

Manuel Jiménez-Redondo  
FICHTE UND DIE METAPHYSIK DES  
DEUTSCHEN IDEALISMUS\*

I. *Fichtes „Vorahnungen“ aus der Sicht Husserls*

Im November 1917, im Rahmen der von der Universität Freiburg organisierten Kurse für die Kriegsteilnehmer, hielt Edmund Husserl drei Vorträge über das Thema „Fichtes Menschheits Ideal“. „Seit 1914“, sagt er, „ist der Tod ... kein Ausnahmereignis mehr. Der Tod hat sich sein heiliges Urrecht wieder erstritten. Er ist wieder der große Mahner in der Zeit an die Ewigkeit.“<sup>1</sup> „Und so sind uns denn auch neue Sehorgane für den deutschen Idealismus erwachsen ... für Fichte, den Philosophen der Befreiungskriege. Von ihm, von seiner Neugestaltung der Ideale echten Menschentums aus den tiefen Quellen seiner Philosophie will ich hier sprechen.“ Neue Sehorgane, denn was unsere Beziehung zum deutschen Idealismus betrifft, müßte man lange suchen, „um nur eine Philosophie, die uns Deutschen und der modernen Menschheit unverständlicher erschiene als diese in unserem Volk eigenwüchsige und nur ein Jahrhundert hinter uns liegende Philosophie des deutschen Idealismus.“<sup>2</sup> Gerade heute, wo der Tod einen zentralen Platz in unserer Existenz einzunehmen beginnt, wo unsere Existenz durch einen Horizont radikaler Endlichkeit charakterisiert zu werden scheint, der sich nicht naturalistisch wegdenken läßt als ein Endereignis im natürlichen Geschehen des Lebens, gerade jetzt wird der Tod zu einem Mahner, daß trotzdem die Existenz sich auf dem Ideal unbedingter Wahrheit und auf der Präention oder dem Anspruch unbedingter Wahrheit aufbaue, und daß die Existenz deshalb eingerückt ist in einen Horizont der Unendlichkeit und Ewigkeit, von dem

her die Existenz ihren Sinn gewinnt und der auch die verborgene Wahrheit des Naturalismus darstellt. Vor dem Hintergrund der Subjektivitätsphilosophie Descartes' und des englischen Empirismus, die durch Kant neu gedacht und artikuliert wurde – und wenn wir alles, was von Descartes bis Kant geschieht, als Wendepunkt und Radikalisierung des unbedingten Wahrheitsanspruches verstehen, die seit den Griechen den Kern des europäischen Menschheitsideals ausmachen – repräsentiert die Metaphysik des deutschen Idealismus, die großartigste Form der Metaphysik der Moderne, die (seit Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts sich selbst verborgene) Basis des europäischen Menschentums (das unheilvolle szientistische und naturalistische Selbstverständnis eingeschlossen).

Was Fichte betrifft, „ist es Fichte, der in der Geschichte der deutschen Spekulation diese neue Epoche einleitet ... eine Epoche, von der ein Schwung ausging, der über die ganze Welt sich verbreitend eine Umwandlung der Weltkultur zu bedeuten schien“.<sup>3</sup> Und gleichwohl „wer als Theoretiker, im Geiste strenger Wissenschaft erzogen ist, wird die vielen, anspruchsvollen Denkkünsteleien seiner Wissenschaftslehren bald unerträglich finden. Man wird endgültig und möchte gern den Theoretiker ganz auf sich beruhen lassen, um sich nur an dem patriotischen Redner, Ethiker, Gottsucher zu erfreuen ... Aber das geht wieder nicht ... Alle seine ethisch-religiösen Intuitionen sind bei ihm theoretisch verankert. So wird man wieder zu seinen theoretischen Konstruktionen zurückgeworfen, die man so gerne überschlagen hätte. Doch hält man nun stand und ist einmal der Sinn für diese außerordentliche Persönlichkeit geweckt, so wird nicht nur das Herz für die Größe und Schönheit der fichteschen Weltanschauung und der von ihr ausstrahlenden praktischen Impulse eröffnet, sondern man wird auch dessen inne, daß selbst hinter den logischen Gewaltigkeiten, die er uns zumutet, eine tiefere Bedeutung liegt, eine Fülle großer, wenn auch wissenschaftlich noch nicht ausgereifter Intuitionen, in denen eine wahre Kraft liegt ... ganz ähnlich wie bei anderen großen Philosophen der

Vergangenheit, wie z.B. Platon.“<sup>4</sup> Man braucht einen längeren Weg und längere Epochen angespannten Denkens, „um die Stufe endgültiger Wissenschaft zu erklimmen“, denn die strenge wissenschaftliche Erkenntnis kann am Ende nichts anderes sein als „das Endergebnis eines jahrtausendelangen mühevollen Ringens genialer Geister, die geleitet von großen Intuitionen und in schöpferischen Gestalten immer neuer Versuche zu ihrer Meisterrung, der künftigen strengen Wissenschaft vorgearbeitet und sie als solche allererst möglich gemacht haben“.<sup>5</sup> Und Husserl zweifelt nicht, daß Fichte „einer der großen Vorschauer und Vorahner war, die nicht nur eine theoretische Neugier befriedigen“; zugleich läßt er keinen Zweifel an seiner tiefen weltanschaulichen Affinität zu Fichte und daß man seine eigene Philosophie, (wenigstens) in dieser weltanschaulichen Hinsicht, als eine streng wissenschaftliche Aneignung dieses intuitiven Geisteszehaltes, dieser vorahnenden Erkenntnis Fichtes anzusehen habe.

Nach dem Gesagten kann ich eine erste, wenn auch noch sehr vage Formulierung der These versuchen, die ich in dieser Arbeit vertreten werde. Es ist die folgende: Ich bin vollkommen einverstanden mit der Bewertung, die Husserl hier in bezug auf Fichte ausspricht, aber nicht einverstanden mit der Idee, die sich Husserl macht in bezug auf das, was er die „Vorahnungen“ Fichtes nennt. Nach meinem Urteil ist diese Idee Husserls zumindest sehr unvollständig. Und wenn wir uns eine genauere und vollständigere Idee dieser „Vorahnungen“ machen würden, hätte das seine Rückwirkungen auf unser Urteil bezüglich der „logischen Gewaltsamkeiten“ und der scheinbar unverständlichen oder nicht nachvollziehbaren „Denkkünsteleien“ Fichtes, womit wir erreichten, daß seine Texte uns verständlicher sein würden. Meine Arbeit möchte nur ein sehr bescheidener Beitrag sehr allgemeiner Art zu dieser Verständlichkeit sein. Um nun zu zeigen, warum man nicht mit der Idee Husserls übereinstimmen kann, die Husserl sich über die „Vorahnungen“ Fichtes macht, ist es nötig, zugleich mit einer gewissen Genauigkeit, die Idee zu zeichnen, die Husserl sich von dieser streng wissenschaftlichen

Aneignung des Geistes des deutschen Idealismus und insbesondere des Geistes Fichtes macht. Ich hoffe, daß ich dem Leser in bezug auf unser Thema zeigen kann, daß dieser Punkt keineswegs sich auf historische Gelehrsamkeit oder anekdotische Kenntnisse beschränken muß, sondern daß aus ihm wichtige systematische Erkenntnisse oder Folgen abgeleitet werden können.

## II. Husserls transzendentalphilosophischer Ansatz

Der Leser erlaube mir, sofort mit dem zu beginnen, was mich bei Husserl interessiert, auf die Gefahr hin, daß ich die Sachen vielleicht zu schematisch anfasse. Erstens: Die ganze Philosophie Husserls – zumindest von den „Ideen“ (1913) bis zu der „Formalen und Transzendentalen Logik“ und bis zu den „Cartesischen Meditationen“ (1929) – läßt sich verstehen als der Versuch einer methodischen und wissenschaftlichen Wiedereroberung (in einem durch die Mathematik und durch die exakten Wissenschaften bestimmten Umfeld) der Begründungsdimension, auf der die Wissenschaft, das objektivierende wissenschaftliche Wissen beruht und sich aufbaut und die dieses Wissen nur ignorieren kann; es handelt sich um die durch Descartes, Locke, Hume und Kant eröffnete Begründungsdimension. Zweitens: Nun handelt es sich bei Husserl besonders im Falle Descartes und Kant bei dieser Dimension um keine andere Sache als um das Reflexivwerden und um die Radikalisierung der schon durch den griechischen Begriff der Theoria eröffneten Dimension, aber befreit von dem objektivistischen Schein, den die philosophische Tradition mit der modernen Wissenschaft teilt. Drittens: Wie schon an den „Meditationen“ Descartes' zu ersehen ist, hat im Grunde die transzendente Subjektivität der modernen Subjektivphilosophie, wie schon das Unternehmen der griechischen Theoria, keinen anderen Kern als die Grundstrukturen der westlichen Metaphysik, die besonders mit Platon und Aristoteles diesen griechischen Begriff der Theoria einführt, der wiederum als

Mittelpunkt den Begriff der unbedingten Wahrheit und dessen Implikationen hat; es handelt sich also darum, diesen Begriff und diese Implikationen streng wissenschaftlich in Termini der Subjektivitätsphilosophie neu zu formulieren. Viertens: Die geistige Orientierungskrise, die die wirtschaftliche und soziale Krise der zwanziger Jahre begleitet, besteht darin, daß der Erfolg des objektivierenden wissenschaftlichen Wissens selbst und die Technifizierung der Existenz, die durch dieses Wissen bestimmt ist, diese Dimension als unwissenschaftlich verschließen, in der die Wissenschaft sich aufhält und die die einzige ist, aus der die Existenz Sinn bekommen und in der sie ihn bewahren könnte<sup>6</sup>. Die Wiedergewinnung dieser Dimension muß also, was dieses wissenschaftliche Wissen betrifft, mit einer Erörterung der Wissenschaft der Subjektivität beginnen, mit der Psychologie, d.h., sie muß damit beginnen, den Psychologismus zu zerstören. Wenn man ein bißchen übertreibt, kann man auch sagen, daß die Philosophie Husserls auch ein Kampf gegen den Psychologismus in der Perspektive einer transzendentalen Philosophie ist.

