

Zwei Regresse des Selbstbewusstseins bei Fichte

von Tobias Rosefeldt

Für die Entwicklung der Philosophie von Kant bis Hegel, der sich Andreas Arndt in so vielen Arbeiten gewidmet hat, spielen Fichtes Überlegungen zum Thema Selbstbewusstsein zweifellos eine zentrale Rolle. So scheint Fichtes Behauptung, dass wir ein Vermögen intellektueller Anschauung postulieren müssen, um dasjenige Ich-Bewusstsein erklären zu können, das laut Kant wesentlich für unseren intentionalen Bezug auf die Welt ist, klarerweise über Kants Transzendentalphilosophie hinauszudeuten. Fichtes Argumentation für diese These ist allerdings noch insofern dem kantischen Programm verpflichtet, als sie die Form eines transzendentalen Arguments hat, das die Bedingungen der Möglichkeit bestimmter, als unbezweifelbar angenommener Aspekte von Selbstbewusstsein aufzudecken beansprucht. Dabei spielt die argumentative Figur der Vermeidung eines Erklärungsregresses eine wichtige Rolle: Intellektuelle Anschauung soll deswegen konstitutiv für die Möglichkeit von Selbstbewusstsein sein, weil sich ohne sie eine besondere Form des Regresses in der Erklärung von Selbstbewusstsein ergeben würde.

Ich möchte in diesem Beitrag dafür argumentieren, dass sich auf der Grundlage von Fichtes Text zwei Regresse in der Erklärung von Selbstbewusstsein und zwei Überlegungen zu ihrer Vermeidung rekonstruieren lassen, die beide als Kandidaten für das, was Fichte im Sinn gehabt haben mag, in Frage kommen, und zeigen, wie sich diese beiden Rekonstruktionen der Sache nach zueinander verhalten. Zudem möchte ich auf die Frage eingehen, wie überzeugend Fichtes Argument in der jeweiligen Lesart ist und welche Vorannahmen man machen muss, um es schlüssig zu finden.

Ich werde mich bei meinen Überlegungen auf Fichtes Position um den Zeitpunkt seiner Vorlesungsreihe zur Wissenschaftslehre *nova methodo* beschränken. Als Haupttext wird mir eine Passage aus dem Fragment *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* dienen. Der erste Teil von Fichtes Argumentation für die Notwendigkeit einer intellektuellen Anschauung für die Möglichkeit von Selbstbewusstsein lautet dort wie folgt:

„Indem du irgend eines Gegenstandes – es sey derselbe die gegenüberstehende Wand – dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. – *Du*

bist – *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muß abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höhern Denkens seyn, um *Object* des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstseyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentiere ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschließen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen *Object* das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. – Du bist dir *deiner*, als des Bewusstseyns, bewusst, lediglich inwiefern du dir *deiner* als des Bewusstseynenden bewusst bist: aber dann ist das Bewusstseynende wieder das Bewusste, und du mußt wieder des Bewusstseynenden dieses Bewusstseyns dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst. Kurz; auf diese Weise läßt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären. [...]“ (FGA I,4: 274-275)

Diesem negativen Teil der Argumentation, der deutlich macht, wie Selbstbewusstsein nicht verstanden werden kann, folgt das positive Modell der Erklärung von Selbstbewusstsein, das in der Einführung des Begriffs der intellektuellen Anschauung endet:

„Wie kamst du nun zu diesem Bewusstseyn deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazu gesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. – So wirst du antworten, und mußt du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstseyn desselben gar nicht zu denken. Zuförderst also hätten wir ein solches Bewusstseyn gefunden, wie wir es so eben suchten; ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstseyn unsers eignen Denkens ist dieses Bewusstseyn. – Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas außer ihr (auf das *Object* des Denkens,) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. [...] Nun ist hier von keinem andern Seyn des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen SelbstAnschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Seyn dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. [...] Also – die Intelligenz schaut sich selbst an, bloß als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser

SelbstAnschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschiede von der letztern *intellectuelle* Anschauung genannt.“ (FGA I,4: 276-278)

1. Der Regress auf der Grundlage des Begriffs des Bewusstseins

Die erste Lesart des Regressvorwurfs nimmt ihren Ausgang vom ersten Satz der ersten Passage, d.h. von der Behauptung, dass sich jemand, der sich eines Gegenstandes wie etwa einer betrachteten Wand bewusst ist, auch des Bewusstseins von dieser Wand bewusst ist. Auf Gegenstände gerichtete Bewusstseinsakte, also Akte, die uns diese Gegenstände zu Bewusstsein bringen, sind selber bewusst – so könnte man diese Behauptung auf den Punkt bringen. Zu einem Regress führt diese Behauptung dann, wenn wir annehmen, dass etwas nur dadurch bewusst sein kann, dass es seinerseits Gegenstand eines Bewusstseinsakts ist. Fassen wir diese beiden Annahmen folgendermaßen zusammen:

(A1) Jeder auf ein Objekt gerichtete Bewusstseinsakt ist bewusst.

