

Fichtes Wissenschaftslehre als monadische Monadologie

Von

CHRISTOPH ASMUTH (BERLIN)

Erschienen: »Fichtes Wissenschaftslehre als monadische Monadologie.« In: 300 Jahre Monadologie. Interpretation, Rezeption, Transformation. (Hg.) Li, Wenchao. (Studia Leibnitiana) Stuttgart 2017, S. 97-108

„Und so ist bei diesem philosophischen Heros, wo es Ernst wird, nichts mehr zu finden, als der alte wohl-bekannte Spaß eines materialistischen Dualismus. Nicht Wissenschaftslehre, nicht Kant, sondern Du, Heiliger Leibnitz, bitte für ihn!“¹

Dieses Stoßgebet aus dem Munde Fichtes, überliefert in einem Manuskript, das sich – unvollständig – unter dem Titel *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre* im Nachlass findet, eröffnet ein Panorama. Es gewährt einen Rundumblick auf jenes prekäre Nachleben, das der Leibnizschen Philosophie nach dem Jahr 1800 beschieden war. Fichte erfleht hier – ironisch gebrochen, versteht sich – die Hilfe des ‚Heiligen Leibnitz‘. Dazu benutzt er eine Formel, die der katholischen Allerheiligen-Litanei nachgebildet ist. Das ist kein Scherz auf Kosten der Gegenreformation, wie man mit den Augen des frühen 18. Jahrhunderts lesen könnte. Die Zeiten haben sich grundlegend gewandelt. Der Protestantismus hat sich, zumindest in Preußen, in der literarischen Öffentlichkeit längst durchgesetzt und regiert die Geister nahezu unangefochten. Eine Allerheiligen-Litanei im Text eines avancierten Philosophen, das ist am Beginn des 19. Jahrhunderts ein Anachronismus! Fichte verdichtet damit den Eindruck des Altertümlichen, des Veralteten, des längst Abgelegten. Jener ‚philosophische Heros‘, von dem die Rede ist und für den mit Leibniz Hilfe erbeten wird, hat eine anachronistische Krankheit. Er leidet nämlich unter einem ‚materialistischen Dualismus‘, einem unheilbaren Gebrechen, angesichts dessen man nur durch das – beinahe magische – Anflehen des zuständigen Heiligen Besserung er-

¹ J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.) Lauth, Reinhard u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (= GA), II, 10, 61.

warten darf. Es ist eine Perversion der Philosophie: Da, wo man zu Recht Ernst erwartet, wird nur ein Späßchen geboten. Es ist der ‚wohlbekannte Spaß des materialistischen Dualismus‘, ein unheilbarer Schluckauf der Philosophie, eine Krankheit, bei der – wie Fichte schreibt – letztlich die „natürliche Haut des rohesten, stokgläubigsten, und pöbelhaftesten Empirismus“ zum Vorschein kommt, ein Empirismus, „bei dem sich über das Ansichseyn der Materie auch nicht einmal Verdacht regt“².

Wem die Situation in der deutschen Philosophie um 1800 vertraut ist, der ahnt längst, von wem die Rede ist. Der ‚philosophische Heros‘ ist kein geringerer als Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Gewöhnlich werden Fichte, Schelling und Hegel in einem Atemzug genannt. Man denkt dann dabei an ‚drei Heroen‘ der klassischen deutschen Philosophie. Man stellt sie sich vor als eine mehr oder minder einheitliche Gruppe von Philosophen, als drei idealistische Freunde, als das Dreigestirn des deutschen Idealismus. Gelegentlich war und ist sogar von *Vollendung* die Rede, die sich bei dem ein oder anderen oder gar bei allen dreien ereignet haben soll. Kaum eine Intuition könnte irreführender sein. Zunächst sind es ja nicht nur diese drei. Dass andere Philosophen aus jener Zeit in Deutschland außer Acht bleiben, hat fatale Folgen für die philosophiehistorische Forschung und für unser Bild von dieser Epoche. Im Schlagschatten der ‚drei Heroen‘ ziehen zahlreiche interessante Kometen ihre Bahn, die gewöhnlich nicht beachtet werden, deren Namen man kaum kennt und die als kleine Geister gelten – sehr zu unrecht, wie sich bei genauerer Betrachtung zeigt. Ebenso fatal wirkt sich die Vorstellung aus, dass jene drei ein mehr oder weniger einheitliches Anliegen vertreten hätten, das mit ‚Idealismus‘ zutreffend zu charakterisieren sei³. Der detaillierte Blick zeigt das Gegenteil! Einträchtig waren die drei Philosophen nur wenige Jahre, vielleicht in der Zeit von 1794 bis vielleicht 1798. Zwischen Fichte und Schelling entbrennt dann nach 1800 – wie bereits angedeutet – ein Grundlagenstreit⁴, in den auch Hegel an der

2 Ebd.

3 Vgl.: Ch. Asmuth/A. Denker/M. Vater (Hrsg.): *Schelling – Zwischen Fichte und Hegel*. (Bochumer Studien zur Philosophie), Amsterdam 2000.

