

Spontaneität und Ich bei Fichte (und Kant) *

[Spontaneity and I in Fichte (and Kant)]

Francisco Prata Gaspar *

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil)

Fichtes Begriff von Ich wird gewöhnlich durch die Struktur einer artikulierten und komplexen Selbstbeziehung kommentiert, die primär durch eine Identität von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist, in der etwas als der Gegenstand des Bewusstseins nur insofern erscheint, als es vom Subjekt hervorgebracht wird. Es handelt sich also deswegen um eine Selbstbeziehung, weil sich das Subjekt *idealiter* auf das bezieht, was es *realiter* tut. Dazu liegt noch dem Ich ein Verhältnis des Subjekts des Wissens mit sich selbst zugrunde, das durch keinerlei Gegenstandsbeziehung bezeichnet werden kann. Das Subjekt des Wissens ist Subjekt als solches deswegen, weil es auf sich selbst bezieht, ohne sich als einen Gegenstand zu betrachten; der Gegenstand dagegen besteht darin, nicht auf sich als ein Wissendes zu beziehen, sondern weiterhin darin, *für ein anderes* zu sein. Nicht umsonst wurde diese Struktur der Ichheit von Kant und der klassischen deutschen Philosophie „Selbstbewusstsein“ genannt: In ihm geht es nicht um ein Bewusstsein vom Subjekt des Wissens als einem Gegenstand, sondern um ein „nicht intentionales Bewusstsein“¹. Es ist gerade diese Struktur, die dem empirischen Bewusstsein in seiner Erfahrung es nämlich

* E-Mail: francisco.gaspar81@gmail.com . Der vorliegende Beitrag ist eine bearbeitete Fassung eines Referats, das ich während eines Forschungsaufenthalts bei Professor Zöllner an der LMU München in seinem Forschungskolloquium (Wintersemester 2013/2014) vorgetragen habe. Er ist ein Anlass, Professor Zöllner für seine Großzügigkeit und Unterstützung wieder zu danken, mit denen er mich an der LMU empfangen hat. Für die Korrektur des Texts danke ich herzlich den Freunden Oliver Precht und Daniel Pucciarelli.

¹ Den Begriff „nicht intentionales Bewusstsein“ verwende ich so, wie er von Christian Klotz, obwohl vielleicht im anderen Zusammenhang, formuliert wird. Dazu siehe Klotz (2002), vor allem Sektion 2.4.

ermöglicht, sich selbst „ich“ zu benennen und zu äußern: „Ich bin dabei die Quelle meiner Aussagen, ich bin die Quelle meiner Begierde, diese Aussagen und Begierde sind *für mich* und nicht für etwas Anderes oder andere Person“.

Bekanntlich war es Henrichs Aufsatz über „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, der auf die Wichtigkeit der Verdeutlichung dieser Struktur der Selbstbeziehung im Selbstbewusstsein bei Fichte aufmerksam gemacht und sie sogar ersichtlich zur Sprache gebracht hat. Fichte habe eine Entdeckung gemacht, so Henrich, indem er den überlieferten Begriff vom Selbstbewusstsein als das Resultat einer bloßen Reflexion in Frage gestellt habe: Wenn Reflexion „ein bereits vorhandenes Wissen“ nur explizit machen kann, dann ist sie nur in der Lage, das Ich zu verdeutlichen, aber nicht seinen Ursprung zu liefern. Dieser Reflexionstheorie zufolge gewinnt man das Ich nur durch eine „Rückbeziehung faktischer, nicht wissender Tätigkeit“, sodass das Ich ein Fall der Reflexion wird und nicht umgekehrt (Henrich, 1967, pp. 195-6). Nach Henrich habe die Reflexionstheorie des Ich immer schon das dieser Reflexion zugrundeliegende Verhältnis der Selbstbeziehung und somit auch den Begriff des Ich selbst vorausgesetzt². Von dieser so erhobenen Problematik der Selbstbeziehung des Selbstbewusstseins ausgehend besteht für Fichte, Henrich zufolge, die Aufgabe der Philosophie eben darin, die Struktur des Ich zu fassen und sie darzustellen: Die Möglichkeit der Reflexion soll nun aus der ursprünglichen Struktur des Ich als einer wissenden Selbstbeziehung erklärt werden, sodass es sich auf sich selbst erst anhand dieses ursprünglichen Wesens der *Ichheit* beziehen kann, ohne sich zu vergegenständlichen – es weiß von sich selbst als das Subjekt des Wissens und somit in einer nicht intentionalen Weise. Diese in der ursprünglichen Einsicht formulierte Problematik des Selbstbewusstseins ist für Henrich so prägnant für die Entwicklung der Wissenschaftslehre, dass sie in drei Formeln den ganzen Weg von Fichtes philosophischen Überlegungen zieht.

Wenn also die gewöhnliche Art und Weise, das Ich zu verstehen, durch die Struktur einer ursprünglich artikulierten und komplexen wissenden Selbstbeziehung bestimmt wird, so bleiben dabei Begriffe

² So lautet die Diagnose Henrichs: „Fichtes Meinung kann man sich so verdeutlichen: Zwar bringt die Reflexionstheorie ein Ich-Subjekt in Ansatz. Sie denkt es dann aber nur als eine Kraft, die imstande ist, auf sich selbst zu wirken. Damit ist der ausgezeichnete Sinn der Subjektivität im Selbstbewusstsein preisgegeben. Es wird gedeutet durch eine faktische Aktuosität, die ihren Platz in der Sphäre der Gegenstände hat. Wer sie denkt, setzt deshalb immer schon ein denkendes Subjekt (nämlich sein eigenes) voraus, für das sie Objekt ist“ Henrich (1967, p. 195).

wie Spontaneität und Tätigkeit im Schatten, welche nichtsdestoweniger auch eine wichtige Rolle bei der Einrichtung der Ich-Struktur bei Fichte und sogar bei Kant spielen. Es ist auffallend und nicht zufällig, dass das Wort *Ich* sowohl bei Fichte als auch bei Kant dann ins Spiel gebracht wird, wenn es von einer Spontaneität bzw. Tätigkeit der Vernunft die Rede ist. Ziel dieses Beitrags ist jene Lücke auszufüllen und also den Versuch darzustellen, die Ich-Struktur bei Fichte durch die Begriffe von Spontaneität und Tätigkeit zu kommentieren. Es kommt deshalb nicht darauf an, sich mit Henrichs Interpretation direkt auseinanderzusetzen oder gar ihre Hauptgedanken zu berücksichtigen³ – diese Aufgabe überschreite die Grenzen dieser Arbeit, auch wenn Henrichs Aufsatz immer in Hintergrund liegt. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist demnach, dass solche Begriffe von Spontaneität und Tätigkeit zur Verdeutlichung der Ich-Struktur als Selbstbeziehung bei Fichte (und auch bei Kant) beitragen können. Diese Begriffe werden sich als denjenigen wesentlichen Bestandteil jener Struktur erweisen, der nicht nur das *formale* Moment des unbedingten *Bestimmens* des Ich derart ausmacht, dass die Vernunft in der Figur des Subjekts des Wissens letztendlich das *Bestimmende* aller Vorstellungen und Bestimmungen sein soll. Darüber hinaus verschaffen sie dem Ich und ihrer Natur auch einen *Gehalt*.

Die These, die im Folgenden plausibilisiert wird, lautet so: Das *Ich bin* Fichtes, als erster Grundsatz alles Wissens, enthält gerade diejenigen Elemente, die bei Kant noch dort getrennt vorkommen, wo er von der *Spontaneität* der Vernunft redet, nämlich der reinen Tätigkeit der Vernunft, die eine Verstandeswelt hervorbringt, und dem Akt des Selbstbewusstseins, durch den alle Vorstellungen *für mich* sind⁴. Als Ergebnis dieser Überlegungen soll erstens angedeutet werden, dass auch bei Kant ein solches Selbstbewusstsein zu finden ist, das sich nicht nur anhand der „Reflexionstheorie“, sondern bereits der ursprünglichen Selbstbeziehung im Sinne Fichtes beschreiben lässt. Zweitens soll dieses Verstehen vom *Ich bin* Fichtes das Entwicklungsmodell Henrichs der Wissenschaftslehre in Zweifel ziehen: Im Gegensatz zu dem, was Henrich meint, taucht sogar bei der ersten Konzeption Fichtes

³ Für eine kritische Auseinandersetzung mit Henrichs Aufsatz, vgl. vor allem Zöllner (2016), aber auch Metz (1991) und Görland (1973).

