

SCIENTIA & RELIGIO

Stephan Trescher

Leiblichkeit
und
Gottesbeziehung

Eine Strukturanalyse
ausgehend von
Fichte und Levinas

VERLAG KARL ALBER



Stephan Trescher

Leiblichkeit und Gottesbeziehung

VERLAG KARL ALBER



SCIENTIA & RELIGIO

Band 15

Herausgegeben von
Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Stephan Trescher

Leiblichkeit und Gottesbeziehung

Eine Strukturanalyse ausgehend
von Fichte und Levinas

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Stephan Trescher

Corporeality and the Relation to God

An Analysis based on
Fichte and Levinas

What significance does the dimension of the body have in the religious and with which concepts can it be described? Two of the most promising discourse partners in this question are Johann Gottlieb Fichte and Emmanuel Levinas. Their contributions are explored, questioned in their philosophical plausibility and brought into a dialogue with each other. The categories developed in this process are examined in their fundamental suitability for a Christian-theological reflection and applied as examples to two practical fields: the Eucharist and contemplation.

The Author:

Stephan Trescher completed his PhD in the Department of Fundamental Theology in Freiburg, Germany, received a M. Phil and is currently working for the Episcopal Officialate of Münster in Vechta where he is a speaker for spiritual exercises and spirituality. He also works as a lecturer at the local university.

Stephan Trescher

Leiblichkeit und Gottesbeziehung

Eine Strukturanalyse ausgehend
von Fichte und Levinas

Welche Bedeutung kommt der Dimension des Leibes im Religiösen zu und mit welchen Begriffen lässt sie sich beschreiben? Zwei der aussichtsreichsten Diskurspartner in dieser Frage sind Johann Gottlieb Fichte und Emmanuel Levinas. Ihre Beiträge werden erschlossen, auf ihre philosophische Plausibilität hin befragt und in einen Dialog miteinander gebracht. Die dabei erarbeiteten Kategorien werden in ihrer grundsätzlichen Eignung für eine christlich-theologische Reflexion überprüft und exemplarisch auf zwei Praxisfelder angewendet: Eucharistie und Kontemplation.

Der Autor:

Stephan Trescher, Dr. theol., M. A. phil., wurde 2014 am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Freiburg i. Br. promoviert und ist derzeit als Referent für Exerzitien und Spiritualität im Bischöflich Münsterschen Offizialat Vechta und als Lehrbeauftragter an der dortigen Universität tätig.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer: 324112126

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48849-2
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81755-1

Inhalt

Vorwort	19
Einführung in die Fragestellung und Zielsetzung der Untersuchung	23
1. Die religiöse Bedeutung der Leiblichkeit bei Johann Gottlieb Fichte	41
1.0 Einleitende Bemerkungen zur Textbasis	41
1.1 Transzendentalphilosophische Grundlegung der Ableitung des Leibes und der Entfaltung der Religionsphilosophie ausgehend von der <i>Erlanger Wissenschaftslehre</i> und der <i>Anweisung zum seligen Leben</i>	44
1.1.0 Vorbemerkungen	44
1.1.0.1 Fichtes philosophischer Anspruch und seine Methode	44
1.1.0.2 Der Ansatzpunkt der <i>Erlanger Wissenschaftslehre</i> und die Gliederung ihres Vorgehens	49
1.1.1 Erste Stufe: Das gedachte Absolute – Überwindung des Verhaftetseins an das Dingliche	58
Die ersten Argumentationsschritte und ihre Methode	58
Problematisierung des verdinglichenden Realismus und Idealismus der ersten Stufe	59
Die Problematisierung der objektiv auffassenden Existenz in der Nichtfolge	63
1.1.2 Zweite Stufe: Das Licht als Absolutes – Fichtes transzendentalphilosophischer Standpunkt	66
Die Hinführung zum höheren Standpunkt	66
Das Licht	68

Inhalt

	Die intellektuelle Anschauung und das empirische Auffassen	71
	Möglichkeiten und Grenzen der Ableitung aus dem Licht	72
	Rückblick auf den Ertrag und die Methode der zweiten Stufe	75
1.1.3	Dritte Stufe: Das Absolute des Glaubens – Der Ansatzpunkt für Fichtes Religionsphilosophie	76
	Mit dem Idealismus zum Realismus	76
	Glaube	79
	Dunkel und Grundsein als Bedingungen des Glaubens	81
	Das Wissen als Erscheinung des Absoluten – Herleitung des Als	82
	Das Ich als der unmittelbare Repräsentant des Absoluten	86
	Einheit mit Gott und Selbständigkeit gegenüber Gott	89
	Methodenreflexion	91
	Die Gliederung des Ganges über vier Absolute und ihre Entsprechung zu den fünf Weltansichten	92
	Konsequenzen für die Religionsphilosophie	99
1.1.4	Vierte Stufe: Die Wissenschaftslehre und das Absolute als Gesetz – Der Ansatzpunkt für die Ableitung der Gestalt des Daseins	101
	Abgrenzung und Bestimmung der höheren Stufe	101
	Gott als Gesetz	103
	Das Gesetz im Existieren	105
	Die Einheit der Form und der Ansatz für die Ableitung	109
	Methodenreflexion	112
1.2	Die Ableitung des Leibes – der Leibbegriff	114
1.2.1	Das faktische Selbstbewusstsein und seine Materialisierung in eine objektive Körperwelt nach der Erlanger Wissenschaftslehre	114
	Die Argumentation	114
	Zum Begriff des Körpers	122
	Die Relativierung der Körperlichkeit ausgehend von der subjektiven Konstitution	123
1.2.2	Der Leibbegriff nach der frühen Sittenlehre von 1798	127
1.2.2.1	Zum systematischen Zusammenhang und zur Wahl der Textbasis	127
1.2.2.2	Prinzip und Methode der Ableitung	129

1.2.2.3	Ableitung des Leibes	132
	Begrenzte Tätigkeit als Tiefendimension der Körper- erscheinung	132
	Der Leib als unmittelbar gegebener und gefühlter Trieb	142
	Die Leiblichkeit des Leibes	144
	Der Leib als organisiertes Naturprodukt	147
1.2.2.4	Der Leib im freien Erkennen und Handeln	156
1.2.2.5	Der Leib als Medium der Interpersonalität	168
1.3	Die religiöse Bedeutung des Leibes	175
1.3.1	Die Bedeutung des Leibes auf dem Stand der frühen <i>Sittenlehre</i>	176
1.3.1.1	Die Eignung der Naturtriebe für das ethische Leben	176
1.3.1.2	Die Möglichkeit der Vereinigung von Naturtrieb und Vernunft	180
	Sympathetische Antriebe	180
	Somatisierung des Gewissens	182
	Ästhetischer Sinn	183
1.3.1.3	Negative Aspekte der Leiblichkeit	185
	Unethische Handlungsmöglichkeiten und negative Aspekte der Triebhaftigkeit	185
	Trägheit als radikales Übel	185
	Hemmung und perennierendes Sollen	189
	Unmoralische Leidenschaften	190
1.3.1.4	Der Glaube an die Realisierbarkeit von Ethik als religiöser Glaube	191
1.3.1.5	Die Bedeutung des Leibes in der Ethik anhand der ihn betreffenden Pflichten	198
	Pflichten in Bezug auf den eigenen Leib	198
	Die Pflichten in Bezug auf den Leib des Anderen	203
	Die Pflichten in Bezug auf die Natur außerhalb von Vernunftwesen	206
1.3.2	Die Bedeutung des Leibes auf dem Stand der <i>Anweisung</i>	210
1.3.2.1	Entwicklungen des Leibbegriffs zwischen der Zeit der frühen <i>Sittenlehre</i> und der Zeit der <i>Anweisung</i>	210
1.3.2.1.1	Die Problematik der Konstitution der begrenzten Tätigkeit	214
	Das Prädestinationsmodell zur Zeit der frühen <i>Sittenlehre</i>	214

Inhalt

	Das Modell in der <i>Bestimmung des Menschen</i>	216
	Selbstverleiblichung Gottes?	218
1.3.2.1.2	Die Konstitution der begrenzten Tätigkeit im Modell zur Zeit der <i>Anweisung</i>	220
1.3.2.1.3	Die Ausdifferenzierung auf der Ebene der Inter- personalspaltung	221
	Fichtes späterer Interpersonalitätsbeweis	221
	Die Konstitution von individuellen Berufungen	228
	Die Aufwertung des Qualitativen	230
1.3.2.1.4	Die Ausdifferenzierung auf der Ebene der Natur	232
	Die Entstehung der faktischen Qualitäten der Welt	232
	Die Erklärung der gemeinsamen Weltwahrnehmung	236
	Die Weltgestalten als Gestalten Gottes?	238
	Der Realitätsstatus der Natur	241
	Naturmystik?	250
1.3.2.1.5	Das Verhältnis beider Ebenen zueinander	254
1.3.2.1.6	Die Veränderungen im Leibbegriff	268
1.3.2.1.7	Methodenreflexion	269
1.3.2.2	Die veränderte Bedeutung des Leibes auf dem Standpunkt der höheren Moralität	270
	Die konkrete Bestimmtheit des Leibes und die Qualität des göttlichen Lebens	271
	Natürliche Antriebe zu einem ethischen Leben	275
	Entsprechungen zwischen der Vollzugsform der Leiblichkeit und der Form des Lebens der höheren Moralität	278
1.3.2.3	Die Veränderungen in der religiösen Bedeutung des Leibes	291
	Materialität und Gotteserkenntnis	291
	Der Stellenwert der Erkenntnis und der Betrachtung Gottes	294
	Nicht mehr ein Hindernis	300
	Gelassene Wertschätzung des Leiblichen	301
	Die Bedeutung von Leid und Misserfolg	305
	Der Leib und die göttliche Ökonomie	308
	Das leiblich Begegnende als Wille Gottes? – Zur Theodizeefrage	312
	Geschichtliche Offenbarung	316
1.3.2.4	Rückblick auf den Ertrag	320

2.	Die religiöse Bedeutung der Leiblichkeit bei Emmanuel Levinas – im Vergleich mit Fichte	323
2.0	Einleitende Bemerkungen zur Textbasis, zum Vorgehen der Interpretation und zum Vergleich	323
2.1	Der philosophische Ausgangspunkt: die Beziehung zum Anderen	329
2.1.1	Die Zentralstellung der Ethik – eine Hinführung im Dialog mit Fichte	329
2.1.1.1	Die Frage nach der Begründung des Wissens	329
2.1.1.2	Die transzendente Phänomenologie als Ausgangspunkt und ihre Problematisierung	332
	Die Zweideutigkeit des Phänomens	332
	Levinas' Auseinandersetzung mit Husserls Intentionalitätskonzept und dessen Analyse der Sinnlichkeit	333
	Kritische Anknüpfung an die transzendentalphänomenologische Methode Husserls	344
	Eine Begründung des Wissens aus der praktischen Vertrautheit mit der Welt?	351
	Erste Klärungen für den Leibbegriff	352
	Vergleich mit Fichtes Gedankengang in der <i>Erlanger Wissenschaftslehre</i> und mit seiner Methode	354
2.1.1.3	Das Es-gibt als Bruch der transzendentalen Apperzeption und die möglichen Auswege aus ihm	359
	Die Zweifelhaftigkeit des <i>Cogito</i>	359
	Das Es-gibt als zentrales Ausgangsproblem des levinasschen Denkens	361
	Die vorläufige Befreiung aus dem Es-gibt durch den Genuss	367
	Die Befreiung durch den Anderen in Eros, Fruchtbarkeit und Verantwortung	372
	Die scheinbare Befreiung durch die universale Vernunft	388
	Vergleich mit Fichte	389
2.1.1.4	Die ethische Forderung als Grund des Wissens	394
	Rekapitulation der bisherigen Argumentation	395
	Diesseits der objektiven Gewissheit	396
	Vergleich mit Fichte	400

Inhalt

2.1.2	Die Auslegung des ethischen Beanspruchtheits	401
2.1.2.1	Der Andere als Ursprung des Sollens	402
	Phänomenologische Weichenstellungen für die Auslegung des Sollens	402
	Die sinnliche Begegnung mit dem Anderen als Ausgangs- punkt und Verstehensvoraussetzung	403
	Die Infragestellung im Gesicht des Anderen	405
	Asymmetrisches Betroffensein durch den transzendenten und exterioren Anderen	413
	»Phänomene« der asymmetrischen Ethik	421
	Zur Bewertung von Phänomenen einer symmetrischen ethischen Beurteilung	429
	Die Verantwortlichkeit des Anderen und die ursprüngliche Form von Gemeinschaft	432
	Rekapitulation der Gründe für Levinas' Interpretation des Sollens	436
2.1.2.3	Die Unterschiede zu Fichtes Interpretation des Sollens	438
	Zu den Entsprechungen in der Beschreibung der ethischen Beziehung zum Anderen	439
	Erster Hauptunterschied: Vorgängigkeit zur Auto-nomie	443
	Worauf bezieht sich die Abhängigkeit vom Anderen?	446
	Zur Frage nach der Möglichkeit einer der Autonomie vorgängigen Heteronomie	453
	Zur Entfaltung der Autonomie auf der Basis der Hetero- nomie	462
	Zu Levinas' ausdrücklichen Bezugnahmen auf Fichte	474
	Zweiter Hauptunterschied: Vorgängigkeit zur Auto-nomie	476
2.1.3	Die Konsequenzen für die philosophische Methode	489
	Phänomenologie des Bruches der Phänomenalität	489
	Transzendentalismus des Ethischen jenseits der transzendentalen Apperzeption	489
	... jenseits des autonomen und universalen Denkens	492
	... jenseits des Seins	510
	... jenseits von Metaphysik?	513
	Vergleich mit Fichte	519

2.2	Die Religionsphilosophie	522
2.2.1	Die Beziehung zur Transzendenz als Begehren des Unendlichen	522
2.2.2	Religionsphilosophische Rechtfertigung jenseits eines Gottesbeweises	541
2.2.3	Das Unendliche als Schöpfer?	553
2.2.4	Die verschiedenen Aspekte der Beziehung zum Unendlichen	558
	Fordernde Güte	558
	Vaterschaft	559
	Unendlichung durch Fruchtbarkeit	562
	Mutterschaft	563
	Geschichtliches Wirken Gottes – angesichts des Leids und der Offenbarungsbedürftigkeit?	565
	Messianismus und Eschatologie	569
2.2.5	Uneigentliche Beziehungen zur Transzendenz	585
	Heidnische Naturgötter	585
	Sakralität	589
	Verschmelzungsmystik	590
	Ritualisiertes Gebet	593
	Kunst-Religion	594
	Interessengeleitete Formen von Gottesbeziehung	601
2.2.6	Vergleich mit Fichtes Religionsphilosophie	603
2.3	Phänomenologie der Leiblichkeit anhand der selbstbezogenen Leibvollzüge	610
2.3.1	Vorbemerkungen zur methodischen Herangehensweise	610
2.3.2	Leiblichkeit als Genießen	612
	Der Rückgang hinter das Können	612
	Phänomenologie des Genusses	616
2.3.3	Materie und Elementales	622
	Phänomenologie des Gegenstandes der Genuss-intentionalität	622
	Die Nacktheit der Dinge	626

Inhalt

	Eigenwirklichkeit des Materiellen, des anderen Menschen und der anderen Lebewesen	627
	Das Materielle und die naturwissenschaftliche Perspektive	630
2.3.4	Das getrennte Subjekt und der Genuss	633
2.3.4.1	Das vom Genuss her verstandene Subjekt	633
2.3.4.2	Die Momente der Spontaneität im Genuss	636
	Eine ursprüngliche Form von Sinnlichkeit und Selbst- bewusstsein	637
	Eine ursprüngliche Praxis	643
	Eine ursprüngliche Form des Strebens	646
	Zur Einbindung der drei Momente in den Genuss	649
2.3.4.3	Der Zusammenhang von Spontaneität und Abhängigkeit	651
	»Wir haben die Spontaneität des Lebens nicht in Zweifel gezogen.«	651
	Zur Vermeidung des Kausalitätsbegriffs	656
	Abhängigkeit im Sein – das konstituierte Subjekt	657
	Abgrenzung von inadäquaten Interpretationen der Konstitution des Subjekts	659
	Abhängigkeit von der Nahrung, Schöpfung und Fruchtbarkeit	664
	Zeitlichkeit der Konstitution und Unmittelbarkeit des Subjekts zu sich	666
	Abhängigkeit von der Nahrung und Abhängigkeit vom Anderen	671
	Zu transzendentalphilosophischen Anfragen an die Theorie der leiblichen Konstitution des Subjekts	674
2.3.4.4	Zur Bedeutung des Genusses im Geschehen der Trennung	675
2.3.5	Leiblichkeit als Wohnen	690
2.3.6	Das mütterliche und erotisch »Weibliche«	693
2.3.7	Der Leib als Ich-kann (Besitzen und Arbeiten) und die Konstitution des Dinges	700
2.3.8	Der Leib und das Vorstellen	705
2.3.9	Vergleich mit Fichte – Übersicht über die beiden Leibbegriffe	713

2.4	Die Bedeutung des Leibes in der ethischen Beziehung zum Anderen	728
	Zur Unterscheidung zwischen leiblicher und ethischer Beziehung	728
	Der leibliche Genuss als bleibendes Ereignis der Getrenntheit des Subjekts	734
	Die leibliche Passivität als Öffnung für die Exteriorität des Anderen	735
	Zur Bedeutung des Leidens	744
	Leib-Phänomene der Passion für den Anderen	759
	Die Leiblichkeit des Anderen in der ethischen Aufforderung	765
	Leiblichkeit und Selbstgabe	774
	Die Dinge in der Beziehung zum Anderen	778
	Kunstwerke in der Beziehung zum Anderen	782
2.5	Die religiöse Bedeutung des Leibes	789
2.6	Die verschiedenen Aspekte der religiösen Bedeutung des Leibes – im Vergleich mit Fichte	803
	Die Dimension des Unendlichen zwischen Leiblichkeit und Geistigkeit	803
	Alles entfaltet sich ausgehend vom Leib	804
	Wirklichkeit und Leib – Leibhaftigkeit	805
	Zu den negativen Aspekten der Leibverhaftetheit	806
	Naturvergötterung – Naturmystik?	810
	Gott und die Natur – die übersehene Natur	811
	Ein erster Schritt heraus aus der Absurdität und dessen bleibende Bedeutung	813
	Der Bezug der Gestalt und der Haltung des Leibes auf das Unendliche	815
	Die Unabhängigkeit des ethischen Lebens vom Leib – und wie er sie zulässt	817
	Kein Hindernis	818
	Die bleibende Bedeutung der leiblich-selbstbezogenen Konstitution des Subjekts	821
	Genuss als Erleben der Güte Gottes?	821
	Interleiblichkeit	823
	Transzendierende Passivität	824
	Leiden	828

Inhalt

Ein Sinn in der Sinnlosigkeit des passiven Konfrontiertseins mit dem Materiellen?	832
Die Begegnung mit dem Gesicht – die ethische Leiblichkeit des Anderen	833
Ausdruck des Unendlichen	835
Authentizität des Leibes	840
Schönheit und Leiblichkeit	841
Zur Leiblichkeit der Kunst	842
Geben und Dienst – der Tätigkeitsleib	844
Unwillkürliches Leben – Korrektur der Freiheit	850
Selbstzweckliches, spielerisches Leben	855
Leiberleben und Gotterleben	856
Die wesentliche Konkretion oder Bestimmtheit des Lebens im Leib	858
Die Dinge und Gott	860
Leibliche Endlichkeit und der Schritt zur Unendlichkeit Gottes	865
Hat Gott einen Leib? Kann er einen haben?	866
Schöpfung, Nahrung und Fruchtbarkeit	867
Fruchtbarkeit und Unendlichkeit	870
Der Leib und die Vorsehung	870
Leiblichkeit und Theodizee	873
Eschatologische Leiblichkeit	876
Offenbarung und Leib	877
Zur Leiblichkeit des Gebets	880
3. Die religionsphilosophische und fundamentaltheologische Relevanz der Ansätze von Fichte und Levinas sowie ihrer Beiträge zur Frage nach der religiösen Bedeutung der Leiblichkeit	885
3.1 Zu Levinas	886
3.1.1 Philosophische Kritik	886
3.1.2 Rezipierbar für eine christliche Fundamentaltheologie?	893

	Inhalt
3.2	Zu Fichte 901
3.2.1	Philosophische Kritik 901
3.2.2	Möglichkeiten und Grenzen der fundamental- theologischen Rezeption 910
3.3	Ertrag und Relevanz der Gegenüberstellung beider Beiträge 927
4.	Ausblick auf eine Anwendung der Ergebnisse – Leiblichkeit in Eucharistie und kontemplativem Gebet . . . 939
Literatur 945
Siglen 962
Namensregister 965

»[W]ir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. [... E]r ist dasjenige, was der ihm ergebene, und von ihm begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? [...] Schauge an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.«

Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*

»Die Idee des Unendlichen im Bewußtsein ist ein Überfließen dieses Bewußtseins; die Inkarnation dieses Überfließens bietet einer Seele, die nicht länger paralysiert ist, neue Vermögen, das Vermögen zu empfangen und zu geben, das Vermögen voller Hände, das Vermögen der Gastlichkeit.«

Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*

Vorwort

Welche Bedeutung kann die Leiblichkeit in der Gottesbeziehung einnehmen? Um einen ersten, erfahrungsbezogenen Zugang zur vorliegenden Untersuchung anzubieten, möchte ich kurz beschreiben, was mich selbst in meinem religiösen Erleben dazu veranlasst hat, dieser Frage genauer nachzugehen. Da waren zunächst Aufenthalte an Orten wie Jerusalem oder Kafarnaum, die mich in einen Kontakt zur Realität der biblischen Zeugen aus der Vergangenheit gebracht haben. Ohne diese örtliche Verbindung ist es leicht möglich, sie in eine Nebenwelt einzuordnen, die nicht ganz die eigene und nicht ganz real ist. Die Bedeutung von leibhaftigem Kontakt – im doppelten Sinne – zeigte sich ähnlich in der Eucharistie. Es ist ein Unterschied erlebbar, ob man sich der Gegenwart Gottes nur gedanklich versichert oder ob sie in der Eucharistie wie in einer Fortsetzung der Fleischwerdung sinnlich greifbar wird. Auch dass die Worte bei Hochgebet und Kommunion für mich immer mehr in den Hintergrund traten zugunsten einer gestischen und körpersprachlichen Kommunikation, lenkte die Aufmerksamkeit auf das leibliche Geschehen und warf Fragen nach dessen Wirkweise auf. Den deutlichsten Anstoß gaben Erfahrungen mit kontemplativem Gebet. Hier kann sich durch die bloße Ausrichtung auf die Präsenz in der Leibwahrnehmung mit der Zeit ein spürbarer und wirksamer Kontakt zur Gegenwart Gottes einstellen, ohne dass dabei Vorstellung und Sprache in der Weise eine vermittelnde Rolle spielen wie in den sonstigen Gebetsformen. Besonders für die Deutung dieser erstaunlichen mystisch-kontemplativen Wirkung des Leiblichen fand ich in den Kategorien, die mir bis dahin im Studium theologischer Autoren an die Hand gegeben wurden, keine befriedigende Hilfe. Das ließ mich auf die Suche gehen. Bei Fichte und Levinas fanden sich Konzepte von Leiblichkeit und Transzendenzbezug, von denen aus sich ein differenziertes Deutungsraaster für religiöse Phänomene wie die beschriebenen entwickeln ließ.

Die vorliegende Untersuchung wurde 2014 an der Albert-Lud-

wigs-Universität Freiburg für den Arbeitsbereich Fundamentaltheologie als Dissertation eingereicht. Für das Erstgutachten und die Betreuung bedanke ich mich herzlich bei Prof. Dr. Magnus Striet. Von seiner Art, Fundamentaltheologie zu betreiben, von seinen kritischen Anfragen und dem anregenden Austausch habe ich viel profitiert. Dass er mein Projekt auch durch alle Wandlungen und Ausweitungen hindurch mit großem Vertrauen begleitet hat, weiß ich sehr zu schätzen. Herzlich danke ich auch Prof. DDr. Markus Enders für die Erstellung des Zweitgutachtens und die detaillierten Rückmeldungen zu meiner Untersuchung. Dankbar bin ich ihm zudem für die wertschätzende Aufnahme in die Reihe *Scientia et Religio*. Mein Dank gilt dafür auch dem Mitherausgeber Prof. Dr. Bernhard Uhde. In diesem Zusammenhang möchte ich außerdem Herrn Lukas Trabert vom Alber-Verlag für die sehr freundliche Begleitung der Veröffentlichung danken.

Das hier dokumentierte Forschungsprojekt wäre nicht möglich gewesen ohne finanzielle Unterstützung. An erster Stelle danke ich dem Cusanuswerk. Neben der ideellen Förderung gab mir das Promotionsstipendium den nötigen Raum zum konzentrierten Arbeiten. Die Drucklegung wurde ermöglicht durch eine Publikationsbeihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Dankbar bin ich daneben auch der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg für die Auszeichnung durch den Bernhard-Welte-Nachwuchsförderpreis.

Es ist mir wichtig, an dieser Stelle Prof. Dr. Josef Schmidt SJ von der Hochschule für Philosophie in München meinen innigen Dank auszudrücken. Er hat als erster in mir ein Verständnis und eine Faszination für Fichtes Spekulationen geweckt. Daneben gilt mein Dank Dr. Franz Bader. In seinen Fichte-Lektüre-Seminaren an der Ludwig-Maximilians-Universität München hat er uns leidenschaftlich darin geschult, uns Fichtes Gedankengebäude lebendig anzueignen und kritisch weiterzubauen. Außerdem danke ich herzlich Prof. Dr. Hitoshi Minobe für die gemeinsame Lektüre von Fichtes *Erlanger Wissenschaftslehre* und den wertvollen Austausch.

Auch in der Auseinandersetzung mit Levinas habe ich wesentliche Unterstützung erfahren. Mein Dank gilt besonders Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Wohlmuth, Prof. Dr. Ludwig Wenzler und Prof. Dr. Dr. h. c. Bernhard Casper. Die Gespräche mit ihnen haben mich eindringlich mit den Potentialen des levinasschen Denkens konfrontiert und dazu bewegt, es nicht nur, wie ursprünglich geplant, in Teilkonzepten zu rezipieren und diese in einen transzendentalphilosophischen, stärker

von Fichte geprägten Ansatz einzubauen, sondern es für meine Fragestellung so weit wie möglich in seiner methodischen Fundierung und Stringenz zu rekonstruieren und von da aus in einen Dialog mit Fichte zu bringen.

Nicht zuletzt möchte ich mich für die vielfältige fachliche und menschliche Unterstützung aus meinem Kollegen-, Verwandten- und Freundeskreis bedanken. Ausdrücklich danke ich Sylvaine Gourdain und Jan Roser für die Hilfe bei Übersetzungs- und Interpretationsfragen in Bezug auf die französischen Levinas-Texte. Namentlich nennen möchte ich außerdem alle, die mir formale und inhaltliche Rückmeldungen zum Manuskript gegeben haben: Sr. Monika Amlinger, Patrizia Baxla, Christoph Bruns, Clemens Carl, Adrian Giele, Richard Graupner, Johannes Lorenz, Gregor Scherzinger, Benedikt Schmidt, Christiane Schubert, Christian Schuck, Matthias Storch, Sylvia Tag, Anna-Lena Trescher und Melanie Wurst. Ein herzliches Dankeschön an alle!

Vechta im Juni 2017

Stephan Trescher

Einführung in die Fragestellung und Zielsetzung der Untersuchung

Das Ziel dieser Untersuchung ist ein doppeltes. Zum einen soll auf philosophischem Weg versucht werden, die verschiedenen Funktionen oder Bedeutungsaspekte der Leiblichkeit des Menschen in seiner Gottesbeziehung in den Blick zu nehmen. Dies geschieht neben dem religionsphilosophischen Interesse als Teil einer fundamentaltheologischen Reflexion der christlichen Religion. Zum anderen sollen in der Auseinandersetzung mit der genannten Thematik zwei philosophische Traditionen, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie, ausgehend von zwei ihrer Vertreter – Johann Gottlieb Fichte und Emmanuel Levinas, die beide für eine Grundlegung der Theologie schon rezipiert werden – in eine fruchtbare Kooperation gebracht werden.

Zum ersten Ziel: Als Reaktion auf die jahrhundertelange Vernachlässigung der Dimension des Leiblichen im Christentum und in der westlichen Kultur überhaupt sowie durch die daraus folgenden Probleme kam es in den letzten Jahrzehnten zu einem Bewusstseinswandel. Man versucht heute nicht nur, den Leib abwertende Tendenzen, etwa in Form eines skrupulösen Umgangs mit der Sexualität oder einer übertriebenen Askese, zu überwinden, sondern man entdeckt, welche ungeahnten Potentiale in einer bewussten Integration der Leiblichkeit liegen – für ein erfüllteres Leben sowie eine erfülltere Gottesbeziehung. Dieser Wandel in der christlichen Lebenspraxis spiegelt sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wider. In den letzten Jahren finden sich in der Literatur der Praktischen Theologie verstärkt Impulse und Reflexionen zu einer solchen Integration für ganz verschiedene Felder der Glaubenspraxis.¹ In der Erschlie-

¹ Vgl. dazu etwa die Übersicht bei Julia Koll (2007, 17–19) über verschiedene neuere Arbeiten, welche die Rolle der Leiblichkeit z. B. in der Biblidramaarbeit, in Frauenliturgien, in der Krankenhaus-Seelsorge oder in religiösen Bildungsprozessen analysieren. Koll selbst untersucht Formen des Körpergebets.

