

Selbstbewußtsein ein Problem der Philosophie nach Kant Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte*

JÜRGEN STOLZENBERG¹

Abstract: In this paper an attempt is made to elucidate the relationship between the different theories of self-consciousness of Karl Leonhard Reinhold, Friedrich Hölderlin and Johann Gottlieb Fichte. It is shown, that Reinhold was the first of the post-kantian philosophers remarking a problem in the concept of self-consciousness and whose theory of consciousness and self-consciousness must be con-

sidered as the theoretical background of Hölderlin's Fichte-Critique in his famous paper on *Judgement and Being* from 1795. It is then shown, that there is an implicit answer of Fichte to Hölderlin's Critique in Fichte's *System of Morals* from 1798, where Fichte developed a new systematic interpretation of that concepts of self-consciousness, which Reinhold and Hölderlin had in view.

Der gängigen Rede von Selbstbewußtsein als dem Paradigma der Moderne entspricht kein Konsens über den Gehalt der philosophischen Theorien von Selbstbewußtsein und über den Gang ihrer Entwicklung in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie.² Es verwundert daher nicht, daß auch über deren Anfänge keine hinreichende Klarheit besteht. So war es nicht, wie bisher angenommen, Fichte, sondern Karl Leonhard Reinhold, dem das Phänomen des Selbstbewußtseins zuerst zu einem theoretischen Problem geworden ist, und der als erster einen Versuch zu seiner Lösung unternommen hat.³ Der Name Reinholds steht indessen nicht nur am Beginn der neuzeitlichen

* Der vorliegende Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines Manuskripts, das 1988 im Philosophischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen des von Dieter Henrich geleiteten, vom bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsprojekts zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant, dem sog. «Jena-Projekt», zum Vortrag gekommen ist.

¹ Himmelreichweg, 7, D- 85221 Dachau, Alemania.

² Vgl. hierzu die Übersicht von *Manfred Frank: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1991.

³ Vgl. hierzu vom Vf.: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Seine Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, 43, Anm. 58. Vgl. auch: *Dieter Henrich: Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)* In: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 1989, 106-170, bes. 139 f., sowie *Marcelo Stamm/Sven Bernecker: Elementarphilosophie. Gründe und Folgen der Systemkrise Karl Leonhard Reinholds (1790-1792)*, Stuttgart 1994.

Problemgeschichte von Selbstbewußtsein. Er ist auch zu nennen, wenn die theoretischen Prämissen in Frage stehen, die der Kritik an der Funktion von Selbstbewußtsein als eines letzten Grundes philosophischer Theorie in der frühen Rezeption der Wissenschaftslehre Fichtes zugrunde liegen. Als das früheste Dokument einer diesbezüglichen Fichte-Kritik gilt Friedrich Hölderlins Manuskriptfragment über *Urteil und Sein*.⁴ Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß es die Philosophie Karl Leonhard Reinholds und seine Theorie des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins war, die *der Sache nach* den theoretischen Rahmen bereitstellt, in dem Hölderlin Fichtes Begriff des absoluten Ich interpretiert und aus dieser Interpretation seine Kritik an Fichte begründet hat.⁵ Es läßt sich ferner zeigen, daß in Fichtes späterer Entwicklung seiner Theorie des Selbstbewußtseins eine indirekte Antwort auf Hölderlin vorliegt. Diese Antwort findet sich in Fichtes *System der Sittenlehre* von 1798.⁶ In der Einleitung zur *Sittenlehre* nimmt Fichte *der Sache nach* auf eben diejenige Interpretation des Begriffs des Ich Bezug, die Hölderlin in seinem Manuskript über *Urteil und Sein* entwickelt hatte. Fichte nimmt auf diese Interpretation aber so Bezug, daß er ihr eine systematische Stelle in seiner eigenen Theorie des Selbstbewußtseins zuweist. So läßt sich die Folge der frühen Entwürfe einer Theorie des Selbstbewußtseins durch Reinhold, Hölderlin und Fichte als eine Folge aufeinander verweisender Positionen in einer gemeinsamen Debatte um die Möglichkeit einer Theorie des Selbstbewußtseins nach Kant verstehen.⁷

Daraus ergibt sich der Gang der folgenden Überlegungen. In einem ersten Schritt ist Reinholds Theorie des Selbstbewußtseins vorzustellen. Der zweite Schritt wendet sich Hölderlins Fichte-Interpretation und -Kritik zu. In einem dritten Schritt ist auf Fichte und seine indirekte Antwort auf Hölderlin einzugehen.

1. Reinholds Theorie des Selbstbewußtseins

Karl Leonhard Reinhold hat seine Theorie des Selbstbewußtseins im Dritten Buch seines *Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*⁸, der «Theorie der Erkenntnis überhaupt»⁹ entwickelt. Man kann Reinholds Theorie der Erkenntnis als die in der Perspektive des Subjekts des Bewußtseins vorgenommene explizite Thematisierung der im Zweiten Buch, der *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* entwickelten Grundbestimmungen des

4 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. F. Beißner, (Große Stuttgarter Ausgabe), Bd. 4, 216/217. Im folgenden zitiert als StA mit Angabe der Seiten- und Zeilenzahl.

5 Auf die Bedeutung Friedrich Heinrich Jacobis und dessen Spinoza-Kritik für die Konzeption von *Urteil und Sein* kann im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart 1993, 146 ff. und 425 ff.

6 Joh. G. Fichte: *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena und Leipzig 1798. In: Fichtes Werke. Hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971 (Nachdruck), Bd. IV, Zur Rechts- und Sittenlehre II, 1 ff. Im folgenden zitiert unter der Abkürzung W IV mit Angabe der Seitenzahl.

7 In einem weiteren, die Grenzen des vorliegenden Beitrags jedoch überschreitenden Rahmen wäre auch die Position Schellings und ihr Verhältnis zu Kant, Reinhold, Jacobi und Fichte zu berücksichtigen. Vgl. hierzu Birgit Sandkaulen-Bock: *Ausgang vom Unbedingten*. Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen 1990.

8 Karl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag/Jena 1798, 21795; Nachdruck der 1. Auflage Darmstadt 1963. Im folgenden zitiert als Versuch mit Angabe der Seitenzahl. Im folgenden werden alle Hervorhebungen im Original im Zitat übernommen. Hervorhebungen vom Verfasser werden ausdrücklich als solche kenntlich gemacht.

9 Versuch, 321 f.

Bewußtseins ansehen.¹⁰ So wird die bloße Vorstellung nun um das «*Bewußtsein* der Vorstellung», das Vorstellende um das «*Bewußtsein* des Vorstellenden als eines solchen» und das Objekt oder der Gegenstand des Bewußtseins entsprechend um das «*Bewußtsein* des Gegenstandes»¹¹ erweitert. Das Bewußtsein des Vorstellenden als eines solchen bezeichnet Reinhold als *Selbstbewußtsein*:

«Das *Bewußtsein* des Vorstellenden als eines solchen, das Selbstbewußtsein, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstand, das also dabei vorgestellt, das heißt Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen bloßen Vorstellung werden muß, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewußtsein, dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht.»¹²

Reinhold führt nun eine weitere Differenzierung ein, und zwar eine Differenzierung zwischen der Klarheit und der Deutlichkeit des Bewußtseins.¹³ Während die Klarheit des Bewußtseins in allen drei Fällen in der expliziten Thematisierung der Vorstellung als solcher besteht, durch welche die jeweiligen Gegenstände vorgestellt werden, besteht die Deutlichkeit des Bewußtseins in dem Bewußtsein, welches das «Gemüt ... von sich selbst hat, oder dem Selbstbewußtsein.»¹⁴ Damit ist Reinholds Definition des Begriffs des Selbstbewußtseins erreicht:

«Das Bewußtsein überhaupt ist deutlich, in wieferne es Bewußtsein des vorstellenden Subjektes, als des vorstellenden, d.h. *Selbstbewußtsein*, ist.»¹⁵

Es lassen sich nun drei Schritte unterscheiden, in denen Reinhold eine Analyse dieses so bestimmten Begriffs des Selbstbewußtseins unternimmt. Dem ersten Schritt kommt eine kritische Funktion zu. Da für Reinhold im Selbstbewußtsein «das vorstellende Subjekt als das *Vorstellende* vorgestellt»¹⁶ wird, wird es von sich selbst auch nicht anders denn als vorstellendes Subjekt und das heißt, es wird von sich selbst nicht als an sich, d.h. außer und unabhängig von seinem Vorstellen vorgestellt. So schreibt Reinhold:

10 Als Grundlage seiner Theorie des Vorstellungsvermögens hat Reinhold die folgende Explikation des Begriffs der Vorstellung angesehen: «_ VII. Man ist, durch das *Bewußtsein* genötigt, darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt, und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche *Beide* von der *Vorstellung*, zu der sie gehören, *unterschieden* werden müssen.» (Versuch, 200) Es sei hier darauf hingewiesen, daß mit dieser Bestimmung noch nicht die Struktur des ein Jahr später von Reinhold sogenannten «Satzes des Bewußtseins» erreicht ist. Er lautet bekanntlich: «Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.» (Karl Leonhard Reinhold: *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie*. In: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790, 165 ff., hier: 219. Reinholds «Beiträge...» werden im folgenden unter der Abkürzung *Beiträge I* mit Angabe der Seitenzahl zitiert.) Die im «Satz des Bewußtseins» berücksichtigte *Beziehung* der Vorstellung auf das in ihr vorgestellte Objekt und das vorstellende Subjekt hat Reinhold in seinem *Versuch* an den Anfang der Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt gestellt: «Das *Bewußtsein überhaupt* besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt; und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich.» (Versuch, 321) Diese Beziehung ist die formale Grundlage für die von Reinhold in seiner Theorie der Erkenntnis vorgenommene explizite Thematisierung der Grundbestimmungen des Bewußtseins überhaupt.

11 Vgl. Versuch, 325/326 (Hvh. v. V.)

12 Versuch, 326.

13 Vgl. Versuch, 331 f.

14 Versuch, 332.

15 Versuch, 333.

16 Versuch, 334.

«... es kann nicht sich selbst *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es sich selbst *Objekt* werden kann, ist bloß *sein Vorstellen*, um dessen willen es das Vorstellende heißt.»¹⁷

Es ist offenkundig, daß Reinhold damit, ohne dies deutlich zu machen, Kants kritische Lehre, daß das Subjekt der Erkenntnis nicht an sich selbst ein Objekt der Erkenntnis sein kann, in seine eigene Theorie des Erkenntnisvermögens integrieren und durch sie bestätigen will.

Der zweite Schritt entwickelt die Explikation dieser Bestimmung. Das, was es bedeutet, vorstellend zu sein, kann nach Reinhold nur dadurch vom Subjekt vorgestellt werden, daß es sich die inneren Bedingungen des Vorstellens vorstellt.¹⁸ Die inneren Bedingungen des Vorstellens sind aber nichts anderes als die inneren Bedingungen des Vorstellungsvermögens, welche den Inhalt der Theorie des Vorstellungsvermögens ausmachen. Diese inneren Bedingungen oder, wie Reinhold sich auch ausdrückt, die «Prädikate des bloßen Vorstellungsvermögens»¹⁹, sind die Formen der Rezeptivität und Spontaneität.²⁰ Da sie für Reinhold die apriorischen Bedingungen allen Vorstellens darstellen und ihren logischen Ort im Vorstellungsvermögen haben, nennt Reinhold die auf sie bezogenen Vorstellungen «Vorstellungen a priori»²¹. Die Möglichkeit dieser Vorstellungen a priori erklärt Reinhold im Rückgriff auf diejenigen Bestimmungen, die er im zweiten Buch *seines Versuchs* in der Explikation der inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung bereits entwickelt hat. Demnach sind die Formen der Rezeptivität und Spontaneität als das *Objekt* der von ihnen unterschiedenen Vorstellungen anzusehen. Die dem Moment des Gegebenen entsprechende Bestimmung des Stoffs ist in diesem Fall, da dasjenige, was gegeben ist, ursprünglich im Vorstellungsvermögen selbst bestimmt ist, als «subjektiver Stoff»²² oder als «Stoff a priori»²³ zu bezeichnen. So kann Reinhold schließlich sagen, daß die Möglichkeit des Selbstbewußtseins, d.h. die Möglichkeit, daß das Subjekt sich selbst als das Vorstellende vorstellt, «von der Möglichkeit der Vorstellung jener beiden Formen [der Rezeptivität und Spontaneität - Zus. v. Vf.] ab[hängt], deren Stoff *a priori* im Gemüte bestimmt ist.»²⁴

Die entscheidende systematische Pointe dieser Konzeption ist indessen erst in einem dritten Schritt enthalten. Dieser Schritt ist die Exposition einer Aporie, deren Auflösung eben diese Theorie der Vorstellungen a priori ermöglichen soll.

Reinhold macht nun darauf aufmerksam, daß der im Begriff des Selbstbewußtseins zu denkende Sachverhalt nicht hinreichend, wie es bisher geschehen war, als die Vorstellung des Vorstellenden beschrieben ist. Er muß genauer so beschrieben werden, daß das Vorstellende auch *sich selbst als ein solches* identifiziert bzw. *sich selbst als das Vorstellende* vorstellt: «Beim Selbstbewußtsein wird das Objekt des Bewußtseins *als Identisch* mit dem Subjekte vorgestellt.»²⁵ Die Aporie ergibt sich daraus, daß diese Forderung unter dem von Reinhold zugrundegelegten Begriff von Bewußtsein gar nicht erfüllt werden kann. Denn die Differenz zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Vorste-

17 Ebd.

18 Zu Reinholds Theorie der inneren Bedingungen der Vorstellung vgl. Versuch, 202 f. und 227 f.

19 Versuch, 334.

20 Vgl. Versuch, 334. Vgl. hierzu näher Versuch, 285 f., 288 f. und 290 f.

21 Versuch, 304; vgl. auch 307 f.

22 Versuch, 295.

23 Versuch, 301. Vgl. hierzu auch Beiträge I, 214.

24 Versuch, 335.

25 Versuch, 335. (Hvh.v.V.)

llung ist Reinhold zufolge das Definiens des Begriffs des Bewußtseins: «Das Subjekt und Objekt sind in einem und eben demselben Bewußtsein so wesentlich *verschieden*, daß keines für das andere substituiert werden kann, ohne ... das Bewußtsein selbst aufzuheben.»²⁶ So scheint gar nicht absehbar, auf welche Weise der Sachverhalt des Selbstbewußtseins unter der Bedingung des Begriffs von Bewußtsein interpretiert werden kann. Reinhold formuliert diese Aporie wie folgt:

«Wie ist diese *Identität* bei dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtsein wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtsein, möglich?»²⁷

Der von Reinhold in der Folge entwickelte Lösungsvorschlag ist als der Versuch anzusehen, dem Sachverhalt des Selbstbewußtseins und der ihn definierenden Identität zwischen dem vorstellenden Subjekt und dem vorgestellten Objekt eine solche Interpretation zu geben, die es rechtfertigt, ihn als einen Fall von Bewußtsein anzusehen, in dem die Differenz der Relate, welche den Begriff des Bewußtseins definiert, gewahrt bleibt. Dies ist nach Reinhold nur dann möglich, wenn an die Stelle des Objekts des Bewußtseins diejenigen Bestimmungen treten, welche den Begriff des bloßen Vorstellens oder der Vorstellung überhaupt definieren. Die Vorstellung, in der sie vorgestellt werden, ist jene Vorstellung a priori, die Reinhold im zweiten Schritt beschrieben hat, denn deren Gegenstände sind nur die Merkmale der Vorstellung überhaupt.²⁸

Reinholds weitere Überlegungen gelten dem Aufweis, auf welche Weise die Vorstellung a priori in der Tat als Erklärung für die Möglichkeit von Selbstbewußtsein gelten kann. Hierfür gibt Reinhold zwei Bedingungen an.²⁹ Die erste Bedingung sieht Reinhold in dem Umstand gegeben, daß der Inhalt dieser Vorstellung im Bewußtsein als bestimmt gegeben ist. Da dieser Inhalt aber nichts anderes als die das Bewußtsein selber definierenden Bestimmungen umfaßt, sind in der Vorstellung a priori in der Position eines Objekts des Bewußtseins diejenigen Bestimmungen vorgestellt, die das Bewußtsein selbst ausmachen. Insofern kann Reinhold zufolge gesagt werden, daß das Bewußtsein selber das Objekt einer Vorstellung wird.

