegel kritisiert, daß der Zusammenhang zwischen der Vernunftidentität und der Verstandesdifferenz oder zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung usw.

nicht „genetisch“<sup>(4)</sup> erklärt d. h. in der Gesamttätigkeit des absoluten Ich verortet — oder weitergehend nicht in und aus der Beziehung auf das „das absolute Wissen“ transzendierende Absolute erklärt werde, wirft man bei dieser Kritik in Wahrheit einerseits ein bezeichnendes Licht auf die negative Seite des Hegelschen Gedankens, daß die Genesis des fraglichen Zusammenhangs nicht einseitig erkenntniskritisch verfolgt werden dürfe, und lokalisiert andererseits die Problematik, die das Kernstück der Philosophie Hegels betrifft: die Möglichkeit der Selbstbegründung oder des „Werdens zu sich“<sup>(5)</sup>, die negative Operation<sup>(6)</sup> usw. Bei dieser angeblichen Kritik weist man also nicht die Unhaltbarkeit der Philosophie Hegels auf, sondern formuliert erst ein philosophisches Programm. Wenn man demgegenüber an Fichte kritisiert, daß in „der Wissenschaftslehre 1804“ das Sich-(als das Bild-) Wissen „des absoluten Wissens“ methodologisch nicht von „dem Absoluten“, dem Abgebildeten selbst abgeleitet werden könne und der Zusammenhang beider Glieder der philosophischen Theorie unzugänglich bleiben müsse, macht man bei dieser angeblichen Kritik in der Tat auf die Charakteristik der Selbstbestimmung der Wissenschaftslehre aufmerksam und wirft nur eine zu durchdenkende Frage nach dem Wesen der Spekulation, der philosophischen Erkenntnis auf. <sup>(7)</sup>

Die vorliegende Abhandlung ist nicht darauf aus, eine Seite gegen die andere in kritisierten Punkten zu verteidigen, sondern sie will vielmehr den Konfrontationspunkt eingrenzen, um damit ein Problemfeld zu skizzieren, das auf das Kernstück der beiden philosophischen Theorien ein neues Licht werfen soll.

## **II. Was ist eigentlich der Angriffspunkt Hegels ?**

### **1. Die Kritikpunkte Hegels an Fichte.**

Augenfälliger Angriffspunkt von Hegels Fichte-Kritik ist sicherlich die „Unbequemlichkeit“ der Art und Weise der Darstellung des Systems, d. h. der Form der Grundsätze. „Diese drey absolute Grundsätze stellen drey absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative, oder... nur ideelle Faktoren sind.“<sup>(8)</sup> Die beiden im ersten und zweiten Grundsatz absolut abstrahierten Absoluten, Ich

und Nicht-Ich, oder die beiden Akte, Setzen und Entgegensetzen, werden in dem dritten Grundsatz unter einen äußerlichen Zusammenhang der Wechselwirkung gesetzt. Und nachdem beide auf diese Weise als etwas Positives entgegengesetzt worden sind, kann Eins (Ich) sich nicht mehr auf irgendeine Weise Anderem (Nicht-Ich) gleich machen. „Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv... oder das reine Bewußtseyn erweißt sich nicht gleich dem empirischen [Bewußtsein].“<sup>(9)</sup> Die Gleichheit des Ich mit sich selbst wird daher durch das praktische Vermögen „postuliert“. Aber das praktische Ich kann auch von seiner Natur aus nicht über das „Postulieren“ hinausgehen. „Ich *gleich* Ich verwandelt sich in : Ich *soll* gleich Ich seyn ; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurü[c]k.“<sup>10</sup>

Aber wir haben natürlich keinen Grund, dafür zu halten, daß Hegels Kritik an Fichte sich ausschließlich auf die Grundsatzform des Systems richtete, also daß es sich dabei um die Darstellungsmethode handelte. Haben wir allerdings einen guten Grund, davon überzeugt zu sein, daß seine Kritik sich grundsätzlich und letzten Endes auf die einseitige Unternehmung Fichtes richtet, die beiden entgegengesetzten Seiten des Subjekts und des Objekts von der Seite des Subjekts her zu vereinheitlichen ? Es ist ja unstreitbar, daß es ein wichtiger Kritikpunkt ist. Aber wir können kein hinreichendes Verständnis von Hegels Fichtekritik erreichen, wenn wir bei dieser Interpretation stehenbleiben. Dieser Abhandlung liegt die These zugrunde, daß Hegels Fichtekritik methodologisch zwei verschiedene Seiten hat, oder daß sie aus zwei isomorphen Kritikansätzen besteht, deren Fundament sich in der auf einer tieferen Ebene liegenden Grundkritik befindet. Diese Grundkritik und die auf ihr beruhenden zwei Kritikpunkte sind folgendermaßen zu nennen : Formalismus-Kritik resp. Psychologismus- und Schematismus-Kritik (d. h. die Kritik am Formalismus, die am Psychologismus und am Schematismus). Vorgreifend der folgenden Darstellung lassen sich die genannten Kritikgegenstände wie folgt erklären : Der Psychologismus und der Schematismus sind Modi des Formalismus, derart daß der erstere ein erkenntniskritischer oder gnoseologischer und der letztere ein erkenntnisinhaltlicher oder ontologischer Formalismus sind. Was die Benennungen betrifft, bezieht sich „der Schematismus“ gar nicht auf den gleichnamigen in Kants „Kritik der reinen Vernunft“, obwohl beide sachlich zu demselben Problembezirk gehören.

Dieser Name beruht auf dem Ausdruck in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“: „lebloses Schema“. (Vgl. Anm. 47. des vorliegenden Aufsatzes.) An der Terminologisierung, die sich m. W. in Hegels Texten selbst nicht finden läßt, ist der Verfasser schuldig. „Der Psychologismus“ grenzt sich in seiner Richtung der reflexiven und allgemeinen Erkenntniskritik von einem in Husserls „Logischen Untersuchungen“ kritisierten gleichnamigen ab, der versucht, alle logischen Verfahren auf die psychologischen Tätigkeiten zurückzuführen und die Logik zu einer Sonderdisziplin der Psychologie herabzusetzen. Der Psychologismus tritt aber nicht für sich allein auf, sondern wird normalerweise unter dem Namen des psychologischen Idealismus usw., und sogar auch der Formalismus oft unter dem des formalistischen Idealismus usw. mitbegriffen. (Was den Idealismus anlangt, kann er eigentlich gar kein Gegenstand des Kritisierens für Hegel sein.)

Nach meiner Auffassung ist es unerläßlich, diese drei Kritikpunkte einerseits miteinander zusammenzuhängen und andererseits zu differenzieren, um die Tragweite der Hegels Fichte-Kritik genau zu ermessen. Die Behauptung, daß Hegels Fichte-Kritik den späten Fichte nicht mehr treffe, wird m. E. dadurch veranlaßt, daß seine Psychologismus-Kritik wohl, die Schematismus- und bes. die Formalismus-Kritik aber nicht eigens berücksichtigt werden. Wenn man bei der Psychologismus-Kritik stehenbleibt und darüber hinaus nicht zu ihrer grundlegenden Ebene: Formalismus-Kritik reicht, übersieht man ein altes, doch immer aktuelles, entscheidendes Problem für die Philosophie, das durch Hegels Auseinandersetzung mit Fichte genau abgegrenzt aufgeworfen worden ist.

Aber es ist nicht so leicht, diese These auf eine unbestreitbare Weise in den Texten Hegels selbst, bes. zur Jenaer Zeit, zu belegen. Der Grund dafür ist, daß er selbst kaum eigens den Unterschied zwischen der Psychologismus- und der Schematismus-Kritik, geschweige denn die Formalismus-Kritik, betont hat, und daß die zu unterscheidenden Kritikansätze zu eng miteinander zusammenhängen oder ineinander verfließen, um einfach gegeneinander abgegrenzt werden zu können. Trotzdem liegt die Verschiedenheit m. E. ganz offenbar vor unseren Augen. Und diese Seiten lassen sich sogar auch in fast all seinen wichtigen kritischen Untersuchungen über Kant und Jacobi usw. seit seiner Jenaer Zeit immer finden.

Entsprechend der Beschaffenheit des Kritisierten, der Reflexionsphilosophie,

sind die Psychologismus- und die Formalismus-Kritik wohl fast in allen Fällen des Jenaer Zeitraums amalgamiert, z. B. wie in der Stelle : „ ... des formalen oder psychologischen Idealismus..., welcher die *Erscheinung* des Absoluten eben so wenig nach *ihrer* Wahrheit erkennt als die absolute Identität — Eins ist schlechthin unzertrennlich vom andern, — und in welchen die Kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke übergleitet.“<sup>101</sup> Aber wie ungünstig die Situation auch sein mag, wir können doch einige Belege finden. Z. B. an der Stelle, wo Hegel die objektiven Bestimmungen in der Erfahrung und ihre Formen bei dem Kantischen Idealismus so deutet, daß sie die Identität des Ich-denke und des Dinges an sich bloß subjektiv ausdrückten und beide Seite immer noch völlig ungleich blieben, vergleicht er diese Identität mit der der Wärme in der Sonne und in einem Stein in dem berühmten Wahrnehmungsurteil Kants, und nennt derartige Identität „die formale Identität“, d. h. die Identität, die sich ganz äußerlich auf die zu Identifizierenden bezieht. Danach kommt der auf den feinen Unterschied zwischen beiden Kritikpunkten, ohne ihn indessen klar herauszustellen : „In eine solche formale Identität, ist die absolute Identität des Subjects und Objects, und der transcendente Idealismus in diesen formalen oder vielmehr und eigentlich psychologischen Idealismus übergegangen.“<sup>102</sup> In der Äußerlichkeit der Form in Beziehung zu der Materie besteht ja die Formalität, aber in diesem Fall, „vielmehr und eigentlich“ in der Äußerlichkeit der zwei Formen : des Subjects und des Objekts zum gesetzten (vorgestellten oder erkannten) Inhalt. Im Vergleich zum Formalismus besteht Psychologismus zusätzlich noch in einem anderen Zusammenhang.