(A2) Bewusst ist etwas nur dadurch, dass es Objekt eines Bewusstseinsakts ist.

Es ist leicht zu sehen, wie sich mit Hilfe dieser beiden Annahmen ausgehend von der Behauptung eines bewussten Bezugs auf einen beliebigen Gegenstand ein Regress erzeugen lässt:

- (1) Es gibt einen Bewusstseinsakt B(W), der auf die Wand gerichtet ist.
- (2) B(W) ist Gegenstand eines Bewusstseinsakts B(B(W)) [aus A1 und A2]
- (3) B(B(W)) ist Gegenstand eines Bewusstseinsakts B(B(B(W))) [aus A1 und A2]
- (4) usw.

Dieser Regress ist nicht deswegen unakzeptabel, weil er beinhaltet, dass wir in der Erklärung der Möglichkeit eines bestimmten Bewusstseinsakts nie an ein Ende kommen. Dieser Konsequenz könnte man vielleicht noch mit allgemeinen Überlegungen zur Nicht-Abschließbarkeit von Erklärungen begegnen. Er ist inakzeptabel, weil er das tatsächliche Vorliegen unendlich komplexer Bewusstseinsakte zu einer Bedingung des Vorliegens jedes wirklichen Falles von Bewusstsein machen würde. Wir würden, wie Fichte schreibt, „ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie

dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können“.

Um Fichtes Reaktion auf das in dieser Form rekonstruierte Regressproblem zu verstehen, ist es hilfreich, einen kurzen Ausflug in die Philosophie des 20. Jahrhunderts zu machen. In der Einleitung von Jean-Paul Sartres *Das Sein und das Nichts* findet sich genau die Regressüberlegung, die wir hier als erste Rekonstruktion von Fichtes Argument vorgestellt haben. Sartre argumentiert, dass das auf einen Gegenstand gerichtete Bewusstsein selbst bewusst sein muss und dass wir in einen infiniten Regress geraten würden, wenn wir dieses Bewusstsein vom Bewusstsein nicht anders denn als neuen, auf das Bewusstsein gerichteten Bewusstseinsakt verstehen könnten.¹ Er zieht daraus die folgende Konsequenz:

„Das Bewusstsein von sich ist nicht paarig. Wenn wir den infiniten Regreß vermeiden wollen, muß es unmittelbaren und nicht kognitiven Bezug von sich zu sich sein. [...] Mit anderen Worten, jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst. [...] So hat die Reflexion keinerlei Primat gegenüber dem reflektierten Bewußtsein: dieses wird sich selbst nicht durch jene offenbart. Ganz im Gegenteil, das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist.“ (Sartre (1991), 21 f.)

Sartre unterscheidet also zwischen „setzendem“, d.h. auf einen Gegenstand gerichtetem Bewusstsein, und nicht-setzendem, gegenstandslosem Bewusstsein. Seine These ist, dass es neben setzendem Selbstbewusstsein, in dem das eigene Bewusstsein zum Gegenstand wird, auch nicht-setzendes, präreflexives Bewusstsein vom eigenen Bewusstsein geben muss, damit der Regress verhindert werden kann. Im Rahmen der oben gegebenen Rekonstruktion des Regresses lässt sich das am besten dadurch darstellen, dass man die Unterscheidung zwischen setzendem und nicht-setzendem Bewusstsein nutzt, um die beiden Annahmen (A1) und (A2) wie folgt zu modifizieren:

(A1_{Sartre}) Jeder auf ein Objekt gerichtete Bewusstseinsakt ist bewusst *im Modus nicht-setzenden Bewusstseins*.

(A2_{Sartre}) Bewusst *im Modus des setzenden Bewusstseins* ist etwas nur dadurch, dass es Objekt eines Bewusstseinsakts ist.

Es ist klar, dass unter Voraussetzung dieser beiden modifizierten Annahmen schon der obige

¹ Vgl. Sartre (1991), 20 f.

Schritt von (1) zu (2) nicht mehr zwingend ist. Zudem scheint Sartre der Meinung zu sein, dass auch kein analoger Regress droht. Das wäre dann der Fall, wenn man annehmen würde, dass nicht-setzendes Bewusstsein im Fokus eines weiteren – sei es setzenden oder nicht-setzenden – Bewusstseins stehen müsste, um seinerseits bewusst zu sein. Aber diese Annahme scheint Sartre nicht zu machen.

