

Reinhard Lauth

Transzendente
Entwicklungslinien

von Descartes bis zu Marx und Dostojewski

Meiner · BoD



REINHARD LAUTH
Transzendente Entwicklungslinien
von Descartes
bis zu Marx und Dostojewski

REINHARD LAUTH

Transzendente Entwicklungslinien
von Descartes
bis zu Marx und Dostojewski

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0941-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2745-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes	1
Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas	24
Rousseaus leitender Gedanke	44
Reinholds Weg durch die Aufklärung	73
Kants Lehre von den "Grundsätzen des Verstandes" und Fichtes grundsätzliche Kritik derselben	111
Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre	125
Kants Kritik der Vernunft und Fichtes ursprüngliche Einsicht	140
Die Entstehung von Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschafts- lehre" nach den "Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie"...	155
Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte	180
Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung ...	196
Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie	209
Die Genese von Schellings Konzeption einer rein aprioristischen spekulativen Physik und Metaphysik aus der Auseinandersetzung mit Le Sages spekulativer Mechanik	227
Der Unterschied zwischen der Naturphilosophie der Wissenschaftslehre und der Schellings von zwei charakteristischen Ansatzpunkten des letzteren aus erläutert	248
Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache	266
Jacobis Vorwegnahme romantischer Intentionen	297
Fichtes Argumentation gegen den logischen Empirismus	316
Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis und dessen Einfluß auf die Entwicklung der klassischen Philosophie	332

Schellings Konzeption der absoluten Identität mit Bezug auf diejenige Reinholds	346
Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen den absoluten Idealismus Schellings und Hegels	360
Fichtes revolutionierende neue Konzeption von Philosophie als Wissenschaft	373
Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenschaftslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System	385
Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre	397
Das materielle und das historische Moment im dialektischen Grundansatz der Transzendentalphilosophie nach Fichte	411
Dostojewskis "Traum eines lächerlichen Menschen" als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte	422
Entwicklung als Selbstzerstörung?	435
Fichtes Wissenschaftslehre – Veränderungen in der Fichte-Rezeption und im Fichte-Bild	446
Nachweis der Erstveröffentlichung	461
Abkürzungen der häufiger zitierten Werke	465
Personenregister	466
Sachregister	476

VORWORT

Est et Non

Mit den in diesem Band vereinigten Untersuchungen, nimmt man sie zusammen mit den von mir verfaßten Vorworten in der J.G. Fichte-Gesamtausgabe und meinen philosophiegeschichtlichen Veröffentlichungen, lege ich dem deutschen Publikum das Resultat meiner Forschungen aus dreißig Jahren vor.

Man wird bemerken, daß mich vor aller exakten Arbeit am historischen und philologischen Detail der Grundgedanke bewegt hat, Philosophie als Wissenschaft scharf von bloßer Spekulation zu scheiden und letztere dadurch als Dogmatismus kenntlich zu machen. Weil sich aber wissenschaftliche Philosophie im strengen Sinn nur als durchgeführtes System realisieren kann, war mein Augenmerk ganz besonders auf dieses Desiderat gerichtet, ob nämlich und durch wen es in gedanklich vollziehbarer Weise konzipiert und realisiert wurde. Zum Selbstvollzug der Philosophie als System gehört jedoch wesentlich, daß sie sich als eine bestimmte Ausformung des sie umfassenden Lebens versteht: Die Philosophie muß sich nicht nur selbst als Wissenschaft zu realisieren suchen, sondern auch mit dem Leben vermitteln. Dieses von der Philosophiegeschichtsschreibung so oft übersehene oder vernachlässigte Erfordernis hat indes von Descartes bis zu Husserl alle großen Transzendentalphilosophen motiviert. Es hat mich in meinen historischen Forschungen bewogen, große Lebensphilosophen, wie z.B. Rousseau und Jacobi, andererseits einen, auch im Philosophischen so profunden, genialen Dichter wie Dostojewski weitgehend in die Überlegungen zur Entwicklung der Transzendentalphilosophie mit einzubeziehen. Ich hoffe, daß hierdurch die Gewichte zwischen Wissenschaft und Leben richtig verteilt sind. Zu Studien über Maimon und Husserl, die in dem hier behandelten Zusammenhang eine bedeutende Rolle spielen, bin ich leider infolge der Themata, die meine Editionsarbeiten mir vorgaben, nicht gekommen, obwohl beide Denker mich nachhaltig beschäftigt haben. Dagegen hoffe ich, die gefährlichsten scheintranszendentalen, weil trotz Anleihen bei der Transzendentalphilosophie auf höherer Ebene wieder spekulativ-dogmatisch verfahrenen Philosophien deutlich genug als solche bestimmt und ausgeschieden zu haben.

Est et non war die Devise, die Descartes in der dritten Vision der Martinsnacht des Jahres 1619 für das Philosophieren gegeben wurde. Es ist wohl als Gegenthese gegen Abaelards *Sic et non* zu verstehen; jedenfalls fasse ich es so auf. *Vitam impendere vero*, Rousseaus Leitspruch, kann sich

nur in der jener Devise entsprechenden Eindeutigkeit der Wahrheit gegenüber aller 'dialektischen' Polyvalenz realisieren, und darum ist *dieses* Wort methodischer Grundsatz aller Transzendentalphilosophie. Nicht: Transzendentalphilosophie *und* spekulativer Dogmatismus, auch nicht im 'dialektischen' Sinne: Transzendentalphilosophie *oder* spekulativer Dogmatismus, sondern: Transzendentalphilosophie *und nicht* spekulativer Dogmatismus!

*

Angeregt wurde die Publikation des vorliegenden Bandes von meinen langjährigen Kollegen und Mitarbeitern, Herrn Dr. Erich Fuchs und Herrn Dr. Albert Mues, die ursprünglich auch selbst diese Untersuchungen herauszugeben beabsichtigten. Aus technisch-praktischen Gründen war dies nicht möglich. Beide Herren haben mir aber in umfassender Weise bei der Drucklegung dieses Bandes geholfen, wozu noch die freundlich von Herrn Dr. Alois Soller durchgeführte Komplettierung der Anmerkungen durch Hinzufügung der Stellennachweise in der Akademie-Ausgabe kommt. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Reinhard Lauth

DER ENTWURF DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE DURCH DESCARTES

Es ist etwas Rätselhaftes um die Persönlichkeit des Descartes, und wohl keine philosophische Leistung scheint so umstritten zu sein wie die dieses Mannes. Hat er nicht selbst von sich gesagt: "Larvatus prodeo", und sich damit bewußt mit einem Geheimnis umgeben? Man bezichtigt ihn der Begründung des mechanistischen Weltbildes; aber zugleich soll er der Mann sein, der die Realität der Außenwelt entschieden bezweifelt hat. Er gilt als ein radikaler Skeptiker, aber in seiner Philosophie gründet er alle Erkenntnis in der Wahrhaftigkeit Gottes. Man nennt ihn den Vater des neuzeitlichen Subjektivismus und der Bewußtseinsphilosophie, aber er selbst formuliert sein erstes philosophisches Grundprinzip in seinem reifsten Werk, den "Meditationen", geradezu so: "Ego sum / ego existo"; und im Vergleich zum späteren transzendentalen Idealismus erweist sich, daß er das Existenzproblem in einer nach ihm nicht mehr erreichten Weise durchgehalten hat. Er soll der Schuldige an der modernen Aufklärung und revolutionären Ideologie sein, und er selbst wird nicht müde, sich als treuen Katholiken zu bezeichnen.

Scheinen nicht all diese Widersprüche zu bestätigen, daß er wirklich unter einer Maske einhergegangen ist, zweideutig und ungreifbar, ein Wolf im Schafspelz? Oder sollte es gerade umgekehrt liegen? Sollte das ganze Geheimnis dieses Mannes, an dem selbst ein Nietzsche nichts zu entlarven fand, darin liegen, daß sein wahres Wesen völlig unverdeckt am Tage liegt, so offen, daß es ihm so gut wie niemand geglaubt hat, er habe wirklich das sagen wollen, was er gesagt hat. Sollte am Ende gar der Schlüssel zu seiner Maske jenes Wort sein, das er der ihm so vertrauten Freundin, der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, einmal geschrieben hat: "[. . .] la maxime que i'ay le plus obseruée en toute la conduite de ma vie, a esté [. . .] de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout vser de finesse."¹

¹"[. . .] der Grundsatz, dem ich am meisten in meiner gesamten Lebensführung gefolgt bin, war [. . .] die Überzeugung, daß die höchste Feinheit darin besteht, sich durchaus keiner Finesse bedienen zu wollen." – Brief an Elisabeth vom Januar 1646: AT (hier und im folgenden = Descartes-Ausgabe in 12 Bänden von Adam et Tannery, Paris 1897–1910) Bd. IV, 357.

I. Die philosophische Grundlegung:

Die Methode

Es ist richtig, seine Philosophie ist im Unterschied zu der des Mittelalters keine Glaubensphilosophie mehr; sie setzt innerhalb ihrer die christlichen Glaubenssätze nicht mehr als wahr voraus. Man kann ihm das ankreiden und sagen, er habe damit den Boden der christlichen Philosophie verlassen.

Aber man muß bedenken, daß Descartes, der an der Schwelle des 17. Jahrhunderts geboren wurde, keine geschlossene christliche Gesellschaft mehr vorfand. Die Glaubensspaltung hatte nicht nur die Eindeutigkeit des christlichen Bekenntnisses aufgehoben; sondern längst waren durch diesen Riß glaubenslose, ja widerchristliche Weltanschauungen eingedrungen und gefährdeten schon die Christenheit, die ihnen im 18. und 19. Jahrhundert in ihrer Masse erliegen sollte. Die Weltweisheit der Renaissance gab sich als pantheisierende Naturphilosophie, teils als raffinierter Skeptizismus der Lebensführung. Wollte man dem Gegner Einhalt gebieten, so mußte man das eigene Lager verlassen und ihn auf neutralem Boden stellen.

Descartes hat diese Situation erkannt und sich der veränderten Zeit gestellt, indem er — nicht wie das Frankreich Richelieus den Gegner mit äußeren politischen Waffen zu zwingen — sondern ihn mit geistigen Mitteln an seinen Grundlagen anzugreifen versuchte. Seine große Frage lautet: Kannst Du auch das, was Du da so kühn behauptest, als Wissen ausweisen? "Freund, wenn ich unrecht habe, so beweise es mir!" "Es gibt schon so viele philosophische Ansichten", schreibt er einmal, "die einigen Anschein für sich haben und in einem Disput vertreten werden können, daß ich meine Gedanken nie veröffentlichen möchte, wenn sie keine größere Gewißheit haben und nicht widerspruchslos gebilligt werden müssen."² So nahm er sich vor, sorgfältig "alle Überstürztheit und alle Voreingenommenheit zu vermeiden, und nichts zu behaupten, als was sich so klar und deutlich [seinem] Geiste darstellte, daß [er] keine Möglichkeit mehr sah, es in Zweifel zu ziehen".³ Ist das aber nicht eine übertriebene Sucht nach Sicherheiten und eine kleinbürgerliche Ängstlichkeit? Versperrt Descartes uns damit nicht den Weg zu großartigen Weltanschauungen und zu anregenden Hypothesen? Wo wären

² Il y a déjà tant d'opinions en philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain, et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier. — Brief an Mersenne vom 22. Juli 1633: Cous. (hier und im folgenden = Descartes-Ausgabe in 11 Bänden von Victor Cousin, Paris 1824—1826) Bd. VI, 240.

³ [...] d'eüiter soigneusement la Precipitation, et la Preuention; et de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se presenteroit si clairement et si distinctement a mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. — Discours de la méthode, Seconde partie: AT VI, 18.

unsere heutige Psychologie und Soziologie, wenn sie diesen Anforderungen der Strenge nach hätten entsprechen wollen?

Descartes selber läßt die Dogmatiker in seiner "Recherche de la Vérité [. . .]"⁴ zu sich sagen: "Unsere Lehrer sagen uns viel mehr und sind bei weitem zuversichtlicher. Nichts hält sie auf, alles erfassen sie, überall kommen sie zu Resultaten. Nichts bringt sie von ihrer Zielsetzung ab, nichts reißt sie zur Verwunderung fort. Es mag gehen, wie es will, finden sie sich wirklich einmal so sehr bedrängt, so retten sie sich mit einer Zweideutigkeit oder mit einem Distinguo aus aller Verlegenheit. Sei also versichert, daß man ihre Methode stets der deinen vorziehen wird, die an allem zweifelt und derart zu straucheln fürchtet, daß sie mit ihrem ständigen Herzklopfen gar nichts Nützliches leistet."

