

TERTIUM NON DATUR? DER STREIT ZWISCHEN IDEALISMUS UND DOGMATISMUS IN FICHTESVERSUCH EINER NEUEN DARSTELLUNG DER WISSENSCHAFTSLEHRE

HENRYK MACHOŃ

Philosophisch-Pädagogische Hochschule Ignatianum, Krakau

Zusammenfassung. Der Beitrag präsentiert wesentliche Bestandteile von Fichtes Wissenschaftslehre mit einigen kritischen Bemerkungen. Als repräsentatives Beispiel seiner philosophischen Position, die zugleich die Grundlage seines wissenschaftlichen Systems bildet, stellt Fichte den Streit zwischen zwei möglichen philosophischen Systeme dar: dem Idealismus und dem Dogmatismus. In Auseinandersetzung mit dem Dogmatismus findet er die Begründung für die idealistische Position durch die Analyse von Begriffen und Phänomenen wie Erfahrung, Bewusstsein, Erkenntnis und schließlich Freiheit. Die Freiheit, verstanden als eine bewusste Entscheidung, nötigt den Philosophen zur Wahl einer konkreten Form von Philosophie, weil sie davon abhängt, was für ein Mensch man ist.

I. Einleitung

Der Deutsche Idealismus wäre unmöglich gewesen ohne die Philosophie Kants. Der Meister aus Königsberg hat durch seine Werke neue Wege eingeschlagen, die eine große Rolle besonders in der Philosophie des deutschen Idealismus – bei Schelling, Hegel und Fichte – gespielt haben. Fichte hat den Ursprung seiner Philosophie besonders Kant zu verdanken, genauer gesagt einem Studenten, der die Kritiken Kants besser verstehen wollte und ihm um Privatstunden bat. Bei dieser Lektüre hat Fichte eine neue Art des Denkens entdeckt, die seinen frühen Determinismus zu überschreiten ermöglichte (Rohs 1991, S. 67). Auf diese Weise hat der Denker, der die Selbstbestimmung so schätzte, den Anfang seiner Philosophie einem an-

deren Philosophen zu verdanken. Welcher große Philosoph, vor allem damals, wollte nicht sein eigenes philosophisches System bauen? In diesem Sinne ist Fichte ein origineller Philosoph; nicht nur wegen seiner Absicht etwas genuin Neues zu schreiben, sondern weil er zwei verschiedene Teile der Kantischen Philosophie, nämlich die theoretische und die praktische Vernunft, zusammenbringen wollte. Fichtes Ansicht nach ist die Vernunft praktisch. Anders als Kant verstand er auch das Ich. In seinem System bedeutet das Ich Aktivität, es ist ein sich selbst setzendes Ich und eine sich vollziehende Tat-Handlung (vgl. Coreth/Ehlen/Schmidt 1984, S. 17). Ein zentrales Element der Kantischen Philosophie – das Ding an sich – wurde von Fichte sehr scharf kritisiert und letztlich aufgegeben (was hier später besprochen werden wird).

An dieser Stelle wurde Kant auch deshalb genannt, weil von ihm die Begriffe „Dogmatismus“ und „Dogmatiker“ stammen. Der Dogmatismus der alten Metaphysik bestand – seiner Meinung nach – darin, dass diese Metaphysik über Dinge sprechen wollte, die sie nicht verstanden hat und die sie ohne Kritik übernommen hat. Vor allem hat diese Art der Philosophie nicht kritisch die Grenzen ihres eigenen Vermögens verstanden – das, was wir überhaupt wissen können (Kant 1998, S. 5–401). Diese Formulierungen (Dogmatismus, Dogmatiker) hat Fichte also von Kant übernommen und auf andere, nicht hinreichend durch Freiheit geprägte philosophische Strömungen bezogen.