⁴ In dieser Hinsicht machen wir nichts mehr als die folgenden Worte Fichtes in Ernst zu nehmen: „Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduction der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsatz bestimmt aufgestellt“ (GWL, I/2: 99); oder wenn er behauptet: „Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des *reinen Ich*, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt“ (*Zweite Einleitung*, I/4: 229).

vom Selbstbewusstsein die Idee auf, dass das Ich als Struktur von *Fürsichsein* erst auf der Basis einer reinen und unzugänglichen Tätigkeit hervortreten kann⁵. Zu diesem Zweck sollen zunächst ausgewählte Textstellen Kants über Spontaneität und Ich präsentiert werden, um diese Begriffe anschließend so zu thematisieren, wie sie im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre auftreten, sowie er in ihrer ersten Darstellung (GWL) dargelegt wird.

Spontaneität und Ich bei Kant

Nach Kant gilt Spontaneität bzw. Selbsttätigkeit als einen wesentlichen Zug des Verstandes (KrV, A50-1/B74-5). Spontaneität liegt nicht nur seiner diskursiven Fähigkeit, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KrV, A68/B93), sondern auch und vor allem dem Akt der Synthesis (KrV, B129-30) zugrunde. Die Verbindung eines Mannigfaltigen kann nie durch Sinne geleistet werden (KrV, B129), sondern ist immer ein Werk der Selbsttätigkeit des Verstandes vermittelt der Kategorien: Sie kann „nur vom Subjekt selbst verrichtet werden, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“ (KrV, B130). Das zeigt schon zwar, dass nur der Verstand letztendlich und strenggenommen das Bestimmen alles Wissens ist, denn ohne seine Tätigkeit würde es keine Synthesis und daraufhin kein Wissen geben. Aber diese „Selbsttätigkeit“ offenbart sich am reinsten in der reinen Apperzeption, deren Produkt eben das *Ich denke* ist. Wenn sich, Kant gemäß, jedes Bewusstsein bzw. jede Erkenntnis durch Kategorien und sinnliche Anschauungen auf einen Gegenstand bezieht, so ist dazu weiterhin ein nicht intentionales Bewusstsein erforderlich, das ermöglicht, dass alle Vorstellungen und Objektbezüge zu einem Bewusstsein *überhaupt* gehören, sodass das Subjekt der Erkenntnis sagen kann: Sie sind *meine* Vorstellungen. Sonst würde der Verstand das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung synthetisieren, ohne es auf sich selbst zu beziehen. Zwar würde Gegenstandsbeziehung geleistet, ohne dass sich die Vernunft dessen aber bewusst werden könnte. Die Vorstellungen wären nicht *für mich*. Daher ist festzustellen, dass dieses nicht intentionale Bewusstsein zuerst kein Bewusstsein vom Subjekt als einem Objekt ist und keinen

⁵ Dazu sagt Henrich: „So bildet sich ein Gedanke aus, der dem tätigen Ich einen tätigen Grund vorausdenkt, aus dem sich die gleichursprüngliche Einheit seiner Momente erklärt, der aber nicht in ihm zur Präsenz kommt. Nicht er, sondern erst sein Resultat kann ‚Ich‘ genannt werden“ Henrich (1967, p. 206).

Objektbezug enthält. Es stellt vielmehr die Bedingung eines jeden Objektbezugs in Einem Bewusstsein dar, das deshalb nur die Namen *Selbstbewusstsein* oder *reine Apperzeption* verdient.

Dieser Charakter der reinen Apperzeption eines nicht intentionalen Bewusstseins kommt am klarsten bei dem Satz zur Sprache, dem zufolge die ursprüngliche Apperzeption ist „dasjenige Selbstbewusstsein, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (KrV, B132). Könnte das Selbstbewusstsein nun von einer anderen Vorstellung begleitet werden, so wäre es ein bloßes Objekt dieser Vorstellung und somit kein reines Subjekt des Wissens; infolgedessen würde sich die Frage nach dem Subjekt dieser das Selbstbewusstsein begleitenden Vorstellung ins Unendliche wiederholen. Daher muss die reine Apperzeption alle Vorstellungen begleiten und von keiner begleitet werden: Sie ist reine Apperzeption nicht deswegen, weil sie sich selbst als ein Objekt perzipiert – diese ist nämlich die empirische Apperzeption –, sondern eben deswegen, weil sie sich auf sich selbst bei ihrer Sich-Perzeption unter keinem Objektbezug bezieht. Nicht ohne Grund schreibt Kant ihr den Rang eines Prinzips bzw. Grundsatzes alles Verstandesgebrauchs zu.

Nun ist klar, dass die Leistung der reinen Apperzeption als Selbstbewusstsein, das jede Vorstellung begleitet und von keiner begleitet wird, nur *Spontaneität, reine Tätigkeit* sein kann. Indem etwas von einer Vorstellung begleitet wird, wird es leidend Objekt dieser Vorstellung; im Gegenteil bleibt das Selbstbewusstsein immer Subjekt aller Erkenntnis, und seine Beziehung auf sich selbst kann nur insofern geleistet werden, als es sich – immer noch als reine Tätigkeit – zu keinem Objekt des Wissens macht. Mit Kants Worten: Das Prinzip der reinen Apperzeption kann nicht zur Sinnlichkeit, sondern nur zu einer Tätigkeit des Verstandes bzw. der Vernunft selbst gehören. Es soll, so Kant, ein „Aktus der *Spontaneität*“ sein. Als Gegenbeweis dieses Spontaneitätszuges weisen wir kurz auf die Kritik an den Paralogismen der Vernunft hin. Dort zeigt sich, dass dieses Selbstbewusstsein durch kein reines Prädikat des Verstandes erkannt werden kann, und zwar nicht nur deswegen, weil dann die Bedingungen der Objektivität nicht gegeben wären, sondern vielmehr darum, weil diese Spontaneität, insofern sie die Bedingung aller Erkenntnis und das Subjekt aller Urteile ist, niemals Objekt einer Erkenntnis sein kann. Denn sonst hielte man die subjektive Bedingung aller Erkenntnis für ein Objekt und somit für ein Produkt der Erkenntnis – was gerade den Charakter des

transzendentalen Scheins ausmacht⁶. „Nun ist zwar sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstand unterschieden sei“ (KrV, A402).

Darüber hinaus aber muss diese reine Apperzeption laut Kant noch „eine ursprünglich *synthetische* Einheit der Apperzeption“ sein. Denn nur vermöge des synthetischen Charakters dieser Tätigkeit ist es möglich, dass eine Identität des Bewusstseins allen Wissens und somit eines Ich zustande kommt. Das heißt: Die Einheit des Bewusstseins ist eigentlich das Produkt der synthetischen Tätigkeit der reinen Apperzeption, und das *Ich denke* soll auch als etwas vom Selbstbewusstsein Hervorgebrachtes gerechnet werden – das *Ich denke* drückt die analytische Identität des Bewusstseins aus, die deshalb Produkt der synthetischen Einheit ist. Dementsprechend bringt Kant den spontanen Charakter des Prinzips der reinen Apperzeption mit ihrem synthetischen Charakter zusammen. Kant ist darüber klar:

Das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleitet, sondern daß ich eine zu der anderen *hinzusetzt* und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewusstsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich. (KrV, B133)

Mit anderen Worten: Die im *Ich denke* ausgedrückte Identität des Bewusstseins ist das Resultat der von der Tätigkeit der reinen Apperzeption hervorgebrachten Synthesis eines Gegebenen, sodass die Produktion des Objekts des Wissens zugleich die Identität seines Subjekts mit sich führt. Analytische Einheit der Apperzeption, das *Ich denke*, und synthetische Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen sind beide gleichzeitige Produkte vom Akt der Spontaneität der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. An dieser Stelle,