ßung eines reflektierten Verständnisses der Leiblichkeit und ihrer Rolle in den jeweiligen Bereichen wird teilweise auf philosophische Leibkonzepte zurückgegriffen.² Dies erscheint insofern erforderlich, als die Wissenschaftlichkeit einer solchen Deutung und Reflexion von Glaubenspraxis nicht zuletzt davon abhängig ist, dass die verwendeten Begriffe und Konzepte rational gerechtfertigt sind. Auch die Reflexionen über die Leiblichkeit in der systematischen Theologie knüpfen deshalb vielfach an philosophische Leibtheorien an.³ Die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit stellen sich in diese Linie und versuchen religionsphilosophische Grundlagenarbeit für die Würdigung der Leiblichkeit in der theologischen Reflexion zu leisten. Sie gliedern sich damit in den Forschungsbereich der Fundamentaltheologie ein. Sieht man die Aufgabe speziell dieser Disziplin, aber auch der systematischen Theologie überhaupt, darin, so weit wie möglich auf der Basis eines allgemeinen, von offenbarungsreligiösen Glaubenssetzungen zunächst unabhängigen rationalen Diskurses die Bedeutung der christlichen Glaubensinhalte zu erschließen und sie zu rechtfertigen bzw. kritisch zu prüfen, dann stellen in Bezug auf eine theologische Würdigung der Leiblichkeit und den dafür erfolgenden Rückgriff auf philosophische Leibtheorien besonders folgende Herausforderungen:

² Hiltrun Kessler z. B. geht für eine Reflexion der Bibliodrama-Arbeit von Maurice Merleau-Ponty aus (1996). Auf denselben Denker stützen sich Stefanie Knauß in Bezug auf das Feld filmische und religiöse Erfahrung (2008) und Sybille Becker in Bezug auf Religionspädagogik (2005). Silke Leonhard macht für eine vergleichbare Reflexion der Religionspädagogik verschiedene philosophische Autoren fruchtbar (2006): Merleau-Ponty, Edmund Husserl, Gabriel Marcel und Eugene T. Gendlin, den sie in seinem leibphilosophischen Hintergrund analysiert. Sehr systematisch untersucht Julia Koll (2007) ausgehend von Hermann Schmitz das Themenfeld Körpergebet. Neben phänomenologischen Ansätzen werden auch andere Traditionen herangezogen. So bezieht sich etwa Matthias Beck (2003) für eine theologische Reflexion über den Bereich der psychosomatischen Medizin auf die philosophischen und theologischen Leibkonzepte Karl Rahners und Hans Urs von Balthasar. Marius Trzaski (2008) stützt sich für eine theologische Auseinandersetzung mit Aikido auf Thomas von Aquin.

³ Zur Rezeption von Levinas vgl. unten, Anm. 11; zu jener Fichtes vgl. Anm. 16. Für die Bezugnahme auf weitere Philosophen seien aus der Fülle von Literatur nur zwei Beispiele genannt. So bezieht sich etwa Saskia Wendel (2002, 283–291 u. 295–297) auf eine Vielzahl von phänomenologischen Autoren: auf Bernhard Waldenfels, Edith Stein, Gernot Böhme, Hermann Schmitz und Maurice Merleau-Ponty (ähnlich 1998, 210 f. u. 2004). Joachim Negel (2004, 67–71) etwa bezieht sich ebenso auf Schmitz und Merleau-Ponty.

1) Die rationale Rechtfertigung kann sich nicht nur auf den Begriff des Leibes richten, sondern muss auch die Beziehung des Menschen zu Gott religionsphilosophisch in den Blick nehmen und den Zusammenhang mit der Leibtheorie klären.

2) Da die Leiblichkeit alle Vollzüge der menschlichen Existenz bedingt und prägt, kann es nicht nur darum gehen, ihre Rolle in Bezug auf die dogmatischen Themen, in denen sie eine spezielle Bedeutung bekommt, wie etwa leibliche Auferstehung oder Sakramente, zu erhellen, sondern sie muss zunächst einmal ganz offen für den ganzen Weg des Menschen zu Gott untersucht werden.

3) Ein Charakteristikum der Leiblichkeit ist ihre Vieldimensionalität. Man sehe nur auf die Unterscheidung zwischen dem, was man philosophisch Leiblichkeit, und dem, was man Körperlichkeit nennt⁴, oder auf den Unterschied zwischen dem Sensitiven und dem Triebhaften. Dazu kommt, dass sie ihre Bedeutung durch die vielen verschiedenen Bezüge erhält, in denen sie steht: die Beziehung zum freien rationalen Subjekt, dessen Leiblichkeit sie ist, die Situierung im Interpersonalverhältnis oder die Beziehung zu den lebensnotwendigen Mitteln wie Nahrung oder Luft. Dadurch kommt der Leiblichkeit auf ganz unterschiedliche Weise eine Bedeutung im Leben des Menschen zu. Das Ergebnis dieser Untersuchung wird dies deutlich zeigen. Eine wichtige Herausforderung ist daher m. E., den Leib nicht verkürzt wahrzunehmen, etwa nur in seiner Bedeutung als Ausdruck für die geistigen Vollzüge des Menschen, sondern die Vielzahl seiner Funktionen in ihrem komplexen Zusammenspiel in den Blick zu bekommen.

4) Für eine begründete Erschließung dieser Funktionen muss die Theologie selbst philosophisch vorgehen und dafür in den Dialog mit der Philosophie treten. Sie kann dabei nicht einfach nur vorhandene Konzepte übernehmen, sondern muss sie in ihren Begründungen nachvollziehen und in ihrer Überzeugungskraft prüfen. Dabei impliziert eine philosophische Rechtfertigung auch eine Rechenschaft über die Fundamente dieser Rechtfertigung selbst, über die Methode und die Ausgangspunkte der methodischen Erschließung der Thesen. Mit der Behauptung dieses Erfordernisses soll nicht schon eine Vorentscheidung darüber gefällt werden, ob solch eine Fundierung überhaupt möglich ist, worin sie genauer zu suchen ist, wie stark sie zu einer Gewissheit führen kann oder wie sehr sie selbst auf Glaubens-

⁴ Vgl. dazu unten, S. 144 f.

setzungen beruht. Auch welche Rolle dabei das autonome Urteilsvermögen des Subjekts spielt und wie es selbst genauer gefasst wird, ist damit noch nicht festgelegt, sondern dem philosophischen Diskurs überlassen.⁵ Wie man sich jedoch in diesen Fragen auch immer positioniert – nach einem möglichst plausiblen philosophischen Ansatz zu suchen, kann eine Theologie, die sich um rationale Rechtfertigung bemüht, nicht unterlassen. Ein Vorgehen, das sich philosophischer Begriffe und Konzepte aus ganz verschiedenen Ansätzen bedient, ohne von einem Fundament aus ihre Integrierbarkeit zu klären, erscheint fragwürdig.

5) Neben der Frage nach der philosophischen Überzeugungskraft ist für die fundamentaltheologische Verwendung an so einen Ansatz die Anforderung zu stellen, dass er den wesentlichen Inhalten des christlichen Glaubens nicht widerspricht oder zumindest gemäß diesen modifiziert werden kann. Dies gilt natürlich ebenso für die Rezeption eines Leibbegriffs und einer Religionsphilosophie. Hier ganz unbesehen philosophische Begriffe und Konzepte für die Theologie aufzugreifen, ist ebenfalls als bedenklich zu betrachten.

Für die Würdigung der Leibthematik in der systematischen Theologie ist es aus den dargelegten Gründen m.E. eine wichtige Aufgabe, nach philosophischen Ansätzen zu suchen, die einen plausiblen und ertragreichen Beitrag für eine Klärung des Begriffs des Leibes sowie seiner religiösen Funktionen enthalten und die in diesem Beitrag sowie im ganzen Ansatz als grundsätzlich vereinbar erscheinen mit den christlichen Grundüberzeugungen. Dieser Aufgabe versucht sich die vorliegende Untersuchung zu stellen. Sie knüpft dafür an schon erfolgte Suchbewegungen an. In der systematischen Theologie wurde schon auf verschiedene philosophische Autoren zurückgegriffen, die in dieser Frage vielversprechend sind. Hier werden zwei

⁵ Das Verständnis von rationaler Rechtfertigung ist bewusst so offen formuliert im Blick auf die Probleme, die sich für Fichte und Levinas in Bezug auf eine solche Rechtfertigung ergeben. Mit diesem offenen Verständnis dürfte ich mich wohl auch noch mit dem treffen, was Thomas Freyer von Levinas her als das Erfordernis einer philosophischen Rechenschaft fasst (vgl. 1998, bes. seine Bezugnahme auf eine »m.E. berechnete Forderung nach einer ›erstphilosophischen‹ Rückfrage« [49]), oder auch noch mit Carsten Lotz (2008) in seiner sich auf Levinas und Derrida stützenden Kritik an »Letztbegründungsstrategien«, die, wenn ich ihn recht verstehe, nicht auf eine Verabschiedung dieser Rechenschaft zielt, sondern nur auf eine kritische Erhellung der Bedingtheit der Inanspruchnahme eines »unhintergehbaren letzten Begriff[s] im transzendentalen Subjekt« durch den Glauben an seine Autonomie und ein bestimmtes, keineswegs so gewisses Verständnis dieser Autonomie (30).

herausgegriffen und entsprechend den dargelegten Herausforderungen hinsichtlich der Frage nach der religiösen Bedeutung der Leiblichkeit untersucht.

Zu den beiden Autoren: Sehr häufig, sowohl in der praxisbezogenen als auch der systematisch-theologischen Literatur, wird für die Reflexion der Leibthematik auf phänomenologische Autoren Bezug genommen.⁶ Der Phänomenologie kommt von ihrer Methode her eine besondere Erschließungskraft für die Leiblichkeit zu. Auch waren es historisch vor allem Phänomenologen, die sich mit dieser Thematik auseinandergesetzt haben. Einer der wichtigsten Bezugspunkte der theologischen Rezeption ist Emmanuel Levinas.⁷ Sein Ansatz soll auf die Fragestellung dieser Arbeit hin untersucht werden. Sein Denken bietet sich für die theologische Reflexion auf den Leib dadurch besonders an, dass er nicht nur sehr eingehend einen Leibbegriff entfaltet, sondern diesen auch in den Kontext einer Religionsphilosophie stellt. In fundamentaltheologischer Perspektive empfiehlt er sich zum einen durch seine philosophische Überzeugungskraft und Aktualität, zum anderen, indem er als recht kompatibel mit dem christlichen Glauben erscheint.⁸ Beides gilt es natürlich genauer zu besehen.

Wie weit ist Levinas in der hier behandelten Thematik schon erforscht? Der Leibbegriff für sich wurde schon eingehend untersucht. Er findet aufgrund der fundamentalen Bedeutung der Leiblichkeit in Levinas' Philosophieren Beachtung in vielen Werken, die sich mit diesem auseinandersetzen. Es gibt auch ein paar kürzere Beiträge, die sich ihm mehr oder weniger direkt widmen. Vor allem aber existiert eine neuere Monographie allein zu diesem Thema.⁹ Aspekte der religiösen Bedeutung des Leibes kommen dabei teilweise zur Sprache. Es findet sich aber noch keine Untersuchung, die dieser Frage syste-

⁶ Vgl. oben, Anm. 2 u. 3.

⁷ Vgl. unten, Anm. 11.

⁸ Es soll hiermit nicht behauptet werden, dass dies ein Alleinstellungsmerkmal von Levinas ist. Ähnlich lohnenswert wäre vermutlich eine Untersuchung der Beiträge etwa von Gabriel Marcel oder Michel Henry, die ebenfalls sowohl eingehende leibtheoretische wie religionsphilosophische Reflexionen bieten und dem Christlichen vielleicht noch näher stehen als Levinas (für Gabriel Marcel vgl. etwa Marcel, 1968 u. 1985; für Michel Henry vgl. Henry, 2002 u. Kühn 1992). Weniger ergiebig speziell für die Frage nach der *religiösen* Bedeutung des Leibes scheinen mir die Schriften von Maurice Merleau-Ponty, der vielfach wegen seiner breiten phänomenologischen Untersuchung der Leiblichkeit herangezogen wird, zu sein, weil er »eine rein mundane und ästhetische Phänomenologie« (Kühn, 2013, 175) der Leiblichkeit entwickelt.

⁹ Sirovátka, 2006.

matisch nachgeht. Dasselbe Bild zeigt sich, wenn man auf die Literatur zur Religionsphilosophie von Levinas blickt, die ebenfalls schon eingehend erforscht wurde.¹⁰ Mit einer Untersuchung der Frage, welche Rolle für Levinas der Leib speziell in der Beziehung zu Gott spielt, erbringt die vorliegende Arbeit einen innovativen Beitrag zur Levinas-Forschung. Ebenso trägt sie zu seiner theologischen Rezeption bei. Zwar ist Levinas' Leibbegriff schon vielfach in der Theologie aufgegriffen worden und es kommen dabei schon verschiedene religiöse Bedeutungsaspekte zum Ausdruck¹¹, eine eingehende Untersuchung

¹⁰ In der Literatur zu seinem Leibbegriff oder zu seiner Religionsphilosophie kommen einzelne Aspekte der religiösen Bedeutung, häufig zunächst einmal im Sinne einer ethischen Bedeutung der Leiblichkeit, etwa zur Sprache in Wenzler, 1984; Wenzler, 1987, 214–279; Wiemer, 1988, 100–117; Funk, 1989, 359–416; Esterbauer, 1992, 65–73; Dirscherl, 1996, 403–497; Sandherr, 1998, 93–123; Dickmann, 1999, 395–403; Casper, 1999 (bes. 168–170); Wyschogrod, 1999; Schwind, 2000, 231–233 u. 264–281; von Tippelskirch, 2002, 132–144; Sirovátká, 2006, 131–207 (bes. 204–207); Bruckmann, 2006, 445–457 u. Purcell, 2006, 73–94 u. 135–154.

¹¹ Josef Wohlmuth etwa sieht in Levinas' Konzept des inkarnierten Subjekts und seines leiblichen Sichgebens Möglichkeiten einer tieferen Wahrnehmung der Gestalt Jesu und der Eucharistie (2007, 29 f. u. 197–201). Auch hat er versucht, von Levinas' Beschreibung des inkarnierten Subjekts her die ›Auferstehung im Tod‹ als ein den ganzen Menschen umgreifendes Geschehen zu verstehen (2005, 183 f.). Erwin Dirscherl sieht bei Levinas Potentiale, Geist und Leib als gleichursprünglich anzusehen und vom Leib her die Selbsttranszendierung des Subjekts zu denken (1996, 499). Auch kann er von Levinas ausgehend die Bedeutung der Sinnlichkeit für die Erfahrung der Nähe Gottes herausstellen (2006, 200–208). Für Georg Schwind ist die Beschreibung dieses Zusammenhangs entscheidend wichtig dafür, die Geschichtlichkeit der Offenbarung in einem inkarnierten Gott einsichtig zu machen (2000, 308₈₃ u. 309). Für Saskia Wendel besitzt Levinas' Konzept einer ethischen Leiblichkeit jenseits des Hedonismus Bedeutung für die Frage, wie sich der unbedingte Anspruch Gottes konkretisieren kann (1996, 170–173). Hansjürgen Verwey kann mit Hilfe des levinasschen Begriffs der Sinnlichkeit den Menschen als immer schon geöffnet zum sich letztlich entziehenden Anderen begreifen (2002, 167 f.), was ein wichtiges Element seines Ansatzes darstellt. Thomas Freyer sieht in Levinas' Konzept der leiblichen Passivität Chancen für eine Theologische Anthropologie, die den Menschen akzentuierter in seiner Offenheit für die Transzendenz Gottes wie des Anderen begreifen kann (2009, 24–32). Im selben von Freyer herausgegebenen Band kommen noch verschiedene weitere theologische Perspektiven auf den levinasschen Leibbegriff zur Sprache: seine Bedeutung für ein Verständnis der staurologisch und eucharistisch vermittelten Erlösung des Leibes wie der nur leiblich und noch nicht selbstbewusst existierenden Wesen (Lotz, 2009, v. a. 100 f.), für ein Verständnis irrational maßloser Hingabe in der karitativen Praxis (Fuchs, 2009, 132–136) sowie für die Wahrnehmung der Bedeutung des praktisch leibhaftigen Zeugnisses über alle inhaltliche Bezugung des Glaubens hinaus (Kirschner, 2009, 145–172). Bernhard Casper arbeitet bei Levinas den zunächst nicht sehr auffälligen Aspekt des Sich-geschenkt-Seins in der leiblichen

der Erschließungspotentiale seiner Philosophie in dieser Frage findet sich jedoch noch nicht und ist gerade durch die schon verschiedentlich erfolgte Rezeption von Interesse.

Als zweiter Autor soll Johann Gottlieb Fichte untersucht werden. Seinem Denken kommt wie dem von Levinas für einige Autoren in der Systematischen Theologie grundlegende Bedeutung zu und zumindest in Ansätzen ist auch schon auf sein Leibkonzept Bezug genommen worden.¹² Dies verdient jedoch in weit größerem Umfang zu geschehen, denn Fichte präsentiert nicht nur einen Ansatz, der, wenn auch teilweise etwas sperrig im Verhältnis zum christlichen Glauben, doch in modifizierter Form eine sehr überzeugende Grundlage liefern kann für die fundamentaltheologische Reflexion, sondern erschließt transzendentalphilosophisch auch ein sehr detailliertes Konzept der Leiblichkeit, das über die Einbindung in seine vielfältigen religionsphilosophischen Überlegungen einen reichen Beitrag für die Fragestellung dieser Untersuchung liefern kann. In seiner Monographie über Fichtes Leibbegriff bemerkt Harald Schöndorf: »Man darf Fichte wohl als den ersten großen Philosophen der Moderne bezeichnen, der eine ausführliche Philosophie des Leibes entwickelt und dem Leib in manchen seiner Werke sogar eine ganz zentrale Stellung einräumt.«¹³ Fichte findet dazu ausgehend von offengebliebenen Fragen in der kantischen Philosophie, an die er anknüpft, in der er die Materialität aber mehr oder weniger nur auf der Ebene der objektiven Erscheinungswelt analysiert findet. Die Frage nach der Herkunft des sinnlichen Gehaltes führt ihn zu einem Verständnis des Subjekts als eines selbst in der Sphäre des Materiellen Tätigen und dabei Begrenzten.¹⁴ Die Frage nach der Anwendung des kategorischen Imperativs und seiner Konkretisierung in bestimmte Pflichten lässt ihn einen Begriff des Leibes als Sphäre der Selbstverwirklichung des Subjekts und der zwischenmenschlichen Interaktion entwerfen.¹⁵ Für die Frage

Bedürftigkeit heraus (1999, 66–169) und denkt infolgedessen auch in seinen eigenen theologischen Überlegungen sehr stark die religiöse Bedeutsamkeit des Leibes (2010, 33–37). Daneben kann er von Levinas her die Bedürftigkeit auch als Moment der ethischen Beziehung zum Anderen bestimmen, in der sich die Gottesbeziehung ereignet (2010, 37–46).

¹² Zur Rezeption Fichtes in der Systematischen Theologie vgl. unten, S. 33. Zur Rezeption seines Leibbegriffs vgl. unten, Anm. 16.

¹³ Schöndorf, 1982, 12.

¹⁴ Vgl. unten, S. 132–141.

¹⁵ Vgl. unten, S. 129 f.

nach der religiösen Bedeutung des Leibes ist vor allem seine Spätphilosophie aufschlussreich, da Fichte hier anstrebt, alle wesentlichen Momente des menschlichen Daseins, und dazu gehört auch die Leiblichkeit, als Bedingungen für die Verwirklichung der Beziehung zum Absoluten zu erhellen.

Fichtes Beitrag zur Forschungsfrage dieser Arbeit ist bisher noch kaum erschlossen. Es finden sich zwar bereits vereinzelte Rezeptionen von Fichtes Leibbegriff in der Theologie¹⁶ und der Leib wird dabei in seiner religiösen Bedeutung thematisiert. Eine genauere Untersuchung dazu, welche Funktionen des Leibes in der Gottesbeziehung von Fichte her greifbar werden können, findet sich jedoch noch nicht. In der Fichte-Forschung ist seine Religionsphilosophie schon eingehend analysiert worden, dem Thema der Leiblichkeit wird hierbei jedoch nur selten Beachtung geschenkt.¹⁷ Es hat sich, soweit ich sehe, noch keine Untersuchung eingehender der Frage nach der religiösen

¹⁶ Saskia Wendel (1996, 166–168) arbeitet in einem fundamentaltheologischen Beitrag von Fichte her besonders die beiden Aspekte des Leibes heraus, dass er einerseits sinnliche Vorstellung und sinnlicher Trieb ist, von dem es sich zu lösen gilt für die Entsprechung zur Erscheinung Gottes im unbedingten sittlichen Sollen, andererseits aber gerade das Medium der Verwirklichung der gesollten interpersonalen Anerkennung darstellt. Hansjürgen Verweyen deutet für seinen Versuch, »die Sinnenwelt [...] in abstrakten Kategorien als notwendige Möglichkeitsbedingung für die Freiheit als Bild des Absoluten« zu begreifen (2002, 175–185), eine Bezugnahme auf die Leibdeduktionen Fichtes, speziell in der *Wissenschaftslehre im allgemeinen Umriss*, an (175₁₀₇). Von dessen Ideen lassen sich bei ihm finden: wie bei Wendel das Verständnis der Sinnenwelt als Medium interpersonalen Anerkennung und zugleich als Trieb, zu dem für diese Anerkennung ein freies Verhältnis gefunden werden muss. Daneben die Idee, die Natur über die mechanistische naturwissenschaftliche Perspektive hinaus als eine sich auf Freiheit hin entwickelnde zu verstehen. Er greift kritisch auf Fichtes Überlegungen zur Notwendigkeit von Eigentum zurück. Und als zumindest von Fichtes früher Religionsphilosophie inspiriert ist es m. E. zu betrachten, wenn für ihn die Unverfügbarkeit der leiblichen Sphäre und die Möglichkeit, dass sie für das Bildwerden des Absoluten gar nicht geeignet ist, nach Gott verlangt. In der 1. Auflage seines *Grundrisses* lässt sich in seinen Ausführungen zur Materialität m. E. im Hintergrund die fichtesche Lehre von den fünf Stufen der Weltsicht und von der jeweiligen Bedeutung des Leibes wahrnehmen (1991, 252–254). Stefan Gnädinger (2003, 136–142) möchte die fichtesche Auseinandersetzung mit dem Vorsehungsgedanken fruchtbar machen für ein mögliches Verständnis eines göttlichen vorsehenden Wirkens in der materiellen Welt und für einen religiösen Umgang mit eigenem Leid.

¹⁷ Einen guten Forschungsüberblick zu Fichtes Religionsphilosophie bietet Björn Pecina (2007). Er selbst geht in seiner Monographie nicht auf das Thema der Leiblichkeit ein. Innerhalb der religionsphilosophischen Literatur finden sich Bemerkungen dazu etwa in Janke, 1993, 395–431; Wilhelm, 1997, 234–254; Gnädinger, 2003, 84–87 u. 119–123 u. Wladika, 2008, 119–121.

Bedeutung des Leibes bei Fichte gewidmet. In der Erforschung seines Leibbegriffs wird zwar, da er ihn sehr stark innerhalb der Ethik entfaltet, vielfach auf seine sittliche Bedeutung eingegangen, und diese ist auch für die Gottesbeziehung relevant, ausdrücklich kommen aber Aspekte seiner religiösen Bedeutung nur selten zur Sprache.¹⁸ Fichtes Leibbegriff ist schon vielfach erforscht worden. Eine systematische Rekonstruktion seiner Leibtheorie im Rahmen seines Ansatzes zur Zeit um 1806, auf den hier Bezug genommen wird, da erst in ihm die Religionsphilosophie zu ihrer Entfaltung gekommen ist, findet sich jedoch noch nicht.¹⁹ Neben einem Beitrag zur möglichen Fichte-Rezeption in der Theologie kann die vorliegende Untersuchung somit auch einen Beitrag zur Fichte-Forschung erbringen, sowohl in Bezug auf Fichtes Leibkonzept als auch die Frage nach der religiösen Bedeutung des Leibes.

Weshalb wird auf zwei Autoren Bezug genommen? Diese Frage leitet zum zweiten Ziel der Arbeit über, sie lässt sich aber zunächst einmal auch in Bezug auf das erste beantworten. Es soll der Leib in der Vielzahl der Weisen, wie er religiös bedeutsam wird, möglichst weit in

¹⁸ Aspekte der ethischen Bedeutung kommen in fast allen Untersuchungen des fichteschen Leibbegriffs zur Sprache (vgl. unten, Anm. 19). Zumindest Hinweise auf die religiöse Bedeutung finden sich etwa in Girndt 1990; Maesschalck, 1993, 671–675; Ivaldo, 2006 u. Traub, 2006, 179–193 u. 319–328.

¹⁹ Die erste große Untersuchung von Harald Schöndorf aus dem Jahr 1982 betrachtet vor allem den frühen Fichte und geht dann nur kurz auf die späteste Zeit ein. Auch die 2011 erschienene Monographie zu Fichtes Leibbegriff von Benedetta Bisol behandelt neben der frühen Zeit nur die späten Berliner Jahre. Sie stellt ausführlicher als Schöndorf die weitestgehende Kontinuität im Leibdenken heraus (vgl. auch 2007, 58–64), was als Bestätigung auch meiner Untersuchung gelten kann, die eine Kontinuität in der Beschreibung der Form des Leibes zwischen der frühen Zeit und der um 1806 herausarbeitet. Eine Bestätigung dafür sehe ich auch in Reinhard Lauths systematischer Darstellung der fichteschen Naturlehre von 1984, die auch Aspekte der Leibtheorie enthält und ohne eine Beschreibung einer diachronen Entwicklung sich auf Schriften aus allen Zeiten Fichtes stützt. Neben der Kontinuität in der Form des Leibes werde ich freilich auch wichtige Entwicklungsschritte von der frühen zur späteren Zeit in der Sicht auf die Konstitution des Leibes erschließen. Sonst geht die Literatur, die sich auf Fichtes Leibbegriff bezieht, soweit ich sehe, entweder fast ausschließlich auf den frühen Fichte ein (Grätzel, 1989, 61–65; Rohs, 1991; Maesschalck, 1993; De Pascale, 1994; Clam, 1996; Kottmann, 1998; López-Domínguez, 1999; Zöllner, 2001; Binkelman, 2006; Cesa, 2006; Zöllner, 2007 u. Stache, 2010, 145–198) oder thematisiert zumindest nicht die Entwicklung des Leibbegriffs bis zur Zeit um 1806 (Schulte, 1969; Maesschalck, 1993; Hoffmann, 2003 u. 2003a, 488–509; Kühn, 2003; Bisol, 2006 u. Ivaldo, 2006).

den Blick gebracht werden. Erschöpfend wird dies nie gelingen. Mit zwei Autoren ist zumindest eine Ausweitung der Perspektive erreicht. Es wird sich zeigen, wie sich Fichte und Levinas hier sehr fruchtbar ergänzen können, indem sie das Grundereignis der menschlichen Existenz schon vom Ansatz her verschieden beschreiben – Fichte als Tätigkeit und Freiheit, Levinas als passives Betroffen-sein durch den Anderen – und entsprechend die Bedeutung der Leiblichkeit in verschiedene Richtungen herausarbeiten. Eine Ergänzung für die jeweils andere Theorie kann dies dadurch sein, dass sekundär für Levinas auch Tätigkeit und Freiheit und für Fichte Passivität und Interpersonalität von Bedeutung sind. Die Bezugnahme auf zwei Autoren kommt dem ersten Ziel außerdem insofern entgegen, als es dezidiert um eine in Begründung und Methode ausgewiesene philosophische Rechtfertigung des Leibdenkens geht und dafür m.E. der Diskurs zwischen verschiedenen Ansätzen nötig ist, um die Verhaftung an vorschnellen Selbstverständlichkeiten und methodische Einengungen zu überwinden. Auch hier ist eine umfassende Berücksichtigung der Diskursbeiträge natürlich nicht möglich. Mit Fichte und Levinas als Vertreter zweier großer Traditionen, der von Kant ausgehenden Transzendentalphilosophie und der von Husserl initiierten Phänomenologie, ist zumindest ein Anfang gemacht. Sie sind sich so nahe, dass eine Basis der Verständigung gegeben ist, sind sich aber gleichzeitig fern genug, um sich gegenseitig etwas zu sagen zu haben. Dass von ihnen aus mehr oder weniger dieselben Aspekte der religiösen Funktionen der Leiblichkeit greifbar werden, diese aber zum Teil im Gesamtzusammenhang des jeweiligen Verständnisses der Beziehung zu Gott eine sehr verschiedene Bedeutung bekommen, kann dafür sensibilisieren, wie sehr die Bestimmung dieser Bedeutung von einer keineswegs selbstverständlichen ethischen und religiösen Grundintuition abhängt. Im Blick auf die Methodenunterschiede kann man die phänomenologische Beschreibung der Leiblichkeit als Ergänzung zu Fichtes transzendentalen Konstruktionen ansehen, da sie sehr viel anschaulicher deren Erleben erschließt. Insofern die Transzendentalphilosophie immer an die Beschreibung von Bewusstseinsgegebenheiten anknüpfen und die erschlossenen Bestimmungen an ihnen überprüfen muss, kann sie dieser m.E. auch ein gewisse rechtfertigende Bedeutung zugestehen. So können die phänomenologischen Analysen von Levinas, insofern sie zu denselben Ergebnissen kommen – und dies trifft für die meisten Elemente des Leibbegriffs zu –, eine Bestätigung, und, wenn zu anderen, eine Ergänzung zu oder eine

kritische Anfrage an seine Theorie darstellen. Umgekehrt kann der durch Fichte geschulte Blick für die transzendentalphilosophischen Möglichkeiten der Erhellung des Leibbegriffs zu einer deutlicheren Wahrnehmung des Moments des Transzendentalen in der phänomenologischen Erschließung bei Levinas führen. Dies kann zudem auf eine konsequenterere Explikation der häufig eher implizit behaupteten Bedingungsgefüge und Funktionszusammenhänge drängen, in denen die Leiblichkeit steht und die gerade für die Analyse der religiösen Bedeutung des Leibes wichtig sind. Mit einem von Fichte her geschärften Bewusstsein für die Notwendigkeit einer in sich konsistenten Erhellung der transzendentalen Bedingungsgefüge stellen sich, wie sich zeigen wird, zunächst gewichtige Anfragen an den levinasschen Ansatz, vor allem in Bezug auf das Zusammenspiel von Heteronomie und Autonomie, die leibliche Konstitution des Subjekts und die Widerspruchsfreiheit seiner Methode. Sie drängen zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit dessen Rechtfertigung, zu einer Herausarbeitung der Lösungsansätze für diese Anfragen, die sich von Levinas selbst her ergeben, und somit zu einem tieferen Verstehen seines Denkens. Diese Hinweise mögen zunächst als Erklärung dafür genügen, wie der Vergleich beider Denker und der Dialog, in den sie dadurch gebracht werden, eine Erhöhung der kritischen Rechtfertigungspotentiale ihrer Beiträge erbringen kann.