4 Vgl. zum Verhältnis von Schelling und Fichte: *Schelling-Fichte. Briefwechsel*. Kommentiert und hrsg. v. H. Traub, Neuried 2001; Ch. Asmuth: „Letzte Kreuzungen: Fichte liest Schelling – Schelling liest Fichte“, in: M. Galland-Szymkowiak/M. Chédin/M. B. Weiß (Hrsg.): *Fichte-Schelling: Lectures croisées – Gekreuzte Lektüren*. (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; 17), Würzburg 2010, S. 175–187; A. Denker: „Freiheit ist das höchste Gut des Menschen. Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftslehre Fichtes“, in: Ch. Asmuth/A. Denker/M. Vater, S. 35–68.

Seite Schellings eintritt. Später wird Hegel zum scharfsinnigen Kritiker der Philosophie Schellings und erneuert seine Kritik an Fichte. Bei allen diesen gegeneinander gerichteten Positionierungen dient die Leibnizsche Philosophie – insbesondere aber die Monadologie – wie bei der Triangulation als ein Basispunkt. In dieses Bild passt hervorragend, dass sich auch Schelling der Philosophie des Leibniz versichert:

„[...] Leibniz konnte von nichts weiter entfernt seyn, als von dem spekulativen Hirngespinnst einer Welt von *Dingen an sich*, die, von keinem Geist erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. [...] Er behauptete in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle Veränderung, aller Wechsel von Perceptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem inneren Princip hervorgehen könne. Als Leibniz dieß sagte, sprach er zu Philosophen. Heutzutage haben sich Leute zum Philosophiren gedungen, die für alles andere, nur für Philosophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monaden Fenster haben, durch welche die Dinge hinein und heraus steigen“⁵.

Schelling wie Fichte berufen sich gleichermaßen auf Leibniz. Es gibt also einen Kampf um das rechtmäßige Erbe. Schelling wie Fichte beanspruchen gleichermaßen, legitime Fortschreiber der Leibnizschen Philosophie zu sein. Und dass Fichte im Jahr 1806 Schelling dieses Erbe abstreitet⁶, ist ein Echo jener Zustimmung, die er Schelling einst zuteil werden lies, als sie einträchtig in Jena Philosophie lehrten.

I. Leibniz und die Monadologie im Werk J. G. Fichtes

Im Gegensatz zu Schelling, der sich öfters direkt und mit Zitaten auf Leibniz beruft, sind solche Zeugnisse von Fichte nicht bekannt⁷. Grundsätzlich

5 F. W. J. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, [1797] SW I, 2, 20f.

6 Vgl. Ch. Asmuth: „Fichte: Ein streitbarer Philosoph. Biographische Annäherungen an sein Denken“, in: Ders. (Hrsg.): *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. (*Bochumer Studien zur Philosophie*; 25), Amsterdam 1997, S. 3–30.

7 Zum Verhältnis Fichtes zu Leibniz vgl.: J. Grondin: „Leibniz and Fichte“, in: D. Breazeale/T. Rockmore: *Fichte. Historical Contexts – Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands 1994, S. 181–190; M. Ivaldo: *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano 2000; M. Ivaldo: „Percorsi dell'intersoggettivo. Leibniz e Fichte“, in: G. Cantillo/F. C. Papparo:

lässt sich für Fichtes Verhältnis zur Philosophiegeschichte feststellen, dass er ihr nur einen geringen Eigenwert zuspricht⁸. Fichte ist ein bekennender Selbstdenker. Seine Maxime im Blick auf die Philosophiegeschichte sei hier nur kurz genannt: „Wo die Ausdrücke streng genommen werden, ist das Historische, und das Metaphysische geradezu entgegengesetzt; und was nur wirklich historisch ist, ist gerade deswegen nicht metaphysisch, und umgekehrt“⁹. „Nur das metaphysische, keinesweges aber das historische, macht selig; das letztere macht nur verständig“¹⁰¹¹. Bei dieser für die Gedankenwelt Fichtes charakteristischen Einstellung zu Historie mag es nicht verwundern, dass Fichtes Schriften selten konkrete Bezüge zu philosophiehistorischen Positionen zu erkennen geben. Nach meiner Überzeugung gibt es bei Fichte im Gegensatz zu Schelling und Hegel in keiner Phase seines Arbeitens ein intensives Studium philosophiehistorischer Texte. Ich glaube sogar, dass ihm viele Originaltexte unbekannt waren. Sein Augenmerk richtet sich verstärkt auf die Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen. Die für ihn entscheidende Lektüre beginnt mit den Werken Kants. Er benutzt ansonsten in der Regel Kompilationen oder Darstellungen aus zweiter Hand. Es gibt eine Anekdote, die beschreibt wie Fichtes Zeitgenossen den Umgang Fichtes mit der Philosophiegeschichte beurteilten. Friedrich Schlegel gibt seinem Freund Friedrich Schleiermacher einen Wink, wie er in Berlin an Spinozas Ethik kommen könne: „Sieh Du hast zwey Bekannte in Berlin, die den Spinoza haben und gewiß nie in den Fall kommen ihn zu brauchen; der erste ist Herz, der andere Fichte“¹². Ich bin überzeugt davon, dass Schlegels Bonmot ähnlich auch von Leibniz' Monadologie hätte lauten können, wäre dieses Werk ähnlich brisant und ambivalent diskutiert worden wie Spinozas *Ethica*. Es zeigt sich daran nicht nur eine gewisse Vertrautheit Schlegels mit den Buchbeständen in den verschiedenen Berliner Gelehrtenhaushalten, sondern auch, dass die jüngere Generation ein an-