Als Verdeutlichung des Idealismus–Dogmatismus-Streits wird in diesem Artikel die Position des Idealisten und ihr Gegenteil, die des Dogmatikers, gedeutet. Beide Positionen sind nur schwer zu beschreiben, ohne ihre jeweiligen Gesamtsysteme, also die des Idealismus und des Dogmatismus, darzustellen, präsent zu machen, was freilich den Rahmen dieses Artikels weit überschreiten würde. Aus diesem Grund werden einige ihrer Eigenschaften ausführlicher beschreiben, andere nur angedeutet. Auf diese Weise sollen jedoch einige wichtige Punkte der Fichteschen Wissenschaftslehren in ihrer „populären“ Version erläutert werden (vgl. Fichte 1975)2.

¹ *Vorrede A und B.*

² In diesem Text beziehe ich mich auf einen Teil der ersten Einleitung dieses Werks.

II. Die Wissenschaftslehre und ihre Aufgabe

Fichte beginnt seine Einleitung zum Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre mit einer Bemerkung, die sokratisch („Erkenne dich selbst“) und augustinisch klingt: „Merke auf dich selbst...“ (Fichte 1975, S. 5). Schon das ist ein klares Zeichen seiner Methode, die stark introspektiv geprägt ist. Nicht das, was außerhalb des Menschen liegt (Objekte, Sachen), sondern ihn selbst und das, was ihn bewegt („innere Handlung“; vgl. Heimsoeth 1923, S. 97), will Fichte analysieren. Sich-selbst-Denken ist nicht nur eine methodische Bemerkung des Autors, sondern eine wichtige Bedingung für die Leser, die auf diese Weise ihr eigenes Interesse und ihre eigene Freiheit entdecken können.

Wenn man sich beobachtet, stellt man fest, dass es im Bewusstsein zwei Arten von Vorstellungen gibt, nämlich erstens die mit dem Gefühl der Freiheit begleiteten Vorstellungen, und zweitens die mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen. Zur ersten Gruppe gehören z.B. unsere Phantasien, die willkürlich verfügbar sind. Die zweite Gruppe der Vorstellungen ist wesentlich anders, weil diese von außen festgesetzt erscheinen und nicht beliebig verfügbar sind. Diese Vorstellungen beziehen sich auf die Wahrheit, die von uns unabhängig bleibt. Deswegen halten wir uns in der Erkenntnis nicht für frei. Wir finden uns an die Wahrheit gebunden, weil wir mit ihr übereinstimmen sollen. Anders gesagt: In der zweiten Gruppe der Vorstellungen geht es um die Erfahrung. Die Frage nach dem Grund aller Erfahrung muss von der Seite der Philosophie beantwortet werden (Fichte 1975, 5–6).

Fichte gibt dem Namen der Philosophie sein Spezifikum – er spricht von der Wissenschaftslehre. Immanuel Kant fragte: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ (Kant 1998, S. 77). Fichte stellt die Frage radikaler, bezieht sich auf die Metareflexion und fragt deshalb: Wie ist „ein wissenschaftliches Wissen vom Wissen überhaupt“ möglich (Jacobs 1975, S. viii)? Diese Frage beantwortet er durch sein eigenes System. Schon in den ersten Passagen seiner Schriften stellt er sein System im Gegensatz zum Objektivismus. Sein System ist aber auch anders als das der Kantischen Philosophie. Er schreibt:

Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgendeiner Philosophie geprüft werden; es soll nur mit sich selbst übereinstimmen... man muss es ganz annehmen, oder ganz verwerfen (Fichte 1975, S. 3).