Beide Denker, und damit ihre Traditionen, in eine Kooperation zu bringen, empfiehlt sich daneben auch aus einem innertheologischen Grund. Dieser stellt den Hauptanlass dar für dieses zweite Ziel der Untersuchung. Sowohl auf Fichte als auch auf Levinas wird vielfach für eine philosophische Grundlegung systematisch theologischer Aussagen zurückgegriffen. Es lassen sich in der gegenwärtigen theologischen Landschaft verschiedene Richtungen beobachten, wobei eine eher transzendentalphilosophisch und eine andere phänomenologisch vorgeht, sich auf entsprechende Autoren und dabei auch besonders auf Fichte bzw. Levinas stützt. Es finden natürlich zahlreiche Überschneidungen statt, man integriert häufig Elemente der anderen Seite oder befindet sich zumindest in einem kritischen Austausch. Mit der Rede von einer transzendentalphilosophischen, sich vielfach direkt und indirekt an Fichte orientierenden Richtung sind Autoren wie etwa Thomas Pröpper, Hansjürgen Verweyen, Magnus Striet, Klaus Müller oder Saskia Wendel gemeint, um ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Namen zu nennen, auf die hier Bezug genommen wird. Von einer phänomenologischen, sich stark auf Levinas

stützenden Richtung kann man m. E. in Bezug etwa auf die Autoren Bernhard Casper, Ludwig Wenzler, Josef Wohlmuth, Thomas Freyer oder Erwin Dirscherl sprechen. Zwischen beiden Richtungen ist eine rege Diskussion im Gange. Dies zeigt besonders eine Debatte zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer in den 1990er Jahren²⁰, aber auch die späteren Stellungnahmen zu ihr²¹ und die vielfältigen sonstigen Bezugnahmen auf die jeweils andere Richtung.²² Um der Bedeutung der verhandelten Sache willen verdient sie es, fortgesetzt zu werden.

Der Beitrag der vorliegenden Untersuchung zu dieser Auseinandersetzung um die Frage nach dem philosophischen Ansatz, mit dem man theologische Fragen angehen möchte, wird nicht darin bestehen, dass diese direkt die verschiedenen heute vertretenen Modelle in ein Gespräch bringt, sondern wird nur indirekt über ein Gespräch zwischen Fichte und Levinas geleistet. Dabei wird sie jedoch die Anfragen, die in der bisherigen Auseinandersetzung an Fichte oder Levinas oder an ein in ihrer Tradition stehendes Denken formuliert wurden, zu berücksichtigen versuchen. Indem, hauptsächlich in Anmerkungen, auf sie Bezug genommen wird, vor allem aber durch die am Ende der Untersuchung erfolgende und diese Anfragen aufnehmende kritische Betrachtung der philosophischen Überzeugungskraft und der fundamentaltheologischen Relevanz der Ansätze von Fichte und Levinas und deren Beitrag zur Frage nach der religiösen Bedeutung der Leiblichkeit wird sie sich zur bisherigen Debatte in ein Verhältnis setzen. Eine Herausforderung besteht darin, weder in eine vorschnelle Harmonisierung zu verfallen, welche die eigentlichen Spitzen der beiden Ansätze einebnet, noch in solche polemische Abgrenzungen, die diese Spitzen in Extreme treiben, welche der zugrunde liegenden Intention schon gar nicht mehr entsprechen oder die den gegnerischen Ansatz zu einem Pappkameraden verfremden. Die hier erarbeitete Interpretation versucht zunächst, ob es möglich ist, den jeweiligen Ansatz als in sich konsistent, wohlbegründet und als fähig zu verstehen, den verschiedenen an ihn gestellten Anfragen Stand zu halten. Dies lässt sich für Fichte wie für Levinas sehr weitgehend zei-

²⁰ Vgl. Freyer, 1992; 1996; 1997 u. 1998 sowie Müller, 1997 u. 1998.

²¹ Vgl. Grümmе, 1998; Sandler, 1999; Schwind, 2000, 321 f.₁₁₅ u. Lotz, 2008, v. a. 136–143.

²² Vgl. etwa Schwind, 2000, v. a. 216–224 u. 315–324; Wohlmuth, 2002, 43 f. u. 157 f. u. 2006; Dirscherl 2006a, 254 f.; Lotz, 2008, v. a. 51–143 u. 339–365; Verweyen, 2008, 104; Freyer, 2009; Pröpper, 2011, 709–712 o. Striet, 2013.

gen. Mit gewissen Modifikationen sind beide auch geeignet, zu einer philosophischen Grundlegung der Theologie herangezogen zu werden. Die Gründe für die Ablehnung einer der beiden Ansätze beruhen häufig auf Missverständnissen. Es wird versucht, diese an den entsprechenden Stellen aufzuzeigen. Für welchen der beiden man sich entscheidet, kann der hier vorgetragenen Interpretation nach weniger an der Einschätzung der philosophischen Überzeugungskraft noch der Zusammenstimmung mit christlichen Glaubensinhalten hängen, sondern daran, welcher ethischen Grundintuition, die bei beiden Ansätzen den eigentlichen Aufhängepunkt der Begründung darstellt, man in einem letztlich kaum mehr verhandelbaren persönlichen Akt mehr Plausibilität zugesteht. Nicht zuletzt mit diesem zur Diskussion gestellten Ergebnis und dem daraus folgenden begründeten Verzicht, sich für einen Ansatz auszusprechen, nimmt die vorgelegte Untersuchung eine Position in der gegenwärtigen Debatte ein.

Neben der Interpretation und der systematischen Rekonstruktion des Beitrags der beiden Denker für die hier behandelte Fragestellung werden sie auf die Weise dahingehend in ein Gespräch gebracht, dass sie verglichen und mit den sich vom Anderen her ergebenden Anfragen konfrontiert werden. Die Herausforderung ist dabei zunächst, zwischen zwei ziemlich verschiedenen Denk- und Sprechwelten Übersetzungsarbeit zu leisten, um die sachlichen Berührungspunkte und überhaupt die Vergleichspunkte herauszufinden. Zudem kann es nicht nur darum gehen, lediglich die Resultate zu vergleichen. Zu einer fruchtbaren Kooperation, in der es eventuell möglich sein soll, Einsichten des Anderen verantwortet zu integrieren, ist ein Nachvollziehen der Begründungen vorausgesetzt, die zu diesen Resultaten führen. Deshalb wird versucht zu zeigen, wie weit sich Fichte und Levinas in Argumentationen bewegen, die der Andere anerkennen könnte, und wo genau sich ihre Wege trennen. Dafür sowie für die Übersetzungsleistung kann sich diese Arbeit zum Teil auf das bereits in der genannten theologischen Auseinandersetzung zur Sprache Gebrachte stützen, teils auch auf philosophische Untersuchungen. In der Philosophie hat eine Erforschung des Verhältnisses von Fichte und Levinas bis jetzt freilich nur in wenigen Aufsätzen stattgefunden.²³ Der Vergleich der beiden Autoren in der Frage nach der religiösen Bedeutung des Leibes, der einen Vergleich ihres Leib-

²³ Vgl. Olivetti, 1984; von Manz, 1994; Wendel, 1996; Lumsden, 2000; Scribner, 2000; Dalton, 2006; Senigaglia, 2010 u. Radrizzani, 2010. Eingehender wurde Levinas be-

begriffs, ihrer Religionsphilosophie sowie ihres philosophischen Ansatzes und seiner ethischen Grundlegung impliziert, kann so einen Beitrag zur philosophischen Forschung erbringen.

Das Hauptaugenmerk liegt darauf, Fichte und Levinas in Bezug auf die spezielle Frage nach der religiösen Bedeutung der Leiblichkeit zu vergleichen. Da sich gerade im Leibbegriff sehr viele Übereinstimmungen zwischen beiden finden, aber vor allem in dessen Einbindung in die Religionsphilosophie die Unterschiede zwischen den Ansätzen auch deutlich zu Tage treten, eignet sich diese Fragestellung in besonderer Weise für ein Gespräch zwischen ihnen. Sie ist zudem geeignet, gängige Vorurteile infrage zu stellen, etwa das Vorurteil, Levinas würde nur Phänomene beschreiben, ohne transzendentalphilosophisch nach deren Bedingungen rückzufragen. Er kann seinen Leibbegriff nur erschließen, indem er hinter das unmittelbar phänomenal Gegebene transzendental zurückgeht. Auch kann er die ethische sowie die religiöse Bedeutung der Leiblichkeit nur erhellen, wenn er sie im Bedingungsgefüge der anderen Dimensionen der menschlichen Existenz betrachtet. Infrage zu stellen gilt es daneben etwa das gängige Vorurteil gegen Fichtes Transzendentalphilosophie, sie tue sich schwer damit, die Dimension des Leiblichen zu erschließen und zu integrieren. Diese findet sich seltsamerweise besonders bei Autoren, die sich sonst auf Fichte stützen und sich aber für eine philosophische und theologische Würdigung der Leiblichkeit vor allem auf phänomenologische Autoren beziehen.²⁴

reits mit Kant verglichen. Aufgrund der Verbindung zwischen Fichte und Kant werde ich etwa auf Fischer/Hatrup, 1999; Gates, 2002 u. Fischer, 2005 Bezug nehmen.

²⁴ So verwundert die Bemerkung Hansjürgen Verweyens, der Fichte sehr gut kennt, dass dessen Ansatz der Materie als Moment christlicher Sinnerfahrung nicht gerecht würde: »Diese kann im Lichte der Fleischwerdung Gottes ihrem Wesen nach weder ein durch die Vernunft prinzipiell zu Überschreitendes sein, noch der bloße Stoff für die Praxis. Materie ist vielmehr der Ort, wo Göttliches letztgültig transparent wird.« (1983, 211) Meiner Untersuchung zufolge trifft diese Kritik nicht zu. In der 1. Auflage von Verweyens *Gottes letztes Wort* wird das fichtesche Leibdenken lediglich als im Hintergrund stehend greifbar (1991, 252–254), in der überarbeiteten Auflage weist er darauf zumindest am Rande hin, ohne aber sein eigenes Verhältnis zu ihm genauer zu bestimmen (2002, 175₁₀₇), und rekurriert für seinen Begriff des inkarnierten Subjekts vor allem auf Levinas (167 f.). Klaus Müller (1997, 177) spricht von einem »Schwachpunkt der klassisch-neuzeitlichen Konzeptionen, die sich von ihrem Ansatz her mit einer wirklichen Integration des Leiblich-Materiellen schwer tun«. Er sagt zwar auch, dass es ihnen nicht unmöglich ist, als Beleg führt er aber nur Robert Reininger an und nicht, was m. E. das Naheliegendste wäre, Fichte, dessen detailliertes Leibkonzept in der philosophischen Forschung schon seit längerer Zeit gewürdigt

Zum Aufbau der Untersuchung: Aus ihrer Zielsetzung ergibt sich, dass sie sich nicht damit begnügen kann, lediglich den jeweiligen Leibbegriff und seine Einbindung in die Religionsphilosophie darzustellen, sondern die philosophische Rechtfertigung von beidem durchsichtig machen und dafür die Fundamente, auf die diese Rechtfertigung sich stützt, darlegen muss. Abgesehen davon sind bei beiden die Begriffe und Thesen ohne den Nachvollzug ihrer Begründung auch in ihrer Bedeutung nicht verstehbar. So wird sowohl für Fichte, der entsprechend der Chronologie in einem ersten Teil behandelt wird, als auch für Levinas in einem zweiten Teil die Darstellung ihres Beitrags zur Fragestellung mit einer Analyse ihrer von unmittelbaren Bewusstseinsgegebenheiten ausgehenden transzendentalphilosophischen bzw. transzendentalphänomenologischen Rückfrage nach diesen Fundamenten begonnen. Der zentrale Aufhängepunkt ist bei bei-

wird (vgl. bes. Schöndorf, 1982; Lauth, 1984; Grätzel, 1989). Verwunderlich ist es auch, wie Saskia Wendel es einerseits für möglich hält, »hinsichtlich der Bedeutung des Leibes für die Subjektphilosophie [...] Transzendentalphilosophie und Phänomenologie miteinander ins Gespräch zu bringen bzw. bestimmte Motive beider Konzepte miteinander zu vernetzen« (2002, 283 f.¹⁴⁴), andererseits aber trotz ihrer Kenntnis des fichteschen Leibdenkens (vgl. 1996) an der Einschätzung festhält, dass in »der dominanten subjektphilosophischen Tradition« der Leib »entweder gar keine oder lediglich eine untergeordnete Rolle« spielt und sich deswegen »kaum Reflexionen zum Verhältnis von Subjektivität und Leiblichkeit« finden (2002, 283). Sie bezieht sich deshalb für die Verbindung von Subjekt- und Leibdenken lediglich auf phänomenologische Leibanalysen (283–291). Die Momente, die sie von da ausgehend beschreibt, lassen sich, wie die Darstellung des Leibbegriffs von Fichte zeigen wird, genauso bei diesem finden. Sie weist nur ganz am Rande in einer Anmerkung und nur in Bezug auf den Symbolcharakter des Leibes auf Fichte hin (290₁₇₆). Von daher verwundert es nicht, wenn Thomas Pröpper, der sich stark auf Wendel stützt, im Thema der Leiblichkeit »die vielleicht wichtigste Nahtstelle zwischen den transzendentalphilosophischen und phänomenologischen Arbeitsfeldern« sieht (2011, 578), worin ihm ja nicht zu widersprechen, wozu aber zu fragen wäre, ob die Transzendentalphilosophie nicht auch lediglich mit ihrer eigenen Methode in dieser Frage sehr weit kommen könnte. Dass dies so wenig gesehen wird, könnte m. E. mit der Zurückweisung des fichteschen deduktiven Vorgehens, das aus transzendental erschlossenen Bedingungen wiederum die Tatsachen ableitet, zu tun haben (517 u. 576 f.). In der frühen *Sittenlehre* etwa deduziert Fichte den Leib aus dem Prinzip der Sittlichkeit. Diese Deduktion könnte man m. E. aber auch deuten als am Faktum des Selbstbewusstseins der Freiheit anknüpfende reduktive Erschließung seiner Bedingungen. Wie dem auch sei – zumindest zeigt Pröpper, wie in seinem transzendentalen Ansatz, ausgehend von seinem Konzept der Verwiesenheit des transzendentalen Subjekts auf einen Gehalt, grundsätzlich der Übergang zur Leiblichkeit und zu einem leiblichen Sichspüren aufgezeigt werden kann (578 f.), bevor er sich dann für deren genauere Beschreibung auf Wendels Rezeption von phänomenologischen Konzepten stützt (581 f.).

den ein im weiteren Sinne ethisch zu verstehendes Sollen. Insofern die Leiblichkeit für beide zu einem großen Teil über die Ethik ihre religiöse Bedeutung bekommt, ist damit zugleich ein wichtiges Element für deren Analyse gewonnen. Ebenfalls in einem engen Zusammenhang mit der Erhellung des Ansatzes steht bei ihnen die Religionsphilosophie. Indem sich die Analyse der Leiblichkeit für beide wesentlich von der Ethik sowie der Religionsphilosophie her bestimmt, erfolgt die Erschließung des Leibbegriffs erst nach deren Interpretation. Zum Schluss wird dieser noch einmal ausdrücklich in ein Verhältnis zu ihnen gestellt und geklärt, was sich aus dem jeweiligen Ansatz für dessen religiöse Bedeutung ergibt. Die Gliederung des Levinas-Kapitels bestimmt sich darüber hinaus durch den Versuch, die genannten thematischen Einheiten jeweils direkt mit Fichte zu vergleichen. Der Vergleich im Leibbegriff in Kapitel 2.3.9 wird so angelegt, dass er zugleich eine Übersicht über die beiden Leibkonzepte liefert und so einen Teil des Ergebnisses der Untersuchung vorstellt. Der Vergleich von Levinas und Fichtes Beitrag zur Frage nach der religiösen Bedeutung des Leibes in Kapitel 2.6 wird so angelegt, dass er sich entlang von einzelnen Gesichtspunkten bewegt, in denen diese Bedeutung greifbar wird. Dies dient nicht nur dem zweiten Ziel der Arbeit, dem Gespräch zwischen beiden Autoren, sondern auch dem erstgenannten Ziel, sich aus diesem philosophischen Gespräch heraus der Komplexität der religiösen Bedeutung der Leiblichkeit durch ein differenziertes Spektrum an Bedeutungsaspekten anzunähern. In einem eigenen dritten Teil soll es darum gehen, die beiden Ansätze und ihre Beiträge zur Frage nach den religiösen Funktionen der Leiblichkeit auf ihre philosophische Überzeugungskraft und ihre fundamentaltheologische Relevanz hin kritisch zu sichten. Auch welcher Ertrag sich aus dem Vergleich ergibt und welche Relevanz ihm somit zukommt, wird hier betrachtet und dabei ein Resümee hinsichtlich der Zielsetzung der Arbeit gezogen. Der kurze Schlussteil versucht in Bezug auf zwei Felder der christlichen Glaubenspraxis einen Ausblick auf eine mögliche Anwendung der erarbeiteten Kategorien zu geben.

Die vorliegende Untersuchung möchte sowohl zur philosophischen Erforschung von Fichte und Levinas als auch zu deren theologischer Rezeption beitragen. Hierzu eine Leseanleitung. Der erste Teil lässt sich als reine Fichte-Interpretation lesen. Im zweiten Teil wird versucht, soweit es möglich ist, den Vergleich zwischen Levinas und Fichte von der Interpretation Levinas' abzuheben, sodass diese auch

für sich gelesen werden könnte. Im dritten Teil wird jeweils unterschieden zwischen der rein philosophischen Würdigung und der sich auf den Gehalt der christlichen Offenbarung stützenden Untersuchung, wieweit der jeweilige Ansatz zum christlichen Glauben passt und dementsprechend als philosophische Grundlegung der Theologie geeignet sein kann. Die Bezugnahmen auf die innertheologische Debatte um diese Frage finden sich neben diesem dritten Teil vor allem in den Anmerkungen des zweiten Teils.

1. Die religiöse Bedeutung der Leiblichkeit bei Johann Gottlieb Fichte

1.0 Einleitende Bemerkungen zur Textbasis

Um herausfinden zu können, welche Aspekte der religiösen Bedeutung der Leiblichkeit in Fichtes Denken greifbar werden, ist es nötig, sich auf die Phase seines Denkens zu beziehen, in der seine Religionsphilosophie zur Entfaltung gekommen ist. Schon beim frühen Fichte gibt es eine Religionsphilosophie, sie entwickelt sich aber, nicht zuletzt ausgelöst durch den gegen ihn erhobenen Vorwurf des Atheismus, weiter und wird von ihm in der ausführlichsten Form 1806 in der *Anweisung zum seligen Leben* vorgetragen. Daher bildet diese Schrift die Ausgangsbasis und den ständigen Bezugspunkt der vorliegenden Untersuchung. Weil in ihr freilich weder befriedigend die Argumentation, in der Fichte die Fundamente seines Denkens klärt, noch der Leibbegriff zur Sprache kommen, wird es nötig sein, weitere Schriften zu konsultieren, die diese Mängel ausgleichen.

Für die Entfaltung seines Ansatzes ist es m. E. das Sinnvollste, auf den der *Anweisung* zeitlich am nächsten liegenden, von Fichte bei seinem Aufenthalt in Erlangen im Jahr 1805 gehaltenen Vortrag der Wissenschaftslehre zurückzugreifen. Neben der zeitlichen Nähe zeichnet dieser sich durch verschiedene inhaltliche Parallelen zur *Anweisung* aus. Der zumindest den Hauptargumentationsstrang verfolgende Nachvollzug seines Gedankengangs wird zeigen, wie von hier her nicht nur die Begründungen und deren Methode greifbar werden, die hinter dem in der *Anweisung* oft nur thetisch Vorgetragenen stehen, sondern wie vieles davon so erst richtig verständlich wird und wie dadurch einige Missverständnisse, die sich von der *Anweisung* her nahelegen, vermieden werden können. Neben der Einführung in Fichtes Methode und in seinen spezifischen transzendentalphilosophischen Standpunkt auf der Basis einer intellektuellen Anschauung und neben der argumentativen Hinführung zu dem Prinzip, von dem aus er ableitend die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit, u. a. auch die Leiblichkeit, bestimmt, erschließt der Gang der *Erlanger Wissenschaftslehre* zudem den für Fichtes Leibbegriff wesentlichen

Schritt über ein dingliches Verständnis der Wirklichkeit hinaus sowie die Grundzüge seiner Religionsphilosophie. Aus diesen Gründen eignet sich der Nachvollzug der verschiedenen Argumentationsstufen dieser Wissenschaftslehre besonders gut für die Erschließung von Fichtes Beitrag zur Fragestellung dieser Untersuchung.

Da Fichte zur Zeit der *Anweisung* auf sein Konzept der Leiblichkeit nur sehr wenig eingeht, wird es nötig sein, auf Schriften aus der frühen Phase seines Denkens, in der er dieses sehr ausführlich entfaltet hat, zurückzugreifen, vor allem auf das *System der Sittenlehre* von 1798. Es wird freilich geprüft werden müssen, inwiefern Fichte an dem hier vertretenen Konzept später noch festhält, wieweit es in seinen späteren Ansatz passt und in welchen Punkten es sich weiterentwickelt hat. Als sinnvoll wird es sich erweisen, schon für die frühe Zeit zu fragen, welche Aspekte der religiösen und der ethischen Bedeutung der Leiblichkeit – Religion realisiert sich für Fichte zu einem großen Teil in Ethik – greifbar werden, da Fichte hier ebenso in Bezug auf diese Thematik einiges in einer Deutlichkeit sagt wie später nicht mehr. Indem auch hier geprüft werden muss, inwieweit dies im späteren Ansatz und im weiterentwickelten Konzept von Religion und Ethik für Fichte noch Gültigkeit haben kann, ergibt sich so – eher unbeabsichtigt – eine Perspektive auf die Entwicklung seines Denkens im Hinblick auf die hier untersuchte Fragestellung zwischen der frühen und der späteren Phase um 1806. Dies kann von Vorteil sein für die Frage nach einer möglichen Rezeption des fichteschen Leibdenkens in der Theologie, da manche Theologen sich bewusst eher auf den frühen Fichte beziehen. – Die späte Berliner Zeit wird hier so gut wie nicht berücksichtigt.

Das Textmaterial Fichtes ist für jede Phase seines Denkens so groß, dass es nicht darum gehen kann, es erschöpfend zur Kenntnis zu nehmen. Auf weitere Schriften über die genannten hinaus wird Bezug genommen, je nachdem, wie dies für die Fragestellung sinnvoll erscheint.

Fichtes Manuskripte, etwa zu den Erlanger Vorlesungen, sind zum Teil nur sehr skizzenhaft. Erfreulicherweise sind sie trotzdem aufs Genaueste in der Gesamtausgabe veröffentlicht, deren Fassung deshalb hier für alle Texte zugrunde gelegt werden soll. Man muss sich an der Skizzenhaftigkeit mancher Zitate nicht stören. Sie werden, auch wenn sie manchmal grammatikalisch gebrochen sind oder keinen vollständigen Satz ergeben, verständlich sein. Der Herausgeber hat nur sehr spärlich Ergänzungen vorgenommen und auch

hier wird damit sparsam umgegangen werden.²⁵ Die Kursiv- und Gesperertschreibung aus der Gesamtausgabe, welcher in den Handschriften eine einfache oder doppelte Unterstreichung entspricht, wird unverändert beibehalten, auch wenn sie manchmal eher verwirrend ist. Besonders darf man sich nicht durch die oft seltsame Interpunktion und durch unerklärliche Groß- oder Kleinschreibungen Fichtes verwirren lassen.

²⁵ Der Herausgeber hat seine Ergänzungen in eckigen Klammern beigefügt. Sie werden hier mit großen spitzen Klammern »()« wiedergegeben. Eckige Klammern »[]« enthalten eigene Ergänzungen. Beides wird ebenso für Levinas-Texte beibehalten, in denen die Übersetzer ebenfalls bereits eckige Klammern verwendet haben. Mit den kleinen spitzen Klammern »< >« hat der Herausgeber der Fichte-Texte die unklaren Lesarten markiert. Veränderungen des Herausgebers direkt im Text sind von ihm durch eine andere Schriftart gekennzeichnet worden.

1.1 Transzendentalphilosophische Grundlegung der Ableitung des Leibes und der Entfaltung der Religionsphilosophie ausgehend von der *Erlanger Wissenschaftslehre* und der *Anweisung zum seligen Leben*

1.1.0 Vorbemerkungen

1.1.0.1 *Fichtes philosophischer Anspruch und seine Methode*

Fichte tritt mit einem sehr gewichtigen philosophischen Anspruch auf. Es geht ihm um Aussagen über die Wirklichkeit, die durch ihre Begründung und die Rückführung der Gründe auf letzte evidente Prinzipien mit Gewissheit erkannt werden – und in diesem Sinne um *wissenschaftliches* Wissen. Vermutlich empfiehlt sich ein Denker in den Augen von vielen nicht unbedingt, wenn er ein solches Ziel verfolgt. Man teilt vielleicht noch die Auffassung, dass dies eigentlich das Ideal von Wissenschaftlichkeit wäre, hält es jedoch für uneinlösbar oder fürchtet, dass totalitäre praktische Konsequenzen aus einem solchen Erkenntnisprojekt erwachsen. Mit der ersten Anfrage sieht sich Fichte selbst konfrontiert und möchte ihr gleich zu Beginn der *Erlanger Wissenschaftslehre* begegnen: »Ob nun die Auflösung der aufgestellten Frage, d.i. W.L. möglich sey, oder jene Frage unter die unbeantwortbaren gehöre, kann man nur dadurch erfahren, daß man sie versucht. Wird sie gelöst, – die Lösung *wirklich*, so ist sie freilich *möglich*. *Wem* sie nicht wirklich wird (u. sie läßt sich nicht in Bausch u. Bogen, und stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht verwirklichen, sondern jeder muß es in eigener Person, wenn es für ihn wirklich werden soll.) der hat nie ein Urteil über die Möglichkeit. Wir z. B. behaupten, wir hätten sie wirklich gemacht, u. laden jeden, der Lust u. Kraft hat, ein, das stets zu wiederholende Experiment mitzumachen.« (W181 f.) Aus diesem Text geht zugleich hervor, wie für Fichte die eigene Gewissheit keineswegs dazu führt, die autonome Erkenntnis des Anderen und überhaupt dessen Willen zum Versuch dieser Erkenntnis zu übergehen. Dies hängt nicht zuletzt daran, dass sich für ihn der Vollzug der Autonomie selbst als notwendiger Bestandteil dessen erweist, was er als das Ziel der menschlichen Existenz

bestimmt. Auch ist für ihn die Erkenntnis der tiefsten Prinzipien nur etwas im lebendigen Akt des Erkennens Verständliches. Es nützt dem Anderen nichts, diese Erkenntnis als Satz präsentiert zu bekommen, ja für einen selbst ist er in bloß dieser Form unverständlich. Diese Erkenntnis ist immer neu zu versuchen. Zudem wird sich zeigen, dass für Fichte in den grundlegenden Einsichten keine objektive Gewissheit erreicht werden kann, sondern sie angewiesen sind auf einen Glauben, der sich auf eine bestimmte Sollensintuition stützt. Die Setzung dieses Glaubens ist jedermanns freier Entscheidung zu überlassen. Der Vergleich mit Levinas wird zwar verdeutlichen, wie Fichtes Auslegung des Sollens und damit die Richtung, die für ihn dem Glauben gegeben werden kann, weniger selbstverständlich ist, als er selbst gemeint hat. Für ihn war jedoch schon völlig klar, dass die Weise des Philosophierens daran hängt, »was man für ein Mensch ist«²⁶, d. h., zu welcher Lebensweise man sich entschieden hat.

Vom Ziel her, in den letzten Fundamenten begründete, gewisse Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen, erklärt sich Fichtes Methode. Er bezeichnet seinen Ansatz als *Wissenschaftslehre* – zu verstehen als Lehre über das wissenschaftliche Wissen.²⁷ Diese baut auf Kants Grundeinsicht auf, dass sich wissenschaftliche Erkenntnis über die Wirklichkeit nicht erreichen lässt ohne eine Untersuchung, wie es zum Wissen kommt und was Erkenntnis ist. Auch wenn die Bezeichnung »Wissenschaftslehre« dies nicht direkt zum Ausdruck bringt, zielt die Erkenntnistheorie bei Fichte letztlich auf eine Metaphysik – verstanden als eine Lehre nicht nur über das Wissen, sondern über die Wirklichkeit. In seiner zeitgleich in Erlangen gehaltenen Vorlesung über Metaphysik erklärt Fichte: »[D]ie W.L. ist die durch Benutzung der Ktk. u. nach den Gesetzen der Ktk. entstandene Metaphysik« (I155). Mit »Ktk.« meint Fichte hier entweder konkret Kants *Kritik der reinen Vernunft* (eventuell auch alle drei Kritiken) oder, was vom Kontext her wahrscheinlicher ist, das von Kant hierin entfaltete Projekt philosophischer Kritik. Mit dem Begriff »Kritik« bezeichnet Kant eine besondere, von ihm so eingeführte Wissenschaft, die sich nicht direkt mit einer Metaphysik, sondern mit einer »bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen«²⁸, also mit den Erkenntnisbedingungen für wissenschaftlich gewisse meta-

²⁶ GA I,4, 195.

²⁷ Vgl. W180: »Wissenschaftslehre. Ganz was das Wort sagt. Theorie des Wissens«.

²⁸ AA 3, 43.

physische Einsichten beschäftigt. Die lediglich auf die Erkenntnis selbst bezogene Erkenntnis nennt Kant »transzendental«. ²⁹ Fichte sagt ausdrücklich, dass er allein durch Kant zur transzendentalen Erkenntnisweise und in ihr zu seiner Wissenschaftslehre gefunden hat (W205).