## **2. Kritik des Psychologismus.**

In „Glauben und Wissen“ formulierte Hegel ausgehend von der „empirischen Psychologie“, den „psychologischen Idealismus“ als deren spekulative Gestalt : „Der Realismus der Endlichkeit“, der dem Empirischen den reinen Begriff, die Idee als „absolute Idealität“ und „Leerheit“ in sich selbst entgegensetzt, aber zum Erfüllen des Inhalts die abhängige Beziehung auf das Empirische nicht entbehren kann, hat als seine „früheren wissenschaftlichen Erscheinungen“ den „Lockeanismus und die Glückseligkeitslehre“, die „die Philosophie in empirische Psychologie verwandelt“ haben. Und „die Vervollständigung und Idealisierung

dieser empirischen Psychologie“ sind „die drey genannten Philosophieen [Kant, Jacobi und Fichte], welche darin besteht, daß erkannt wird, dem Empirischen sey der unendliche Begriff schlechthin entgegengesetzt, und die Sphäre dieses Gegensatzes, ein Endliches und ein Unendliches, sey absolut ; wenn aber so Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengesetzt ist, ist eins so endlich als das andere ; und über derselben [Sphäre des Gegensatzes], jenseits des Begriffs und des Empirischen sey das Ewige, aber Erkenntnisvermögen und Vernunft seyen schlechthin nur jene Sphäre.“<sup>13</sup>

Was ist näher hin „die empirische Psychologie“ ? <sup>14</sup>

In der Untergliederung der Psychologie, d. h. der Seelenlehre, bedeutet „die empirische Psychologie“ im Kontrast zur „rationellen Psychologie“, die die Seele als ein Gegenstandsgebiet der metaphysischen Betrachtungen untersucht, diejenige Psychologie, die aus den uns konkret gegebenen Vorstellungen verschiedene seelische (aktive und/oder passive) Tätigkeiten und dadurch ferner verschiedene seelische Vermögen extrahiert, um durch deren Prüfung „Ursprung, Gewißheit und Umfang der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen“. <sup>15</sup>

In der Logik der „Enzyklopädie“ tritt dieser Psychologismus als die zweite „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ unter dem Namen „Empirismus“ auf. „Die *konsequente* Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, leugnet aber das Übersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntnis und Bestimmtheit desselben und läßt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu.“<sup>16</sup> Es wäre eine evtl. gängige, aber keine richtige Auffassung der Grundstellungnahme des Empirismus, wenn Denkbestimmungen und Erfahrung vorher entgegengesetzt würden, und unter dieser Voraussetzung der Empirismus im Kontrast zu der überlieferten Metaphysik (der „ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität“), die die Denkbestimmungen als Grundbestimmungen der Dinge selbst betrachtet, einfach als eine philosophische Haltung, die sich aufgrund des positivistischen Wahrheitsbegriffs ausschließlich an die Erfahrung halten wollte, interpretiert würde. Der Sinn der Kritik Hegels der erkenntniskritisch orientierten Philosophie ist in seiner Empirismus-Kritik am klarsten ausgesprochen. Empirismus selbst enthält in einem trivialen Sinn gar keinen Fehler. Ja sogar

selbst in der philosophischen Reflexion, nach der theoretischen objektiven Seite, „liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß.“ Oder praktisch, „nach der subjektiven Seite“, liegt im Empirismus „das wichtige Prinzip der *Freiheit*“, „daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, *selbst* sehen, sich *selbst* darin *präsent* wissen soll.“<sup>17</sup> Aber der Empirismus mißverstehet sein eigenes Prinzip. Er vermeint Gegenstände aufzunehmen, wie sie sind, um daraus Wahrheiten herauszugreifen. Aber Gegenstände der Erfahrung liegen nicht vor uns wie fertige Vorräte im Lagerhaus, die nur noch auf ihre Auflistung warten. Die Möglichkeit von Erfahrung ist auch für Hegel die Möglichkeit von Gegenstände der Erfahrung selbst. Und „um Erfahrung zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der *Analyse*.“<sup>18</sup> Die ganz subjektiven, vergänglichen Eindrücke als solche können keinen Erkenntniswert der Erfahrung haben, nicht einmal der Wahrnehmung, die immer im Rahmen der, Objektivität, also Allgemeinheit und Notwendigkeit beanspruchenden, empirischen Erkenntnis eine Rolle spielt. Und um zu analysieren, braucht der Empirismus „die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit, auch Unendlichem usf.“<sup>19</sup> Man erinnere sich daran, daß Hegel schon im ersten Kapitel der „Phänomenologie“ über „die sinnliche Gewißheit“ herausgestellt hat, wie selbst philosophische Position des Empirismus, der an unsere primitivsten Erfahrungen anhängt, schon durch Denkbestimmungen bedingt und gestaltet worden ist.

Wegen der Unbewußtheit und der Kritiklosigkeit setzt Hegel den Empirismus in dieselbe Reihe mit der überlieferten Metaphysik. Und sogar die kritische Philosophie entzieht sich diesem Mangel im Grunde genommen nicht. Darum finden wir sie in der Logik der „Enzyklopädie“ zusammen mit dem Empirismus zu „der zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität“ gehörend.

Was ist aber „der psychologische Idealismus“? Die folgende Stelle aus dem Anfangsteil der Begriffslogik (1816) zeigt Hegels Diagnose, woher dieser Psychologismus kommt, und wodurch oder woraufhin er überwunden werden soll.

Die „ursprüngliche Synthesis der Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften

Auffassen der Natur des Begriffs und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt. [Trotzdem]... ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehen geblieben und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Beingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen. Sie hat die Verstandeserkenntnisse und die Erfahrung nicht darum als einen *Erscheinenden* Inhalt ausgesprochen, weil die Kategorien selbst nur endliche sind, sondern aus dem Grunde eines psychologischen Idealismus, wie sie *nur* Bestimmungen seien, die vom Selbstbewußtsein herkommen.“<sup>20</sup> Nach Hegels Auffassung beinhaltet Kants Gedanke der synthetischen Urteile a priori oder der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption schon ein wahrhaftes — obwohl noch unentwickeltes — Verständnis der Natur des Begriffs, nämlich als der konkreten Allgemeinheit. Aber Kant mißdeutete nach Hegels Ansicht den Sinn des Erscheinungscharakters der verständlichen Erkenntnisse oder Erfahrungen dahingehend, daß er aus der Subjektivität der Kategorien kommt. Eine derartig erkenntniskritisch orientierte Verdrehung des Sinnes des Erscheinungscharakters der Gegenstände der Erfahrung nannte Hegel „psychologischen Idealismus“. Aber wie ist dies gemeint? Hegel zeigt nur kurz in einem Nebensatz den wahrhaften Sinn des Erscheinungscharakters der Kategorien, nämlich ihre Endlichkeit auf. Damit aber sagt er implizit, daß sie ihre immanente Grenze in sich selbst halten, also wesentlich über sich hinaus, auf das von ihnen Negierte, ihren eigenen Gegensatzweisen. Das Denken in dieser Richtung, d. i. die Destruktion der stereotypen erkenntniskritischen Schemata und die Verflüssigung der darunter kritiklos festgehaltenen Denkbestimmungen soll Aufgabe der Logik sein, und dies ist es, woran Hegel über die negative Kritik des psychologischen Idealismus hinaus festhält.

Hegel kritisiert an Kant die Subjektivität seines Idealismus. Nach diesem subjektiven Idealismus könnten wir keine Wahrheit haben, weil die Wahrheit im strengen Sinne immer die Erkenntnis der Dinge an sich sein müßte. Allerdings beinhaltet diese Kritik nicht etwa die dogmatische Empfehlung, von all den Ergebnissen der kritischen Philosophie, der Kritik des Erkenntnisvermögens abzusehen und die uns gegebene Grenze des empirischen Wissens, des Wissens der bloßen Erscheinung, zu vernachlässigen. Für Hegel liegt das entscheidendes

Problem darin, daß die These auf der Mißinterpretation der Natur und des Faktums des Erkennens beruht. Nach Kant müsse, während die Objektivität der Erkenntnis sich dem Denken (zuletzt den Kategorien) verdanke, das Denken doch gerade darum für subjektiv gehalten werden, weil es nur in oder mit empirischen Wahrnehmungen tätig sein soll, aber Wahrnehmungen nichts anderes als Affektionen des Gemüts seien, also das Denken vermittels dieser Subjektivität der Wahrnehmungen durch eine unüberbrückbare Kluft von den Dingen an sich geschieden ist. Nach Hegels Auffassung kommt die Subjektivität des Kantischen Idealismus aus der oben genannten unkritischen Entgegensetzung und Fixierung der in der Tat durch die Analyse produzierten Empirie gegen die Notwendigkeit und Allgemeinheit, m. a. W. der Denkbestimmungen, die sich ursprünglich im Formieren der Empirie äußern, gegen die Denkbestimmungen, die erst zum Hervorbringen der Einen Welt funktionieren, in dem sie der Empirie die einheitliche Formen geben. „Diese Kritik [Kritische Philosophie] geht jedoch nicht auf den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt.“<sup>20</sup>

Was ist nun die Beziehung zwischen „der empirischen Psychologie“ und „dem psychologischen Idealismus“ und was ist eigentlich der Psychologismus? In „Glauben und Wissen“, zitiert Hegel die Eingrenzung des Unternehmungszwecks in der Einleitung von Lockes „Essay concerning human understanding“: den Untersuchungen der Gegenstände vorangehend menschliche Erkenntnisvermögen zu kritisieren, um unfruchtbaren Streiten oder grundlosem Agnostizismus zu entgehen und ergebnisreiche Untersuchungen zu gewährleisten — er drückt es aus als die „Betrachtung des endlichen Verstandes“ —. Daraufhin hält Hegel fest, diese Erklärung gelte unmittelbar auch als die „Einleitung zur Kantischen Philosophie.“<sup>21</sup> Allerdings ist „die empirische Psychologie“ hierbei nichts anderes als eine „Einleitung“ zum psychologischen Idealismus. Bei der Kantischen Philosophie, „innerhalb dieser Schranke“ — des Psychologismus — „findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: *Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*“<sup>22</sup> Dieses Problem ist nach Hegel nichts anderes als das Darstellungsproblem der absoluten „Identität“ des Subjekts und des Prädikats in Notwendigkeit beanspruchenden synthetischen Urteilen, d. i.

der Identität des Besonderen und des Allgemeinen oder des Endlichen und des Unendlichen, und kann ohne dialektische und spekulative Denkungsart nicht gelöst werden. Obwohl Kant das Problem nicht gründlich auf spekulative Weise lösen konnte, enthält seine Philosophie hinsichtlich dieser Fragestellung schon einen spekulativen Ansatz. Der Unterschied zwischen „der empirischen Psychologie“ und „dem psychologischen Idealismus“ besteht darin, daß die erstere kein spekulatives Element besitzt, so daß selbst die gefundenen Vermögen keine Begründung dafür liefern, warum so klassifiziert werden muß und warum nicht andere Vermögen aussortiert werden sollen, während in der letzteren schon das Spekulative als eine Anlage steckt. Der von beiden gemeinsam vorausgesetzte Standpunkt, der Psychologismus ist eine philosophische Einstellung, die sich in dem stereotypen Subjekt-Objekt Schema in der Erkenntniskritik verliert und so die Kritik der Denkbestimmungen selbst versäumt.