Der Exkurs zu Sartre scheint mir deswegen für das Verständnis von Fichtes Position erhellend zu sein, weil Fichte gerade nicht Sartres Lösung des Regressproblems wählt. Zwar charakterisiert Fichte das, was er „intellektuelle Anschauung“ nennt, wie Sartre das präreflexive Selbstbewusstsein als Bewusstsein, das „unmittelbar“ ist und bei dem „Subjekt und Objekt vereint“ sind. Die Merkmale „nicht-setzend“, „gegenstandslos“ oder „präreflexiv“, die bei Sartre entscheidend für die Vermeidung des Regresses sind, finden sich dagegen in Fichtes Charakterisierung intellektueller Anschauung nicht. Ganz im Gegenteil: Fichte ist der Meinung, dass sich das Bewusstsein in der intellektuellen Anschauung selbst Gegenstand ist. Das wird schon in der zweiten der oben zitierten Passagen deutlich, wo Fichte davon spricht, dass die „innere Thätigkeit, die auf etwas außer ihr (auf das Object des Denkens,) geht, [...] zugleich in sich selbst, und auf sich selbst [geht]“. Diese Passage spricht zumindest dann dafür, dass unmittelbares Selbstbewusstsein setzendes, d.h. auf einen Gegenstand gerichtetes Bewusstsein ist, wenn man die Rede davon, dass eine geistige Tätigkeit „auf etwas geht“, dahingehend versteht, dass diese Tätigkeit intentional auf etwas gerichtet ist. Noch unmissverständlicher sind Passagen wie die folgenden:

„Dieses unmittelbare Bewusstseyn ist die so eben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst nothwendig, und ist sonach das Subjective und Objective in Einem.“ (FGA I,4: 277)

„In und mit dem Denken wurde ich mir des Denkens bewusst, das heißt ich setze mich als <im Denken> handelnd. Also auch in diesem Bewusstsein setzte ich mich selbst als Subject und Object daſelbe, und dadurch erhielten wir das unmittelbare Bewusstsein, das wir suchten.“ (FGA IV, 3: 346 Anm.)

„Das Ich ist gar nicht Subject, sondern Subject=Object; sollte es bloß Subject sein, so fällt man in d[ie] Unbegreifl[ichkeit] des Bewußtseins, soll es bloß Object sein, so wird man getrieben, ein <Subjekt> auser ihm zu suchen, das man nie finden wird. [...] Das Ich setzt sich schlechthin, daß es sich im unmittelbaren Bewusstsein als Subjectobject setze, ist unmittelbar

[...].“ (FGA IV,3: 346-347)

Es kann kein Zweifel daran bestehen: Für Fichte ist anders als für Sartre auch unmittelbares Selbstbewusstsein *setzendes*, d.h. auf einen Gegenstand gerichtetes Bewusstsein. Der Fehler, den er kritisiert, besteht allein darin, Selbstbewusstsein dadurch konstituiert zu sehen, dass das Bewusstsein *bloß* Objekt von Bewusstsein ist. Es muss vielmehr im Selbstbewusstsein als ein „Subjekt-Objekt“ verstanden werden, und was auch immer das heißen mag, es scheint zu implizieren, dass das Bewusstsein in diesem Fall zumindest *auch* Objekt für sich selbst ist.

Ich denke, dass man Fichtes Rede vom Subjekt-Objekt und der notwendigen Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins am besten dahingehend verstehen sollte, dass Bewusstseinsakte nicht dadurch bewusst sind, dass sie Gegenstände jeweils *anderer* Bewusstseinsakte sind, sondern dadurch, dass sie sich selbst zum Gegenstand haben. In der obigen Darstellung des Regresses war im Schritt von (1) zu (2) implizit davon ausgegangen worden, dass der Bewusstseinsakt, der auf das Wandbewusstsein B(W) gerichtet ist und diesem Bewusstheit verschafft, ein von B(W) verschiedener Bewusstseinsakt B(B(W)) ist. Wenn man mit Fichte annimmt, dass es „ein Bewusstseyn [gibt], in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist“, d.h. in welchem der Bewusstseinsakt, durch den etwas zu Bewusstsein kommt, identisch ist mit dem Bewusstseinsakt, der dadurch zu Bewusstsein kommt, dann ist diese implizit gemachte Annahme vermeidbar. Nehmen wir an, der auf die Wand gerichtete Bewusstseinsakt hat nicht nur die Wand, sondern zugleich auch sich selbst zum Gegenstand. Dann ist den beiden Annahmen (A1) und (A2) genüge getan, ohne dass es, abgesehen von diesem Bewusstseinsakt selbst, noch irgendeinen weiteren Bewusstseinsakt geben müsste, der ihm die Bewusstheit verschafft.