Die zweite und entscheidende Bedingung soll sicherstellen, daß in dieser Vorstellung das Subjekt des Bewußtseins auch *sich selbst* in der Position eines Objekts vorstellt. Dies soll Reinholds Theorie der inneren Affektion erlauben. Diese Theorie ist ebenfalls die Anwendung von Bestimmungen, die Reinhold im Kontext seiner Theorie der bloßen Vorstellung bereits entwickelt hat.

Um sie zu erläutern, ist von dem Begriff des Stoffs a priori auszugehen, unter dem Reinhold, wie erwähnt, denjenigen Stoff versteht, der seinen Ursprung allein im bloßen Vorstellungsvermögen hat und dem die Formen der Rezeptivität und Spontaneität entsprechen. Da der Stoff einer Vorstellung nur auf dem Wege des Affiziertwerdens dem vorstellenden Subjekte gegeben werden kann, der *Stoff a priori* aber nicht durch ein Affiziertwerden von *außen* gegeben sein kann, ist hierfür eine 'Handlung des Affizierens' anzusetzen, in der, so Reinhold, «die Spontaneität auf ihre eigene Rezeptivität jenen Formen gemäß wirkt.»³⁰ Auf diese Weise soll das, «was vorher als bloße Form

26 Versuch, 325. (Hvh.v.V.)

27 Versuch, 335.

28 Es ist hier anzumerken, daß Reinhold diese Vorstellung a priori später ohne Bedeutungsveränderung als «intellektuelle Anschauung» bezeichnet hat. (Vgl. Beiträge I, 399/400) Man kann somit sagen, daß Reinholds Theorie der intellektuellen Anschauung die theoretische Grundlage dafür ist, jene Aporie im Begriff des Selbstbewußtseins aufzulösen. Vgl. hierzu die in Anm. 2 genannte Arbeit des Vf., 40 f.

29 Zum folgenden vgl. Versuch, 335.

30 Versuch, 300.

im bloßen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, in einer wirklichen besonderen Vorstellung als Stoff bestimmt»³¹ werden.

Entscheidend für Reinholds Theorie der Auflösung der Aporie des Selbstbewußtseins ist der Umstand, daß diese Handlung der Spontaneität, welche dem a priori bestimmten Stoff die Qualität eines Inhalts einer Vorstellung erteilen und ihn dadurch allererst in die Position eines Objekts einer Vorstellung bringen soll, eine dem Subjekt des Bewußtseins *wesentlich* zukommende Handlung ist. Sie ist es daher auch, welche eine *Beziehung* des Objekts auf das Subjekt allererst ermöglicht. Da diese Beziehung durch das Subjekt der Vorstellung *selber geleistet* wird und da das, was es da auf diese Weise auf sich bezieht, seine *eigenen* Vorstellungen sind und näher solche, die es selbst als das Vorstellende definieren, bezieht es sich, indem es sich auf das so bestimmte Objekt seiner Vorstellung bezieht, nach Reinhold *auf sich selbst* und stellt somit in der Position des Objekts *sich selbst* als das vorstellende Subjekt vor. Und genau dieses Verhältnis definiert für Reinhold den Begriff des Ich:

«Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wieferne es *Objekt des Bewußtseins* ist, verstanden.»³²

Es ist leicht zu sehen, daß diese Konstruktion nicht den Zweck erfüllt, zu dem sie entwickelt worden ist. Sie ist offenkundig zirkulär. Denn es ist gar nicht abzusehen, auf welche Weise das vorstellende Subjekt dann, wenn es eine Vorstellung von jenen es qualifizierenden Bestimmungen hat, *eben darin* auch eine Vorstellung davon hat, daß dies solche Bestimmungen sind, durch die *es selbst* als vorstellendes Subjekt qualifiziert ist, oder, was dasselbe ist, daß es diese Bestimmungen *als die seinen* vorstellt. Diese Information kann ihm nicht durch diese Vorstellungen erst geliefert werden. Sie muß dem Subjekt der Vorstellung, um sie auf *sich* beziehen und sich *als die seinen* zuschreiben zu können, vielmehr vorher bereits gegeben sein, und dies bedeutet, daß es zuvor bereits als Selbstbewußtsein bestimmt sein muß.

Eine andere Überlegung führt ebenfalls zur Einsicht in das Scheitern von Reinholds Versuch der Erklärung des Sachverhalts des Selbstbewußtseins. Der obigen Exposition zufolge ist es Reinholds Absicht, Selbstbewußtsein dadurch als einen Fall von Bewußtsein auszuweisen, daß das bloße Vorstellen selber an die Stelle des Objekts des Bewußtseins tritt, um gerade dadurch den «Unterschied zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtsein wesentlich ist»³³, auch für das Selbstbewußtsein zu gewährleisten. Doch vereitelt diese Konzeption genau den Zweck, den sie verfolgt. Denn eben dann, wenn nicht ein von der Vorstellung unterschiedener Gegenstand, sondern nur das bloße Vorstellen dieses Gegenstandes als Objekt des Bewußtseins gesetzt wird, ist die dem Bewußtsein wesentliche Bedingung nicht erfüllt, denn das Vorgestellte ist nun gar nicht etwas von der Vorstellung Unterschiedenes, sondern eben nur das Vorstellen selber. So läßt sich sagen, daß Reinholds Versuch, dem Sachverhalt 'Selbstbewußtsein' den Charakter des Bewußtseins zu sichern, deswegen fehlschlägt, weil Reinholds Definition von Bewußtsein eine solche Interpretation gar nicht erlaubt. Denn gerade dadurch, daß an die Stelle des Objekts der Vorstellung die Bestimmungen des Vorstellens als solchen und ohne eine Beziehung auf ein Objekt gesetzt werden, entfällt der Unterschied zwischen dem Vorstellen des Objekts und diesem Objekt selber. Damit aber entfällt die den Sachverhalt 'Bewußtsein' definierende Struktur.

³¹ Ebd.

³² Versuch, 336.

³³ Versuch, 335.

Weiter ist zu sagen, daß Reinholds Konstruktion in Wahrheit auch keine Antwort auf die von ihm selbst gestellte Frage gibt. Denn die Frage, auf welche Weise im Falle des Selbstbewußtseins die Identität des Subjekts und des Objekts möglich ist, ist nicht die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis seiner selbst hinsichtlich seiner inneren Bestimmungen als eines vorstellenden Wesens. Sie ist vielmehr die Frage nach der Möglichkeit desjenigen Bewußtseins, welches das Subjekt des Bewußtseins von sich selbst *als einem solchen* hat, und das heißt, unabhängig von seiner bewußten Beziehung auf *deskriptive Bestimmungen* seiner selbst als eines vorstellenden bzw. erkennenden Subjekts. Offenkundig in diesem Sinn hat Reinhold auch den Begriff des Selbstbewußtseins eingeführt. «Das Selbstbewußtsein ist», so Reinhold, «das Bewußtsein des Vorstellenden *als eines solchen*, das darin eben *nur das Vorstellende selbst* zum Gegenstande hat», oder, wie es an einer anderen Stelle heißt, bei dem das «Gemüt sich keines anderen Gegenstandes außer seiner selbst bewußt ist.»³⁴ Die Möglichkeit des Bewußtseins *dieser* Identität versuchte Reinhold aufzuklären. Das, was Reinhold im Rahmen seiner Theorie des Selbstbewußtseins thematisiert hat, und wozu er aufgrund seines bewußtseinstheoretischen Modells in Wahrheit auch nur im Stande war, ist das Zustandekommen der Erkenntnis, die das vorstellende Subjekt von sich, und das heißt von seinen wesentlichen inneren Bestimmungen hat. Die Bedingung, unter der diese Selbsterkenntnis möglich ist, ist aber gerade jene Identität des Subjekts und des Objekts, die Reinhold als erster Theoretiker des Selbstbewußtseins nach Kant zwar als problematisch erkannt, deren Problematik er jedoch nicht aufzulösen vermocht hat.

Mit dieser Darstellung ist Reinholds Theorie des Selbstbewußtseins jedoch noch nicht erschöpft. Ihren systematischen Ort innerhalb der Theorie des Erkenntnisvermögens findet sie erst in der Theorie der Vernunft. Denn, so führt Reinhold aus, weil auf das vorstellende Ich das Merkmal des Subjekts durch keine Anschauung bezogen werden kann, kann es als Subjekt des Vorstellungsvermögens nur durch Vernunft vorgestellt werden bzw. sich selbst vorstellen. Als solches repräsentiert es «die unbedingte subjektive Einheit der Vorstellung» und kann aufgrund dieses Status auch als «absolutes Subjekt»³⁵ bezeichnet werden.