Und damit befinde ich mich an dem Punkt dieser streng wissenschaftlichen Zueignung der modernen Subjektivitätsphilosophie, auf den alle diese Erwägungen zustrebten, nämlich, die These Husserls über den Parallelismus zwischen der rein psychologischen Phänomenologie und der transzendentalen Phänomenologie. „Beide decken sich in der Tat, nur daß in jeder Aussage unter dem phänomenologisch Reinen einmal Seelisches, eine Seinsschicht innerhalb der natürlich geltenden Welt, verstanden wird und das andere Mal das transzendental Subjektive, in dem Sinn und Seinsgeltung dieser Welt entspringt.“<sup>7</sup> Offensichtlich hängen von dieser im Grunde inexistenten Differenz unser Bewußt-sein und unser Welt-haben, oder wie Fichte sagen würde, „das Rätsel der Welt und des Bewusstseins“, unser Gelichtet-sein oder unser Licht-haben, oder einfach das Rätsel des lumen naturale, das Rätsel des Lichtes ab.

Aber was versteht man in diesen Texten unter dem „rein Phänomenologischen“? Bekanntlich das, was man in zwei redukti-

ven methodologischen Schritten bei der Wiedergewinnung der Dimension erhalten hat, aus der „Sinn und Seinsgeltung dieser Welt (im Sinne von Descartes und Kant, M. J.-R.) entspringt“. Bei einem ersten reduktiven Schritt, bei der Umwendung des Blickes von den in direkter Einstellung gehabten Sachen zu den Erlebnisweisen als solchen „offenbaren sich diese als dasjenige, worin alles, wozu wir uns verhalten, sich zeigt, d.h. erscheint. Die Erlebnisse werden daher Phänomene genannt“.<sup>8</sup> Diese erste Reduktion, in der offenbar werden die Intentionalität, das Beisich-gerichtet-Sein zu etwas, das Bewußt-sein-von, als das fundamentale Charakteristikum des Psychischen, und die entsprechende Bewußtseinsrelativität der Welt, diese Reduktion also, die „den Weg zum reinen Psychischen als solchen eröffnet“, ist die „notwendige Bedingung“ für eine „eidetische Analyse des so reduktiv Zugänglichen in seinen Wesenszusammenhängen“. „In der reduktiv eidetischen Untersuchung des reinen Psychischen erwachsen demnach die Bestimmungen, die zu reinem Psychischen als solchen gehören, das heißt, die Grundbegriffe der Psychologie, sofern diese als empirische Wissenschaft vom psychophysischen Ganzen des konkreten Menschen ihr zentrales Gebiet im reinen Seelenleben als solchen hat ... wie es zur Begründung einer ‚exakten‘ empirischen Naturwissenschaft einer systematischen Enthüllung der Wesensform einer Natur überhaupt bedarf, ohne die Natur, spezieller gesprochen, ohne die Raum- und Zeitgestalt, Bewegung, Veränderung, physische Substantialität und Kausalität undenkbar wären, so bedarf es für eine wissenschaftlich ‚exakte‘ Psychologie einer Enthüllung der apriorischen Typik, ohne die Ich (bzw. Wir), Bewußtsein, Bewußtseinsgegenständlichkeit und somit ein Seelenleben überhaupt undenkbar wären, mit all den Unterschieden und wesensmöglichen Formen von Synthesen, die von der Idee einer reinen einzelseelischen und gemeinschaftsseelischen Ganzheit unabtrennbar sind“<sup>9</sup>, wobei das rein Seelische in seiner „Seinsgeltung“ einfach vorausgesetzt wird.

Womit wir den zweiten reduktiven, methodischen Schritt ein-

führen. Denn „schon in Descartes' Meditationen war die Einsicht gewonnen, daß alles Reale und schließlich diese ganze Welt für uns nur seiend ist aus unserer Erfahrung und Erkenntnis und daß selbst die auf objektive Wahrheit abzielenden Leistungen der Vernunft mit ihren Charakteren der ‚Evidenz‘ sich rein in der Subjektivität abspielen. Descartes' Methode des universalen Zweifelversuchs ist bei aller Primitivität die erste radikale Methode der Reduktion auf die reine Subjektivität.“ Aber dieses methodisch reduzierte cartesianische ego, „als seiend auch wenn es die Erfahrungswelt nicht gebe“, ist bei Locke, und selbst bei Descartes wieder im fünften Teil des «Discours de la Méthode» und in der sechsten Meditation, „das gewöhnliche ego, die menschliche Seele in der Welt“. Und das ist ein Widersinn, der darin besteht, „daß Locke die transzendente Erkenntnisforschung als – im natürlich positiven Sinne – psychologische Erkenntnisforschung betreibt, während sie doch nach Seinssinn und Seinsgeltung und mit allen auf sie zu beziehenden Erkenntnissen das transzendental Problematische ist“.<sup>10</sup> Und das deshalb, weil „alle die rein psychischen Phänomene trotz ihrer Reinheit den Seinssinn weltlich realer Tatsachen haben, wenn schon – in der eidetischen Betrachtung – möglicher Tatsachen einer als allgemeine Möglichkeit gesetzt, aber auch so von transzendentalen Standpunkt unverständlicher Welt“<sup>11</sup>, unverständlich, weil von transzendentalen Standpunkte aus die ganze Rätselhaftigkeit des Seins- und Selbstverständnisses, das mit zu unserem weltlichen Bei-uns-selber-Sein und Bei-der-Welt-Sein gehört, offenbar wird.

Und deshalb heißt es, und darin besteht eigentlich der zweite reduktive Schritt, „gemäß dem Sinne der transzendentalen Frage stelle ich ... das Weltall ineins und schlechthin unter diese Frage, ich inhibiere also in derselben Universalität jede positive Frage und inhibiere die natürliche positive Erfahrung als vorgelender Boden möglicher Urteile. Meine Fragestellung fordert einerseits, den transzendentalen Zirkel zu vermeiden: Das außer Frage stehend vorauszusetzen, was von der Allgemeinheit der

Frage selbst umfaßt wird. Und sie fordert andererseits Reduktion auf denjenigen Geltungsboden, den diese Frage als solche voraussetzt: die reine Subjektivität als Sinnes- und Geltungsquelle. Ich habe also als transzendentaler Phänomenologe nicht mein ego als Seele, ein Wort, das schon in seinem Sinne seiende oder mögliche Welt voraussetzt, sondern dasjenige transzendente reine ego, in dem auch diese Seele mit ihrem transzendenten Sinn sich aus verborgenen Bewußtseinsleistungen den Sinn und die Geltung verschafft, die sie für mich hat.“<sup>12</sup> „Tue ich so für mich selbst, so bin ich also nicht menschliches Ich, obschon ich nichts von meinem eigenwesentlichen Gehalt meiner Seele (also vom rein Psychologischen) verliere.“<sup>13</sup> Und das, weil einerseits „das vorhandene (apperzipierte) Ich und Wir ein apperzipierendes Ich und Wir voraus(setzt), für das es vorhanden ist, das aber nicht selber wieder im selben Sinn vorhanden ist“<sup>14</sup>, aber andererseits „(ist) die transzendente Erfahrung nichts anderes als die transzendental reduzierte objektive Welt oder, was äquivalent ist, die transzendental reduzierte rein psychologische Erfahrung. Statt der psychologischen Phänomene haben wir nun transzendente ... jede einzelne rein seelische Erfahrung ergibt eine inhaltlich gleiche, aber von ihrem ‚seelischen‘ (also weltlich realen) Sinn befreite Erfahrung.“<sup>15</sup> Und so „ergibt sich in Evidenz dieser wundersame Parallelismus des Psychologischen und Transzendentalen, der sich auf alle deskriptiven und genetischen Feststellungen erstreckt, die je in ihrer konsequent gehaltenen Einstellung zu gewinnen sind“.<sup>16</sup> Das Hinaufsteigen, das transcendere, der Übergang von der „Habitualität der psychologischen Einstellung, die wir ihre Positivität nennen“ und in der es liegt, „daß mit jedem Schritt immer von Neuem aber latent bleibend die Apperzeption Welt vollzogen wird oder in Vollzug bleibt, der jedes speziell thematisch werdende eingefügt wird als weltliches“, zu einer von jedem mundanen Sinn befreiten transzendentalen Erfahrung geschieht, sozusagen „mit einem Schlage“, durch „einen universalen Willensentschluß“<sup>17</sup>, „einen universalen theoretischen Willen“ des „transzendentalen Philo-

sophen“. Aber gerade darum „(ist) mein transzendentes Ich also evident ‚verschieden‘ vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon getrenntes im natürlichen Wortsinn (in welchem Sinne denn? M. J.-R.), wie umgekehrt auch keineswegs ein in natürlichem Sinne damit verbundenes oder mit ihm verflochtenes. Es ist eben das (in voller Konkretion gefaßte) Feld der transzendentalen Selbsterfahrung, die jederzeit durch bloße Änderung der Einstellung in psychologische Selbsterfahrung zu wandeln ist. In diesem Übergang stellt sich notwendig eine Identität von Ich her (aber in welchem Sinne, wenn beide Iche evident ‚verschieden‘ sind? M. J.-R.). In transzendentaler Reflexion auf ihn (d.h. auf den Übergang) wird die psychologische Objektivierung als Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich sichtlich, und so findet es sich als wie es in jedem Moment natürlicher Einstellung sich eine Apperzeption auferlegt hat.“<sup>18</sup> Dergestalt, daß „der Parallelismus der transzendentalen und der psychologischen Erfahrungssphären als eine Art Identität des Ineinander des Seinssinnes aus bloßer Einstellungsänderung verständlich geworden“.<sup>19</sup>

Natürlich verstehe ich diese Ausführungen Husserls eher als Ausdruck einer theoretischen Verlegenheit, denn als Lösung der Frage dieser in radikaler ‚Verschiedenheit‘ sich herstellenden Identität durch einen immer möglichen Übergang, dessen tatsächlicher Vollzug sich nur einem universalen Willensentschluß des „transzendentalen Philosophen“ verdankt. Übrigens ist es evident, daß in diesem immer möglichen Übergang, nach den Worten Fichtes, „das Rätsel der Welt und des Bewußtseins“ liegt.