Hier sieht man deutlich, dass in Fichtes System die Logik eine wesentliche Rolle spielt – was Kant Fichtes Wissenschaftslehre auch vorgeworfen hat (Seidel 1997, S. 62) – und mit diesem System eine Formradikalität eintritt, d.h. es ist fast nie eine Zwischenposition möglich (was besonders der Idealismus-Dogmatismus-Streit zum Ausdruck bringt). Für Fichte ist die Mathematik das Modell der Wissenschaftslehre (Fichte 1975, S. 22). Die Wahrheit dieses Systems drückt sich in einer Kette von Sätzen aus, die in ihrer Ganzheit stimmen, so dass das System keine Lücke hat. Fichtes Philosophie (Wissenschaftslehre) ist also „Aufstellung und Begründung von Sätzen, die jedem wissenschaftlichen Denken zugrunde liegen und von denen aus alles Weitere abzuleiten ist“ (Seidel 1997, S. 39; vgl. Fichte 1975, S. 2–3 und Hiltcher 1998, S. 132–139).

III. Zwei mögliche philosophische Systeme

Im zweiten Abschnitt fragt Fichte nach dem Grund dessen, was „nicht durch Freiheit bestimmt sein soll“ (Fichte 1975, S. 7). Die letzte Begründung eines Zufälligen zu deuten ist unmöglich, da es dabei um eine andere Kategorie als um die Erfahrung geht. Seine These kann man klassisch in zwei Prämissen und einem Nachsatz ausdrücken. Die erste Prämisse lautet: Philosophie gibt den Grund aller Erfahrung an. Der Nachsatz lautet: Das Objekt der Philosophie liegt notwendig außerhalb aller Erfahrung. Die zweite Prämisse muss also heißen: Der Grund liegt außerhalb des Begründeten. Man könnte aber Fichte fragen, ob der Grund der Philosophie überhaupt außerhalb aller Erfahrung liegen kann. Führt das nicht zu einer Antinomie: Entweder heißt Fichtes Formulierung in sich gründen, und dann sind konsequent Grund und Begründetes dasselbe, oder Grund und Begründetes haben nichts Gemeinsames (vgl. Rohs 1991, S. 66)?

Fichte schreibt weiter, dass der Mensch nichts außer der Erfahrung hat. Der Philosoph kann aber abstrahieren, d.h. durch das Denken das trennen, was in der Erfahrung „unzertrennlich verbunden“ ist. Auf dieser Weise sind das Ding und die Intelligenz zu unterscheiden. Die Abstraktion sondert also das Ding an sich und die Intelligenz an sich ab, woraus sich folgerichtig zwei philosophische Systeme ergeben: Der Idealismus, der den Grund in der Intelligenz sieht, und der Dogmatismus, der ihn in Ding an sich sieht. Für Fichte sind nur diese beiden Systeme möglich. In eklektischen Weise – sagt Fichte – füge man oft ein Ganzes aus den „Bruchstücken“ der beiden Systeme zusammen, was aber völlig inkonsequent sei.

Der Idealismus erklärt die Erfahrung als „Produkt“ der Intelligenz, der Dogmatismus dagegen als „Produkt“ des Dings an sich. Mit dieser Formulierung verschärft Fichte seine Stellung, die keine „Zwischenposition“ zulässt, und signalisiert die Schwierigkeiten des Dogmatikers mit der Erklärung der Geistdimensionen. „Produkt“ heißt hier aber kein willkürliches, beliebiges Produkt, denn die Intelligenz handelt nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten (Fichte 1975, S. 8; 24).

IV. Idealismus und Dogmatismus

Fichte fragt nach dem Objekt der Philosophie, das der Erklärungsgrund der Erfahrung andeutet: „Entweder erscheint das Objekt als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder, als ohne Zutun derselben vorhanden...“ (Fichte 1975, S. 9). Zwei Lösungen scheinen also möglich zu sein: Entweder setzt die Intelligenz durch ihre Tätigkeit ihre Objekte, d.h. das Bewusstsein bestimmt das Sein der Dinge, oder im Ding an sich liegt die Ursache, dass im Bewusstsein Objekte gegeben sind, d.h. das Ding an sich bestimmt das Bewusstsein.

