

# HEGEL - JAHRBUCH 1993/1994

begründet von  
Wilhelm Raimund Beyer (†)

herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Karol Bal  
Henning Ottmann



Akademie Verlag



logien kaum mehr als den Augenschein gemein. Hingegen verbürgt sie erst, die Einheit der Welt mit den zu unterscheidenden Qualitäten zusammendenken zu können.

Frank Rühling  
De Smit Str. 7  
D-07545 Gera

## ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. LEPENIES, *Das Ende der Naturgeschichte*, Frankfurt/M. 1978.
- 2 Von ENGELHARDT, »Verzeitlichung der Natur und Enthistorisierung der Naturerkenntnis in der Biologie der Neuzeit«, in: LINDENMAYER, *De Complementariteit van Geschiedenis en Wijsbegeerte der Biologie*, Utrecht 1983, 15.
- 3 Vgl. HENRICH, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, 207.
- 4 SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1992, 143.
- 5 JAMME, *Ein ungelehrtes Buch*, Bonn 1983, 13.
- 6 Vgl. HENRICH, a.a.O.
- 7 Vgl. DÜSING, »Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 20. 1980.
- 8 HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1970, Band 9, 290.
- 9 Vgl. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Band 8, 109 und 116 f.
- 10 NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Stuttgart 1960 ff., Band 3, 138.
- 11 Ebd.
- 12 Ebd., Anm.
- 13 Ebd. 136.
- 14 Ebd. 139.
- 15 Ebd. 377.
- 16 Ebd. 139.
- 17 Ebd.
- 18 HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1970, Band 9, 290.
- 19 Ebd. 292.
- 20 MOISO, *Die Hegelsche Theorie der Physik und der Chemie in ihrer Beziehung zu Schellings Naturphilosophie*, in: HORSTMANN/PETRY, *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart 1986, 76 f.
- 21 HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M. 1970, Band 9, 292.
- 22 Vgl. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Band 8, 113.
- 23 Vgl. ebd. f.
- 24 Ebd. 114.
- 25 Ebd. 299.
- 26 Vgl. ebd., Band 6, 300 f.
- 27 Vgl. ebd., Band 8, 127.
- 28 Vgl. ebd., Band 6, 259.
- 29 Ebd. 59.
- 30 Vgl. KIMMERLE, »Hegels Naturphilosophie in Jena«, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 20. 1980, 211.
- 31 Vgl. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Band 6, 58.
- 32 Ebd., Band 8, 109.
- 33 Ebd., Band 7, 179.

Marcin Poręba, Warschau

ZWEI VERSIONEN DER IDENTITÄTSTHEORIE.  
VON EINEM AKTUELLEN SINN DER KONTROVERSE ZWISCHEN  
SCHELLING UND HEGEL

Ich möchte im Folgenden eine Interpretation ausarbeiten, derzufolge das unmittelbare Thema der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Hegel die sog. »Identitätsphilosophie« Schellings (1801-1806 bzw. 1809) war, dagegen ihre Voraussetzungen in der unterschiedlichen Ansicht der *Identitätstheorie*, deren Möglichkeiten sowohl wie Grenzen lagen. Zur vorläufigen Orientierung setze ich zunächst einen vagen Begriff von »Identitätstheorie« voraus, wonach sie die These bezeichnet, 1. daß unsere Ausgrenzung des Geistigen (samt *allen* den Charakteren, die als diesem exklusiv zukommend gelten) keiner *speziellen* ontologischen Fundierung bedarf, und 2., daß alle Versuche, die Eigenart des Geistes durch dessen ontologische bzw. metaphysische Irreduzibilität zu sichern, notwendig auf unauflösliche Probleme stoßen, wenn es die Phänomene einer Einwirkung von etwas Nicht-Geistigem auf den Geist und umgekehrt (wofür etwa Wahrnehmen und absichtliches Handeln exemplarisch sind) zu erklären gilt. So verstanden darf die Identitätstheorie keineswegs, wie es heute manchmal geschieht, mit dem »Materialismus« gleichgesetzt werden; dies hieße einerseits, den vorwiegend an der Wahrnehmungsproblematik orientierten Materialismus eines Armstrong zum Paradigma des identitätstheoretischen Denkens zu erheben, andererseits die Tatsache zu verkennen, daß die *maßgebendsten* überlieferten Versuche, die metaphysische Fundierung des Subjektbegriffes überflüssig zu machen, gerade *nicht* materialistisch geprägt waren. Es ist in diesem Zusammenhang insbesondere an Spinoza und Leibniz zu erinnern, die beide von einer Kritik am kartesischen Bewußtseinskonzept ausgingen und dessen handlungs- sowie erkenntnistheoretischen Defiziten eben im Sinne des Identitätsgedankens, dabei aber keinesweges durch eine Zurückführung des Mentalen auf das Physische, abzuwehren suchten.