### III. *Von Husserl zu Heidegger*

Sehr bekannt sind die Bemerkungen Heideggers zu diesen Ausführungen Husserls. Wenn Husserl spricht von „meine(m) ego als Seele, ein Wort, das schon in seinem Sinne seiende oder

mögliche Welt voraussetzt“, fragt Heidegger: „Gehört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen Ego?“<sup>20</sup> Wenn Husserl von der „Apperzeption Welt“ spricht, kommentiert Heidegger: „Aber das menschliche Dasein ‚ist‘ so, daß es obzwar Seiendes, nie lediglich vorhanden ist“, „Wesenhafter Unterschied zum Vorhandensein ‚innerhalb‘ einer solchen Welt“.<sup>21</sup> Wenn Husserl von dem „universalen theoretischen Willen“ spricht, fragt Heidegger: „Und dieser Wille selbst?“<sup>22</sup> Wenn Husserl sagt: „Tue ich so, für mich selbst (alle transzendente Geltung einzuklamern), so bin ich also nicht menschliches Ich“, kommentiert Heidegger: „Oder vielleicht gerade solches, in seiner eigensten ‚wundersamen‘ Existenzmöglichkeit ... cf. unten, wo Sie von einer Art Änderung der Lebensform sprechen.“<sup>23</sup> Oder auch: „Warum nicht (bin ich also nicht menschliches Ich)? Ist dieses Tun nicht eine Möglichkeit des Menschen, aber eben weil dieser nie vorhanden ist, ein Verhalten, d.h. eine Seinsart, die eben (weil Tun, weil Verhalten, M. J.-R.) von Hause aus sich selbst verschafft, also nie zur Positivität des Vorhandenen gehört.“<sup>24</sup> Und gerade dank dieser Unterscheidung zwischen „Positivität des Vorhandenen“ und „Dasein des Menschen“ kann Heidegger die transzendente Reinigung, die durch die von der transzendentalen Reduktion implizierte Stellungsänderung bewirkt wird, als „Ascendenz (Hinaufstieg), die doch immanent bleibt, d.h. eine menschliche Möglichkeit, in der der Mensch gerade zu sich selbst kommt“<sup>25</sup>, eine Möglichkeit übrigens, zu der sich der Mensch, als sein-könnend, in seiner Existenz immer schon verhält.

Und deutlicher noch, wenn Husserl sagt: „Wird ... das Reich der reinen Seelen systematisch erschlossen, so hat man damit implizit und auch schon inhaltlich den Gehalt der parallelen transzendentalen Sphäre. Es bedarf nur der zu ihrer Umdeutung ins Transzendente berufenen Lehre von der transzendentalen Reduktion“<sup>26</sup>, protestiert Heidegger gegen diese Verharmlosung des Eigentümlichen der transzendentalen Problematik: „Aber ist diese Umdeutung nicht doch nur die ‚ergänzende‘ Anwendung

der transzendentalen Problematik, die Sie unvollständig in der reinen Psychologie finden?"; „mit dem Einrücken des Psychischen als eines selbst Transzendenten wird nunmehr alles Positive transzendental problematisch – alles – das Psychische selbst und das in ihm sich konstituierende Seiende.“<sup>27</sup>

Damit aber ist, erstens, wieder nicht gesagt, „daß was den Ort des Transzendenten ausmacht, sei überhaupt nicht Seiendes, sondern es entspringt gerade das Problem: welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert? Das ist das zentrale Problem von ‚Sein und Zeit‘. Das heißt, eine fundamentale Ontologie des Daseins.“ Sondern zweitens, „es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der aller anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt“.<sup>28</sup> Und drittens: „Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht mehr zu umgehen.“<sup>29</sup> Aber da die transzendente Reduktion die Infragestellung des Seinsinnes alles Seienden bedeutet, ergibt sich, daß die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden, wenn man die Universalität des transzendentalen Problems berücksichtigt, nichts anderes bedeuten kann als die Universalität und der sich aufdrängende zentrale Charakter der Seinsfrage. Nichts Geringeres ist das in der Frage nach der Seinsart des kantischen „Ich denke“ oder des cartesianischen „Ego cogito“.

Aber wir sollten in bezug auf die Seinsfrage Heideggers nicht voreilig sein, schließlich ist hier diese Seinsfrage immer noch letzten Endes die Fragestellung Husserls: „Die Phänomenologie als Wissenschaft von allen erdenklichen transzendentalen Phänomenen ... ist eo ipso apriorische Wissenschaft von allen erdenklichen Seienden; aber dann nicht bloß von dem All des objektiv Seienden und nun gar in einer Einstellung natürlicher Positivität, sondern in voller Konkretion von dem Seienden überhaupt, als wie es seinen Seinssinn und seine Geltung aus der korrelativen intentionalen Konstitution schöpft.“ Und was jetzt folgt, ist von fundamentaler Bedeutung für unser Thema: „Das

befaßt auch das Sein der transzendentalen Subjektivität selbst, deren erweisbares Wesen es ist, transzendental in sich und für sich konstituiert zu sein“<sup>30</sup>, Worte, die einerseits so etwas wie ein ontologisches Argument zu sein scheinen und die andererseits eine Positivität im Bereich des inexistenten Transzendentalen selbst anzeigen.

Die eigentlichen Fragen sind daher immer noch: „Was heißt absolutes ego im Unterschied vom rein Seelischen? Welches ist die Seinsart dieses absoluten ego, in welchem Sinne ist es dasselbe wie das faktische Ich, in welchem Sinne nicht dasselbe? Welches ist der Charakter der Setzung, in der das absolute ego Gesetztes ist? Inwiefern liegt hier keine Positivität (Gesetztheit) vor?“<sup>31</sup>

Der Unterschied zwischen Husserl und Heidegger findet sich genau in der Antwort auf diese konkreten theoretischen Fragen. Ich bin nicht als dieses endliche Seiende, das ich bin, als dieses Seiende in der Welt, das ich bin, ohne (zumindest potentiell oder implizit zugleich) für mich selbst als eine unendliche Identität meiner selbst mit mir zu sein; eine Identität, die zugleich eine unendliche Differenz von mir zu mir überbrückt. Und da Husserl dieses Seiende als eine Setzung und die weltliche Vorhandenheit des natürlichen Ich als eine Selbstsetzung des transzendentalen Ich ansieht, das zugleich nur als Selbstgesetztheit angesehen werden kann, kann er diese unendliche Differenz und Identität im Sinne der westlichen Metaphysik von Platon über Augustinus bis Kant und den deutschen Idealismus (besonders Fichte eingeschlossen) als „Idee“ interpretieren. Und so, „erkennt sich die transzendente Phänomenologie ... als Funktion der universalen Selbstbesinnung der (transzendentalen) Menschheit im Dienste einer universalen Vernunftpraxis, das ist, im Dienste des durch die Enthüllung frei werdenden Strebens in Richtung auf die im Unendlichen liegende universale Idee absoluter Vollkommenheit oder, was dasselbe, in Richtung auf die – im Unendlichen liegende – Idee einer Menschheit, die in der Tat und durchaus in Wahrheit und Echtheit sein und leben würde“.<sup>32</sup> Und so

besteht für Husserl kein Zweifel daran, daß „die phänomenologische Philosophie sich in ihrer ganzen Methode als reine Auswirkung der methodischen Intentionen (ansehen kann), die schon die griechische Philosophie seit ihren Anfängen bewegen; vor allem aber der noch lebendigen Intentionen, die von Descartes in beiden Linien des Rationalismus und Empirismus über Kant und den deutschen Idealismus in unsere verworrene Gegenwart hineinreichen.“<sup>33</sup>

Einen völlig anderen Aspekt bieten die Dinge, wenn man diese konkreten theoretischen Fragen in einem völlig anderen Sinn beantwortet als in dem, den man mit den folgenden Worten zusammenfassen könnte: der Sinn einer die weltliche und endliche Faktizität auflösenden, sich selbst setzenden, also sich selbst „genesierenden“, letzten Intelligibilität, von der unser Gelichtetsein, unser Welthaben am Ende abhängt; ein Sinn, der in den Meditationen Descartes' schon ausdrücklich ausbuchstabiert ist und der Descartes mit Platon verbindet. Wenn wir uns aber an dem orientieren, was die Unterscheidung Heideggers zwischen Vorhandenheit des in der Welt Konstituierten und Faktizität des Konstituierenden, des in-der-Welt-seienden oder welt-habenden menschlichen Daseins zu signalisieren scheint, dann erfahren wir den plötzlichen Einbruch des Horizontes der Endlichkeit, der den der Metaphysik ersetzt und einnimmt. Der Abstand von mir zu mir läßt sich nicht mehr interpretieren als die (die Endlichkeit unterstreichende und zugleich vernichtende) unendliche Identität mit mir selbst und auch nicht als die unendliche Distanz zu mir, die das Ich-mir-selbst-Gegeben-Sein als eine unendliche Aufgabe, als eine Idee, darstellen. Diese Distanz von mir zu mir, in der unser Welt-haben besteht, oder von der unser Welt-haben ermöglicht wird, verwandelt sich in eine nur endliche und doch abgründige Distanz, die wir folgendermaßen beschreiben könnten: „Das Sein des Daseins ist die Sorge ... Seiend ist das Dasein geworfen, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so daß es dieses ‚Daß es ist und zu sein hat‘ je eigens erst aus seinem