Es ist wichtig, die Behauptung, dass Bewusstseinsakte außer dem Gegenstand, auf den sie gerichtet sind, auch sich selbst zum Gegenstand haben, nicht so zu verstehen, dass das Problem, das durch diese Annahme vermieden werden sollte, in neuem Gewande wiederkehrt. Das wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn man annähme, dass der auf die Wand gerichtete Akt nicht nur die Wand, sondern zudem auch das Bewusstsein von der Wand zum Gegenstand hätte, d.h. von der Form B(W, B(W)) wäre. Ein so verfasster Bewusstseinsakt würde nämlich zwar sowohl die Wand als auch das Bewusstsein von der Wand zu Bewusstsein bringen, er selbst – d.h. der Akt, der diese beiden Dinge zu Bewusstsein bringt – wäre dadurch aber noch nicht zu Bewusstsein gebracht. Gegenstand des postulierten Akts dürfen also nicht nur die Wand und das Wandbewusstsein, sondern müssen die Wand und der *gesamte* Akt, der die Wand und sich selbst zum Gegenstand hat, sein. Ich wähle dafür die Notation „B(W, Ω)“. Das Symbol „ Ω “ steht

dabei für denjenigen Aspekt von Bewusstsein, den Fichte als „intellektuelle Anschauung“ oder „unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyn“ (FGA I,4: 276), bezeichnet und der ihm zufolge in jedem Bewusstseinsakt präsent ist, also immer dann wenn wir „irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als bloßes Object, seyn kann“ (ebd.) setzen. Im Rahmen der im Moment vorgestellten Rekonstruktion würde man die letzte Formulierung dahingehend deuten, dass auch Fälle expliziter Reflexion, in denen sich die Aufmerksamkeit zum Beispiel weg von der Wand und hin auf das eigene Bewusstsein von der Wand richtet, die eben genannte Struktur haben, d.h. als „B(B(W), Ω)“ symbolisiert werden müssten.

Man kann gegen Fichtes Argumentation in dieser Rekonstruktion sicher den Einwand erheben, dass unklar bleibt, wie die genannte Form der Selbstthematization eines Bewusstseinsakts möglich sein soll. Allerdings scheint diese *Wie-ist-das-möglich-Frage* gar nicht die zu sein, um die es Fichte geht. Sein Anliegen scheint vielmehr zu sein, zu zeigen, *dass* die genannte Form der Selbstthematization von Bewusstseinsakten wirklich sein muss, damit es überhaupt Bewusstsein geben kann. Es gibt allerdings noch zwei weitere Einwände gegen die genannte Rekonstruktion, einen sachlichen und einen exegetischen.

Der sachliche Einwand lautet: Das Problem, das Fichte laut der ersten Rekonstruktion konstruiert und durch seine Konzeption intellektueller Anschauung zu lösen vorgibt, ist ein Scheinproblem und resultiert allein aus der Einführung eines so vagen wie missverständlichen Bewusstseinsbegriffs, der ein zur Beschreibung unserer geistigen Zustände und Handlungen ungeeignetes philosophisches Kunstprodukt ist. Die Gedankenfigur „Bewusstsein von einem Gegenstand ist selber bewusst und muss also Gegenstand eines (weiteren) Bewusstseinsakts sein“ impliziert zwei alles andere als alternativlose Vorannahmen. Die erste Annahme lautet, dass unsere geistigen Zustände und Handlungen primär auf Gegenstände gerichtet sind und nicht etwa als propositionale Einstellungen verstanden werden können. (Fichte spricht davon, dass wir „die Wand denken“, statt davon, dass wir denken, dass da eine Wand ist.)² Die zweite Annahme ist, dass die für Selbstbewusstsein relevanten mentalen Zustände durchweg als ereignis- und erlebnisartige okkurrente Zustände verstanden werden müssen. Der Rückgriff auf dispositionale Zustände wie Überzeugungen oder Wissen scheint dabei keine Option zu sein. Gibt man diese beiden Annahmen auf, kann man das fichtesche Prinzip (A1) zum Beispiel durch die folgende Alternative ersetzen:

² Vgl. dazu die Kritik in Tugendhat (1979).

(A1*) Immer wenn jemand einen auf ein Objekt gerichteten Bewusstseinsakt *B* vollzieht, glaubt er, dass er *B* vollzieht.

Dass es sich bei *B* um eine bewusste mentale Handlung handelt, wird hier im Sinne der Annahme verstanden, dass man *B* nicht vollziehen kann, ohne zu glauben (oder vielleicht auch: zu wissen), dass man *B* vollzieht. Dieses Glauben muss nun aber keineswegs wieder als okkurrenter Bewusstseinszustand verstanden werden, für dessen Existenz dieselben Bedingungen gelten wie für *B* selbst. Glauben ist etwas Dispositionales und muss nicht als Bewusstseinsakt verstanden werden, d.h. auch nicht als einer, der – wie Fichtes Prinzip (A2) das annimmt – *B* als sein bewusstes intentionales Objekt hat.