Es wäre wohl übertrieben, ja sogar dem Geist der kritischen Philosophie untreu, Kant eine eindeutige *metaphysisch-ontologische* Stellung zuzuschreiben. Und doch hat er durch seine Rede von der hypothetischen »gemeinsamen Wurzel« der Sinnlichkeit und des Verstandes wenigstens zu einer anti-dualistischen Interpretation *Anlaß* gegeben, durch seine vom Metaphysischen soweit wie möglich gereinigte Bewußtseins- und Bedeutungstheorie aber hat er sogar eine ganze *Begriffsapparatur* zur Beschreibung des Mentalen ausgearbeitet, die der identitätstheoretischen Option *insofern* entgegenkommt, als sie die Bereicherung beliebiger vorhandener Theorien des Seienden um eine *lokale* Ontologie des Geistes einfach als *unnötig* erweist. Bei Fichte findet sich diese Einsicht einerseits vertieft und fortgesetzt, andererseits aber mit einer wichtigen »Anmerkung« versehen, nämlich daß die Bewußtseinsstrukturen, die die von Fichte so genannte »*Ichheit*« konstituieren, nur *dann* entsprechend ihren Grundcharakteren (Selbstbezüglichkeit, Intentionalität, kausale Indetermination und Freiheit) gefaßt werden können, wenn wir von vornherein die *moralisch-ethische* Orientierung des Menschen sozusagen als den allgegenwärtigen Kontext jedes bewußten Verhaltens ansetzen. Ohne diesen *methodischen* Primat des Praktischen sind wir stets vom Rückfall in eine schlechte Ontologie bedroht, die der Versuchung entwächst, die Ich-Kontexte der natürlichen Sprache (die die heute so genannten »propositionalen Einstellungen« ausdrücken) in eine *quasi*-wissenschaftliche Objektsprache mit lauter *extensionalen* Faktoren übersetzen zu wollen.

Sogar bei Fichte hat sich diese Einsicht erst zu voller Klarheit des Ausdrucks durchsetzen müssen, so daß noch die erste Jenaer Wissenschaftslehre (1794), insbesondere durch deren Teilung in eine Wissenschaft des Theoretischen und des Praktischen, den Anschein erwecken konnte, als ob es sich im theoretischen Teil um die Gewinnung einer allgemeingültigen *Theorie* handelte, die die »Tatsachen des Bewußtseins« nach dem Muster des hypothetisch-deduktiven Verfahrens der Naturwissenschaften *erklären* sollte. Besonders angesichts der sog. »Deduktion der Vorstellung«<sup>1</sup> liegt es nahe, Fichtes Absicht so zu verste-

hen, daß er sich um eine Hypothese zur Erklärung der typischen Bewußtseinsphänomene bemüht, die der realistischen bzw. empiristischen Erklärungsstrategie *insofern* überlegen ist, als sie eine *eigene Gesetzmäßigkeit* des Bewußtseins voraussetzt. Abgesehen aber davon, daß dadurch ein offener *circulus vitiosus* entsteht, worin die höchst komplizierten und problematischen Charaktere (wie die obengenannten der Selbstbezüglichkeit, Indetermination durch Naturursachen und Freiheit) einfach *bona fide* angenommen würden, hätte ein solcher Ansatz unvermeidlich zu dualistischen Konsequenzen führen müssen. Dies regelrecht zu beweisen wäre ein eigenes Unternehmen; ich bescheide mich mit der Angabe des m.E. entscheidenden Arguments. Zu behaupten nämlich, daß die Bewußtseinsphänomene *deswegen* von den Naturbegebenheiten kausal unabhängig sind, weil sie eine eigene, geschlossene »Sphäre« bilden, deren Eigenart durch ein Ensemble von *charakteristischen* Gesetzen, die in ihr walten, gesichert ist, heißt just eine dualistische Position einnehmen. Soll nämlich die Behauptung, daß eine Art Phänomene spezifische Regelmäßigkeiten aufweist, deren Formulierung ein spezielles Vokabular erfordert, *bedeuten*, daß diese Phänomene *durch keine Hypothesen* aus den Naturbegebenheiten erklärlich sind, so impliziert das, daß auch *kein einziges* dieser Phänomene einzeln betrachtet irgendetwas mit einer Naturbegebenheit gemein haben kann.