⁶ Für eine erste Definition vom transzendentalen Schein, vgl.: KrV, A297/B353: „die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe [wird gehalten] zugunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich“. Eine vielleicht deutlichere Definition ist eben in den Paralogismen zu finden: „Man kann allen *Schein* darin setzen: *dass die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des Objekts gehalten wird*“ (KrV, A396).

bei dem reinen Kantischen Selbstbewusstsein, ist also diejenige Struktur einer artikulierten und komplexen Selbstbeziehung bereits zu finden, die nach Henrich erst Fichte entfalten wird: Vermöge des Selbstbewusstseins können alle Vorstellungen *für mich* sein. Im Gegensatz zur Henrichs Interpretation ermöglicht die Kantische synthetische Einheit der Apperzeption zugleich das Objekt des Wissens und die Identität seines Subjekts, indem ihre Spontaneität das Mannigfaltige verbindet und sich gleichzeitig auf sich selbst beziehen kann, ohne sich dabei als ein Objekt des Wissens, sondern als sein Subjekt in nicht intentionalem Bewusstsein – *für sich* – zu betrachten. Das Ich ist hier nicht im Rahmen der „Reflexionstheorie“ festgesetzt, es ist also nicht Produkt der Reflexion, sondern ihr Grund. Diese Identität wurde von Fichte ebenfalls die Identität von Subjekt und Objekt genannt, als Grundzug der Ich-Struktur bezeichnet und Kant als seinem Entdecker⁷ zugeschrieben. Das Kantische Beispiel der Erkenntnis von etwas im Raum gibt eine Illustration dieser komplexen Ich-Struktur an die Hand:

Um aber irgend etwas im Raum zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, *daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird* (KrV, B137-8 – unsere Hervorhebung).

Das Selbstbewusstsein, als Akt der Spontaneität, ist folglich eine *synthetische* Einheit aller Erkenntnis, denn es setzt eine Vorstellung zu den anderen hinzu, und ist außerdem eine *transzendente* Einheit, da es die unbedingte Bedingung allen Verstandesgebrauchs und mithin aller Erkenntnis ist⁸. Als „Bewusstsein überhaupt“ oder als „bloße Form

⁷ Vgl. *Vergleichung*, I/3, S. 255: „Die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, sondern als beides zugleich, lässt sonach Begriff und Ding *zugleich entstehen* (...); – was Kant so ausdrückt: Begriff und Anschauung (in der Wissenschaftslehre Ding) können nicht getrennt seyn“; ebenfalls *WL1804*, II/8: 14: „Dies [die Einheit von Denken und Sein] entdeckt nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der *Transcendental=Philosophie*. Die W.=L. ist Transcendental=Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das *Ding*, wie bisher, noch in das *subjektive* Wissen, was eigentlich nicht möglich (...); sondern in die Einheit beider das Absolute setzt“ – in einem Brief an Appia von 1804 wird diese Auffassung noch klarer gemacht (Vgl. An Appia, III/5: 246). In dieser Hinsicht sollte man diese Identität von Subjekt und Objekt, die zweifellos für die klassische deutsche Philosophie entschieden wird, nicht Henrichs Modell gemäß erst der „zweiten Formel“ der Wissenschaftslehre zuschreiben, vgl. Henrich (1967, p. 205).

⁸ Vgl. KrV, A 401: „Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anderes vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat. Daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingte ist.“

des Bewusstseins“ ist die reine Apperzeption der „oberste Grundsatz im ganzen menschlichen Erkenntnis“ (KrV, B135). Mithin ist ein Selbstbewusstsein in aller Erkenntnis vorauszusetzen, das als synthetische und transzendente Einheit und als Akt der Spontaneität fungiert, also das *Bestimmende*⁹ aller Erkenntnis und allen Verstandesgebrauchs ist.

Bekanntlich hat Kant allerdings die Natur dieses Selbstbewusstseins als Bestimmenden allen Wissens nur indirekt durch die Diskursivität der Vernunft thematisiert, ohne einem unmittelbaren Bewusstsein der Spontaneität (einer intellektuellen Anschauung im Sinne Fichtes) Erlaubnis zu geben. Da also dieses Selbstbewusstsein für Kant nicht in der Lage ist, ein Mannigfaltiges aus sich selbst hervorzubringen – denn der menschliche Verstand ist nicht intuitiv, sondern bloß diskursiv, sodass das *Bestimmbare* aus der sinnlichen Anschauung gegeben werden muss –, beschränkt sich Kant auf die Behauptung, der zufolge sich das Ich als dieses Bestimmende nicht so erkennen kann, wie es an sich selbst ist, sondern nur so wie es sich durch die innere Anschauung (die Zeit also) gegeben ist, mithin wie es sich erscheint. Wie Kant schreibt:

Das, *Ich denke*, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörig, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine *a priori* gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grund liegt hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir bewusst bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen. (KrV B158 – A)¹⁰

Als Fazit dieser Überlegungen ist festzustellen, dass Kant zwar die artikulierte und komplexe Selbstbeziehung der Ich-Struktur im Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption eingesehen hat, aber nicht in der Lage war, die Natur dieses Bewusstseins als unmittelbaren Bewusstseins eigener Spontaneität und somit seinen eigentlichen Inhalt zu verdeutlichen. Der Grund dafür liegt darin, dass

⁹ Vgl. KrV, B407: „In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt*, als etwas, was nicht bloß Prädikat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz*“.

¹⁰ Für die Entstehungsgeschichte vom Begriff des Bestimmbaren siehe Klotz (1997), und für die Verwendung dieses Begriffs in der Wissenschaftslehre Breazeale (2013).

Kant jedes Bewusstsein nur durch die Diskursivität der Vernunft gekennzeichnet hat. So kann das Selbstbewusstsein als bloße *Form* des Bewusstseins überhaupt kein Mannigfältiges hervorbringen, aufgrund dessen sich das Ich nur so erkennt, wie es sich selbst erscheint, nicht wie es an sich selbst ist. Letzten Endes kann ich mir zumindest meiner Spontaneität bewusst sein, d. i., des Faktums, *dass* ich bin (KrV, B157), durch welche Spontaneität allerdings, sagt Kant, „ich mich *Intelligenz* nenne“ (KrV, B158 – A)¹¹. Wie es jetzt aber gezeigt werden soll, kommt ein unmittelbares Bewusstsein der Spontaneität bzw. Selbsttätigkeit im praktischen Bereich derart zutage, dass es schon Fichtes intuitives Bewusstsein der intellektuellen Anschauung vorwegnimmt.

Wenn sich nämlich im Verstandesgebrauch bereits Spontaneität und Tätigkeit als diejenigen Elemente ausgezeichnet haben, die sich jenseits allen Leidens der Sinnlichkeit befinden und die Handlung der Synthesis ermöglichen, so scheinen sie jedoch beschränkt zu sein, da sie sich nur damit beschäftigen, das sinnliche Material zu ordnen. Tatsächlich erweisen sie sich als beschränkt, wenn eine andere Art Tätigkeit in den Blick tritt, und zwar diejenige Tätigkeit, die der *Erschaffung* moralischer Imperative und eines *Sollens* überhaupt zugrunde liegt – die von Kant nochmals als *reine Selbsttätigkeit* bezeichnet wird¹². Naturgründe, sagt Kant, können nicht das Sollen hervorbringen, die Vernunft „gibt nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“ (KrV, A548/B576). Denn die Natur zeigt nur, wie die Sachen geschehen und was sie sind, sie kann aber nie zeigen, wie sie sein *sollen* oder was geschehen *soll*. Imperative des Handelns und eine Welt des Sollens zu erschaffen ist ausschließlich ein Attribut der Vernunft, insofern sie sich

¹¹ Hier wäre allerdings eine Stelle zu finden, wo Kant von einem Bewusstsein der Spontaneität redet, ohne es jedoch mit dem Apparat der intellektuellen Anschauung im Sinne Fichtes zu begreifen.