An dieser Stelle seiner Schriften gebraucht Fichte den Ausdruck Ich an sich, den er nicht mehr vermeiden konnte (Fichte 1975, S. 10). Das Ich an sich ist vom ihm schon früher angesprochen worden. Er bemerkt, dass „dasjenige, was Intelligenz sein soll, unter einem anderen Prädikate im Bewusstsein wirklich vorkomme“ (Fichte 1975, S. 9), nämlich als das Ich an sich. Über das Ich an sich, das als etwas Reales im Bewusstsein vorkommt, schreibt er:

Es ist nicht „Gegenstand der Erfahrung, denn es ist nicht bestimmt, sondern wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung Erhabenes (Fichte 1975, S. 10).

Das Ich an sich ist also das Bestimmbare, und Intelligenz ist das Bestimmende. In der kartesischen Sprache heißt das: Ich (Ich an sich) denke (Intelligenz). Ich und Denken sind nicht identisch. Vom Denken geht aber Fichte nicht – wie Descartes – zum *res cogitans*. In diesem Zusammenhang ist noch eine Erklärung wichtig. Unter dem Ich versteht Fichte nicht den Menschen. Das Ich ist eher etwas Geistliches, was man auch als Seele bezeichnen kann. Das Ich an sich ist das Objekt des Idealismus. Das Ding an sich ist das Objekt des Dogmatismus. Vereinfacht gesagt ist mit Idealismus

der „verbesserte“ Kantianismus und mit Dogmatismus der Spinozismus gemeint.

Fichte unterzieht das Ding an sich einer harten Kritik. Der Ausdruck stammt bekanntlich von Kant. In seiner Erkenntnistheorie behauptet er, dass nur die „Erscheinung“ erkennbar sei. Die eigentliche Wirklichkeit, also das Ding an sich, bleibt unerkennbar. Das, was wir sehen, sind nicht die Dinge selbst (wie sie sind), sondern sie erscheinen uns in den Formen unseres Begreifens (Raum, Zeit und Kategorien). Wenn aber – so Fichte – alles was ist, für und durch Bewusstsein ist, muss das Ding an sich widersprüchlich sein (vgl. Heimsoeth 1923, S. 76). Das Ding an sich kommt im Alltagsbewusstsein nicht vor – deshalb schreibt Fichte nicht, dass es „erscheine“. Das Ding an sich muss also als kontradiktorisch begriffen werden; es ist – wie Fichte selbst sagt – „eine bloße Erdichtung, [d.h. ein Konstrukt] und hat gar keine Realität“ (Fichte 1975, S. 10). Mit Fichte kann man Kant fragen, ob es ein Ding an sich gibt, das ohne Beziehung existiert. In diesem Kontext schreibt Heimsoeth:

Ein ‘Ding an sich’ im strengen Sinne des Wortes, Sein ohne irgendwie hinzuge-dachtes Bewusstsein, ‘für’ welches es da ist, lässt sich nicht nur nicht erkennen, sondern überhaupt nicht denken!., (Heimsoeth 1923, S. 75).

Es gibt noch eine andere mögliche Erklärung dieser Kantischen Formulierung. Es scheint, dass man Kants Ding an sich nur dann als nichtwidersprüchlich verteidigen kann, wenn man es interpretiert als das „Ding“, wie es von Gott erkannt wird. Fichtes Ansatz scheint also als richtig zu sein und stellt so einen wichtigen Aspekt der Kritik an der Kantischen Zweiteilung der Erscheinungen dar. Wenn das Ding an sich widersprüchlich ist, kann der Dogmatismus in ihm keinen Grund der Erfahrung finden, und deswegen stellt diese Kritik das ganze System in Frage.