Selbstsein entlassen und in das Da führen könnte ... Als dieses Seiende, dem überantwortet, es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, ist es existierend der Grund seines Sein-könnens ... Und wie ist es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen ... Grundsein besagt demnach des eigensten Seins von Grund aus nie mächtig sein. Dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Faktizität, ein Nicht, das dieses Sein des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert ... Selbstseiend ist das Dasein das geworfene Seiende als Selbst. Nicht durch es selbst, sondern an es selbst entlassen aus dem Grunde, um als dieser zu sein. Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieses aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das Sein des Grundes.<sup>34</sup> Die Distanz von sich zu sich selbst, von der unser Gelichtet-sein, unser Bewußt-sein und unser Welt-haben abhängt, muß in diesem Fall zu tun haben mit dem radikalen Bezogen-sein der Existenz auf ihr Nicht, auf ihr Auch-nicht-sein-Können, als die letzte und definitive Möglichkeit seiner selbst, eine Möglichkeit übrigens, zu der sich die Existenz immer schon verhält. Der „Übergangspunkt“ zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung, und das heißt hier, zwischen Geworfenheit und Entwurf, auch in dem Sichentwerfen auf die letzten und höchsten Möglichkeiten seiner selbst, ist natürlich dieses Nicht.

#### IV. *Fichte: Metaphysik und Endlichkeit*

Nach all dem Gesagten kann ich jetzt mit hinreichender Präzision die These vortragen, die ich am Ende dieser Arbeit wenigstens verständlich gemacht haben wollte. Ich kann sie jetzt in aller Einfachheit vortragen. Die gesamte Arbeit Fichtes ist ein Ringen mit dem Problem dieses „Übergangspunktes“, in dem

sich „das Rätsel des Bewußtseins und der Welt“ verbirgt. Das, was Fichte mit seinen „logischen Gewaltsamkeiten“ und seinen „Denkkünsteleien“ (die er sicherlich als eine Radikalisierung des transzendentalen Ansatzes von Kant verstand) beabsichtigte, war ohne Zweifel genau dasselbe wie das, was Husserl „streng wissenschaftlich“ beabsichtigte. Husserl hat also recht, wenn er seine Verwandtschaft zu ihm anzeigt, und ihn als Theoretiker ablehnt. Wenn jemand nun über das Komische hinausgeht, das eine so extravagante Persönlichkeit in ihrem Auftreten auch hat, und der Sinn für den außerordentlichen Theoretiker geweckt ist, der hinter allem steht, dann sind diese Gewaltsamkeiten und Denkkünsteleien nicht mehr unerträglich, sondern einfach faszinierend. Mehr noch, was schon in der WL 1794 nichts anderes war als Gewalt, die den Leser und den Hörer verschreckten, worauf sie nur durch Urteile reagieren konnten und der Art wie es F. Schiller brachte, oder später und nachträglich H. Heine, diese „Gewaltsamkeiten“ und „Denkkünsteleien“, sage ich, werden um so faszinierender desto abrupter, verwickelter und fragmentarischer sie werden, besonders im Zeitraum der höchsten geistigen Anstrengung, der sich von der WL 1801 bis zur WL 1807 erstreckt.

Diesem Zeitraum geht ein Moment der intellektuellen Verlegenheit, wenn nicht geistigen Verzweiflung voraus („Die Bestimmung des Menschen“, 1800), der in einen intellektuellen Wiederaufschwung endet. Ihm folgt ein Zeitraum von relativer Selbstberuhigung und Wiederholung unter Unterdrückung oder Entschärfung der meisten entscheidenden Fragen, die ihm zwischen 1801 und 1807 entstanden waren. Und dies ist der Zeitraum, der mich besonders interessiert. Dieser Zeitraum hat ein Vorspiel, die WL 1801, dann kommt ein großer Beginn mit der WL 1804.1, die in Verlegenheit endet; am Schluß der Vorlesung ist die Ratlosigkeit von Fichte evident; weil er in seinem Denken nicht durchkommt, läßt er sogar eine Klasse ausfallen. Die Hörer werden zu einem zweiten Versuch eingeladen. Die großartige zweite Version 1804, die einen anderen, schon vorgezeichneten

Weg beginnt und die das Abgerundetste ist, was Fichte in diesem Zeitraum schafft. Probleme, die er in der Vorlesung eher stehengelassen hatte und die Weiterentwicklung der behandelten führen durch die dritte Vorlesung und besonders durch die „Gotteslehre, Sittenlehre und Rechtslehre“ von 1805 zu der Katastrophe, die die Erlanger Vorlesung von 1805 heraufbeschwört, die zugleich das Tiefste darstellt, was Fichte in diesem Zeitraum geschrieben hat. In Königsberg (WL 1807), wo das Komische des Auftretens und die Größe der Leistung sich am engsten verschwistern, knüpft er durch die WL 1804.3 wieder an die Probleme der WL 1804.1 an; ihr störungsreicher Vortrag endet mit der Verlegenheit und Ratlosigkeit am Schluß dieser Vorlesung. Die Fragen, die zu dieser Verlegenheit führen, sind in den „Nebenbemerkungen zu 1.“ (1807)<sup>35</sup> zusammengefaßt. Man wird es kaum verstehen wollen, daß in der WL 1812 und in der unvollkommenen von 1813 diese Fragen ernsthaft abgehandelt werden.

Die Frage ist: Warum sind diese Texte trotzdem faszinierend? Wodurch ist es möglich, daß ich behaupten kann, daß die Texte, die Fichte in diesem Zeitraum herstellt, und die er nicht veröffentlicht hat, um so faszinierender sind, je verwickelter und gewaltsamer und unnachvollziehbarer sie sind? Ich bestreite, daß diese Texte unverständlich sind; im Gegenteil: sie werden deutlich, wenn man den Schlüssel findet, mit dem man sie zu interpretieren hat; dann bekommen sie, in Worten von Fichte, „die Klarheit der Tiefe“. Und dieser Schlüssel ist meines Erachtens der folgende: Fichte radikalisierte dermaßen, so sehr ohne Kompromiß, und mit solcher Strenge, auch theoretischer Strenge, den kantischen transzendentalen Ansatz, daß, um mich auf die einfachste mögliche Form auszudrücken, man sagen kann, daß er den Übergang von Husserl zu Heidegger vollzieht. Aber jetzt muß man hinzufügen: Fichte geht zu Heidegger über, hat die Probleme, die das Denken Heideggers antreiben in seinen Händen, aber niemals kam er dazu, zu glauben, daß das so sein könnte; je radikaler sich ihm diese Probleme darstellten, um so

mehr war er davon überzeugt, daß sich irgendwo ein Fehler verstecken müsse, daß man irgendwo einen Ausweg aus dem finden müßte, was die Metaphysik selbst mit dem Zusammenbruch bedrohte. Wenn Fichte auf diese Probleme stößt, verläßt er den Hörer (oder Leser), und ihn interessiert allein das Problem; er spricht die verschiedenen Aspekte überstürzt an, indem er mit einer unbarmherzigen Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit von einem Aspekt zum anderen springt und indem er auf die subtilste und zugleich schlagendste Weise sogar die festeste, von ihm selbst bewirkte Überzeugung des Hörers zerstört, schon die Lösung in der Hand zu haben. In diesen Fällen versucht Fichte nicht mehr irgend einen Hörer zu überzeugen; denn hier geht es um seine eigene Ungläubigkeit vor der Evidenz, daß das Problem keine Lösung haben könnte. Und jetzt kann ich den Satz streichen, den ich benutzt habe, um mich verständlich zu machen: „Fichte geht von Husserl zu Heidegger über.“ Natürlich geht es nicht darum, Fichte in Husserl oder Heidegger zu verwandeln. Es ist im Gegenteil der Schritt von Husserl zu Heidegger (wenn wir Heidegger als den großen Schüler Husserls ansehen), der uns die „Sehorgane“ verleiht, die uns ermöglichen zu sehen, was im deutschen Idealismus passiert. Und in dieser Hinsicht besteht meine These darin, daß dieser aus der Metaphysik selbst heraus sich ereignende Zusammenbruch der Metaphysik, daß dieses aus der Metaphysik selbst kommende Zusammenstoßen mit der Endlichkeit (und die entsprechende Notwendigkeit, diese Endlichkeit aus der Metaphysik, die zusammenbricht, selbst zu denken) schon im deutschen Idealismus angelegt sind, auch und gerade in der großen Figur, in Fichte, der diesen Meilenstein der westlichen Metaphysik, den der deutsche Idealismus darstellt, setzt. In dieser Hinsicht ist Fichte unser Zeitgenosse.

Diese These werde ich zumindest verständlich zu machen versuchen, indem ich in verschiedenen Schritten zu zeigen versuche, worin die Radikalität des transzendentalen Ansatzes von Fichte besteht, und warum gerade dieser Radikalität wegen Elemente sich einschleichen, die zum Ruin dieser zur Metaphysik

gewordenen transzendentalen Philosophie führen und die die Probleme, die Heidegger gegenüber Husserl zum Gelten bringt, in den Vordergrund rücken.