Durch diese vermeintlichen dualistischen Implikationen ist Fichtes Philosophie schon früh einer Kritik verfallen, die u.A. von Fichtes Zuhörern F. Hölderlin, I. von Sinclair und J. Zwilling, aber auch vom jungen Hegel formuliert wurde, die dabei zu Schellings früher Philosophie sich wie deren »*alter ego*« verhielt: sie hat teilweise dieselben Schwierigkeiten unverhüllt ausgesprochen, die Schelling bereits in den Jahren 1795/6 (also noch als »offizieller« Anhänger Fichtes) durch seine Konzeption *des Absoluten* beseitigen wollte.<sup>2</sup> Unabhängig davon hat aber inzwischen Fichte selbst wenigstens die Darstellungsweise der Wissenschaftslehre prinzipiell geändert, so daß seine unter dem Titel *Wissenschaftslehre nova methodo* vorgelegene Philosophie von keiner scharfen Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie mehr weiß, somit auch nicht den Anschein erwecken kann, Fichte wolle eine Theorie über ein ausgezeichnetes Seinsgebiet, genannt »Bewußtsein«, liefern. Er macht sogar zum Leitfaden seiner Untersuchungen den auffallend »modernen« Satz, *das Ich sei identisch mit seinem Leib*.<sup>3</sup> Die »Identität« meint hier jedoch keine auf Grund von operationsfähigen Kriterien feststellbare Relation etwa zwischen einer Klasse von »Ich-Phänomenen« (Wahrnehmungen, Gedanken, Wünschen u.ä.) und einer Klasse von Leib-Zuständen oder -Prozessen. Fichtes Identitätsbehauptung besagt vielmehr, daß Begriffe wie »Bewußtsein«, »Ich«, »Ichheit«, »Intelligenz« sich insgesamt durch *Relationen* definieren lassen, deren Argumente entweder selbst Relationen, *oder aber* anschauliche, und *in diesem Sinne* »materielle«, Begebenheiten sind. Die Untersuchung geht dabei ausdrücklich auf den Ich-Charakter jener Relationen, der sich nach Fichte grundsätzlich ihrer Herkunft verdankt; es wird nämlich gezeigt, wie sie letzten Endes im menschlichen, d.h. *normierten* Verhalten wurzeln, das Fichte sogar ausdrücklich nach dem Modell des Sprechverhaltens (»Frage-Antwort«-Paradigma) auffaßt.<sup>4</sup>

Dieses subtile Verständnis der Identitätsbehauptung, demzufolge der Geist zwar nicht mit irgend etwas *prima facie* nicht-geistigem (»natürlichem«), wohl aber mit einigen *diesem logisch* übergeordneten Ensemble von Relationen, sowie deren zeitlichen Modifikationen, zu identifizieren ist, läßt sich sowohl bei Fichte, als auch bei Hegel und Schelling (dessen Spätphilosophie ausgeschlossen) feststellen, obgleich die letzteren es gerade in einer Auseinandersetzung mit Fichte zu gewinnen meinten. Auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeit zeichnen sich aber erst recht die wesentlichen Differenzen ihrer Ansätze ab, die grob gesprochen die Art und Weise betreffen, wie sie jeweils das *idealistische Standardprogramm* einzulösen versuchen. Dieses kann u.a. durch folgende Minima definiert werden. 1. Es soll ein *einheitliches* Verstehen von Welt und Stellung des Menschen in derselben geliefert werden. 2. Es soll insbesondere die Stellung des Menschen als *erkennendes* und *handelndes* Wesen begrifflich gefaßt werden. 3. Es muß den konstitutiven Charakteren des Geistes, wie Selbstbezüglichkeit, Intentionalität, Indetermination und Freiheit, Rechnung getragen werden. 4. Erkennen und Handeln sollen als *menschliche*, d.h. durch *autotelische* Werte normierte Aktivitäten gedacht werden. 5. Die *Kriterien*, wodurch jene Normierung einen jeweils zeitlich-konkreten Sinn erhält, dürfen *nie* durch ihr bloßes *Vorhandensein* gerechtfertigt werden, sondern müssen ihre Legitimation von einem Rekurs auf *kausal unerklärbare* (und somit »unbedingte«) »Setzungen« erwarten.