Man kann den wesentlichen Punkt dieses Einwands auch ohne einen Rekurs auf dispositionale propositionale Einstellungen wie die des Glaubens formulieren, und damit näher an der Terminologie von Fichtes Zeit bleiben. Kant nimmt bekanntlich an, dass sich Subjekte aller ihrer bewussten mentalen Zustände in dem Sinne bewusst sind, dass sie diese jeder Zeit „mit dem ‚Ich denke‘ begleiten“, d.h. sich selbst zuschreiben können (vgl. KrV B 131 f.). Kant macht explizit deutlich, dass das nicht bedeutet, dass alle bewussten mentalen Zustände tatsächlich mit dem Gedanken „Ich denke“ begleitet werden (vgl. z.B. KrV A 117 f. Anm.). Er würde Fichtes Annahme (A2) also in der folgenden Variante zustimmen:

(A2*) Bewusst ist ein Bewusstseinsakt nur dann, wenn er mit dem Bewusstseinsakt „Ich denke“ begleitet werden kann.

Mit Hilfe von (A2*) lässt sich allerdings kein Regress erzeugen. Die unannehmbare Konsequenz von Fichtes Überlegung war, dass wir die *Wirklichkeit* unendlich komplexer Bewusstseinszustände annehmen müssten, um zu erklären, dass es überhaupt Bewusstsein geben kann. Mit Hilfe von (A2*) können wir nur folgern, dass es unendlich komplexe *Möglichkeiten* des Bewusstseins von etwas geben muss. Wenn jemand tatsächlich an eine Wand denkt, dann muss es möglich sein, dass er denkt, dass er an eine Wand denkt; wenn er tatsächlich denken sollte, dass er an eine Wand denkt, dann muss es möglich sein, dass er denkt, dass er denkt, dass er an eine Wand denkt; usw. All das kann der Fall sein, ohne dass man beim Denken an die Wand tatsächlich einen einzigen höherstufigen Bewusstseinsakt vollziehen muss. Strukturell erinnert die kantische Lösung an diejenige von Sartre, weil das Bewusstsein, in dessen Fokus das Bewusstsein von der Wand stehen muss, um überhaupt Bewusstsein zu sein, nicht von der selben Art ist wie das Wandbewusstsein selbst. Aber anders als bei Sartre zeichnet sich dieses zusätzliche Bewusstsein

nicht dadurch aus, nicht auf einen Gegenstand gerichtet (d.h. nicht-setzend) zu sein, sondern dadurch, nur potentiell und nicht aktual zu sein.

Neben dem eben genannten sachlichen Problem ist die erste Rekonstruktion von Fichtes Regressüberlegung auch mit einem exegetischen Einwand konfrontiert. Er lautet, dass die Rekonstruktion nicht hinreichend berücksichtigt, dass für Fichte der Regress dadurch entsteht, dass man unter Voraussetzung eines eingeschränkten Modells von Bewusstsein versucht, Bewusstsein von sich selbst *als dem Subjekt des Bewusstseins* zu erklären. Gleich der zweite Satz der eingangs zitierten Passage macht das deutlich: „Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. – *Du* bist – *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich.“ Hier geht es offensichtlich um mehr als die Schwierigkeit, die Möglichkeit der Bewusstheit von auf Gegenstände gerichteten Bewusstseinsakten zu erklären. Es geht darum, zu erklären, wie es möglich ist, ein Bewusstsein von sich selbst als dem Subjekt solcher Akte zu erlangen. Ich werde im folgenden Abschnitt eine Rekonstruktion des Regresses vorschlagen, die diesem Aspekt bei Fichte besser gerecht wird. Wie sich zeigen wird, erlaubt die Rekonstruktion zudem, den Grundgedanken der ersten Rekonstruktion zu integrieren, und liefert darüber hinaus sogar einen Ansatzpunkt, wie man diese gegen den sachlichen Einwand verteidigen kann, den ich hier gegen sie erhoben habe.

2. *Der Regress auf der Grundlage des Begriffs des Ichs*

Die zweite Rekonstruktion des Regresses steht in der Tradition all jener Interpretationen, die in Fichtes Überlegungen eine frühe Version der Argumente für die Irreduzibilität von sog. De-se-Überzeugungen sehen, Überzeugungen also, die derjenige, der sie hat, nicht anders als mit Hilfe des Pronomens der ersten Person ausdrücken kann. Die Grundidee der Rekonstruktion lautet, dass Fichte darauf aufmerksam machen will, dass sich der durch das Wort „ich“ ausgedrückte geistige Gehalt nicht auf Gehalte reduzieren lässt, die Einstellungen zu Gegenständen zum Ausdruck bringen, die nicht ‚ich-haft‘ sind.