Skeptizismus

Gewissermaßen als Zwillingschwester mit diesem Dogmatismus war gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein gefährlicher Skeptizismus aufgetreten, durch Leute wie Montaigne und Charron. Sie lehrten die Bedingtheit aller Meinungen durch Klima, Boden, Situation und soziales Milieu, und Montaigne war selbst bis zu der Behauptung der grundsätzlichen *Duplicité* aller seelischen Akte fortgeschritten und hatte empfohlen, sich unter all diesen Widersprüchen praktisch einzuleben.

Es mag zunächst scheinen, daß Descartes der schlimmste all dieser Skeptiker ist, bringt er doch noch zu dem schon verfochtenen einen neuen, noch grundlegenderen, den sogenannten metaphysischen Zweifel!⁵ Ich halte die Zweifel für so notwendig⁶, sagt er; "Ich gedachte [. . .] alles als absolut falsch zu verwerfen, von dem ich mir vorstellen konnte, daß es den geringsten Zweifel mit sich führe"⁷; er "wendet nicht nur das ein, was von den Skeptikern, sondern alles, was überhaupt eingewendet werden kann"⁸. Ja, — aber

⁴ Multò plura praeceptores nostri nobis dicunt, longeque confidentiores sunt; nihil est quod eos moretur, omnia in se suscipiunt, de omnibus decernunt; nihil eos à proposito deterret, nihil in admirationem rapit; quidquid demum fuerit, cùm se nimium urgeri vident, aequivocum aliquod, vel *τὸ distinguo*, ex omnibus eos impedimentis expedit. Imò certus sis, eorum methodum [methodo], quae de omnibus dubitat, et quae tantopere, ne cespitet, metuit, ut perpetuò palpitando nihil proficiat, vestrae semper praelatum iri. — Recherche de la vérité: AT X, 525.

⁵ "Metaphysica dubitandi ratio" -- Meditatio III: AT VII, 36.

⁶ Vgl. Brief an Buitendijck [1643?]: AT IV, 63.

⁷ [. . .] ie pensay [. . .] que ie reiettasse, comme absolument faux, tout ce en quoy ie pourrais imaginer le moindre doute [. . .]. — Discours de la méthode, Quatrième partie: AT VI, 31.

⁸ [. . .] ideoque non solùm objicit illa quae objici solent a Scepticis, sed etiam omnia illa quae objici possunt [. . .]. — Responsiones (vom 16. April 1648): AT V, 147.

“um etwas Festes und Sicheres in der Philosophie zu behaupten”⁹, “um zu sehen, ob alsdann nicht für meine Überzeugung etwas übrigbliebe, das gänzlich unzweifelhaft wäre”¹⁰, “um so alle Zweifel völlig zu beheben”¹¹.

Es ist also eine “[dubitatio] tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam”¹², wie er diesen Zweifel selbst in einem Brief an Buitendijck charakterisiert. Descartes will durch das äußerste Maß an Zweifeln die Möglichkeiten auch des radikalsten Skeptizismus erschöpfen; aber er tut das unter der ihn leitenden Idee der Wahrheit, die in dieser Krisis als sie selber vollkommen klar hervortreten soll.

So läßt er die Wahrheit und die Verneinung derselben beide in ihrem vollen Gewicht gegeneinanderstoßen. Hierbei aber muß er erkennen, daß der Verneiner der Wahrheit in all seinen Behauptungen immer die Existenz der Wahrheit voraussetzt, denn er schließt ja in seine Behauptungen ein, daß sie selber wahr sind.

“Wir können [gewisse] Dinge nicht bezweifeln, ohne sie zu denken; wir können sie aber nicht denken, ohne anzunehmen, daß sie wahr sind [. . .]; wir können also nicht an ihnen zweifeln, ohne [zugleich] anzunehmen, daß sie wahr sind, d.h. aber, wir können niemals an ihnen zweifeln.”¹³

Das positive Mittel, um zu sicherer Erkenntnis zu kommen, ist für Descartes seine Methode. Es ist die Analysis bzw. die Methode der Reduktion. “Die Analysis zeigt den wahren Weg [. . .] und läßt erkennen, wie die Folgen von den Gründen abhängen”¹⁴. Sie ist die Frage nach den Bedingungen von etwas, die darauf abzielt, es als dieses aus seinem Prinzip abzuleiten. Wesentlich ist dabei, daß man nicht bei einzelnen Reduktionen stehen bleibt, sondern auf die Grundbedingung aller Bedingungen zurückfragt und auch diese in die Warumfrage nimmt. “Denn ganz gewiß lehrt uns der natürliche Verstand, daß es nichts gibt, wovon man nicht fragen dürfte, warum es ist”¹⁵. Auch auf den letzten Grund kann, ja muß die Frage ‘warum?’ gerich-

⁹[. . .] établir de ferme et d’assuré dans la philosophie. – Quatrièmes réponses: Cous. II, 77.

¹⁰[. . .] affin de voir s’il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance, qui fust entierement indubitable. – Discours de la methode, Quatrieme Partie: AT VI, 31.

¹¹[. . .] ut ita plane omnes dubitationes tollat [. . .]. – Responiones (vom 16. April 1648): AT V, 147.

¹²Ein Zweifel “gleichsam als Medium, eine klarere Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen”. – Brief an Buitendijck [1643?]: AT IV, 63.

¹³Car nous ne pouons pas douter de ces choses -là sans penser à elles; mais nous n’y pouons jamais penser, sans croire, qu’elles sont vrayes [. . .]; doncques, nous n’en pouons douter, que nous ne les croyons estre vrayes, c’est à dire que nous n’en pouons jamais douter. – Secondes réponses: AT IX, 114.

¹⁴L’analyse montre la vraye voye [. . .] et fait voir comment les effets dépendent des causes [. . .]. – Secondes réponses: AT IX, 121.

¹⁵Mais certes la lumiere naturelle nous dicte qu’il n’y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoy elle existe [. . .]. – Premières réponses: AT IX, 86.

tet werden, und sie darf eine Antwort verlangen. Ist es aber der *letzte* Grund, so muß er das Warum seines Seins, (und das heißt seiner Existenz wie seines Wesens, in Einheit) in sich tragen. Für Descartes ist diese *causa sui*: Gott.

Das letzte Prinzip der Analysis wird hiermit zugleich zum ersten der genetischen Entfaltung, von dem man deduktiv die unteren Glieder des mannigfaltigen Wirklichen ableiten kann.

Reflektiert man auf diese Methode selbst, so erkennt man bald, daß der methodische Zweifel nichts anderes als die Auswirkung des absoluten Anspruchs der Wahrheit auf alles ist, was nicht in der Wahrheit ist. Der methodische Zweifel zwingt uns ständig, vom Nichtwissen zum Wissen fortzugehen und in einer Art Selektion das bloß Vorgestellte, aber nicht als wahr sich Bewährende auszuschneiden. Er ist also die Zerstörung des Scheins durch die Wahrheit selbst.

Die Worte eines späteren Philosophen, der Descartes allerdings am nächsten kommt, sollen diese Methode noch erläutern: *Fichte* hat diese methodische Position in der WL 1804 aufs trefflichste bezeichnet:

“Wovon man ausgehen könnte, um mit [der so verstandenen Philosophie] zu streiten, ist entweder intelligirt, oder nicht. Ist es intelligirt, so ist es entweder unmittelbar intelligirt, und dieses ist das Princip [unserer Philosophie] selber, oder *mittelbar*, und dies müßten sein Ableitungen des Grundphänomens oder selber aus ihm abgeleitete Phänomene. Zu den letzteren kann man nur vom ersten aus kommen. In diesem Falle daher wäre man auf jede Bedingung einig mit [unserer Philosophie] [. . .] und mit ihr keinesweges im Streite. Wäre es nicht *intelligirt*, und sollte [doch] wahr sein, so müßte man sich zur Bewahrheitung berufen auf sein unmittelbares Bewußtsein; denn es giebt kein drittes, um zum Absoluten selber, oder wenigstens zu einem Scheine desselben zu kommen. Mit dieser Berufung wird man aber ohne Weiteres abgewiesen, unter dem Bescheide: daß grade deßwegen, weil du dir desselben unmittelbar bewußt bist, und hierauf dich berufest, es falsch sei. Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Scepticismus, und glaubt, daß Nichts so hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könne. Von der [wahren Philosophie] muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und Jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie [d.h. diese Gedankenlosigkeit] aber die Ansichgültigkeit des Bewußtseins bezweifeln – und dies ungefähr ist’s, was sie in einigen ihrer Repräsentanten gern möchte, auch es an dieser oder jener Ecke nothdürftig thut, wiewohl sie es noch nie zu einem recht gründlichen Generalzweifel hat bringen können; – will sie dies, so käme sie selbst mit diesem Generalzweifel für die [echte Philosophie] zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene Ansichgültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Grade der Besitzer der [wahren Philosophie], der alle

Disjunktionen im Bewußtsein überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseins an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skepticismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisiererei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit! Vielleicht könnte man sich dadurch sogar ein Verdienst zur Aufregung des dormalen stagnirenden philosophischen Interesses machen.”¹⁶

Die Methode des Descartes ist so radikal: sie verlangt nicht weniger als eine vollständige Begründung des Anspruchs jeder Behauptung auf Wahrheit. Sie geht auf *Erkenntnis* der Wahrheit und folgt deshalb nicht “der Ordnung der Gegenstände, sondern nur der der Erkenntnisse”¹⁷. Allerdings dringt ja diese Erkenntnis auf das, was in Wahrheit ist, und erweist sich gerade dadurch schließlich als “[ordo] ad ipsam rei veritatem”¹⁸.

Was ist aber Wahrheit? “[. . .] was mich betrifft”, antwortet Descartes, “so habe ich nie an ihr gezweifelt, denn sie scheint mir ein so transzendental klarer Begriff zu sein, daß es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen. — In der Tat hat man wohl Mittel, um eine Wage zu prüfen, bevor man sich ihrer bedient; aber es gäbe keine, wollte man herausbringen, was Wahrheit ist, wenn man sie nicht von Natur aus konnte. Denn was wäre der Grund unserer Zustimmung zu dem, was uns dies lehrt, wenn wir nicht zu erkennen vermöchten, daß er wahr ist, d.h. aber, wenn wir nicht schon die Wahrheit kennen?”¹⁹

In den Anmerkungen zu seinen “Principia” für sich selbst notiert Descartes: “Das wesentliche Argument für die Wahrheit ist: was nicht nicht gedacht werden kann, und für die Falschheit: was nicht gedacht werden kann [. . .]. Das Eine schließt nämlich das Sein, das Andere das Nichtsein ein.”²⁰

Der Ausgang von der Wahrheit bliebe aber in der Descartesschen Philosophie verhältnismäßig bedeutungslos, wenn Descartes sich nicht entschie-

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte’s sämtliche Werke, Herausgegeben von I.H. Fichte. Bd. I–VIII, Berlin 1845/46; Bd. IX–XI, Bonn 1834/35; X, 196/7. WL 04-II, 139 (Akad.-Ausg. II, 8, 206/208).

¹⁷[. . .] l’ordre des matières, mais seulement celui des raisons [. . .]. — Brief an Mersenne vom [31.] Dezember 1640: Cous. VIII, 431.

¹⁸Meditationes, Praefatio ad lectorem: AT VII, 8.

¹⁹[. . .] pour moy, ie n’en ay iamais douté, me semblant que c’est vne notion si transcendentelement claire, qu’il est impossible de l’ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner vne balance auant que de s’en seruir, mais on n’en auroit point pour apprendre ce que c’est que la verité, si on ne la connoissoit de nature. Car [quelle] raison aurions nous de consentir a ce qui nous l’apprendroit, si nous ne sçauions qu’il fust vray, c’est a dire, si nous ne connoissions la verité? — Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639: AT II, 596/7.