¹² Vgl. GMS, AA 04: 452: die Vernunft, „als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstand selbst seine Schranken vorzuzeigen“.

durch diese *Spontaneität* in eine andere Welt als die durch Sinnlichkeit und Verstand gegebene Sinnenwelt versetzt: In eine *Verstandeswelt*. Hierfür ist es aber Kant gemäß notwendig, der Vernunft die Fähigkeit zuzuschreiben, für sich selbst und durch sich selbst Gesetz zu sein. Kraft dieser Fähigkeit ist die Vernunft demnach von allem Objekt unabhängig – das immer aus der Sphäre des Gegebenen, der Natur und damit der theoretischen Vernunft stammt –, und hat zum anderen eben deswegen *Kausalität* in Ansehung ihrer Objekte. Mit anderen Worten ist sie *praktische Vernunft* (Wille) (GMS, AA 04: 440-1). Nur so kann man denken, wie etwa Sollen, Nötigung und Imperative möglich sind. Tatsächlich führt diese Fähigkeit der praktischen Vernunft, Gesetzgeberin zu sein, zur Annahme, dass der Vernunft die Eigenschaft der *Freiheit* zukommt.

Nun ist bemerkenswert, dass diese Spontaneität der Vernunft, die sie überhaupt erst praktisch macht, eine Eigenschaft nicht nur des Menschen, sondern aller *Vernunftwesen überhaupt* ist, insofern die Vernunft dabei in sich selbst als Ursache ihrer Objekte selbst betrachtet wird, und nicht von der Erscheinung und deren Quellen abhängt¹³. Diese Fähigkeit, Ursache ihrer Objekte zu sein, soll jedoch dem Begriff der Vernunft nicht in einem extensiven Sinn zugesprochen werden, als ob dieser Begriff unter sich alle einzelnen Vernunftwesen enthalten würde, sondern in einem intensiven Sinn, der mit der Definition der Vernunft selbst zu tun hat. Das heißt: Vernunft überhaupt soll mithilfe dieser Fähigkeit, ihre Objekte zu produzieren, erklärt werden: Die Eigenschaft der Genesis, d. i., der Produktion von sich selbst, liegt der Vernunft zugrunde, sodass ihre Autonomie – für und durch sich selbst Gesetz zu sein – in dieser Eigenschaft der Genesis verwurzelt ist. Dieser genetische Charakter kennzeichnet die Vernünftigkeit überhaupt. – Wenn nun Vernunft unvermeidlich den Willen bestimmt, dann sind die Handlungen *subjektiv* und *objektiv* notwendig; es besteht so eine notwendige *Übereinstimmung* zwischen der subjektiven Maxime des Handelns und dem objektiven Handeln selbst: Das Produkt der Vernunft stimmt mit ihrer Produktion überein. Im Falle einer spezifisch menschlichen Vernunft, die den Willen nicht vollständig bestimmt, ist diese *Übereinstimmung* jedoch nicht notwendig, weshalb die praktischen Prinzipien Gebote sind (GMS, AA 04: 412-3): Sie drücken

¹³ Siehe GMS, AA 04: 448: „Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“.

eine kategorische Forderung aus, die auch als eine Forderung der Genesis angesehen werden kann.

Wichtig zu verstehen ist weiterhin, dass diese absolute Spontaneität der *Vernunftwesen überhaupt* erst ermöglicht, das Ich an sich selbst zu denken und ihm gleichsam einen *Inhalt* zu geben, während ich mich durch die reine Apperzeption nur so erkennen konnte, wie ich mir erscheine. Nachdem Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* die Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt zieht und weiterhin behauptet, sie beruhe auf der Unterscheidung zwischen Vorstellungen, die uns gegeben werden, und Vorstellungen, die wir selbst hervorbringen, nimmt er einerseits das Problem der Selbsterkenntnis des Menschen wieder auf, bringt aber zugleich dieses neue Element der praktischen Vernunft überhaupt ins Spiel:

da er [der Mensch] doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt) sich zur *intellektuellen Welt* zählen muss, die er doch nicht weiter kennt. (GMS, AA 04: 451)

Dabei ist erstens zu bemerken, dass die *reine Tätigkeit* als *Spontaneität* der praktischen Vernunft den Menschen vorerst zur intellektuellen Welt erhebt und somit zugleich einen Ich-Begriff liefert, der nicht nur jenseits des empirischen Ich, sondern auch des Ich der Selbstbeziehung von reiner Apperzeption im theoretischen Bereich liegt. Aufgrund dieser praktischen Spontaneität kann das Ich gedacht werden nicht nur so, wie es sich selbst erscheint, sondern so, wie es „an sich selbst beschaffen sein mag“. erinnert man sich, dass gemäß dem bloßen theoretischen Ich-Begriff der ersten Kritik „ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen“ (KrV B158 – A) kann, so kann ich mich selbst durch die praktische Spontaneität als selbsttätiges Wesen bestimmen und somit ein „praktisches Selbstbewusstsein“ erwerben. Also die artikuliert und komplexe Selbstbeziehung verwirklicht sich erst vermittelt eines praktischen Subjekts: Wenn ein

sinnliches Bestimmbares gegeben ist, um mich als *Objekt* zu denken, dann ermöglicht das Sittengesetz, mich als *Bestimmendes* zu *bestimmen*, wobei das Bestimmbare hier etwas Übersinnliches ist. In dieser Hinsicht soll man die folgende Stelle der zweiten Auflage der *KrV* interpretieren:

Gesetz aber, es fände in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen. (*KrV*, B430-1)¹⁴

Eine zweite Bemerkung hinsichtlich der zitierten Stelle aus der *GMS* bezieht sich auf das Bewusstsein von dieser praktischen Spontaneität und kann jetzt thematisiert werden. Dadurch, dass diese Spontaneität dem Ich-Begriff und der Selbstbeziehung einen Inhalt gibt, besteht die Möglichkeit, dass sie dem Ich irgendwie gelingen kann: Die reine Tätigkeit, sagt Kant, kommt „*unmittelbar* zum Bewusstsein“. Die *Unmittelbarkeit* weist hier darauf hin, dass sich das Ich auf sich selbst beziehen kann, ohne in der Diskursivität des Verstandes festgesetzt zu sein, sodass diese Art praktischer Spontaneität ein Bewusstsein eigener Tätigkeit und somit eine selbsttätige wissende Selbstbeziehung ermöglicht – etwas, was im theoretischen Bereich wegen der vollständigen Beschränkung allen Bewusstseins auf das Diskursive für unmöglich gehalten wurde. Daher scheint der Kantischen Philosophie eine Art intellektueller Anschauung nicht fremd zu sein, da es sich hier um ein unmittelbares Bewusstsein eigener Tätigkeit handelt – Merkmal, das Fichte eben der intellektuellen Anschauung zuschreibt und deren Präsenz er im moralischen Gebiet Kantischer Philosophie auch nachspürt¹⁵.

¹⁴ In dieser Hinsicht wäre es zu fragen, ob nicht schon bei Kant ein praktisches Selbstbewusstsein stattfindet, da dieses Bewusstsein vom Ich ein Bewusstsein unserer *gesetzgebenden* und *bestimmenden* Existenz und somit eine Art Bewusstseins unserer Spontaneität bezeichnet. Jedenfalls scheint diese Spontaneität der Kantischen Behauptung zugrunde zu liegen, der zufolge „ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“ (*KpV*, AA 05: 29). Für einen deutlichen und erklärenden Kommentar zu Kants Auffassung von Selbstbewusstsein und seinem Verhältnis zu einem praktischen Selbstbewusstsein im Sinne Fichtes, vgl. Zöller (2013, pp. 30-1).

¹⁵ In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* liest man: „Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperzeption*). Doch lässt auch im Kantischen System sich ganz genau die Stell nachweisen, an

Spontaneität und Ich bei Fichte

Es sind nun diese beiden erwähnten im Kantischen Ich-Begriff vorhandenen Elemente – nämlich die Spontaneität des Selbstbewusstseins, im Sinne einer artikulierten und komplexen Selbstbeziehung, und die reine Tätigkeit der Vernunft überhaupt –, die im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre (WL 1794/5), im *Ich bin* als absolutes Subjekt zusammengebracht werden.