Genealogia dell'umano. Saggi in onore di A. Masullo, Neapel 2000, S. 263–285; M. Ivaldo: „Fichte und Leibniz zur Intersubjektivität“, in: *Fichte-Studien* 22 (2003), 59–73; J. Kopper: „La pensée baroque chez Leibniz et chez le vieux Fichte“, in: J.-M. Paul: *Images modernes et contemporaines de l'homme baroque*, Nancy 1997, S. 127–132; R. Lauth: „Leibniz im Verständnis Fichtes“, in: *Kant-Studien* 87 (1996), 396–422; K. Taver: „Vernünftiges Ich und Ich-Monade. Die Erfassung des Ich bei Leibniz und bei Fichte“, in: *Fichte-Studien* 22 (2003), 73–89.

8 Vgl. Ch. Asmuth: „Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte“, in: *Fichte-Studien* 23 (2003), 145–158.

9 J. G. Fichte: *Anweisung zum seeligen Leben*, 1806, GA I, 9, 188.

10 Ebd., S. 122.

11 „Vor Kant ist kein Heil. Cartes, Spinoza, Leibniz, unter den Zeitgenossen Jakobi – trefliche Männer, wenn man durch Ktk. [Kritik; Ch. A.] erleuchtet an sie geht, u. dadurch sie besser versteht, als sie sich selber, außerdem nur irreleitend.“ (Metaphysik, Erlangen, 1805: GA, II, 9, 156).

12 FiGe, II, 395.

deres Verhältnis zum Studium der Philosophiegeschichte entwickelte, das bestimmend werden sollte für das 19. Jahrhundert¹³.

Woher stammen die Kenntnisse Fichtes von der Leibnizschen Philosophie? Es lassen sich vier Hauptquellen erkennen, die für Fichte leicht zugänglich waren und die in die Charakteristik seines Arbeitens passen.

(1) Zunächst ist da an die verstreuten Schriften von Friedrich Heinrich Jacobi zu denken, die Fichte sehr schätzte und gut kannte. Allerdings hat Fichte nie einen Hehl daraus gemacht, dass er seine eigene Wissenschaftslehre der Philosophie Jacobis für prinzipiell überlegen hielt. Öffentlich gesagt hat er das zwar nie – aber in seinen Briefen, insbesondere aber in der *Bestimmung des Menschen* kann man es zwischen den Zeilen lesen. Dazu muss man wissen, dass Fichte sich nach dem Atheismus-Streit, d. h. ab 1797/98 von Jacobi zutiefst missverstanden fühlte. Anlass war das öffentliche Sendschreiben Jacobis, das dieser auf die Bitte Fichtes um Unterstützung gegen die Anklage des Atheismus im Jahr 1798 verfasste. Dieses Schreiben enthält die berühmte Wendung, die Transzendentalphilosophie sei nicht Atheismus, sondern Nihilismus – ein Unterstützungsschreiben also, das einer Verurteilung gleich kam. Fichte war deshalb gezwungen sein Verhältnis zu Jacobi neu zu überdenken. Bei Jacobi konnte Fichte jedenfalls ein kurzes Referat der Leibnizschen Philosophie finden, und zwar in der Schrift: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* aus dem Jahr 1787. Jacobi versucht hier, affirmativ an Leibniz anzuschließen¹⁴. Die Interpretation verliert sich oft – wie bei Jacobi häufig – in einer gewissen Emphase und hält sich bei Allgemeinplätzen auf, gibt aber wichtige Textstellen zu zentralen Bausteinen des Leibnizschen Denkens wieder.

(2) Fichte hat seinen akademischen Vorlesungen – vor allem in der Jenaer Zeit zwischen 1794/95 und 1799 – immer wieder den ersten Band der *Philosophischen Aphorismen* Ernst Platners zugrunde gelegt. Seine Vorlesungen hielt Fichte unter dem Titel „Metaphysik und Logik“. Aber auch aus späteren Jahren, etwa eine Privatvorlesung 1801/02 oder seine sog. „Transzendente Logik“ 1812/13 kommentieren gelegentlich die *Philosophi-*

¹³ U. J. Schneider: *Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1998.

¹⁴ F. H. Jacobi: *Gesamtausgabe*, Bd. 2.1, S. 71–87.

schen Aphorismen. Platner gibt in den §§ 761–765 einen Abriss des „Leibnizischen Systems“, welches Fichte kannte, denn er kommentiert diese Textpassage, wenn auch in seinen eigenhändigen Aufzeichnungen nur kurz, in den Vorlesungsmitschriften allerdings ausführlicher.