Will man Fichtes Theorie in ihrem Argumentationspotential erfassen, muss man ihm auf den Spuren dieses erkenntniskritischen Projekts folgen. Die *Anweisung zum seligen Leben* – die für die Fragestellung dieser Arbeit wichtigste Schrift – ist dafür als Hauptquelle nicht geeignet. Fichte hat sie nicht zu Unrecht – trotz ihres zum Teil sehr hohen Argumentationsniveaus – zu seinen populären, d. h. nicht wissenschaftlichen, Schriften gezählt (A47 u. 67–72). Der Grund liegt darin, dass er hier keine methodisch konsequente, transzendental auf die Erkenntnisbedingungen reflektierende Beweisführung entfaltet. Seine *Erlanger Wissenschaftslehre* geht diesen Weg und soll als Grundlage für das Folgende dienen. Durch ihre zeitliche und konzeptuelle Nähe zur *Anweisung* lässt sie sich sehr gut als deren unmittelbarer wissenschaftlicher Hintergrund lesen, wie einige Seitenblicke zeigen werden.

Wie kommt Fichte mit dieser Methode aber zu einer Metaphysik? Für ihn ist die transzendente Kritik, wie sie Kant durchgeführt hat, selbst noch nicht Metaphysik. Auch ist er der Auffassung, man könne Kants Untersuchung der theoretischen Vernunft so interpretieren, dass sie die Unmöglichkeit von Metaphysik zum Ergebnis habe. Von der *Kritik der praktischen Vernunft* her, wie der *Kritik der Urteilskraft*, ergebe sich aber als Resultat der Kritik durchaus die Möglichkeit von Metaphysik, und er selbst finde entsprechend in seiner Wissenschaftslehre zu einer solchen (I154f.). Wie sich im Argumentationsgang der *Erlanger Wissenschaftslehre* zeigen wird, ergibt sich zwar auch für Fichte die Möglichkeit der metaphysischen Seinskenntnis erst ausgehend von der praktischen Vernunft. Er geht jedoch in diese Richtung bereits in der Untersuchung der theoretischen Vernunft über Kant hinaus. Während dieser eine nichtsinnliche, eine intellektuelle Anschauung der Dinge an sich dem Menschen abgesprochen hat ³⁰, sieht Fichte im Bezug des Denkens auf seine eigene reale Tätigkeit eine solche Anschauung gegeben. Auch wenn sie ohne den praktischen Anteil der Vernunft in Bezug auf die Wirklichkeit des

²⁹ AA 3, 43.

³⁰ Vgl. AA 3, 212 u. AA 8, 389.

angeschauten Seins noch in Zweifel bleiben muss, handelt es sich für Fichte um einen realen Selbstbezug.³¹ Nachdem die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinungswelt für ihn wegfällt – dies wird als ein zentrales Moment seines Leibbegriffs noch zu untersuchen sein –, findet er hier wieder einen unmittelbaren Zugang zu realem Sein. Mit dem Begriff eines transzendentalen, auf das Denken selbst gehenden Denkens fasst Fichte deshalb nicht nur die Untersuchungsweise der Erkenntniskritik, sondern ebenso die der Metaphysik. Das »transcendentale Denken = energisches = identisches in die Sache überfließendes, u. die Sache selbst seyendes, Denken« (W205), also die Fähigkeit, sich im Denkakt auf sich selbst zu beziehen, weil das Objekt, um das es geht, nirgends anders als in diesem aktuellen Selbstvollzug gefunden werden kann, ist für ihn die Bedingung für das Verständnis seiner *Wissenschaftslehre* (W179f.).

Mit diesem Denken findet Fichte unmittelbar durch die Erkenntniskritik zur Metaphysik, durch die Untersuchung der Erkenntnis zur Realität im unmittelbaren Sichwissen des Wissens. »Hauptgedanke: *Nicht im gewussten, sondern im Wissen selbst die Realität zu suchen.* Dieser, die Metaphysik *berechtigende* Gedanke (soweit Kant) wurde zugleich ihr Fundament. W.L.« (I155). Wissenschaftslehre als eine Theorie des Wissens ist von daher unmittelbar Metaphysik und umgekehrt. Als Grundfrage für die gesamte Untersuchung der *Erlanger Wissenschaftslehre* kann Fichte deshalb angeben: »Was ist das Wissen an sich« (W180; vgl. auch W184)?

Es geht somit weniger darum, erkenntniskritisch Metaphysik zu betreiben, sondern darum, erkenntniskritisch nach dem Wesen des Wissens zu fragen. Es wird sich im Folgenden zeigen, wie sich daraus von selbst eine Metaphysik ergibt. Der Rückgang auf den letzten Grund, aus dem sich das Wesen des Wissens bestimmt, wird auf ein absolutes Sein stoßen. Und das endliche Sein in seinen notwendigen Strukturen ergibt sich unmittelbar, wenn Fichte daran geht, die notwendige äußere Gestalt des Wissens abzuleiten. Die vom sich selbst durchsichtigen Wissen eingesehenen Strukturen sind dann auch die der endlichen Wirklichkeit. Metaphysik bestimmt Fichte als die Wissenschaft von dem »Theil der Weltbeschaffenheit, der durch die Erkenntniß der Gesetze des Wissens sich erkennen läßt: die Welt oder das Seyn, in wiefern es durch das Denken bestimmt ist« (I154; vgl. auch I46). Konkret wird in der *Erlanger Wissenschaftslehre* diese Ge-

³¹ Vgl. zu dieser Sicht schon beim frühen Fichte etwa S42f.

stalt der Welt dann entfaltet, wenn das Wissen in seiner höchsten Form – der Wissenschaftslehre, weil diese auch Theorie ihrer selbst sein muss (W228 u. 238) – sich selbst in seinen notwendigen Strukturen erschließt und ableitet.

In der folgenden Darstellung der verschiedenen Reflexionsstufen der *Erlanger Wissenschaftslehre* wird jeweils nach der Darlegung der Argumentationsschritte deren Methode analysiert. Dabei wird deutlich werden, dass Fichte zunächst analog dem kantischen Verständnis einer transzendentalen Untersuchung nach der Erkenntnistätigkeit und ihren Momenten als Bedingungen des objektiv Gedachten zurückfragt. Diese Methode legt er selbst ausdrücklich offen.³² Irgendwann kommen als Bedingungen zudem – entsprechend dem erweiterten fichteschen Verständnis des transzendentalen Denkens – das Sein der idealen Tätigkeit des Subjekts, von welcher die Erkenntnis ausgeht, und seine praktische Tätigkeit sowie deren vom Anderen ausgehende Begrenzungen in den Blick. Am Ende richtet sich die

³² So analysiert er etwa in der vierten Vorlesungsstunde in einem Rückblick den bisherigen Gang auf seine Methode hin. Zunächst wird auf das, was als Tun des Subjekts Bedingung des objektiv Gedachten war, reflektiert und dieses als faktisch Vollzogenes herausgestellt. Dann wird versucht, dieses ausgehend von dem, was als höchstes Prinzip genommen wird, als notwendige Bedingung für dessen Vollzug zu erweisen. »Was war der gestrige Satz: sein Inhalt, eben das, was wir früher *gethan* hatten; faktisch – als schlechthin nothwendig abgeleitet.« (W196) Der Inhalt des Theorems der dritten Stunde war, dass die Existenz sich *als* solche im Unterschied zum Sein – und damit *durch* die Unterscheidung vom Sein – verstehen muss. Vollzogen worden ist dieses Als und das Durch schon vorher, beim Gewährwerden der Existenz in der zweiten Stunde, dort aber nur faktisch. In der dritten Stunde ist es als notwendig eingesehen worden. Ganz entsprechend analysiert er den weiteren, noch darzustellenden Gang: »Was aber thaten *wir da*, <u> waren wir eigentlich so recht innerlich: – eben die *Objektivierung*, und das Intelligiren der Existenz, als absolutes objektivirt.« (W196) Durch erneute Reflexion auf wiederum diese Einsicht der Notwendigkeit wird deutlich, dass dafür die Existenz faktisch als absolute objektiviert worden ist. Dieses Tun ist dann weiter betrachtet worden und es hat sich gezeigt, dass die Existenz sich nur von einem Höheren her absolut nehmen kann, sie sich also gegenüber diesem auch relativieren muss. Dieses Höhere müsste genauer in den Blick genommen werden, damit die Notwendigkeit des Sich-absolut-Nehmens der Existenz erwiesen werden könnte. Die Klärung dieser Frage sei »zum Theil« schon angegangen und müsse nun in dieser Richtung entsprechend der bisherigen Methode fortgeführt werden: »Dies ist daher unser Weg. – . Objekt unserer nächsten Überlegung, und unsers Intelligirens <allemal d(as wa)s> wir zunächst vorher waren« (W196). In W230 spricht Fichte in Bezug auf diese Weise, zurückzufragen nach dem, was man selbst war und getan hat in einer bestimmten Erkenntnis, von den »Regeln der Kunst des *transscendentalen* Denkens«.

Frage auf den Grund des Seins der geistigen Tätigkeit insgesamt. Wenn hier, Fichtes Sprachgebrauch frei aufgreifend, seine Methode *transzendental* genannt wird, dann ist damit eine Methode der Untersuchung der Bedingungen des objektiv Gedachten gemeint, die zwar zunächst auf die Erkenntnistätigkeit des Subjekts reflektiert, dann aber auch deren Bedingungen erhellt. In einem zweiten Schritt, nach der Frage nach der Möglichkeit des zunächst Gedachten, versucht Fichte zu klären, warum es auf der Basis des erschlossenen ermöglichenden Prinzips notwendig war, so zu denken.³³ Er versucht also immer wieder zu klären, wieweit eine Ableitung des zunächst faktisch Vollzogenen möglich ist. Indem die Prinzipiate als Bedingungen des Vollzugs des Prinzips erschlossen werden, kann man auch die Ableitung als von der transzendentalen Methode im weitesten Sinne, von der Analyse der Bedingungen, bestimmt ansehen.

1.1.0.2 *Der Ansatzpunkt der Erlanger Wissenschaftslehre und die Gliederung ihres Vorgehens*

Um in die Suche nach einer Antwort auf die vorgestellte Grundfrage einzusteigen, betrachtet Fichte sie genauer: »Was ist das Wissen an sich« (W180)? Mit dem »was« ist nach der »Qualität«, der »innere [n] gediegene[n] Beschaffenheit« (W180) oder mit einem Begriff, den Fichte später vor allem verwendet, nach der *Form* des Wissens gefragt. Wenn diese zugleich in Bezug auf das »an sich« des Wissens untersucht werden soll, so wird damit zum Ausdruck gebracht, dass es nicht um die zufälligen Eigenschaften des Wissens geht – »ohne alle zufällige Bestimmung« –, sondern um die wesentlichen und zwar so, wie sie sich in ihrer Ganzheit – »im Ganzen u. Einen« (W180) – aus dem Wesen des Wissens notwendig ergeben. Erreicht werden könne dies nur durch eine Ableitung ausgehend vom höchsten Grund des Wissens, aus dem sich diese notwendige Form bestimme. »Diese Bestimmung(en) müssen abgeleitet werden, in Einsicht; was nothwendig zu dem Punkte führt, wo es durchaus noch gar keine besondere Bestimmung giebt: in die Quelle, u. den Geburtsort aller Bestimmungen.« (W181) Fichte weist gleich zu Beginn darauf hin, dass die wissenschaftliche, die Bestimmungen des Wissens in ihrer Notwendigkeit erkennende Untersuchung für ihn letztlich ausgehen

³³ Vgl. oben, Anm. 32.

muss von einem Absoluten, als dem Urgrund, von dem her sich überhaupt alles bestimmt. Fichte verwendet an dieser Stelle zwar noch nicht den Begriff des Absoluten, aber er spricht von der »Quelle«, aus der allein abgeleitet werden kann, und bestimmt das »an sich« im Gegensatz zum »relativen« (W181), sodass klar ist, dass damit ein Begriff des Absoluten gemeint ist. Zuerst müsse es in der Untersuchung um die Entdeckung dieses wahren »an sich« gehen, noch nicht direkt um die Ableitung. »Ergiebt sich eine solche Ableitung, so ist es gut: vorjetzt aber ist sie nicht unser nächster Zweck.« (W181)

Bei Fichte, wie auch sonst im Deutschen Idealismus, kehrt eine Grundidee der platonischen Philosophietradition wieder, philosophisches Wissen müsse sich letztlich aus dem Absoluten begreifen, zu dem es also zuerst aufzusteigen gelte. Er verwendet auch die platonische Terminologie von *Aufstieg* und *Abstieg*.³⁴ Mit der transzendentalen Methode der Untersuchung deckt sich dies insofern, als diese vom faktischen, über sich selbst noch unklaren Erkennen als einem Produkt und damit Relativen ausgeht und zurückfragt nach seinem Zustandekommen, um es aus dem Ursprung des Zustandekommens und seiner Genese in seiner Bedeutung zu verstehen und zu rechtfertigen bzw. auf seinen Wahrheitsstatus hin zu beurteilen. Entsprechend gliedert Fichte auch die *Erlanger Wissenschaftslehre* in Aufstieg und Abstieg.³⁵ Der Aufstieg reicht von den ersten Stunden bis zur 15. Stunde, in welcher der wahre Begriff des Absoluten transzendental erschlossen ist. Danach stellt Fichte grundsätzliche Überlegungen an über die Weise, wie von hier abgeleitet werden kann (16.–18. Stunde), und beschäftigt sich dann sehr lange damit, die inneren Gesetze der produktiven Tätigkeit des Wissens, die auf die Form des Wissens führen, in ihrer Einheit zu fassen, mit der von ihm so genannten »Formlehre« (W263), um dann in der letzten Stunde eine Ableitung vorzulegen.

Fichtes Grundlegung der Ableitung durch den Erweis eines Absoluten hier zunächst genau nachzuvollziehen, bedarf einer kurzen

³⁴ W251 u. 295; hier werden die Wörter »aufsteigen« und »herabsteigen« zusammen verwendet; getrennt finden sie sich noch viel öfter. An der Verwendung dieser Ausdrücke zeigt sich die Nähe Fichtes zu Platon oder dem Platonismus allgemein, die er selbst auch offenbar wahrgenommen hat (W181).

³⁵ Für den Beleg der Gliederung am Text vgl. unten, S. 92–99. Die einzelnen Unterteilungen der Gliederung werden jeweils auch am Anfang der Darstellung einer neuen Stufe begründet. Für die Gliederung der Ableitung und ihrer unmittelbaren Vorbereitung vgl. bes. S. 101–102 u. 105–107.

Rechtfertigung. Ein wichtiger Entwicklungsschritt vom frühen zum späten Fichte ist, dass er die Rückfrage nicht nur – entsprechend der Terminologie der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* – bis auf das *absolute Ich* führt, sondern ausdrücklich auf ein absolutes Sein. Zwar trägt das absolute Ich schon Züge des Absoluten selbst, und Fichte fasst von ihm her die Idee des Absoluten³⁶, aber zunächst einmal ist es das Moment der unbeschränkten Vernunfttätigkeit des endlichen Ich. Problematisch an diesem Entwicklungsschritt ist, dass man ihn als nicht in der Weise zwingend, wie Fichte ihn ansieht, kritisieren kann. Gleichwohl kann man m. E., wofür im Zusammenhang mit der genaueren Thematisierung dieser Kritik im dritten Teil argumentiert wird, seinen Rückgang auf das Absolute, die von dort ausgehende Bestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Absoluten, die Ableitung der Leiblichkeit als Funktion dieser Beziehung und von daher die Bestimmung ihrer religiösen Bedeutung zumindest als Erschließung einer *möglichen* Beziehung zu Gott und einer *möglichen* Bedeutsamkeit der Leiblichkeit in ihr würdigen. Aufgrund dessen empfiehlt es sich, das Konzept des späten Fichte zu erschließen und sich nicht mit dem des frühen zu begnügen, in dem diese religiöse Bedeutsamkeit nicht in der Weise erhellt wird. Als ein Problem könnte man außerdem ansehen, dass, wie dies im Folgenden beschrieben wird, der Aufstieg von vornherein mit dem problematischen Begriff des Absoluten arbeitet. Meines Erachtens ergibt sich der die Argumentation des Aufstiegs bestimmende ›Kampf‹ zwischen Realismus und Idealismus jedoch ebenso, wenn man vom Gegenüber von Existenz oder Wissen zu Sein ganz allgemein, ohne dass es das absolute Sein sein muss, ausgeht.³⁷ Und man kommt so bis zum sich selbst verstehenden Licht und damit zu einem Punkt, von dem aus Fichtes Ableitung nachvollzogen werden kann. Deshalb lohnt es sich, der Argumentation Fichtes in der *Erlanger Wissenschaftslehre* zunächst einmal zu folgen und dann später einen Blick darauf zu werfen, was davon als plausibel angesehen werden kann.

Fichtes Grundgedanke, dass alles Relative letztlich ein Absolutes zu seiner Begründung voraussetzt, ist, auch wenn er als problematisch angesehen werden kann, zunächst einmal nicht weiter kompliziert. Er ist unmittelbar zugänglich – und mit ihm ein Begriff des absoluten Seins. In der *Anweisung zum seligen Leben* steigt Fichte

³⁶ Vgl. unten, Anm. 166.

³⁷ Vgl. dazu unten, S. 82 f.

am Beginn seiner Untersuchung direkt mit dem Aufweis dieses Begriffes ein. »Immer müssen Sie zuletzt auf ein Seyn kommen, das da Nicht geworden ist, und das eben darum keines andern für sein Seyn bedarf, sondern das da schlechthin Durch sich selbst, Von sich, und Aus sich selbst, ist.« (A85) Die Einsicht, die Fichte jedoch vermitteln möchte, ist, dass das wahre Absolute nicht dieses in einen Begriff gefasste Absolute sein kann, weil es begriffen werden kann nur im Gegenüber zum Relativen und so selbst ein Relatives ist. Auch hat man mit einem begriffenen Absoluten nur ein Faktum des Denkens und ist nicht an dem Punkt der Genese angelangt. Es kommt für ihn alles darauf an, in seinem Denken wirklich aufzusteigen in diesen inneren Urgrund des Denkens.

Da die *Anweisung* als eine leichter verständliche, sich an ein größeres Publikum wendende Vorlesung konzipiert ist, kann Fichte mit seinen Zuhörern nicht den doch recht komplizierten, methodisch streng transzendental zurückfragenden Denkweg beschreiten, sondern muss sich damit begnügen, in ihnen durch verschiedene Hinweise ein Verständnis für die nicht begriffliche Fassbarkeit, die Nichtobjektivität und subjektive Lebendigkeit des wahren Absoluten am Grund des Wissens zu wecken.³⁸ Dies geschieht vor allem, wenn er direkt im Anschluss an die Einführung des Begriffs des Absoluten, des *Seins*, das Verhältnis zum sogenannten *Dasein*, zum Bewusstsein oder Wissen klärt, um von dort ausgehend dann in der vierten Vor-

³⁸ Vgl. etwa den Hinweis auf die Lebendigkeit des Seins (A57), die Charakterisierungen des Absoluten in der Darstellung der fünf Standpunkte (vgl. v.a. in der fünften Vorlesung), und wie Fichte im Verlauf der dritten Vorlesung das Sein als Grund eines Wissens (A87 f.), der im lebendigen Vollzug des Wissens ganz anwesend ist, wie er in sich selbst ist (A88 f.), ausweist. Grundsätzlich stimme ich Hansjürgen Verweyen in seiner Kritik an Fichtes Einführung des Begriffs des Seins in der *Anweisung*, die er – m.E. zu Recht – als eine Art kosmologischen Gottesbeweis charakterisiert, zu: »Der kosmologische Gottesbeweis wurde von Fichte sonst nicht nur schärfstens kritisiert [er verweist auf Ü349 f.]. Er ist auch die mißlichste aller Hilfen, um ins transzendente Philosophieren zu kommen.« Man werde so »nur mit großer Mühe den »ursprünglichen«, nicht transzendental gedachten Begriff vom Sein des Seienden wieder los. [...] Man muß also schon den Hintergrund der Darstellungen der WL von 1804 und 1805 im Auge behalten, um hier Fehlschlüsse zu vermeiden.« (2001, XXXIV) Man muss zwar sehen, dass Fichte in der *Wissenschaftslehre* von 1805 diesen kosmologischen Beweis sehr positiv aufnimmt (ausdrücklich in der 14. Stunde, aber implizit schon zu Beginn in der dritten). Dass er allein für sich genommen aber zu Missverständnissen führt und dass man von ihm aus tatsächlich nur »mit großer Mühe« zum wahren Begriff des Absoluten kommt, zeigt der langwierige Aufstieg. Etwas Vergleichbares findet sich in der *Anweisung* nicht.

lesung eine Ableitung zu entfalten. Er verwendet hier dieselben Argumentationsbausteine, mit denen er in der *Erlanger Wissenschaftslehre* arbeitet.³⁹ Ja, er führt sie dort auch gleich zu Beginn an. Der Unterschied ist jedoch, dass er sie in der *Wissenschaftslehre* nur als Aufhänger für einen weiteren transzendentalen Rückgang in den genetischen Urgrund des Denkens verwendet. Er wählt dort als Ansatzpunkt der Rückfrage gezielt nicht irgendeine faktische Erkenntnis, irgendwelche Denkfakten, sondern das gedachte Absolute (wie dann auch die Grundgedanken der Ableitung daraus); er beginnt sozusagen mit dem Fehler, um die Einsicht in den Unterschied zwischen dem wahren und dem bloß gedachten Absoluten in seinen Zuhörern deutlich entstehen zu lassen – wahrscheinlich auch um zu testen, ob seine Zuhörer der Unterscheidung und der Entwicklung der transzendentalen Rückwendung des Wissens in seinen Grund verstehend folgen können.

Wie schreitet Fichte ausgehend vom Gedanken des absoluten Seins nun weiter fort? »Denken Sie das *Seyn*, schlechthin an sich, als *Seyn*: so denken Sie es als von sich selber, in sich selber durch sich selber, sich bestimmend; u. Sie haben dadurch diesen Gedanken *aus* gedacht. – . Diesem nach ist es durchaus in sich geschlossen, sich selbst genugsam, u. es geht aus diesem Gedanken, garnicht hervor, wie etwas ausser ihm *seyn* solle, vielmehr widerspricht eine solche Voraussetzung ganz u. durchaus dem Begriffe des *Seyns*. Nun aber geben Sie auf Ihr *Denken* selber Acht! Haben Sie nicht in demselben das *Seyn* hingestellt, projicirt. – . Also ein *ist* gehabt, Existenz, – ohne es ausgesprochen zu haben.« (W186) Die Begründung einer Ableitung muss für Fichte letztlich von einem Absoluten ausgehen. Es ist aber schon absehbar, dass sich daraus gar nicht unmittelbar ableiten lässt. Da es keines Anderen bedarf, folgt auch nichts notwendig aus ihm. Faktisch wird sich in uns aber etwas Anderes als das absolute

³⁹ Sie finden sich schon in der dritten Stunde der *Erlanger Wissenschaftslehre* und dann auf einer höheren Ebene in der 14. Stunde und in den ihr folgenden Überlegungen zur Ableitung. Neben dem Gedanken des absoluten Seins und dem Begriff des aus ihm hervorgehenden Daseins geht es um folgende Thesen: Das Dasein kann nicht verstehen, wie es aus dem Sein entstanden ist, es kann sich nicht aus ihm folgern, es ist nur faktisch zu finden (Punkt 3, A86 u. Punkt 5, A88); es ist aber einsehbar, dass das Dasein Bewusstsein oder Wissen des Seins sein muss, da es nur vermittels dieser Relativierung des Wissens zu etwas Anderem als dem Absoluten kommen kann, sodass auf diese Weise notwendige Grundstrukturen des Daseins ableitbar werden (Punkt 4, A87 f.).

Sein immer einstellen: das Denken dieses Seins, die begriffliche Objektivierung. Sie nennt Fichte hier *Existenz*, ausgehend vom Existenzurteil, vom Ist-Urteil, das aller objektivierenden Erkenntnis gemeinsam ist.⁴⁰ Später nennt er es auch *Dasein*, im Sinne einer Erscheinung, eines Da, des Seins.

Das Wissen findet sich nur faktisch. Es kann jedoch einsehen, welche Grundform es haben muss. Denn erfasst werden konnte die Existenz nur, wenn sie *als* solche und *durch* den Unterschied zum Sein in sich verstanden worden ist. Die Existenz ist überhaupt nur etwas Eigenes gegenüber dem Sein in sich, wenn sie sich so erfassen kann. »Ohne diesen Gegensatz ist es eben das innere Seyn selber; nur der Gegensatz trägt die Existenz.« (W190) »Existenz ist Existenz, nur *als* Existenz; mit diesem Ausdrücke, u. Aussprüche ihres innern Wesens, im Gegensatze gegen ein anderes.« (W190) Fichte zeigt hier die Grundstrukturen des Wissens auf: Etwas muss *als* etwas gewusst werden. Außerdem geschieht Wissen und Begreifen notwendig in Relationen: Etwas kann als etwas nur begriffen werden im Unterschied zu einem Anderen, und somit *durch* ein Anderes. Er nennt diese Charakteristika der Existenz meist abkürzend das »Als« (W210) und das »Durch« (W192).⁴¹ Wichtig ist zu sehen, dass beide nicht irgendwie von außen, von etwas Anderem als dem Wissen, in das Wissen kommen, sondern dass sie ganz unmittelbar zum Wissen gehören und dieses sie selbst notwendig mit sich bringt. Er benennt sie auch als das Gegenüber von »Bewußtseyn« und »Wissen«, von »Vft. [= Vernunft]« und »Verstand« oder von »Intuition« und »Intelli-

⁴⁰ Dass Fichte das Wort ›Existenz‹ in diesem Sinn eines gewussten Seins und nicht für das Sein in sich verwendet, erklärt sich wahrscheinlich dadurch, dass er sich an die ursprüngliche lateinische Wortbedeutung anlehnt: *existere* – heraustreten, zum Vorschein kommen, erscheinen, sich zeigen. Wenn Fichte statt von Existenz von Dasein spricht (z. B. W189), dann ist dies ebenso zu verstehen als ein Sein, das offenbar ist (›da‹ also im Sinn von ›offenbar‹). Wenn er es vom Ist her erklärt, geht es ihm nicht um die Kopula, die Subjekt und Prädikat verbindet (gegen Ferrer, 2000, 265 u. Binkelman 2009, 72 f.), oder das Ist der Identitätsaussage, sondern um das des Existenzurteils. So sagt Fichte in der sechsten Stunde: »[D]as kategorisch absolute ist haben wir gemeint, denn wir haben seine unmittelbare Berührung mit dem Existenten gepriesen« (W206). Mit dem Ist ist also das Urteil gemeint, mit dem unmittelbar die Existenz eines wirklich Existenten gefasst worden ist. Man könnte als Begründung auch anführen, dass er in der dritten Vorlesung der *Anweisung* als Beispiel für das Ist ein Existenzurteil nimmt: »[D]ie Wand ist« (A86).

⁴¹ Er verwendet für sie auch die Symbole »—« und »×«, erstmals in W190. »a | a« ist zu lesen als ›Existenz als Existenz‹ und »a × b« als ›Existenz durch Sein‹. Oft werden die Zeichen auch untereinander geschrieben und miteinander kombiniert.

genz« (W191–193), und zwar in ihrer Einheit: »Kein Wissen, ohne Bewußtseyn, und v. v. [= vice versa]« (W191), und: »Die Existenz [...] ist die organische Einheit der Intelligenz, u. Intuition« (W193). Es sind damit die zwei ganz grundsätzlichen, verschiedenen, aber organisch zusammenwirkenden Seiten der Unmittelbarkeit und der Vermittlung im Wissen oder auch des Intuitiven und Diskursiven angesprochen. In einem weiteren Schritt kann Fichte ausgehend vom Als die Existenz dann als ein Ich bestimmen, weil für das Sichwissen des Wissens als Wissen ein ursprünglicher, nicht äußerlich erst vermittelter Selbstbezug in ihm liegen muss (W190). Das Erfordernis dieser Momente des Wissens erscheint hier zwar schon als plausibel, es handelt sich aber freilich erst um eine recht provisorische Ableitung, die später noch vertieft wird.⁴²

Auch wenn sich nichts notwendig aus dem absoluten Sein herleiten lässt, so ist schon erkennbar, dass sich immer das Wissen selbst faktisch finden wird als die Erkenntnis dieses Absoluten und dass es zumindest seine notwendige Form daraus erklären kann, was es für diese Erkenntnis des Absoluten benötigt. Das sind die Grundgedanken der Ableitung des Wesens des Wissens, die Fichte hier bereits zu Beginn präsentiert. Auf einen Punkt gebracht: »Ich sage: Das Wissen ist an sich die absolute / oder was das gleiche bedeutet, wie sich zeigen wird, *des Absoluten* Existenz. [...] Frage beantwortet, u. die W.L. geschlossen. Dieser Eine, ganz einfache Gedanke ist's, den ich – nicht zu beweisen – sondern in Ihnen zur Klarheit zu erheben habe.« (W185) Gegen Ende des Aufstiegs zum Absoluten und der Überlegungen, mit denen Fichte zur Ableitung übergeht, bringt er dieselben Grundgedanken vor, und sagt in einem Rückblick: Es »liegt die Schwierigkeit gar nicht darin, die Glieder dieses Beweises aufzustellen; sie sind, drum auch der Beweis ist, vom Anfange unsrer Vorträge an sehr oft dagewesen [...]; die Schwierigkeit ist, die Auffassenden also zu bilden, u. vorzubereiten, daß es [das Pronomen kann sich vom Kontext her nur auf »die Auffassenden« beziehen und müsste heißen: »sie«] denselben in die rechte Stelle setze: d. i. daß es selbst an der rechten Stelle stehe, um ihn, und statt desselben nicht etwas Anderes zu erhalten, d. h. eine Täuschung, u. Erschleichung hinwegzuschaffen, u. abzuhalten, innerhalb welcher wir bisher noch immer uns befunden haben« (W243). Die angesprochene Täuschung, wie sich im Fol-

⁴² Zum Beispiel in Bezug auf das Ich vgl. unten, S. 86 f., in Bezug auf die »organische Einheit der Intelligenz, u. Intuition« vgl. S. 71 f. u. 118 f.

genden noch deutlicher zeigen wird, besteht darin, etwas als absolutes Sein zu nehmen, was selbst von der notwendigen Form des Wissens bestimmt ist, hier einem objektiv gedachten Absoluten, eigentlich nur ein Existentes innerhalb der Existenz, das nicht das Sein ist, wie es unabhängig davon in sich ist.⁴³ Über welche Stufen der Erkenntnis darüber hinaus zum wahren Absoluten fortgeschritten wurde, rekapituliert Fichte in der 13. Stunde, als Vorbereitung für den Beweis des Absoluten in der folgenden. Dort kommen drei Absolute zur Sprache, wobei das erste das anfangs gefasste, objektiv gedachte absolute Sein ist. Es wird im Folgenden darum gehen, diese Höherentwicklung in der Erkenntnis des Absoluten nachzuvollziehen. Anhand von den drei Ansichten des Absoluten lässt sich der Aufstieg gliedern und an diesem Gedankenfortschritt lässt sich auch am besten festmachen, was der Inhalt der ersten 15 Vorlesungsstunden ist. Innerhalb des Projektes der danach folgenden Ableitung wird zwar noch ein vierter Begriff des Absoluten zu erarbeiten sein. Dieser widerlegt jedoch den dritten nicht als einen falschen, sondern macht diesen zum Zwecke der Ableitung nur weiter durchsichtig. Ein Beleg meiner Interpretation der Gliederung am Text geschieht sinnvollerweise eigens für jeden Abschnitt am Anfang jeder neuen Stufe wie dann noch einmal im Ganzen ausgehend von Fichtes Bemerkung in der 13. Stunde innerhalb der dritten Stufe.⁴⁴

Beginnend mit dem Begriff des absoluten Seins ergibt sich der weitere Gedankengang aus der transzendentalen Methode der Reflexion auf die notwendigen Bedingungen des jeweils Erkannten. Die Maxime dieser transzendentalphilosophischen Methode kann auch so formuliert werden, dass bei keinem bloßen Produkt des Erkennens stehen geblieben werden darf, sondern weitergefragt werden muss (W308). Die reine Produktivität, die dadurch erreicht wird, ist der eine, einfache Einheitsgrund des Wissens, aus dem sich alle Differenzen ergeben. Ergibt sich etwas nicht aus ihm, sondern steht ihm vielmehr äußerlich gegenüber, bleibt es also in der Spitze noch bei einer Differenz, so ist eine Begründung des Systems noch nicht erreicht. Auf diese Weise gibt Fichte eine Falsifikationsmethode für sein Den-

⁴³ Die mangelnde Klarheit des Satzes liegt m.E. also nicht nur darin, dass er noch nicht die ganzen Differenzierungen des Wissens zum Ausdruck bringt (gegen Asmuth, 2009, 54f.), sondern im noch nicht verdeutlichten transzendentalen Verständnis von Sein und Existenz.