Die im vorigen Abschnitt zuletzt zitierte Passage geht folgendermaßen weiter:

„*Du* bist – *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muß abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höhern Denkens seyn, um *Object* des Bewusstseyns

seyen zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusst~~sey~~ war, sich wieder bewusst sey.“ (FGA I,4: 275)

Die Einführung immer neuer höherstufiger Denkakte scheint hier nicht bei dem Versuch einer Erklärung von Bewusstsein zu geschehen, sondern bei dem Versuch, nachzuvollziehen, was der Fall sein muss, damit sich jemand als des Subjektes seines Denkens bewusst werden kann. Man kann sich Fichtes Überlegung anhand des folgenden Versuchs eines Subjekts *S*, Selbstbewusstsein zu erlangen, verdeutlichen. Nehmen wir an, *S* hat zuerst den folgenden Gedanken:

G₁: ‚Dort ist eine Wand.‘

Gedanke G₁ handelt von einer Wand, ist also kein Kandidat für einen Fall von Selbstbewusstsein. Das ändert sich im Fall von Gedanken G₂:

G₂: ‚Es gibt ein Subjekt, das denkt, dass dort eine Wand ist.‘

G₂ ist insofern *prima facie* ein Kandidat für einen Fall von Selbstbewusstsein, als G₂ erstens ein Gedanke über ein Subjekt eines Gedankens (nämlich über das von G₁) ist und dieses Subjekt zweitens *de facto* mit dem Subjekt identisch ist, das G₂ hat (nämlich mit *S*). In G₂ wird das Subjekt allerdings nicht *als* ein Subjekt von G₂ thematisiert. Dies geschieht erst in G₃:

G₃: ‚Es gibt ein Subjekt, das denkt, dass es denkt, dass dort eine Wand ist.‘

Anders als G₂ handelt G₃ explizit vom Subjekt von G₂. Allerdings wird in G₃ das Subjekt von G₂ nun wiederum nicht *als* das Subjekt von G₃ thematisiert, selbst wenn es mit diesem wieder *de facto* identisch sein mag. Es ist leicht zu sehen, dass sich mit Hilfe der begrifflichen Mittel, die in Gedanken wie G₁ bis G₃ zum Einsatz kommen, nie ein Gedanke bilden lässt, in dem ein Subjekt als Subjekt eben dieses Gedankens selbst repräsentiert wird, und dass man dies auch dadurch nicht ändern kann, dass man andere repräsentationale Mittel ins Spiel bringt, die uns primär dazu dienen, auf von uns verschiedene Objekte Bezug zu nehmen.

Sollte es der zuletzt genannte Punkt sein, auf den Fichte mit seinen Überlegungen zum Regress beim Versuch, Selbstbewusstsein zu erlangen, hinweisen wollte, stellt sich allerdings die Frage, was denn so schlimm daran ist, dass der Versuch, das Subjekt eines Gedankens G_n zu

thematisieren, einen neuen Gedanken G_{n+1} hervorbringt, dessen Subjekt wiederum als solches erst in einem weiteren Gedanken G_{n+2} thematisiert werden kann. Eine Antwort auf diese Frage könnte lauten: Solange es uns mit G_{n+1} nicht gelingt, etwas sowohl als das Subjekt von G_n als auch als das Subjekt von G_{n+1} zu thematisieren, handelt es sich bei G_{n+1} gar nicht um einen Fall dessen, was wir im eigentlichen Sinne als Selbstbewusstsein bezeichnen.³ Dass diese Antwort überzeugend ist, zeigt sich daran, was passiert, wenn man die Zuschreibung des Gedankens G_1 mit Hilfe desjenigen begrifflichen Mittels vornimmt, das die Standardform zum Ausdruck von Selbstbewusstsein darstellt, d.h. mit Hilfe des Ich-Begriffs:

G_{2+} : ‚Ich denke, dass dort eine Wand ist.‘

In G_{2+} wird ein Subjekt nämlich sowohl als Subjekt des Gedankens, dass dort eine Wand ist, repräsentiert (d.h. als Subjekt von G_1) als auch als Subjekt des Gedankens, dass dieses Subjekt denkt, dass dort eine Wand ist (d.h. als Subjekt von G_{2+} selbst). Das liegt daran, dass durch den Begriff ‚ich‘ in einem Gedanken qua dessen Gehalt dasjenige Subjekt repräsentiert wird, das diesen Gedanken denkt. Man kann deswegen mit Fug und Recht behaupten, dass jemand, dem die Identität zwischen dem Subjekt, dem er einen bestimmten Gedanken (wie G_1) zuschreibt, und dem Subjekt des Gedankens, in dem er diese Zuschreibung unternimmt, entgeht, sich den ersten Gedanken gar nicht im eigentlichen Sinne selbst zugeschrieben hat - jedenfalls nicht sich selbst als sich selbst. Ich denke, dass es dieser Punkt ist, auf den Fichte hinweisen will, wenn er sagt, dass wir uns im Selbstbewusstsein „als Subjekt und Objekt desselben“ verstehen, dass „das Ich [...] gar nicht Subject, sondern Subject=Object“ ist (FGA IV, 3: 346) und dass es dabei nicht nur darum geht, sich selbst zu setzen (d.h. sich auf ein Subjekt zu beziehen, mit dem man selbst *de facto* identisch ist), sondern Selbstbewusstsein ein „*sich Setzen als setzend*“ ist (FGA I,4: 276). Gemäß der zweiten Interpretation kann das Zwischenergebnis von Fichtes Argumentation also folgendermaßen zusammengefasst werden: Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinne ist nur dann möglich, wenn wir außer Gehalten, durch die wir uns auf von uns unterschiedene Objekte beziehen, einen Gehalt erfassen können, durch den wir uns auf uns selbst als uns selbst beziehen, und dies wiederum beinhaltet, dass wir uns als Subjekt eben jenes Gedankens oder Bewusstseinsakts repräsentieren, durch den wir uns als Subjekt thematisieren. Was in dieser Rekonstruktion allerdings bislang noch unklar bleibt, ist wie diese Einsicht zu Fichtes These passt, dass wir einer intellektuellen Anschauung bedürfen, um uns unserer selbst bewusst zu sein. Ich denke, dass man auch dieser These einen guten Sinn abgewinnen kann, der es zudem ermöglicht,