(3) Eine weitere Quelle dürfte der frühe Schelling sein. Schelling arbeitete in der Mitte der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts sehr viel zu Spinoza und Leibniz, was sich auch in seinen veröffentlichten Schriften niederschlug. Bei Schelling ist das vor allem seiner neuentwickelten Naturphilosophie geschuldet. Hier ist es vor allem der Begriff des Lebens, der für Schelling von großer Attraktivität war. In den *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, die im Jahre 1797 erschienen, gibt Schelling eine Interpretation der Philosophie Leibnizens aus der Perspektive der entstehenden Naturphilosophie. Fichte kannte diese Stellen sehr gut, denn er verfolgte zu dieser Zeit die Laufbahn Schellings noch mit großem Wohlwollen. Im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), weist Fichte auf Schelling hin. Er notiert in einer Anmerkung: „Einen geistvollen Abriß des Wesens der Leibnizischen Philosophie, in Vergleich mit der Spinozischen findet man in *Schellings* neuester Schrift *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797)“ (GA I, 4, 265).

(4) Eine vierte Quelle für sein Leibniz-Bild findet Fichte bei Kant. Dieser hatte 1790 eine kleine Schrift verfasst, die in den Umkreis der ersten Welle der Diskussion um Kants *Kritik der reinen Vernunft* gehört und die gegen eine Reihe von Aufsätzen des Berliner Spätaufklärers Johann August Eberhard polemisiert: *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. In dieser Schrift, die viele interessante Facetten hat, welche insbesondere das Verhältnis des kritischen Kant zur Aufklärungsphilosophie betreffen, gibt es auch eine komprimierte Zusammenfassung der Leibnizschen Philosophie¹⁵. Fichte kannte diese Schrift Kants und zitiert sie in seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98):

„Er [Kant; Ch. A.] selbst giebt [...] eine merkwürdige Probe der Erklärung nach dem Geiste in der Auslegung Leibnitzens; [...] das behauptete AngeborenSeyn gewisser Begriffe [wird; Ch. A.] ganz unrecht ver-

15 I. Kant, KrV, B 119–126/A 87–93.

standen, wenn man es nach dem Buchstaben nehme. Das letztere sind Kants eigene Worte“ (GA I, 4, 232)¹⁶.

Leibniz und dessen Monadologie kommen in Fichtes Denken nur als Abreviatur vor. Leibniz dient der Etikettierung einer wichtigen grundlegenden Position. In Fichtes Philosophie sind es vor allem folgende Punkte, die ich hier summarisch zur Kenntnis gebe: (1) Das Diszernibilitätsprinzip: Die Identität ununterscheidbarer Dinge. (2) Die Theorie der angeborenen Begriffe, und zwar im Sinne Kants, d.h. als apriorische Grundstruktur unseres Wissens (GA IV, 1, 353f). (3) Der Anti-Materialismus: Fichte benutzt die Theorie Leibnizens als wichtigen historischen Vorläufer seiner eigenen anti-materialistischen Theorie¹⁷. (4) Die Theorie der Perzeptionen: Sie bildet für Fichte einen wichtigen Ausgangspunkt für seine eigene Abwehr der Existenz der Dinge an sich.¹⁸ (5) Die prästabilisierte Harmonie¹⁹: Sie dient ihm als Modell für die Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Freiheit. Zu diesem Zweck beruft sich Fichte verschiedentlich auf die Monadologie. Der wichtigste Aspekt dabei ist die Introspektion der Monaden. Alle Punkte Fichtes aber betreffen Argumente der theoretischen Philosophie. Die praktische Philosophie Leibnizens spielt bei Fichte ebenso wenig eine Rolle wie seine Überlegungen zur Religionsphilosophie. Ein Grenzfall sind höchstens die wenigen Bemerkungen zur ‚prästabilisierten Harmonie‘. Diese Bemerkung ist wichtig, weil sie von vornherein den Spielraum eingrenzt, innerhalb dessen Leibniz für Fichte eine Rolle spielen kann. Fichte selbst geht vom Primat des Praktischen aus. Er ist der Auffassung, dass sich

16 Ebd., B 121/A 89.

17 Vgl. Ebd., 238, 370 ff.

18 Vgl.: „Zur Recension Aenesidemus“ GA II, 2, 310f.: „[...] *man denkt sich selbst, als Intelligenz*, die das Ding zu erkennen sucht, *unvermerkt mit hinzu*. Daher mußte auch der unsterbliche Leibniz, der um ein gutes weiter sah als seine Nachfolger, sein Ding an sich oder seine Monade nothwendig mit einem Vorstellungsvermögen begaben. Und wenn nur seine Folgerung nicht über den Zirkel hinausginge, in den der menschl. Geist eingeschlossen ist, u. welchen er, der alles übrige sah allein nicht sahe, so wäre sie unstreitig richtig, – und das Ding an sich wäre so beschaffen, wie es sich selbst vorstellte.“ – Zu den *petites perceptions* bei Leibniz vgl.: GA IV, 1, 196 ff.