### **3. Kritik des Schematismus.**

In dem Zeitraum, in dem Hegel unter dem starken Einfluß der Identitätsphilosophie Schellings stand, vereinigten sich die beide Kritikpunkte, Psychologismus und Schematismus, darum sehr innig, weil es ihn als den Partner Schellings vor allem interessierte, die Identitätsphilosophie von den anderen subjektiv-idealistischen Vorläufern abzugrenzen. Unter dem Formalen thematisierte er besonders die zum Subjektiven und die zum Objektiven isolierten Formen, die in „der transcendentalen Anschauung“ aufgehoben werden und miteinander eins werden sollen.<sup>26</sup>

In der Differenzschrift kritisiert Hegel an der Reinhold-Bardilischen Position, die „rationaler“ oder genauer „logischer Realismus“ genannt werden kann<sup>27</sup>, die einfach mechanische Zusammensetzung der Denkform und der zu denkenden Materie zur Erkenntnis. Aber auch hier zeigt er sich an dieser Differenzierung desinteressiert.

Das Erkennen ist nach Reinholds Bezeichnung die „Anwendung des Denkens“, dessen immanenter Charakter „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und ebendemselben, in Einem und ebendemselben, und durch Ein und Ebendasselbe“ ist, auf „die Materie“, deren immanenter Charakter „Mannigfaltigkeit“ ist, und die „als vom Denken wesentlich verschiedene und unabhängige“ zum alterna-

tiven integrierenden Bestandteil der Erkenntnis postuliert wird.<sup>28</sup> Nach Reinhold-Bardilischer Auffassung lassen sich wohl an der „Materie“ die Formen : Nebeneinander und Nacheinander finden, die nach der Abstraktion von der Materie als solcher noch im Denken übrigbleiben. Aber sie sind als nur in der Materie selbst wurzelnd nicht aus dem Denken bzw. der Denkform zu deduzieren. In der „Anwendung“ bezieht sich das Denken auf die Materie. Aber „das Denken, seine Anwendung, und sein Stoff stehen friedlich nebeneinander. ... aus einer absoluten Formalität [der Denkform] ist zu keiner Materialität zu kommen ; beyde sind absolut entgegengesetzt...“<sup>29</sup> „Die Anwendung des Denkens“ bedeutet bestenfalls nur : die Formen des Denkens „fügen“ sich ganz äußerlich mit den Formen der Materie. Die Identität des Denkens ist hierbei als die von dem Entgegengesetzten abstrahierende nichts anderes als die „Verstandes-Identität“, an deren anhängend die genannten Denker sich die von Kant aufgeworfene Problematik der Erörterung der „ursprünglichen Identität“<sup>30</sup> nicht vornehmen wollten. Hier liegt „nicht nur gnoseologisch“ sondern „auch ontologisch“ die „Grenze der [von innen aufgebauten] logischen Struktur“.<sup>31</sup> Die Inpenetrabilität des Stoffes ist auch in der Erkenntnis (im Zernichtetsein des Stoffes als solchen) als die Undeduzierbarkeit der Materie-Formen übriggeblieben.

Reinhold hatte zwar zuerst als ein Fichtianer Fichte von der Verwandtschaft der Wissenschaftslehre mit dem in Bardilis „Grundriß“ befindlichen Gedanken überzeugt, <sup>32</sup> wurde aber nachher „durch Bardili's Briefe gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben“<sup>33</sup>. Mit Bardili wollte Reinhold als ein Bardilianer alle Formen (ob es Denk- oder Materie-Formen seien) entsubjektivieren oder entpsychologisieren, d. h. nicht nur von jedem individuellen Subjekt, sondern darüber hinaus vom Subjekt schlechthin oder „Bewußtsein überhaupt“ befreien, und sie durch die Abstraktion der erkenntniskritischen Formen : Subjekt und Objekt hindurch auf der rein-logischen Ebene autonomisieren. Aber trotz seines, historisch unbestrittenen gedanklichen Wandels glaubt Hegel, daß er sachlich noch auf seinem ursprünglichen Standpunkt : der Elementarphilosophie stagniert. Reinhold sei ——— so Hegel ——— beim „lautere [n] Empfangen, und reine[n] Lernen der [Bardilischen] Logik unwissenderweise eigentliich bey sich selbst in die Schule gegangen“<sup>34</sup>, oder sei „nicht unähnlich jenem Manne, der zu seiner größten Zufriedenheit, aus dem eignen Keller unwissenderweise bewir-

thet wurde.“<sup>35</sup> Im Abschnitt „Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes“ hat er aufgrund der Ähnlichkeit des strukturellen Stellenwerts das „Nichtdenken“ Reinholds als eines Bardilianers mit dem Nichtich Fichtes als eines „subjektiven Idealisten“ identifiziert<sup>36</sup>, gerade als dessen Gegner Reinhold und Bardili sich schätzen wollten. Seine Identifizierung des „logischen Realismus“ mit den verschiedenen Arten vom „subjektiven Idealismus“ ist eine zwangsläufige Folge davon, daß er den psychologistischen und den schematistischen Formalismus nicht eigens auseinandergehalten hat. Wenn man in den Bardilischen und Reinholdischen Schriften einen Versuch der Entsubjektivierung der Formen und die Aufbauarbeit der Lehre von den logischen idealischen Ansichseienden, die Bolzano, Husserl usw. vorwegnimmt<sup>37</sup>, sieht, dürfte man nicht bestreiten, daß sie in ihrem Logizismus intendierten, den Psychologismus bei Kant, Fichte, und dem ehemaligen Reinhold selbst zu überwinden. Ebenso zeigt sich, daß, wenn Hegels Kritik gegen sie nicht ganz unzutreffend sein dürfte, sie sich nicht nur auf ihren Psychologismus, sondern darüber hinaus auf ihren psychologisierten Schematismus und letztlich den Formalismus richten muß. Für Hegel besteht das Problem darin, daß die Materie auch hier jenseits der Form steht, obwohl diese Form entpsychologisiert worden sein soll.

In „Glauben und Wissen“ tritt der Schematismus in der entsubjektivierten Gestalt auf. Hier verlegt Hegel den Schwerpunkt seiner Kritik auf Fichtes Schriften aus der Zeit um den Atheismusstreit. Es ist sehr bemerkenswert, daß, entsprechend dem zu dieser Zeit stattfindenden gedanklichen Wandel bei Fichte, Hegels Kritik des Schematismus sich offensichtlich von der Kritik des Psychologismus abgrenzt. In der „Bestimmung des Menschen“, in der von einer seelischen Wanderschaft des „Ich“, die vom quasi-spinozistischen Realismus über den quasi-berkeleyischen Idealismus zur vernünftigen Religion geht, erzählt wird, und wo die Einheit des Subjekts und Objekts nicht mehr als der indefinite zurücktretende Gegenstand des Strebens des Subjekts, sondern als der unendliche Wille begriffen wird, der jenseits beider steht und durch diese Jenseitigkeit die Möglichkeit beider ausmacht, findet Hegel schon klar den schematistischen Mangel als solchen, der übrig bleibt, gleichgültig ob ein Inhalt vom subjektiv-idealistischen oder vom objektiv-realistischen Standpunkt betrachtet wird. Der kritische Idealismus, „den Fichte in schärferem Umriß heraushob, ist... etwas

formales; das allgemeine der dem Subject entgegengesetzten Welt ist als allgemeines, ideelles, als Denken und damit als Ich gesetzt; aber notwendig bleibt das Besondere zurück...“<sup>38</sup> Das „Besondere“ heißt im Kontext der Idealität/Realität die Realität. Und hier in dem Fall, wo von der „Realität“ die Rede ist, ist es schon „gleichgültig“, „ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen, oder von Beschaffenheiten der Dinge ist.“<sup>39</sup> Es dreht sich für Hegel um die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besondern, der Form und Materie, der Identität und Differenz usw., nicht nur um die Subjektivität des Inhalts der Erkenntnis, die ewige Unrealisierbarkeit des moralischen Zweckbegriffs usw. Das letztere wird nur insofern zum Problem, als solche Reflexionen sich gar nicht auf die genannte Beziehung fokussieren, die doch die Möglichkeit des Systems selbst ausmacht, sondern danach streben, die Probleme, die aus dem Mangel der Untersuchungen in dieser Richtung kommen, irrtümlicherweise durch die erkenntniskritisch orientierten Betrachtung zu lösen.