### 1) Sich-selbst-als-seiend-Setzen

Zunächst werde ich versuchen, einsichtig zu machen, daß Fichte sich von Anfang an in diesem „Übergangs“punkt von Husserl ansiedelt, auf den sich alle Einwürfe Heideggers beziehen, wobei ich aufzeigen werde, auf welches Problem er dabei sofort stößt. Dazu reicht aus, daß bei dem Text, den ich an erster Stelle heranziehe, man unter „Objekt“ das rein Psychologische versteht, d.h. das Phänomen, die Erscheinung, die bewußte Welt als solche, das heißt, das Ergebnis der ersten Reduktion Husserls, das Gewußte als solches. Damit liest man meiner Ansicht nach Fichte richtig. Man würde ihn falsch lesen, wenn man hier unter „Objekt“ direkt Sache verstünde, Ding oder Sachverhalt.

Der erste Text leitet sich aus einem Moment der relativen Verlegenheit her, er stammt aus der Mitte der WL 1804.1: „Es ist klar, daß unsere Aufgabe nicht gelöst, und unser Unternehmen nicht gelungen ist, bis ... eine Reflexion sich findet, die als absolute Reflexion, d.h. als eine solche, über durchaus keine ein anderes Resultat gebende, höhere statt findet, sich darstelle; daher, da der Erfolg der Reflexion immer die Trennung des Objekts und des Subjekts gewesen: eine Reflexion, die diese nicht trenne, sondern ursprünglich und genetisch (nicht bloß faktisch, wie es sich vorlängst ergeben) einige, und einen Punkt gebe, aus welchem wir das Objekt und Subjekt, schlechthin als solche, in einer qualitativen Einheit, keineswegs schon durch ein fremdes Merkmal bestimmt, hervorgehen sehen.“<sup>36</sup>

Und es wird sozusagen gegen Husserl eingeworfen: bei Husserl „(ist) die letzte Identität nichts, als die versicherte, keineswegs eingesehene, u. klar gemachte Identität der schon vorausgesetzten Subjekt und Objekt, also gar keine Einheit, sondern

nur eine relativ eine, also absolute Zweiheit“.<sup>37</sup> Wenn wir zumindest teilweise den Terminus „Objekt“ auf dieselbe Weise verstehen, d.h. wenn wir beim folgenden Text eine Hierarchie zwischen „Objekt“ und „Objekten“ herstellen, so ist das, was wir eben gehört haben, genau dasselbe, was auf sehr eindringliche Weise schon in der *WLn*m (1796–99) gesagt wurde: „Entgegengesetzter Dinge oder äußern Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selber bewußt zu sein, d.h., ohne uns selber Objekt zu sein, durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden, daß wir uns wieder als Objekt denken und dadurch Bewußtsein von unserem Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtsein von unserem Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen ... und so ins Unendliche fort. Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt ... Dieser Einwurf ist nur dadurch zu heben, daß man etwas findet, bei dem das Bewußtsein Objekt und Subjekt zugleich wäre ... Dies zu erlangen, gebe man Achtung, wie man es mache, wenn man sein Ich denkt. Wurde man mit dem Denken desselben nicht auch zugleich des Denkenden sich bewußt, daß es handele? Ich setze mich als setzend, dies ist Anschauung, ich stellte mich selbst vor als vorstellend, ich handelte und war meiner Handlung mir bewußt. Es war Eins und ebendasselbe ... Es war eine Identität des Setzenden und Gesetzten. Diese Identität ist absolut, die alles Vorstellen erst möglich macht.“<sup>38</sup> Auf jeden Fall aber ist die Behauptung, daß „das Ich sich schlechthin, d.h. ohne alle Vermittlung (setzt). Es ist zugleich Subjekt und Objekt. Nur durch das sich selbst setzen wird das Ich, es ist nicht vorher schon Substanz, sondern sich selbst setzen als setzend ist sein Wesen, es ist Ein und dasselbe“<sup>39</sup>, in jedem Fall, sage ich, ist es diese Behauptung, die in der *WLn*m als positive Behauptung erscheint, die sich in der *WL* 1804.1 in die Anzeige eines Problems verwandelt hat.

Und um gewahr zu werden, worin dieses Problem oder diese Probleme bestehen, halte man sich gut vor Augen, daß es für

Fichte, wie auch für Husserl kein Bewußt-sein und kein Welt-haben ohne diese undingliche, unsubstantiale, unendliche Differenz von sich zu sich selbst gibt. Wenn nun für Heidegger das Subjekt, „existierend nie unter seine Geworfenheit zurück kommt“, so ist bei Fichte das Wesen des Ich ein sich selbst Setzen als setzend, und so ist das Ich, seinem Wesen nach, immer schon hinter seine eigene Geworfenheit (Gesetztheit) zurückgegangen.

Um zu sehen, worin die Frage bestehen könnte, die diese positive Behauptung in eine rein problematische verwandelte oder in eine Anzeige eines Problems, oder genau, um zu sehen, warum der Begriff der „Tathandlung“ sich in nichts anderes, in nichts mehr und nichts weniger als in die Anzeige eines Problems verwandelt, ist es angebracht zur ursprünglichen Formulierung dieses Konzepts in der WL 1794 zurückzukommen (der einzigen von Fichte veröffentlichten): „Dem Satz  $A=A$  ... gibt jeder zu ... man anerkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht ... man setzt (aber) durch die Behauptung, daß dieser Satz gewiß sei, nicht, daß A.“ Man setzt nur, daß, wenn man A setzt, dann  $A=A$ . Nun gut,  $Ich=Ich$ , bildet eine empirische Tatsache ab, oder genauer die Grundtatsache des empirischen Bewußtseins, sozusagen die Grundstruktur des rein Psychologischen. Man darf aber diesen Satz nicht einfach so interpretieren: wenn Ich, so  $Ich=Ich$ . Denn diese Bedingung kann nur für mich sein, und dann wäre man mit der Bedingung nur zu spät gekommen. Indem ich urteile, setze ich mich schon voraus, habe ich mich schon vorausgesetzt. Betrachten wir jetzt den Satz: wäre ich nicht, dann nicht  $Ich=Ich$ . Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß ich auch in diesem Fall mit dieser Bedingung ebenfalls zu spät komme. Denn auch in diesem Fall, jenseits der Tatsache, daß  $Ich=Ich$  – was nicht wäre, wenn ich nicht wäre –, daß also jenseits der Tatsache des empirischen, existenten Bewußtseins, ich mich ebenfalls schon voraussetze. Und damit offenbart sich, sagt Fichte, der Charakter der Nicht-Tatsächlichkeit oder der Nicht-Vorhandenheit, oder der Nicht-Substanz des Ich, sein „rei-

ner Charakter von Tätigkeit an sich<sup>40</sup>, der in nichts anderem besteht oder bestehen kann als eben in diesem Setzen von Ich durch sich selbst, und zwar unter Abzug jeder faktischen Bedingung. „Es (das Ich) ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung, das was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das ‚Ich bin‘ Ausdruck einer Tathandlung ... Dasjenige dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich, und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“<sup>41</sup> Mich interessiert jetzt der Satz „Dasjenige dessen Sein darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt“, eine Idee, die Husserl, wie wir schon unterstrichen haben, gewissermaßen zu der seinen macht, wenn er von Gesetztheit (wenn auch in der Form von Selbstgesetztheit) des transzendentalen ego spricht. Was ist dieses sich als seiend Setzen des Ich, als absolutes Subjekt? Eine mögliche Antwort, die Fichte sich ohne Zweifel angeeignet hätte, können wir in Worten von Hegel angeben. Denn zu diesem Schluß sind wir gekommen, indem wir die Selbstvoraussetzung des Denkens, auch noch jenseits seiner eigenen faktischen Existenz, über seine eigene Tatsächlichkeit und Endlichkeit hinaus gezeigt haben. Und dieses sich Erheben des Denkens über das Endliche, „das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, dieser Sprung ist das Denken selbst, dies Übergehen ist nur Denken“<sup>42</sup> „... In der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur ‚als existierend gedacht‘ werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffes und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des Begriffes in sich enthält ... Denn der Begriff ... ist die selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als

dies. Es müßte sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich enthalten. Es kann für den Gedanken, dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Sein. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine äußerliche sinnliche Existenz, wie ich sie vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen.<sup>43</sup> Ich wiederhole, daß dies die Erklärung ist, die Fichte gern von diesem „sich Setzen als seiend“ (seiend natürlich nicht in der Weise einer „äußerlichen Existenz“) gegeben hätte. (Es ist außerdem das, was seine Unterscheidung zwischen innerer und äußerer „Existentialform“ anzuzeigen scheint, worauf wir hier nicht eingehen können, und die am Ende ohne jeglichen systematischen Effekt bleibt.) Und wenn das die Erklärung ist, die Fichte ohne Zweifel gern gegeben hätte, so hatte Hegel recht mit seinem Urteil: Fichte war nichts anderes als ein subjektiver (und geradezu darum leerer) Hegel. Aber er konnte diese Erklärung nicht geben, oder besser: er gab sie unaufhörlich, aber indem er sich selbst dabei immer wieder verleugnete, konnte er sich auch nicht so leicht von der metaphysisch so verachteten äußerlichen Existenz lösen. Sehen wir warum, und warum sich also die Charakterisierung des Ichs als eines absoluten Subjekts für ihn in ein Problem verwandelte, warum er auf die Unhintergebarkeit der Faktizität stieß.