Sie sind bereits in den Ausführungen des § 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* enthalten. In einem ersten Schritt geht Fichte von der Tatsache *Ich bin Ich* als Erklärungsgrund aller Tatsachen des empirischen Bewusstseins aus, insofern „vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt“ (GWL, I/2: 258) sein muss, und zeigt, dass dieses schlechthin Gesetzte durch sich selbst gesetzt wird, sodass kein Unterschied zwischen dem Sein des Ich und dem Setzen durch sich selbst besteht. Nicht ohne Grund wird dieses Setzen des Ich durch sich selbst mit dem Ausdruck *reine Tätigkeit* beschrieben. Es handelt sich um eine Tätigkeit, die eben deshalb nicht bestimmt werden kann, sondern vielmehr ihr eignes Produkt hervorbringt. Sie ist demnach *Tathandlung*: Das Ich, so Fichte, „ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Tathandlung“ (GWL, I/ 2: 259). In dieser reinen Tätigkeit als Produktion ihrer selbst wäre also die Eigenschaft der *Genesis* zu finden, die mithin allem Ich und aller Vernunft zugrunde liegen muss¹⁶.

In einem zweiten Schritt wendet sich Fichte nun dem Satz *Ich bin Ich* selbst zu. Da laut Fichte das Prädikat in einem Satz immer eine Reflexion auf das Gesetzte als Subjekt des Satzes ist, muss im Satz *Ich bin Ich* festgestellt werden, dass das schlechthin gesetzte Ich des

der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergass Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelt, sondern in der Kritik der r. V. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prak. Vern. nur die praktische, in der es bloss um den Inhalt zu thun war, und die Frage nach der Art Bewusstseins nicht entstehen konnte“ (*Zweite Einleitung*, I/4: 225). In der *Nova methodo* ist Fichte noch klarer: „in unserer intellektuellen Anschauung wurde nur ein Handeln angeschaut. Kant hatte sie, nur reflectierte er nicht darauf“ (WLnM, IV/3: 347).

¹⁶ Daher bezeichnet Fichte im zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 die Tathandlung als „Genesis“: Die Wissenschaftslehre „lege zu Grunde eine *Thathandlung*, zu deutsch, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger recht verstanden werden, als die deutschen, *Genesis* nennant habe“ (WL1804, II/8: 203).

Subjekts und das seiende Ich des Prädikats dasselbe sind, sodass das Ich, das setzt, sich *als* setzend anerkennt: Der Akt des Setzens von sich selbst durch sich selbst ist auch *für sich* selbst, und die in der Form des Satzes enthaltene Reflexion trifft mit einer Reflexivität des Inhalts selbst zusammen: „Das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“ (GWL, I/2: 260). Hier bereits bezeichnet Fichte diese Reflexivität als Selbstbewusstsein: „Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hin zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstsein nie abstrahieren“ (GWL, I/2: 260). Und man soll in dieser Reflexivität oder Struktur des *Fürsichseins* gerade die artikuliert und komplexe Struktur anerkennen, die schon in der Kantischen reinen Apperzeption in Werk war.

Zu vollständiger Darstellung gelangen diese bereits im § 1 angekündigten Elemente des Ich – *Tathandlung* und *Fürsichsein* – allerdings erst im ganzen Buch, vor allem im § 5, wo sie dann genauer erläutert und entwickelt werden. Die dort gegebenen Erläuterung und Entwicklung nehmen jedoch andere Elemente in Anspruch, die ihrerseits auf Aspekte verweisen, die nicht im §1 zur Darstellung gebracht werden.

Die erste Spontaneität, das Sichsetzen des Ich durch sich selbst als reine Tätigkeit, wird jetzt zusätzlich als *unendliche* Tätigkeit charakterisiert – „die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich“ (GWL, I/2: 393). Insofern diese Tätigkeit in sich selbst zurückgeht, hat sie kein Objekt und bestimmt daher nicht etwas von etwas oder gar von sich selbst, da jede Bestimmung eine Negation ist, sondern sie produziert lediglich sich selbst. Hier besteht also kein Unterschied zwischen Tätigkeit und Produkt, zwischen Subjekt und Objekt:

Unendliches Produkt, unendliche Tätigkeit; unendliche Tätigkeit, unendliches Produkt; dies ist ein Cirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen gewiss ist. Produkt und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins und eben dasselbe (§1), und bloß um uns ausdrücken zu können, unterscheiden wir sie (GWL, I/2: 393).

Daher macht diese reine unendliche Tätigkeit, in der kein Hiatus zwischen Reflektierendem und Reflektiertem statthat, „das absolute Sein des Ich“ aus, wodurch das Ich gerade ist, *was* es ist. Sie gibt dem Ich also einen Inhalt. Denn in dieser Übereinstimmung der Tätigkeit mit dem Tätigen liegen die Quelle und das Kriterium für alle weitere

Unterscheidung beschlossen, die für alle endliche Vernunft konstitutiv ist – darin drückt sich das aus, „was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen *gewiss* ist“. In diesem Sinn befriedigt sie die Forderung, die dem ersten Grundsatz allen Wissens gemacht werden soll, nämlich:

Auf ihn [ersten Grundsatz] gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d.h. er ist gewiss, *weil* er gewiss ist. Er ist der Grund aller Gewissheit, d.h. alles was gewiss ist, ist gewiss, weil *er* gewiss ist. (*Begriff*, I/2: 121)

Das Kriterium der Wahrheit liegt demnach in der Genesis: In einem Handeln, dessen Objekt durch das Handeln selbst hervorgebracht wird. Deshalb stellt diese Spontaneität, die sich selbst hervorbringt und somit als Genesis bezeichnet wird, den Kern der *Vernünftigkeit überhaupt* dar, so wie sie schon bei Kant auftrat, als er auf die praktische Vernunft verwies. Wie bei Kant liegt diese unendliche Tätigkeit auch hier der Fähigkeit der Vernunft zugrunde, die Welt der Ideen und ein Sollen überhaupt hervorzubringen. An dieser Stelle tritt diese Tätigkeit jedoch ausdrücklich als der Grund der Moral und des praktischen Charakters der Vernunft zutage: „Wie hätte er [Kant] jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht *ist*, wenigstens sein *sollte*“ (GWL, I/2: 396 – A)¹⁷. Und ebenso wie bei Kant kommt die absolute Spontaneität auch hier nicht durch ein diskursives Verfahren zum Bewusstsein, sondern nur unmittelbar und intuitiv, d.h. durch das, was Fichte von nun an intellektuelle Anschauung nennen wird, weil sie eine unmittelbare Anschauung der reinen Tätigkeit ist. Wie in der *WL Nova methodo* zu lesen ist: „Wir müssen von diesem letzten Grund wissen, denn wir sprechen davon, wir kommen dazu durch unmittelbare Anschauung (...). Es ist also reine Anschauung des Ich als

¹⁷ Diese Ableitung des praktischen Charakters der Vernunft aus dem Ich leistet das, was Kant für unmöglich hielt: Zu erklären, *wie* die Vernunft praktisch sein kann. Kant schreibt in der *GMS*: „Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*“ (*GMS*, AA: 04: 458-9). Der Grund für diese Beschränkung Kants liegt wiederum darin, dass er nur einen diskursiven Aspekt der Vernunft anerkennt und keine intellektuelle Anschauung erlaubt, während Fichte das Wissen auf seinem intuitiven Aspekt fußt. Vgl. *Sittenlehre*, I/5: 67: „Hier lässt sich auch klar einsehen, wie die Vernunft *praktisch* sein könne“, und vor allem *Sittenlehre*, I/5: 68.

Subject=Object möglich, eine solche heißt, da sie keinen sinnlichen Stoff an sich hat, mit Recht: *intellektuelle Anschauung*“ (WLNm, IV/3: 347)¹⁸.