Auf diesen Teil der Theorie Reinholds ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht näher einzugehen. Denn es ist nicht Reinholds Theorie der Vernunft, und auch nicht Reinholds Rekonstruktion des Zustandekommens der Erkenntnis seiner selbst, die für Hölderlins Interpretation von Fichtes Begriff des absoluten Ich der Sache nach von systematischer Bedeutung ist. Hölderlins Interpretation und ihr Verhältnis zu Reinhold ist *der Sache nach* vielmehr so zu beschreiben, daß Hölderlin den Sachverhalt des Selbstbewußtseins *in eben der Weise*, in der Reinhold ihn exponiert und als theoretisch problematisch erkannt hat, beschreibt und problematisiert. Hölderlins Vorschlag zur Lösung dieses Problems unterscheidet sich jedoch auf eine prinzipielle Weise von der Konzeption Reinholds: Hölderlins Vorschlag führt zur Preisgabe des von Reinhold propagierten Paradigmas des Bewußtseins als eines letzten und universalen Grundes philosophischer Theorie zugunsten eines neuen, nicht mehr unter der Formbestimmtheit von Bewußtsein fallenden, als «Sein schlechthin» gefaßten letzten Grundes. Auf welche Weise Hölderlin diese Konzeption in seinem Manuskript *Urteil und Sein* entwickelt hat, und auf welche Weise er der Meinung sein konnte, damit zugleich eine Kritik an Fichtes Begriff des absoluten Ich formuliert zu haben, ist nun zu untersuchen.

34 Versuch, 333. (Hvh.v.V.)

35 Versuch, 530. Zu Reinholds Begriff des absoluten Subjekts vgl. ferner Versuch, 522, 526.

2. Hölderlins Interpretation und Kritik von Fichtes Begriff des absoluten Ich

Die Überlegungen, die Hölderlin in seinem Manuskript *Urteil und Sein*³⁶ zum Begriff des Ich entwickelt hat, lassen sich in vier Schritte unterteilen. Der erste Schritt interpretiert den epistemischen Status des Begriffs des Ich. Der zweite Schritt analysiert die logischen Bedingungen dieses Begriffs. Der dritte Schritt formuliert ein Problem, das sich aus dieser Analyse ergibt. Ein vierter Schritt läßt sich als Entwurf zur Lösung dieses Problems interpretieren.

Aus Hölderlins Korrektur der zunächst niedergeschriebenen Frage «Darf ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein?» in die Frage «Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein?»³⁷ ist mit Eindeutigkeit der rhetorische Charakter der letzteren Frage zu schließen. Das bedeutet, daß mit ihr die analytische Implikation des Begriffs des Ich und des Selbstbewußtseins behauptet wird. Der Gehalt dieser Behauptung läßt sich dann näher dahingehend bestimmen, daß sie eine Behauptung über den spezifischen epistemischen Status des Begriffs des Ich darstellt: Dieser Status ist durch den Begriff des Bewußtseins bestimmt.

Die Bedeutung, die dieser Behauptung für den weiteren Gang der Überlegung Hölderlins zukommt, wird aus ihrer argumentationslogischen Funktion verständlich: Sie besteht darin, den Grund für die Gültigkeit der Aussage nachzutragen, die der zitierten Frage vorausgeht. Diese Aussage lautet: «Das Ich ist nur durch ... Trennung des Ichs vom Ich möglich.»³⁸ Diese Aussage ist offensichtlich eine Aussage über die formale Bedingung des als Selbstbewußtsein bestimmten Begriffs des Ich. Diese Bedingung wird als «Trennung» bestimmt. Diejenige Theorie, welche «Trennung» als formale Bedingung von Bewußtsein auszeichnet, ist Reinholds Theorie des Bewußtseins. Denn die Unterscheidung - in anderen Kontexten spricht Reinhold auch von «Trennung» - des Objekts des Bewußtseins von dem Subjekt vermittelt der Unterscheidung beider von der Vorstellung ist das Definiens von Bewußtsein in Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens: «Man ist, durch das Bewußtsein genötigt, darüber einig, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche beide von der Vorstellung, zu der sie gehören, unterschieden werden müssen.»³⁹

Es ist offenkundig, daß Reinhold mit dieser Erklärung dem basalen Sachverhalt einen begrifflichen Ausdruck zu geben versucht, daß Bewußtsein zum einen durch eine Instanz gekennzeichnet ist, welche den Inhalt oder den Gegenstand bezeichnet, *von dem* in einer Vorstellung Bewußtsein vorliegt, und zum anderen durch eine Instanz, *der* dieser Inhalt in einer Vorstellung bewußt ist. Daß dies der Sinn der für den Begriff des Bewußtseins konstitutiven formalen Bedingung der Unterscheidung ist, geht auch aus der folgenden Erklärung Reinholds hervor: «Das, *was* sich bewußt ist, heißt das *Subjekt* des Bewußtseins; *wessen* es sich bewußt ist, der *Gegenstand* des Bewußtseins.»⁴⁰

Das Kriterium dieser Unterscheidung läßt sich durch Verweis auf die prinzipielle Unvertauschbarkeit beider Momente präzisieren. Denn das Subjekt des Bewußtseins ist als solches durch eine prinzipiell andere Relation zu dem bewußten Inhalt ausgezeichnet als dieser zu jenem: nicht das

36 Zu Hölderlins *Urteil und Sein* grundlegend: D. Henrich: *Hölderlin über Urteil und Sein*. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 14, 1965/66, 73-96. Vgl. ferner die in Anm. 4 genannte, der philosophie-historischen und systematischen Bedeutung von *Urteil und Sein* gewidmete, weit ausgreifende Untersuchung von Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, 40 f. und 425 f.

37 StA IV, 217, 4.

38 StA IV, 217, 3/4.

39 Versuch, 225.

40 Ebd.

Subjekt ist dem Inhalt, sondern der Inhalt ist dem Subjekt bewußt. Diesem Kriterium trägt die folgende Erklärung Reinholds denn auch Rechnung: «Das Subjekt und das Objekt des Bewußtseins sind in einem und ebendemselben Bewußtsein so wesentlich verschieden, daß keines für das andere substituiert werden kann, ohne ... das Bewußtsein selbst aufzuheben.»⁴¹ Aufgrund dieser Parallelen kann gesagt werden, daß Hölderlins Angabe der formalen Bedingung des Begriffs des Selbstbewußtseins als «Trennung» im Rahmen von Reinholds Theorie des Bewußtseins erfolgt.⁴²

Nun ist sofort zu sehen, daß diese Angabe unvollständig ist. Nicht berücksichtigt ist diejenige formale Bedingung, durch die allererst einem vom Subjekt *unterschiedenen* Objekt des Bewußtseins die Qualität *bewußt* zu sein, zugesprochen werden kann. Diese Bedingung ist in einer ebenso formalen Weise als *Beziehung* des Subjekts auf den Inhalt zu bezeichnen, durch die dieser überhaupt erst ein Inhalt für das Subjekt, d.h. zu einem vom Subjekt vorgestellten Inhalt werden kann. Diese Bedingung macht auch Reinhold in dem schon zitierten Kontext namhaft: «Durch das *Beziehen* der Vorstellung auf den Gegenstand ist sich das Subjekt *etwas* bewußt ... Dieses *Etwas* ist in jedem Bewußtsein der *Gegenstand des Bewußtseins*»⁴³, und an einer anderen Stelle heißt es: «Nur durch das Bezogenwerden wird wirklich vorgestellt, d.h. dem Subjekte ein Objekt vergegenwärtigt.»⁴⁴