Die „Bestimmung des Menschen“ besteht aus drei „Büchern“: 1. Zweifel, 2. Wissen, 3. Glaube. Hegel kritisiert den jeweiligen Gedanken des „Ich“ an den beiden Übergänge zwischen den Büchern. Die folgenden zwei Zitate beziehen sich auf den Dialog zwischen dem Ich — in dieser Schrift bezeichnet „Ich“ eine Person, also *den* Ich — und einem Geist im zweiten Buch „Wissen“. Am Anfang dieses zweiten Buchs wird der Ich, der am Ende des ersten Buchs in die ausweglose Antinomie zwischen dem System der eisernen Notwendigkeit der Natur, das der Verstand kundgibt, und dem System der Freiheit, das das Herz wünscht, geraten ist, von dem Geist zu der Überzeugung geführt, daß die Dinge außer uns nichts anderes als Produkte unseres Vorstellungsvermögens seien und daß unsere Freiheit also um kein Haar von der Naturnotwendigkeit zu beeinträchtigt sei. Betreffs dieser Stelle kommentiert Hegel satirisch: „... als ob er [d. h. das personale Ich] nicht in einer und ebenderselben Gefangenschaft seines Zustands, in einer und eben derselben Notwendigkeit wäre, die ungeachtet sie nicht mehr in der Form seines Denkens als äußeres Object vorhanden ist, mit ebenderselben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affectionen und Zuständen existiert.“<sup>40</sup> Am Ende des zweiten Buches kommt der „Ich“, der nun ein subjektiver Idealist ist, im Gegenteil zur Klage darüber, daß alle Realität in der subjektiv produzierten Welt verloren seien. Für Hegel

verfehlt diese Klage einen wesentlichen Punkt. „Da nun der Ich annoch mit einem und ebendemselben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt ist, so ist nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit...in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, absolut Nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewußtseyns als bloßen Bewußtseyn seyn; nicht über das, was er verlor, ... sondern darüber, daß er noch an seiner unverletzten Notwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, des ... Empfindens und des nackten Factums der Anschauung, ... hatte er zu wehklagen; nicht über das, was der Geist nahm, sondern über die ganzen Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchlosen Geist nennen.“<sup>40</sup> Worüber „der Ich“ wahrhaft zu wehklagen hat, ist das, was durch den ganzen Wechsel der epistemologischen Stellungnahme unverändert bleibt, und was Hegel daher durch die auffällige Wiederholung des Wortes „ein und eben dieselbe (oder dasselbe)“ unterstreicht: „Gefangenschaft“, „Notwendigkeit“, „Willkürlichkeit und Zufälligkeit“, „Reichtum von den Realitäten als Empfindungen“. Hegel drückt es zuletzt mit dem Wort „Endlichkeit“ aus. Für ihn hätte „der Ich“ diese Bestimmungen gerade in dem logischen Charakter ihrer „Endlichkeit“ ernst nehmen sollen.

Um das, was die „Endlichkeit“ hier bedeutet, bes. hinsichtlich ihrer logischen Konnotation klarzumachen, bietet sich an, das Fragment aus Vorlesungen 1801-02 anzuführen: „...die Einheit... [ , ] die er [Verstand] hervorzubringen vermag, ist nur eine formelle, oder selbst eine endliche Einheit; weil er auf absoluter Entgegensetzung, [d. h.] auf Endlichkeit beruht.

Der Gegenstand einer wahren Logik wird also der seyn[ : ]

I . die Formen der Endlichkeit aufzustellen, und zwar nicht empirisch zusammengegrafft, sondern wie sie aus der Vernunft hervortreten, aber durch den Verstand des Vernünftigen beraubt, nur in ihrer Endlichkeit erscheinen;

II . die Bestrebung des Verstands darzustellen, wie er die Vernunft in einer Produktion der Identität nachahmt, aber nur eine formelle Identität hervorbringen kan[n]; — um aber den Verstand als nachahmend zu erkennen, müssen wir uns zugleich das Urbild, das er kopi[e]rt, den Ausdru[c]k der Vernunft selbst immer vorhalten.

III . müssen wir endlich die V[v]erständigen Formen selbst durch die Vernunft aufheben, zeigen welche Bedeutung und welchen Gehalt, diese endlichen

Formen des Erkennens für die Vernunft haben ; die Erkenntniß der Vernunft [ , ] insofern sie der Logik angehört, wird also nur ein negatives Erkennen derselben seyn.“<sup>42</sup> Die „Endlichkeit“ ist eine Entgegensetzung, die daraus entsteht, daß der Verstand von der absoluten Identität abstrahiert, und die darin als Möglichkeit beinhalteten gegensätzlichen Formen verwirklicht und verabsolutiert.<sup>43</sup> Worüber „Ich“ zu wehklagen hätte, ist diese hinter der „formellen“ Vereinheitlichung steckende Verabsolutierung der Entgegensetzung, also gerade der Mangel der logisch orientierten Betrachtungen.<sup>44</sup>

Wir können die Kritik des Schematismus ganz deutlich in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ finden, in welcher Schrift Hegel sich dem Einfluß entzieht und seine Epigonen kritisiert. Dort kritisiert er nämlich „einen einfarbigen Formalismus“ und einen schematisierenden Formalismus. Der „einfarbige Formalismus“ bringe die absolute Idee nicht dadurch zustande, „daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte,“ sondern er mache nur „die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist.“<sup>45</sup> Er lasse nicht den Reichtum „aus sich entspringen“ und die Unterschiede der Gestalten „sich selbst bestimmen“, sondern er führe „die Eine unbewegte Form ... an dem Vorhandenen“ herum, und taucht „das Material in das ruhende Element von außenher“ ein.<sup>46</sup> Ein schematisierender Formalismus erhebe die Kantische Triplizität nicht „zu ihrer absoluten Bedeutung, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist“, sondern er niedrige sie „zum leblosen Schema, ... und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle“ herab. Er „meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schemas als Prädikat ausgesagt, — es sei die Subjektivität oder Objektivität, oder auch der Magnetismus, die Elektrizität usf...“<sup>47</sup>

Es ist nicht mehr die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, oder des subjektiven Subjekt-Objekt und des objektiven Subjekt-Objekt, oder sogar die transzendente Anschauung, sondern nun die sich organisierende Wissenschaft, die Hegel behauptet. „Dem tabellarischen Verstand“ oder dem Schematismus gegenüber sei die „Wissenschaft“ folgendermaßen charakterisiert : sie „darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisieren“, dergestalt daß „in

ihr die Bestimmtheit ... die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts“ ist. Das hier Gemeinte, die sich bewegende und zu Bestimmungen des Seienden organisierende Seele, d. h. das Bewegungsprinzip der Wissenschaft, ist das, was auch als Dialektik Hegels bezeichnet wird: das Seiende wird „sich einesteils ein Anders“; „andernteils nimmt es diese Entfaltung ... in sich zurück, d. h. macht sich selbst [sich selbst als Anderssein] zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit.“<sup>48</sup> Nach Hegels Konzept muß die Formung der Materie nicht durch das analogisierende Etikettieren, sondern durch „das Werden der *bestimmten Einfachheit*“<sup>49</sup> vermittels der doppelten Negation erfolgen.<sup>50</sup>

#### **4. Hegels gurdlegende Einwand. Beziehung der Kritikansätze.**

Allgemein gesprochen kann eine verabsolutierte Form einerseits als eine von mehreren Formen den anderen und andererseits in ihrem Formsein der Materie gegenüberstehen. Aber die aller Formen beraubte bloße Materie, die zur Weltkenntnis bestenfalls als Individualisierungsprinzip beitragen soll, kann bei Hegel kein eignes Territorium beanspruchen, das sich jenseits und gegenüber allen Formen befinden und ihren Bereich begrenzen könnte. Der Problematik der bloßen Materie, sei es die Frage um die Deduktion der Schreibfeder Krugs<sup>51</sup>, nämlich wie unsagbare Individuen in einem philosophischen System behandelt werden sollen, oder sei es die Frage um das Daßsein im Gegensatz zum Sosein, die der späte Schelling und ihm vorausgehend schon der späte Fichte aufgeworfen haben, bietet Hegel in den Betrachtungen über die „sinnliche Gewißheit“ in der „Phänomenologie des Geistes“ oder über die Kategorien des „reinen Seins“, der „Zufälligkeit“ usw.<sup>52</sup> in der Großen Logik seine Lösung an. Selbst die Problematik dieser Themen kann seines Erachtens nie richtig verstanden werden, wenn das Individuum als solches und das Daßsein sich in irgendeiner Denkbestimmung vorher in der metaphysizierten Logik als Glieder ihrer kategorialen Organisation verortet haben, weil die Metaphysik „gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen“<sup>53</sup>, ist. Diese Art des Gegenübers zwischen der Form und der Materie wird also bei ihm auf den wesentlichen Zusammenhang der Denkformen miteinander reduziert und in der Logik als dem System der reinen Formen aufgelöst.

Der Gegensatz zwischen dem dem Status der Form und dem dem Status der

Materie zugeschriebenen Term heißt bei dem Schematismus : Gegensatz zwischen den mit dem relativ reichen Inhalt begabten, bestimmteren Formen, die zur Entstehung der höheren Denkbestimmungen wie Elektrizität, Magnetismus und verschiedene Naturgesetze usw., beitragen, und den mit relativ armen Inhalt begabten, unbestimmteren Formen, die zur Entstehung der durch jene Denkbestimmungen zu synthetisierenden oder zu ordnenden empirischen Stoffe beitragen. Der Psychologismus verteilt diesen beiden in unserer Welterkenntnis funktionierenden Formen unter dem Kontext der reflexiven gnoseologischen Fragestellung nach dem Woher der Formen die beiden Metaformen : das Subjektive und das Objektive. Hier wird der Gegensatz zwischen dem die Stellung der Materie antretenden Erkenntnisinhalt und den die Stellung der Form antretenden erkenntniskritischen Formen vermöge der Festhaltung des Gegensatzes zwischen den letzteren beiden Metaformen geschützt und berechtigt. Nach Hegels Meinung soll vermittels der Verflüssigung der Formen d. i. des Explizierens des inneren Zusammenhangs der Formen miteinander nicht nur die homogene organische Einheit der Formen sondern auch die heterogene der Form und der Materie hervorgebracht werden. Der Formalismus ist es, der im Wege zu dieser totalen Einheit steht. Er besteht darin, daß man durch die Vernachlässigung der Arbeit zur Vereinheitlichung der Formen miteinander den Gegensatz zwischen dem Form-Term und dem Materie-Term liegenläßt. Er bleibt bei der Endlichkeit des Verstandes stehen, auf deren Überwindung Hegel seine frühe Logik programmiert hat. (Vide die Anm. 42.)

Das Gegensatzpaar von der Form und der Materie wird bei Hegel zusammenfassend von folgenden zwei methodologisch verschiedenen Blickpunkten aus angesprochen :

- 1) vom erkenntnisinhaltlichen oder ontologischen aus als Gegensatz zwischen der Identität und der Differenz, zwischen der Allgemeinheit und Besonderheit, zwischen Denkbestimmungen und empirischen Stoffen usw.
- 2) vom erkenntniskritischen oder gnoseologischen aus als der zwischen den gegenüberstehenden Formen : Subjekt und Objekt und dem darunter unterliegenden identischen Inhalt : Vorstellungen, Erkenntnissen usw.