²⁰Magnum argumentum veritatis, quidquid non possit non concipi; et falsitatis, quod non possit concipi [. . .]. Haec enim implicat esse, alia non esse. — AT XI, 654.

den weigerte, die Wahrheitsfrage irgendwo einzuschränken. Er verlangt eine echte Erkenntnis, und er verlangt eine Erkenntnis der Prinzipien des *Ganzen* der Wirklichkeit. Das bedeutet, daß er jede Beschränkung der Philosophie auf bloße Erkenntnisfragen einerseits und auf eine reflexionslose Ontologie andererseits abweist; und dazu zwingt ihn gerade sein voller Wahrheitsbegriff.

Was wahr sein soll, muß sich in seinem Wahrsein völlig begründen. Dies Wahre soll allerdings in der Philosophie *erkannt*, und zwar – was sich eigentlich von selbst verstehen sollte – *wissenschaftlich* erkannt werden. Das heißt, daß die Philosophie all ihre Setzungen rechtfertigen, daß sie von ihnen Rechenschaft geben muß.

Der Ansatz seiner Philosophie bei der vollen Wahrheit spiegelt sich in den theoretischen und praktischen Regeln, die Descartes für sein Unternehmen aufgestellt hat.

Es sind für den *theoretischen* Bereich im wesentlichen diese:

1. Seine Gedanken nach der Ordnung führen!²¹
2. Etwas nur dann als wahr annehmen, wenn es evident dafür erkannt ist!²²
3. Vollständig sein!²³

Hierin zeigt sich ein voller Wille zur Wahrheit; und es ist zu bedenken, daß für Descartes alles Behaupten eine wesentliche Willensseite hat, so daß er sogar das Urteilen als ein Wollen bestimmen kann. (Das Urteil erhebt Anspruch auf Wahrheit, will also wahr sein, will in seinem Gehalt als wahr gerechtfertigt sein.)

Eben dieser volle Wille zur Wahrheit bedingt einen entschiedenen Ausschluß aller Nichtwahrheit. Die Descartessche Restriktion ist demnach *negatio negationis* und fungiert im Dienste des vollen positiven Sichhingebens an die Wahrheit.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß es sich hier um nichts weniger als die Rückgängigmachung der ersten Sünde im Gebiete des philosophischen Wissens handelt.

Und dies wird ebenso thematisch für die *praktische* Haltung: auch dort ist das erste die volle Hingabe an die volle Wahrheit. Die erste Regel besagt: Man solle dem als Besten Eingesehenen mit dem ganzen Willen folgen. Richtet sich das Denken danach aus, so wird es auch in der Praxis der Lebensführung alle Willkür vermeiden. Es wird, unter Berücksichtigung des Drängenden der Existenzsituation, überall bemüht sein, das Beste herauszufinden.

²¹ *Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut [. . .] veritatem inveniamus.* – Regulae ad directionem ingenii, Reg. V: AT X, 379.

²² [. . .] *non quid alij senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clarè et evidenter possimus intueri [. . .] quaerendum est.* – Reg. III: AT X, 366.

²³ *Studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida et vera, de ijs omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.* – Reg. I: AT X, 359.

Sei dies aber auch nur wahrscheinlich, weil Kräfte und Zeit nicht hinreichen zu voller Klarheit zu kommen, so wird das Denken doch diesem einmal gefundenen Besten konsequent folgen, solange es nicht auf klarere Gründe stößt.

Und das bedeutet zugleich etwas Durchgreifendes für den Philosophierenden selbst. Solange die Philosophie noch nicht zum vollendeten Wissen gelangt ist, wäre es gegen den Sinn der Wahrheit, wollte sie ihre ungesicherten Resultate bereits in die Praxis umsetzen. Allen vorschnellen ideologischen Weltreformern und -revolutionären sagt Descartes hier ein kategorisches Nein! Solange die Philosophie ihr Haus nicht vollendet hat, kann der Philosoph auch nicht verantworten, daß man darin wohnt. Da man aber auch während des erkennenden Bemühens lebt, so ist es geboten, in einem sicheren Hause zu bleiben: und dieses Haus bietet der religiöse Glaube und bieten die Sitten und Gesetze der Gesellschaft, in der man lebt, so wie sie von den Weisesten und Besonnensten gelebt werden.

Weder eine skeptische Unentschiedenheit, noch eine dogmatische Anmaßung sind nach Descartes in der persönlichen wie gesellschaftlichen Praxis gerechtfertigt, sondern nur eine vernünftige Entschlossenheit und Bescheidung.

2. Der systematische Grundgedanke

Methode und Gehalt dieser sich durchvollziehenden Philosophie stehen nicht nebeneinander, sondern hängen in einer Einheit zusammen. Wer so entschieden nach der Wahrheit forscht, in dessen Philosophie muß sich auch die Wahrheit in einer bisher ungekannten Weise offenbaren.

Der systematische Hauptgedanke der Descartesschen Philosophie ist denn auch ein völlig neuer, ganz einzigartiger. Unter der leitenden Frage: Ist es wahr? und als wahr erkannt? muß er alles fallenlassen, was sich nicht als wahr auszuweisen vermag. So sucht er ein Seiendes, resp. Sein (*être*), dessen Existenz in sich gewiß ist.

Was die Philosophie aber bisher bot, waren Erfahrungssätze oder bestenfalls Erkenntnisse von Gesetzmäßigkeiten. Was rechtfertigt denn aber die gewöhnlichen Seinsaussagen der Philosophie und mit welchen Gründen erkennt sie den Gesetzmäßigkeiten Wahrheit zu?

Durch eine solche Fragestellung geraten die auf Tatsachen des (Erfahrung)Bewußtseins und auf Wesenseinsichten der Vernunft sich berufenden dogmatischen Setzungen notwendig ins Wanken.

So schreibt Descartes von den Erfahrungsurteilen: "Da ich gewiß bin, von dem, was außer mir ist, keine Kenntnis haben zu können als durch die Vermittlung der Ideen, die in mir sind, so hüte ich mich wohl, mein Urteil unmittelbar auf die Dinge zu beziehen und ihnen positiv etwas zuzuschrei-

ben, wenn ich es nicht zuvor von ihnen in den Ideen [klar] erfaßt habe.”²⁴ Das ist transzendental gedacht, und damit geht eine ganze Epoche der Philosophie unter.

Hier wird das Wissen nicht mehr unbeachtet liegen gelassen, sondern prinzipiell mit in die Reflexion genommen. Hier ist erkannt, daß alles, wovon ich urteile, notwendig bewußt ist und daß dieser Umstand nicht unterschlagen werden darf.

Die nächste Frage für den, dem dieser transzendente Verhalt klar geworden ist, ist aber, woraus sich das Wissen selber rechtfertigt, und zwar nicht nur das Wissen um Gesetze, sondern insbesondere das Wissen vom Sein.

Der erste Argument: Cogito / sum

Einer umsichtigen Prüfung bleibt nur eine ausgezeichnete Stelle, an der das Sein unmittelbar und mit Gewißheit erreicht wird: das Sein des Ich. Cogito / sum, oder wie Descartes es akzentuiert in den “Meditationen” formuliert: Ego sum, ego existo.

Dieses Sein ist aber denkendes Sein, Denken, das sich selber denkt. Der Nerv allen Denkens, wenn man von der Vielfalt seiner möglichen Inhalte abieht, erweist sich als Urteilen, sowohl als praktisches wie als theoretisches, noch besser gesagt: als Behaupten.

Alles Behaupten ist ein Anspruch-Erheben auf Wahrheit, das für diesen seinen Anspruch einer Rechtfertigung bedarf. Es ist eine affirmatio, die wirklich firma werden muß.

Das Denken allein vermag sich jedoch nicht zu rechtfertigen, denn es steht sich als Bilden und Behaupten seiner selbst immer selber im Wege.

Zu dem gleichen Resultat führt auch eine durchgreifende Untersuchung alles Denkens von Gesetzen. Wir sind wie es scheint genötigt, so zu denken, und als die Wurzel dieser Nötigung zeigt sich das Sein des Geistes selber. Aber ist dies Denken des Denkens wahr? D.h. vermag es sich aus sich selber zu rechtfertigen? Vielleicht bin ich durch eine höhere Macht – Descartes nennt sie einen Genius malignus – so geschaffen, daß ich notwendig Falsches für wahr nehmen muß?

Pascal variiert diesen Gedanken in seinen “Pensées” in der folgenden Weise: “von der Wahrheit dieser Prinzipien haben wir keine andere Gewißheit als die, daß wir sie von Natur in uns finden. Aber die natürliche Denk-

²⁴ Car, estant assuré que ie ne puis auoir aucune connoissance de ce qui est hors de moy, que par l’entremise des idées que i’en ay eu en moy, ie me garde bien de rapporter mes iugemens immediatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que ie ne l’apperçoioie auparuant en leurs idées [. . .]. – Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642: AT III, 474.

weise ist kein überzeugender Beweis ihrer Wahrheit — denn die Natur kann sie uns falsch gegeben haben.”²⁵

Man mag das als eine “valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio”²⁶ bezeichnen. Sie ist aber das Zeichen dafür, daß die Wahrheit im strengen Sinne noch nicht erreicht ist.

Meines Erachtens steckt in diesem Argument die ganze geniale Kraft des Descartes. Was faktisch stehen bleibt, wird vom Denken nicht als wahr anerkannt. Was wahr sein soll, muß sich in seinem Wahrsein selber ausweisen. Es muß sich nicht nur klar und deutlich zeigen, sondern es muß in Eins damit klar und deutlich zeigen, daß es in Wahrheit so ist.

Diese Anforderung führt zu dem überaus kühnen zweiten Satz der Descartesschen Analysis, der da lautet: Sum, ergo Deus est.

Das zweite Argument: Sum / ergo Deus est

“Vieles”, schreibt Descartes in seinen “Regulae”, “ist nämlich notwendig miteinander verknüpft, was von den meisten zum Zufälligen gerechnet wird, die seinen Bezug nicht bemerken: wie diese Behauptung: Ich bin, also ist Gott.”²⁷

Man erreicht den Sinn dieses Gedankens nur, wenn man von dem *ganzen* Ansatz des Descartes ausgeht, nämlich sowohl vom Sein und Wesen des denkenden Seienden, als auch davon, daß es selbst gedacht ist.

Wesen und Sein des Ich, Sein und Gedachtsein desselben verweisen wechselseitig aufeinander und in diesem Wechsel-Verweisen offenbaren sie, daß sie das Sein Gottes voraussetzen.

Das Wesen des seienden Ich ist: Behaupten, aber ein Behaupten, das nur in einem Sich-selbst-Rechtfertigenden seinen zureichenden Rechtsgrund findet.

Das Sein des denkenden Ich ist ein kontingentes, das sich an der Idee Gottes als kontingentes und damit zugleich ein nicht-kontingentes absolutes Sein aus sich erfaßt, welches das Sein Gottes ist, der sich selbst und es begründet.

²⁵[. . .] *nous n'avons aucune [. . .] certitude de la vérité de ces principes, [. . .] sinon — en (ce) — que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante — de leur vérité —, puisque la Nature peut nous les avoir donnés faux [. . .].* — Édition de Cluny. Paris, 1942, par Zacharie Tourneur, Tome I, 125, 60.

²⁶“[. . .] einen sehr dürftigen und daß ich so sage metaphysischen Grund zum Zweifeln [. . .].” — Meditatio III: AT VII, 36.

²⁷[. . .] *multa saepe necessariò inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur à plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, vt haec propositio: sum, ergo Deus est [. . .].* — Regulae ad directionem ingenii, XII: AT X, 421. — Zur Erleichterung des Verständnisses setze man Wahrheit als solche = Gott.

Gott ist jenes Sein, das sein Wesen ist²⁸, “Wollen, Erkennen und Schöpfen sind in Gott eins, ohne daß hier eins dem anderen in irgendeiner Rücksicht vorausginge”²⁹.

Gott ist reiner Akt, vollkommenes Selbstgründen jenseits der Differenz von Sein und Erkennen.

Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung –, ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – “regulative Idee”, sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als “nota impressa” im endlichen Denken kundgibt, in welchem Sein und Begriff vollkommen eins sind.

Wie das Licht der einzige Körper ist, der zugleich seine Helligkeit ist, so ist Gott sein erkanntes Sein und Wesen. Und wie das Licht die Fülle aller Farben ist, so ist er das höchste vollkommene Gut.