Wendet man sich nach diesen Erklärungen wieder dem Text Hölderlins zu, dann besteht der Fortgang des Raisonnements offensichtlich in der Anwendung dieser zweiten formalen Bedingung von Bewußtsein auf den Begriff des Selbstbewußtseins. Denn im Anschluß an die Frage: «Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich?» wird zunächst die bereits genannte Bedingung der *Trennung* bzw. der *Unterscheidung* wiederholt und sodann in einem zweiten Schritt durch die Bedingung der *Beziehung* des Subjekts des Bewußtseins auf den von ihm unterschiedenen Gegenstand ergänzt. Die Anwendung dieser Bedingung auf die Rekonstruktion des Begriffs des Selbstbewußtseins ist dann so zu formulieren, daß das Subjekt des Bewußtseins durch seine Beziehung auf das von ihm unterschiedene Objekt ein Bewußtsein davon hat, daß es mit diesem Objekt identisch ist. Diese Rekonstruktion der formalen Bedingung von Selbstbewußtsein unter der Formbestimmtheit von Bewußtsein lautet in der Formulierung Hölderlins:

«Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne.»⁴⁵

41 Ebd.

42 Hölderlins Vertrautheit mit der Philosophie Reinholds ist aus einem Brief an Friedrich Immanuel Niethammer belegt, in dem Hölderlin von seiner erneuten Beschäftigung mit der Philosophie berichtet und erwähnt, sich «Kant und Reinhold vorgenommen» zu haben. (Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, Bd. 17, 70). Dieser Brief ist zwar vom 26. Februar 1796 datiert und damit nach der Niederschrift von *Urteil und Sein*, die im April 1795 erfolgte; doch lassen frühere Texte Hölderlins, so sein Magisterspecimen *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen*, aufgrund der in ihnen verwendeten Begriffe wie der von 'Stoff' und 'Form', die für die Philosophie Reinholds zentral sind, auf eine frühe Bekanntschaft mit Reinhold schließen. Dies bestätigt die Tatsache, daß Reinhold weithin als verlässlicher Interpret der kantischen Philosophie galt und beim Studium der Philosophie Kants oft und gerne herangezogen wurde. Auch Fichte hat Kants theoretische Philosophie bekanntlich in der Vermittlung Reinholds studiert, wie sein Manuskript *Bei Lesung der K. Kr. d. r. Vft.* belegt. (J. G. Fichte: *Bei Lesung der K. Kr. d. r. Vft.* In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart Bad Cannstatt 1962 ff., Band II, 2; 327-328.)

43 Versuch, 325.

44 Beiträge I, 219.

45 StA IV, 217, 5/6.

Es bedarf kaum eines Nachweises, daß diese Rekonstruktion mit Reinholds Erklärung des Begriffs des Selbstbewußtseins der Sache nach *identisch* ist. Denn Reinhold zufolge wird im Selbstbewußtsein das vorstellende Subjekt das Objekt einer von ihm als Subjekt unterschiedenen Vorstellung, welche «durch ihr Bezogenwerden [auf das Objekt - Zus. v. V.] das Selbstbewußtsein [ausmacht], dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird.»⁴⁶

Und ebenso wie Reinhold formuliert Hölderlin nun auch die Frage, auf welche Weise die zuvor behauptete Identität verstanden werden kann: «Aber in wieferne als dasselbe?»⁴⁷ Diese Frage hatte Reinhold so formuliert: «Beim Selbstbewußtsein wird das Objekt des Bewußtseins als identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Wie ist diese *Identität* bei dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtsein wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtsein möglich?»⁴⁸, und ebenso wie Reinhold begründet Hölderlin die Unabweisbarkeit dieser Frage durch den Verweis auf die für den Sachverhalt des Bewußtseins wesentliche Form der Unterscheidung: «Ich kann ich muß so fragen, denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt.»⁴⁹

Hölderlin hat den Sinn seiner Frage nicht näher erläutert. Der als Begründung der Unabweisbarkeit der Frage gemeinte Verweis auf die Differenz zwischen der Position des Subjekts und des Objekts des Bewußtseins ließe sich zunächst so verstehen, daß die darin implizierte Unvertauschbarkeit beider Positionen der Grund dafür ist, daß die Position des Subjekts des Bewußtseins als dasjenige, dem etwas bewußt ist, selber nicht in die Position des Inhalts oder des Gegenstandes des Bewußtseins als dasjenige, das einem bewußt ist, gebracht werden kann, wie es im Falle des Selbstbewußtseins zu fordern ist.

Doch kann dies kaum das Irritierende für Hölderlin gewesen sein. Denn Hölderlin geht offenkundig davon aus, daß das Ich selber Inhalt des Bewußtseins sein kann, und dies mit Recht, denn diese Annahme ist mit der behaupteten Unvertauschbarkeit der Relate durchaus vereinbar. Denn die Annahme, daß das Ich selber Inhalt des Bewußtseins sein kann, bedeutet ja nicht, daß damit die Relate so vertauscht sind, daß das Ich nun einem Inhalt bewußt wäre, sondern sie bedeutet nur, daß das Ich eben sich selbst als demjenigen Subjekt bewußt ist, welches der Bezugspunkt für den Status des Bewußtseins von etwas ist.

Das für Hölderlin Irritierende und als problematisch Empfundene muß man dann vielmehr darin sehen, daß unklar ist, auf welche Weise aus dieser Beziehung eine Erklärung der Möglichkeit des Bewußtseins der Identität, das im Selbstbewußtsein impliziert ist, gewonnen werden kann, und das heißt, auf welche Weise in dieser Beziehung eine Beziehung des Subjekts des Bewußtseins auf sich selbst, und das heißt, ein Bewußtsein davon möglich sein kann, daß es sich in der Beziehung auf seinen von ihm *unterschiedenen* Gegenstand nur auf *sich selbst als Subjekt des Bewußtseins* bezieht.

Ein Grund, warum dies nicht eingesehen werden kann, ist dem Text Hölderlins ebenfalls nicht direkt zu entnehmen. Er ist jedoch in der bisher explizierten Struktur enthalten. Denn sie scheint nun zu dem Paradox zu führen, daß das Subjekt des Bewußtseins gerade in der Beziehung auf die Position des von ihm unterschiedenen Gegenstandes ein Bewußtsein von sich selbst, und das heißt ein Bewußtsein von sich selbst als demjenigen, von dem jeder Gegenstand des Bewußtseins *unterschieden* ist und auf das er als ein solcher auch bezogen ist, erlangen soll.

Ein weiterer, von Hölderlin nicht wahrgenommener Grund läßt sich in dem angeben, was

46 Versuch, 326.

47 StA IV, 217, 8/9.

48 Versuch, 335.

49 StA IV, 217, 8/9.

gemeinhin unter dem Problem der zirkulären Beschreibung von Selbstbewußtsein bekannt und eine Folge des von Hölderlin mit Reinhold in Ansatz gebrachten Modells von Bewußtsein ist. Geht man nämlich von diesem Modell aus, dann soll das Identitätsbewußtsein, das das Selbstbewußtsein wesentlich ausmacht, in der Beziehung des Subjekts auf das von ihm unterschiedene Objekt des Bewußtseins zustande kommen. Inwiefern aber, so ist nun mit Hölderlin zu fragen, kann das Subjekt sich in dem Entgegengesetzten *als dasselbe* erkennen? Diese Erkenntnis kann ihm nicht aus der bewußten Präsenz des ihm entgegengesetzten Objekts zuwachsen und nur dies ist ihm gegeben, denn in dessen Präsenz kann nicht zugleich die Information enthalten sein, daß es mit dem es repräsentierenden Subjekt identisch ist. Das Zustandekommen dieses Identitätsbewußtseins kann somit entweder gar nicht erklärt werden, oder es muß schon in der Position des Subjekts als dessen wesentliche Bestimmung vorausgesetzt werden. Doch sollte diese Bestimmung allererst verständlich gemacht werden. So führt die Theorie vom Bewußtsein, der Hölderlin mit Reinhold folgt, dann, wenn sie das Zustandekommen von Selbstbewußtsein verständlich machen will, in den Zirkel, das voraussetzen zu müssen, was erklärt werden soll; damit erklärt sie aber genau das nicht, was erklärt werden soll.

Daß diese Problematik von Hölderlin nicht erkannt worden ist, ist auch dem Fortgang der Überlegungen zu entnehmen. Zunächst scheint es so zu sein, daß Hölderlin keine positive Auskunft über die Bedeutung der in Frage stehenden Identität gibt. Seine Absicht scheint vielmehr allein darin zu bestehen, die prinzipielle Differenz zwischen der das Selbstbewußtsein charakterisierenden Identität und jener Vereinigung von Subjekt und Objekt, die nach Hölderlin schlechthin stattfindet, und von der der Abschnitt über das Sein handelt, deutlich zu machen und damit nur die These zu begründen, mit der der Abschnitt eingeleitet wird, daß «dieses Sein ... nicht mit der Identität verwechselt werden»⁵⁰ darf.