19 GA II, 4, 247: „§ 757. Leibnitzische. – Inwiefern ist er Idealist. Alles entwickelt sich aus dem *Geiste*: aber zufolge seiner Beschränkung durch das Ding. Hier ist der Grund der Harmonie. – Die Gesetze überhaupt sind nun so. – Ich glaube, daß Leibnitz, durch eine einzige Reflexion auf sich selbst, ein einziges Auffassen beider im Ich auf dem Sprunge gestanden hätte“.

selbst die Realität nur unter praktischen Aspekten darstellen lässt. Zur Untermuerung dienen Fichte vielfach religionsphilosophische Argumente, etwa jenes, das ihm in Jena seine Stelle kostete: Gott sei nichts anderes als die moralische Weltordnung. Alle diese wichtigen für Fichte zentralen Anliegen kommen ohne Leibniz aus. Einzig in der Grundlegung seiner Transzendentalphilosophie kommt es zu einem Schnittfeld mit der Metaphysik Leibnizens.

Gemäß seines Interpretationsansatzes kommt es, wie gesagt, auf den Geist einer Philosophie an, nicht auf den Buchstaben²⁰. Der angerufene ‚Heilige Leibniz‘ steht auf der guten Seite; Fichte bringt ihn gegen Materialismus, Nominalismus und Empirismus in Stellung. Und er betrachtet ihn als Vorläufer Kants und seiner eigenen Wissenschaftslehre. Leibniz, so Fichte emphatisch, sei anders als Spinoza, von seiner eigenen Philosophie *überzeugt* gewesen, deshalb, weil sie überzeugend sei.

„[...] so war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie [...] denn wohlverstanden – und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? – hat er recht“ (*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* 1797/98, GA I, 4, 265)²¹.

II. Fichtes Wissenschaftslehre als Monadologie

„Wohlverstanden hat er recht“ – in der Umkehrung dieses Satzes lässt sich vermuten, dass Fichtes Philosophie – zumindest was deren Grundlagen betrifft – ein ‚Leibniz-Design‘ besitzt. Ich möchte das jetzt im Folgenden näher darlegen.

Fichtes Philosophie, insbesondere in der ersten Jenaer Phase, geht von einem absoluten Ich aus. Gemeint ist damit nicht eine Hypostasierung des individuellen, empirischen persönlichen Ich, was in der Konsequenz bekannt-

20 Vgl. 2. Kor. 3,6 – Ferner: M. Pietsch/D. Schmid (Hrsg.): *Geist und Buchstabe: Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums*. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 2013.

21 „Prästabilierte Harmonie und System der Geisterwelt. Leibniz und Fichte“, in: Ch. Asmuth/C. Roldán/A. Wagner: *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Grundideen von Leibniz bis zur Gegenwart*. (Kultur – System – Geschichte; 5) Würzburg, vorauss. 2015.

lich zu einem Solipsismus führen würde – ein Vorwurf, der Fichte tatsächlich gemacht wurde. Gemeint ist aber auch nicht eine metaphysische Entität, ein absolutes Seiendes, das in der Folge alles in einem realen Schöpfungsprozess erschafft. Auch dies ist ein Vorwurf, der an Fichtes Philosophie gerichtet wurde. Fichte denkt vielmehr an Kants transzendente Apperzeption, an das transzendente Ich. Am Anfang der Wissenschaftslehre erscheint das Ich als implizite Grundlage. Es ist in allem Wissen, allerdings unthematisch enthalten. Es muss eigens durch Abstraktion und Reflexion zum Zweck der Wissenschaftslehre aus dem wirklichen Wissen herausgefiltert werden. Dann zeigt Fichte, dass es keine materielle Grundlage des Wissens sein kann, sondern in einer ‚Thathandlung‘ besteht. Fichte gibt mit diesem Neologismus zu erkennen, dass es ihm nicht um eine Tatsache geht, nicht um ein Faktum, sondern um ein Tun, das in seiner Struktur gerichtet ist, eben um eine Handlung. In den späteren unveröffentlichten Wissenschaftslehren spricht er in diesem Zusammenhang auch von einer absoluten Genesis. Dieser Anfang des Wissens ist kein Anfang in der Zeit; denn Fichte beschreibt nicht das Zustandekommen wirklichen Wissens. Fichte war leidenschaftlicher Erzieher, Pädagoge, und er wollte nicht nur Menschen, Bürger und Studenten erziehen, sondern er war auch Erzieher für Kinder. Er wusste, dass ein Mensch nur durch Menschen erzogen werden kann, dass der Menschen zur Bildung nur in der Gemeinschaft kommen kann. Mit dem Gedanken eines absoluten Ich beginnt der faktische Wissenserwerb keineswegs, wenngleich auch Fichte schon wusste, dass die Ich-Werdung einen enorm wichtigen Schritt in der Entwicklung eines Kindes darstellt. Das anfängliche Ich der Wissenschaftslehre ist vielmehr die absolute Möglichkeitsbedingung des Wissens. Unter Wissen versteht Fichte, anders als es heute der Fall ist, alle Gemütsregungen, von der dunkelsten Empfindung bis zur klarsten Idee. Das Ich ist ein erster Anfang der Begründung des Wissens, und es kommt ihm eine entsprechende Dignität zu. Anders als bei Kant, für den das Ich zwar bereits den höchsten Punkt allen Verstandesgebrauchs markiert, aber ansonsten inhaltlich leer ist, soll das absolute Ich nun zugleich Form und Gehalt allen Wissens bestimmen – bestimmen, aber nicht schon enthalten. Aus diesem Blickwinkel zeigt sich umgekehrt, dass alles, was in der Welt vorkommt, eine Modifikation unseres Vorstellungsvermögens ist. Das ist eine konkrete Anwendung des Gedankens, dass nur innerhalb des Bewusstseins der Gegensatz von Vorstellung und Vorgestell-