V. Idealist und Dogmatiker – Fatalist und Materialist

Den beiden philosophischen Systeme entsprechen „zwei Stufen der Menschheit... zwei Hauptgattungen von Menschen“ (Fichte 1975, S. 16), nämlich der Idealist und der Dogmatiker. Fichte als Idealist antwortet demjenigen, der das Freiheitsbewusstsein leugnet. Sein Beweis für die Freiheit des Menschen ist, dass man doch frei handeln könne, und dieses Argument ist Fichte sehr wichtig. Gleichzeitig aber schreibt er: „...dieses Bewusstsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst

hervorbringen" (Fichte 1975, S. 11–12). Mit Fichtes eigenen Worten kann man den Opponenten nur sagen: „Merke auf dich selbst“.

Das Bewusstsein ist das Entscheidendste bei Fichte. Für ihn gibt es keine Aufteilung in ein potentielles und ein aktuelles Denken. „Denken“ bedeutet immer das verwirklichte Denken. Es scheint, dass für Fichte auch das Selbstbewusstsein im menschlichen Denken immer anwesend ist. Man kann aber fragen, ob der Mensch in seinem Denken sich immer selbst bewusst ist. Auch die nächste These Fichtes, dass im Denken der Mensch „frei denkt“, ist fragwürdig. Gibt es im Denken nicht etwas Notwendiges, was seine „Struktur“ bildet?

In den Passagen, in denen Fichte das Selbstbewusstsein beschreibt, schildert er die Schwächen des Dogmatikers. Das Bewusstsein kann man nicht aus den Dingen ableiten. Wie er selbst an einer Stelle schreibt:

...es ist sehr verfehlt, das absolute als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu beschreiben: und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zu Grunde, dass das absolut objektive in das subjective eintreten solle (Fichte 1977, S. 81).

Das begreift der Dogmatiker aber nicht. Er macht einen Übergang vom Sein zum Bewusstsein. Und in dieser Weise entsteht „die ungeheuere Lücke, die ihm [dem Dogmatiker] zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt“ (Fichte 1975, S. 21). Deswegen zieht Fichte die Konsequenz aus dem Denken des Dogmatikers:

Nach ihm ist alles, was in unserem Bewusstsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, dass wir frei seien (Fichte 1975, S. 13).

Mit diesen Worten spricht Fichte wahrscheinlich den wichtigsten Begriff seiner Philosophie an: Freiheit. Fichte schrieb in einem Brief an Reinhold: „Mein System ist vom Anfange bis zum Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit...“ (nach: Ballauf 1956, S. 9). Der Dogmatiker dagegen versteht die Freiheit völlig anders. Über dessen Position schreibt Fichte:

Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewusstseins, dass wir uns für frei halten; (...) Er leugnet die Selbstständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkt der Dinge, zu einem Akzidenz der Welt... (Fichte 1975, S. 13).

Diese Stufe der Menschheit hat sich nicht „zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbstständigkeit erhoben...“ (Fichte, 1975, S. 16). Nur

die absolute Selbständigkeit des Menschen entspricht nach Fichtes Meinung der Würde des Menschen, der völlig unabhängig von der Natur ist. Der Idealist will sich selbst bestimmen, will seine Freiheit setzen. Der Dogmatiker lässt sich von äußeren Gegenständen bestimmen. Der Widerspruch, der für Fichte von großer Bedeutung ist, ist dieser: „In-die-Welt-gesetzt-Werden und Sich-selbst-Bestimmen“ (Seidel 1997, S. 11). Deswegen muss keine totale Unabhängigkeit konsequent Determinismus bedeuten (die strenge Logik in Fichtes Denken schließt den Deterministen auch deswegen aus, weil er sonst konsequenterweise auch seine eigene Position als deterministisch denken müsste).