⁴⁴ Vgl. unten, S. 92–99.

ken an die Hand. Während des Aufstiegs deutet Fichte immer wieder an, was sich anknüpfend am bis dahin Erreichten ableiten lassen würde und was noch fehlt.⁴⁵ Für das Denken Fichtes, der vom kantischen System mit seinen noch unvereint gebliebenen grundlegenden Differenzen, etwa zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, ausgegangen war, ist die Suche nach dem Einheitsgrund, von dem her alles verstanden wird, zentral.⁴⁶ Wie die Analyse des Aufstiegs zeigen wird, bedarf es für diesen nicht einer Konfrontation des jeweils zunächst in den Blick genommenen Prinzips mit zufällig aufgegriffenen Fakten, sondern führt dessen transzendente Analyse selbst jeweils auf ein Glied, das nicht aus ihm hergeleitet werden kann und in Entgegensetzung zu ihm steht. So kann die Methode auch beschrieben werden als fortschreitende Synthetisierung der aufgefundenen Gegensätze bis hinein in den letzten Grund aller Synthesis⁴⁷, der freilich nicht einfach nur postuliert werden darf, sondern in dem durch die energische transzendente Rückwendung des Denkens selbst Standpunkt bezogen werden muss. In der Gestalt der aus dem Vernunftvermögen entspringenden »Vft. Maxime« der »Einheit« (W309) wird die Methodenmaxime am Ende der *Erlanger Wissenschaftslehre* abgeleitet und dadurch auch diese anfängliche Voraussetzung aufgelöst werden können.

Die Wissenschaftlichkeit besteht in der dargestellten Methode. Und zwar ergibt sich für Fichte daraus ein in seiner Gestalt notwen-

⁴⁵ Vgl. etwa die Bemerkung in W227, dass das Erreichte nur dem notwendig einem bestimmten Gesetz folgenden Vollzug des Subjekts und noch nicht dem Phänomen der Freiheit, das sich dem Gesetz als einem Sollen gegenüber findet, gerecht wird.

⁴⁶ Die Auseinandersetzung mit Kant wird gut greifbar in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1798/99, im sechsten Abschnitt, wo Fichte Kant vorwirft, sich nicht die Frage gestellt zu haben, wie wir den Kategorischen Imperativ denn erkennen. Die theoretische Philosophie habe das nicht behandelt, weil sie das Praktische außen vor gelassen habe, die praktische nicht, weil sie sich nur mit dem Inhalt, aber nicht mit unserer Erkenntnis des Inhaltes beschäftigt habe (GA I,4 225). In der GWL versucht Fichte sehr deutlich, mit seinen drei Grundsätzen sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft grundzulegen.

⁴⁷ Insofern schließe ich mit der Bestimmung der Methode der *Erlanger Wissenschaftslehre* bei Diogo Ferrer an (2000, 260f.). Die Synthese muss dann m. E. genau das sein, was Fichte als »Träger unsrer Spekulation« (W212) bezeichnet – das jeweilige Absolute, aus dem abgeleitet wird. Insofern halte ich es aber nicht für überzeugend, dass Ferrer nach dem Licht als weitere Synthese den *Glauben* angibt (261) und nicht *das Absolute des Glaubens*. Auch liegt m. E. die nächsthöhere Synthese im Absoluten als *Gesetz* und nicht im *Begriff* (261), der nur einen Teil, die Synthese des Daseins, angibt.

diger Fortschritt, sodass er seinen Zuhörern den Rat geben kann, zur Vorbereitung schon selbständig vorausdenken (W196 f.).⁴⁸ Im Folgenden soll es darum gehen, die wesentlichen Schritte dieses transzendentalen Gedankenganges nachzuvollziehen und dabei zu zeigen, wie entsprechend der Methode fortgeschritten wird.

1.1.1 Erste Stufe: Das gedachte Absolute – Überwindung des Verhaftetseins an das Dingliche

Die ersten Argumentationsschritte und ihre Methode

Die ersten Schritte des Aufstiegs sind bereits thematisiert worden. Wie ist Fichte hierbei entsprechend der transzendentalen Methode der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des objektiv Gedachten, auf eine bestimmte Denktätigkeit, vorgegangen? Der erste Schritt, überhaupt über das Sein hinaus der Existenz gewahr zu werden, ist schon eine solche Reflexion gewesen. Ausgerichtet bin ich zuerst immer auf ein objektives Sein. Die Existenz muss ich mir be-

⁴⁸ Hans Gliwitzky problematisiert die damit verbundene Behauptung Fichtes, es handle sich um eine vorhersehbare, also notwendige Gedankenentwicklung (1984, XLII). Er geht dabei aber nicht vom konkreten aufsteigenden Gedankengang, wie er sich im Text findet, aus, sondern von allgemeinen Überlegungen zur Frage nach der Vollständigkeit in der Entfaltung der konstitutiven Wissensmomente. Versuchsweise schlägt er vor, diese könne durch eine In-sich-Rückläufigkeit gewährleistet werden, in der man, beginnend mit einem beliebigen Moment des Wissens, das notwendig verschiedene Andere setzt, durch den Gang durch diese auf das erste wieder zurückkommt (XXXVI f.). Weil dabei beim Setzen des Anfangs und in der Wahl des Ganges durch die sich gegenseitig setzenden Glieder eine gewisse Freiheit besteht, stellt sich ihm die Frage, wie dann noch von einer gewiss vorhersehbaren Folge die Rede sein könne (XLI f.). Die angesprochene logische Struktur stellt Fichte selbst als die Struktur der Form heraus: Sie sei »ein durch Wechselwirkung mit sich selbst zusammengesetztes« (W267), »ein organisch zusammenhängendes Ganzes, dessen jeder Theil auf jeden andern Theil führen muß« (W273; vgl. dazu auch W306 u. unten, S. 69–71 zu Fichtes Beschreibung der organischen Struktur des Lichts). Man muss bedenken, dass er diese Struktur in Bezug auf die Form und den Gang ab der 16. Stunde herausstellt, dort ausdrücklich von einem freien Verfahren spricht (W251) und an manchen Stellen auch deutlich macht, dass und wie er anders hätte vorgehen können (W272, 279 u. 289). Die Existenzlehre davor folgt jedoch nicht dieser Struktur, sondern ist ein von faktischen Denkprodukten aus transzendental rückfragender Aufstieg zum Absoluten. Dass dieser entsprechend einer bestimmten Methode und in einer sich daraus vorhersehbar ergebenden Richtung erfolgt, zeigt Fichte selbst für die ersten Schritte (vgl. oben, Anm. 32) und wird hier in den Methodenanalysen noch weiter dargestellt werden können.

wusst machen in einer Reflexion, denn meist ist sie ein »geheimen, u. sich selbst verstekendes Ist« (W186) und wird nicht als solche erfasst. Sie ist aber notwendig und konstitutiv für ein gedachtes Sein, wird also immer mitvollzogen und kann so durch Reflexion erhellt werden. Durch die Reflexion wiederum darauf, wie die Existenz als solche hat erfasst werden können, wird dann klar, dass dies nur möglich war, weil sie in sich selbst sich als solche wissen kann im Unterschied zu einem Anderen, also wesentlich ein Als, und zwar ein selbstbezügliches, und ein Durch in sich trägt. Die Reflexion holt das, was vorher faktisch vollzogen worden ist, ans Licht und kann so Stück für Stück die Voraussetzungen der anfänglichen Erkenntnis erweisen.

Entsprechend dieser Methode geht Fichte in der vierten und fünften Stunde weiter. Was haben wir getan, als wir die notwendige Gestalt der Existenz eingesehen haben? Um zu sehen, was aus ihrem Wesen folgt, musste sie »als das absolute« genommen werden, andererseits wurde sie aber als ganze vor Augen gestellt und als Existenz und bloß Existenz charakterisiert (W194). Wie hat man sie auf diese Weise als ganze in den Blick nehmen können? Nur von einem Höheren her, das nicht die Existenz ist – also offenbar vom Sein her. Mit dieser Thematisierung der Existenz als ganzer geht notwendig eine höhere Perspektive auf das Sein einher (W198). Spätestens angesichts dessen ist klar, dass der Begriff des Seins vorher nur ein Sein in der Existenz gewesen ist, ein Existentes.⁴⁹ Aber: Das höhere Sein – haben wir es nicht auch wieder objektiviert, ist nicht auch das ein Begriff, ein Existentes in der Existenz? Und doch scheinen wir uns in der Erkenntnis des Wesens der Existenz auf etwas bezogen zu haben jenseits des Raumes der Existenz, in dem alles zu einem Existenten wird. Deren weitere transzendente Erhellung wird, wie im Folgenden beschrieben wird, auf den nächsthöheren Standpunkt führen. Doch vorher noch ein Blick auf wichtige Konsequenzen der ersten Argumentationsschritte für die Thematik dieser Untersuchung.

Problematisierung des verdinglichenden Realismus und Idealismus der ersten Stufe

Diese ersten Schritte der Argumentation spannen ein Gegenüber von zwei möglichen Weltansichten auf: zuerst einer realistischen, die selbstvergessen das objektiv gedachte Sein als das eigentlich Reale nimmt,

⁴⁹ Vgl. W198 in Bezug auf dieses Sein: »b. ist das existente«.

und dann einer idealistischen, die das Gedachte als Gedachtes durchschaut und als nur subjektive Konstruktion ansieht. Wie Fichte an anderer Stelle genauer zeigt – dies wird noch thematisiert werden –, geschieht dieses objektivierende Denken nur vermittels der Erscheinungsformen von Raum und Zeit.⁵⁰ Das so Gedachte wird also immer als ein Sein im Raum ausfallen. Es ist das, was hier anknüpfend an Fichtes Sprachgebrauch die *Körperlichkeit* im Unterschied zur *Leiblichkeit* genannt werden wird.⁵¹ Die ersten Schritte der transzendentalen Erhellung der Existenz sind insofern für das Leibthema wichtig, als sie fordern, dieses objektiv gedachte, räumliche Sein konsequent als bloße Erscheinung zu betrachten.

Es ist jedoch nicht leicht, damit wirklich ernst zu machen. Fichte erklärt, wie trotz der Erhellung der subjektiven Konstitution ein Verhaftetsein an ein dingliches Seinsverständnis weiterbestehen kann. In der anfänglichen Vergessenheit der Existenz dachte man einen Begriff, in dem Sein und Existenz ungetrennt verschwimmen – die »beiden geschiedenen werden vermengt« (W198) –, und hat nicht gesehen, dass das Sein hier nicht das wahre Sein in sich, sondern nur Existenz ist. »In der gewöhnlichen, nicht transzendentalen, d. h. seichten und oberflächlichen Ansicht, wird die Existenz zum Seyn selbst gemacht« (W187). Fichte erklärt dies aus der natürlichen Vergessenheit der Existenz: »[D]aß nun bei einer solchen Vergessenheit das *existente Objekt*, das existiert ist nur in Relation auf die Existenz, den Charakter des Seyns bekommt, ist klar« (W187). Wenn dann in einer Reflexion auf diesen Zustand das Bewusstsein als solches erkannt wird, kann die Vergessenheit darüber, dass das objektive Sein ganz abhängig von der geistigen Tätigkeit und durch sie konstituiert ist, durchaus fortbestehen, und dieses wird dann als ein unabhängig, außerhalb des Bewusstseins, aber so, wie es gedacht ist, für sich Seiendes vermeint. Das Bewusstsein oder die Existenz wird dann nicht als die Tätigkeit gedacht, die dieses objektive Sein erst hervorbringt, sondern als eine dieses objektiv Gegebene nur bewusstmachende und nachbildende Tätigkeit. Fichte nennt diese Tätigkeit eine bloß ein Vor-konstruiertes nachkonstruierende.⁵² Eine die subjektiven Bedingun-

⁵⁰ Vgl. unten, S. 118 f.

⁵¹ Zu dieser Unterscheidung vgl. unten, S. 122 f.

⁵² Vgl. W190 zur Bezeichnung »Nachbildung, Nachkonstruktion« und W191 zur Benennung des Gegenübers von »Vor- und Nachbildung«. In der 18. Stunde bestimmt Fichte dies deutlich als die Tätigkeit des bloß subjektiven Begreifens eines objektiv so an sich seienden Dinges: »Gegentheil: *Begriff*, u. *Ding*. Dasselbe zweimahl gesetzt: im

gen des vorgestellten weltlichen Seins konsequent erhellende transzendente Reflexion kann dabei nicht stehen bleiben, sondern muss zu einem Verständnis der subjektiven Tätigkeit vorstoßen, die auch diese Vorkonstruktion umfasst. Auf diese Tätigkeit weist Fichte bereits in der dritten Stunde hin und nennt sie die »Urbildung« (W191).⁵³ Ein genaueres Verständnis von ihr wird jedoch erst auf der zweiten Stufe erreicht. Dort, wie dann besonders auf der dritten, wird es zudem um die Frage gehen, ob und, wenn ja, wo dann noch ein reales Sein gefunden werden kann und wie dieses der subjektiven Konstruktion von Sein zugrunde liegt. Fichte wird es im lebendigen Tätigsein des Subjekts selbst finden, das sich begreift und dabei zu einem objektiven Sein macht. In der 19. Stunde, nachdem Fichte seine Zuhörer zu diesem Verständnis der Realität und ihrer Verwandlung im Begriff geführt hat, kann er ihnen gegenüber die Überzeugung äußern, »daß von Ihnen nunmehr gewiß keiner mehr in der Welt (dem Umkreise) des V. [= Vorkonstruierens] das Ding an sich suchen, oder, wie es doch zu einem solchen Dinge kommen könne, wenn nicht wirklich, u. wahrhaftig eins sey, sich weiter wundern würde« (W268). Das eigentliche »Ding an sich« – Fichte greift hier die kantische Rede und zugleich die damit zusammenhängende, bei Kant noch ungeklärte Problematik auf – das wirkliche Sein, auf welchem die Erscheinung basiert, findet er im Tätigsein des Subjekts. Dieses Sein bezeichnet er freilich nicht mehr mit dem Wort »Ding«, das er, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entsprechend, wie auch das Wort »Welt«, für das als räumlich gedachte Sein verwendet.⁵⁴ Was in dieser Untersuchung Körper genannt wird, entspricht diesen Begriffen.

Auf der ersten Stufe ergibt sich, dass dieses objektiv gedachte Sein wie auch ein diesem scheinbar zugrunde liegendes Sein, das außerhalb des Bewusstseins, aber so wie gedacht an sich existierend vermeint wird, zunächst einmal lediglich Produkte unserer subjektiven Konstitutionstätigkeit darstellen und somit in ihrem Realitätsstatus zumindest zweifelhaft sind. Auf den folgenden Stufen wird sich das objektiv gedachte Sein als Erscheinung des lebendigen Subjektseins

Begriffe mit dem Zusatze der *Durchdrungenheit*, des innern quale, das aber im Dinge eben also sey; übrigens unterschieden wie Nachconstruction, u. Vorconstruction.« (W260)

⁵³ In der 18. Stunde nennt er sie dann »<Ur>construction« (W260) und bestimmt sie als das Ursprünglichere zu Vor- und Nachconstruction.

⁵⁴ So sagt er in der 19. Stunde, »daß V. [= Vorkonstruktion] die ganze absolute Welt sey« und »daß hier eben das *Ding* liege« (W268).

erweisen, und zwar genauer der praktischen Tätigkeit in ihrer konkreten, aus dem Kontakt mit anderen Subjekten erwachsenden Begrenztheit. Diese Tätigkeit wird den Kern dessen ausmachen, was hier Leib genannt wird. Die Überwindung des Dingrealismus durch die Erhellung des Körperseins als Produkt der subjektiven Konstruktivtätigkeit führt bei Fichte nicht dazu, all das, was zum Phänomen der Leiblichkeit gehört, zu einer bloßen Erscheinung im Bewusstsein zu degradieren. Auch werden sich Wege zeigen, das Sein nicht auf die Wirklichkeit des eigenen Subjektseins zu beschränken, sondern auch andere Subjekte real sein zu lassen. Um Missverständnisse von vornherein zu vermeiden, muss gesagt werden, dass Fichte in diesem ersten Schritt nur das erschließt, was in der Theorie, die am Ende seiner transzendentalen Analyse herauskommt, die Konstitution bloß der Form des Wissens und in ihr des objektiv gedachten Seins als einem ihrer Momente darstellen wird. Neben dem realen eigenen Sein knüpft für ihn diese Konstitution außerdem an einen bestimmten Gehalt an. Sie setzt für Fichte die räumliche Anschauung des Gehaltes, auch das, wie dieser sich qualitativ anfühlt, etwa als grün oder rot; aber dass grün und nicht rot gefühlt wird, entspringt für ihn einem passiven Bestimmtheitsein, welches nicht durch die Konstitution hervorgebracht wird. Da Fichte die transzendente Rückfrage in der *Erlanger Wissenschaftslehre* nicht von einer sinnlichen Bewusstseinsgegebenheit ausgehen lässt, sondern vom Gedanken des realen absoluten Seins, nimmt die Reflexion nicht diesen Gehalt als Bedingung in den Blick. Er könnte freilich ausgehend vom Gedanken des absoluten Seins auch diese Bedingung erschließen, weil jedes Denken angewiesen ist auf Vorstellungen, deren Produktion wiederum bedingt ist durch ein Gegebensein, und zwar in Form von sinnlicher Erfahrung. Wie er auf das Erfordernis der sinnlichen Erfahrung reflektiert, wird hier anknüpfend an die frühe *Sittenlehre* dargestellt werden. In der *Erlanger Wissenschaftslehre* kommt es zu einer Thematisierung des sinnlichen Gefühls nur innerhalb der unmittelbaren Vorbereitung der Ableitung, und ohne dass dessen Ursprung aus einer passiven Begrenztheit geklärt würde. Der Aufstieg, in dem Fichte darauf abzielt, den Grund der Genesis aller Momente des Wissens, dem keines mehr äußerlich gegenüber stehen darf, zu erschließen, wird durch diesen Mangel jedoch nicht widerlegt, da sich diese Begrenzung und das aus ihr entspringende Gefühl für ihn nur innerhalb der Tätigkeit des einen, vom Absoluten gesetzten Daseins ergeben, welche jedes individuelle Subjekt mitvollzieht.

Wenn das gedachte Sein der ersten Argumentationsschritte als ein räumliches und in diesem Sinne materielles bestimmt wurde, dann gilt dies auch für das gedachte absolute Sein, mit dem die Argumentation geführt wurde. Wir unterliegen derselben Denkgesetzlichkeit, wenn wir ein Absolutes als Grund der Welt denken. Wenn wir es denken, ist es ein Gedachtes und wird uns unter der Hand zu einem Materiellen, weil wir ohne die Anschauungsformen nicht denken können. Die Bezugnahme auf das Absolute wird nie ohne diese Vergegenständlichung auskommen, diese ist aber als reine Erscheinung zu durchschauen, und es ist ein unmittelbarer Bezug auf das Absolute zu suchen.

Die Problematisierung der objektiv auffassenden Existenz in der Nichtfolge

Mit der transzendentalen Reflexion hat Fichte das Bewusstsein dafür geschärft, wie sehr wir den Denkgesetzen unterworfen sind und nicht aus dem Denken aussteigen können. Die Größe der Herausforderung, das schlechthin absolute, auch dieses Denken erst begründende Sein zu finden, ist augenfällig. Es kommt alles darauf an, Sein und Existenz zu sondern, indem alles, was zur Existenz gehört, als solches erfasst und nicht vorschnell schon für das Sein genommen wird (W197). Dass Sein und Existenz anfänglich verschwommen gefasst werden, bedeutet umgekehrt aber, dass in dem bloß Existenten dunkel auch schon ein höheres Sein vorweggenommen wurde, denn nur ausgehend von ihm konnte sich die Existenz als ganze begreifen und ihre notwendigen Wesensmomente erkennen. Gegenüber diesem Sein musste sie sich zugleich relativieren. Sie ist lediglich Existenz, Dasein eines Seins, das für sich absolut ist, sodass die Existenz nicht als notwendig daraus folgend erkannt werden kann, obwohl sie sich faktisch immer einstellt. Einerseits ergibt sich diese Einsicht, andererseits scheint sie jedoch sogleich dadurch widerlegt zu werden, dass das Sein, das wir ja faktisch in dieser Einsicht *denken* mussten, ein Sein in der Existenz ist. Oder gibt es eine andere Möglichkeit? Für die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs fährt Fichte fort mit der genaueren Erhellung dessen, was wir in dieser Einsicht getan haben.

Versucht man zu verstehen, wie es möglich war, das anfängliche Verhältnis von Sein und Existenz zu denken, so wird deutlich, dass dazu nicht nur ein Als und ein Durch notwendig war, sondern ebenso die Einsicht, dass die Existenz nicht aus dem Sein folgt. Diese weitere

Voraussetzung transzendental erhellend, geht Fichte im weiteren Gang der Überlegung von dieser Nichtfolge aus.

Zunächst soll der Gedanke der Nichtfolge und die darin zuerst liegende Widersprüchlichkeit deutlich herausgestellt werden. Dies ist für unsere Thematik auch deshalb wichtig, weil in diesem Gedanken für Fichte bereits ein wichtiger Fortschritt liegt in der Bestimmung des Verhältnisses von Absolutem und Relativem gegenüber der gewöhnlichen Verwendung dieser Begriffe. Man müsse sehen, dass auch diese als Begriffe gefasst werden, die sich durcheinander, in einem Durch, bestimmen. »Das Absolute selbst nemlich läßt sich nur <in> Relation auf das Relative denken« (W189). Wenn es aber nur in diesem Unterschied bestimmt ist, ist es schon kein Absolutes mehr. »Wem die Absolutheit beigelegt wird, dem wird sie gerade dadurch genommen.« (W195) Das Problem liegt in dem Belegen, und d. h. im Denken des Absoluten. Das wahrhafte Absolute kann nur gefunden werden in einem Hinausgang über das Denken. Auch von der Frage nach dem Wesen des Wissens her ist dieser Gang vorherzusehen: Will man das Wissen erklären, muss es einem letztlich gelingen, über dem Wissen zu stehen.⁵⁵ In der Verwendung der durcheinander bestimmten Begriffe wird dieses Erfordernis verdeckt. In der Erkenntnis der Nichtfolge steckt jedoch die Einsicht, dass das Wissen sich zwar faktisch immer einstellt, aber nicht *gelten* gelassen werden soll. Für den Ausdruck dieses Verhältnisses möchte Fichte die Begriffe *Sein* und *Existenz* verwenden. Und er drückt es dynamisch als ein zugleich vollzogenes Setzen der Existenz und ein Aufheben, d. h. Erklären der Nichtfolge der Existenz, aus. Denn »es läßt sich nicht nur

⁵⁵ Vgl. W229: »[F]ür eine Er<gründ>ung des Wissens in seinem wahren Wesen muß das Licht nicht in sich selber bleiben, sondern es muß ein Mittel finden aus sich selbst herauszugehen« (– das »muß [...] nicht« ist in heutigem Sprachempfinden als ›darf nicht‹ zu lesen; Fichte verwendet es öfter in diesem Sinne). Vgl. hierzu auch die von Fichte bereits in der ersten Stunde angesprochene Problematik, dass das Wissen um das Wesen des Wissens selbst in der Angabe des Wesens enthalten sein, das Wissen sich also ganz einholen muss (W182 f.). Diesen Inhalt zu integrieren, ist nicht schwer, und mit der Charakterisierung der Existenz als einer, die sich selbst als solche versteht, schon grundsätzlich erreicht; und hierfür kann man innerhalb des Wissens bleiben. Die Schwierigkeit liegt für Fichte darin, dass die subjektive Form des Wissens nicht einholbar zu sein scheint. Es müsste ein Standpunkt erreicht werden, auf dem selbst diese subjektive Form überwunden ist. Da sie sich faktisch immer einstellen wird, müsste auf diesem Standpunkt gezeigt werden, wie man andererseits doch über diesem Faktum stehen kann und diese Faktizität somit nicht gültig ist. Diese Schwierigkeit wird erst auf der zweiten Stufe gelöst werden können.

nicht denken, wie <seine> Existenz zu ihm [hat] kommen können, sondern der bloße reine Gedanke des Seyns schließt sogar aus, u. hebt auf desselben Existenz« (W195). Umgekehrt ist aber der *Gedanke* des Seins eben genau die Existenz selbst; »der Gedanke des Seyns ist daher ein die Existenz aufhebender, u. ausschließender Gedanke: – zugleich auch ein dieselbe *setzender* Gedanke« (W195). »Die Unterscheidung zwischen *Seyn u. Existenz* ersetzt durch ein dynamisches Verhältniß das zwischen *Absolutem, u. relativem*« (W189).

Dieser Begriff der Nichtfolge und des zugleich Setzens und Aufhebens konnte nur gefasst werden ausgehend von einer unterschiedlichen Umgangsweise mit der faktisch sich immer einstellenden Existenz. Die Feststellung des unausweichlichen Sicheinstellens der Existenz geschieht in einem schlichten empirischen Auffassen. Die Feststellung der Nichtfolge und des Nichtgeltenlassens geschieht in einem Denken. Zwar können wir also faktisch nicht über die Existenz hinaus, wohl aber einsehend.

Diese beiden subjektiven Tätigkeiten erschließt Fichte in der fünften Vorlesungsstunde. Wie hat die Nichtfolge gedacht werden können? Nur unter der Voraussetzung oder mit einem impliziten Vollzug des Denkens der Folge überhaupt. In diesem Denken der Folge überhaupt wird die Folge bloß als mögliche gedacht. »Die Existenz [...] macht sich existent nur als möglich.« (W202) Sie »nimmt sich selbst als in sich selber durchaus indifferent, auf das Existent machen; als durch sich dazu nicht berechtigt, sondern erwarten müßend einen Grund ausser sich« (W201). Die Wirklichkeit der Folge kann sich nur von einem Grund her ergeben, es reicht nicht, sie einfach nur unmittelbar aufzufassen. Das geschieht zwar unweigerlich, die Existenz weiß sich unmittelbar als wirklich existent, aber aus der Perspektive der Forderung nach einer Rechtfertigung oder Genetisierung ihres Seins ist dieses faktisch aufgefasste Sein nun als ein bloßes Bild bestimmt, das in seiner Gültigkeit erst einmal dahingestellt und anzweifelbar ist, als »ein *bloßes Schema*; welches nur dem erwarteten Grunde gegenüber steht, u. von ihm seine Gültigkeit erwartet« (W201). Die Existenz als Denken ist frei, das unmittelbar Aufgefasste als wirklich zu beurteilen. Erst von dieser jetzt erhellten genetischen Ansicht des formalen Seins der Existenz her konnte das faktische Auffassen als ein solches bestimmt werden (»beide sind durch einander zu erklären« (W201; vgl. auch W206).

Die Existenz, wie sie anfangs verstanden worden ist und »den bisherigen Träger unsrer Spekulation« (W212), das Prinzip des trans-

zendental erschlossenen Bedingungszusammenhangs, ausgemacht hat, war solch eine sich selbst faktisch auffassende. Indem sich die Existenz nun über das faktische Auffassen hinaus als genetisches Intelligieren erwiesen hat, worin die Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern nur begründet erreicht wird, muss die bisherige Ansicht der Existenz als unvollständig fallen gelassen werden. Es deutet sich an, dass der neue Träger des Gedankens eine sich selbst intelligierende Existenz sein wird. Sie als solche genauer zu erhellen, beginnt Fichte in der siebten Stunde. Indem er sie dabei als neuen Ausgangspunkt erweist, der fähig ist, das bisher Erschlossene aus sich zu erklären, eröffnet er eine neue Stufe der Spekulation. Es wird dann auch möglich sein, aus ihr unmittelbar den Begriff des Seins herzuleiten, der bisher von der Überlegung immer noch äußerlich vorausgesetzt worden ist. Erst dadurch kann dann eine Weltsicht begründet erreicht werden, in der die subjektive Tätigkeit nicht mehr objektivistisch ein äußeres Sein voraussetzt, sondern das Sein in sich findet und das Denken dieses äußeren Seins aus sich selbst erklärt. Entsprechend findet die Existenz in sich einen nichtobjektivierenden Zugang zum Sein – diese höhere Perspektive hat sich schon angedeutet – und die bisherige Widersprüchlichkeit kann aufgelöst werden.