“Unter der Idee des Guten denke dir das”, sagt Platon, “was den erkennbaren Gegenständen Unverborgenheit und der erkennenden Seele Erkenntniskraft verleiht.” Doch mehr noch: “Die Sonne verleiht den sichtbaren Gegenständen nicht nur die Sichtbarkeit. Sie ist auch die Ursache ihres Werdens, Wachsens und Gedeihens [. . .] Ebenso erhalten die erkennbaren Dinge von dem Guten nicht bloß ihre Erkennbarkeit. Auch daß sie wesenhaft sind und Dasein haben, verdanken sie ihm.”³⁰

Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes mit seinem zweiten Grundgedanken *Sum/Deus est* sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott. “[. . .] deutlich erkenne ich [. . .], daß in mir in gewisser Weise der Begriff des Unendlichen vor dem des Endlichen ist, d. h. also der Begriff Gottes vor dem meiner selbst. Denn aus welchem Grunde würde ich erkennen, daß ich zweifle und begehre, d. i. daß mir etwas fehlt und daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, im Vergleich mit dem ich meine Mängel erfaßte?”³¹

²⁸ Lorsque j'ai dit que Dieu étoit son être, je me suis servi d'une façon de parler fort usitée par les théologiens, par laquelle on entend qu'il est de l'essence de Dieu qu'il existe [. . .]. – *Secondes réponses: Cous. VIII, 282.*

²⁹ [. . .] c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione.* – Brief an einen Freund von Pater Mersenne vom April 1637: *Cous. VI, 308.*

³⁰ Τοῦτο τοῦνν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. [. . .] Τὸν ἥλιον τοῖς ὄρωμένοις οὐ μόνον οἴμαι τὴν τοῦ ὁράσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν [. . .] Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῦνν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι [. . .]. – *Politeia VI, 508 e–509 b.*

³¹ [. . .] manifeste intelligo [. . .] priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm me ipsius. Quâ enim ratione intelligerem me du-

So gewiß die konsequente Analysis uns erst zu dieser höchsten Erkenntnis in philosophischer Reflexion *geführt hat*, so gewiß ist auch, daß diese Einsicht immer schon aller Wahrheitserkenntnis zugrunde gelegen hat und als erstes von allem einleuchtet, so daß Descartes sagen kann, daß die, die Gott erkennen, "ohne jeden Vernunftschluß erkennen, daß Gott ist"³².

Man hat diesen genetischen Gottesbegriff immer wieder für ein mittelalterliches Überbleibsel in der Philosophie des Descartes erklären wollen und so den gesamten Sinn dieser Philosophie zerstört.

Denn Gott ist der Gewölbstein dieses ganzen Ansatzes, in Gott erst kommt das Erkennen zu sich selbst und aus Gott allein befriedigt sich der Anspruch des erkennenden Behauptens.

Und ich meine, man sollte doch endlich damit aufhören, einen so einmaligen Mathematiker und Physiker wie Descartes, der besser als alle anderen wissen mußte, was Evidenz und was ein Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereiche sind, nicht ernst zu nehmen, wenn er erklärt, er wisse "mit größerer Gewißheit, als er die Wahrheit eines geometrischen Lehrsatzes erfasse, daß Gott ist"³³.

Die Mathematik und die Einzelwissenschaften nämlich setzen Prinzipien und Axiome voraus, die sie als solche nicht mehr in ihrer Wahrheit zu ergründen vermögen; die Philosophie beruhigt sich aber erst dort, wo *aller* Geltungsanspruch gerechtfertigt wird, und das ist: in Gott, dem Totalgrund seiner selbst wie alles Seins, der Gesetzmäßigkeiten wie der Existenzen.

"Ich bin aber der Ansicht", äußert wiederum Descartes, "daß alle, denen Gott den Gebrauch der Vernunft gegeben hat, verpflichtet sind, sie hauptsächlich dazu zu gebrauchen, daß sie versuchen, ihn und sich selbst zu erkennen. Damit habe ich versucht, meine Studien zu beginnen. Und ich sage Ihnen, ich hätte die Grundlagen der Physik nicht finden können, wenn ich sie nicht auf diesem Wege gesucht hätte. Dies ist zwar der Gegenstand, den ich am meisten von allen studiert habe, aber er hat mich, Gott sei es gedankt, keineswegs befriedigt. Doch hoffe ich wenigstens herausgefunden zu haben, wie man die metaphysischen Wahrheiten evidentere beweisen kann als die Beweissätze der Geometrie."³⁴

bitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem? – Meditatio III: AT VII, 45/6.

³² [...] sans aucun raisonnement, ils connoistront que Dieu existe [...]. – Secondes réponses, Fünftes Postulat: AT IX, 126.

³³ [vne demonstration evidente] qui me fait sçauoir plus certainement que Dieu est, que ie ne sçay la verité d'aucune proposition de Geometrie [. . .]. – Brief an Mersenne vom 25. November 1630: AT I, 182.

³⁴ Or l'estime que tous ceus a qui Dieu a donné l'vsage de cete raison, sont obligés de l'employer principalemant pour tascher a le connoistre, et a se connoistre eusmesme. C'est par la que i'ay tasché de commencer mes estudes; et ie vous diray que ie n'eusse

Das dritte Argument:
Deus est, ergo omnia, quae clare et distincte percipio,
vera sunt

Das dritte Argument, durch das sich der Hauptgedankengang der Descarteschen Philosophie schließt, folgt logisch aus dem richtig verstandenen Gottesgedanken: *Deus est, ergo omnia, quae clare et distincte percipio, vera sunt.*³⁵

Gott ist durch die in seiner Vollkommenheit beschlossene Wahrhaftigkeit Gewähr für die Wahrheit unserer Erkenntnis der endlichen Dinge. Gott ist, er kann nicht täuschen; also ist alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr³⁶.

In der genetischen Evidenz ist somit nach Descartes alle andere Evidenz gesichert. Jetzt erst kann ich meinen Teilerkenntnissen trauen, jetzt ist die Hypothese eines täuschenden Genius malignus endgültig abgewiesen, sind die Zweifelsgründe in der Wurzel zerstört.

Noch ist aber darauf hinzuweisen, daß diese höchste, alles begründende und sichernde Erkenntnis Gottes und seiner Wahrhaftigkeit keine rein theoretische mehr ist. Vom *Esse infinitum* Gottes wissen wir vor allem durch seine Ausprägung in unserem freien Willen, durch welchen wir, wenn wir lieben, ihm ebenbildlich³⁷, "in gewisser Weise Gott gleich"³⁸ und eine "*divinae quasi particula aerae*"³⁹ sind – Erkenntnisse notabene, die schon der hl. Bernhard ausgesprochen hat.^{39'}

Das Prädikat, das Gottes Wesen am besten charakterisiert, ist das der Vollkommenheit. Was absolute Vollkommenheit ist, kann man aber nicht bloß-theoretisch erfassen, sondern nur wertergreifend. Nur ein der Unend-

sceu trouver les fondemens de la Physique, si ie ne les eusse cherchés par cete voye. Mais c'est la matiere que i'ay le plus estudiee de toutes, et en laquelle, graces a Dieu, ie me suis aucunement satisfait; au moins pense-ie auoir trouué commant on peut demonstrier les verités metaphysiques, d'vne façon qui est plus euidente que les demonstrations de Geometrie [. . .]. – Brief an Mersenne vom 15. April 1630: AT I, 144.

³⁵ [. . .] plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab unâ veri Dei cognitione pendere [. . .]. – Meditatio V: AT VII, 71; vgl. Anm. 36.

³⁶ Postquam verò percepi Deum esse [. . .] illumque non esse fallacem; atque inde collegi [caetera] omnia, quae clare et distincte percipio, necessariò esse vera [. . .]. – Meditatio V: AT VII, 70.

³⁷ [. . .] c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image. – Brief an Mersenne vom 25. Dezember 1639: Cous. VIII, 179.

³⁸ [. . .] en quelque façon pareils à Dieu [. . .]. – Brief an die Königin von Schweden vom 20. November 1647: Cous. X, 64.

³⁹ Brief an Chanut vom 1. Februar 1647: Cous X, 11.

^{39'} Vgl. Heinrich Storm: Die Begründung der Erkenntnis nach Bernhard von Clairvaux, Frankfurt a. Main 1977.

lichkeit des guten Willens geeintes Denken erkennt Gott. Es ist also keine fromme Beigabe, wenn Descartes am Ende der 3. Meditation von der immensi hujus luminis pulchritudo (der Schönheit dieses unermesslichen göttlichen Lichtes) spricht und sagt, daß seine Meditation hier vom intuitus in die admiratio, ja in die adoratio übergeht. Es ist ein Ergriffen- und Hingerissenwerden des Geistes, in der allein das höchste Licht intuiert wird, zugleich eine Ausgrenzung des bloßen Begreifens.

Gott, der allein von uns mit völliger Evidenz erkannte, erweist sich so zugleich als die Grenze unserer Erkenntnis. Gott, in dessen Lichte wir das Licht schauen, wie Psalm 36,10 sagt, ist auch die Grenze des Vermögens, das Licht zu schauen, der "verborgene Gott" und die "leuchtende Nacht", wie ihn schon die Kirchenväter nannten. Hier kann der Ton den Töpfer in Wahrheit nicht fragen, warum hast du mich gemacht, wenn es der Töpfer nicht offenbaren will. Denn die Grenze unseres Begreifens ist nicht die Grenze seines Könnens. Die Axiome unseres Begreifens dürfen also nicht zum Kriterium seiner Allmacht, die unermesslich ist, gemacht werden. Bei Gott ist, wie es auch Christus in der Ölbergstunde gesagt hat, "alles möglich", selbst etwas für unser Begreifen so Unausdenkbares wie die Rückgängigmachung der rechtfertigenden Erlösung. Es gibt in Gott ein solches Übermaß der Vollkommenheit und Macht, daß in seinem Sein alle Rätsel unseres Seins ihre vollkommene Lösung finden.

Wir können diesen Gott mit unserem Geiste nur berühren (atingere), nicht aber ihn umfassend begreifen (comprehendere)⁴⁰. Das ist die Grenze, die die Philosophie nach Descartes der Vernunft anweist. Sie ist gar sehr verschieden von der Kantischen, der unsere Vernunft auf die Endlichkeit der Erscheinungen eingeschränkt glaubte. Die zweite Grenze, die aus dieser ersten logisch folgt, ist in der Philosophie Descartes' die zwischen genetischer und faktischer Evidenz. Die Wahrheit der faktischen Evidenz ist vom Lichte der genetischen geborgt, und das Sein alles Endlichen, der Cogitatio und des Mundus, ist vom Lichte der höchsten Wahrheit aus zu situieren.

3. Die Bedeutung der Descartesschen Grundlegung

Fichte sagt: "[. . .] der Grundzug unseres Zeitalters [– eines Zeitalters der absoluten Verwesung aller Ideen –] ist [. . .] der, daß in ihm das Leben nur *historisch* und *symbolisch* geworden ist, zu einem *wirklichen* Leben aber es gar selten kommt. Ein nicht unwichtiger Bestandtheil des Lebens ist das *Denken*. Wo das *ganze* Leben zur fremden Geschichte verblaßt ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen. Man wird wohl gehört haben und sich

⁴⁰ Vgl. Meditatio III: AT VII, 52.

gemerkt, daß die Menschen unter Anderm auch denken können; ja, daß es wirklich mehrere gegeben, die da gedacht, daß der Eine so, der Zweite anders, und der Dritte und Vierte, jeder wieder anders gedacht und wie dieses ausgefallen; — zu dem Entschlusse aber, dieses Denken nun auch einmal an seiner eigenen Person zu versuchen, wird es nicht leicht kommen. —

Für den, der ein solches Zeitalter zu diesem Entschlusse aufzulegen sich vornimmt, entsteht daraus unter anderm diese Unbequemlichkeit, daß er nicht weiß, wo er die Menschen aufsuchen, und an sie kommen soll. Wessen er sie auch beschuldige, so ist die Antwort bereit: 'ja, das gilt wohl von Anderm, nicht aber von uns;' und sie haben in sofern recht, als sie neben der getadelten Denkweise auch die andere, ihr *gegenüberstehende*, historisch kennen; und, wenn man bei dieser sie angegriffen hätte, in *dieselbe*, welche sie jetzt ablügen, sich geflüchtet haben würden.