II  
Ich möchte jetzt auf einige Punkte der Kontroverse Schelling-Hegel hinweisen, um eine Interpretation derselben im Hinblick auf die These, daß hier die Perspektiven der Identitätstheoretischen Option auf dem Spiel stehen, zu versuchen.

Es wird weitgehend zugegeben, daß »Freiheit« einer der Begriffe ist, die in Bezug sowohl auf Schellings als auch Hegels Philosophie mehr als ein Thema unter anderen bedeuten. Er ist nämlich *für beide* auch ein Maßstab dessen, inwiefern eine philosophische Konstruktion als Ganzes »wahr« ist, gegebenfalls auch der Punkt, an dem ihr Scheitern sich kaum mehr verdecken läßt. Diese »kriteriale« Funktion der Freiheitsproblematik läßt sich durch ein Dreifaches definieren. 1. Es wird von einer philosophischen Konzeption erwartet, daß sie den außerphilosophischen, d.h. alltäglichen, umgangssprachlichen, moralischen, rechtlichen, politischen, religiösen etc. Bedeutungen von »Freiheit« Rechnung trägt, freilich nicht indem sie dieselben einfach hinnimmt, sondern durch eine Analyse, in deren Zuge der jeweilige Kontext sichtbar wird, in dem unsere einzelnen Freiheits-Prädikationen sinnvoll, d.h. *richtig oder unrichtig* gemäß gegebenen gültigen Kriterien sind. 2. Das Vorhandensein dieser Kontexte und Kriterien soll auf Grund einer möglichst kleinen Anzahl von Prämissen, die insbesondere einander nicht widersprechen dürfen, erklärt (»deduziert«) werden. Bleibt ein wichtiger Gebrauch von »Freiheit« unerklärt, ist die Klasse der Axiome inkonsistent oder leuchten diese einfach nicht ein, so spricht dies *gegen die betreffende Philosophie*. 3. Philosophie soll ihrerseits eine eigene Definition der Freiheit liefern, die erst deren »eigentliche« Bedeutung fassen wird, wogegen die vorgefundenen Verstehensweisen der Freiheit bloß ihren - meist verzerrten - Erscheinungsformen entsprechen. Dieses letztere Anliegen stammt eher von Spinoza als von Fichte, jedenfalls ist es in dessen Jenaer Wissenschaftslehre kaum anzutreffen.

Die allgemeinsten, Schelling und Hegel gemeinsamen Identitätstheoretischen Voraussetzungen gewähren nun einen »formellen«, minimalen Begriff der Freiheit, der folgendermaßen präzisiert werden kann. Insofern die gesamten Phänomene, die wir als »geistig« zu bezeichnen pflegen, u.a. dadurch gekennzeichnet sind, daß sie ihre Bedeutung (das eigentlich »geistige« an ihnen) verschiedenen »Richtigkeits«- (etwa Wahrheits-, moralischen, ästhetischen u.a.) Kriterien verdanken, sind sie durch *Reihen von Beschreibungen (Prädikaten)* charakterisiert, die sich an kein endgültiges nomologisches Bild der jeweiligen Phänomene annähern. Der *Gedanke* z.B., den eine Person P mit einem Satz S meint, ist eine *Relation*, die zwischen diesem Satz (der etwa als eine Abstraktionsklasse von gleichförmigen Äußerungen definiert werden könnte) und einer Situation (d.h. einer Klasse von anschaulichen, in gewisser Hinsicht ähnlichen individuellen Begebenheiten), in der P S für wahr hielt, obwaltet. (Im allgemeinen wäre der »Geist« die Gesamtheit von Relationen, die zwischen beliebigen Entitäten: Begebenheiten, materiellen Gegenständen, gegebenfalls selbst Relationen usw., und den Umständen, in denen jene für »richtig«, d.h. »wahr«, »gut«, »schön«, oder »unrichtig«, d.h. »falsch«, »böse«, »häßlich« gehalten werden.) Auf Grund solcher Relationen, die tatsächlich immer bloße *Interpolationen* der uns bekannten »Einzelwerte« darstellen, schließen wir auf zugrundeliegende *Richtigkeitskriterien*, die ihrerseits wieder der Festlegung neuer Bedeutungen dienen. In diesem Prozeß können sich sowohl die Bedeutungen (dasjenige, das wir uns als den »Inhalt« unseres bewußten Verhaltens *zuschreiben*), als auch die Kriterien ändern, und wir erhalten somit einen *progressus ad infinitum* von Interpretationen. Demzufolge kann einem jeden geistigen Phänomen eine im Prinzip unendliche Reihe der Prädikate zugeordnet werden, deren jedes folgende ein in gewisser Hinsicht besseres Verständnis desselben ausdrückt, dasselbe aber *nicht notwendig* in eine Klasse placiert, die sich zur vorhergehenden wie deren Unterklasse verhält. Dagegen ein Prädikat, das eine *physikalische* Begebenheit charakterisiert, in der Regel nur auf eine einzige Art und Weise »besser« als ein anderes sein kann, nämlich indem es *genauer* ist. Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür liefern die raum-zeitlichen Koordinaten eines Ereignisses, die beliebig präzisiert werden können, ohne die *nomologische* Charakteristik desselben zu verändern.