## 2) Energisches Denken

Beim zweiten Punkt ist die Mitarbeit des Lesers im wahrsten Sinne unabdingbar. Es handelt sich darum, zu zeigen, daß die Idee des „energisches Denkens“ oder, daß der Aufruf: „Denken, energisch!“ oder die scheinbar komische Idee, daß die WL kein

Objekt habe, sondern daß Wir (*Wir*, das in der Einheit der Einsicht verschmolzene Subjekt) WL werden. Dieses energische Denken ist bei Fichte keineswegs ein rhetorisches Element, sondern ein zentrales Element der Radikalisierung, die Fichte mit Kant vornimmt. Wir nehmen an, daß der Leser überzeugend gefunden hat, was ich von den ersten Seiten der WL 1794 referiert habe, oder, um sicherer zu gehen, daß der Leser als ein an Fichte Interessierter, diese Seiten gelesen hat. Der Leser könnte natürlich auch nicht an Fichte interessiert sein oder auch diese Seiten nicht gelesen haben. Aber er hat sie gelesen und (wir nehmen an) sie erscheinen ihm zugleich so komisch, genial und überzeugend, daß er vielleicht bedauert, so spät erst so einzigartige Seiten gelesen zu haben, oder daß er erschrickt vor der jetzt ausgeschlossenen Möglichkeit, sie nicht gelesen zu haben. Gerade jetzt habe ich dem Leser in bezug auf diese Seiten, die Einladung zu machen: energisch denken, nicht flach! Denkt der Leser diese Seiten energisch, dann hat er nicht nur Fichte verstanden, sondern dann sind auch diese Seiten wahr. Denkt er aber flach, dann hat er nicht nur Fichte nicht verstanden, sondern dann sind auch diese Seiten falsch, da sie in sich selbst widersprüchlich sind. Nun ist das, was der Leser versteht, wenn er sie flach versteht, genau dasselbe, was der Leser versteht, wenn er sie energisch versteht. Nur: wenn er dieses „dasselbe“ energisch versteht, dann versteht er eine Wahrheit; wenn er es nur flach versteht, dann hat er allein eine Unwahrheit verstanden. Also: energisch denken! Es handelt sich nicht darum, eine andere Sache zu verstehen, sondern darum, dasselbe in einer verchiedenen Einstellung zu verstehen, mit einer Einstellungsänderung, die durch einen Willensentschluß (das Ins-Spiel-setzen-Wollen der eigenen Energie) eingeführt wird (wenn das nach Husserl klingt, um so besser, das ist auch Husserl, d.h. die husserlsche transzendente Reduktion). Denken Wir energisch, sind Wir mit Fichte WL geworden, dann haben Wir selbst die Tathandlung, die Handlung der absoluten Selbstsetzung vollzogen. In diesem Vollzug und nur in dem Vollzuge der reinen Tätigkeit selbst, „abgesehen

von den besonderen empirischen Bedingungen“, haben Wir das sich setzende Sich-Voraussetzen, in dem diese reine Tätigkeit besteht, eingesehen, und zwar mit „mathematischer Evidenz“, d.h., indem Wir sie in ihrer Notwendigkeit selbstvollzogen haben. Denken wir aber flach, dann haben wir dasselbe verstanden, d.h. den von Fichte auf überzeugende und vielleicht auch auf faszinierende Weise entwickelten Begriff vom Ich als absolutem Subjekt. Aber flach gedacht, ist dieses absolute Subjekt nur ein Daseiendes, von uns gesetztes, objektiv vorhandenes „absolutes“ Subjekt, und natürlich ist das nicht das absolute Subjekt, von dem man sprach. Und dann haben wir Fichte gar nicht verstanden, wir haben höchstens objektivierende Wissenschaft des Geistes, reine, bloße Psychologie, als Wissenschaft eines vorhandenen Seinsfeldes, nämlich des rein Psychologischen (wenn die Sache wieder nach Husserl klingt, um so besser, denn es handelt sich genau darum).

Nur wenn wir kantisch genug und zugleich energisch denken, führen wir uns die ungeheuren Konsequenzen vor Augen, die dieses Denken hat und warum diese Konsequenzen zu einem Zentralproblem für Fichte werden. Genau dieses Problem erlaubt es nicht mehr ohne weiteres das „sich als seiend setzen“ im Sinne des ontologischen Arguments zu deuten, d.h. in dem Sinne einer sich selbst unendlich als seiend setzenden Idealität, einer Idealität, aus der alle endliche Existenz ihren Sinn schöpft, aber die am Ende alle endliche Existenz, als in sich nichtig, in ihre unendliche Bewegung (wissenschaftlich) auflöst, d.h. indem sie sich selbst in dieser endlichen Existenz als unendlich erscheint.

Nun haben wir energisch gedacht, wir haben uns entschlossen, Fichtes WL zu lesen, und zwar energisch; wir hätten uns auch entschließen können, sie nicht zu lesen, wir haben uns in einem freien Willensentschluß entschieden, die WL Fichtes zu denken, und zwar sie energisch zu denken. Nur so sind Wir das Tun der (subjektiv und objektiv) reinen Tätigkeit selbst, wobei der Leser, um das wiederum richtig zu verstehen, seine energi-

sche Einstellung behalten muß. Und hier genau liegt das Problem: wie interpretieren wir jetzt das „sich selbst als seiend setzen des Ich, als absolutes Subjekt“? Wenn wahr ist, daß allein, wenn wir in unserer faktischen Existenz die erwähnte Entscheidung fällen und daß wir nur dann WL werden, d.h., uns in das Tun dieses absoluten Subjekts verwandeln, das nichts objektiv Vorhandenes ist, sondern allein eine Tätigkeit ist, dann ist dieses Absolute, dies absolute Subjekt, kein Absolutes; das absolute Subjekt hätte auch nicht sein können, es ist folglich kein Absolutes. Wenn wir aber schon einmal die Entscheidung getroffen haben, „auf(zu)steigen in den reinen Charakter des menschlichen Geistes, den reinen Charakter der Tätigkeit an sich“,<sup>44</sup> sind Wir „dasjenige, dessen Sein bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt ... absolutes Subjekt“. Allem Anschein nach ist die Entscheidung, die wir getroffen haben, uns in WL zu verwandeln, und die wir hätten auch nicht treffen können, von der Art, daß Wir als Tun der reinen Tätigkeit WL sind, d.h. notwendig geworden sind.

Aber die Sache wird noch eindringlicher, wenn man sie nicht von unserem (wir, Wir?) Standpunkt, sondern von dem (um mich auf irgendeine Weise auszudrücken), vom Standpunkt des absoluten Subjekts selbst ansieht. Haben Wir die Entscheidung getroffen, dann sind Wir das Tun dieser absoluten Tätigkeit selbst, erscheint diese Tätigkeit dann in uns, oder genauer: wir sind offensichtlich das sich Erscheinen dieser Tätigkeit. Ist das Absolute notwendig, dann gehört ihm dieses sich Erscheinen auch notwendig zu. Dieses Erscheinen hat jetzt aber als Bedingung den Willensentschluß, so daß er sein kann oder auch nicht. Aber wenn das Erscheinen notwendig zum Absoluten gehört, so gehört ihm auch notwendig diese Möglichkeitsbedingung der Erscheinung selbst zu; denn sie ist doch das Moment der Nichtigung, das Moment der Einklammerung aller nur äußeren, endlichen empirischen Existenz. Aber dann ergibt sich als Folgerung, daß das Absolute sich entscheidet zu erscheinen oder auch nicht zu erscheinen, und zwar notwendig, d.h. es entscheidet sich ab-

solut zu sein, oder auch nicht absolut zu sein, wenn die Erscheinung notwendig zum Absoluten gehört<sup>45</sup>.

Seit Ende der WL 1804.1 versteht Fichte, daß diese Frage neu ist und auch die entscheidende, die er in diesem Text nicht zu lösen vermag. (In der Tat war sie schon in der WL 1794, in der Parenthese der S. 17 aufgetaucht, aber die Termini der Frage sind am falschen Ort und die Frage ist am Ende falsch gestellt.) Am Ende handelt es sich darum, zu klären, ob die Faktizität hintergebar ist oder nicht. Um es also in heideggerschen Begriffen auszudrücken: die Frage „Welche ist die Seinsart dieses absoluten ego?“ muß mit der Frage „Und dieser Willensentschluß selbst?“ zusammengedacht werden.

### 3) Fichte und Hegel

Nur so versteht man außerdem den Einwurf Fichtes gegenüber Hegel, und daß Fichte sich durch Hegel völlig falsch interpretiert fühlte, wenn dieser seine Philosophie als subjektiven Idealismus, als Philosophie einer leeren Subjektivität, auslegte. Die Antwort Fichtes ist immer die gleiche. Und damit, denke ich, hat er immer recht: „Im Vorbeigehen: es ist hier nicht meine Absicht, Geschichte der Philosophie vorzutragen und mich auf alle Streitigkeiten, die mir hierüber erregt werden können, sondern nur meinen Begriff allmählig fortschreitend zu entwickeln ... Ich sage: so viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das tote Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich. Ich kann im Vorbeigehen hinzusetzen: auch seit Kant ist es außer in der WL allenthalben und ohne Ausnahme bei den angeblichen Kantianern, so wie bei den angeblichen Kommentatoren und Weiterbringern der WL, bei demselben absoluten Sein geblieben, und Kant ist in seinem wahren, von ihm freilich nirgends deutlich ausgesprochenen Prinzip, nicht verstanden worden; denn es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nennt, sondern wie man es inner-

lich hält und faßt. Man nenne es immerhin Ich. Wenn man es ursprünglich objektiviert, und ich entfremdet, so ist es das alte Ding an sich.“<sup>46</sup> „... Nun kann jedoch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden entschwindet.“<sup>47</sup> Schroff gesagt: Der energische Leser, z.B. der hegelschen Enzyklopädie, wenn er sich nur besinnen will, kann innwerden, daß das ganze hegelsche Anliegen in der Enzyklopädie ein Denken und Bewußtsein desselben setzt, nämlich das des (energischen) Lesers, und daß daher dieses ganze Anliegen, als Daseiendes, immer nur die eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, ist, sonach Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion, welche nur dem sich nicht Besinnenden und flach Denkenden, wie es der Fall Hegel ist, verschwindet; damit hat Hegel sein ganzes Anliegen radikal verfehlt. Wenn, in Worten Hegels, das Absolute Subjekt und nicht Substanz sein soll, dann „ist also WL nur dasjenige Wissen, welches schlechthin nicht wieder Objekt werden kann eines neuen Wissens, sondern durchaus nur Bewußtsein ist“, sonst wäre sie nicht WL. Und wenn wir das „subjektiv“ nennen wollen, „so müssen wir sagen: die WL bleibt in alle Ewigkeit nur subjektiv und wird nie objektiv.“<sup>48</sup> Und das war, was Hegel nicht verstand, was aber gegen Hegel spricht. Es handelt sich darum, energisch zu diesem „Übergangs“punkt der Einstellungsänderung zu kommen und ihn durchsichtig zu machen, d.h. ihn genetisch zu intelligieren, diesem Punkt, in dem „wir uns verborgen sind“, diesem letzten Disjunktions- und Einheitspunkt, der sich sogar dem sich nicht energisch genug sich besinnenden Hegel entzieht.