Psychologismus ist der Formalismus der zweiten Art : der gnoseologische Formalismus. Auf diesem Standpunkt wird derselbe Erkenntnis- oder Bewußtseins-

inhalt bald unter der Form des Subjektiven als die intendierende Vorstellung, bald aber unter der Form des Objektiven als der intendierte Gegenstand selbst bestimmt. „Ein und dasselbe wird das einmal als Vorstellung, das anderemal als existirendes Ding betrachtet; der Baum als meine Vorstellung, und als ein Ding; die Wärme, Licht, Roth, Süß u. s. w. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dinges; so wie die Kategorie das einmal als Verhältniß meines Denkens, das anderemal als Verhältniß der Dinge gesetzt wird.“<sup>54</sup> Der kritische Idealismus — so Hegel — bestehe in diesem „formalen Wissen, daß Subject und die Dinge, oder das Nicht Ich jedes für sich existiren, ... Ich des Ich denke, als Subject, ist absolut so wie das jenseits desselben liegende Dinge an sich, ... die objective Bestimmung und ihre Formen treten erst ein in der [äußerlichen] Beziehung beyder aufeinander; und diese ihre Identität ist die formale [Identität], die als Causaizusammenhang erscheint, ...“<sup>55</sup> Auch beim Fichte der „Grundlage“ werde sowohl der erste wie der zweite Grundsatz „von einer Tatsache des empirischen Bewußtseins aus“ d. i. anhand der Tatsache des allgemeinen Konsens über die Gültigkeit des Identitäts- und des Widerspruchssatzes ohne Rücksicht auf den innigen Zusammenhang beider deduziert, und der den Zusammenhang darzustellende dritte gerate in den mechanischen Kausalsatz, der die innere Relation der Relata: Ich und Nichtich aufhebt, insofern er die äußerliche Beziehung zweier Quanta angeben soll.<sup>56</sup>

Hegel beschreibt folgenderweise Kants Schritte in der „transzendentalen Deduktion“, womit der Schematismus mit dem Psychologismus zur Koalition kommt: Zuerst wird die „bloß relative Identität“ d. h. die allgemeine Denk- oder Seinsform „dem Besonderen“ entgegengesetzt, ohne mit ihm auf ihre ursprüngliche absolute Identität hin vereinheitlicht zu werden. Vom Gesichtspunkt der Erkenntniskritik aus werden dann beide reinterpretiert: das letztere als „das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtseyn als Anschauung und Empfindung, an sich etwas unverbundenes“ und das erstere als die verbindende oder synthetisierende „Wohltat des Selbstbewußtseyns“, die der „in sich zerfallende[n]“ empfundenen Welt „einen objektiven Zusammenhang und Halt“ gibt. Schließlich werden zum einen die zwei Synthesen: die figürliche und die intellektuelle dem menschlichen Erkenntnisvermögen für a priori gehörend und zum anderen die Empfindung aufgrund „der unbegreiflichen Bestimmtheit des empi-

rischen Bewußtseyns“ für „von den Dingen an sich herkomme[nd]“ erklärt.<sup>57</sup> Für Hegel muß diese Koalition aufgegeben, und der ursprünglichere, ontologische Formalismus in der entpsychologisierten Gestalt bloßgelegt werden. Der kritikphilosophische Schlußbegriff „Erscheinung“ muß nicht in seinem subjektivierten Sinne als „im Menschen ein Absolutes“ sondern in dem „sehr richtigen [Sinne]“ verstanden werden, „daß der Verstand das Princip der Entgegensetzung und die Abstraktion der Endlichkeit [d. i. Nicht-Thematisierung der Endlichkeit als Endlichkeit] ausdrückt.“<sup>58</sup> Wenn man, wie Kant, dem Subjektiven, den Denkbestimmungen das Identitätsmoment und dem Objektiven, der Empirie das Differenzmoment zuschreibt, amalgamiert man diese zwei zu differenzierenden Gesichtspunkte.

In der frühen Jenaer Zeit stand Hegel unter dem starken Einfluß der Identitätsphilosophie von Schelling, und dementsprechend legte er das Schwergewicht seiner Fichte-Kritik darauf, daß bei diesem die ganze Struktur des theoretischen und praktischen Subjekt-Objekt-Zusammenhangs auf die subjektive Seite angewiesen sei. Er kritisiert die Subjektivität Fichteschen Idealismus. Allerdings liegt die Pointe der Kritik nicht nur darin, daß Fichte die Totalität unserer theoretischen und praktischen Aktivitäten einseitig nur von dem Einen Prinzip erklärte und die in der entgegengesetzten Richtung gehende Erklärung von dem Anderen Prinzip versäumte, das jenem gleichkommt, also daß er einen Bestandteil des aus zwei Teilen gebildeten Ganzen übersähe oder darin, daß er nicht bis zur den beiden zugrunde liegenden Identität vorstieße. Vielmehr kritisiert Hegel auch, daß er Denkbestimmungen, die er dem von der Empirie isolierten, eben daher leeren, aber Notwendigkeit anbietenden Denken zuschreibe, der Empirie entgegensetze, die er der von dem Denken isolierten, eben daher blinden, der Zufälligkeit übergebenen Empfindung zuschreibe, und daß er dessentwegen dazu komme, in den Schematismus zu geraten. Der Psychologismus ist ein irrthümlicher Versuch, die in dem erkenntnisinhaltlichen Formalismus liegende Kluft zwischen der Form und der Materie durch die erkenntniskritische Reflexion zu überbrücken oder vielmehr zu rechtfertigen. Der Psychologismus ist selbst ein Modus des Formalismus, und sogar in diesem Sinne der doppelte Formalismus. Die Leerheit des Verstandesbegriffs für sich, die Formalität des moralischen Gesetzes, die Konfrontation des Rechtlichen (des Staates) mit der Lebendigkeit

des Individuums usw. wurzelt tiefer als in dem Psychologismus. Je stärker Hegel sich dem Einfluß Schellings entzieht und seine Eigentümlichkeit bewußt in der sogenannten Dialektik findet, die die Möglichkeit der Phänomenologie des Geistes, „der Wissenschaft der Logik“ sowie der Realphilosophien als der Wissenschaft ausmacht, tauchen die Formalismus-Kritik als die Grundkritik und die Kritik des Schematismus als eine spezifische und für die Systemkonstruktion selbst unentbehrliche Formalismus-Kritik auf. Hier liegt die Pointe von Hegels Fichtekritik.

### **III. Wie weit reicht die Tragweite der Kritik Hegels ?**

#### **0. Die Aufgabe dieses Kapitels.**

Die entscheidende Frage, die Hegels Fichte-Kritik betrifft, ist die, ob seine Kritik der Sache nach auch gegen den späten Fichte, bes. hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen dem absoluten Wissen und dem Absoluten gültig sei. Aber bevor man auf diese nicht historische, sondern systematische Frage eingeht (und zu welcher Beurteilung man auch kommt), muß man sich zuvor mit dem Problem des Wandels der Fichteschen Position beschäftigen. In dieser Abhandlung wird nicht auf die Lösung der ersten Frage selbst, sondern nur auf die Vorbereitung dazu gezielt. Da nun der Angriffspunkt Hegels im letzten Kapitel herausgefiltert wurde, muß die zweite Frage : ob, und bejahendenfalls wie Fichte seine Position gewandelt hat in diesem Kapitel behandelt werden, um zu erkennen, ob die Kritik Hegels auf die späte Philosophie Fichtes noch zutrifft, und sollte dies der Fall sein, zu finden, wie diese potentielle Auseinandersetzung formiert werden soll. Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es nicht möglich, mit der hinlänglichen Ausführlichkeit diese Frage zu beantworten, dennoch ist es unerläßlich, die entwicklungsgeschichtliche Differenzierung von der Fichteschen Grundstellung vorzunehmen und ihre Charakteristika in den einzelnen Phasen zu skizzieren<sup>59</sup>, um die Gültigkeit der Hegelschen Kritikansätze anhand dieser historischen Betrachtung genau ermessen zu können.

## 1. Unangemessenheit der Grundsatzform der „Grundlage“.

Was die Grundsatzform der Darstellung der Wissenschaftslehre in der „Grundlage“ (1794) angeht, war Fichte selbst nicht damit zufrieden, und schon seit 1795 oder 1796 unternahm er es, auf eine ganz andere Art und Weise seinen Gedanken darzustellen. <sup>60</sup>

Fichte sah die Mangelhaftigkeit in der Darstellungsmethode der „Grundlage“ und verbesserte ihn in folgenden Punkten: Die „Grundlage“, für die „nach Veranlassung damaliger Zeitumstände der Hauptzweck“ ist, „zu zeigen, all unser Bewußtseyn habe seinen Grund in unsern Denkgesetzen, welches immer wahr bleibt“, geht „von einem Widerspruche“ aus und sucht „diesen nur dadurch zu lösen ... daß man das und das p.[pp.] annimmt.“<sup>61</sup> Diese Methode verursacht die Schwierigkeiten des Verständnisses des Inhalts. Der absolut erste ursprüngliche Widerspruch, aus dem alle folgenden Widersprüche entspringen, ist der zwischen Ich und Nichtich, oder zwischen dem Setzen und Entgegensetzen. Um diesen Widerspruch zu lösen, geht die Wissenschaftslehre aus „vom theoretischen i[. ]e[. ] von dem[, ] das erklärt werden soll“ und kommt „zum praktischen Theil der Philosophie i. e. *woraus* erklärt werden soll.“<sup>62</sup> Aber wie Hegel bemerkte, kann die praktische Vernunft nicht über das „Postulieren“ der Lösung hinausgehen. Die Wissenschaftslehre nach neuer Methode fängt dagegen mit „einer Hauptaufgabe“ der Selbstreflexion an, und sucht „dieselbe durch mittelbare Sätze zu lösen.“<sup>63</sup> Die „Grundlage“ führt den Leser zum einen vom jedermann zugestandenen Identitätssatz zu dem ersten Grundsatz, dem Sich-Setzen des Ich, und führt zum anderen vom gleichermaßen für ausgemacht gehaltenen Widerspruchssatz zu dem zweiten Grundsatz, dem Entgegensetzen des Nichtich durch das Ich. Aber nach Hegels Auffassung ist der Versuch der Vereinheitlichung beider in dem dritten Grundsatz gescheitert. Dagegen führt die neue Methode den Leser durch das Postulat des Selbstdenkens zu „dem ursprünglichen Einkehren in sich selbst“, „Reflexion auf sich selbst, als Bedingung aller Reflexion.“<sup>64</sup> Die ursprüngliche Selbstreflexion, d. i. intellektuelle Anschauung enthält bereits als ihr Moment die Entgegensetzung oder Reflexion auf das Andere seiner selbst. Also „findet“ nach neuer Darstellungsweise „die bisher gewöhnliche Abteilung der Philosophie in theoretische und praktische nicht

statt. Sondern er [Verfasser der Wissenschaftslehre, d. i. Fichte] trägt Philosophie überhaupt vor, — theoretische und praktische vereinigt, ...“<sup>69</sup>

In diesem Zusammenhang darf nicht das Selbstverständnis Fichtes über den Methode-Wechsel vernachlässigt werden, daß diese Verbesserung keinen Einfluß auf die Prinzipien der Wissenschaftslehre ausübe, sondern bloß auf die Darstellungsweise Bezug nehme. Wir finden nicht wenige Belege, die seine Fassung bezeugen, daß die Darstellung von 1794/5 sehr unreif und mangelhaft ist, also „die höhere Klarheit dieser Wissenschaft“ erforderlich ist. Außerdem gibt es einige Belege, die bezeugen, daß Fichte nach der Konzeption der neuen Methode nach wie vor die „Grundlage“ für seine Vortrags-Texte benutzt hat, was bei dem inhaltlich radikalen Gedankenwechsel undenkbar gewesen wäre.