Wenn der Gegensatz von Determinismus Freiheit ist, kann das nur die absolute Freiheit sein. Deswegen ist „der konsequente Dogmatiker... notwendig auch Materialist“ (Fichte 1975, S. 13), dessen Position die Würde des Menschen in Frage stellt. Man kann aber Fichtes These prüfen und fragen, ob der Mensch unabhängig von der Natur leben kann, ob die Natur ihn nicht auch bestimmt, da er über den Beginn seines Leben nicht selbst entscheiden kann. Fichtes Antwort wäre wahrscheinlich die, dass es nicht um den „konkreten“ Menschen geht, sondern um ihn als ein geistiges Wesen (Seidel 1997, S. 47). Fichtes Ausgangspunkt heißt: entweder Ding an sich oder Ich an sich, entweder die Natur oder die Freiheit. Dieses Entweder – Oder ist eine Konsequenz des Projekts Fichtes, da er alles aus einem Prinzip erklären will. Seine Schlussthese lautet: entweder absolute Freiheit oder überhaupt keine Freiheit. Ist aber absolute Selbständigkeit, absolute Freiheit möglich? Kann diese Art von Freiheit überhaupt noch in Bezug auf den Menschen Bedeutung haben? Bedeutet sie nicht eher die Freiheit Gottes?³

Fichte kritisiert die philosophischen Richtungen, die – seiner Meinung nach – die Freiheit leugnen oder sie deterministisch begreifen. Hier ist vor allem der Spinozismus gemeint, der letztlich Determinismus bedeuten muss. Tatsächlich ist für Spinoza die Freiheit des Menschen keine absolute Freiheit. Der Mensch ist nach ihm ein Teil der Natur und von ihr bestimmt. Nur die Substanz kann absolut frei sein, der Mensch ist dagegen relativ frei⁴.

³ Der späte Fichte hat den so formulierten Begriff der Freiheit Gott zugeschrieben.

⁴ In dieser Zusammenhang ist aber Schellings Argumentation bemerkenswert. In seinem Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* analysiert er verschiedene Formen des Spinozistischen Systems und beweist, dass im Pantheismus wenigstens die formelle Freiheit des Menschen möglich ist, d.h. dass dieses System nicht Fatalismus bedeuten muss. Er erläutert, dass der Idealismus überhaupt nur den allgemeinsten und den bloß formellen Begriff der Freiheit kennt. Schelling bejaht aber teilweise Fichtes Argumentation, wenn er

Wenn Fichte das Postulat der Freiheit kritisiert, zielt er auf Kants Position. Dieser fragt, wie ein Bewusstsein der Freiheit möglich sei. Um die Frage zu beantworten, geht er vom Bewusstsein des Sittengesetzes als einem Faktum der reinen Vernunft aus. Das Bewusstsein der Freiheit ist ihm dagegen sekundär. Auf diese Weise bekommt Freiheit die Form eines Postulats. Für Fichte dagegen reicht ein Postulat der Freiheit nicht aus. Es ist – nach seiner eigenen Formulierung – „sonnenklar“, dass für einen Philosophen, der die Freiheit an die Spitze seiner Philosophie gesetzt hat, Freiheit als Postulat unakzeptabel ist:

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle (Fichte 1975, S. 14).

Die Natur der Intelligenz besteht darin, dass sie für sich selbst ist. Das Sein des Dings dagegen setzt die Frage, für wen es ist, voraus. Anders gesagt: Das Ding braucht die Intelligenz, die Intelligenz braucht das Ding nicht. In diesem Punkt ist der Dogmatiker ratlos. Er kann das Bewusstsein nicht aus der Naturgesetzlichkeit erklären. Die Seele ist – wie Fichte schreibt – „kein Ding“, kein „Resultat der Wechselwirkung der Dinge“ (Fichte 1975, S. 20). Alle Einwirkung muss nicht nur mechanisch sein. Eine kausale Einwirkung eines Dinges an sich auf ein Ich an sich ist – so Fichte – nicht zu verstehen. Für den Dogmatiker aber ist diese Behauptung nicht selbstverständlich.