Wenn das Ich jedoch allein auf diese Tätigkeit zurückgeführt werden könnte, wäre es zwar „Alles in Allem“, ein göttliches Bewusstsein, weil dann kein Hiatus zwischen Reflektierendem und Reflektiertem bestünde, zugleich wäre aber das Ich *für sich* selbst Nichts (GWL, I/2: 397). Das Ich soll sich deswegen nicht nur gemäß der reinen Tätigkeit des absoluten selbst Ich setzen, sondern „es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt“ (GWL, I/2: 406), muss also Objekt *für sich* selbst sein und infolgedessen sich selbst etwas zuschreiben können¹⁹. Hier wird das zweite bereits im ersten Grundsatz der GWL vorhandene Element des Ich explizit gemacht; damals verwies es schon auf die Spontaneität eines Selbstbewusstseins als Ich-Struktur des *Fürsichsein*, jetzt erweist sich es eben als die artikulierte und komplexe Struktur einer Selbstbeziehung, die bei dem Kantischen Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption in seinen Grundrissen bereits beschrieben wurde. Wie damals geht es hier auch um eine Spontaneität. Sie bezeichnet das Prinzip des Ich, *unbedingt* „über sich selbst zu reflektieren“ (GWL, I/2: 407). Als solche verwirklicht diese *absolute Reflexion* eine Verschiedenheit – eine Trennung – im absoluten Ich, wodurch das Ich „in zweierlei Rücksicht“ genommen wird: „teils inwiefern es reflektierend ist“, teils „inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird“, und deren Resultat gerade die Möglichkeit eines *Bewusstseins überhaupt* ist – das Ich, so Fichte, soll „das Prinzip des Lebens, und des Bewusstseins lediglich in sich selbst haben“ (GWL, I/2: 406). Diese Spontaneität der Reflexion bzw. Selbstbewusstseins wird in zwei Schritten dargestellt.

Zuerst kann das Ich nicht einfach über sich selbst reflektieren, sondern in der Reflexion selbst muss, dem absoluten Ich und seiner unendlichen Tätigkeit gemäß, die Forderung enthalten sein, dass das Ich als die Unendlichkeit erfüllend gesetzt wird. Der Grund dafür liegt darin, dass sich das Ich als *sich* setzend und insofern dem Inhalt der

¹⁸ Das Thema der intellektuellen Anschauung bei Fichte ist komplex und umfangreich, es überschreitet also die Grenzen dieses Beitrags. Fichte macht zwar in der GWL von dem Terminus „intellektuelle Anschauung“ keinen Gebrauch, aber sie muss dort implizit sein, da sie eben den intuitiven Aspekt des absoluten Ich bezeichnet und Fichte hat sie schon früher – in der *Rezension des Aenesidemus* – gebraucht. Die Abwesenheit des Terminus lässt sich eher durch äußere als durch innere Gründe erklären. Zum Thema „intellektuelle Anschauung“ verweisen wir auf die Arbeiten von Stolzenberg (1986) und, in Brasilien, Santoro (2009).

¹⁹ Dazu siehe Zöllner (2000), insbesondere den Kapitel 3.

reinen Tätigkeit des absoluten Ich gemäß setzen soll. Dazu muss der Reflexion ein Ideal des Ich als alle Realität erfüllend zugrunde liegen, ein Ideal dessen also, was sein *soll*, wenn alles durch das Ich für das Ich gesetzt würde. Das bedeutet jedoch ebenfalls, dass eine solche Reflexion bereits Elemente der Objektivität bzw. der Quantitabilität enthält, da Fichte zufolge jedes Ideal schon eine, zwar unendliche, aber objektive Tätigkeit der Projektion voraussetzt²⁰: „Das Ich ist gesetzt, als Realität, und indem es reflektiert wird, ob es Realität habe, wird es notwendig, als *Etwas*, als ein Quantum gesetzt“²¹. Dieses Quantum – das Ideal – liefert dann ein *Bestimmbares*, das jede Reflexion bzw. *Bestimmung* des Ich erst ermöglicht, da die Bestimmung eines Objekts – in diesem Fall, vom Ich – immer schon die Sphäre davon voraussetzt, was bestimmt werden kann, und diese Sphäre ist eben das Bestimmbare. Hier handelt es sich im Grunde um ein *übersinnliches Bestimmbares*, weil es quantifizierter Ausdruck der unendlichen unquantifizierbaren Tätigkeit des absoluten Ich ist. Man kann aber sagen, dass es zugleich eben dasjenige Bestimmbare ist, auf das Kant verweist, wenn er das *Sittengesetz* als das Bestimmbare des Ich *an sich selbst* bezeichnet²². Daher wird ersichtlich, dass sich Selbstbewusstsein bei Fichte nur durch diesen aus der absoluten Spontaneität herstammenden Inhalt verwirklichen kann, sodass es prinzipiell einen praktischen Charakter beinhaltet: Die Identität des Ich bei Fichte erfordert immer diesen praktischen Horizont, denn nur dann kann ich *für mich sein*²³.

²⁰ Fichte selber macht von der Benennung „unendliche objektive Tätigkeit“ Gebrauch. Siehe GWL, I/2: 402-3.

²¹ GWL, I/2: 407. In diesem Sinn wäre sinnvoll zu fragen, ob dieses Element der Reflexion und des Selbstbewusstseins auf eine Objektivität verweist, die erst durch den zweiten und den dritten Grundsatz möglich ist. Eigentlich scheint das der Fall zu sein. Wenn die Reflexion nach dem Inhalt durch das absolute Ich bedingt ist, so ist sie nach der Form unbedingt, deswegen enthält sie Elemente der Objektivität und verweist schon auf eine Welt und somit auf ein Nicht-Ich. Siehe GWL, I/2: 398: „Insofern aber diese reine Tätigkeit ursprünglich sich auf kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muß sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objekts, (das insofern noch nicht als *Objekt* gesetzt ist), bezogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, *als* Handlung, ihrer *Form* nach (daß sie wirklich geschieht) *absolut* ist; (auf ihr absolutes Sein gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen) so ist sie doch ihrem *Gehalte* nach (...) durch das absolute Gesetzsein des Ich (...) abermals bedingt“.

²² Des Weiteren zeigt sich an dieser Stelle, dass dieses Bestimmbare für die Bestimmung des Ich und somit seine Erscheinung notwendig ist, sodass die Vernunft selbst nicht theoretisch sein kann ohne zugleich und prinzipiell *praktisch* zu sein.

²³ Dass sich die Identität des Ich bei Fichte immer in einem praktischen und volitiven Horizont verwirklicht, haben Stolzenberg (1995) und Klotz (2002) ganz klar gezeigt. Wir verweisen unbedingt auf ihre Arbeiten.

In einem zweiten Schritt lässt sich aber zeigen, dass diese Reflexion ihre Forderung nicht befriedigen kann, oder sie besser gesagt nur der Form nach (insofern dem Ich eine Bestimmung überhaupt zugeschrieben wird), aber nicht ihrem Inhalt nach (insofern dem Ich der *Unendlichkeit* zugeschrieben wird) befriedigen kann. Denn *unendlich* und *objektiv* sind widersprechende Prädikate: Die unendliche Tätigkeit des Ich war unendlich, gerade weil sie auf sich selbst zurückging und auf kein Objekt ging. Indem sie auf ein Objekt geht, wird sie durch das Objekt beschränkt und somit endlich. Mit anderen Worten: Das Ich erscheint für sich selbst als ein Objekt und ein Objekt überhaupt erscheint dem Ich darum, weil das absolute Ich die Unendlichkeit nicht erfüllen, nicht über sich selbst als unendlich reflektieren kann, obwohl diese Forderung nicht verschwindet. Eigentlich taucht hier ein Widerstreit zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit auf, der den Horizont aller endlichen Vernünftigkeit ausmacht. Diesen Widerstreit bezeichnet Fichte nun eben durch das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unendlichem und Endlichem, „zwischen der Forderung, und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen“ (GWL, I/2: 367). Dieses Schweben der Reflexion zwischen Unendlichem und Endlichem kann auch mithilfe eines Vergleichs mit der Spontaneität der Kantischen Reflexion über das *mathematische Erhabene* verdeutlicht werden. Denn wenn Kant zufolge die Einbildungskraft bei dem Versuch, die von der Vernunft erforderte Unendlichkeit *darzustellen*, sowohl ihre Grenze als auch das übersinnliche Vermögen der Vernunft darstellt, dann erscheint das Ich sich selbst *zugleich* als *Subjekt* und *Objekt*. Wie Kant sagt: „Unsere Einbildungskraft aber beweist selbst in ihren größten Anstrengungen in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetz“²⁴.