1.1.2 Zweite Stufe: Das Licht als Absolutes – Fichtes transzendentalphilosophischer Standpunkt

Die Hinführung zum höheren Standpunkt

In der sechsten Vorlesungsstunde versucht Fichte zwar weiter, ausgehend vom Gedanken der Nichtfolge die Existenz als genetisches Intelligieren zu erhellen. Er scheint aber gemerkt zu haben, dass der höhere Standpunkt der Spekulation, auf dem sich die Probleme des unteren lösen lassen, mehr oder weniger nur in einem Sprung zu erreichen ist. Deshalb kündigt er zu Beginn der siebten Stunde an, er habe vor, die Zuhörer »sogleich in den eigentlichen u. höchsten Standpunkt unserer Wissenschaft hineinzusetzen« (W209). Die notwendige Sprunghaftigkeit hängt damit zusammen, dass die intellektuelle Selbstanschauung des Wissens, die den höheren Standpunkt ausmachen wird, nicht durch Reflexion erreicht werden kann, sondern man sie als ursprünglich sich vollziehend in sich finden muss. Fichte drückt es so aus, dass »das inwendige Auge durch keine äussere

Kunst aufgerissen werden kann, sondern sich schon offen finden muß« (W210). Entsprechend gibt er direkt einfürend zur siebten Stunde den Hinweis: »Hier kann nun durchaus nichts helfen, als intellektuelle Anschauung« (W209).

Trotzdem knüpft er an die bisherigen Überlegungen an, und zwar konkret an das Erfordernis einer Ableitung des bisher für den Gedanken der Nichtfolge immer noch vorausgesetzten Begriffs des Seins. Er möchte die Richtung der Voraussetzung umkehren, und zwar durch einen Aufweis, dass sich die Nichtfolge aus der Existenz selbst ergibt, und dann von dieser Nichtfolge her der vorher vorausgesetzte Begriff des Seins hergeleitet werden kann. Da die Einsicht der Nichtfolge aus der Existenz selbst durch die höhere Ansicht der Existenz bedingt ist, versucht er, durch diesen Gedanken in sie einzuführen, ohne dabei freilich die Sprunghaftigkeit letztlich umgehen zu können.

Zuerst die These: »[D]aß die Existenz in ihr selber nicht folge, ist absolute Bedingung ihrer eignen Existenz; u. wenn sie in ihr selber folgte (als eine Folge intelligirt würde) so würde sie dadurch völlig aufgehoben, u vernichtet« (W209).

Für die Einsicht des Satzes ist es notwendig, die Existenz als eine Relation zu verstehen, die unmittelbar in sich selbst liegt und die deshalb auch ihre Glieder unmittelbar mit sich bringt. Die Relationalität ergibt sich aus der Als-Form: Die Existenz muss sich als solche verstehen. Die Unmittelbarkeit ergibt sich daraus, dass das Als *wesentlich* zur Existenz gehört und sie diese Form so auch nicht in einer Vermittlung in sich hineinbringen könnte: »[S]ie selbst ist *in ihr selber* [...] unmittelbar, keinesweges durch Vermittlung; denn um sich zu vermitteln müste sie ja herausgehen aus sich selbst u. etwas anderes werden« (W210), also nicht Relation; das ist sie aber wesentlich. Sieht man nun, dass ein sich folgerndes Intelligieren eine solche Vermittlung wäre, so ist klar, dass dies nicht stattfinden kann, und zwar um des Wesens der Existenz selbst willen.

Für diese Einsicht musste die Relation selbständig und in der Einheit ihres Wesens gedacht werden, oder, wie Fichte sagt, als »absolute Relation« (W211). Die Selbständigkeit der Relation kann er noch deutlicher machen, wenn er sie vom Sichverstehen der Existenz als Existenz her selbstbezüglich denkt: Indem die Relation sich selbst als solche versteht, ist sie Relation auf sich und von anderem unabhängig. Sie weiß sich selbst als ihre Glieder und dass sie nur durch diese Glieder ist, was sie ist, weiß aber auch die Identität der Glieder

in sich. Unzufrieden mit diesem Verfahren, nur verschiedene Momente eines Begriffs zusammenzufügen, ohne sie aus ihrer organisierenden Mitte heraus zu begreifen, fragt er: »Besitzen wir vielleicht den Begriff unmittelbar in seiner <organi>schen Einheit, u. Untrenntheit, und können ihn hinstellen: hat vielleicht die Sprache auch einen Namen dafür? [...] Ich sage, die bis jetzt beschriebne Beziehung in ihrer unmittelbaren concreten, u. organischen Einheit ist das *Licht*, das inwendige nemlich. Als der *Form* nach; *Einsicht* dem Wesen nach.« (W211) Dieser Begriff soll nun als der neue Träger der Spekulation dienen, aus dem sich alles Bisherige ergibt. Dieses diene als Hinführung zu diesem Begriff, er ist aber davon nicht abhängig, sondern bringt es, wie noch zu zeigen ist, in sich selbst stehend aus sich hervor. Fichte spricht deshalb von einer »Umkehrung der ganzen *Richtung unserer Forschung*« (W215).

Das Licht

Das Wort ist natürlich als eine Metapher zu verstehen.⁵⁶ Deshalb bestimmt es Fichte auch näher als »das inwendige«, also das geistige; gemeint ist die Einsicht (»*Einsicht* dem Wesen nach« [W211]). Genauer meint Fichte damit die auf sich selbst bezogene Einsicht des Wesens der Einsicht überhaupt, welche für jede einzelne Einsicht vorausgesetzt wird. Es kann etwas nur gewusst werden, indem implizit gewusst wird, was Wissen überhaupt ist. Da das Wissen für Fichte in der Weise ursprünglich bei sich ist, sich selbst im Einsehen, also in-

⁵⁶ Mit der Verwendung dieser Metapher stützt Fichte sich auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch, nach dem man z. B. davon spricht, dass jemandem »ein Licht aufgeht«. In der 22. Stunde sagt Fichte etwa selbst, dass er mit einem bestimmten Hinweis demjenigen Zuhörer, »dem hier noch Dunkelheit obwaltet[,] das helle Licht aufsteken« (W280) will. Fichte setzt diese Metaphorik bewusst ein, weil er sieht, dass das Übersinnliche im Grunde immer durch Metaphern ausgedrückt wird: »Die Sprache ist metaphorisch; durch ursprüngl. für sinnliche Gegenstände erfundene Zeichen bezeichnend das übersinnliche. . Muste <e>ben so kommen, u. ist vortrefflich. Das Wort giebt nicht nur einen Begriff, sondern zugleich ein erklärendes Bild.« (I152) Nach Fichtes Beobachtung gibt es in jeder Sprache auch eine »gewisse Grundregel, wie die geistige Welt auf die Sinnenwelt zurückgeführt, u. in ihr mit Bildern versehen wird« (I152). Für die deutsche Sprache stellt er offenbar eine Vorliebe der Verwendung visueller Metaphern für das Geistige fest. Der Philosoph müsse diese hergebrachte Metaphorik der eigenen Sprache durchschauen, um sich möglichst verständlich ausdrücken zu können, ohne sich dabei aber zum Sklaven des Sprachgebrauchs zu machen. Das Wort »Einsicht«, womit Fichte »Licht« erklärt, ist ebenso an sich solch eine visuelle Metapher. Fichte nennt es oft auch einfach »Sehen« (z. B. W212 o. 215).

tellektuell, anschauen kann, kann es auch unmittelbar um seine notwendige Gestalt, etwa die Als-Form, wissen. Unmittelbar gewiss ist diese Gestalt im Wissen, weil es sie völlig selbständig in einer seinem inneren Wesen entsprechenden Tätigkeit aus sich hervorbringt. Es weiß sich überhaupt als produktiv in Bezug auf alles im Licht: »[A]us dem Lichte aber ist alles gemacht, was da gemacht ist, u. ausser ihm, ist nichts gemacht« (W211). Diese These wird Fichte dadurch begründen, dass er alle bisherigen Bestimmungen aus dem Licht ableitet.

Dem Wesen nach ist das Licht Einsicht, der Form nach ein Als (»Als der *Form* nach« [W211]). Diese Form gehört ganz unmittelbar zum Licht, wie oben die Relation unmittelbar und wesentlich Relation war. Auf diese Weise kann Fichte den Beweis der Nichtfolge nun auch mit dem Lichtbegriff führen: »Das Licht ist *in ihm selber* absolut, ein absolutes quale, es kann sich selbst seinem innern Wesen nach in sich selber nicht weiter auflösen: denn es löst sich selbst *in sich selbst* auf heißt, es löst sich im Lichte, u. innerhalb des Lichtes auf – sodann aber ist es ja Licht, u. hat dasselbe nicht aufgelöst. Es ist in sich selbst an sein *Soseyn* gebunden« (W211). Das »quale« und das »*Soseyn*« meinen die Lichtform des Als, die unmittelbar mit dem Licht einhergeht. Diese Unmittelbarkeit nennt Fichte hier zum ersten Mal das *Gebundensein* des Lichts. Die Folge daraus ist einfach: Die Einsicht kann nicht einsehend aus sich herausgehen, kann sich also auch nicht ableiten oder folgern, sondern muss sich immer schon in dieser Form vollziehen, auch wenn sie sie nun freilich nicht mehr nur faktisch auffassen, sondern aus dem eigenen Wesen genetisieren kann. Diese Genetisierung erfolgt aber nicht, indem das Licht aus sich herausgeht, sondern indem es unmittelbar in sich seine wesentlichen Elemente erkennt. Die Unmittelbarkeit des Lichts in sich bedeutet dabei einerseits dieses Unvermögen, aus sich heraus zu können, andererseits besteht darin gerade die völlige Sich-selbst-Durchsichtigkeit des Wissens und seine Absolutheit.

Der wichtige Aspekt der Selbstbezüglichkeit des Lichts wird im weiteren Verlauf der siebten Stunde leider nur nebenbei an der Stelle deutlich, wo Fichte klarmacht, wie aus dem Licht zu folgern ist. Es müsse dazu der Begriff des Lichts absolut genommen, also nur von ihm ausgegangen und alles Andere aus ihm verstanden werden. Dann aber fragt sich: »Ist denn das, was wir sehen werden, etwas andres als unser eben es sehen« (W212)? Das kann nicht sein, denn es wird ja nur vom Licht ausgegangen. Es gilt, die Einsicht selbst einzusehen und darauf zu achten, in welchen Momenten sich dieser Akt vollzie-

hen muss. Auf diese Weise ergibt sich zum Beispiel die Differenz von Subjekt und Objekt: »S. u. O. entsteht freilich, eben weil es Licht ist: demnach Duplicität: beide aber sind gleichfals, weil es Licht ist, schlechthin *dasselbe*; also *Identität*« (W212). Es entstehen notwendig Differenzen, weil es ein Einsehen ist, das sich einsieht, und Einsehen sich in Differenzen vollzieht. Alle Differenzen bleiben aber ebenso in der Einheit des Selbstbezuges geborgen. Und diese Einheit muss um ihrer Absolutheit willen wirklich differenz- und gegensatzlos gedacht werden. So ist sie »nicht einmahl Identität, die ja auch nur wieder ein Gegebenbegriff der Duplicität ist, sondern *innere Einheit*« (W212).

Auch gehen die Bestimmungen aus dem Licht nicht so hervor, dass sie aus der Einheit gelöst würden. Das Ganze ist in jedem Teil präsent und deshalb kann jeder Teil selbständig auf alle anderen führen. Eine solche Einheit nennt Fichte eine *organische*. Das Licht ist »allgegenwärtig ganz in allen seinen Theilen: wo in dieser Aufzählung, u. bei welchem Gliede [...] Sie es fassen, da ist es ganz: denn alle übrigen Glieder müssen seyn, soll dieses seyn. Dies nenne ich *organische Einheit*: und eine organische Einheit ist nothwendig eine lebendige« (W218). Mit *Lebendigkeit* ist gemeint, dass eines aus sich immer eine Mannigfaltigkeit hervorbringt – sich also wandelt –, ohne aber die Einheit des Ganzen zu verlieren – dabei also ebenso, wie Fichte sagt, beharrlich ist. »Mannigfaltigkeit ohne *Einheit* ist tod. Einheit, die nicht quillt, u. sich regt, ist tod. Das Licht aber ist *lebendig*« (W218). Das Licht ist so »Mannigfaltigkeit in Einheit: Wandel in der Beharrlichkeit« (W218). Eine lebendige Einheit kann nur gegeben sein, wenn sie nicht irgendwie äußerlich erst zustande kommt. Einsicht ist nicht zu verstehen als etwas, was aus einander zunächst äußerlichen Momenten hergestellt wird, durch bestimmte geistige Operationen, etwa durch die Als-Relation, sondern sie muss als Einsicht in ihrer organischen Ganzheit ursprünglich sein, und die verschiedenen geistigen Vollzüge können sich erst aus ihr ergeben.⁵⁷ Sie ist entsprechend ein Akt des Wissens, der ursprünglich schon bei sich ist, der nicht erst in der Zeit durch eine Veränderung zu sich kommt. In diesem Sinne ist *Beharrlichkeit* zu verstehen. Fichte macht ausdrück-

⁵⁷ Helmut Girndt verweist in seiner Analyse des Lichtbegriffs der *Erlanger Wissenschaftslehre* zur Verdeutlichung auf den infiniten Regress, der sich ergäbe, würde man das Wissen aus zunächst voneinander getrennten Momenten zusammengesetzt denken. Denn dann würde zur Vermittlung ein Vermittelndes vorausgesetzt, für dessen Vermittlung aber mit den zu Vermittelnden wieder ein Vermittelndes usw. (2009, 32–38).

lich darauf aufmerksam, dass es ihm um das Licht in seiner in diesem Sinne überzeitlichen Lebendigkeit geht, um einen Akt »ohne Veränderung« (W218). Erst später, in der Vorbereitung der Ableitung in der 27. Stunde, wird er zeigen, inwiefern die Existenz sich vermittels eines zeitlichen Verstehens vollziehen muss.⁵⁸

Durch die Einheit des Selbstbezuges wird die Problematik der ersten Stufe überwunden, dass immer nur eine besondere und beschränkte Gestalt der Existenz, nur etwas *in* der Existenz thematisiert werden konnte – auch das Ich nur *in* ihr, sodass immer noch ein anderes Subjekt blieb, was dieses thematisiert hat, ohne dass es sich ganz eingeholt hätte. Demgegenüber hat sich die Existenz im Licht ganz vor Augen bekommen: »Das vorher in einer beschränkten Existentialform aufgefasste Licht = Ich, bedurfte eines f<rem>den S. [= Subjekts]. Dieses S. ist in der höhern Form, welche die niedere vernichtet, im Lichte selbst, als absolut einheimisch gefunden.« (W211) Fichte nennt das Licht deshalb auch einen Akt »ohne ein agierendes« (W218), weil er kein gesondertes Agierendes mehr hat, das ihm im Rücken steht. Denn »hier ist der Akt selbst das agierende, denn es ist ja <nur im> Akte« (W218). Der Akt kommt nicht erst sekundär zu einem Subjekt dazu, sondern dieses ist immer schon im Akt. Ja der Akt ist für Fichte sogar in einem gewissen, nicht zeitlichen Sinn ursprünglicher. Wie sich im Zusammenhang der Darstellung seiner Auffassung von Individualität und Interpersonalität noch zeigen wird, ist für ihn der Akt das primäre, und zwar als überindividueller. In ihm konstituieren sich erst die einzelnen Ich.⁵⁹

Die intellektuelle Anschauung und das empirische Auffassen

In diesem Selbstbezug muss sich das Licht in seiner inneren Einheit oder auch seinem wirklichen Sein, das sozusagen in dieser Einheit liegt, irgendwie erfassen. Das dem unmittelbaren Sein entsprechende, dieses fassende geistige Vermögen wird gewöhnlich Anschauung genannt. Da es hier aber nicht die Anschauung eines empirischen objektiven Seins ist, sondern des Denkens, nennt Fichte diese im Anschluss an Kant »intellektuelle Anschauung« (W213). In dieser wird nur durch das Intelligieren angeschaut, wie auch umgekehrt nur durch das Anschauen der Einheit intelligiert wird: »beides schlecht-

⁵⁸ Vgl. unten, S. 118–120.

⁵⁹ Vgl. unten, S. 221–228.

hin durch einander« (W213). Die in der dritten Stunde von der Relationsgestalt der Existenz sozusagen noch von unten her geforderte »organische Einheit der Intelligenz, u. Intuition« (W193) lässt sich jetzt aus der Einheit des Lichts heraus verstehen.

Mit dieser Einheit des Intelligierens und Anschauens ist nun die vorher bereits angezielte, aber noch nicht erreichte intelligierende Ansicht auf die Existenz erreicht, welche die Existenz und alles in der Existenz nicht nur faktisch als objektiviertes Sein auffasst, sondern deren Genese aus ihrem Wesen durchschaut. Schon in der sechsten Stunde hat Fichte das objektivierte stehende Sein bzw. die geistige Tätigkeit, die dazu führt, das bloße Auffassen, ein »unvollendetes, u nicht absolut gewordnes *Intelligiren*« (W207) genannt. Erst von hierher ist aber eigentlich verständlich, was damit gemeint ist. Es ist eine Anschauung, die nicht das Intelligieren anschaut, oder ein Intelligieren, das sich nicht auf die innere Einheit des Wissens bezieht: »Alle *blinde Projektion* (selbstvergessen, empirische Verwachsenheit, u. Nichttransscend(ent)alität) ist eben das sich nicht *intelligiren*, oder auch <nicht> projiciren des Lichts.« (W213) Mit *Verwachsenheit* ist ein Gebundensein an ein faktisch gegebenes Objekt gemeint – auf eine Weise, dass dieses nicht auf die Bedingungen seines Zustandekommens, seine geistige Genese, hin durchschaut wird. Verwachsenheit ist eine Form der Unfreiheit, bei der man nicht erkennt, dass der Ursprung der Objekte in einem selbst liegt, man sich diesen also unterordnet und von ihnen abhängig macht. Erst mit dem Licht ist man in der geforderten »*Urbildung*« (W191) angelangt und hat sich vom materialistischen Realismus, dem auch die idealistische Sicht der vorigen Stufe noch verhaftet geblieben ist, gelöst.

Möglichkeiten und Grenzen der Ableitung aus dem Licht

Ausgehend von dem so gefassten Begriff des Lichts kann dann gezeigt werden, wie sich alle Wissensbestimmungen, die auf der ersten Stufe thematisiert wurden – auch das da noch vorausgesetzte Sein – aus ihm ergeben. In der achten Stunde geht Fichte durch, was aus dem Licht in seiner unmittelbaren Selbstanschauung folgt. Indem das Licht ein Sehen und Sichverstehen ist, vollzieht es sich in einem Als, in einem Durch und mit dem Gegenüber von Subjekt und Objekt. Im Sichintelligieren erkennt es sich als »ein an sich *gebundnes* in seinem Seyn«, es fällt also das Ist-Urteil, mit dem anfangs die Existenz verdeutlicht worden ist und welches das Beurteilen eines objektiv, fak-

tisch gegebenen Seins, oder wie Fichte es hier nennt, der »*wirkl. Existenz*«, ist (W215). Damit ist das anfängliche Verhältnis der Vor- und Nachkonstruktion abgeleitet und das Licht als die höhere Urkonstruktion erwiesen. Weiter ist das Licht ein Sichsehen, eine Selbstanschauung, und damit ein Ich.

Wichtig für den Fortgang ist vor allem die folgende Bestimmung: Das Licht sieht sich nicht nur, sondern »das Licht ist ein *ersehen* (sich *ersehen*, durch Sehen erwerben)« (W216), also in sich ein Grund-Folge-Verhältnis: »*Ersehen*; also *Grund zur Folge*« (W216). Es bringt selbst aus sich hervor, was es auf diese Weise an Momenten seiner Qualität an sich einsieht. Um sofort anzudeuten, dass dieses Sichersehen seine Grenze hat, fragt Fichte: »Inwieweit? daß es das ist, das intelligible daran[;]⁶⁰ das hat es durch sich: durch das Sehen *ersehen*. Was bleibt übrig: *daseyn*« (W216). Alles, was das Licht an sich intelligieren kann, bringt es auch hervor, es ersieht durch Sehen. Das Nichtintelligierbare hat es aber auch nicht selbst hervorgebracht, und das ist das Sein des Lichts. Das Ersehen erfolgt also nur durch das Sehen, genauso wie das Sehen umgekehrt nur produktiv in einem Ersehen erfolgen kann: »Das Licht ist die absolute organische Einheit dieses *Sehens*, u. *Ersehens* (beides schlechthin nur *durch* einander [...])« (W216f.).

Anknüpfend an das Ersehen wird weiter fortgeschritten, zuerst zur Ableitung des auf der ersten Stufe noch vorausgesetzten Seinsbegriffs und dann über das Licht hinaus. Im Ersehen oder der »Erzeugung des Lichtes in ihm selber«, welche für Fichte »die höchste Lichtbestimmung in unserem Standpunkte ist« (W223), liegt der Begriff der Folge und die Einsicht, dass das Licht aus sich selbst nicht folgt. Diesen eben schon angesprochenen Gedanken, dass das Licht sich nur in Bezug auf das, was es intelligieren kann, nicht aber in Bezug auf sein Sein als erzeugend weiß, führt Fichte in der neunten Stunde weiter auf einen in diesem liegenden Begriff eines Seins, das unterschieden ist von der Aktivität des Lichts: »[D]ie sich *selbst Anschauung* – des *Lichts in seinem Wesen*: diese ist <eine> *selbstErzeugung*, der nur das sich erzeugende *für Licht* gilt, das übrige nicht: die daher in ihrem eigentlichen WurzelPunkte, in dem Punkte des absoluten Gebunden-

⁶⁰ An dieser Stelle steht im Manuskript ein Fragezeichen. Das ist aber m. E. eine Verschreibung oder Fehlübertragung, denn die Worte davor geben genau die Antwort auf die vorige Frage, wie dann auch der Folgesatz diese Antwort voraussetzt.

seyens an ihr Seyn, u. *das* sey (über S [fa] durch u. in sich selbst, sich vernichtet. sich nicht gelten läßt durch *sich selbst*, ihr Gesez; in *sich selbst*; in ihrem wirkl. u. wahren Seyn; [...]). An sich = positive Selbstvernichtung des Lichts, in ihm selber. Beides setzt sich gegenseitig, u. ist wieder Ein organischer Schlag.« (W221) Der Text ist skizzenhaft, aber es lässt sich verstehen, wie Fichte argumentiert: Das Licht in seiner Selbstanschauung weiß, dass es wesentlich ein Sich-durch-Sehen-Erzeugen ist; das ist »ihr Gesez«. In Bezug auf das Sein in der inneren Einheit über den Differenzen von Subjekt, Als usw., welches es nicht durch ein Sehen hervorbringen kann, weiß es sich als nicht auf diese Weise erzeugend. Es ist das Sein des Lichts und zugleich ein Akt, der jenseits der gewöhnlichen Lichtaktivität sich vollzieht und den das Licht sich insofern nicht zuschreiben kann. Deshalb schreibt Fichte doppeldeutig »ihr Seyn, u. das sey«. Das Verhältnis zwischen dem Licht und dem Sein ist hier noch nicht geklärt, dies wird erst im Folgenden geschehen. Zur Genese des Lichts gehört also über die »Selbstvernichtung« auch die Setzung des eigenen wirklichen Seins (des »Ansich«). Zum einen setzt es das Sein als das, was es nicht selbst ersehen kann, dessen Zusammenhang mit dem Ersehen des Lichts es nicht begreifen, sondern das es nur »in unmittelbarer Intuition« (W222) anschauen kann. Zum anderen setzt es das Sein doch mit einem Begriff, setzt es als ein nicht durch das Licht ersehene, also – hier nun der vorher vorausgesetzte Begriff des absoluten Seins – ein »Seyn Von sich, durch sich, aus sich« (W222). Und es *setzt* es. Es besteht hier also eine Ambivalenz. Einerseits ist klar, dass das Ansich, wie es hier expliziert worden ist, in seiner Wechselbestimmung mit der Selbstvernichtung des Lichts, ein Begriff ist, »u. zwar ein Relationsbegriff, durchaus nur verständlich neben dem *Nichtabsoluten* [...]. – Das Absolute ist sonach als absolutes, eben nicht absolut.« (W222) Es wäre wieder Selbstvergessenheit, dieses Absolute nicht als Begriff zu durchschauen und sich vorschnell damit zufriedenzugeben. Das Licht hat aus sich diesen Begriff hervorgebracht. Andererseits ist mit dieser Einsicht offensichtlich noch nicht abgetan, dass sich hier etwas angedeutet hat, was das Licht nicht aus sich erzeugen kann und was nun noch weiter zu erforschen sein wird. Immerhin ist jetzt der Begriff, aus dem zuerst die Nichtfolge verstanden worden ist, »derselbe Begriff, wie wir ihn oben voraussetzten [...] abgeleitet« (W222).

Rückblick auf den Ertrag und die Methode der zweiten Stufe

Was ist, um für die zweite Stufe ein Resümee zu ziehen, mit dem Begriff des Lichts erreicht? Dass er den zuerst aufgestellten Begriff der Relation ganz in sich fasst, dürfte deutlich geworden sein. Weiter ist klar, dass er das vorher vorausgesetzte Sein (und daneben die anderen vorherigen Bestimmungen der Existenz) aus sich hervorbringt, sich also von der Voraussetzung unabhängig macht und sich so als das neue Absolute erweist. Dabei hat sich dann auch schon angedeutet, wie weiter fortzuschreiten ist. Außerdem macht Fichte darauf aufmerksam, dass mit dem Licht das Problem, wie sich das Wissen in der Bestimmung seines Wesens selbst einholen könne (W182 f.), gelöst ist: »Hier ist daher, der schon in der ersten Stunde angekündigte Punkt, wo das Subjekt zwar nicht faktisch, u eben drum auch die durch den Gegensatz mit ihm herbeigeführte Objektivität nicht wegfällt, weil es dies zufolge der Lichtform nicht kann, *intelligibel* aber der ganze Unterschied nicht gilt / nicht geltengelassen, u. nicht an ihn geglaubt wird« (W212 f.). Auf der ersten Stufe wurde mit dem Als schon grundsätzlich das Wissen des Wissens in den Inhalt des Wesens des Wissens integriert. Die Einholung der Form stand aber noch aus.⁶¹ Ihre faktische Unvertilgbarkeit ist jetzt aus der An-sich-Gebundenheit des Lichts und damit der Gebundenheit an seine Form erklärt. Das Licht weiß sich aber als diese Form hervorbringend und so über ihr stehend. Im Selbstbezug weiß es alles Objektive als Erscheinung seiner selbst, und somit auch alles diesem Objektiven gegenübergestellte Subjektive als an sich ungültig, als bloße Erscheinungsform des Lichts. Indem das Licht einen Standpunkt über dem Wissen erreicht hat, ist es nun fähig, dieses in seinem Wesen zu fassen. Während auf der ersten Stufe immer nur eine besondere und beschränkte Gestalt der Existenz, nur etwas *in* der Existenz thematisiert werden konnte, auch das Ich nur in ihr, sodass immer noch ein anderes Subjekt blieb, was dieses thematisiert hat, ohne dass es sich völlig eingeholt hätte, hat sich die Existenz im Licht ganz vor Augen bekommen.

Fichte hat für den Weg zum Licht nicht ausdrücklich verdeutlicht, wie er methodisch vorgegangen ist, so wie er das auf dem ersten Standpunkt noch getan hat. Sieht man aber auf das Resultat, dass mit dem Licht der Quellpunkt aller vorherigen Vollzüge und Bestimmungen des Wissens gefunden wurde, dann ist nicht nur klar, dass dies

⁶¹ Vgl. oben, Anm. 55.

eine Antwort ist auf das transzendente Fragen nach den Bedingungen der Konstitution der Erkenntnis, sondern auch, dass hiermit die Gefahr dieser Reflexionsmethode überwunden ist, nämlich im Reflektieren das vorher Subjektive zu objektivieren und so unendlich weiter reflektieren zu können, ohne eine Klärung zu erreichen.

Wie die Methode der transzendentalen Rückfrage ohne diese Form von Reflexion weiterführt und wieweit überhaupt über den Standpunkt des Lichts hinauszugehen ist, wird auf der nächsten Stufe zu klären sein. Auffällig ist zumindest, dass Fichte am Anfang der siebten Stunde angekündigt hat, mit dem Licht die Zuhörer nicht nur in einen höheren, sondern schon »in den eigentlichen, u. höchsten Standpunkt unserer Wissenschaft hineinzusetzen« (W209).

1.1.3 Dritte Stufe: Das Absolute des Glaubens – Der Ansatzpunkt für Fichtes Religionsphilosophie

Wie im Folgenden zu sehen sein wird, ist mit der Sich-selbst-Durchsichtigkeit des Lichts, das sich in seiner inneren Einheit zudem über alle Differenzen des Wissens hinaus in die Genese dieser Differenzen erhoben hat, schon auf eine Weise der höchste Standpunkt erreicht, auf dem das wahre Absolute zugänglich ist. Es wird sich gerade in dieser inneren Einheit, in der zugleich das Sein des Lichts liegt, finden, als Grund dieses Seins, der in ihm und damit im Licht aus sich heraustritt, der – selbst nicht Licht – als Licht existiert. Bis hierhin hat sich jedoch das Licht selbst als Absolutes genommen, worin es sich besonders dadurch bewährt hat, dass es das absolute Sein aus sich heraus abgeleitet hat. Genau dadurch gerät es freilich mit sich in Widerspruch. Fichte knüpft in der zehnten Stunde an diesen Widerspruch an, um bis zur 15. Stunde zum höheren Absoluten zu führen, das nicht mehr im Licht der Einsicht, sondern nur noch in einem Glauben erreicht werden kann. Es wird dabei weniger darum gehen, dass das Licht seinen Standpunkt verlässt, als dass es sich über sich selbst klar wird, indem es sich in seinem eigenen absoluten Sein gleichwohl als abhängig von einem höheren erfährt.