Was Fichte hier anspricht, hat nicht nur in der Philosophiegeschichte eine Rolle gespielt. Die von ihm kritisierten Thesen der Dogmatiker, die den „Übergang von der Materie zum Geist... [den] Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit“ (Fichte 1975, S. 14) als möglich ansehen, kann man auch heutzutage finden. Soll man naturwissenschaftlichen Trends zustimmen und die Natur nur in Form von Gesetzen beschreiben? Hat denn die Materie den Primat über den Geist und die Freiheit? Und schließlich: Sind die Freiheit und die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen aus der Materie heraus erklärbar?

Das Paradox der Neuzeit, zugleich die Freiheit und den naturwissenschaftlichen Determinismus zu verkünden, könnte darin seinen Grund haben, dass man die Naturwissenschaft und die Technik als das Mittel zur

etwa schreibt, dass Spinozas Fehler nicht darin bestehe, dass er die Dinge in Gott begreift, sondern darin, dass „es Dinge sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen“ (Schelling 1995, S. 60; vgl. ebd. S. 64).

Emanzipation von der Natur sah (und sieht), das neben der politischen Emanzipation zur Befreiung des Menschen notwendig war und ist. Mit seiner Gegenposition zum Materialismus zeigt der Idealismus, der die Wirklichkeit vom Geist her erklärt, eine Alternative auf, nämlich einen Weg des Denkens, wo die Freiheit die Priorität hat. In diesem Punkt ist er auch heute noch positiv von Bedeutung.

VI. Begründung des Idealismus und des Dogmatismus

Nur der Idealismus, „die einzige wahre Philosophie“ (Fichte 1975, S. 17), ermöglicht Freiheit. Nur aus seinem Prinzip her sind Freiheit und Geist zu erklären. Der Idealist ist nicht nur kein Knecht der Natur, sondern er glaubt an die Freiheit zum Einwirken auf die Natur. Der Dogmatismus dagegen glaubt an das Ding an sich und wird mit Determinismus, Fatalismus und Materialismus gleichgesetzt.

Wenn nur aber diese beiden Systeme möglich sind, in welcher Beziehung stehen sie zueinander? „Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen...“ (Fichte 1975, S. 12), schreibt Fichte. Die Gründe, die die beiden Systeme als Erklärung der Erfahrung angeben, schließen irgendein Drittes aus. „Nur eines kann das Erste, Anfangende, Unabhängige sein...“ (Fichte 1975, S. 15). Den Streit zwischen dem Dogmatiker und dem Idealisten kann man analog zum Streit zwischen dem Atheisten und dem Gottgläubigen begreifen. Die einzig mögliche Form der Verständigung ist sich verständlich zu machen, durch Aufklärung, durch Kohärenz der Systemteile und Rationalisierung (vgl. Baumanns 1975, S. XV).

Die letzte Begründung der beiden Systeme bilden „Neigung und Interesse“. Das höchste Interesse, nämlich für sich selbst, ist dem Dogmatiker fremd. Da er seine Selbständigkeit und Freiheit den Dingen „geopfert“ hat, hat er kein Interesse an sich selbst. Wenn er Interesse an sich selbst hätte, wäre er Idealist. Er akzeptiert immerhin die Abhängigkeit von der Natur und ist zufrieden mit seiner Unmündigkeit und Fremdbestimmung.

Seine Begründungsthese schließt Fichte mit seinem berühmten Satz ab:

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der er hat (Fichte 1975, S. 17).

Ein Missverständnis des Satzes könnte darin bestehen, dass man unter „was man für ein Mensch ist“ die natürliche und kulturelle Dispositionen des Menschen, wie beispielsweise die Veranlagung, Erziehung oder Gesellschaftsschicht, versteht. Diese Formulierung bedeutet vielmehr eine bewusste Entscheidung: entweder für die menschliche Freiheit und die eigene Selbständigkeit, die sich in der täglichen Praxis durch die Selbstbestimmung ausdrücken (Idealist), oder die akzeptierende Zustimmung zum Fatum der Welt (Dogmatiker)⁵.