#### 4) Das Problem der Sprache

Aber genau solche Radikalität wirft das darauf bezogene Problem des Sagens selbst der WL auf, das Problem der Sprache, oder ein Problem, das direkt zum Problem der Sprache führt. Meinem Urteil nach hat bei niemandem im Rahmen des deutschen Idealismus das Problem der Sprache so eine zentrale Stelle eingenommen wie bei Fichte, besonders zwischen 1801 und 1807. Vielleicht hätte Fichte sagen sollen: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische ... Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen.“<sup>49</sup> Aber er sagt es nicht. Fichte betreibt seiner eigenen Meinung nach keine Mystik, er weigert sich ausdrücklich, so etwas zuzulassen. Fichte weiß, daß sein Sagen sicher ein Ringen mit den Grenzen der Sprache ist: „Ich kämpfe und ringe mit der Sprache; greife hier nach allem“<sup>50</sup>, oder: „Das neue nur durch Phantasie ... über alle Sprache und Wortgebrauch hinaus.“<sup>51</sup> Aber das alles ist gemeint als eine Schwierigkeit des Ausdrucks und nicht eigentlich als Unaussprechlichkeit. Der Grund ist, daß Fichte seine Darlegung als eine Art Selbstkommentar oder vielleicht als ein Selbstprotokollieren der reinen Einsicht, der Leistungen der hartnäckigen Besonnenheit ansieht. Für den Leser sind diese Protokolle nicht Referate, sondern nur Hilfsmittel. „Er muß die Sätze überwinden, dann sieht er die Sache richtig“ (Wittgenstein). Was diese Sätze anzeigen, gehört eher zu dem, was sich zeigt, als zu dem, was sich sagen läßt. Aber Fichte rechnet mit der prinzipiellen Möglichkeit dieses Selbstprotokollierens, d.h. mit der Möglichkeit einer „Privatsprache“, mit der Nachvollziehbarkeit der Einsicht durch das Wir, durch das zur Einheit der Einsicht verschmolzene (eine) Subjekt: „Die Wahrheit machen kannst du nicht, und sollst du nicht: aber sie wird unter jener Bedingung dir von selbst kommen. Darin unterscheidet sie (die WL) sich nun von allem Mysticismus, der ein besonderes inneres Licht für Privilegierte, des-

sen die übrigen entbehren, sonach ein eigenwilliges und gesetzloses Absolutes hat; dagegen das Absolute der WL gebunden ist, an das Gesetz seines Wesens.“<sup>52</sup> Wie es auch sei, diese eher konfuse Erwägungen machen es für Fichte überflüssig, irgendeine Betrachtung über die Sprache anzustellen. Die zentrale Stellung der Sprache, auf die ich mich hier beziehe, liegt also anderswo. Es handelt sich um eine andere Sache, der es nicht an Feinheit mangelt, es handelt sich um eine wirkliche „Denkkünstelei“. Diese zentrale Stellung wird eher verdunkelt durch die seltenen Bezüge Fichtes auf die Sprache und durch die Oberflächlichkeit seiner Erwägungen, wenn die Sprache ausdrücklich zum Thema wird.<sup>53</sup>

Um einzuführen, was ich sagen will, können wir vom Folgenden ausgehen: „Wo gesprochen wird, wird von Etwas gesprochen, das in allen anderen Fällen vor diesem Sprechen davon bekannt ist, und da ist; hier (in der WL) von etwas, das nur durch das Sprechen davon, und in diesem Sprechen, ist, und wird, (in dem Betrachter) und durchaus nicht ist. Es folgt daraus, daß jeder, mit dem gesprochen werden soll, dies unmittelbar selbsterzeugen muß; weder erinnert an etwas Bekanntes; noch etwa auffassen aus dem Vorrat, sondern hier auf der Stelle es denken, begreifen und abmachen. Außerdem ist von nichts geredet, ist leer.“ Und gegen Hegel: „Die Klage über die Leerheit dieser Spekulationen (die der WL) ist begründeter als die Klagenden meinen; nur auch aus einem anderen Grunde als sie meinen.“<sup>54</sup> Das eigentliche Problem hier ist nicht, daß das, was in der WL gesagt wird, eigentlich unaussprechlich sei. Das Problem ist auch nicht, daß das, worüber man spricht, ein nicht Daseiendes sei, und das, worum es sich handelt, darin besteht, daß Wir uns in die WL zu verwandeln hätten. Diese Dinge kennen wir schon als die energischen Denker, die wir sind.

Das eigentliche Problem ist, daß Fichte bei dieser ganzen Frage weniger energisch sein wollte. Es handelt sich um das Folgende: Hier in der WL wird „von etwas gesprochen, das nur durch das Sprechen davon ist und wird“. Denken wir energisch.

In der WL wird von nichts geredet, die WL ist selber nur die Selbstausbübung der reinen, absoluten Tätigkeit. Wenn aber wahr ist, daß dieses inmitten der Sprache geschehen muß, dann ist die Ausübung der reinen Tätigkeit nicht möglich ohne das sprachliche Bild von ihr, und das bedeutet, daß was Wir „in uns bloß erzeugen müssen“, nicht erzeugt werden kann, ohne zugleich ein sprachliches Bild davon zu erzeugen. Jetzt aber kommt es darauf an, besonders energisch zu denken: wenn es sich um das Ich als absolutes Subjekt handelt, dann kann es sich nur um das Bildende, nicht um das Gebildete handeln; sonst haben wir kein Absolutes, sondern nur von uns gesetztes Vorhandenes. Aber die energische Folgerung daraus ist diese: es ist evident, daß das Absolute nicht das „Davon“ unseres Sprechens sein kann; es ist evident, daß es nicht der Fall sein kann, daß hier (in der WL) von etwas gesprochen wird, „das nur durch das Sprechen davon ist und wird“. Das Gegenteil ist der Fall. Die Sprache streicht systematisch das Absolute, indem sie zugleich den Schein, es zu haben, hervorruft.

Aber diese Angelegenheit wird viel klarer und auch viel dramatischer, wenn man sie (um mich auf irgendeine Weise auszudrücken) von der Seite des Absoluten selbst betrachtet. Unser Sprechen „davon“ (wir haben es schon gesehen, als wir das Problem der Faktizität betrachtet haben) ist ein Sprechen von dem Absoluten, das also notwendigerweise zum Absoluten selbst gehört. Deshalb ist das Absolute nicht als Absolutes, ohne sich selbst als Absolutes zu bilden, in einem sich selbst als Bild bildenden Bilde. Denken wir dieses „als“ energisch, dann können wir gerade jetzt verstehen, warum bei Fichte das Thema der Sprache nicht auftaucht, obwohl die Sprache einen so zentralen Platz bei ihm einnimmt. Das Wesen des Bildes, das Wesen des Erscheinens selbst, d.h. des Erscheinens als Erscheinen, das Sich-selbst-Haben des Absoluten als Absoluten, hängt völlig von diesem sich verbergenden, bescheidenen, undurchdringlichen „als“ des „etwas als etwas“ ab, von dem auch die organische Einheit von Anschauung und Begriff, das Erscheinen, das

Sichzeigen von etwas, unser In-der-Welt-Sein offensichtlich abhängt<sup>55</sup>; dieses „als“ erweist sich sogar als der Grund der Freiheit: „In dem ‚als solches‘ liegt alles. Die eigene Selbständigkeit des Subjekts, durch die es über das Ding erhoben bleibt; nicht eben in der Freiheit, dies auch nicht vorstellen zu können; und die Durchdringung des Seins (bei Fichte immer = Seiendes) mit diesem Charakter gibt eben die Vorstellung. Nichtidentität, absolute Differenz, könnte man sagen, ist der Charakter der Vorstellung. – Dieses Sein in einem anderen als solches (dieses Sein, sage ich, das Subjekt überhaupt, das durch diese mögliche Abstraktion von allem eben ein Subjekt überhaupt wird), dieses, sage ich, ist der bestimmte und klare Charakter des Bildes.“<sup>56</sup> Aber dann bleibt die absolute Einheit dieser Differenz, dieser letzten Disjunktion, ausgeliefert, und die Aufgabe „alles Mannigfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen“, worin die Metaphysik besteht, wird zu etwas Unmöglichem. Das Absolute selbst bleibt durch diese „Alsform“ „zerrissen“, ohne die aber das Absolute als Absolutes nicht sein kann. Das ist das Thema der letzten Vorträge der WL 1805. Das „als“, also die Sprache, streicht das Absolute, indem sie zugleich den Schein, es zu haben ermöglicht, wenn nicht selbst hervorruft.