Mit dem Idealismus zum Realismus

Um welchen Widerspruch handelt es sich? Einerseits musste das Licht, um das Sein aus sich abzuleiten, sich selbst als Absolutes ver-

nichten. Die Konsequenz daraus ist: »Nicht Gott existiert, weil das Licht ist; sondern das Licht existiert, weil Gott existiert, u. *seine Existenz* nothwendig das Licht ist, oder die Lichtform trägt.« (W224) Zur Formulierung dieser Einsicht ist als das höhere Absolute, das Fichte hier Gott nennt, aber nur wieder der Begriff des Absoluten verwendet worden. »Das absolute war selbst Glied einer Relation, mithin gar nicht absolutes: – sonach wäre das Licht im Lichte selber durchaus nicht das, wofür wir es ausgaben, – . Existenz des göttlichen oder Absoluten, sondern es wäre nur Existenz irgendeines relativen Seyns.« (W228) Der Widerspruch könnte gelöst werden, wenn gezeigt würde, dass wir einen Zugang zu einem nicht nur gedachten Absoluten haben. Fichte zielt dabei nicht darauf, das Absolute zu ergreifen »in seinem innern Seyn, was uns wohl durchaus unmöglich seyn dürfte ohne es selbst zu werden, sondern in seiner Existenz« (W229). Findet das Licht in sich etwas, was nicht Produkt des Lichts ist, und in dem ihm ein Zugang zum wahrhaften Absoluten eröffnet ist? Kann das Licht in sich über das Licht hinausgehen?

Fichte untersucht nun entsprechend der bisherigen Methode zuerst, »ob wir dieses Herausgehen faktisch vollziehen können, wodurch desselben Möglichkeit bewiesen seyn würde: die Deduktion der absoluten Nothwendigkeit uns vorbehaltend« (W229). Für dieses Herausgehen muss zuerst geklärt werden, wo heraus eigentlich gegangen werden soll oder woran das Licht zu erkennen ist, aus dem herausgegangen werden soll. Das Problem bestand ja darin, dass das Absolute ein bloßes Resultat des Denkens war oder zumindest die Form, in der es gefasst wurde, von Denkprodukten geprägt war: Es wurde als solches, mit der Qualität eines Durch-Sich, im Unterschied zu einem Anderen erblickt. Wo das Licht, die Einsicht, ist, da sind diese Denkprodukte. Über diese Produkte hinaus ist man dort, wo das Licht erst entsteht und sich erzeugt. Hier ist Gott noch, wie Fichte es nennt, »unmittelbar im Existiren, als kräftigem Leben« (W229). Alles im Licht nennt Fichte demgegenüber die »Existenz«, in der Gott »lediglich noch in seinem Repräsentanten« und schon »ruhend, u. tod« ist; »da ist die unmittelbare Gegenwart Gottes erloschen« (W229). *Leben* bekommt hier zusätzlich zur oben genannten⁶² noch eine weitere Bedeutung, nämlich als das aller Objektivierung zugrunde liegende nichtobjektivierbare Subjektive. Das Objektivierte ist das Tote. Daraus folgt für das lebendige Absolute: »Gott *existiert* nicht im

⁶² Vgl. oben, S. 70 f.

Lichte; [...] sondern Gott existiert *als* Licht; u. zwar als absolutes, sich selbst schlechthin erzeugendes Licht. Nicht *in*, sondern *als* – Sein Existiren ist erzeugen des Lichtes.« (W229f.)

Doch ist nicht auch hier wieder entsprechend der transzendentalen Methode der idealistische Gegeneinwand vorzubringen? Zwar haben wir dem Inhalt nach über das Licht hinaus in seine Erzeugung hineingedacht, »aber besinnen wir uns doch auf uns selber; sind es denn nicht *wir*, die diesen Gedanken gedacht haben; haben wir nicht das Absolute objectiviert, u. projiziert, was ja, als *sehen*, Produkt des stehenden Lichts ist[?] [...] Wir können ferner einsehen [...] daß es uns bei keinem ins unendliche wiederholten Versuche besser gehen wird. Einsehen wollen wir ja das Absolute, schlechthin als solches; dies aber können wir nicht ohne zu *sehen*« (W230f.). Es kann nicht darum gehen, dieses Faktum, das im Grunde das Faktum der An-sich-Gebundenheit des Lichts ist, zu bestreiten: »[D]ie absolute Reflektierbarkeit steht uns fest, u. diese zu läugnen, wollen wir uns ja nie verleiten lassen« (W231). Sie zu bestreiten würde nämlich bedeuten, sich mit einem objektiv gedachten und so toten Absoluten zufrieden zu geben: »Aus Verzweiflung das Auge zuthun, damit man das verhaßte ewige Leben nicht sehe, sondern in den geliebten Tod hineinkomme.« (W231) Es kann sich die realistische Einsicht also nicht gegen dieses Faktum richten: »Sie widerspricht nicht [...]; sie sagt nur, ich soll es als wahr nicht gelten lassen: ich soll es, ohnerachtet es faktisch bleibt, u. nimmer weicht, und ich allerdings die Augen öffnen soll, um dies zu sehen, für blossen Schein, u. Täuschung halten.« (W232) So ist zumindest gezeigt, wie diese Einsicht ohne einen Widerspruch der anderen übergeordnet werden könnte. Außerdem ist geklärt, dass die höhere Ansicht nicht erreicht werden kann ohne das Bewusstsein für die absolute Reflektierbarkeit, weil man sonst faktisch immer auf ein objektiv gedachtes Absolutes verfallen würde. Es stimmt zwar einerseits, wie Fichte deutlich schreibt, dass in dieser höheren Ansicht »auf immer, u. entschieden die idealistische Ansicht unter die realistische« (W240) untergeordnet wird. Andererseits muss eben gesagt werden, dass sie nur im klaren Bewusstsein der zum Idealismus verleitenden Absolutheit des Lichts und, wie sich noch deutlicher zeigen wird, in dieser das wahre Absolute erreicht und auf diese Weise den Idealismus in den Realismus integriert.

Glaube

Wieder reflektiert Fichte auf das, was wir, als das an sich gebundene Licht, im Nichtgeltenlassen des Lichts selbst getan haben. Wir konnten es nicht intelligierend hervorbringen wie die Lichtbestimmungen. Es wäre also ein »rein praktisches, reelles Machen, u anfangen aller Wahrheit durchaus per hiatum. Schlechthin frei, Ansicht nehmen, u Maxime machen. sich machen zu einem so sehen: aus keinem Sehen: indem alles andere Sehen das Gegentheil <aus>sagt -. [...] Wie nennen wirs? *Glaube*« (W233). Von einem Glauben spricht Fichte, weil dieser Akt nicht von einem Wissen gestützt ist. Aber um was für eine Art von Glauben handelt es sich? Der Glaube wurde in der Situation des Widerspruchs zwischen Idealismus und Realismus gefasst. Die Alternative zum Glauben wäre nicht der Idealismus. Denn sich für ihn als nur die eine Seite des Widerspruchs zu entscheiden, wäre selbst ein Glaube – freilich einer, der darauf verzichten würde, der anfänglichen Argumentation für ein absolutes Sein ein Recht einzuräumen, ja, der darüber hinaus auch darauf verzichten würde, von einem realen Sein des Lichtes selbst auszugehen. Die Alternative wäre eine skeptische Haltung, die sich angesichts dieses Widerspruchs ganz jedes Glaubens enthält. »Dem sehenden, die absolute Reflektierbarkeit erblickenden Auge, müste, ohne Glauben, beides gleich gelten, u. er könnte nie zwischen ihren entgegengesetzten Ansprüchen entscheiden; das Resultat wäre ein absoluter Skeptizismus.« (W240) Dem Skeptizismus und dem Idealismus gemeinsam ist aber, dass es für sie kein Erkennen eines wirklichen Seins, und in diesem Sinne kein Wissen und keine Wahrheit gibt. Den Glauben an den Realismus nennt Fichte deshalb ein »anfangen aller Wahrheit« (W233). Und er schreibt: »Er ist die Quelle <aller> Realität, u. seine Klarheit die Bedingung unsrer Einsicht, u. unseres wahrhaften Eindringens in das Wesen der Realität« (W234). Insofern ist er die Basis für die *Wissenschaftslehre*. Weil diese für Fichte das Wissen außerdem aus dem Absoluten begreifen muss, welches ebenfalls nur über diesen Glauben zugänglich ist, schreibt er: Es »ist eben der Glaube, durch welchen allein die W.L. zum Absoluten kommt, u. selber wird« (W238). Wenn ohne den Glauben von Wahrheit nicht die Rede sein kann, zeigt dies, dass dieser keineswegs einfach willkürlich gefasst ist. Fichte wendet sich ausdrücklich gegen den Begriff eines Glaubens, der aus Willkür, ohne sich vernünftig zu rechtfertigen, gebildet wird, »welche Willkür in den Principien der Philosophie nicht stattfindet, u. nicht etwa

durch den abgeleiteten Glauben herbeigeführt seyn soll« (W235 f.). Freilich ist es auch nicht Glaube an etwas, was an sich erkennbar ist. Fichte wendet sich gegen die, welche meinen, das Absolute oder auch Sein überhaupt sei in einem Wissen zugänglich, und die deshalb von einem Glauben daran »einen sehr abgeschmackten Begriff haben« (W234). Es geht Fichte nicht um einen Glauben, der mangelndes Reflexionsvermögen ausgleicht, auch nicht um die Bedeutung der freien Zustimmung im Erkennen, die darin liegt, dass wir jeder Erkenntnis die eigene Zustimmung geben oder verweigern können. Es geht ihm um das Phänomen der Unmöglichkeit einer objektiven Erkenntnis des wirklichen Seins und demzufolge dessen Zugänglichkeit allein in einem Glauben, freilich einem Glauben, der nicht willkürlich gefällt wird, sondern aus einer Art tieferen Intuition, die vom objektiven Erkennen verschieden ist, lebt. Was in der *Erlanger Wissenschaftslehre* nicht so deutlich wird: Dieser Glaube stützt sich für Fichte letztlich auf praktische Gründe, er richtet sich nach einem Sollen oder einem Wollen.⁶³ Wie im folgenden Abschnitt dargestellt wird, lässt Fichte in der *Erlanger Wissenschaftslehre* den Glauben sich auf das Grundsein des Lichts stützen, in dem es sein eignes reales Leben lebt. Dieses Grundsein ist einerseits Setzung des Wissens, aber basaler noch Setzung des Wollens von diesem Grundsein, Wollen der Freiheit, um der Freiheit willen – das Grundprinzip der praktischen Philosophie Fichtes. Im Interpersonalverhältnis bedeutet dies: Wollen der eigenen Freiheit wie der des Anderen; im Verhältnis zum Absoluten: Wollen des göttlichen Lebens in mir, wozu es – dies zeigt Fichte in der *Erlanger Wissenschaftslehre* wieder sehr deutlich – eine Erkenntnis des Absoluten und eine Relativierung alles Relativen braucht. Von daher kann er in der *Anweisung* den Vollzug des

⁶³ Von daher würde ich zwar einerseits Diogo Ferrer (2000, 267) in seinem Urteil über den Gang der *Erlanger Wissenschaftslehre* zustimmen, dass »der Beweiswert seiner Letztbegründung von einer freien, aber nicht ungerechtfertigten Annahme« abhängt, halte die Bezeichnung »Annahme« aber für ein zu schwaches Wort für das von Fichte Gemeinte, eben weil sie sich auf schwer zu umgehende praktische Gründe stützt. Deutlich finden sich diese Zusammenhänge etwa bei Stefan Gnädinger (2003, 163) benannt: »Die Begründung dieses dezisionistischen Kerns in der Annahme eines Absoluten, also der Voraussetzung, daß Wahrheit sei, erfolgt im Rekurs auf die Erfordernisse der praktischen Vernunft«. In Günther Zöllers differenzierter Analyse des Glaubensbegriffs in der *Wissenschaftslehre* von 1805 wird diese praktische Seite zwar nur angedeutet, er arbeitet aber sehr klar die fundamentale Bedeutung des Glaubens für die Begründung des Wissens und insofern das Gewicht der Motivation des Glaubens heraus (2009, 212–219).

Grundseins nicht nur als Wahrheit, sondern auch als das »Heilige, Gute und Schöne« bestimmen und den Glauben als die Ansicht, dass dieses »keinesweges unsre Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, – sondern, daß es die Erscheinung des innern Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar sey« (A110). Wenn der Glaube schon als Glaube überhaupt an die Sinnhaftigkeit der Rede von Wahrheit und entsprechend an eine grundsätzliche Zugänglichkeit der Wirklichkeit für unser Erkennen als ein schwer zu vermeidender Akt erscheinen musste, dann umso mehr, wenn man ihn als Glauben an die Gültigkeit des sittlichen Sollens versteht. Die wohl eindrücklichsten Beschreibungen der Konsequenzen, die entstehen, wenn man sich des Glaubens enthält, und die ihn als einen im Leben faktisch immer schon gesetzten und auch für die konsequente Reflexion kaum zu umgehenden Akt herausstellen, finden sich in Fichtes Schrift *Die Bestimmung des Menschen*. Da sie besonders geeignet sind, um Fichte mit Levinas hinsichtlich dem zu vergleichen, was sich bei diesem als Entsprechung zum Glauben und zur Abgründigkeit des Nichtglaubens findet, werde ich auf sie in jenem Zusammenhang eingehen.⁶⁴

Dunkel und Grundsein als Bedingungen des Glaubens

Für die Rechtfertigung des Glaubens und den Nachweis der Möglichkeit des wirklichen Herausgehens über das Licht muss gezeigt werden, dass dem Licht die wahre absolute Realität innerlich ist. Dass diese Realität nicht in der Helle des Sehens zu finden ist, ist schon ausreichend klargestellt worden; es ist also »Dunkelheit ihre absolute Bedingung« (W235). Von daher würde ein Nachweis des Punktes der Realität im Licht, »die Ableitung der Realität einerlei seyn mit dem B(eweise) der Nothwendigkeit, daß das Licht durchaus nicht in sich selber aufgehe, oder daß ein Unbegreifliches, nicht intelligibles, übrig bleibe« (W236). Fichte findet dieses Unbegreifliche darin, dass das Licht sich selbst erlebt als Grund des Lichts, also selbst dieser Grund ist, der über dem Licht liegen muss: »[D]as *Licht ist Grund seyn* [...] *außer allem Lichte* [...]. Dem Lichte unzugänglich, denn hierin al(l)ein ist es absolut, u. unerforschlich« (W236). Es ist nicht der als solcher gedachte Grund, sondern eben Grundsein. Als Grund nennt Fichte auch ein Durch und schreibt: Man muss »ein *durch* setzen,

⁶⁴ Vgl. unten, S. 389f.

ohne durch«, ein »absolutes Durch« (W236) oder ein »unmittelbares durch« (W237). Es geht im Unterschied zum Licht in seinem fertigen Sein, in dem alles in der Lichtform des Als erscheint, wieder um das Licht in seinem Werden, in der Dunkelheit, oder wie Fichte es hier wegen der Selbständigkeit seines Grundseins, also seiner Absolutheit, auch nennt, um das *absolute Licht*. In diesem Grundsein findet Fichte im Licht einen Punkt, der geeignet ist, als Erscheinung des Absoluten gedeutet zu werden, in dem das wahre, lebendige und nicht nur gedachte Absolute zugänglich ist. Entsprechend dem realistischen Modell deutet er es als des Absoluten »unmittelbares Existieren« (W236). Das genauere Verhältnis zwischen Absolutem und Licht muss freilich noch geklärt werden.

Nachdem das dingliche Sein – das gewusste wie auch das, so wie vorgestellt, hinter dem Bewusstsein für sich existierend vermeinte – als ein bloßes Produkt unserer Vorstellung ausgewiesen worden ist, stößt Fichte nun im Grundsein und im lebendigen Tätigsein des Lichts wieder auf ein wirkliches Sein. Wirklichkeit findet sich nur in der Praxis des Subjekts. Dies wird dann auch für den Leibbegriff von großer Bedeutung sein. Während die materielle Welt, wie wir sie uns vorstellen, zur bloßen Erscheinung degradiert wurde, wird Fichte als Moment dieses Tätigseins des Subjekts die Realität ausfindig machen können, die wir als unseren Leib erleben und die der körperlichen Erscheinung zugrunde liegt.

Das Wissen als Erscheinung des Absoluten – Herleitung des Als

In der transzendentalen Rückfrage auf das Grundsein ist die *Möglichkeit* des Glaubens aufgezeigt worden. Als nächstes ist Fichtes Aufweis von dessen *Notwendigkeit* zu betrachten. An diesem Übergang bietet es sich an, die eingangs bereits geäußerte Kritik an Fichtes Argumentation für ein absolutes Sein⁶⁵ aufzugreifen, denn m. E. ist dieses Argument erst ab diesem Punkt für den Aufstieg unverzichtbar. Bis hierher konnte der Gedankengang im Wesentlichen vollzogen werden auch ohne den Begriff des absoluten Seins – allein mit dem Begriff des realen Seins, auf welches sich das Wissen bezieht. Um dies für den letzten Gedankenschritt zu verdeutlichen: Der Widerspruch, der sich ergeben hat, könnte auch so formuliert werden: Einerseits führt die Einsicht in das Nicht-intelligieren-Können des eigenen

⁶⁵ Vgl. oben, S. 50f.

Seins das Licht zu einem Sein, das nicht durch es selbst gesetzt ist, andererseits setzt es dieses ja in dieser Einsicht. Aus dem Widerspruch kommt es heraus durch das Nicht-gelten-Lassen der Form des Erkennens und den Glauben an das eigene reale Grundsein. Man müsste dann nicht weiterschließen auf ein Absolutes. Zwar führt für Fichte über das eigene Grundsein hinaus nicht nur das problematische Argument, dass dieses ein absolutes Grundsein voraussetzt, sondern auch die Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens. Diese könnte jedoch auch, wie in der Zeit der frühen *Wissenschaftslehre*, beantwortet werden durch die Voraussetzung eines Sollens der Realisierung der formal unbegrenzten Freiheit des Grundseins, welche ein Bewusstsein der Freiheit und dafür eben den Glauben voraussetzen würde. Man würde also beim Faktum des durch ein Nicht-Ich begrenzten Ich, dem aber seine absolut-ichliche Dimension als gesollte inhäriert, stehen bleiben. Im Gedankengang der *Erlanger Wissenschaftslehre* richtete sich der Glaube zwar auf das Absolute, aber das war nur möglich, wenn er zunächst als Glaube an das eigene Grundsein verstanden wurde, welches dann als unmittelbares Existieren des Absoluten oder als dessen Erscheinung gedeutet werden konnte. Der Glaube kann als motiviert verstanden werden durch den Gedanken des absoluten Seins, aber auch einfach durch die Idee des wirklichen Seins, auf welches uns letztlich ein Sollen oder ein Wollen verpflichtet. Und diese Motivation muss auch als Bedingung für den Glauben an das absolute Sein in der *Erlanger Wissenschaftslehre* angesehen werden und ist so in ihm enthalten.

Wie führt Fichte die Argumentation nun in der *Erlanger Wissenschaftslehre* weiter? Ende der 13. Stunde macht er auf die Aufgabe aufmerksam, nach dem Aufweis der Möglichkeit des Herausgehens aus dem Licht und des Glaubens entsprechend seiner üblichen Methode auch noch dessen Notwendigkeit zu zeigen, freilich so, dass sie mit der Freiheit, in der dieser Glaube sich fasst, zusammen bestehen kann. Gemeinsam mit dieser Frage möchte er klären, wie genauer das Licht und das im Grundsein erreichte Absolute aneinanderges koppelt sind. Er vermutet, dass beide über das Ich verbunden sind, was aber genauer zu erweisen ist. Wenn das Absolute im Licht als es selbst erscheinen soll, wäre auch klar, dass Absolutes und Licht auf eine unmittelbare Weise zusammenhängen müssen. Was also ist der unmittelbare Repräsentant des Absoluten, in dem es selbst heraustritt und der gleicherweise unmittelbar das Licht hervorbringt (W243)?

Für die Notwendigkeit des Glaubens müsste gezeigt werden,

dass das Absolute nur als Licht existieren kann und sich dieses Licht deshalb, damit das Absolute wahrhaft in ihm erscheint, nichtglaubend an seine äußere Form, glaubend an seine innere Realität zum wahrhaften Absoluten erheben muss. Damit es aber im Licht um die Einsicht des Absoluten geht, darf es nur das Absolute selbst sein, das existieren kann. Deshalb beginnt Fichte mit dem Aufweis, dass man das Existieren an keinem Relativen festmachen könnte, denn »ein relatives ist ein solches, das den Grund seines Seyns nicht in sich hat, drum nöthiget aufzusteigen« (W246). Nicht dieses Relative ist also das eigentlich Existierende, sondern sein Grund. »Würde nun in diesem aufsteigen durch lauter relative Glieder, aufgestiegen, ohne je zu einem absoluten zu kommen, so fände sich kein Grund des Seyns, mithin kein Seyn, mithin auch kein Existiren« (W246). Soll es ein Existieren geben, muss es also notwendig diesen letzten absoluten Grund des Existierens geben und muss es das Absolute sein, das existiert. Fichte schließt damit nicht aus, dass es auch eine Existenz von etwas Anderem geben könnte als dem Absoluten, er möchte nur zeigen, dass es ursprünglich das Absolute sein muss, das existiert.

Als zweites möchte er darlegen, dass es in diesem Existieren des Absoluten zu einem glaubenden Wissen des Absoluten kommen muss. Er formuliert es so: »Es kann existiren, nur *als solches*« (W246). Er argumentiert zunächst dafür, dass das Existieren immer nur in einer Relation zum Sein erfolgen kann. Existieren muss etwas Neues oder Anderes als das Sein sein. Ohne Relation »wäre gar keine Existenz, sondern es wäre bei dem Seyn geblieben« (W246). Fichte stellt hier nicht die Frage, ob es ein Anderes zum Sein auch geben könnte, ohne dass es in einer Relation zu ihm steht. Dies scheidet für ihn wohl von vornherein dadurch aus, dass ja das Absolute das Relative gesetzt haben muss und so auf jeden Fall eine Relation zu ihm da ist. Fichte argumentiert dann weiter, dass diese Relationierung der Existenz zum Absoluten in ihr selbst liegen muss, denn wenn sie in einem Anderen läge, wäre dies die ursprüngliche Form der Existenz des Absoluten. Und diese Relationierung ist für Fichte unmittelbar das Als, und zwar, weil es letztlich das Absolute sein muss, das existiert, und weil die Frage gestellt ist nach der ursprünglichen Existenz, ist sie Als des Absoluten, wirkliches Erkennen des Absoluten. »Diese Relation nun ist das *als* = Form des Intelligirens, Nachconstruction, Bild usw. Das Seyn ist in der Existenz nothwendig als. [...] Ferner, als *absolutes*« (W246). Die Identifikation von Relationierung und Erkennen wird nicht näher begründet, es leuchtet aber ein,

dass die Relation als ein geistiges Verhältnis verstanden werden muss, allerdings eben nicht als geistige Unmittelbarkeit bloß zur Einfachheit des Grundseins und darin zum Absoluten, denn hier wäre keinerlei Differenz zum Absoluten gesetzt, sondern neben dieser Unmittelbarkeit, die durchaus gegeben sein muss, wenn es wirkliche Erkenntnis des Absoluten sein soll, eine Differenz zu ihr. Man könnte sich nun fragen, ob diese Differenz unbedingt die Form einer Erkenntnis des Absoluten als Absoluten und einer Erkenntnis seiner selbst als nicht das Absolute haben muss oder ob sie nicht einfach in einer Bezogenheit auf Nicht-Ichlichkeit bestehen kann. Und tatsächlich findet in der menschlichen Existenz die Relationierung zunächst in dieser Form statt und nicht immer schon als eine ausdrückliche Erkenntnis des Absoluten, sondern diese ist zunächst unthematisch und verdeckt durch die Ausrichtung auf die gefühlte und dann objektivierte Beschränkung durch das Nicht-Ich. Dass sich dieses Unthematische jedoch entfalten kann und soll zu einem Erkennen des Absoluten, leuchtet ein. Und von daher ist es verständlich, dass Fichte hier die Relationierung unmittelbar mit dem Erkennen des Absoluten identifizieren kann. Im weiteren Gedankengang wird von ihm gezeigt, dass dieses anfangen muss in einer unthematischen Form und sich dann selbständig entfalten muss, dass also die erkennende Relationierung zum Absoluten etwas ist, was nicht von Anfang an da ist, sondern ein gesolltes Ziel darstellt. Auf diese Weise wird auch erst deutlich, wie der Glaube als integraler Bestandteil dieser Erkenntnis ein freier Akt sein kann.

Mit dieser Argumentation zeigt Fichte, weshalb es ausgehend vom Absoluten und dem Setzen eines Anderen außerhalb von diesem zu einem Erkennen des Absoluten und deshalb zu einem Glauben kommen muss bzw. soll. Dass das Absolute überhaupt existiert, ist damit freilich noch nicht gezeigt. Das wird Fichte erst in der 16. Stunde ausdrücklich leisten, indem er aufweist, wie in uns dieses wahrhaft Existieren wirklich ist. Damit ist dann auch erst die Voraussetzung, unter welcher der erste Teil des Beweises stand, dass nämlich überhaupt ein Existieren ist, eingeholt. Man könnte diesen Punkt, dass das göttliche Existieren in uns wirklich ist, auch schon in der zwölften Stunde durch den Aufweis des Grundseins des Lichts geklärt sehen. Dass Fichte ihn noch einmal ausdrücklich in der 16. Stunde in Angriff nimmt, ist ein Zeichen für sein Bemühen um eine ganz sorgfältige Spekulation.

Hier ist nun der Ort erreicht, an dem die Elemente des Beweises,

mit denen Fichte schon seine Vorlesung begonnen hat, ihren eigentlichen Platz haben und an dem sie angemessen verstanden werden können. Ausdrücklich weist Fichte auf die anfängliche Verwendung zurück und ermöglicht den Zuhörern einen Überblick über den Fortschritt und eine Selbstüberprüfung. Dass das Wissen vom absoluten Sein her zu verstehen ist als die Weise, wie etwas Anderes als das Absolute sein kann, und von daher im Kern als Wissen des Absoluten oder Erscheinung des Absoluten zu fassen ist, ist nun begründet und in seinem adäquaten Verständnis erhellt.

Das Ich als der unmittelbare Repräsentant des Absoluten

Ausgehend vom nun aufgewiesenen Als kann Fichte dann in der 15. Stunde das Ich als den unmittelbaren Berührungspunkt zwischen dem göttlichen Existieren und der Existenz herausarbeiten und damit die zweite, Ende der 13., Anfang der 14. Stunde in Angriff genommene Aufgabe lösen. Anknüpfend an den vorherigen Beweis stellt er fest: Das »als setzt voraus das *sich* fassen, u. da *als* selbst Ursprung des Lichts ist, ausserhalb allem Licht« (W248). Fichte versucht nun, dieses Sichfassen zuerst als nachkonstruierendes Intelligieren eines vorkonstruierten Seins zu fassen. Es zeigt sich aber, dass diese sich gegenseitig voraussetzen würden, sie also ihre innere Einheit voraussetzen, ein ursprüngliches Beisichsein. Ein vermittelndes, intelligierendes Sichfassen gegenüber dem Sein setzt ein unmittelbares Beisichsein voraus. Als ein solches hat Fichte bereits in der 14. Stunde das Ich beschrieben, dort jedoch noch nicht anknüpfend an das als notwendig erwiesene Als, sondern als das identische Subjekt der Lichtform, als welches wir uns haben begreifen müssen – also nicht in ableitender, sondern in aufsteigender Richtung. Zuerst haben wir uns in einem bloßen Auffassen faktisch als dieses Subjekt gefunden. Dieses Auffassen kann auf der Stufe des Lichts nicht gelten gelassen werden, sondern es muss sich aus dem Licht eine Begründung des Ich ergeben. Dieses Schauen eines Identischen muss im absoluten Wesen des Wissens seinen Grund haben und müsste von daher als die »absolute *SichProjektion des Wissens*« (W244) bestimmt werden, und zwar des Wissens schlechthin, nicht des Wissens als Wissen. Das Ich kommt »als solches schlechthin in keinem anderen Wissen, Repräsentation, intelligirenden Bilde vor: = unbegreiflich, unerforschlich: real, oder praktisch« (W245). Es ist so mehr ein Sein als eine Projektion. Es ist auf sich bezogen: »absolute Inversion, Rückkehr«, es stellt

den Selbstbezug aber nicht erst in einer Projektion oder einer Reflexion her, also »nicht <als> Akt, oder Veränderung von einem terminus a quo: Sondern seyn, nur in diesem Gekehrtseyn in sich selber, u. ausserdem gar nicht« (W245). Fichte macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, dieses Ich überhaupt zu beschreiben: Die gewöhnlichen Begriffe, mit denen man versucht, diesen geistigen Selbstbezug auszudrücken, müssen korrigiert werden, weil sie das Missverständnis erwecken, es handle sich hier um einen Selbstbezug, der erst in einem geistigen Akt zustande kommt und nicht immer schon zustande gekommen ist.⁶⁶

Von diesem unsichtbaren Ich unterscheidet Fichte das sichtbare faktische Ich, das durch das Nichtglauben an die sich faktisch immer einstellende Form der Subjektivität vernichtet worden ist (W245). Er weist darauf besonders hin, weil er das Ich, von dem er in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ausgegangen ist, von einigen als ein solches faktisch festgestelltes Ich missverstanden sieht (W207 f.). Es handle sich jedoch vielmehr um die innere Einheit des intelligierenden Sichwissens des Wissens. Die *Grundlage* steht für ihn also bereits auf dem hier entfalteten transzendentalen Standpunkt des Lichts. Das ist ein wichtiger Hinweis auf die Kontinuität der *Wissenschaftslehre* und damit für die Möglichkeit der Heranziehung früherer Schriften zur Explikation der späteren Theorien.