Enttäuscht gibt Fichte zu, dass es wenige Proselyten gibt, die ihre Freiheit so hoch schätzen. An einer anderen Stelle schreibt er sogar:

„Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten. (...) Zum Philosophieren gehört Selbständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben...“ (Fichte [1965] GA I,2, 326 Anm.).

Es ist aber nicht leicht, ein Idealist zu werden. Das erreicht der Mensch nicht nur durch seine Entscheidung, sondern in diesem Prozess zählen auch die anderen Dimensionen des menschlichen Daseins. Dazu muss man geboren sein, erzogen werden und schließlich sich selbst erziehen. „Die Junge Welt“ aber – wie Fichte das formuliert – ermöglicht die Hoffnung, dass die Zahl der Bekenner der einzigmöglichen Philosophie zunimmt.

In welcher Beziehung stehen nun Idealist und Dogmatiker zueinander? Der Idealist lebt ein „besseres“ Leben als der Dogmatiker, weil er sein eigenes Interesse immer vor Augen hat. Da er das erste Prinzip entdeckt und es in seinem philosophischen System begründet hat und es jetzt verwirklicht, ist er „kalt und sicher“. Der Dogmatiker kann ihm nichts sagen, was er nicht schon längst wusste. Er ist aber in Gefahr, den Dogmatiker zu verspotten. Auch der Dogmatiker ist in Gefahr, nämlich „in Gefahr sich selbst zu verlieren“ (Fichte 1975, S. 16). Sein Fehler besteht darin, dass er alle Kräfte auf die Verteidigung seines Systems konzentriert, sich selbst aber vergessen hat. Er lässt sich auch nicht überzeugen, „weil er eine Lehre nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, die er schlechthin nicht ertragen kann“ (Fichte 1975, S. 17). Seine Argumentation drückt sich nur in „Behauptung und Versicherung“ aus. Mit Überzeugung schildert Fichte, dass die Lücken im Denken des Dogmatikers ihn nur als einen Bekenner

⁵ Freiheit als der erste Wert ist ein Kennzeichen aller drei deutschen Idealisten. Im ähnlichen Zusammenhang wie Fichte schreibt Schelling: „Welche von beiden [Lösungen] wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben.“ (nach: Baumanns 1990, S. 111).

der „milde[n] Denkart unseres Zeitalters“ (Fichte 1975, S. 22) bezeichnen. Der Dogmatiker ist kein Philosoph. Deshalb kann Fichte seine Kritik so schließen: „Als einzigmögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig“ (Fichte 1975, S. 22).

Literaturverzeichnis

- Ballauf, Th., 1956, Fichtes Freiheitslehre. Eine Auswahl aus seinen Schriften, Düsseldorf: Schwann.
- Baumanns, P., 1975., Einleitung des Herausgebers, in J. G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (S. vii–xxv). Hamburg: Meiner.
- Baumanns, P., 1990., J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg/München: Alber.
- Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J., 1984, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart: Kohlhammer.
- Fichte, J.G., 1977, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02, Hamburg: Meiner.
- Fichte, J.G., 1962–2004, Gesamtausgabe, (Hrsg. R. Lauth, H. Jacob), Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- Fichte, J.G., 1975, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Hamburg: Meiner.
- Heimsoeth, H., 1923, Fichte, München: Reinhardt.
- Hiltscher, R., 1998, Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel, Bonn: Bouvier.
- Jacobs, W.G., 1975, Einleitung, in J. G. Fichte, Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre. (S. vii–xvii), Hamburg: Meiner
- Kant, I., 1998, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg: Meiner.
- Rohs, P., 1991, Johann Gottlieb Fichte, München: Beck.
- Seidel, H., 1997, Johann Gottlieb Fichte zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Schelling, F.W.J., 1995, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart: Reclam.

Copyright of Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.