Folgt man aber dem weiteren Gang des Textes, dann läßt sich aus ihm eine Interpretation entwickeln, die als Anzeige darauf verstanden werden könnte, daß Hölderlin versucht hat, zu einer Verständigung über die Möglichkeit des Begriffs der in Frage stehenden Identität zu gelangen. Dies ist in der Explikation der These zu sehen, daß «im Begriffe der Teilung...der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und des Subjekts aufeinander» impliziert sei und ebenso «die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind.»⁵¹ Diese These ließe sich als eine weitere Stufe der Explikation der logischen Bedingungen des Begriffs des Selbstbewußtseins auffassen. Der Begriff der Identität erschiene dann durch die Logik der gegenseitigen Beziehung von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein aufeinander erklärt, die nach Hölderlin im Begriff der Teilung notwendig impliziert ist. Es wäre dann zu sagen, daß die Teilung die gegenseitige Beziehung nicht negiert, sondern vielmehr als eine solche Beziehung zwischen den Relaten zu verstehen ist, durch sie explizit gemacht und dadurch deren Identität allererst zu Bewußtsein gebracht werden kann. Der zweite Teil des Satzes erschiene dann als eine Bestätigung dieser Lesart, insofern der Begriff der Teilung mit der in ihm implizierten «gegenseitigen Beziehung des Objekts und des Subjekts aufeinander» auch «die notwendige Voraussetzung eines Ganzen» impliziert, «wovon Objekt und Subjekt die Teile sind». Dieses Ganze wäre derjenige Einheitszusammenhang, durch den der Begriff des Selbstbewußtseins nur konsistent zu interpretieren wäre.

Es ist offenkundig, daß mit dieser Darstellung Reinholds Modell von Bewußtsein als Grundlage der Interpretation von Selbstbewußtsein in Kraft bleibt. Der Ausdruck «gegenseitige Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander» wäre als Umschreibung jener doppelten Beziehung des Unters-

50 StA IV, 216, 28.

51 StA IV, 216, 7/8.

cheidens und Beziehens zu verstehen, von der Reinhold durchgängig als den konstitutiven Momenten von Bewußtsein spricht. Und das Ganze, «wovon Objekt und Subjekt die Teile sind», wäre nur eine andere Beschreibung desjenigen komplexen Einheitszusammenhangs, den Reinhold für das Bewußtsein als konstitutiv angesehen hat, und von dem Subjekt und Objekt in der Tat die unterschiedenen Teile sind. Es ist aber ebenso offenkundig, daß die Anwendung dieses Modells auf die Interpretation von Selbstbewußtsein das Dilemma der Begründung der Möglichkeit des Identitätsbewußtseins weiterhin unaufgelöst bestehen läßt. Denn Selbstbewußtsein soll nicht nur als ein notwendiger Einheitszusammenhang formal differenter Momente dargestellt werden, sondern es soll als ein solcher Einheitszusammenhang dargestellt werden, für den das Bewußtsein der *Identität* der Relate konstitutiv ist. Dieses Bewußtsein ist aber mit den Mitteln des von Reinhold eingesetzten Modells von Bewußtsein, wie zu sehen war, nicht zu erklären.

Es ist aber noch eine andere Interpretation möglich. Diese Interpretation versteht Hölderlins These, daß im Begriff der Teilung analytischerweise «schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und des Subjekts aufeinander und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind», liege, als eine These über das logische Verhältnis des Begriffs des Selbstbewußtseins zu dem von ihm prinzipiell unterschiedenen Begriff des Seins als absoluter Vereinigung des Subjekts und des Objekts. Dieser These zufolge ist die Rede von einer Trennung und einer gegenseitigen Beziehung der Teile nur sinnvoll mit Bezug auf eine Einheit, die dieser Teilung und Beziehung insgesamt *vorauszusetzen* ist und in der die Teile in einer ursprünglichen, in einer «intellectualen Anschauung» zugänglichen Vereinigung vorhanden sind. Während die erste Interpretation das Verhältnis von Selbstbewußtsein und Sein nur als eine äußerliche Zuordnung von zwei hinsichtlich ihrer formalen Verfassung unterschiedenen Einheitsformen des subjektiven und objektiven Moments aufzufassen vermag, die für die Aufklärung der logischen Verfassung des Begriffs des Selbstbewußtseins als solchen keine weitere Bedeutung hat, sieht die zweite Interpretation in dieser Überlegung auch das Bewußtsein des notwendigen Zusammenhangs beider Einheitsformen gerade aus der Einsicht in die problematische Verfassung von Selbstbewußtsein zum Ausdruck gebracht.

Genau dieses Bewußtsein kann die zweite Interpretation auch als die systematisch entscheidende Pointe von Hölderlins Gedankengang ansehen. Das bedeutet für den gegenwärtigen Zusammenhang: Während Reinhold das Problem der Begründung der Möglichkeit des Bewußtseins der Identität mit sich mithilfe desjenigen Modells von Bewußtsein zu lösen suchte, das dieses Problem verursacht hat und daher, wie zu zeigen war, mit diesem Versuch scheitert, hat Hölderlin in Wahrheit dieses Modell als prinzipiell unzureichend für die Interpretation von Selbstbewußtsein erkannt und die Möglichkeit einer solchen Interpretation an die Existenz einer davon unterschiedenen Einheitsform gebunden, in der gleichsam die Urform derjenigen Identität gegeben ist, die im Begriff des Selbstbewußtseins gefordert ist, die aber dann, wenn er unter der Formbestimmtheit von Bewußtsein entwickelt wird, aus dieser Formbestimmtheit allein gar nicht begriffen werden kann.

Gleichwohl läßt sich nicht sagen, daß mit dieser Interpretation auch einsichtig gemacht werden kann, auf welche Weise das Bewußtsein der Identität des Subjekts mit sich zustandekommen kann. Hölderlins Frage: «Aber in wieferne als dasselbe?» muß mit ihr dahingehend beantwortet werden, daß ich mich in der Beziehung auf das mir entgegengesetzte Objekt des Bewußtseins nur *insofern* als dasselbe erkennen kann, als ich darin *zugleich* erkenne, daß dieses Entgegengesetzte seinen Grund in einem solchen Ganzen hat, in der es mit dem anderen Moment in einer schlechthinnigen Vereinigung vorhanden ist. Genau darin liegt aber auch das Unzureichende dieser Antwort. Denn

es ist gar nicht abzusehen, auf welche Weise eine *solche* Erkenntnis zustande kommen kann. Sie wäre als eine Einheit von Selbstbewußtsein, das als ein Fall von Bewußtsein auf der Ebene der 'Urteilung' anzusiedeln ist, und intellektueller Anschauung, durch die jene schlechthinnige Vereinigung repräsentiert werden soll, zu beschreiben. Auf welche Weise aber eine solche Einheit zu denken ist, sagt Hölderlins Text nicht. Anders gesagt: Daß die Einsicht, daß im Begriff der Teilung einerseits der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Subjekts und des Objekts aufeinander, andererseits die notwendige Voraussetzung eines Ganzen im Sinne des ursprünglichen Seins liegt, eine Einsicht ist, die dem Selbstbewußtsein selber zugeschrieben werden kann, macht der Text selber auf keine Weise verständlich.⁵² Dann aber, so muß man schließen, bleibt Hölderlins zentrale Frage, die Frage «Aber in wieferne als dasselbe?» in diesem Text ohne Antwort.

Es ist in der Hölderlin-Forschung eine relativ späte, aber richtige Einsicht, daß Hölderlins Interpretation des Begriffs des Ich, sofern sie sich als eine Fichte-Interpretation versteht, eine Fehlinterpretation ist. Denn Fichte hat seinem Begriff des absoluten Ich genau diejenige formale Verfassung und die systematische Funktion zugesprochen, die Hölderlin für jenes «Sein schlechthin» behauptet. Dies folgt aus Fichtes eigener Verwendung des Begriffs der intellektuellen Anschauung. Mit ihm ist in Übereinstimmung mit Hölderlin eine solche Einheitsform der Momente des Subjektiven und Objektiven bezeichnet, die nicht unter der Formbestimmtheit von Bewußtsein zu interpretieren ist.