³ Vgl. zu diesem Punkt Klotz (2002), 89.

einen überzeugenden Zusammenhang zwischen der zweiten und der ersten Rekonstruktion von Fichtes Überlegungen herzustellen.

Wir hatten festgestellt: Im Gedanken G_{2+} repräsentiert sich jemand nicht nur als Subjekt, das den Gedanken G_1 hat, sondern zugleich als Subjekt, das den Gedanken G_{2+} selbst hat. Man könnte daraus die Folgerung ziehen, dass jemand nur dann den Gedanken G_{2+} erfassen kann, wenn er auch den folgenden Gedanken G_{2++} erfasst:

G_{2+} : ‚Ich denke, dass dort eine Wand ist.‘

G_{2++} : ‚Das Subjekt, das eben diesen \cap Gedanken denkt, denkt, dass dort eine Wand ist.‘⁴

Hierbei soll sich der Ausdruck „eben dieser \cap Gedanke“ auf G_{2++} selbst beziehen, d.h. auf denjenigen Gedanken, den jemand erfasst, wenn er den Satz, deren Teil dieser Ausdruck ist, liest und versteht.

Wenn man annimmt, dass die Verstehensbedingungen von G_{2+} diejenigen von G_{2++} implizieren, ergibt sich eine naheliegende Erklärung dafür, dass Fichte der Meinung war, dass wir intellektuelle Anschauung brauchen, um einen Gedanken wie G_{2+} erfassen zu können. Der Gedanke G_{2++} hat nämlich die Besonderheit, dass er einen Gedankenteil enthält, der sich demonstrativ auf diesen Gedanken selbst bezieht, nämlich denjenigen, der durch die Wörter „eben dieser \cap Gedanke“ ausgedrückt wird. Demonstrative Bezugnahmen lassen sich allerdings nur dann verstehen, wenn das Objekt, auf das gezeigt wird, demjenigen, der darauf zeigt, in irgendeiner Weise anschaulich gegeben ist. Man kann nun überzeugend dafür argumentieren, dass die Anschauung des Gedankens G_{2++} , die dessen Verständnis ermöglicht, nicht als zusätzlicher, späterer Bewusstseinsakt verstanden werden darf, durch den man sich anschauend auf den Gedanken G_{2++} bezieht. Solange die Anschauung nämlich nicht vorliegt, gibt es gar keinen Gedanken, der in einem zweiten Bewusstseinsakt angeschaut werden könnte, schließlich kann man den betreffenden Gedanken ja nur dann fassen, wenn der Gedanke bereits anschaulich gegeben ist. Das scheint aber dafür zu sprechen, dass G_{2++} als Gedanke verstanden werden muss, dessen Fassen sein anschauliches Gegebensein impliziert, d.h. als Bewusstseinsakt, der zugleich seine eigene Anschauung ist. Wie wir im Rahmen der ersten Rekonstruktion von Fichtes Überlegungen gesehen haben, war genau dies aber die Struktur dessen, was Fichte „intellektuelle

⁴ Zum Verhältnis von G_{2+} und G_{2++} vgl. Nozick (1981), 74 ff. Mit der Behauptung, dass man G_{2+} nur fassen kann, wenn man G_{2++} fasst, ist nicht gesagt, dass dies auch andersherum gilt und dass man Ich-Gedanken auf Gedanken wie G_{2++} reduzieren kann. Wie der weitere Verlauf der Wissenschaftslehre *nova methodo* zeigt, war Fichte selbst der Meinung, dass es weitere Bedingungen dafür gibt, seiner selbst bewusst zu sein, die nicht in Gedanken wie G_{2++} vollständig ausgedrückt sind.

Anschauung“ nennt.