Aber die Verlegenheit Fichtes wächst, wenn sich ihm dieses „als“ unaufhörlich in das „ist“, d.h. in das Sein, verwandelt, das vom Seienden unterschieden ist, wenn es sich verwandelt in die undurchdringliche Form des Daseins des Daseienden, in das Erscheinen selbst des Erscheinenden, in das Sichzeigen des Sichzeigenden, in das Band zwischen Subjekt und Objekt, in den Mittelpunkt des Bewußt-seins und des Welt-habens, in den gesuchten „Übergangs“punkt, in das Da, dem sozusagen Subjekt und Objekt zugehören. Das geschieht zum erstenmal in der Vorlesung von 1805. 1807 kommentiert er: „Nun fehlt es mir nur an der Kunst, dasjenige Denken, in welchem einleuchtet, was einleuchten soll, zu vollziehen ... daß das prägnante und aktive Denken des ‚ist‘ Hauptsache dieser Kunst sei, ist mir bekannt ... Dieses aktive Existieren und sich äußern (das ich sogleich an

dem bekannten Charakter des ‚ist‘ als dritter Person, die ja ein absolutes ist, hätte erkennen sollen) ist das des absoluten selber, sein absolut Eines Accidens: in reiner formalen Einheit. Denken und Seyn (= Seiendes) in ihrem Unterschiede, und ihrer Beziehung sind nur Resultate davon; und alle weiteren Spaltungen sind gleichfalls streng daraus abzuleitende Resultate.“<sup>57</sup> Und Fichte läßt keinen Zweifel daran, daß das „*der* Punkt der ganzen Wissenschaftslehre (ist): Selbst die transzendente Begründung erscheint zuletzt, als eine in sich Begründung der absoluten Erscheinung selber“<sup>58</sup>, also, im Grunde als eine Selbstableitung des „als“ (als „absolut Eines Accidens“ des Absoluten). Aber es geschieht, daß, wenn er in den Versionen der WL von 1804 bis 1807 das „als“ zu deduzieren versucht, er immer wieder auf das „daß“ der Faktizität stößt, auf die „äußere Existentialform“, bei dem Versuch einer Deduktion derselben, d.h. bei dem Versuch, sie einsichtig zu durchdringen oder in Intelligibilität aufzulösen, scheiterte schon die WL 1804.1. Wenn man also energisch denkt, dann „als“ = „ist“ = „daß“, und das bedeutet, daß das „als“ sich erweist als der nicht mehr in Intelligibilität (genetisch) aufzulösende „Mittelpunkt der Faktizität“ und „Mittel- ... punkt aller Existenz (bei Fichte immer = „ist“),“ d.h. als der Mittelpunkt des „da“, dem Subjekt und Objekt zugehören; und das Denken, als „Produkt“ dieses „als“, als „Produkt“ dieses Mittelpunkts, „begleitet ihn nur“.<sup>59</sup>

„Daß“, „Bild“, „als“, „ist“ und wieder „daß“ sind die undurchdringbaren Zeichen unserer Endlichkeit, bei denen heute die Metaphysik des deutschen Idealismus (aus dieser selben Metaphysik heraus) scheitert, wie sie schon bei Fichte gescheitert ist, ohne daß er dazu kam, es selbst zu glauben.

## Anmerkungen

\* Übersetzt von Klaus Wrehde.

<sup>1</sup> E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922–1921), *Husserliana* Band XXV (im folgenden: *Huss.* XXV), Dordrecht, 1987, S. 269.

<sup>2</sup> *Huss.* XXV, 268.

<sup>3</sup> *Huss.* XXV, 268.

<sup>4</sup> Ebd., S. 269 f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 270.

<sup>6</sup> Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1976, 2. Aufl., S. 279 ff.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana* IX (im folgenden: *Huss.* IX), „Der Encyclopaedia Britannica Artikel“, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1962, S. 250.

<sup>8</sup> *Huss.* IX, 258.

<sup>9</sup> Ebd., S. 263.

<sup>10</sup> Ebd., S. 265.

<sup>11</sup> Ebd., S. 273.

<sup>12</sup> Ebd., S. 274.

<sup>13</sup> Ebd., S. 274 f.

<sup>14</sup> Ebd., S. 292.

<sup>15</sup> Ebd., S. 275.

<sup>16</sup> Ebd., S. 275.

<sup>17</sup> Ebd., S. 274.

<sup>18</sup> Ebd., S. 294.

<sup>19</sup> Ebd., S. 294. Vgl. auch E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, hrsg. von P. Janssen, Den Haag 1974, S. 244 ff.

<sup>20</sup> *Huss.* IX, 274.

<sup>21</sup> Ebd., S. 274.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., S. 275.

<sup>24</sup> Ebd., S. 275.

<sup>25</sup> Ebd., S. 277.

<sup>26</sup> Ebd., S. 277.

<sup>27</sup> Ebd., S. 227.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. IV, hrsg. von K. Schumann (im folgenden: Husserl, *Briefwechsel*), Dordrecht 1994, S. 146.

<sup>29</sup> Husserl, *Briefwechsel*, 147.

<sup>30</sup> *Huss.* IX, 296 f.

<sup>31</sup> Husserl, *Briefwechsel*, 147.

<sup>32</sup> *Huss.* IX, 299. Vgl. auch in *Huss.* VIII, S. 193 ff., die interessante Abhandlung „Meditation über die Idee eines individuellen und Gemeinschaftslebens in Absoluter Selbstverantwortung“ (1924).

<sup>33</sup> *Huss.* IX, 301. Vgl. auch E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*. I. Teil: Kritische Ideengeschichte, hrsg. v. R. Boehm, *Husserliana* VII, Den Haag 1956.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Zehnte, unveränderte Auflage, Tübingen 1963, S. 284.

<sup>35</sup> J.G. Fichte, *Nebenbemerkungen zu 1 (1807)* (im folgenden: *Nebenbemerkungen*, 1807), in: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* II, 10, S. 223 ff.

<sup>36</sup> J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre (I. Vortrag im Jahre 1804)* in: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* II, 7 (im folgenden: WL 1804.1), S. 162.

<sup>37</sup> WL 1804.1, 162.

<sup>38</sup> J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, in: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* IV,2 (im folgenden: *WLn*m), S. 30 f.

<sup>39</sup> *WLn*m, 31.

<sup>40</sup> J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (hrsg. v. Wilhelm G. Jacobs) (im folgenden: WL 1794), Hamburg 1979, S. 16.

<sup>41</sup> WL 1794, 16 f.

<sup>42</sup> G.W.G. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (hrsg. v. F. Nicolini und O. Pöggeler, Hamburg 1969) (im folgenden: *Enzykl.*), § 50.

<sup>43</sup> Hegel, *Enzykl.*, § 51.

<sup>44</sup> WL 1974, 16.

<sup>45</sup> Damit kommt man in die Nähe des schönen Mythos des leidenden und sich aus sich selbst vertreibenden Gottes. Zu einer philosophischen Erläuterung dieses Mythos durch H. Jonas kommentiert A. Wellmer: „Ich möchte insbesondere auf Jonas' Antwort auf die Frage hinweisen, *warum* denn Gott sich und sein Schicksal dem Treiben des ins Außen Explodierenden und damit den bloßen Chancen der darin beschlossenen *Möglichkeiten* unter den Bedingungen von Raum und Zeit überließ. Jonas' Antwort ist: ‚Eine erlaubte Vermutung ist, daß es geschah, weil nur im endlosen Spiel des Endlichen, in der Unerschöpflichkeit des Zufalls, in den Überraschungen des Ungeplanten und in der Bedrängnis durch die Sterblichkeit, der Geist sich selbst im Mannigfaltigen seiner Möglichkeiten erfahren kann, und daß die Gottheit dies wollte.‘ Diese Antwort nun läßt sich unschwer in ein Argument für eine radikale Endlichkeitsthese übersetzen: Zum Begriff des Geistes gehört, daß er an individuierte – endliche – Einzelwesen geknüpft ist; und Endlichkeit nicht nur eine *Schranke* des menschlichen Geistes und menschlicher Möglichkeiten, sondern *zugleich* und *in eins* damit die Bedingungen der Möglichkeit all dessen bezeichnen, was wir ‚Geist‘, ‚Erkenntnis‘, ‚Wahrheit‘ ... nennen können.“ (A. Wellmer, *Endspiele*, Frankfurt 1992.)

<sup>46</sup> J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre (II. Vortrag im Jahre 1804)*, in: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* II, 8 (im folgenden: WL 1804.2), S. 12.

<sup>47</sup> WL 1804.2, 12.

<sup>48</sup> J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1813), in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Band X (im folgenden: WL 1813), Berlin 1971, S. 5.

<sup>49</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.552 und 6.54.

<sup>50</sup> WL 1804.1, 100.

<sup>51</sup> WL 1804.1, 84.

<sup>52</sup> WL 1804.1, 177.

<sup>53</sup> Vgl. J.G. Fichte, „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache“, in: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* I, 3, S. 189 ff.

<sup>54</sup> J.G. Fichte, *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre* (Erlangen 1805), in: J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* II (im folgenden: *WL* 1805), S. 179.

<sup>55</sup> Fichte verknüpft damit den Begriff des Phänomens mit dem Begriff des Logos, und zwar auf eine viel schärfere und eindeutiger Weise als Heidegger in *Zeit und Sein* § 7, indem er das Erscheinen überhaupt dem durch den logos apophantikos vollzogenen „apophainesthai“ (oder Erscheinen-lassen von etwas als etwas) gleichsetzt; und das in der Weise, daß er das Erscheinen überhaupt als diairesis und synthesis verstehen muß, deren Mittelpunkt also das „als“ ist, und das heißt: deren Mittelpunkt das „ist“ ist, das nichts (ouden), d.h. kein Seiendes, bedeutet. (Vgl. Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a und 16b). Demgegenüber sind schon die berühmten Ausführungen von Aristoteles in 16a, 3–9 nicht „energisch“ genug.

<sup>56</sup> J.G. Fichte, *Nebenbemerkungen* (1807), S. 227.

<sup>57</sup> Ebd., S. 246.

<sup>58</sup> Ebd., S. 246.

<sup>59</sup> Ebd., S. 235.