Nun verwirklicht sich die Ich-Struktur des Selbstbewusstseins erst in der Reflexion des Ich über sich selbst als einem Schweben der

²⁴ KdU, AA, 05: 257. Siehe auch KdU, AA, 05: 259: „Die *Qualität* des Gefühls des Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstand ist, aber darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, daß das eigne Unvermögen das Bewusstsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann“. Dieser Vergleich zwischen dem Fichteschen Schweben der Einbildungskraft und Kants Fassung des mathematischen Erhabenen wurde schon von Metz (1991, p. 305) und Thomas-Fogiel (2000, p. 268) gemacht, aber sie erwähnen nur diese Verwandtschaft, ohne ihre Folgen für die artikulierte und komplexe Struktur der Selbstbeziehung zu ziehen.

Einbildungskraft, bei dem das Ich zugleich seine Beschränkung und sein Streben nach dem Unendlichen fühlt. *Für sich* erscheint das Ich innerhalb der Sphäre des übersinnlichen Bestimmbaren (des Unendlichen) als etwas Bestimmtes (etwas Endliches), d. i. es als Subjekt ist für sich selbst Objekt. Die Ich-Struktur erweist sich hier als eine Vertiefung der in der Kantischen reinen Apperzeption schon vorhandenen Elemente. Die Identität des Selbstbewusstseins ist das Resultat einer gleichzeitigen Produktion des Reflektierten und seiner Beziehung auf das Subjekt: Innerhalb der Identität von Machen und Wissen reflektiert das Ich *idealiter* auf das, was es *realiter* nicht tun kann. Die Spontaneität dieses Wechsels der Einbildungskraft macht somit die Struktur des Selbstbewusstseins aus, wobei ein nicht intentionales Bewusstsein (das Bestimmende in aller Bestimmung) jede Beziehung einer Vorstellung bzw. Bestimmung auf sich selbst und infolgedessen das Bewusstsein überhaupt ermöglicht. An dieser Stelle befindet sich die Identität von Subjekt und Objekt. Aber im Vergleich zu Kant tritt bei Fichte ein nicht kleiner Unterschied auf, der diese Struktur von Selbstbeziehung und Identität von Subjekt und Objekt komplexer macht: Ebenso wie der Vergleich mit dem Kantischen mathematischen Erhabenen bereits andeutete, ist die Reflexion bei Fichte die Wurzel der theoretischen und praktischen Gebiete, von Natur und Moralität, indem das Bestimmbare (die Forderung nach Unendlichkeit) das Gebiet des Praktischen sowie das Bestimmte (das Endliche) das Gebiet des Theoretischen wechselseitig gründen. Der Ich-Begriff ist daher nur in der Kreuzung dieser beiden Gebiete möglich: Ich kann erst zwischen praktischem Bestimmbarem und theoretischer Bestimmung, zwischen Geist und Natur *für mich* sein. Die artikulierte und komplexe Selbstbeziehung verwirklicht sich erst innerhalb dieser beiden Elemente: *Geist* und *Natur*, sodass einem Ich-Begriff die Gebiete der Natur und Freiheit notwendig gehören. – Daraus folgt denn die Ableitung beider Gebiete in der Wissenschaftslehre: Sie sind konstitutive Elemente, wesentliche Bestandteile eines Selbstbewusstseins.

Ein letzter Punkt muss noch berücksichtigt werden. Ausgehend davon, dass die Reflexion für die Trennung des absoluten Ich in Subjekt und Objekt, für den Hiatus zwischen Reflektierendem und Reflektiertem und somit für die Erscheinung von Objekten und Ich dem Ich selbst verantwortlich ist, ist anzunehmen, dass ihre Spontaneität den *diskursiven* Aspekt in das *intuitive* Element der reinen Tätigkeit des absoluten Ich einführt. Dieser diskursive Aspekt ist im Bewusstsein eines Objekts und auch im Selbstbewusstsein unerlässlich vorhanden.

Hier zeigt sich noch einmal die Notwendigkeit der Spontaneität der Reflexion über sich selbst für einen Ich-Begriff: Ohne sie wäre das Ich „alles in allem“ und daraufhin „Nichts *für sich* selbst“ – das Selbstbewusstsein Gottes, dem zufolge „das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben sich nicht unterscheiden lassen“, bleibt immer „unerklärbar und unbegreiflich“ (GWL, II/2: 275). Ohne Diskursivität der Vernunft würde der Ich-Begriff dann unbegreiflich bleiben; sie ist ein wesentliches Element der Struktur artikulierter und komplexer Selbstbeziehung, insofern sie dem intuitiven Aspekt eben diese Struktur hinzufügt. Mit der Diskursivität kommt die Zeitlichkeit zusammen, sodass sich mein Ich als empirisches Selbstbewusstsein erst nach einer bestimmten Zeitfolge in der Geschichte des Individuums anerkennt und das reine Ich seinerseits erst am Ende des Prozesses (als seinen höchsten Punkt), erst dann gewonnen wird, wann das Prinzip des Selbstbewusstseins vom Philosophen anerkannt wird. Dieser Prozess wird von Fichte „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ genannt²⁵. Eine Stelle eines etwa späteren Textes Fichtes soll hier zur Erklärung dieses Punkts gebracht werden:

So ist mir das Wesen des Endlichen zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolut zeitlosen Unendlichen, mit absoluter Identität der Subjectivität und Objectivität, und aus einer Trennung der beiden letzteren und ins Unendliche fortgesetzten Analyse des Unendlichen. In jener Analyse besteht das Zeitleben; und die Trennung in Subject und Object, welche beide allein noch durch die intellektuelle Anschauung zusammengehalten werden, ist der Ausgangspunct dieses Zeitlebens. (Antwort, I/7: 294)

²⁵ Ein Grund für Henrichs Kritik an der ersten Formel des Ich (GWL) kann darin liegen, dass er die notwendige Zeitlichkeit für den Gewinn des bewussten Selbstbewusstseins nicht in Betracht nimmt. Eine Stelle der GWL betont die Notwendigkeit dieses zeitlichen Prozesses beim Gewinn des Selbstbewusstseins: „Je mehrere ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen; - von dem Kin an, das zum ersten Male seine Wiege verlässt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum populären Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweist“ (GWL, I/2: 245).

Schlussbemerkungen

Anhand dieser Auseinandersetzung zwischen Kant und Fichte und ihrer Auffassung von Spontaneität und Ich ließen sich vielleicht die folgenden Bemerkungen ziehen: *Erstens* haben die Ausführungen über Kants reine Apperzeption gezeigt, dass eine artikulierte und komplexe Selbstbeziehung bereits in der *KrV* in Gang ist. Die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption enthält eine doppelte Bewegung, vermöge deren das Objekt durch die Verbindung des Mannigfaltigen gleichzeitig mit der analytischen Identität des Bewusstseins zutage kommt, sodass Objekt und sein Bewusstsein Produkte dieser Struktur sind. Im Gegensatz zu Henrichs Interpretation ist Kants Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption in der „Reflexionstheorie“ nicht festgesetzt. Noch mehr: Es ist bei Kant eine Art praktischen Selbstbewusstseins des „Ich an sich selbst“ zu finden, das als „reinen Tätigkeit“ nur „*unmittelbar* zum Bewusstsein kommt“.