tem vorkommen kann: Es gibt keine bewusstseinsunabhängige Außenwelt, sondern die Außenwelt ist eine besondere Bestimmung der Innenwelt, eine besondere Bestimmung des Bewusstseins.

Dieses Ich ist kein Gegenstand in der Welt; das Ich kommt nicht vor, sondern kommt allem Vorkommenden zuvor. Fichte kann das Verhältnis von Ich und Welt auch so beschreiben: Alles, was gesetzt ist, ist durch das Ich und in dem Ich gesetzt. Dieser Gedanke schreibt ein Leibnizisches Erbe fort und begründet eine monadologische Monadologie. Diese Monadologie kennt nur *eine* Monade: das Ich. Das Ich, schreibt Fichte, sei die einzige Substanz, eine Monas, ein *unum und singulum* (WL 1804). Ich ist reine Tätigkeit, daher kein materielles Ding, sondern lebendiges In-sich-Sein. Die *eine* Substanz besteht nicht aus *Materie*, sondern – in Fichtes Worten – ist *Energie*, und zwar Energie des Bewusstseins.

Dies liegt genau auf der Interpretationslinie, die Fichte – gemeinsam mit dem frühen Schelling, darin Kant folgend – gezogen hatte, darin den Geist der Monadologie erblickend, nicht den Buchstaben. Fichte geht es vor allem um eine transzendentalphilosophische Ableitung – Fichte nennt sie 1794/95 noch ‚Deduktion‘ – der Vorstellung. Fichte reduziert damit die sogenannte Zwei-Quellen-Theorie Kants auf eine Ein-Quellen-Theorie. Statt der Zweiheit von Sinnlichkeit und Verstand setzt Fichte nur noch das Ich. Fichte muss aus dem Ich erklären, warum für uns eine Außenwelt *als Außenwelt* erscheint. Der Grund liegt für Fichte nicht in der Außenwelt, sondern allein im Ich. Fichte findet daher im Ich eine unableitbare, absolute Form des Entgegenseitens. Die Formel der radikal konstruktivistischen Grundanlage der Wissenschaftslehre lautet daher: Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen. Was auch immer in der Außenwelt als Außenwelt erscheint, es ist demzufolge gesetzt durch das Ich. Mit anderen Worten: Es gehört zu den Bedingungen allen Wissens, dass die Objektivität ihrer transzendentalen Genese nach eine immanente Projektion ist. Es ist dies der wichtige Schritt von der Repräsentation zur Präsentation: Die Aufgabe, die Vorstellung hervorzubringen, übernimmt in der frühen Wissenschaftslehre die Einbildungskraft²².

22 Vgl.: Ch. Asmuth: ‚„Das Schweben ist der Quell aller Realität“. Platner, Fichte, Schlegel, Novalis und die produktive Einbildungskraft‘, in: R. Ahlers (Hrsg.): *System and Context. Early Romantic and Early Idealistic Constellations/System und Kontext. Frühromantische und Frühidealistische*

Die Einbildungskraft ist ein realitätserzeugendes Bildungsvermögen, das im Prozess der Bilderzeugung sich selbst verleugnet, und damit möglich macht, dass uns das erzeugte Bild als reale Außenwelt entgegentritt. Während bei Kant noch die Vorstellung als *Repräsentation* im Vordergrund steht, wird sie bei Fichte zur *Präsentation*. Während Kant noch, sei es auch bloß aus methodologischen Gründen, ein Ding-an-sich als Fluchtpunkt der Vorstellung markiert, wird es bei Fichte gänzlich gestrichen. Das ist ein bedeutender Wandel von der repräsentierenden Vorstellung zu präsentierenden. In der Präsentation gibt es jenen Fluchtpunkt nicht mehr, jenen Anker in einer wie auch immer real aufgefassten Außenwelt. Fichte fühlt sich dabei explizit als Nachfolger und Weiterführer Leibnizens:

„Man glaubt diese Worte [über die schwärmerische Einbildungskraft der Weltreformatoren (Schmid); Ch. A.] darum auf mich deuten zu müssen, weil ich in meiner Wissenschaftslehre dem endlichen Wesen *eine schaffende Einbildungskraft* beilege, d.i. ein Vermögen, den Stoff – es versteht sich den *idealen, für die Vorstellung*, da für endliche Wesen von einem andern gar nicht die Rede seyn kann – absolut zu erschaffen, und so viel mir wenigstens bekannt ist, der erste und bis jetzt einzige bin, der mit ausdrücklichen Worten ein solches Vermögen annimmt; ohnerachtet dieselbe Behauptung, wie es mir scheint, schon im Geiste der Leibnizischen Philosophie ganz klar [...] enthalten ist“²³.