Trotz seines Selbstverständnisses fragt sich jedoch zwar, ob, und bejahendenfalls inwiefern, Fichte nicht nur die Darstellungsart sondern auch den Inhalt in zwischen gewechselt hat. Aber jedenfalls reicht die Hegels Fichte-Kritik an die „Unbequemlichkeit“ der Art und Weise der Darstellung des Systems, d. h. der Grundsatzform nicht zu Darstellungen der Wissenschaftslehre nach 1796, und es bleibt sogar die Möglichkeit, daß sie selbst keine entscheidende Kritik der „Grundlage“ ist.

## **2. Kontinuität und Änderung.**

2-1. „Wissenschaftslehre nova methodo“ und „System der Sittenlehre“ usw.

Während in „der Grundlage“ der Leser durch die allgemein für unbestreitbar geltenden elementaren Sätze, wie „A ist A“, „A ist nicht Nicht-A“, zu beiden zugrunde liegenden ursprünglichen Tätigkeiten des Ich geführt worden ist, wird er, wie oben gesagt, nach der neuen Methode durch das Postulat der Reflexion auf sich selbst zu der Ich- und Nichtich-Begriff ermöglichenden intellektuellen Anschauung der Ich-Aktivität veranlaßt. Durch das spezielle Verfahren des Postulierens und des daran anschließenden Anfangs des Systems kann man m. E. den Zeitraum 1796-99 (vom In-Angriff-Nehmen der sogenannten „Wissenschaftslehre nova methodo“ bis zum Atheismusstreit), zu der „Erste“ und „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“, die sogenannte „Wissenschaftslehre nova methodo“ und das „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ usw.

gehören, vom Zeitraum davor und danach abgrenzen.

In den genannten Schriften versucht Fichte, durch das erwähnte Postulat und dementsprechendes Selbstdenken die Kluft zwischen „dem Ich“ und „dem Philosophen“, oder zwischen dem Standpunkt „des Lebens und der Wissenschaft [Wissenschaft im Gegensatze mit der Wissenschaftslehre genommen]“ und „dem reinen spekulativen“ Standpunkt<sup>68</sup> zu überbrücken, m. a. W. den Leser zum Standpunkt der Wissenschaftslehre zu erheben. Wenn der Leser, dem Postulat entsprechend, sich selbst denkt, läßt er durch diese reflektierende Anschauung den Begriff des Ich vor seinen Augen zustandekommen. Er ist dabei der Täter selbst, der sein Leben lebt, und zugleich der Zeuge der Tat, der als ein Philosoph spekuliert. Aber „wie kommt der *Begrif [ f ]* des Ich zu Stande?“<sup>69</sup> Das Ich, das vom Philosophen zum Selbstdenken aufgefordert wird und darauf richtig zu reagieren fähig ist, und das also den „Gedanken“ oder das vorhergehende Verständnis von demjenigen, was „Ich“ oder „Sich“ bedeutet, schon vor dem Vollzug des Selbstdenkens bei sich hat, ahnt aber noch nicht, daß „dieser Gedanke durch ein Zurückgehen der Tätigkeit in sich selbst zustande komme“<sup>68</sup>. Dieses Ich erreicht, dem Postulat entsprechend, „durch das Losreißen aus der Ruhe [dem Gedanken des Ich] und Übergang in den entgegengesetzten Zustand, ein Bewußtsein von unserer Tätigkeit, eine Anschauung [eine intellektuelle]“. Und durch diese Anschauung der Aktivität hindurch, oder dieser Anschauung gegenüber, wird das Anschauen der Tätigkeit im Ruhezustande „zu einem *Produkt [ , ]* zu einem *Begrif [ f ]*.“<sup>69</sup> Zur Möglichkeit der postulierten Selbstreflexion muß das Ich sich selbst als ein Bestimmtes schon im „Gedanken“ oder im vorhergehenden Verständnis wissen, und muß zur Herstellung des Begriffs des Ich das Bestimmte durch die Anschauung hindurch wiederum vor Augen entstehen lassen.

Fichte nennt das Gesetz, das das Zustandekommen des Begriffs, also die Vollendung des Bewußtseins beherrscht, „Reflexions=Gesetz“. Es wird auf zweierlei Weise formuliert. Eine Formulierung ist: „daß man das Bestimmte nur durch Übergehen von dem Bestimmbaren erhalte.“<sup>70</sup> Eine andere ist: „Nichts wird *erkannt, was es sey*, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht sey*.“<sup>70</sup> Im Rahmen der vorliegenden Problematik ist die Unterscheidung zwischen dem Erkennen und dem Bestimmen unnötig. Etwas bestimmen heißt „etwas vermittelt des

Gegensatzes erkennen“<sup>72</sup>, und „bestimmt heist so viel als *eingeschränkt*, auf eine gewisse Sphäre eingeschloßen vermittels des Entgegengesetzten.“<sup>73</sup> Einheitlich formuliert: Wir erkennen etwas durch oder als einen Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten, der darin besteht, daß etwas vermittels der Ausschließung des Gegensatzes (nicht-etwas) auf eine alternative Etwas-Sphäre eingeschlossen wird. Das Reflexions=Gesetz beherrscht all unsere Erkenntnisse und macht im Grunde die Möglichkeit der Erkenntnis aus.<sup>74</sup>

Nach neuer Methode werden also das Ich und das Nicht-Ich, oder das Setzen und das Entgegengesetzen nicht mehr nacheinander aufgestellt, um nachher vereinigt zu werden, sondern das Zustandekommen des Begriffs des Ich ist durch das Reflexions=Gesetz schon ohne das entsprechende Zustandekommen des Begriffs des Nicht-Ich unmöglich. „Die Bestimmung des *Ich*, von der man ausgeht, ist zugleich auch Verbindungsmittel zwischen *Ich* und *N[icht]*. *Ich*.“<sup>75</sup> Nach dem Reflexions=Gesetz kann die in sich selbst zurückkehrende Tätigkeit, die das Sich als Woraufhin des Zurückkehrens nicht voraussetzt, sondern es erst als „ein Sich-Setzen“ hervorbringt, nicht allein durchgeführt werden, sondern sie wird notwendigerweise von ihrer Negation begleitet, die „ein Nicht-Sich-Setzen“ ist, und die im Gegensatz zu dem Ich als dem Sich-Setzen nichts anderes als das Nicht-Ich ist. Das Ich setzt sich einerseits in dieser Tätigkeit oder dem Setzen als tätig oder setzend, und im gleichen setzt das Ich sich andererseits das Nicht-Ich entgegen als ruhig oder gesetzt. Das Sein ist nach Fichte, als die Ruhe oder die Gesetztheit, gerade diese Negation der Tätigkeit des Setzens, und wird insofern dem Nicht-Ich zugeschrieben. Dabei werden beide unterschiedlich bestimmt, je nachdem in Korrelation zu welchem Begriff sie aufgenommen werden. Ich ist im Gegensatz zu der in sich zurückkehrenden, bestimmten Tätigkeit „Unbestimmtheit oder *Bestimmbarkeit*“<sup>76</sup> d. i. „ein bloßes Vermögen“, „Substanz“ als Integration aller Fähigkeiten<sup>77</sup>, und Ich ist im Gegensatz zu dem Nicht-Ich „äußere Anschauung“<sup>78</sup>, das dementsprechend in dieser Korrelation „Angeschautes“ ist.<sup>79</sup>

Die Möglichkeit der Herstellung des Begriffs des Ich (und des Nicht-Ich)——, die Möglichkeit der in sich zurückkehrenden Tätigkeit——, die Möglichkeit, daß das Ich in der Lage ist, dem Postulat zu entsprechen——, die Möglichkeit des vorhergehenden Verständnisses des Ich selbst als tätig setzt schon die ganze

Struktur des Systems voraus, die umgekehrt in der Darstellung des Systems aus der gefundenen Tätigkeit des Ich deduziert werden muß. Nach der neuen Darstellungsmethode, in der das „Reflexions=Gesetz“ eine entscheidende Rolle spielt, werden das theoretische Ich und das praktische Ich, oder die theoretische Welt und die praktische Welt, ganz einheitlich aus dieser sich selbst als tätig findenden Tätigkeit begreiflich gemacht.