Würde man z.B. so reden, wie ich jetzt geredet habe, die historische Flachheit, Zerstreutheit in den mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, und absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit also rügen, wie ich sie jetzo gerügt habe; so würde Jeder versichern, daß er in diesem Bilde *sich* nicht erkenne, daß er sehr wohl wisse, daß nur Eins wahr sein könne, und alles Entgegengesetzte nothwendig falsch sei: derselbe würde es versichern, welcher, wenn man ihn bei diesem Beruhen auf dem Einem, als einer dogmatischen Störrigkeit und Einseitigkeit, angegriffen hätte, sich seiner skeptischen Vielseitigkeit rühmen würde.

Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr: es lasse aber kein Fünkeln derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemüths, sich auffassen und eintheilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen."⁴¹

Das allererste, was man von der Philosophie des Descartes sagen muß, ist, daß sie diesen Standpunkt unmittelbarer Wahrhaftigkeit bezieht. Für diese Philosophie bedeutet es nichts, daß dieser oder jener mehr oder weniger große Philosoph etwas gesagt hat. Das gesamte Summen-Verfahren, Autoritäten sprechen zu lassen und dann zwischen ihnen zu vermitteln, fällt deshalb für Descartes weg. Und als Gassendi sich ihm gegenüber auf eine Autorität beruft — es war ausnahmsweise einmal nicht die des Aristoteles —, antwortet Descartes ihm ironisch: "Ich gebe zu, daß du richtig nach der Autorität geurteilt hast; aber du solltest dich erinnern, o Fleisch, daß du hier mit einem Geist sprichst, der so von der Körperwelt gelöst ist, daß er

⁴¹WL 1804: SW X, 89/90. Akad.-Ausg. II, 8, 2/4.

nicht einmal weiß, ob jemals Menschen vor ihm existiert haben, und folglich auch von deren Autorität gar nicht bewegt werden kann.”⁴²

Desgleichen ist es dieser Philosophie völlig gleichgültig, bloß festzustellen, was andere einst gesagt und warum sie es gesagt haben. Descartes ist alles andere als ein Historist; allen geschichtlichen Konstruktionen würde er mit der Antwort begegnen: Es interessiert mich nicht, ob und warum sie es gesagt haben, sondern ob es wahr ist, was sie gesagt haben. Ich glaube nicht, “mich auch nur einen einzigen Augenblick mit den Meinungen anderer zufrieden geben zu sollen”, da Gott mir ein eigenes Urteil gegeben hat, um ihre Meinungen zu revidieren⁴³. Man kann sich wohl denken, mit welcher Verachtung er auf die seit Hegel prosperierende Verdächtigungs- und Entlarvungspsychologie und ihre gesellschaftswissenschaftlichen Schwestern, die Soziologie der Ideologien und die Wissenssoziologie, geschaut hätte, er, der von seinen Lesern als Grundbedingung des Verständnisses fordert, sie möchten in Betracht ziehen, “welch völlig unvernünftige Sache es wäre, wollten sie jene Dinge, die der Verstand klar und deutlich erkennt, wegen gewisser empirischer Vorurteile oder um einiger willkürlich angenommener Meinungen wegen, die sich auf etwas Dunkles und Unerkanntes gründen, in Zweifel ziehen”⁴⁴. Die Philosophie Descartes’ erscheint solchen Versuchen gegenüber als eine meisterhafte Fechtkunst, die alle derartigen Finessen erkennt und abschlägt.

Schließlich ist die Philosophie Descartes’ auch keine Sprachphilosophie. Alle nur-sprachlichen Einwände, die man ihm macht, und alle Versuche, ihm mit Hilfe von durch Worten überdeckten Begriffszweideutigkeiten beizukommen, weist er a limine ab. Er selbst aber wählt eine möglichst schlichte philosophische Sprache, die frei ist von den Sophistationen der spät-scholastischen Schule, ja er bedient sich sogar gelegentlich der Vulgärsprache, des Französischen, um seine Leser von den Worten frei zu machen für das reine Denken.

Hier wird unmittelbar gedacht, und es wird gar nicht daran gedacht, das zu leugnen und es hinter bloßen Historismen oder Verbalismen zu verbergen. Hier wird begründet, und zwar aus reiner Vernunft.

⁴²In quo fateor te recte ab autoritate argumentari; sed meminisse debuisses, ô caro, te hîc affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut nequidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse, nec proinde ipsorum autoritate moveatur. – Quintae respon-siones: AT VII, 361.

⁴³[. . .] me deuoir contenter des opinions d’auntry vn seul moment [. . .]. – Discours de la méthode, Troisième partie: AT VI, 27.

⁴⁴[. . .] que ce seroit vne chose entierement déraisonnable, si, pour quelques preju-gez des sens, ou pour quelques supositions faites à plaisir, et fondées sur quelque chose d’obscur et d’inconnu, ils reuoquoient en doute les choses que l’entendement conçoit clairement et distinctement. – Secondes réponses, Siebtes Postulat: AT IX, 127.

Indem Descartes den Finger darauf legt, daß all diesen sich so nennenden Methoden immer unmittelbare Behauptungen zugrunde liegen, die gerechtfertigt werden müssen, und daß sie um diese Behauptungen nicht herumkommen, wie sie so gerne möchten, diese Behauptungen aber als Behauptungen absolute Wahrheit und deren Erkennbarkeit voraussetzen, schüttelt er den Skeptizismus auch in seinen raffiniertesten Gestaltungen ein für allemal ab, und die Skeptiker aller dieser Schattierungen kommen für seine Philosophie immer zu spät. Die Türe ist geschlossen und der Hausherr antwortet ihnen von drinnen: "In der Philosophie kenne ich euch nicht."

Das gleiche Schicksal ereilt auch den Dogmatismus, der vor dem historisierenden Skeptizismus wenigstens das voraus hat, daß er etwas behauptet und behauptet haben will. Ihm begegnet aber Descartes mit der unabdinglichen Frage: "Wie weisest du aus, daß du weißt, was du behauptest?"

Es gilt heute als ausgemacht, daß Descartes der mittelalterlichen Physik der *Qualitates occultae* den Todesstoß versetzt hat. Was weniger bekannt, ja weitgehend ignoriert ist, ist die Tatsache, daß seine Erkenntnislehre ebenso tödlich für alle sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauungen ist, die heute mehr denn je florieren.

Wenn man seine Naturwissenschaft ansieht, so bemerkt man die deutliche Tendenz, die Rolle der aposteriorischen Elemente in derselben bis an die äußerste Grenze herabzudrücken. So zeigt sich ein durchgehendes Streben, die Zeitlichkeit aus den Erklärungen der natürlichen Phänomene zu eliminieren und die induktiv gewonnenen Erkenntnisse nach Möglichkeit durch analytische zu ersetzen.

Descartes hat um die Fragwürdigkeit aller induktiven Erkenntnis recht genau gewußt, wie vor allem der Schluß seiner "*Principia*" zeigt. Er hat erkannt:

1. daß alle induktiven Gesetze in ihrer Geltung vollständig an die Erfahrungsbasis rückgebunden sind und die allgemeinsten unter ihnen keine größere Sicherheit haben als die einzelne Tatsache der Erfahrung. Es ist eben nicht genug, „die Gründe einiger Einzelercheinungen“ zu erschließen, solange das Ganze keine andere als eine Erfahrungsbasis hat.

2. Auch läßt sich jede Tatsachenmenge mit einer unbegrenzten Anzahl induktiver Theorien abdecken, wie Descartes an dem Beispiel der beiden Uhren zeigt, die bei ganz verschiedenen Mechanismen doch die gleiche Funktion erfüllen⁴⁵.

3. Gewiß erlauben uns die Resultate der Induktion, Vorhersagen in der sinnlichen Welt, die sich unseren Sinnen am stärksten aufdringt, aber keineswegs die wesentlichste ist, zu machen. Aber diese Vorhersagen beruhen nicht auf Erkenntnis im strengen Sinne, sondern u. a. auf dem Vertrauen, daß die Natur sich in der Zukunft ebenso regelmäßig verhalten werde wie in

⁴⁵ *Principia philosophiae*, Pars quarta, CCIV: AT VIII, 327.

der Gegenwart. Wir haben es also bei ihr, wie Brunschvicg einmal treffend gesagt hat, nur mit einer "provisorischen Wissenschaft" zu tun, analog der provisorischen Moral. Wir haben hier nur "eine praktische Wissensweise", "die zur Lebensführung genügt, und die von jener metaphysischen [. . .] aufs stärkste differiert"⁴⁶.

Auch hier wird also die Insuffizienz der bloßen Tatsachen des Bewußtseins dargetan; und es dürfte hoffentlich klar sein, daß a fortiori alle sogenannten physikalischen und naturwissenschaftlichen Weltbilder und die durch sie bestimmten Weltanschauungen als wissenschaftlich der Strenge nach unvertretbar für die Philosophie eines Descartes dahinfallen. Wollte er selbst sich doch auf einem Gemälde, das Weenix von ihm anfertigte, mit einem Buch dargestellt sehen, auf dem die Worte standen: "Mundus est fabula."

4. Die wahre Naturerkenntnis müßte nach Descartes "aus Prinzipien" erfolgen und streng denkend gewonnen werden, wozu aber erst einige Ansatzpunkte gewonnen sind, auch in seiner eigenen Naturlehre. Die *distinctio* zwischen *cogitatio* und *extensio* und die mathematische Behandlung gewisser Naturphänomene zielen in diese Richtung.

5. Vorausgesetzt nun, die Naturwissenschaft (und analog die Wissenschaft von der Seele) wären bis zu dieser Stufe gediehen, so fielen sie unter eine weitere Anforderung, die auf keinen Fall geschenkt werden kann: Alles Reale haben wir immer nur im Medium des Bewußtseins und man darf im Erkennen desselben dieses Bewußtsein und seine Rolle nicht vergessen. Die gesamte Realität ist in unserem Erkennen immer umfaßt von und befaßt in dem *Cogito* des *Cogito/sum*. Vom Raum und von der Materie wissen wir immer nur, indem wir von ihnen *wissen*, d.h. mittels der Notionen der *extensio*, der *figura*, des *motus* und des *situs*. Die wahre Bedeutung der Natur kann also nur von dem verstanden werden, der weiß, welche Rolle ihr innerhalb des transzendentalen Ansatzes, innerhalb des *Cogito/sum* zukommt.

6. Das *Cogito* selbst aber ist nach seiner wahren Bedeutung nur erkannt aus seiner Bedingtheit durch Gott. Ohne die wahre Gotteserkenntnis ist also eine richtige *Naturerkenntnis* nach Descartes nicht möglich. Man muß wissen, wie das *Cogito* von Gott her zu verstehen ist, um zu erfassen, wie die Natur vom *Cogito/sum* her zu konzipieren ist.

So schreibt Descartes schon in seinem "Monde": "Sie mögen zu allererst also wissen, daß ich unter der Natur hier nicht irgendeine Göttin verstehe oder irgendeine Art anderer imaginärer Kraft; sondern daß ich mich dieses Ausdrucks bediene, um die Materie zu bezeichnen, die ich nach allen den, in Eins zusammengefaßten Eigenschaften betrachte, die ich selbst ihr

⁴⁶ [moralis sciendi modus], qui sufficit ad vitam regendam, et quem a Metaphysico illo [. . .] plurimum differre [. . .]. — *Objectiones Septimae, Quaestio Secunda, § 1, Notae (Q): AT VII, 475.*

beigelegt habe, und als unter der Bedingung stehend, daß Gott sie weiterhin in der gleichen Weise erhält, wie er sie erschaffen hat."⁴⁷

Aber damit scheint sich die Berechtigung zu einem neuen und höheren Vorwurf gegen die Descartessche Philosophie zu ergeben: hat sie nicht den ontologischen Bezug der alten Philosophie zum Seienden zerstört und an seiner Stelle eine "Bewußtseinsphilosophie" präkonisiert, die für die gesamte neuzeitliche Philosophie verhängnisvoll geworden ist? Fehlt ihr nicht der großartige ganz unmittelbare Bezug zur Natur, den ein Aristoteles und ein Lukrez in ihrer Naturlehre hatten? Aber mit demselben Rechte kann man gegen das Christentum einwenden, es habe uns aus unserer natürlichen Menschlichkeit herausgerissen. Sagt doch Nietzsche, es habe dem Eros Gift zu trinken gegeben; er sei zwar nicht gestorben, aber entartet.