Fichtes Entwurf wird allerdings nur dann vollends verständlich, wenn man seine Wissenschaftslehre als praktische Philosophie auffasst. Die individuelle Person, d. h. das empirische Ich, ist für Fichte die absolute transzendentalphilosophische Monade, allerdings in spezifischer Weise eingeschränkt. Der Unterschied der Individuen voneinander ist daher nur graduell und nicht, wie bei Leibniz, essentiell. Der Wahrheit nach, das heißt in ihrem transzendentalphilosophischen Prinzip, sind bei Fichte alle Individuen diese eine, transnumerische Monade. Darin erweist sie sich als integratives Ganzes, das keine Teile hat: – Ich. Fichte entwickelt eine Option, die Leibniz zwar erwägt, aber durch den Hinweis auf die *Unhintergebarkeit der Individualität* verwirft. Der Unterschied der Individuen erscheint bei Fichte dagegen unwesentlich.

Im *System der Sittenlehre* (1798) formuliert Fichte, dass es eine einzige Voraussetzung gibt, der alle Sittlichkeit, aber auch alle theoretische Philosophie zu folgen habe. Dieses Einige bestehe darin, dass wir *Wir* sind. Da-

Konstellationen, (*New Athenaeum/Neues Athenaeum*; 7), New York/Toronto 2004, S. 349–374.

23 J. G. Fichte: *Erklärung: Ich sehe mich genöthigt*, GA I, 3, 213 – Eine Erklärung gegen Carl Christian Erhard Schmid (1792-1812), vgl.: T. Van Zantwijk/P. Ziche: „Jena: Fundamentalphilosophie oder empirische Psychologie? Das Selbst und die Wissenschaften bei Fichte und C.C.E. Schmid“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 2000, 557–580.

mit meint Fichte nicht eine Vielheit von Ichen, sondern die Ichheit selbst. Diese nennt er auch die vernünftige Natur oder das Vernunftwesen²⁴. Nach Fichte ist das für alle Individuen nur eine einzige Ichheit. Nicht jedes Individuum ist Ich jeweils für sich, sondern jedes Ich ist diese eine Ichheit. Dass gerade das, was jeden Einzelnen zu einem Besonderen macht, zugleich das ist, was allen gemeinsam zukommt, ist eine Folge der transzendentalphilosophischen Grundüberlegung.

Fichte folgert, dass alles das, was wir außer der Ichheit sind, eine innere Bestimmung in uns ist – wie die uns erscheinende Welt, nur die Modifikation der ursprünglichen Ichheit ist. Alles, was zum Vernunftwesen gehört, sei ganz und ungeteilt in jedem vernünftigen Individuum. Das Vernunftwesen sei, so betont Fichte mit Nachdruck, nicht aus heterogenen Teilen beliebig zusammengesetzt, sondern es sei ein Ganzes. Diesem Ganzen könne kein Teil fehlen, ohne damit das Ganze selbst aufzuheben, d. h. zu vernichten. Das Vernunftwesen ist ein integrales Ganzes, unteilbar eines, wenngleich mit einer Vielheit von Bezügen ausgestattet²⁵. Ferner ist es in sich Eines, gleichzeitig aber *in* jedem einzelnen als *dieses Eine* und Unteilbare. Folglich ist es, der Leibnizschen Terminologie folgend, eine Monade, ein integratives, intelligibles Ganzes als Wesen des vernünftigen Individuums. Aber es ist zugleich auch nur diese einzige Monade für alle Individuen. Nach Fichte ist es die Aufgabe jedes endlichen empirischen Individuums, das Vernunftwesen in sich zu realisieren, und zwar in der Zeit. Es soll, sagt Fichte, ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden, oder, so könnte man mit Leibniz formulieren, es soll das ursprüngliche Ich in sich symbolisch nachbilden. Das empirische Ich soll in der Zeit werden, was es ursprünglich und jenseits aller Zeit ist: – absolutes Ich.