Auch im Rahmen der zweiten Rekonstruktion von Fichtes Überlegungen spielt also die These eine zentrale Rolle, dass es Bewusstseinsakte geben muss, die sich selbst zum Gegenstand haben und zwar im Modus der Anschauung. Diese These ist nun allerdings, anders als in der ersten Rekonstruktion, keine Implikation des Begriffes des Bewusstseins, sondern ergibt sich aus einer Analyse der Bedingungen der Möglichkeit expliziter Selbstbezugnahme, d.h. der Bezugnahme auf sich selbst als sich selbst. Das hat die Folge, dass man Fichtes Argumentation nicht länger durch ein Ersetzen des Bewusstseinsbegriffs durch ein reicheres und teilweise dispositionales mentales Vokabular begegnen kann. Zudem scheint die zweite Rekonstruktion besser geeignet zu sein, Fichte gegen das oben skizzierte kantische Manöver zu verteidigen, das darin bestand, den postulierten aktualen anschaulichen Selbstbezug durch die bloße Möglichkeit eines solchen Selbstbezugs zu ersetzen. Denn es ist fraglich, ob die bloße Möglichkeit eines auf G_{2++} gerichteten Bewusstseinsakts ausreicht, um das Erfassen des durch die Formulierung „eben dieser \curvearrowright Gedanke“ ausgedrückten Gehalts zu ermöglichen. Dagegen spricht, dass man analoge demonstrative Gedanken wie zum Beispiel den, der durch den Satz „Diese Wand ist weiß“ ausgedrückt wird, ebenfalls erst in dem Moment vollständig erfasst, in dem einem die betreffende Wand tatsächlich anschaulich gegeben ist, und nicht schon dadurch, dass man in der Lage ist, anschaulich auf sie Bezug zu nehmen.

Es ist allerdings fraglich, ob Fichte mit seinem Argument deswegen tatsächlich eine Lücke in Kants Theorie offengelegt hat und ob Kant nicht auch ohne die Annahme intellektueller Anschauung theoretische Mittel hätte, auf Fichte zu antworten. Was Fichte gezeigt hat, ist dass der Gedanke G_{2++} in dem Moment, in dem er gefasst wird, anschaulich gegeben sein muss. Nun spricht exegetisch einiges dafür, dass Kant der Meinung war, dass uns alle bewussten mentalen Zustände – also auch der Gedanke G_{2++} – in dem Moment, in dem wir uns in ihnen befinden, anschaulich gegeben sind, allerdings nicht in Form einer intellektuellen Anschauung, sondern durch den inneren Sinn.⁵ Es ist nun nicht zu sehen, weshalb diese empirische Anschauung von G_{2++} nicht ausreichen sollte, um ein Verständnis des durch die Wörter „eben dieser \curvearrowright Gedanke“ ausgedrückten Gehalts zu ermöglichen. Absurd wäre diese Annahme nur dann, wenn sie mit der weiteren Behauptung verbunden wäre, Selbstanschauung im inneren Sinn sei *alles*, was jemand brauche, um einen Gedanken über das Subjekt eben dieses Gedankens selbst zu haben, d.h. wenn man über den inneren Sinn wie Fichte über die intellektuelle Anschauung sagen würde,

⁵ Vgl. dazu Rosefeldt (2000), 217 ff. Dieses anschauliche Gegebensein ist für ihn kein zusätzlicher bewusster Zustand, für den wir nun wiederum ein weiteres Gegebensein im inneren Sinn annehmen und damit einen neuen Regress beginnen müssten. Bewusst wird der höherstufige Zustand erst dann, wenn die Selbstanschauung mit einem Begriff begleitet und in ein tatsächliches „Ich denke“-Urteil gefasst wird.

dass durch die „in sich zurückgehende Thätigkeit [...] das Ich [entsteht]“. Dass kann die Anschauung eines Gedankens im inneren Sinn sicher nicht leisten und zwar unter anderem deswegen nicht, weil man dem angeschauten Gedanken natürlich nicht ansieht, dass es ein eigener Gedanke ist. Kants Modell des Selbstbewusstseins muss neben dem Gegebensein gegenwärtiger Gedanken im inneren Sinn noch eine begriffliche Kompetenz annehmen, für deren Ausübung empirische Selbstanschauung zwar notwendig, die aber nicht auf diese zu reduzieren ist. Diese Kompetenz zur Verwendung des Begriffes ‚ich‘ in Urteilen müsste unter anderem eine Kenntnis der Legitimität des inferentiellen Übergangs von einem Gedanken wie G_{2+} ‚Ich denke, dass dort eine Wand ist‘ zu dem Gedanken, in dem man sich G_{2++} selbst zuschreibt (der Gedanke ‚Ich denke, dass ich denke, dass dort eine Wand ist‘) implizieren. Ob sich im Rahmen der kantischen Philosophie eine plausible Theorie des Ich-Bewusstseins rekonstruieren lässt, die dieser Grundidee folgt, kann hier allerdings nicht weiter diskutiert werden.⁶

Literatur

Klotz, Christian (2002): *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Nozick Robert (1981): *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press.

Rosefeldt, Tobias (2000): *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo.

Sartre, Jean-Paul (1991): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. von Traugott König, übersetzt von Hans Schöneberg und Traugott König. Hamburg: Rowohlt.

Tugendhat, Ernst (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁶ Mehr zu dieser Frage in Rosefeldt (2000), Kap. 8.