⁶⁶ Darin, dass das Selbstbewusstsein in seiner komplexen Gestalt ein ursprüngliches Beisichsein voraussetzt, besteht für Dieter Henrich die ursprüngliche Einsicht Fichtes. Wie Henrich diese Einsicht beschreibt, passt sehr gut zum hier dargestellten Lichtbegriff und kann diesen verdeutlichen: Während vor Fichte das Wesen des Selbstbewusstseins von der Reflexion her verstanden worden sei, in der sich ein Subjekt selbst zum Objekt mache, habe Fichte erkannt, dass dabei das Subjektsein, das Beisichsein, das erklärt werden soll, immer schon vorausgesetzt wird, Reflexion also zur Erklärung ungeeignet ist (1967, 10–17). Bei der Klärung und Beschreibung dessen, was Fichte stattdessen eingeleuchtet sei, sei es immer deutlicher zur Unterscheidung zwischen dem Wissen und dem Einheitsgrund, aus dem alles reflexive Wissen und reflektierende Begreifen lebt, gekommen (19 f. u. 25). Zuerst habe er diesen verstanden als die rein in sich stehende, freie Tätigkeit des Ich, die das Wissen erst hervorbringt. »Dann aber hat er sich davon überzeugt, dass es ein Tun ist, das immer schon wissend ist. So kann es nicht wissend werden durch sich.« (36 f.) Die Tätigkeit bewegt sich und lebt immer schon in einem diesem gegebenen Wissen. »Fichte hat in ihm [dem endlichen Erkennen der äußeren Welt] jenes andere Sehen gewahrt, das nicht in die Welt hinausgeht, sondern ein Licht im Auge selbst verbreitet, – ein Licht, das nichts erleuchtet, sondern sich selber hell ist. Dieses Licht können wir nicht anzünden. Denn wo wir sind, da brennt es schon. [...] Nicht durch uns bewirkt, aber doch nur im Vollzug des ›Ich‹ ist es zu finden.« (1967, 36)

Die Beschreibung der Weise, wie das Ich ursprünglich bei sich, wie es vor jeder Objektivierung ursprünglich bei seinem lebendigen Subjektsein ist, klärt nun auch, auf welche Weise ihm sein eigenes Grundsein zugänglich ist. Fichte bestimmt es als eine »SichProjektion des Wissens«, die sich aber nicht als Wissen begreift; sie kommt »in keinem anderen Wissen, Repräsentation, intelligirendem Bilde vor« und ist deshalb »unbegreiflich« (W244f.). Später, in der 20. Stunde, nennt er diesen allem Sich-verstehen-als-solches vorgängigen ursprünglichen Selbstbezug auch eine Anschauung oder auch die Vernunft, die dem immer schon in Differenzen verlaufenden intelligirenden Verstehen vorausgeht (W274). Es ist die intellektuelle Anschauung in ihrer ursprünglichsten Form als Anschauung der inneren Einheit, des Seins und lebendigen Tätigseins des Wissens. Für Fichte ist das Grundsein des Lichts also in einer Anschauung zugänglich. Da sie jedoch rein auf die Einheit und das reale Tätigsein des Subjekts bezogen ist, kann hier kein lichtiges Verstehen stattfinden und es bedarf deshalb eines Glaubens. Dieser Glaube stützt sich aber eben auf eine Anschauung des eigenen realen Tätigseins.

Zurück zur Ausgangsfrage: Wie verbindet das Ich das Absolute und die Existenz? Zum einen kann das Ich gerade in seiner nicht-objektivierbaren, einfachen Unmittelbarkeit über dem Licht der Repräsentant des absoluten Seins sein: »Vermittelst dieses seines Seyns, unmittelbar [...] d<a>s unmittelbare repraesentans, u. die Repräsentation Gottes.« (W249) Zum anderen vollzieht es sich unmittelbar in einer äußeren Vermittlung, der Existenz. Auf diese Weise kann das Ich als der Berührungspunkt zwischen göttlichem Existieren und Existenz verdeutlicht werden. Zu dieser Bestimmung des Ich kommt es natürlich nur in der Existenz. Im unmittelbaren Existieren und dem einfachen Ich als dessen »Rückkehr in sich« (W249) erlebt sich das Ich als unmittelbar eins mit dem Absoluten. Zur Unterscheidung meines Ich vom Absoluten, das dabei selbst als ein Ich gedacht wird (»die Rückkehr des Absoluten selbst, unabhängig von seinem Existieren, in sich selber« [W249]), kommt es erst »dadurch, daß durch die erste Rückkehr [...] das Existiren selbst ein stehender terminus a quo, also Existenz wird« (W249). Zum Ich des Existierens, der ersten Rückkehr, gehört unmittelbar, dass es sich selbst objektiviert, als solches begreift und zu einer stehenden Existenz verwandelt, von welcher (als *terminus a quo*) aus dann das davon unterschiedene, höhere Ich des Absoluten gesetzt werden muss. Dadurch wird dem Ich klar,

dass »es nur diese Repräsentation Gottes, keineswegs aber Gott selbst« (W249) ist.

Einheit mit Gott und Selbständigkeit gegenüber Gott

Die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Ich und Gott, die Annahme, dass Gott im Ich selbst wirklich erscheint, stützt sich an dieser Stelle noch auf den Glauben, mit welchem der Widerspruch zwischen der Einsicht in das absolute Sein und der Absolutheit des Lichts gelöst wurde und der implizierte, dass das Wissen das wirkliche Absolute erreicht. Dass es Realität erreicht, konnte zwar noch weiter plausibilisiert werden durch die Herausarbeitung des Grundseins des Lichts, aber die Annahme, dass in diesem auch ein Zugang besteht zum eingesehenen absoluten Sein, dass dieses also, wie es selbst ist, in ihm heraustritt, blieb weiter eine Annahme des Glaubens – freilich eine plausible, wenn Fichte nicht die Vernunft mit ihrem Ausgehen auf ein Absolutes in einem Widerspruch mit sich selbst belassen wollte und vor allem, wenn er davon ausgehen wollte, dass das Wissen ein Verständnis von Wirklichkeit erschließt, das für alle Wirklichkeit, auch die des Absoluten, gültig ist. In der Vorbereitung der Ableitung wird Fichte noch ein weiteres Argument für die Annahme anführen, dass im Grundsein des Ich das Absolute heraustritt wie es in sich ist.⁶⁷ Dieses hat freilich, da es aus der Nichtwahlfreiheit des Absoluten argumentiert, m. E. den Nachteil, von einem ganz bestimmten und diskussionswürdigen Gottesbegriff abhängig zu sein. Von daher ist es wichtig zu bemerken, dass Fichte schon unabhängig davon am Ende der 15. Stunde über die Einheit mit dem Absoluten schreiben kann: »[E]s ist zwischen seinem Seyn, u. seiner Existenz keineswegs, wie es oben schien, ein absoluter hiatus, wodurch der Existenz *alles Leben, u. Seyn* ausgehen würde, u. sie durchaus nicht gesetzt wäre« (W250). Auf dem Standpunkt des Lichts, vom Sehen und Ersehen ausgehend, musste die Verbindung zum Absoluten durch den Glaubensakt, der ohne eine lichte Einsicht auskommen musste, wie ein »absoluter hiatus« erscheinen. Nachdem jetzt durch den Glauben im Leben über dem Licht Standpunkt bezogen wurde, kann angenommen werden, dass hier das wirkliche Sein, dass ursprünglich Gott selbst lebendig ist, auch von uns gelebt wird. Andererseits darf dies nicht so verstanden werden, dass das Ich nicht selbständig dieses Leben lebt. Nur in

⁶⁷ Vgl. unten, S. 103–105.

der eigenen Selbständigkeit, im Grundsein des Lichts, hat das Licht sich als das unmittelbare Existieren Gottes begriffen. Das wirkliche Eindringen in die Absolutheit Gottes setzte also die eigene absolute Selbständigkeit voraus. Der Standpunkt der Absolutheit des Lichts musste deshalb nicht verlassen werden, sondern in ihm musste das Höhere entdeckt werden. Auch konnte sich ja nur in der Selbständigkeit das Absolute zeigen, wie es in sich ist, nämlich absolut. Fichte hat schon am Anfang der 13. Stunde auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht: »Das Existieren des *absoluten* nur absolut: also eben *Akt, Princip, Grund*« (W238). Die Formulierung des Realismus in der zehnten Stunde, dass das Absolute als Licht existiert, muss von daher ergänzt werden durch die Aussage der Selbständigkeit des Lichts. Sie darf nicht im Sinne einer einfachen Identität zwischen Absolutem und Licht ausgelegt werden, die einen theologischen Determinismus zur Folge hätte. Die Wahrung der Freiheit des Endlichen ist dabei ein Resultat der Frage nach einem lebendigen Begriff des Absoluten, die sich wiederum aus dem Bewusstsein der absoluten Reflektierbarkeit ergeben hat – und somit letztlich aus dem transzendentalen Zurückfragen. Dieses eröffnet ein System der Freiheit.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die an sich sehr prägnanten und präzisen, aber widersprüchlich scheinenden Aussagen in der *Anweisung* über das Verhältnis des Menschen zum Absoluten besser verstehen. Dort erklärt Fichte die wahrhaftige Selbständigkeit des Daseins unmittelbar aus dem Durch-Sich des göttlichen Existierens (A96). Und sie wird dabei nicht dadurch aufgehoben, dass die Selbständigkeit aus Gott begründet ist. »Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyens liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keinesweges ein leerer Schein. Durch sein eigenes – *D a s e y n*, und zufolge des innern Wesens desselben, stößt Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtseyen wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin, wahrhaft selbstständig und frei« (A98). Neben der Einheit von Gott und seinem Repräsentanten besteht also zugleich eine Trennung oder, wie Fichte sagt, ein Ausstoßen. Durch die anderweitige negative Verwendung des Wortes ›Ausstoßen‹ macht er zugleich deutlich, dass es sich nicht um eine Trennung handeln kann, welche die ursprüngliche Einheit und damit den Zugang des Wissens zum Absoluten und überhaupt die Möglichkeit einer Verbindung mit dem Absoluten aufhebt – keine »Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verlässt; eine

[...] Ausstoßung, und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft, und ihn zu einem willkürlichen und feindseeligen Oberherrn von uns macht« (A119). Und vor dem Hintergrund der noch zu thematisierenden Vorstellung einer nicht willkürlichen, sondern aus dem eigenen Wesen hervorfliessenden Schöpfung, in der das Absolute nicht äußerlich erschafft (›Schöpfung‹ und ›erschaffen‹ verwendet Fichte meist negativ in diesem äußerlichen Sinn⁶⁸), sondern es mit seinem eigenen Leben in seinem Dasein anwesend ist, schreibt Fichte: »[E]s erschafft nicht etwa eine Freiheit außer sich, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich – in seinem Daseyn – von Sich – in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst« (A145). Diese Wahrung der Einheit mit dem Absoluten in der Schöpfung besitzt für Fichte religionsphilosophische Relevanz: Durch sie ist die Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott offengehalten.

Methodenreflexion

Der Gedankengang der dritten Stufe folgte dem Zweischritt der von Anfang an verfolgten Methode, zunächst die Bedingung der Möglichkeit eines faktisch Gedachten zu klären und dann dessen Notwendigkeit zu begründen. Bedingung für den Gedanken eines realistisch verstandenen Seins, das nicht mehr durch die Reflexion auf die subjektive Tätigkeit des Denkens einem Idealismus untergeordnet wird, und damit für die Auflösung des Widerspruches zwischen Idealismus und Realismus war der Akt eines sich auf keine lichte Einsicht stützenden Glaubens an dieses Sein. Als Bedingung wiederum dieses Glaubens wurde das dunkle Grundsein des Lichts aufgewiesen. In

⁶⁸ Vgl. etwa A117–119. Daneben verwendet Fichte den Schöpfungsbegriff aber durchaus auch positiv. In der 29. Stunde der *Erlanger Wissenschaftslehre* sagt er etwa, das Absolute, als Gesetz, »erschafft schlechthin ein freies Ich« (W309). Und er greift hier m. E. zu Recht die christliche Rede vom Erschaffen auf, da auch er von einer Setzung des Endlichen durch das Absolute, und zwar einer Setzung als eines Selbständigen und somit vom Absoluten Unterschiedenen ausgeht. Zwar scheint mir Günther Zöller (2010, 47 f.) zu Recht als Differenz zum christlichen Schöpfungsverständnis herauszuarbeiten, dass Fichte keine freie Schöpfung und kein personales Verhältnis denkt. Zöller stellt aber m. E., vermutlich weil er bloß von den widersprüchlich scheinenden Aussagen der *Anweisung* ausgeht, nicht korrekt dar, dass für Fichte eine tatsächliche Unterschiedenheit zwischen Absolutem und Endlichem besteht und in dieser Hinsicht die Rede von einer Schöpfung berechtigt ist.

einem zweiten Schritt wurde geklärt, warum es diesen Glaubensakt braucht, nämlich als Bedingung dafür, dass überhaupt etwas zusätzlich zum absoluten Sein sein kann. Dabei sind schon zentrale Gedanken der Ableitung benannt worden, deren Grundlagen dann ausführlich auf der vierten Stufe gelegt werden. Auf der dritten ging es Fichte vor allem um den Aufweis des wahren Verständnisses des Absoluten und des Punktes in der Existenz, in dem es in seiner ursprünglichen Lebendigkeit hervortritt.

Die Bedeutung der transzendentalen Reflexion auf die subjektiven Bedingungen bestand auf dieser Stufe vor allem darin, dass sie das Bewusstsein für die Unausweichlichkeit der Lichtform oder die absolute Reflektierbarkeit wachgehalten hat, durch das es allein möglich war, den Glauben als den Zugang zum wahren und lebendigen Absoluten zu finden und nicht auf ein gedachtes Absolutes zu verfallen. Als Fichte in der elften Stunde die Überwindung dieser Gefahr in Angriff nimmt, bezieht er sich deshalb noch einmal ausdrücklich auf die transzendentalphilosophische Methode (W234).

Die Gliederung des Ganges über vier Absolute und ihre Entsprechung zu den fünf Weltansichten

Nach der hier dargelegten Rekonstruktion ist der Argumentationsgang bisher über drei Absolute fortgeschritten: ein objektiv gedachtes absolutes Sein, demgegenüber sich die Existenz zuerst als solche begreift und von dem das Licht wieder abhängig zu werden droht, wenn es diesen Begriff aus sich ableitet; dann das Licht als Absolutes genommen, und schließlich ein das Licht begründendes Absolutes, das im Ich existiert. Es wird noch ein vierter Begriff des Absoluten folgen, zunächst sei jedoch auf Fichtes eigene Thematisierung der Gliederung nach drei Absoluten aufmerksam gemacht. Sie findet sich in der 13. Stunde – wahrscheinlich, um die bis dahin erreichte Stufe, aus der heraus allein der Aufweis des absoluten Seins in der 14. Stunde richtig verstanden werden kann, durch Abgrenzung von den vergangenen zu markieren.⁶⁹ Durch diesen Rückblick gibt Fichte Gelegen-

⁶⁹ Wie seine dortige Charakterisierung mit der hier vorgelegten Darstellung der Stufen und ihres jeweiligen Absoluten zusammenstimmt, bedarf einer Verdeutlichung. Das dritte Absolute etwa definiert er nur durch die entsprechende Einstellung des Glaubens (»ein drittes für den *wirkl. Glauben*« [W241]) und noch nicht durch das Ich, in dem es existiert, weil der Begriff des Ich dort so noch nicht gewonnen ist. Das zweite Absolute nennt Fichte eines »im Sehen« (W241), wodurch es mit dem Licht

heit, den sonst leicht unübersichtlich werdenden Gedankengang zu gliedern. Von diesem Hinweis ist die in der vorliegenden Arbeit durchgeführte Rekonstruktion hier ausgegangen und hat seine Gliederung am Text bestätigen können.⁷⁰

identifiziert werden kann. Dieses zweite wird vor allem von seiner Funktion her bestimmt: Es ist »für die Einsicht der Nothwendigkeit des Glaubens« (W241), indem diese ja allein vom Licht und der absoluten Reflektierbarkeit her erreicht werden kann. Es ist auch dazu da, dass es »das erste Absolute als ein Relatives offenbart« (W241). Die Absolutheit des Lichts war von Anfang an der Grund für die idealistische Reflexion und vom Licht aus konnte das erste Absolute als ein Relatives abgeleitet werden. Nach seiner Absetzung wird das Licht bzw. Ich »zum absoluten *Repräsentanten* des wahrhaften Absoluten« (W241), dient also als dessen wahrhafte Erscheinung. Das erste Absolute kennzeichnet Fichte als eines, das allein nach den Gesetzen des Lichts im Licht sich ergibt (»innerhalb des schon nach seiner ganzen Gesetzgebung zu Stande gekommenen Lichts« (W241)), und kann von daher mit dem sich in der Form des Lichts notwendig ergebenden, bloß gedachten absoluten Sein identifiziert werden. Es ist »ein absolutes für die Blindheit« (W241), nämlich die Blindheit für das Licht und die absolute Reflektierbarkeit. Ohne diese Einsicht, in der Blindheit gefangen, wirkt es mit einer »der mechanischen gleichenden Gewalt« (W241), nämlich aufgrund der notwendigen Gesetze des Verstandes.

⁷⁰ Für eine Gliederung entsprechend den von Fichte selbst genannten Begriffen des Absoluten optierte besonders Hans Gliwitzky (1984, LXV f.). Er deutet auch an, wo das von Fichte in Aussicht gestellte vierte Absolute angesprochen sei, und ebenfalls, wie man diese Reihe mit einem weiteren evtl. zur Fünffachheit runden könnte, belässt es aber bei wenig aussagekräftigen Mutmaßungen. Hier wird dafür argumentiert, dass nach den drei Absoluten nur noch ein weiteres kommt und dieses das Absolute als Gesetz ist; außerdem, wie trotzdem der Bezug zur Fünffachheit gegeben ist, indem nämlich der zweite Standpunkt schon auf der ersten Stufe mitthematisiert wird. – Wolfgang Janke, der den einzigen Kommentar zur *Wissenschaftslehre* von 1805 verfasst hat, wendet sich dagegen, dass sich die Argumentation deutlich nach der Fünffachheit gliedere. Seine Begründung bezieht sich freilich nur auf ein offensichtlich viel zu detailliertes, sich aus der Fünffachheit ergebendes 25er-Schema (1999, 86 f.). Mit Janke einig bin ich in der Aufteilung von Aufstieg und Abstieg (nur die 29. Stunde) und der Abgrenzung der Formlehre (ab der 19. Stunde) (V–VIII). Seine weiteren Unterteilungen richten sich zwar überzeugend nach gewissen argumentativen Einschnitten, aber ohne dass sich dadurch eine übergreifende, die ganze Argumentation erhellende Struktur ergeben würde, wie das durch die Gliederung nach den Ansichten des Absoluten geschieht. Insgesamt passt seine Beurteilung der Argumentationsstruktur nicht mit der hier ausgehend von Fichtes Rückblick vorgelegten zusammen. So charakterisiert Fichte den Gang über die drei Ansichten des Absoluten als Dreischritt von einem blinden Realismus über einen Idealismus hin zum spezifischen Realismus des Glaubens (W240 f.). Diese Beurteilung wird hier übernommen. Janke dagegen sieht den Gang bis zum Erreichen des Lichts idealistisch, den von der Umkehrung der Forschungsrichtung bis zur Einsicht des im Wissen existierenden Absoluten realistisch, und erst das Folgende durch die Vereinigung beider Seiten geprägt (83 f.). – Einig in diesem Punkt sehe ich mich dagegen mit der Interpretation von

Den Fortgang über diese drei Absolute stellt Fichte auch in der zeitgleich in Erlangen gehaltenen Metaphysikvorlesung dar. Seine knappen und prägnanten Ausführungen dort können zu einer Verdeutlichung führen. Ähnlich wie im Vortrag der *Wissenschaftslehre* steigt er direkt mit dem Grundlegendsten der Realität ein: »Was an

Hans-Peter Falk, der die Argumentation bis zur 15. Stunde sehr klar und nachvollziehbar ausgehend vom Gegenüber eines »realistische[n] Aspekt[s] von Wahrheit« und eines »Immanenzaspekt[s]« (1995, 51) – man könnte auch sagen: des idealistischen Aspekts – rekonstruiert. Er teilt den Gedankengang zwar nicht ausdrücklich nach drei Ansichten des Absoluten ein, der Sache nach gliedert und interpretiert er den Aufstieg jedoch im Wesentlichen in der Weise, wie dies auch hier geschieht. – Eine sich nach der Fünffachheit richtende Gliederung wurde neben Gliwitzky auch von Joachim Widmann vorgeschlagen. Ihr liegt die Idee zugrunde, bei der *Erlanger Wissenschaftslehre* handle es sich um ein streng nach den sich aus der Fünffachheit ergebenden und von Fichte am Ende der *Wissenschaftslehre* 1804² thematisierten 25 Momenten des Wissens konstruiertes »wunderbar symmetrisches Gebilde« (1981, 149). Als wichtiger Gliederungspunkt begründet wird aber lediglich das Ende der 15. Stunde (144). Man kann darin tatsächlich den Höhepunkt der »Gotteslehre« erblicken. Der Rest wird aber nur postuliert. Auf wenig überzeugende Weise wird dann noch begründet, warum es sich beim Beginn der Formlehre in der 19. Stunde nicht um einen wichtigen Einschnitt handelt (150f.). Insgesamt passt die vorgeschlagene Gliederung nicht zu der hier erarbeiteten. Dies im Einzelnen zu zeigen, würde zu weit führen, und eine genauere Auseinandersetzung ist auch nicht möglich, weil der Vorschlag nicht näher begründet ist. – Ähnlich gilt dies für den Vorschlag von Diogo Ferrer. Dieser hat immerhin den Vorteil, dass er mit der Gliederung zugleich die Grundschritte der Argumentation aufzeigt. Dass, wie Ferrer behauptet, im Lichtbegriff die vorherige Differenz von Sein und Existenz ihre synthetische Einheit findet, und der Glaubensbegriff Widersprüche löst, die sich aus dem Licht ergeben (2000, 261), wird zwar nicht eigens begründet oder erklärt, passt aber zu dem hier Erarbeiteten. Die weitere Beschreibung des Ganges als Vereinigung von Differenzen erscheint mir demgegenüber aber nicht nachvollziehbar. Auch Ferrer versucht, das Schema der Fünffachheit wiederzufinden, wobei er aber eingesteht, dass sich für ihn eine Sechszahl ergibt (261). Bei ihm wie bei Widman besteht das Problem, dass nur mit der abstrakten Fünferzahl ohne eine inhaltliche Füllung der fünf Ebenen operiert wird. – Günter Meckenstock argumentiert für eine Fünfergliederung des Gedankenganges aus Analogien zur *Wissenschaftslehre* von 1804 und noch vager anhand von Bemerkungen Fichtes, die irgendwie auf einen Einschnitt schließen lassen, von denen es freilich unzählige gibt und die er in ihrer Bedeutung innerhalb der Argumentation völlig uninterpretiert lässt (1974, 169–171). Vor dem Hintergrund solcher Mutmaßungen ist das Urteil Jankes (unter Bezugnahme auf Meckenstock und Gliwitzky, welcher sich für die höheren Standpunkte auch mit bloßen Andeutungen begnügt), dass das Schema der Fünffachheit »nicht der *Erlanger Wissenschaftslehre* selbst zu entnehmen« (1999, 87) sei (welchem hier freilich begründet widersprochen wird), nur verständlich. In den neueren Untersuchungen zur *Wissenschaftslehre* im Band 34 der *Fichte-Studien* zu Fichtes Wirken in Erlangen wird auffälligerweise das Schema der Fünffachheit für die Erhellung der Argumentationsstruktur nicht mehr aufgegriffen.

sich ist: – . Zweie an sich [...]. Gott u. die Welt.« (I158) Soll das Wort ›Gott‹ einen Sinn haben im Unterschied zur Welt, muss Gott für Fichte als der Erklärungsgrund der Welt und somit als ein dem Verstand zugänglicher Gott angesehen werden. Auch sein Verhältnis zur Welt muss für ihn ein verstehbares sein, sie kann also nicht zufällig aus ihm hervorgegangen sein (I158f.). Ähnlich wie in der *Wissenschaftslehre* die Begriffe Absoluten und Endliches, fasst er die Begriffe Gott und Welt als auf einander relative Begriffe im Verstand: »Absolute *Verständlichkeit der Welt* aus ihm: und seiner eben durch diese Erklärbarkeit der Welt« (I159). Ausgehend von diesem so gefassten Begriff des Absoluten, durch die Reflexion darauf, was ihm eigentlich zugrunde liegt, nämlich das Verstehen selbst, stellt Fichte fest: »Dies ist Gott: Ist er nur dies, so ist er keiner andern Existenz fähig ausser in einem Verstande; u. wiederum bedarf die Welt keines andern Daseyns, ausser in dem Verstande; u. sie ist gar keines andern Daseyns fähig; sie ist lediglich das zu *verstehende* aus Gott, im Verstandenwerden eben selber: – . Ist klar: ist der transscendentale Idealismus. – . Keine Welt an sich: daß wir unser Verstehen derselben ihrem Seyn an sich entgegensetzen, da<rf als> Faktum uns nicht irren: es ist eben die Frage der Metaphys. ob wir diesem Faktum glauben sollen, oder ob es nicht etwa selbst aus den Gesetzen des Verstandes erklärbar ist.« (I159) Damit ist die Weltsicht der Stufe des Lichts dargestellt. In Bezug auf die Idee, dass die Welt, wie wir sie vorstellen, auch an sich existiert, ist Fichtes Philosophie ein transzendentaler Idealismus: Sie ist nach den Gesetzen des Verstandes aus ihm hervorgegangen. Und dasselbe Urteil trifft das vom Verstand gedachte absolute Sein, sodass sich ergibt: »Offenbar wird nun der Vstd der höchste Gott: das wahre absolute.« (I160) Es wird jedoch nicht bei diesem, zumindest für die damalige Mentalität, kaum tragbaren Satz bleiben, wie Fichte dann auch sofort ergänzt: »Hierbei nicht bleiben, sondern widerlegt werden; aber nicht heuchlerisch, sondern auf eine rechtliche Weise, aus ihm selber. Drum eben hingestellt, um an ihm herauf zu höherer Einsicht zu steigen.« (I160) Über den Verstand als Absolutes wird hinauszugehen sein, denn es »dürfte der Verstand selbst wieder verstanden werden, als nicht durch sich möglich, sondern voraus(s)-etzend pp.« (I160; »pp.« bedeutet *perge perge* – usw.; sinngemäß zu ergänzen wäre: voraussetzend ein höheres Absolutes). So kann Fichte von der ersten Ansicht Gottes, dem Absoluten, das relativ zum Relativen begriffen worden ist (hier das Absolute der ersten Stufe), eine zweite (hier das Absolute der dritten Stufe) unterscheiden: »zwei

höchst verschiedene Ansicht(en) von Gott: 1) wie die Welt durch ihn begreiflich ist 2.) wie das Begreifen der Welt selber aus ihm begreiflich ist durch ihn« (I160). Dadurch wird der Sinn der untersten Ebene, aus dem heraus diese überhaupt ist, erhellt: »Nun dürften diese beiden Theile wieder unter sich also zusammenhängen, daß eine Welt, u. die Begreiflichkeit derselben aus Gott, in der zweiten Gestalt [gemeint ist die oben unter 1) genannte Ansicht], lediglich da ist, um des *Begreifens des Begreifens* willen, aus Gott in der ersten, u. höchsten Gestalt [gemeint ist die oben unter 2.) genannte Ansicht]. Dieses Begreifen des Begreifens nun sind Wir, die vernünftigen Wesen; u. nur in wiefern wir uns zu diesem Begreifen erheben, sind wir, was wir seyn sollen, u. theilhaftig des Gottes in seiner ursprüngl. Gestalt. [...] Gott in seiner wahrhaftigen Unmittelbarkeit tritt nicht ein in den fertigen, u. geschlossnen Objekten einer Welt, in der das Leben erloschen ist, sondern er tritt ein im Leben vernünftiger Wesen, als der <wahr>en u. eigentl. Welt: im gottähnlichen Denken und Handeln der Menschen.⁷¹ Der Gott in der zweiten Gestalt aus dem pp ist nur ein vermittelter pp. an dessen Begriffe die Menschen sich herauf erheben sollen zum wahren. Der Fehler, daß man jenen WeltGott gelten läßt, mit ihm sich begnügt, u. zufrieden ist, u. ihn nicht da aufsucht, wo allein er unmittelbar u. in seinem ganzen <Walten> zugegen ist, in unserm Herzen.« (I160f.) Die untere Welt ist nur für die Entwicklung der höheren da, als notwendiges Moment des Sich-selbst-Begreifens, und muss als ein solches und bloß als solches real angesehen werden. Das Sich-selbst-Begreifen ist wiederum für das wahrhafte Erfassen Gottes da. Das vollkommene Erscheinen Gottes im Herzen der Menschen, und zwar in deren lebendiger Tätigkeit des gottähnlichen Denkens und Handeln, ist das höchste Ziel der Menschen. Das Dass ihrer Existenz gesetzt, ergeben sich die Grundstrukturen der Welt als notwendige Mittel oder als notwendige Bedingungen zur Verwirklichung dieses Zieles und können auf diese Weise abgeleitet werden.

⁷¹ Günther Zöllner interpretiert dies in die Richtung lediglich einer »Identifizierung des wahren Gottes mit uns«: »Der wahre Gott liegt nicht immer schon vor, sondern tritt erst ein, kommt allererst zur Wirklichkeit in uns und durch uns.« (2009a, 373, vgl. auch 377) Demgegenüber muss m. E. vor dem Hintergrund der Argumentation der *Erlanger Wissenschaftslehre* zur Identität ebenso die Differenz dazugedacht werden. Zöllner thematisiert zwar auch Fichtes Unterscheidung zwischen dem Existieren Gottes im Menschen und seinem inneren Sein, kann dieser Unterscheidung aber ausdrücklich keinen Sinn abgewinnen (378).