In der Sittenlehre von 1798 wird die Interpersonalität noch eigens deduziert, was möglich ist, weil Fichte die Individualität gerade nicht für ursprünglich hält: Das ursprüngliche Ich ist nur eines. Allerdings sind dieser abgeleiteten Interpersonalität enge Grenzen gesteckt. So ist es nach Fichte für die Philosophie unmöglich die *konkrete empirische* Individualität abzuleiten, weil diese nämlich empirisch und absolut vielfältig ist. Vielmehr kann nur die Interpersonalität *als solche* abgeleitet werden, und zwar in ih-

24 Vgl. J. G. Fichte: *Sittenlehre* 1798, Werke IV, 14.

25 Vgl. Ebd., 178.

rem bloßen Dass. Für Fichte folgt sie aus einer Aufforderung zu vernünftiger Selbstbestimmung. Diese Aufforderung setzt aber mindestens ein anderes vernünftiges Wesen außer mir voraus, welches diese Aufforderung an mich richtet²⁶. Nach Fichte lässt sich also einzig apriorisch deduzieren, dass ein endliches empirisches vernünftiges Individuum nicht in vollständiger Isolation das Vernunftwesen in sich realisieren kann. Es bedarf mindestens eines weiteren vernünftigen Individuums außer dem ersten. Dieses ist notwendig, damit Freiheit möglich ist. Strenggenommen ist dies alles, was philosophisch und apriori nach Fichte über das Individuum zu sagen ist. Es mag weiter bestimmt sein, wie es wolle, dies ist nicht mehr streng zu deduzieren, sondern in Bezug auf den Standpunkt der Erfahrung zufällig²⁷. Fichte, sonst der Verfechter streng apriorischer Einsicht, erweist hier der Empirie seine Referenz. Die Transzendentalphilosophie beschreibt und deduziert nur die Grundstrukturen des Wissens und Sollens als Möglichkeitsbedingungen des Erkennens und Handelns. Im konkreten und reichen Leben ist sie an die Erfahrung verwiesen, in der sie allerdings die evidenten und unumstößlichen Resultate ihrer wissenschaftlichen Genese einträgt.

Allerdings muss sich auch Fichte behelfen: Unbeschadet der apriori erwie- senen Einsicht, dass es mindestens ein vernünftiges Individuum außer mir geben muss, gehört doch jeder empirische Einzelne der Erscheinungswelt an, für die, bei Fichte wie auch bei Kant, ein strenger Kausal determinismus gilt. Fichte bezeichnet das als Prädetermination. Sie darf nicht wegfallen, weil sie eine Grundbedingung ist für die Erklärung wechselwirkender vernünftiger Wesen. Gleichzeitig ist jedoch die Freiheit ebenso Voraussetzung für das vernünftige Wesen. Fichte beschreibt seine Lösung als Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit, als praktische prästabilierte Harmonie:

„Meine Behauptung ist also die: es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. ausser aller Zeit durch die Vernunft prädestiniert, und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt. Es liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen theilen sich gleichsam darein. Aber der Zeitfolge und der Zeitinhalt ist nicht prädestinirt, aus der hinreichenden Ursache, dass die Zeit nichts ewiges und reines, sondern bloß eine Form der Anschauung endlicher Wesen ist; d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen

26 Vgl. Ebd., 220f.

27 Vgl. Ebd., 225.

wird, und die Thäter sind nicht prädestiniert. [...] Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereint²⁸.

III. Schluss

Johann Gottlieb Fichtes monadische Monadologie nimmt Elemente der Leibnizschen Monadologie auf. Aber er verwandelt deren Metaphysik in Transzendentalphilosophie. Fichtes Verhältnis zur Philosophiegeschichte ist konsumistisch: Er verbraucht sie, sofern sie für seine Philosophie verwertbar ist; er verwandelt sie seinen eigenen Zwecken gemäß in seine eigene Philosophie. So kennt Fichte nur eine Monade, nämlich das grundsätzliche Ich. Introspektion, Reflexivität, Subjektivität, Vereinbarkeit von Allgemeinheit und Individualität, von Freiheit und Notwendigkeit, Leben und Organismus sind Stichwörter, unter die sich eine Fortschreibung der Monadologie bei Fichte bringen lässt. Allerdings gilt es hier zu beachten, dass der grundlegende Wandel der methodischen Rahmenbedingungen eine große Kluft zwischen Leibniz und Fichte aufgerissen hat. Das transzendentalphilosophische Paradigma verbietet eine Fortführung metaphysischer Konzepte von selbst. Das betrifft die metaphysische Grundlegung, die Existenz Gottes sowie zahlreiche theologische Implikationen, genannt sei hier etwa die Gnadenlehre, Konzepte, die nur noch in einem gänzlich veränderten Gewandt eine Rolle spielen können. Vollends verunmöglicht jenes Revolutionspathos, das Fichtes ganzes Werk durchzieht, einen glatten Anschluss an Leibniz. Hier gewinnt die Einsicht Raum, dass Denker zu verschiedenen Zeiten zwar dieselben Grundgedanken haben können. Allerdings reifen sie dennoch zu völlig verschiedenen Philosophien heran²⁹. Die Zeiten sind vorbei, in denen man das noch ungebrochen zu tadeln wusste. Wir haben zu schätzen gelernt, dass eine kreative Fortschreibung ebenfalls eine wichtige Funktion unseres Verhältnisses zur Philosophiegeschichte darstellt.

28 Ebd., 228.

29 Vgl.: Ch. Asmuth: *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen 2006.