Es läßt sich wieder mit einem Zitat des späten Fichte auf diese Einwände antworten:

"Wie reflektirt wird, welches auch recht füglich unterlassen werden kann, und häufig unterlassen wird, zeigt sich das: *ich* denke es: wie aber dieses sich zeigt, entsteht Zweifel: ist es auch so? — Der Grund dieses Phänomens ist eigentlich der: das [in der Faktizität] aufgegangene Wissen sieht eben darum, weil es darin aufgegangen ist, nichts Anderes; es ist in ihm kein Gegensatz, darum auch kein Zweifel oder Wanken.

Wie aber auf dasselbe reflektirt wird, erscheint es als *Wissen* [. . .]. Aber das Wissen kündigt durch sich selbst sich an als bloßes Schema, keineswegs als Realität. [. . .] Alle Reflexion zerstört die Realität. [. . .]

Soviel wurde Gewissen, die die [neue Philosophie] studirten, klar. [. . .] Nun wollten sie doch die Realität nicht fahren lassen. Also — man muß eben nicht reflektiren: das Reflektiren [. . .] ist der Grund ihres vermeinten Nihilismus. [. . .]

Diese Weisheit half nun aus dem Grunde: auf sie ist die [moderne] Naturphilosophie aufgebaut; auf sie eben die ganze beschriebene Denkart, worin Unbesonnenheit zur Grund-Maxime gemacht wird. — Was Andern aus Schwäche begegnet, thun jene mit Absicht. Dies nun, nicht lächerlich, weil es geradezu gesagt, und mit vornehmer Miene, Unverzagtheit und Konsequenz, als eine Maxime der Weisheit aufgestellt wird. Das Absolute ist da, wo man nicht mehr reflektiren *soll*. Wo soll man denn nun nicht mehr? Jeder nach seinem Willen! [. . .]

Was wäre denn [nun] das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität, diesem Nihilismus zu entgehen? Das Wissen erkennt sich als *bloßes Schema*: darum muß es doch wohl irgendwo auf reiner Realität fußen [. . .]. Man

⁴⁷Sçachez donc, premierement, que par la Nature je n'entens point icy quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire; mais que je me sers de ce mot, pour signifier la Matiere mesme, entant que je la considere avec toutes les qualitez que je luy ay attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continuë de la conserver en la mesme façon qu'il l'a creëe. — Le monde: AT XI, 36/7.

muß darum grade reflektieren bis zu *Ende*. Die Reflexion, als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel; den *Beweis der Realität des Wissens eben selbst*⁴⁸ – und der Bedingtheit dieser Realität aus dem selbstgründenden reinen Sein Gottes.

Mit einem Wort, die Descartessche Philosophie ist nur scheinbar ein Subjektivismus und Idealismus. Wo man das Cogito isoliert hat, da hat man sie allerdings dazu gemacht. Sie ist in Wahrheit eine Transzendentallehre, d. i. sie erreicht die höhere wahre Synthesis jenseits von Idealismus und Realismus.

Zunächst, was den Subjektivismus betrifft, so ist hier leider nicht der Raum zu zeigen, wie erst mit der Erkenntnis des Cogito/sum eine echte Philosophie der Person und der interpersonalen Beziehung möglich wird. Schon Augustinus hat hier angesetzt und seiner Zeit, ja dem ganzen Mittelalter vorausgegriffen. Auch birgt die Konzeption der göttlichen Trinität schon alle wesentlichen Elemente für eine *philosophische* Lehre der Interperson, wie sie von Descartes mit einigen genialen Hinweisen geortet und später von Fichte in der "Grundlage des Naturrechts" und den "Thatsachen des Bewußtseins" von 1810/11 schlüssig ausgeführt worden ist.

Descartes war nach Augustinus der erste, der den Menschen grundsätzlich nicht mehr als Faktum, das u. a. gelegentlich auch denkt, als animal rationale und sociale, sondern als geistige Freiheit begriffen hat, die in ursprünglicher konstitutiver Bezogenheit zu geistiger Freiheit steht.

Zwar haben die moderne Psychologie und Soziologie von diesem Ansatz und seiner großartigen Entfaltung in der klassischen deutschen Philosophie ihre Denkformen geborgt, aber sie haben die dort entwickelten Theoreme durch erneute Verobjektivierung ihres wahren Sinnes beraubt und sind damit wiederum in einen Dogmatismus zurückgefallen. Sie gleichen damit jenen prächtigen, aber leider auf Sand gebauten Palästen, mit denen Descartes schon die Lehrmeinungen der Moralisten seiner Zeit verglich und die zu bewohnen er sich entschlossen weigerte⁴⁹.

Was aber den Vorwurf des Idealismus betrifft, so wird von den heutigen Descartesinterpreten staunend erkannt, daß das Existenzproblem in dieser Philosophie ebenso streng durchgehalten ist wie das Erkenntnisproblem. "Hic praecipue de re existente agitur, an ea sit"⁵⁰, erklärte Descartes selbst von seiner ersten Meditation. Und die Überschriften der dritten und sechsten Meditation zeigen dasselbe, denn sie handeln "*De Deo, quod existat*", "*De rerum naturalium existentiâ*". Auch akzentuierte Descartes sein Cogito/sum noch in den "Meditationen", indem er es durch ein "*Ego sum, ego existo*" ersetzte.

⁴⁸ WL 1812: NW II, 325/6.

⁴⁹ Vgl. Discours de la méthode, Première partie: AT VI, 7/8.

⁵⁰ Responsiones (vom 16. April 1648): AT V, 146.

Das Existenzproblem wird bei Descartes nicht, wie später bei Kant, als Ding-an-sich-Problematik ausgeklammert und die Erkenntnis nicht auf Erscheinungen beschränkt, sondern die Existenz bleibt als konstitutives Prinzip von Anfang bis zu Ende thematisch, wie es in einer sich selbst zu Ende verstehenden Erkenntnislehre auch sein muß. Wollte ich das hier im Einzelnen belegen, so müßte ich auf die Bedeutung der Zeitlichkeit und der *Creatio continua* näher eingehen.

Allerdings erhält die frühere Ontologie in der Descartesschen Philosophie eine transponierte Bedeutung, insofern die Einheit des Seins mit dem Bewußtsein nun grundsätzlich thematisch bleibt.

Alle Abweichungen von einer durchgeführten Transzendentallehre müssen, auch wenn die entsprechenden Philosophien *im Ansatz* transzendental argumentieren oder zu argumentieren scheinen, zu einem Rückfall entweder in einen Dogmatismus – und sei es der Dogmatismus des absoluten Begriffs wie bei Hegel oder die Existentialphilosophie eines Sartre – oder in eine Wissenschaftslogik – sei es nun eine solche des Positivismus oder der mathematischen Logik oder selbst der Phänomenologie eines Husserl – führen.

Und damit komme ich zu einem letzten und äußersten Punkte der Einschätzung des Descartesschen Philosophierens. Durch seinen Ansatz hat Descartes nicht etwa eine neue Philosophie neben so und so viel alte, oder neben *die* alte gesetzt – in diesem Sinne möchte ich den Titel dieses Aufsatzes durchaus nicht verstanden wissen! Eine “neuzeitliche Philosophie”, etwa als Ereignis des “abendländischen Denkens” in Gegenstellung zur antiken Philosophie, wäre im Sinne Descartes’ ein krypto-skeptischer Widersinn und trüge das unauslöschliche Signum der Unphilosophie an ihrer Stirne. Die Philosophie des Descartes bedeutet vielmehr eine Reformation der Philosophie überhaupt, ganz streng genommen erst deren zureichende und durchgreifende Begründung.

Der Sokratische Ansatz ging nämlich davon aus, die Wahrheit sei *im Begriff* zu finden (wie ihm ja auch die Tugend Wissen war), und Sokrates sagt in seiner “Apologie” sehr nachdrücklich, daß die Dichter (Sophokles!) “nicht aus Weisheit dichteten [. . .], sondern [. . .] aus Begeisterung”⁵¹. So wie Sokrates und die griechische Philosophie nach ihm die Philosophie konzipierten, lag darin aber die große, ja unabwendbare Gefahr, daß sie als Wissen *neben* dem Leben stehen blieb und sich im Begriff verschloß, wo immer sie ihre Konsequenzen durchzog. Diese Philosophie wollte Zuschauer sein, und nicht der Laufende selbst. In der sokratischen Bestimmung lag wie in einem Keim das Resultat eines solchen Philosophierens beschlossen: von den dogmatischen Behauptungen “peri fuseos” ausgehend mußte sie bei einer reinen *formalen* “Wissenschaftslehre” enden.

⁵¹[...] ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν [...], ἀλλὰ [...] ἐνθουσιάζοντες [...]. – Platon, *Apologia* 22 b/c.

Descartes hat durchgeknüpft, was Sokrates angeknüpft hatte: er erkannte als erster klar, daß nicht der Ort der Wahrheit im Wissen, sondern der Ort des Wissens in der Wahrheit zu suchen sei. Durch den unbedingten vollen Willen zur Wahrheit durchstieß Descartes die Isolierung der Philosophie im bloßen Begriff und kam zur lebendigen Wahrheit, d.i. zu Gott. “La verité consiste en l’*estre*”⁵², nämlich im Sein Gottes. Auch das theoretische Wissen, als welches sich Philosophie konstituiert, kann sich nicht absolut setzen, sondern muß sich übergeben an den, der über ihm steht, und sich aus diesem seinen letzten Rechtsgrund holen. Auch das Wissen muß dienen.

Damit wurde der latente Idealismus der bisherigen Philosophie zur Transzendentallehre überhöht – und aus diesem Gesichtspunkt ist Descartes der eigentliche Vollender der mittelalterlichen Philosophie, die mit Augustin und Anselm zumal diese Überhöhung gefordert und versucht hat – allerdings *rein* philosophisch noch nicht zu leisten vermochte.

Descartes hat seine Philosophie selbst auch in dieser Weise aufgefaßt. Zwar betont er aufs energischste, daß er nur reine Philosophie treiben wolle, aber aus einer persönlichen Haltung, die als genuin christlich angesprochen werden muß. Descartes hat mit der Begrenzung der Philosophie auf sich selbst die Philosophie überhaupt begrenzt und sie – von innen heraus – ihre Grenzen gelehrt. Sein Ziel war wie das Augustins – die Seele und Gott zu erkennen zu suchen, um auch die geschöpfliche Vernunft dem dienen zu lassen, aus dem sie in ihrer Totalität begründet ist: Gott. “Ich habe immer nur vom Unendlichen gehandelt, um mich ihm zu unterwerfen”⁵³, schreibt er; und: “Mit der Veröffentlichung meiner Metaphysik habe ich nur getan, wozu ich zum Ruhme Gottes und zur Entlastung meines Gewissens verpflichtet zu sein glaubte.”⁵⁴ “[. . .] da ich ganz fest an die Unfehlbarkeit der Kirche glaube, anderseits aber auch meine Erkenntnisse nicht bezweifle, so brauche ich nicht zu fürchten, daß die Wahrheit der einen der der andern entgegengesetzt sei.”⁵⁵

Wenn wir nicht an der neuzeitlichen Philosophie, die diesen Descarteschen Rahmen nirgends überschritten, nur an wenigen Stellen aber ausgefüllt hat, insgesamt vorbeigehen wollen – und das wäre wohl ein Vorbeigehen an *der* Philosophie überhaupt –, so müssen wir diesen Anspruch sehr ernst nehmen und ihn ehrlich denkend überprüfen, statt ihn a limine zu

⁵² Brief an Clerselier vom 23. April 1649: AT V, 356.

⁵³ “[. . .] ie n’ay iamais traité de l’Infiny que pour me soumettre à luy [. . .]. – Brief an Mersenne vom 28. Januar 1641: AT III, 293.

⁵⁴ J’ai fait, en la publiant, ce à quoi je pensois être obligé pour la gloire de Dieu, la décharge de ma conscience [. . .]. – Brief an Mersenne [vom 5. August 1641]: Cous. VIII, 539.