Wir leben unser Leben in der üblicherweise unthematisierten Überzeugung zum einen von der Übereinstimmung unserer Vorstellungen zu intendierten äußeren Dingen und zum anderen von der Darstellbarkeit unserer Zweckbegriffe in der Natur. Aber woher kommen diese Behauptungen, daß „ich erkenne“ und daß „ich wirke“, d. h. die theoretische und die praktische Einstellung? Die Antwort Fichtes auf diese grundlegende Frage der theoretischen und der praktischen Philosophie läßt sich in der folgenden zwei Schritten zusammenfassen. Zuerst deduziert Fichte die theoretische Einstellung des Ich. In der intellektuellen Anschauung setzt Ich sich selbst als tätig. Sie ist aber unmöglich, ohne daß Ich sich selbst eine bestimmte Tätigkeit zuschreibt. Woher kommt nun diese Bestimmtheit? Das kann aus nichts anderem kommen als aus dem Widerstand, mit dem das real tätige Ich konfrontiert wird und den das ideal tätige Ich als ein bestimmtes Widerstehendes gewahrt. Aber wenn der Widerstand als Widerstand vorgestellt wird, ist „der Stoff“ dabei mitbegriffen, weil „der Stoff“ gerade der Gegensatz, die Negation der Tätigkeit ist. Folglich muß das Ich, wenn Ich sich selbst als tätig finden soll, sich selbst gerade in der praktischen Tätigkeit als durch den Gegenstand (Gegenstehendes) bestimmt finden. Sodann deduziert Fichte die praktische Einstellung des Ich. Ich setzt sich selbst als tätig. Die Tätigkeit des Ich kann nur durch die Kausalität des Zweckbegriffs, der vom Ich entworfen wird, ohne „durch ein anderes objective [sic!] bestimmt zu werden.“<sup>80</sup> Dieser „Form“ des Handelns nach kommt die bestimmende Tätigkeit dem Ich zu, während „das materielle der Bestimmung“ objektiv bestimmt wird.<sup>81</sup>

Es muß darauf hingewiesen werden, daß alle Glieder auf allen Stufen im System von Fichte als Erscheinung oder Bild charakterisiert werden. „Das einzige absolute, worauf alles Bewußtseyn, und alles Seyn sich gründet, ist reine Thätigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewußtseyns, insbesondere zufolge seines Grundgesetzes, daß das Thätige nur als vereinigt Subject, und

Object, (als *Ich*) erblickt werden kann, als *Wirksamkeit auf etwas außer mir*. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem andern, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einzige rein Wahre ist meine Selbstständigkeit.“<sup>82</sup> In dem „System der Sittenlehre“ führt Fichte durch den Hinweis auf die Wirksamkeit Lesers in der sinnlichen Welt diesen ins System ein. Die Wirksamkeit des Lesers ist die Schwelle, die das Leben und die Spekulation trennt und zugleich den Übergang vom Leben zur Spekulation ermöglicht. „Ich finde mich, als wirkend in der Sinnenwelt. Davon hebt alles Bewußtseyn an“, d. i. das Selbstbewußtsein und jedes Gegenstandsbewußtsein. <sup>83</sup> Das Zitat<sup>82</sup> muß im Hinblick auf diesen Zusammenhang gelesen werden. Die bloße Wirksamkeit des Ich, da sie zum vorreflexiven Leben gehört, tritt in der Wissenschaftslehre nicht auf. Die Wirksamkeit des Ich *als solche* ist schon nicht das Einzige, was als das Wahre oder An-sich außer der(den) Erscheinung(en) läge, sondern gehört als Anfangspunkt oder Prinzip schon zum System, der Erscheinung. Das Ich sieht sich durch die Reflexion auf sich selbst unter dem „Reflexions=Gesetz“. Darin wurzelt der Erscheinungs- oder Bild-Charakter in der Wissenschaftslehre. „Das Ich in der Wiss[enschafts]=Lehre ... 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>84</sup> Der Bild- oder Erscheinungscharakter des Ich-Nichtich und des Systems kommt aus der Unterworfenheit unter das Reflexions=Gesetz. Aber erst unter dem Reflexions=Gesetz kommt der einheitliche Gegensatz als solcher, d. i. Ich-Nichtich als Ich-Nichtich und das System als System, zustande.

## TABELLE DER ABKÜRZUNGSZEICHEN

H. GW.: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg.

H. VII.: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Ffm. Bd. 7.

H. PhG.: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Ffm. PhB. Bd. 114.

H. WdL. I.: G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. PhB. Bd. 56.

- H. WdL. II. : G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. PhB. Bd. 57.
- F. GA. IV-2. : J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt. Bd. IV-2.
- F. V. : Fichtes Werke, hg. v. I. H. Fichte. Berlin. Bd. 5.
- F. GrI. : J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. PhB. Bd. 246.
- F. Einl. : J. G. Fichte, 1ste und 2te Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. PhB. Bd. 239.
- F. mIII. : Fichtes Werke, hg. v. F. Medicus. Bd. 3.
- F. W104. : J. G. Fichte, die Wissenschaftslehre, zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni. PhB. Bd. 284.

- (1) Vgl. L. Siep: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. Freiburg/ München 1970.
- (2) Vgl. R. Lauth: Hegel vor der Wissenschaftslehre. Stuttgart 1987. ; H. Girnd : Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie. Bonn 1965.
- (3) Vgl. K. Düsing : Über das Verhältnis Hegels zu Fichte. In Philosophischen Rundschau 20. Jg. 1974. ; W. Ch. Zimmerh : Fichte contra Hegel. In Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd. 27. Heft 4. 1973.
- (4) Vgl. Lauth, Girnd.
- (5) Guzzoni, U. : Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels ›Wissenschafts der Logik‹. Freiburg/ München 1963.
- (6) Henrich, D. : Formen der Negation in Hegels Logik, in Hegel-Jahrbuch 1974, S. 245-256. Ders., Hegels Grundoperation, in : U. Guzzoni/ B. Rang/ L. Siep (Hg.), Der Idealismus und seine Gegenwart, Hamburg 1976, S. 208-230.
- (7) Düsing, ibid. S. 60-61.
- (8) H. GW. 4. 37.
- (9) H. GW. 4. 42.
- (10) H. GW. 4. 45.
- (11) H. GW. 4. 332.
- (12) H. GW. 4. 331.
- (13) H. GW. 4. 322.
- (14) Die „empirische Psychologie“ und der „psychologische Idealismus“ werden im folgenden unter der Voraussetzung erklärt, daß Hegel die Kritik des Psychologismus mindestens in

dem Zeitraum, woraus die Zitate stammen, ohne inhaltliche Änderung festhielt. Obwohl diese Voraussetzung in der vorliegenden Abhandlung nicht thematisch begründet oder belegt wird, scheint sie aus der Erklärung selbst plausibel genug zu werden.

- (15) J. Locke : Versuch über den menschlichen Verstand. PhB. 75 / 6. S. 22. Vgl. H. VIII. 100. ; H. X. 11f.
- (16) H. VIII. 108.
- (17) *ibid.*
- (18) H. VIII. 109.
- (19) H. VIII. 108.
- (20) H. WdL. II. 227. ; H. VI. 261.
- (21) H. VIII. 113.
- (22) H. GW. 4. 326.
- (23) *ibid.*
- (24) H. X. 10. ; H. X. 11.
- (25) Im Rahmen der Diskussion dieser Abhandlung dürfte es unnötig sein, sich mit der Frage zu beschäftigen, wann die Differenz-Schrift verfasst wurde, bzw. ob sie möglicherweise schon vor dem Erscheinen der „Darstellung meines Systems“ (im Mai 1801), in der Schelling zum ersten Mal seine Konzeption der Identitätsphilosophie an die Öffentlichkeit gebracht hat, geschrieben wurde, weil wir ohnehin gute Gründe haben, zu vermuten, daß diese Idee Hegel vor der Veröffentlichung der Schrift Hegel bekannt war :
1. Schon im August 1800 ist Reinholds Rezension von „System des transzendentalen Idealismus“ Schellings erschienen, in der auf die Identitätsphilosophie als den einzig möglichen Standpunkt, zu dem die Transzendental- und die Naturphilosophie vereinigt werden sollen, hingewiesen worden ist.
  2. Es ist plausibel, daß zu dieser Zeit Hegel und Schelling sich in enger freundlicher Verbindung und Zusammenarbeit befunden. (Siehe. R. Lauth. S. 12 Anm. 11 und S. 21.)  
Für den Zweck dieser Abhandlung wäre es auch irrelevant, den Unterschied zwischen dem Standpunkt des „Systems des transzendentalen Idealismus“ und der „Darstellung meines Systems“ in Rücksicht auf die gedanklichen Einflüsse zwischen Schelling und Hegel zu betonen.
- (26) H. GW4. 28
- (27) F. Karsch : Christoph Gottfried Bardilis Logischer Realismus, in Kant-Studien 30. Band (1925). S. 439.

- (28) H. GW. 4. 87.
- (29) H. GW. 4. 82.
- (30) H. GW. 4. 27.
- (31) N. Hartmann : Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1960. S. 38.
- (32) Brief an Fichte von 23. Jan. 1800. ( F. GA. III-4. S. 198-9.)
- (33) H. GW4. 90.
- (34) H. GW4. 89.
- (35) H. GW4. 90.
- (36) H. GW4. 25.
- (37) F. Karsch, a. a. O. S. 442-4.
- (38) H. GW. 4. 388.
- (39) ibid.
- (40) H. GW. 4. 395.
- (41) ibid.
- (42) H. GW. 5. 18a-b.
- (43) ibid. 17a-b.
- (44) Hegels Logik-Konzeption zu der frühen Jenaer Zeit unterscheidet sich von derjenigen in der Großen Logik und der Logik der Enzyklopädie. Den in der letzteren erkenntlichen Logik-Begriff könnte man folgendermaßen formulieren : die Aufgabe der Logik ist die selbst-reflektierende Integration der durch die dialektische Kritik verflüssigten Begriffe, die durch den Verstand isoliert festgehalten sind. Die Logik enthält also zwei Seiten : die destruktive und die konstruktive. Auf der ersten werden die „verständigen“ Begriffe dahingehend geprüft, daß die in ihnen steckenden Sinnzusammenhänge klargelegt werden, und daß sie in sich selbst über ihre festgehaltene Grenze hinaus in die ganzen organischen Sinnzusammenhänge integriert werden. Auf der zweiten Seite aber, gewinnen sie erst durch diese Selbst-Transzendierung als „vernünftige“ Begriffe ihren wahren Ort im gesamten einheitlichen Zusammenhang der Denkbestimmungen, und dieses Ganze konstruiert sich selbst seinerseits wiederum durch die Selbst-Negation jedes Begriffs. Das vorliegende Zitat stellt dagegen die Konzeption der Logik dar, die nur die destruktive Seite enthält und als die Einleitung in die konstruktive Seite, d. i. die Metaphysik oder die (eigentliche) Philosophie fungiert. Aber im Rahmen der Diskussion dieser Abhandlung wäre es unnötig, diesen Unterschied der Logik-Konzeptionen zu betonen, insofern die destruktive Seite der Logik in jeder Zeit zu Hegels Logik-Begriff gehört, und immer zugleich mit der konstruktiven Seite rechnet,

gleichgültig, ob diese im Rahmen der Logik selbst (Große Logik und Logik der Enzyklopädie) oder im Rahmen der Metaphysik (Jenaer Logikentwürfe) dargestellt wird.