Einer der Gründe für diese Konzeption folgt aus Fichtes kritischer Analyse der Folgen eben desjenigen Paradigmas des Bewußtseins, das Hölderlin mit Reinhold zur Interpretation des Begriffs des Ich in Einsatz gebracht hat. Sie ist insofern der Sache nach als eine Antwort auf Hölderlins Frage «Aber in wieferne als dasselbe?» zu verstehen, die sich aus der Anwendung dieses Paradigmas auf den Begriff des Selbstbewußtseins ergab. Fichte geht hierbei von der Implikation von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein aus: «Jedes Objekt kommt zum Bewußtsein lediglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst, des bewußtseienden Subjekts, mir bewußt bin.»⁵³ Denn, so ist die Begründung zu ergänzen, um überhaupt Bewußtsein von einem vom Subjekt unterschiedenen Objekt als einem solchen haben zu können, muß das Subjekt sich selbst in bewußter Weise auf sich beziehen. «Aber», so fährt Fichte fort, «in diesem Selbstbewußtsein bin ich mir selbst Objekt, und es gilt von (der Beziehung) des Subjekts zu diesem Objekt abermals, was von dem vorigen galt; es wird Objekt und bedarf eines neuen Subjekts usf. ins Unendliche. In jedem Bewußtsein also wurde Subjekt und Objekt voneinander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewußtsein unbegreiflich ausfiel.» Da das Phänomen des Objektbewußtseins und damit auch das des Selbstbewußtseins unbestreitbar sind, muß die Theorie, die dieses Problem generiert, revidiert werden, und das heißt für Fichte: «Es gibt ein Bewußtsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut eins und dasselbe sind.»⁵⁴ Diese Einheitsform bezeichnet Fichte wenig später, darin mit Hölderlin übereinstimmend, als «intellektuelle Anschauung».⁵⁵ Mit Hölderlin nicht übereinstimmend ist die Tatsache, daß Fichte diese Einheitsform als ein unmittelbares Selbstverhältnis faßt und durch den Begriff des Ich bezeichnet.

52 Dieser Frage ist Dieter Henrich in seiner o. g. Untersuchung *Der Grund im Bewußtsein* in systematischen Überlegungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Sein, die weit über Hölderlins Text hinausweisen, nachgegangen. (Vgl. Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, 645 ff.)

53 Vgl. zum folgenden *J. G. Fichte: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. In: W I, 526 f.

54 W I, 527.

55 W I, 530.

So zeichnet sich in der ersten Phase der Entwürfe einer Theorie des Selbstbewußtseins in der Philosophie nach Kant die folgende Konstellation ab: Indem Hölderlin dem fichteschen Begriff des absoluten Ich, den er nach Maßgabe von Reinholds Modell des Bewußtseins interpretiert, die Position eines «Seins schlechthin» vorordnet, verhält sich Hölderlin zu Fichte wie Fichte zu Reinhold, dessen «Satz des Bewußtseins» Fichte mit seinem Begriff des absoluten Ich überboten hatte, dies aber mit dem entscheidenden Unterschied, daß Hölderlin Fichte auf eine sachlich unangemessene Weise interpretiert und kritisiert und sich damit mit Bezug auf Fichte noch einmal zu dem berechtigt sehen konnte, was Fichte mit Bezug auf Reinhold bereits unternommen hatte: zur Überwindung des Paradigmas des Bewußtseins und seiner philosophischen Theorie.

3. Fichtes indirekte Antwort auf Hölderlin und Reinhold

An diesem Punkt der Überlegungen ist noch einmal auf Fichte zurückzukommen. Neuere Forschungen⁵⁶ haben zu der Erkenntnis geführt, daß bereits vor der Ankunft Fichtes in Jena Reinholds Überzeugung in Frage gestellt worden war, daß die Philosophie ihre systematische Verfassung und die Lösung ihrer Probleme aus einem einzigen Grundsatz gewinnen kann. Man muß annehmen, daß Fichte in Zürich von dieser vor allem von Niethammer und seinem Kreis geführten Debatte keine Kenntnis hatte. Denn das Grundlegungsprogramm der Wissenschaftslehre, das Fichte in Zürich in seinen *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* zum ersten Mal ausgearbeitet und mit nur wenigen Korrekturen in die *Grundlage* von 1794 übernommen hat, ist ganz auf die Überbietung Reinholds und die Exposition eines neuen obersten Grundsatzes konzentriert. Man wird aber auch annehmen können, daß Fichte in Jena sehr bald mit den avanciertesten Positionen der Debatte um Begründungsprobleme der Philosophie bekannt geworden ist.

Daß Fichte dieser Kritik sehr bald auf eigene Weise Rechnung getragen hat, zeigt die neue Darstellung der Wissenschaftslehre, die er vom Wintersemester 1796/97 an vorgetragen hat.⁵⁷ Das erste Zeugnis, das eine veränderte Systematik der Wissenschaftslehre erkennen läßt, ist Fichtes Schrift gegen Schmid. Sie erschien 1796 im 12. Heft des von Friedrich Immanuel Niethammer herausgegebenen Philosophischen Journals.⁵⁸ Hier ist nicht mehr von Grundsätzen die Rede, sondern von der Analyse des Gedankens «Ich» und der für ihn wesentlichen Identität von Subjekt und Objekt.⁵⁹ Weiter heißt es: «Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so daß man nicht das mindeste hinzuzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor.»⁶⁰ Anders als in der

56 Vgl. Dieter Henrich: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, darin: Die Erschließung eines Denkraums. Bericht über ein Forschungsprogramm zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant in Jena 1789-1795, 217 f. und die in Anm. 2 genannte Arbeit von Sven Bernecker/Marcelo Stamm.

57 In einem späteren Brief distanzierte sich Fichte denn auch explizit von der äußeren Form seiner ersten Wissenschaftslehre. So schreibt Fichte 1801 an Friedrich Johannsen: «Meine gedruckte Wissenschaftslehre trägt zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophieren, der sie der Zeit nach folgte.» (GA I, 2; 187) Man darf annehmen, daß «die Manier zu philosophieren» das Philosophieren aus einem obersten Grundsatz im Anschluß an Reinhold meint.

58 *J. G. Fichte: Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*. Zuerst in: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Herausgegeben von Friedrich Immanuel Niethammer, 1796, 12tes Heft, S. 267-320. In: W II, 421 ff. Eine Untersuchung über die Philosophie Carl Christian Erhard Schmid und ihre Bedeutung für Fichtes Jenaer Konzeptionen der Wissenschaftslehre steht noch aus.

59 W II, 442 f.

60 W II, 444.

Wissenschaftslehre von 1794/95 ergibt sich der systematische Gang somit direkt aus der Analyse dieser ursprünglichen Identität, «wodurch sie *geteilt* wird, mithin in der Analyse erscheint als mehrere Handlungen.»⁶¹ Damit ist eine formale Konzeption vorhanden, die derjenigen Hölderlins in *Urteil und Sein* verwandt ist; der entscheidende Unterschied zu Hölderlin besteht darin, daß Fichte jene Identität von Subjekt und Objekt nicht wie Hölderlin als «Sein», sondern weiterhin als «Ich» bezeichnet.

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang Fichtes *System der Sittenlehre* von 1798 zu. Vor dem Hintergrund der bisher vorgetragenen Überlegungen sind die folgenden Beobachtungen von Interesse: Fichtes Beschreibung des obersten Prinzips weist eine auffällige terminologische Nähe zu Hölderlins Text über *Urteil und Sein* auf. So beschreibt Fichte das oberste Prinzip als den Punkt, «in welchem das Objektive und das Subjektive überhaupt nicht geschieden, sondern ganz Eins sind.»⁶² Ferner fällt im weiteren Text die häufige Verwendung des Ausdrucks «Trennung»⁶³ zur Bezeichnung des formalen Grundcharakters von Bewußtsein auf, und als komplementärer Ausdruck findet sich am Beginn der *Sittenlehre* auch der Ausdruck «Vereinigung»⁶⁴.