Bei alledem wird freilich vorausgesetzt, daß im Fall der sog. propositionalen Einstellungen der Kriterienwechsel auch »rückwärts« wirkt, so daß z.B. nach einer Revision der *Wahrheitskriterien* mein ehemaliges Wissen nicht mehr *als Wissen* gilt. Diese »Retrospektivität« ist keineswegs selbstverständlich; auf jeden Fall *für die Philosophie* wurde sie erst durch Kant und Fichte thematisiert. Beide haben sich nämlich um den Erweis bemüht, daß unser gesamtes *Verstehen*, sowohl unser selbst, als auch Anderer, von vornherein auf eine ursprüngliche vorauszusetzende *Einheit* unseres Denkens, Sprechens und Tuns angewiesen ist.



Verstande« zu erklären. Dieser erklärt sich - um Schellings eigene Diagnose umzukehren - dadurch, daß Spinoza sowohl die Natur als auch den Geist zwar *als Dinge* aufgefaßt hat, *beide aber gleichermaßen in das Absolute eingebettet sein ließ*.<sup>8</sup>

Der Gedanke des Absoluten als Identität hat also bei Schelling die Funktion einer exklusiven *philosophischen* Lösung der Probleme, die auf dem »normalen« Weg unlösbar bzw. schwer zu lösen scheinen. Wenn daher auch die alltägliche Erfahrung der Menschen als erkennende und handelnde Wesen innerhalb ihres Lebens belehrt, so weiß der im Geiste Schellings Philosophierende immerhin, daß die Spaltungen Anteil der Erscheinung, und zwar nur insofern sind, als wir Menschen durch unsern unglücklichen Umgang mit Kriterien sie selbst schaffen.

#### IV

Das Geheimnis von *Hegels* Lösung der beiden Hauptprobleme der Philosophie ist, daß sie nach Hegel keine exklusive philosophische Lösung haben, sondern immer schon in der gemeinsamen Erkenntnis- und Handlungspraxis der Menschen konkret bewältigt worden sind. Die Philosophie hat sich auf die Struktur dieser Bewältigung zu besinnen, sie möglichst durchsichtig zu machen, und in diesem (aber *nur in diesem*) Sinne kann sie ihrerseits zur Lösung beitragen. Kein Philosoph kann sich aber anmaßen, klüger als die konkrete in unserer Praxis betätigte Vernunft zu sein.

Hegels Auffassung der Identität spielt dabei, anders als bei Schelling, eher die Rolle einer *Aufgabenstellung*, und trägt zur Lösung eigentlich nichts bei. Die Identität von Sein und Denken, Natur und Geist, bildet die transzendente Voraussetzung des ganzen Prozesses, den Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* »Erfahrung des Bewußtseins« nennt,<sup>9</sup> und dessen ideelle Strukturen er in der *Wissenschaft der Logik* zu beschreiben versucht.