Zweitens kann man aus der Analyse vom Begriff der Spontaneität bei Fichte in seinen verschiedenen Sinnen feststellen, dass Fichtes absolutes Ich der *GWL* noch nicht eigentlich Selbstbewusstsein ist, sondern jene unendliche und reine Tätigkeit bezeichnet, die sich selbst hervorbringt, eine absolute Genesis bezeichnet und somit als Kern aller Vernünftigkeit überhaupt allem weiteren Gebrauch der Vernunft zugrunde liegt. Das Selbstbewusstsein wäre dementsprechend eine Reflexion auf diese unendliche Tätigkeit und setzt sie demnach als ihren Grund voraus. Wenn das Gewicht des diskursiven Aspekts von der Reflexion oben hervorgehoben wurde, dann soll sich jetzt die grundlegende Rolle des intuitiven Elements reiner Tätigkeit des absoluten Ich auszeichnen lassen. Ohne sie verwirklicht sich das Ich und seine artikulierte und komplexe Selbstbeziehung nicht, denn Selbstbewusstsein und Fürsichsein können nur in praktischem Horizont als Bewusstsein meiner Kausalität statthaben, und praktischen Horizont kann es nur dann geben, wenn er in der absoluten Spontaneität des absoluten Ich gegründet ist. Nicht umsonst war das Ideal der Reflexion des Ich über sich selbst – das übersinnliche Bestimmbare – quantitativer Ausdruck der Unendlichkeit absoluter Spontaneität der Tathandlung. Daher ist die absolute Spontaneität der Tathandlung Grund von Selbstbewusstsein und artikulierter und komplexer Selbstbeziehung, auch wenn sich ihr intuitiver Aspekt dem diskursiven

Selbstbewusstsein immer entzieht²⁶. Dadurch müsste man aber zugleich annehmen, dass der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre, so wie er in deren erster Darstellung dargelegt wurde, bereits Elemente des Selbstbewusstseins enthält, die auf andere Elemente verweisen, die ihrerseits erst mit den anderen Grundsätzen und der vollständigen Lehre ihre Erklärung erhalten können. Im Lichte dieser in der Darstellung vorgefunden Verflechtung und von der Vertiefung der transzendentalen Reflexion geleitet, versucht Fichte von nun an diese beiden Elemente (Spontaneität unendlicher Tätigkeit oder Vernunft überhaupt und Spontaneität der Struktur des Selbstbewusstseins bzw. Selbstbeziehung) so darzustellen, dass klar wird, dass sie zwar zwei gleichursprüngliche Elemente sind, die aber nicht mit einander verwechselt werden dürfen. Wenn es so ist, dann kann man das Entwicklungsmodell Henrichs in Zweifel ziehen: Wenn nicht wörtlich, wenigstens begrifflich ist die dritte Formel: „Eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“ bereits in der *GWL* durch reine Tätigkeit und Selbstbewusstsein, intuitiven und diskursiven Aspekt, enthalten²⁷.

Endlich hat die Rede von Spontaneität noch ein anderes Ziel: Wenn Wissen und Vernunft für Kant und Fichte nur auf der Basis von Spontaneität in Bewegung gesetzt werden können, dann sind Ich, Selbstbeziehung, Selbstbewusstsein nicht etwas Gegebenes und Fertiges, sondern müssen immer Werk einer Schöpfung, einer Erschaffung sein. Unser gegenwärtiges dunkles Zeitalter scheint aber, diese schöpferische Ansicht nicht annehmen, sogar sie vernichten zu wollen. Selbstbewusstsein stellt sich heute wie damals als eine Aufgabe.

²⁶ Siehe *Wissenschaftslehre nova methodo – Nachschrift Krause*, IV/ 3: 498: „Wollen ist zupörderst ein selbsttätig bestimmen, alles Bestimmen ist durch die Einbildungskraft vermittelt, es ist ein selbsttätiges Bestimmen zu einem Zweckbegriffe. Sonach ist der ganze Begriff des Wollens sinnlich, alles Wollen ist Erscheinung, das reine Wollen wird bloß als Erklärungsgrund vorausgesetzt, es ist in unsere Vorstellung und Sprach nicht zu faßen = absolute Selbstheit, Autonomie, Freiheit, alles ist gleich unbegreiflich. Die Freiheit läßt sich nur *negativ* beschreiben, durch: nicht bestimmt zu werden. – Abermals sinnlich. Kurz es ist das was möglich macht, dass ich mich als selbsttätig als Ich denken kann. Dieses ist das Materiale in allem Bewusstsein; um das Formale zu erklären, muß man die *Reflexion* voraussetzen“.

²⁷ Geht man davon aus, dass der diskursive Aspekt der Vernunft mit Kants Auffassung und zwar dadurch gekennzeichnet wird, dass sie „der Bilder bedürftig“ (KdU, AA 05: 408) ist, wäre hier zu fragen, ob sich die Rede der späteren Wissenschaftslehre von „Gott“ und „Bild Gottes“ nicht durch diese intuitive und diskursive Spontaneität der Vernunft interpretieren lässt: Gott oder das Absolute würde eben den intuitiven Aspekt der reinen Tätigkeit der Vernünftigkeit überhaupt und Bild Gottes das diskursive Glas bezeichnen, wodurch Gott erscheint. Das ist nur ein Hinweis für eine weitere Entwicklung.

Bibliographie

- BREAZEALE, D *Thinking through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2000, Herausgegeben von Reinhard Lauth u.a., 42 vols., 1962-2012.
- GÖRLAND, I. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- HENRICH, D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols., Berlin: Felix Meiner, 1900-.
- KLOTZ, C. *Selbstbewusstsein und praktische Identität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- KLOTZ, C. "Der Ichbegriff in Fichtes Eörterung der Substantialität". In: *Fichte Studien*, Amsterdam, Rodopi Band 10, pp.157-173,1997.
- METZ, W. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft – in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991.
- SANTORO, T. *Sobre a fundamentação do conhecimento – Fichte e a intuição intelectual*. Tese de doutorado, Porto Alegre, PUC-RS, 2009.
- STOLZENBERG, J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- STOLZENBERG, J. "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins". In: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*. Herausgegeben von Horebe, W.. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- THOMAS-FOGIEL, I. *Critique de la Représentation – Étude sur Fichte*. Paris: Vrin, 2000.
- ZÖLLER, G. *Fichte's Transcendental Philosophy – the original duplicity of intelligence and will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- ZÖLLER, G. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.
- ZÖLLER, G. „Fichte's Original Insight. Dieter Henrich's Pioneering Piece Half a Century Later“. In: *Debates in Nineteenth-Century European Philosophy*. Herausgegeben von Kristin Gjesdal. New York und London: Routledge, 2016.

Abstract: The aim of the article is to comment the main concept “I” in Kant and Fichte by analyzing the use of the term “spontaneity” in such authors. The starting point of the article is that the understanding of “spontaneity” throws light in the “I” concept on aspects from its structure that usually remain in the shadow, because usually just the articulate and complex self-relation was taken into account. The article tries first to analyze selected Kant’s passages on spontaneity and I, in order to discuss these concepts such as they appear in the first principle of the doctrine of science, as it is formulated in its first presentation (GWL).

Keywords: Fichte, Kant, I, Spontaneity

Zusammenfassung: Ziel dieses Beitrags ist, durch einigen Analysen des Gebrauchs vom Begriff „Spontaneität“ bei Kant und Fichte den Hauptbegriff „Ich“ bei solchen Autoren zu kommentieren. Ausgangspunkt des Beitrags ist, dass das Verstehen von „Spontaneität“ im Ich-Begriff auf Aspekte der Ich-Struktur Licht wirft, die gewöhnlich wegen der Priorität der einseitigen Analyse artikulierter und komplexer Selbstbeziehung im Schatten bleiben. Der Beitrag versucht zuerst, ausgewählte Textstellen Kants über Spontaneität und Ich zu präsentieren, um diese Begriffe anschließend so zu thematisieren, wie sie im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre auftreten, sowie er in ihrer ersten Darstellung (GWL) dargelegt wird.

Schlusswörter: Fichte, Kant, Ich, Spontaneität

Recebido em: 12/2020

Aprovado em: 12/2020