Für das Verhältnis Fichtes zu Hölderlins Konzeption der Grundlegung der Philosophie in *Urteil und Sein* erhält Fichtes Zuordnung des Begriffs des Ich zu dem des Selbstbewußtseins eine entscheidende Bedeutung: Diese Zuordnung ist mit dem von Hölderlin skizzierten Verhältnis von Selbstbewußtsein und Sein identisch. Die erste diesbezügliche Stelle lautet im Anschluß an die zitierte Erklärung zum Begriff der Ichheit wie folgt: «Diese absolute Identität des Subjekts und Objekts im Ich läßt sich nur schließen, nicht etwa unmittelbar als Tatsache des wirklichen Bewußtseins nachweisen. Wie ein wirkliches Bewußtsein entsteht, sei es auch nur das Bewußtsein unserer selbst, erfolgt die Trennung. Nur inwiefern ich mich, das bewußtseiende von mir, dem Gegenstande dieses Bewußtseins, unterscheide, bin ich mir meiner bewußt.»⁶⁵ Noch enger an Hölderlins Text scheint sich die folgende Erklärung Fichtes anzuschließen: «Um mir nur sagen zu können: Ich, bin ich genötigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dies sage, und indem ich dies sage, geschieht die Trennung. Das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und zufolge dessen das subjektive und das objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann, als einfaches, auf keine Weise zum Bewußtsein kommen.»⁶⁶

Geht man von diesen Erklärungen Fichtes aus der Einleitung in die *Sittenlehre* aus, dann läßt sich sagen, daß in ihnen eine indirekte Antwort auf Hölderlins Überlegungen, wie sie aus dem Manuskript über *Urteil und Sein* bekannt sind, enthalten ist. Zunächst ist festzuhalten, daß Fichte dieselbe systematische Zuordnung von Selbstbewußtsein zu dem ihm vorgängigen obersten Prinzip vorsieht. Mit Hölderlin identisch ist ferner die Interpretation von Selbstbewußtsein als einer Form von Bewußtsein. Fichtes indirekte Kritik an Hölderlin ist darin zu sehen, daß der Begriff des Selbstbewußtseins nicht, wie Hölderlin es getan hat, mit dem Begriff des absoluten Ich identifiziert werden kann. Der Begriff des absoluten Ich ist vielmehr derjenigen Position zuzuordnen, die Hölderlin als «Sein schlechthin» bezeichnet hatte.

Die mit Hölderlin Konzeption formal identische Konstellation von Selbstbewußtsein und der ursprünglichen Identität von Subjekt und Objekt in Fichtes *Sittenlehre* bringt aber auch noch ein

61 Ebd.

62 W IV, 1

63 W IV, 5 ff.

64 W IV, 8.

65 W IV, 1.

66 W IV, 5; Hvh.v.V.

Problem zur Entscheidung, das in der Interpretation des Textes über *Urteil und Sein* noch nicht entschieden werden konnte. Jenes Eine wird von Fichte offensichtlich als der *Grund* derjenigen Identität der Momente des Subjektiven und Objektiven im Selbstbewußtsein angesehen, deren Interpretation und Begründung für Hölderlin zum Problem geworden war. Denn Fichte zufolge soll «das Eine, welches getrennt wird», und «das sonach allem Bewußtsein zu Grunde liegt», der Grund dafür sein, daß «das Subjektive und das Objektive im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird.»⁶⁷ Die Ausarbeitung der Begründung dieses Zusammenhangs hat Fichte im ersten Hauptstück seiner *Sittenlehre*⁶⁸ unternommen.

Die Theorie des Selbstbewußtseins, die Fichte in diesem Teil der *Sittenlehre* entwickelt hat, ist aber nicht nur die Begründung der Möglichkeit der Struktur von Selbstbewußtsein, wie Hölderlin sie - mit Reinhold - entworfen hatte. Sie ist zugleich eine *Interpretation* der spezifischen Bedeutung dieser Form des Selbstverhältnisses des Bewußtseins. Sie sei abschließend skizziert.

Da die für das Selbstbewußtsein wesentliche Form des Selbstverhältnisses des Bewußtseins darin besteht, daß das Subjekt auf sich in der Form der Beziehung auf ein von dieser Beziehung unterschiedenes Objekt bezogen ist, erscheint die ursprüngliche, den Begriff des *absoluten Ich* auszeichnende Aktivität in der Position eines Objekts des Bewußtseins instantiiert. Diesen Status der Objektivität der Selbsttätigkeit bezeichnet Fichte auf eine hier nicht näher zu kommentierende Weise⁶⁹ durch den Begriff des Willens. Somit ist der Begriff des Ich, sofern er unter der Formbestimmtheit von Bewußtseins gefaßt wird, wie Hölderlin es getan hat, als Begriff des praktischen Selbstbewußtseins zu interpretieren. Da in der Position des Objekts dieses Selbstbewußtseins aber nur die ursprüngliche Tätigkeit der Vernunft selbst instantiiert ist, ist es die Vernunft selber, die in der Form eines absoluten Objekts gesetzt ist. Aufgrund dieses Status der Objektivität kann sie Fichte zufolge als die Grundform eines Gesetzes oder als Darstellung von Gesetzlichkeit überhaupt gefaßt werden. Dann kann gesagt werden, daß das Bewußtsein dann, wenn es sich auf sich selbst im Modus der bewußten Beziehung auf ein Objekt bezieht, es sich auf sich selbst als auf die Grundform von Gesetzlichkeit bezieht. Den Begriff dieses Selbstbewußtseins hat Fichte sodann als eine wechselseitige Implikation des Bewußtseins einer freien Vernunfttätigkeit als des subjektiven Moments und der Grundform von Gesetzlichkeit als des objektiven Moments beschrieben und eben darin die Grundform des sittlichen Bewußtseins gesehen.⁷⁰

Fichtes Interpretation des Begriffs des Selbstbewußtseins als Grundform des sittlichen Bewußtseins läßt sich aber nicht nur als eine kritische Interpretation von Hölderlins frühen Reflexionen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Sein verstehen. Sie ist auch noch als eine indirekte, und ebenfalls kritische Antwort auf den Interpretationsvorschlag zum Fichteschen Begriff des absoluten Ich zu verstehen, den Reinhold in einem Brief an Fichte vom Dezember 1795⁷¹ vorgetragen hatte. Fichtes Begriff des absoluten Ich schien Reinhold nur als moralisches Selbstbewußtsein verständlich. Denn, so lautet Reinholds Begründung, nur diesem könne, wie es für Fichtes absolutes Ich gefordert sei, das Prädikat des Absoluten ohne Einschränkung beigelegt werden, weil das moralische Gesetz, dessen man sich bewußt ist, von allen empirischen Bedingungen unabhängig sei, während der Begriff des Selbstbewußtseins, wie Fichte ihn im ersten

67 Ebd.

68 W IV, 13 ff.

69 Vgl. hierzu v. Vf.: *Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft*. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewußtseins. In: D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegelkongreß 1987*. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 17, Stuttgart 1988, 181-208.

70 Vgl. Werke IV, 48 f.

71 GA I, 2; 220/221. Dieser Brief ist der erste Kommentar zur Wissenschaftslehre, den Fichte von Reinhold erhielt.

Paragrafen seiner Wissenschaftslehre eingeführt hat, für Reinhold auf die Beziehung auf empirisch gegebene Vorstellungen angewiesen blieb und dem «Subjecte des Transc. Selbstbewußtseyns das Prädikat des absoluten nur bedingt, d.h. nur in so ferne zu[komme], als es mit dem empirischen Bewußtseyn in das Verhältniß des Unterschiedes und Zusammenhangs gesetzt wird. Daher ist das reine Ich als Solches in theoretischer Rücksicht überschwenglich; und seine Realität, wenn man von der Bedingung des emp. Bewußtseyns abstrahiert, Problematisch.» Reinhold täuschte sich jedoch, wenn er diesen Vorschlag als eine Interpretation des fichteschen Begriffs des absoluten Ich verstanden wissen wollte, denn Fichte zufolge untersteht auch das moralische Selbstbewußtsein der Formbestimmtheit von Bewußtsein. Für Reinhold hätte es der höchste Punkt sein können, an dem sich seine Theorie der Subjektivität hätte orientieren können. Aufgrund seiner bewußtseinstheoretischen Prämissen vermochte Reinhold aber nicht einzusehen, daß auch diese Form des Selbstverhältnisses des Bewußtseins noch auf einen Grund zurückgeführt werden muß, aus dem sie allererst zureichend verstanden werden kann. Davon vermochte ihn erst Fichte, wenn auch nur auf eine kurze Zeit, zu überzeugen.

(Septiembre, 1994)