- (45) H. PhG. 18
- (46) *ibid.*
- (47) H. PhG. 41
- (48) H. PhG. 44
- (49) *ibid.*
- (50) Wir können auch schon in der Differenz-Schrift dieselbe Behauptung finden. „Als Wissenschaften sind sie [tr. Philosophie und Naturphilosophie] objektive Totalitäten, und gehen von beschränktem zu beschränktem fort; jedes beschränkte ist aber selbst im Absoluten, also innerlich ein unbeschränktes; seine äussere Beschränkung verliert es dadurch, daß es im systematischen Zusammenhange in der objektiven Totalität gesetzt ist, in dieser hat es auch als ein beschränktes Wahrheit, und Bestimmung seiner Stelle ist das Wissen von ihm. — Zu Jacobi's Ausdruck, daß die Systeme ein organisiertes Nichtwissen seyen, muß nur hinzugefügt werden, daß Nichtwissen. — das Erkennen Einzelner — dadurch, daß es organisiert wird, ein Wissen wird.“ (H. GW. 4. 71)
- (51) Vgl. Hegel : Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug, in : Kritisches Journal der Philosophie, Bd. 1, Stück 1, 1802. Siehe. H. GW4. 178. = H. II. 194.
- (52) Vgl. D. Henrich : Hegels Theorie über den Zufall, in Hegel im Kontext. Ffm. 1967.
- (53) H. IX. 20.
- (54) H. GW4. 332.
- (55) H. GW4. 331.
- (56) H. GW. 4. 34. Vgl. *ibid.* 62.
- (57) H. GW4. 330.
- (58) H. GW4. 334.
- (59) Es scheint mir fürs Thema dieser Abhandlung genügend, den gedanklichen Wandel Fichtes nicht weiter als von der „Grundlage“ (1794) bis zur zweiten „Wissenschaftslehre“ von 1804 zu verfolgen, weil die uns interessierende Grundstellung seines späten Gedankens schon in der zweiten „Wissenschaftslehre“ von 1804 offensichtlich ist.
- (60) Diese Selbstkritik Fichtes läßt sich im Vorwort zum Band IV-2 der Akademischen Ausgabe nachsehen.
- (61) F. GA. IV-2. 14.

- (62) ibid. 13.
- (63) ibid. 14.
- (64) ibid. 13.
- (65) ibid. 14.
- (66) F. Einl. 41
- (67) F. GA. IV-2. 31.
- (68) F. Einl. 119
- (69) F. GA. IV-2. 31.

Anders als Kant wurzelt bei Fichte der Begriff weder in einem anderen Erkenntnisvermögen, noch ist er ein anderes selbständiges Erkenntnis-Element neben der Anschauung. Bei Kant wurzelt der Unterschied zwischen dem Begriff und der (sinnlichen) Anschauung in dem zwei Vermögen, die divergente Beiträge liefern: der Verstand als die tätige, spontan die empirisch gegebene Materie formierende, und die Sinnlichkeit als die leidende, das Gegebene rezipierende Fähigkeit. Bei Fichte gründen beide als Aktivität und Passivität gegenüberstehenden Tätigkeiten dagegen ursprünglich auf der absolut freien und aktiven, realen Tätigkeit des Ich. Ferner ist die intellektuelle Anschauung, die, nach seiner Meinung, in der Kantischen Philosophie nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste nach anerkannt wird, als eine ursprünglichere denn die sinnliche, sogar als eine prinzipielle, dem theoretischen Verhalten des Ich selbst zugrunde liegende, für die Wissenschaftslehre unentbehrlich. Folglich wird für Fichte ein neuer Begriff des Begriffs erforderlich, der den beiden Arten der Anschauung entsprechen soll. Der Begriff ist bei Fichte nichts anderes als „die innere Tätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefaßt“, im Kontrast zu der Anschauung als der inneren Tätigkeit, in ihrer Tätigkeit aufgefaßt. Also ist er „die Tätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefaßt“. (F. Einl. 120.) Agilität und Ruhe gehören komplementär zusammen, und können nicht getrennt werden. „Ich erlange den Begriff [f] nur durch Anschauung, und Anschauung nur durch den Begriff [f], das beydes in dem freien Akt d[er]. zurückgehenden Thätigkeit [der Bildung des Begriffs des Ich] mit einander zugleich sich findet. [Es gibt] Nichts vorhergehendes, vorausgesetztes[, ] das als ein *etwas an sich* zum Grunde l[i]egt.“ (F. GA. IV-2. 33.) Aber was bedeuten eigentlich diese metaphorischen Ausdrücke „Ruhe“ und „Agilität“? Der erste bedeutet nichts anderes als die Reflexivität der Anschauung, die nicht in sich selbst verlorene oder bloß tätige, sondern zum Bewußtsein ihrer Tätigkeit gekommene Anschauung; der zweite die bloße Anschauung ohne diese Reflexivität. Der Begriff ist also „eine ideale Thätigkeit, die mit Bewußt[se]yn der

Freyheit verbunden ist“, oder — weil jede ideale Tätigkeit für Fichte eine Anschauung ist — „eine Anschauung mit dem Bewußtseyen des Anschauenden“ (F. GA. IV-2. 91). Das Ich kann nur dadurch seine Selbstreflexion vollenden, daß es zum einen in die reflektierende Anschauung eintaucht, sich zum anderen aber der Gebundenheit oder Blindheit der Anschauung entzieht und so das Bewußtsein dieser Tätigkeit als der Tätigkeit, also den Begriff des Ich erreicht. Ohne „den Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben notwendig vereinigt war“, wäre „das Bewußtsein des Ich unmöglich geblieben“, „denn der Begriff erst vollendet und umfaßt das Bewußtsein.“ (F. Einl. 120.)

Die Blindheit der isolierten Anschauung und die Leerheit des isolierten Denkens (oder Begriffs) bei Kant werden anhand der Auseinandersetzung der Freiheit und Unfreiheit oder Gebundenheit daraufhin umgedeutet daß einerseits in der Anschauung das Ich „gebunden“ und „die Anschauung an sich“ „nichts“ ist (F. GA. IV-2. 91), andererseits „nur das unmittelbare Angeschaute“ gedacht werden kann und „ein Denken, dem keine Anschauung zugrunde liegt“, „eigentlich gar kein Denken“, „höchstens ... das Denken eines bloßen Zeichens des Begriffs“ ist. (F. Einl. 79.)

(70) F. GA. IV-2. 35.

(71) *ibid.* 41.

(72) *ibid.*

(73) *ibid.* 34.

(74) Diese Unterworfenheit unter das Gesetz schreibt Fichte der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis zu. Ohne „Reflexions=Gesetz“ „können wir wegen unserer Eingeschränktheit nichts klar und deutlich denken“. (F. GA. IV-2. 34.) Vgl. (84)

„Das Reflexions=Gesetz“ wird von J. Stolzenberg (Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Stuttgart. 1986) nicht in seiner Ursprünglichkeit aufgefaßt, sondern nur für ein allgemeingütiges Gesetz der Operation des Bewußtseins bei dem Bestimmen eines Gegenstandes gehalten. Wenn es also auf die Erläuterung des betreffenden einzigartigen Sachverhalts, der Genesis des Selbstbewußtseins, „angewandt“ wird (F. GA. IV-2. 31), müsse es, so Stolzenberg, seinen Gehalt dementsprechend ändern. (S. 188-194, 217-225, bes. S. 193-194, 227) Nach meiner Auffassung ist es dagegen gerade das, was die Bewußtheit des Bewußtseins ausmacht, und was in dem zustande kommenden Ich-Begriff mitgefunden wird. Es fungiert unter verschiedenen Bezeichnungen, wie z. B. „Gesetz der Bestimmung“ (F. Grl. 192), „Trennung“ (F. GA. I-5. 24 u. passim), „Disjunktion“, „Discrepanz“ usw. (F. GA. IV-2. passim), immer als das letzte Gesetz in der Darstellung der Wissenschaftslehre. Es gibt

keinen guten Grund dafür, daß man die „Anwendung“ des Gesetzes als eine Einführung von außen her (von irgendwo außer dem sich generierenden Bewußtsein her!) deutet, und man kann ferner unter dieser Deutung nicht verstehen, warum Fichte bei der Einführung des „Reflexions=Gesetzes“ (S. 187, (1) und (1. 1)) gerade „die Ruhe“ und „die Aktivität“ zu dem Beispiel der Gesetz „Anwendung“ — dieses Paar kann bei Stolzenberg nur ein Beispiel unter anderen sein — und nichts anderes wählte. Entscheidend ist, daß unter diesem Verständnis vom „Reflexions=Gesetz“ diese Grundform des Bewußtseins nicht dem Bewußtsein selbst innewohnen, sondern vielmehr bloß eine hineingebrachte fremde Form als ein Produkt der äußeren Anwendung des allgemeingültigen regulativen Schemas, dessen transzendentaler Ort dunkel bleibt, sein soll, welcher erkenntniskritischer Mangel in der Wissenschaftslehre nicht statthaft wäre. „Das Reflexions= Gesetz“ ist „nichts vorausgesetztes, sondern es wurde seine Realität in der Anschauung nachgewiesen.“ (F. GA. IV-2. 35.)

(75) F. GA. IV-2. 41.

(76) *ibid.* 40.

(77) *ibid.* 37 und 38.

(78) *ibid.* 38.

(79) *ibid.* 39.

(80) F. GA. I-5. 27.

(81) *ibid.* Vgl. *ibid.* 21-30, bes. 25-7.

(82) *ibid.* 29-30.

(83) *ibid.* 22.

(84) F. GA. IV-2. 49.

Zum Verständnis des Bild- oder des Erscheinungscharakters des Ich-Nichtich und des einheitlichen Systems, bzw. der ursprünglichen Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis ist folgende Darstellung des Selbstbewußtseins Gottes in der „Grundlage“ bemerkenswert: „Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewußtsein Gottes soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eignes Sein reflektiere. Da aber in Gott *das reflektierte* Alles in Einem und Eins in Allem, und *das reflektierende* gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz *der Bestimmung* desjenigen, worüber reflektiert wird, [d. i. an das Reflexions=Gesetz] gebunden ist, ewig unerkklärbar und unbegreiflichbleiben wird.“(F. GrI. 192.)