⁵⁵ “[. . .] car, croyant très fermement l’infaillibilité de l’église, et ne doutant point aussi de mes raisons, je ne puis craindre qu’une vérité soit contraire à l’autre. – Brief an Mersenne [vom 6. Dezember 1640]: Cous. VIII, 407.

verwerfen oder historisch-soziologisch zu diskreditieren, d. h. aber, nicht zu überdenken, sondern ihn skeptisierend zu übergehen.

Zu Descartes vgl. ferner: La constitution du texte des Regulae de Descartes; in: Archives de philosophie, Oct.—Déc. 1968, 648—656. — Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis und dessen Einfluß auf die Entwicklung der klassischen Philosophie (S. 332—345 des vorliegenden Bandes). — Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System (S. 385—396 des vorliegenden Bandes).

FICHTES SICHT DER PHILOSOPHIE SPINOZAS

Ich möchte im folgenden darlegen, wie Fichte die Philosophie Spinozas verstanden hat; ob dieses Verständnis jener Philosophie angemessen ist, muß einer weiteren Studie vorbehalten bleiben; ich werde diese Frage nur hier und da berühren. Über Fichtes Sicht der Spinozischen Philosophie sind viele Irrtümer verbreitet, weil man geglaubt hat, Fichte habe selbstverständlich Spinozas Lehrsätze von seinen eigenen Voraussetzungen aus verstanden. Diese Annahme hat zu einer sich ganz selbstverständlich nehmenden transzendentalisierenden Interpretation Spinozas (als auch angeblich der Interpretation Fichtes selbst) geführt; die, wie die folgenden Darlegungen zeigen sollen, in vielen Punkten gerade nicht die Interpretation Fichtes selbst ist. Es ist mir in diesem Artikel ein Hauptanliegen, die wahre Spinozainterpretation Fichtes von diesen Pseudointerpretationen abzuheben.

Wenn man die Frage lösen will, wie Fichte Spinoza verstanden hat, so ist es zweckmäßig, zunächst auszumachen, was Fichte von Spinozas Darlegungen gekannt und wann er die erste Bekanntschaft mit Spinoza gemacht hat.

Ludwig Noack, ein Biograph Fichtes, den seine Phantasie manchmal über die Tatsachen hinausriß, berichtet, daß Fichte "erst durch einen sächsischen Landprediger in der Nähe von Leipzig, bei dem er zum ersten Male auf der Kanzel sich versuchte und dem er seine Glaubensansichten mittheilte", erfuhr, "daß er mit dieser Ansicht ganz auf dem Standpunkt Spinoza's stehe". Der Prediger, fährt Noack fort, "gab darum wohlmeinend dem jungen Spinosisten ein bereits vor etlichen und dreißig Jahren erschienenes Buch zum Lesen, das den Titel führte: 'Spinoza's Sittenlehre, widerlegt durch den berühmten Weltweisen Christian Wolff' (Frankfurt 1744). Darin war erst die Lehre Spinoza's, dann der Wolff'sche Widerlegungsversuch enthalten. [. . .] Jetzt erst machte der erkenntnißdurstige junge Grübler genauere Bekanntschaft mit der Lehre ebendesselben Denkers".¹

Noacks Angaben sind historisch nicht zu belegen; höchstwahrscheinlich hat seine Phantasie nur den Tatbestand ausgeschmückt, daß Fichte, der 1785 Hauslehrer bei einer Familie von Hähnel in Elbersdorf war, dem Pastor Karl Gottlob Fiedler in Dittersbach, den er am 2. Februar besuchen wollte, einen Brief geschrieben hat, in dem er deterministische Ansichten zum Aus-

¹Ludwig Noack: Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, Leipzig 1862, S. 30/31.

druck gebracht hat. Dieser Brief ist nicht mehr vorhanden;² aber in der Antwort Fiedlers³, die uns vorliegt, ist weder von Spinoza noch von dessen Widerlegung durch Wolff die Rede. Fiedler spricht nur ein wenig ironisch von Fichtes "Götzen: Nothwendigkeit", erklärt sich bereit, eine Abhandlung, die Fichte zur Darlegung seines Standpunktes (für ihn?) schreiben wollte, zu lesen, und verweist auf Crusius, der gezeigt hätte, daß Determination und Nothwendigkeit weit auseinander liegen.

Man kann bei dem allgemeinen Bildungsstand Fichtes und bei seiner Vertrautheit mit den Auseinandersetzungen in der damaligen gelehrten Welt annehmen, daß er von dem Streit Friedrich Heinrich Jacobi mit Moses Mendelssohn über den Spinozismus Lessings in dessen späten Jahren unterrichtet war. Nach allen heute bekannten Dokumenten spricht Fichte jedenfalls erst 1793 von Spinoza, und das wäre sicher nicht der Fall, wenn Spinoza Fichte, wie Noack wissen will, schon 1785 oder 1786 "mit tief erschütternder Gewalt"⁴ ergriffen hätte. Der Determinismus Fichtes in den achtziger Jahren war der der leibniz-wolffschen Schule in Deutschland, wie Willy Kabitz, der zuerst die Annahme eines Einflusses Spinozas auf den Studenten Fichte widerlegt hat, in seinen "Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre"⁵ gezeigt hat. Zu einer Beschäftigung mit der Philosophie Spinozas in dessen "Ethica" kam Fichte erst aus Anlaß der Revision seiner eigenen kritizistischen philosophischen Position im Herbst 1793 in Zürich. Die ersten Bemerkungen über Spinozas Philosophie finden sich in den "Eigenen Meditationen über Elementar-Philosophie", die Fichte im Winter 1793/94 verfaßt hat.⁶ Auch schreibt er 1799 an Lavater: "Erinnern Sie sich [. . .] dessen, was *Jacobi* in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza, die Sie soviel ich weiß, gebilligt haben, [. . .] sagt."⁷ Es scheint, daß er sich dabei auf ein Gespräch mit Lavater bezieht, das er im Herbst oder Winter 1793 geführt haben mag. Übrigens war Fichte, wie aus einer Passage in "Friedrich Nicolai's Leben" hervorgeht, der Ansicht, daß Jacobi Lessings Standpunkt richtig gefaßt hatte.⁸

Man könnte also zunächst vermuten, daß Fichte wie so viele andere deutsche Schriftsteller und Philosophen Spinozas Philosophie nur aus der Darstellung durch Jacobi⁹ gekannt hat. Diese Annahme ist aber unwahrscheinlich. Fichtes Auffassung der Philosophie Spinozas widerspricht von

² Vgl. Akad.-Ausg. III, 1, Nr. 1.1. Anm.

³ Akad.-Ausg. III, 1, 9.

⁴ A. a. O., 31.

⁵ Vgl. Kantstudien, Bd. VI. Berlin 1902.

⁶ Akad.-Ausg. III, 2, 132 u. 236f.

⁷ Akad.-Ausg. III, 3, 209.

⁸ Vgl. SW VIII, 28/29.

⁹ Vgl. [Fr. H. Jacobi:] Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785.

Anfang an in manchen Punkten der Jacobis. Sodann wissen wir wenigstens aus der ersten Berliner Zeit Fichtes, daß er Spinozas "Ethik" besaß. Etwa im September 1800 schreibt Friedrich Schlegel seinem Freunde Schleiermacher: "Du hast zwey Bekannte in Berlin, die den Spinoza haben und gewiß nie in den Fall kommen ihn zu gebrauchen; der erste ist Herz, der andere Fichte."¹⁰ Man beachte, daß die Spinoza-Ausgabe, die Paulus besorgte, und durch die Spinozas Schriften leichter zugänglich wurden, erst 1802 erschien. Fichte zitiert aber in seiner Prüfung der Schellingschen Identitätsphilosophie vom Frühjahr 1801 "Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme"¹¹ die lateinische Ausgabe des Spinoza und nicht die der Wolffschen Refutation vorausgeschickte deutsche Übersetzung. Auch finden sich alle Texte Spinozas, auf die Fichte sich bezieht, – von nur einer Ausnahme abgesehen – in den "Opera posthuma" von 1677¹², in denen neben dem "Tractatus politicus", "De Emendatione Intellectus", den Briefen und einer Hebräischen Grammatik die "Ethica" zum erstenmal veröffentlicht worden ist, so daß alles zu der Annahme drängt, daß Fichte diese damals schon sehr schwer zu erwerbende Ausgabe besessen und studiert hat.

Was die Bemerkung Schlegels betrifft, Fichte werde das Buch sicherlich nie benutzen, so gehört sie in eine Klasse von Behauptungen, die nicht wenige Forscher irreführt haben. Fichte hat zumindest im Jahre 1801 Schellings "Darstellung meines Systems der Philosophie"¹³ sorgfältig mit dem Ersten Buch von Spinozas "Ethica" verglichen, wahrscheinlich aber auch im Winter 1793/94 und erneut im Jahre 1812 die Philosophie Spinozas mit seinem eigenen System konfrontiert. Man muß sich nur erinnern, daß Fichte wie Kant zu einer Generation gehörte, die auf Zurschaustellung philologischer Gelehrsamkeit nicht nur keinen Wert legte, sondern dieselbe sogar verdächtig fand. Man wollte die anstehenden philosophischen Fragen direkt systematisch lösen und keine Autoritäten zu Hilfe rufen. Auch war Fichte überzeugt, daß die entscheidenden Lösungen philosophischer Probleme im Laufe der Geschichte der Philosophie wohl bemerkt und in den allgemeinen Problemstand aufgenommen worden seien – von Ausnahmefällen freilich abgesehen. Nur wenn von anderen Denkern nachdrücklich darauf hingewiesen wurde, daß man weiterführende Lösungen schon bei älteren Denkern fände, ohne daß dies zur Kenntnis genommen worden sei, sah man sich veranlaßt, noch einmal zu einem Originalstudium derselben zurückzukehren, wie Fichte im Falle Platons. Sonst vertraute man den Darstellungen in den

¹⁰ Vgl. Aus Schleiermacher's Leben, hrsg. v. W. Dilthey, 3. Band, Berlin 1861, 232.

¹¹ In: NW III, 371 ff. (Akad.-Ausg. II, 5, 483 ff.)

¹² Benedikt de Spinoza: Opera posthuma, 1677. – Die Ausnahme bildet Spinozas Tractatus theologico-politicus (Hamburg 1670), auf den sich Fichte in seiner Grundlage des Naturrechts und Vorstudien dazu bezieht. Vgl. Akad.-Ausg. III, 2, 405 u. I, 3, 410.

¹³ Veröffentlicht in: Zeitschrift für spekulative Physik, hrsg. von F.W.J. Schelling, Bd. II, Heft 2, I–XIV u. 1–127.

Philosophiegeschichten. (So besitzt Fichte keine anderen Descarteskenntnisse als solche aus den üblichen Kompendien der Geschichte der Philosophie seiner Zeit.) Daß Fichte Spinoza selbst studierte, bedeutet, daß er dessen Lehre für aktuell und noch nicht bewältigt hielt.

Man muß auch von dieser Einstellung her verstehen, daß Fichte, wo er Spinozas Lehre referiert, keineswegs bemüht ist, diese philologisch exakt wiederzugeben. Vielmehr transformiert er recht unbekümmert Spinozas Aussagen in das, was sie *seinem Verständnis zufolge* bei Spinoza aussagen sollten. Typisch dafür ist, daß Fichte nicht von Attributen der Substanz, sondern von Akzidenzen oder Bestimmungen derselben spricht, und zwar so, als ob Spinoza gelehrt hätte, daß es nur zwei derselben, Denken und Ausdehnung, gebe. Man könnte bei oberflächlicher Kenntnisnahme hier versucht sein, zu sagen: Wenn Fichte nicht einmal bemerkt hat, daß Spinoza von *unendlich vielen Attributen* der Substanz spricht, dann versteht er nicht das erste Wort von dieser Philosophie, und seine Interpretation kann höchstens von der Seite her interessant sein, festzustellen, wie man Spinoza fehlverstanden hat. Aber so einfach liegen die Dinge nicht! Fichte selbst zitiert in "Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme" die 11. Proposition des 1. Buches der "Ethik"¹⁴, wo Spinoza von "unendlichvielen Attributen" (*infinitis attributis*) spricht. Das heißt also, daß er das betreffende Lehrstück Spinozas sehr wohl kannte; wenn er seinerseits dennoch von zwei Akzidenzen bzw. Bestimmungen spricht, so deshalb, weil dies nach dem Resultat seiner Prüfung der wahre Lehrgehalt des spinozischen Systems sein muß. Wollte man also alles, was Fichte von Spinozas Lehre aussagt, mit der vorgefaßten Meinung lesen, daß Fichtes Worte eine philologisch exakte Wiedergabe derselben sein sollen, so würde man etwas sehr Widersinniges tun. Fichte interpretiert bereits; wir empfangen das Resultat seines Nachdenkens über Spinozas Philosophie. Daß er sie jedoch genau studiert hat, wird sich im folgenden zeigen.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende der Schwierigkeiten, die sich einer Interpretation der Fichteschen Aussagen entgegenstellen. Bekanntlich hat sich Schelling im Jahre 1801 durch seine Identitätsphilosophie definitiv von Fichtes Wissenschaftslehre getrennt. Dem gingen schon seit 1796 untergründige Angriffe auf wesentliche Lehrstücke der Wissenschaftslehre voraus. In seinen "Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus"¹⁵ hatte Schelling erklärt, die (von Kant dargelegte) Kritik betreffe nur das Formale der Erkenntnis, lasse aber Raum für zwei entgegengesetzte Metaphysiken, den Realismus (nach der Art des Spinozischen) und den Idealis-

¹⁴ Vgl. SW XI, 376. (Akad.-Ausg. II,5, 492.)