Die Identität des Geistigen und des Naturhaften *garantiert* nach Hegel dem Denken so gut wie nichts, weil sie von sich selbst keine Kriterienverwandtschaft impliziert, wodurch unser mentales (intensionales) und »objektivistisches« (extensionales) Vokabular *zusammen* sinnvolle Kontexte bilden könnten. Diese Kriterienverwandtschaft muß erst im Zuge des Erkennens und Handelns selber als eine solche *ausgearbeitet* werden, und es ist keineswegs zum voraus ausgemacht, daß dieses Verfahren immer erfolgreich sein wird. Im Gegenteil neigt Hegel vielmehr zu der Ansicht, daß es ganze Gebiete unseres Lebens gibt, worauf die Veröhnung eine Utopie ist.

Zur »formellen«, »negativen« Freiheit, die darin besteht, daß »Kausalgesetze über den Geist« schlicht und einfach eine semantische *contradictio in adiecto* sind, setzt also Hegel keine »wahre«, »absolute«, »reelle« Freiheit hinzu, die auf einer verborgenen Verwandtschaft der logischen Struktur zwischen dem naturhaft und dem geistig Seienden beruhen sollte. Hegel, möchte man sagen, überfordert die Identität nicht und überschätzt die Natur nicht. Jene denkt er bloß als das »unbestimmte Unmittelbare«, das erst auf dem Weg einer Bearbeitung unserer Richtigkeitskriterien »vermittelt« werden soll. Und er wagt nicht, der Natur pauschal Innerlichkeit (Reflexivität) zuzusprechen, um sich auf diese Weise von der sumpfigen Frage loszumachen, wie eine mechanistisch-deterministisch gedachte Natur dennoch als Organ einer Selbstvermittlung des Geistes fungieren kann. Auf die letztere Frage gibt Hegel eine Antwort, die in gewissem Sinne der Antwort *Fichtes* verwandt ist. Als der unumgängliche Weg des Geistes zu sich selbst ist nämlich die Natur wesentlich eine *Aufgabe* für uns. Die Aufgabe nämlich, das jeweilige Naturhafte, Materielle unseres Denkens, Wollens und Handelns nicht mehr als ein angeblich verhülltes Gegenbild des Geistigen zu überschätzen und zu überfordern, sondern es endlich einmal zu *entlasten*. Mit dieser Entlastung meint Hegel im Grunde etwas einfaches, daß wir nämlich aufhören sollen, *außerhalb* des jeweiligen Diskurses (in seiner jeweiligen »extensionalen« Umgebung - in der »Natur«) nach seiner *Begründung* zu suchen. Wir werden dann keine Gefahr mehr laufen, die *unvermeidlichen* Fehlschläge unserer Erkenntnis und das *unvermeidliche* Unglück unseres Handelns für Hauptprobleme der *Philosophie* zu halten.

Marcin Poręba  
Instytut filozofii  
Uniwersytetu Warszawskiego  
ul. Krakowskie Przedmieście 3  
PL-00-325 Warszawa

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke, I.H. FICHTE (Hrsg.), Berlin 1845/1846, Bd. I, S. 227-246.
- <sup>2</sup> F.W.J. SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Sämtliche Werke, Stuttgart u. Augsburg 1856, Bd. I-1, S. 149-244; *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, ebenda, S. 281-341.
- <sup>3</sup> Vgl. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*, E. Fuchs (Hrsg.), Hamburg 1982, S. 160: »Ich und mein Leib; ich und mein Geist heißt dasselbe. Ich bin mein Leib, in wiefern ich mich anschau, ich bin mein Geist in wiefern ich mich denke. Eins aber kann ohne das andere nicht sein und dieß ist die Vereinigung des Geistes mit dem Leibe«. Vgl. auch S. 120, 139-140, 171.
- <sup>4</sup> Ebenda, S. 181, 230-231.
- <sup>5</sup> Insbesondere A. TARSKI, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933 (dt. *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, »Studia Philosophica«, I, S. 261-405).
- <sup>6</sup> Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. 1984, Bd. I, die Thesen 5 bis 6.5.
- <sup>7</sup> SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Bd. I-2, S. 56.
- <sup>8</sup> SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Sämtliche Werke, Bd. I-7, S. 349.
- <sup>9</sup> G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, W. Bonsiepen u. R. Heede (Hrsg.), Hamburg 1980, Bd. 9, S. 53-62.