¹⁵ Erschienen in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hrsg. von F. I. Niethammer, Jahrg. 1795, 7. u. 11. Heft, 177–203 u. 173–239. Die Hefte erschienen zeitlich verspätet.

mus (der Wissenschaftslehre), Systeme, die sich widersprächen und zu deren Gunsten nur eine freie Wahl entscheide. Das "wohl verstandene" System Spinozas wurde dabei als Modell des Realismus hin- und der Wissenschaftslehre entgegengestellt. Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre von 1797¹⁶ stellen bereits eine Antwort Fichtes auf diese Behauptung dar. Fichte leugnet die Möglichkeit eines realistischen Systems als eines wissenschaftlich haltbaren. Schelling aber galt damals noch in den Augen des Publikums als einer der Hauptrepräsentanten der Transzendentalphilosophie. Fichte, der einen Mißerfolg der Wissenschaftslehre beim philosophischen Publikum befürchtete, wünschte nicht, daß diese Differenzen in der Öffentlichkeit ausgetragen würden. In diesem Sinne schreibt er am 15. Januar 1802 an Schelling: "Ich habe – nicht etwa aus Schonung gegen Sie, – ich bin nicht so kleindenkend, um zu glauben, daß Sie derselben bedürfen, – sondern um Anstoß zu vermeiden, über diesen Punkt, den ich allerdings [in der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre] erörtern muß, gar nicht Sie, sondern lediglich Spinoza zu meinem Gegner gemacht".¹⁷ Wenn Fichte also Spinoza interpretiert oder kritisiert, müssen wir – wenigstens von 1797 an – zunächst entscheiden, ob nicht etwa Schelling gemeint ist. Man könnte auch hier wieder einwenden, daß bei einer solchen Sachlage die Kritik Fichtes an Spinoza uninteressant werde, weil man ja nicht sicher gehen könne, daß nicht Schellings Lehre gemeint sei. Aber ein Vergleich mit denjenigen Punkten, die Fichte schon vor dem Konflikt mit Schelling an Spinoza ausgestellt hat, zeigt, daß sich im Ganzen seine Auffassung durchhält; und eine Einzeluntersuchung läßt erkennen, daß er nicht einfach Schellingsche Lehrstücke dem Spinoza unterstellt, sondern höchstens in gewissen Punkten, die sich bei beiden finden, sie gemeinsam kritisiert.

Bevor wir nun zu Fichtes Deutung der Lehre des Spinoza übergehen, noch ein Wort über die Einschätzung der Persönlichkeit dieses Philosophen. Fichte hat Spinoza nicht nur für einen der "ersten Denker", sondern auch für persönlich "rechtschaffen"¹⁸ gehalten. Keine Spur von einer These wie der Nietzsches, daß Spinoza aus einem abgründigen Ressentiment heraus geschrieben habe. Ja, sogar Spinozas dezidierte Gegenposition zur Philosophie Descartes' entgeht ihm. So kann Fichte vermuten, dunkel hätten Spinoza transzendental-philosophische Überlegungen vorgeschwebt. "Hätte Spinoza die kritische Philosophie gefunden, [. . .] er würde sie sehr gut mit seinem großen Geiste ausgeführt haben."¹⁹ Fichte hat also von seinem Standpunkt aus Spinoza möglichst positiv verstanden. "Ich will hiebei dem

¹⁶ Vgl. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hrsg. von Fichte und Niethammer, 1797, V. Band, 1. u. 4. Heft u. VI. Band, 1. Heft. (Akad.-Ausg. I,4, 167 ff.)

¹⁷ Akad.-Ausg. III,5; Nr. 620.

¹⁸ Akad.-Ausg. II,4, 48.

¹⁹ Akad.-Ausg. IV,1, 370.

Sp. soviel Begünstigung der Interpretation zukommen lassen,” schreibt er in der “Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801/02”, “als möglich.”²⁰

Die hauptsächlichen Stellen, an denen Fichte von der Philosophie Spinozas spricht, finden sich an den folgenden Orten:

1. In der “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre” (und schon in den dieser in der Konzeption vorhergehenden “Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie”) vergleicht Fichte den Ansatz der Wissenschaftslehre mit demjenigen in Spinozas “Ethik”.²¹

2. In seinen “Vorlesungen über Logik und Metaphysik” an der Jenaer Akademie bespricht Fichte u.a. diejenigen Paragraphen des Ersten Teils von Ernst Platners “Philosophischen Aphorismen”²² (§§ 754 u. 755), die “Das Spinozische System” darstellen und kritisieren. Diese Erörterung, die sich in allen Semestern, in denen er las, wiederholte,²³ gab ihm Anlaß, das Lehrgebäude Spinozas “dem Geiste nach: denn der Buchstabe tödtet auch besonders hier”²⁴ darzustellen und zu kritisieren. Allerdings verwebt Fichte in diesen Darlegungen manchmal Lehrstücke der Wissenschaftslehre mit denen der spinozischen Philosophie, da er hier mehr das Gemeinsame herausstellt. Platners Darstellung hält er übrigens für “ganz unverständlich”.²⁵

3. In mehreren Passagen der “Darstellung der Wissenschaftslehre” von 1801/02²⁶ vergleicht Fichte die Wissenschaftslehre mit dem “Spinozismus”. Allerdings soll gerade diese Kritik auch Schellings Identitätslehre treffen.

4. Anlaß zu einem mehr philologischen Vergleich gab Fichte Schellings “Darstellung meines Systems der Philosophie” von 1801, weil Schelling nach eigenen Angaben in der “Vorerinnerung” sich, “die Weise der Darstellung betreffend” “den Spinoza zum Muster genommen” haben will.²⁷ Fichte ist es in seinem Kommentar “Zur Darstellung von Schelling’s Identitäts-

²⁰ Akad.-Ausg. II,6, 255.

²¹ Gr.d.g.W., Akad.-Ausg. I,2, 263f., 280ff., 310, 392.

²² Ernst Platner: Philosophische Aphorismen. Ganz neue Ausarbeitung. Erster Teil, Leipzig 1793. Abgedruckt in: Akad.-Ausg. II,4S. — Vgl. dort die Seiten 198–200.

²³ Vgl. Akad.-Ausg. II,4, 242–246; IV,1, 366–370.

²⁴ Akad.-Ausg. II,4, 244.

²⁵ Platner selber schreibt, a.a.O., 199/200: “Vormals hatte ich gar sehr die Eitelkeit, das System des *Spinoza* verstehen zu wollen und die Einbildung, daß ich es verstünde: aber seit mehrern Jahren fühle ich mich, wenn ich es aufrichtig sagen darf, zu jener zu stolz, und zu dieser zu bescheiden. Haben andere den Sinn desselben durchdrungen: so bewundere ich sie; denn meiner Meinung nach ist *Spinozens* Ethik ein äußerst unverständliches Buch. Auch wenn ich die meisterhafte Darstellung von Hr. *Jakobi* lese, [. . .] bin ich immer zweifelhaft, ob ich in den tiefgedachten Ideen, in den originellen Wendungen der Gründe und Schlußfolgen, den Gedankengang von *Spinoza*, oder von seinem Epitomator sehe.” — Fichte dazu: “Pl. will S. 406. in der Note die Darstellung nicht eben für die des Spinozischen ausgeben: weil er — zu stolz ist, es verstehen zu wollen. — Es ist auch allerdings so: es ist ganz unverständlich die Pl. Darstellung. Ich gebe von diesem wichtigen Systeme die meinige: dem Geiste nach: denn der Buchstabe tödtet auch besonders hier.”

²⁶ SW II, 88ff., 108, 110. (Akad.-Ausg. II,6, 227ff., 255f.)

²⁷ A. a. O., XII/XIII.

systeme”²⁸ wesentlich, herauszufinden, ob beide Systeme wirklich einander so nahe verwandt sind, wie Schelling behauptete. Hier ist der einzige Ort, wo Fichte Stellen aus Spinozas “Ethik” zitiert.

5. Im Jahre 1812 wandte sich Fichte noch einmal in- und extensiv dem System Spinozas zu, um den Grundansatz der Wissenschaftslehre in Gegensetzung zu ihm darzulegen.²⁹ Um einleitend von der Wissenschaftslehre “eine Art von Deduktion des Inhalts selbst zu geben”, erschien ihm die Philosophie Spinozas als “der beste Anknüpfungspunkt dafür”. Natürlich bedeutet das nicht, daß die Wissenschaftslehre “durch die Widerlegung des Spinoza [. . .] begründet” wird.³⁰ Schon im Juli 1795 hatte Fichte Reinhold zu Schellings Buch “Vom Ich als Princip der Philosophie” geschrieben: “Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza: aus deßen System das meine am füglichsten erläutert werden kann.”³¹

Fichte schätzt das System des Spinoza wegen seines echt spekulativen Charakters und seiner systematischen Leistung. Dieses System ist Metaphysik, “denn er erhebt sich wirklich von dem erscheinenden zu einem Grunde desselben”.³² Spinoza verwechselt nicht ständig philosophische mit psychologischen Einsichten; im Gegensatz zu Locke hat er “wirklich spekulative Tendenzen”; er geht nicht von der Empirie, sondern “von reinen Gedanken aus”³³. “Was ihn auf sein System trieb, läßt sich [. . .] aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System”.³⁴ Sein Grundgedanke war: “Man kann nur von Einem ausgehen; u. in der Analyse wiederum es als dieses Eine finden.”³⁵

Dennoch ist die Philosophie des Spinoza “Dogmatismus”.³⁶ Er geht zwar von der “*Einheit* des Seins”³⁷ aus, aber “*Er* bleibt in diesem Gedanken stehen, darin verloren: es *ist* ein Sein, das Sein ist *so*: schlechtweg zufolge des Gedankens. So *sagt* er nicht, sondern so *wird*’s ihm in seinem *Se-*

²⁸ NW III, 371–389. (Akad.-Ausg. II,5, 487–508.) – Fichte untersucht die 51 ersten Paragraphen von Schellings Buch.

²⁹ NW II, Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812. Vgl. 326–343. S. 326 schreibt Fichte: “Gewissermaßen als noch zur Einleitung gehörend, wollen wir eine Art von Deduktion des Inhaltes selbst geben, indem wir hineinführen in die W.-L. aus dem gewöhnlichen Wissen zu der Abstraktion, deren sie bedarf, gleichsam nöthigen. [. . .] Der beste Anknüpfungspunkt dafür ist das System des *Spinoza*. Nicht etwa [tun wir] dies zur Prüfung, sondern um es zu brauchen.”

³⁰ NW II, 332.

³¹ Akad.-Ausg. III,2, 348.

³² Akad.-Ausg. II,4, 244.

³³ J.G. Fichte: Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik, Herbst 1812, NW I, 112.

³⁴ Akad.-Ausg. I,2, 263.

³⁵ Akad.-Ausg. II,4, 244.

³⁶ Brief an J. B. Schad vom 29. Dezember 1801; Akad.-Ausg. III,5, Nr. 619.

³⁷ Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahr 1812, NW II, 327.

hen; und daß es in *diesem* ihm so ist, weiß er selbst nicht.”³⁸ Fichte verkennt also nicht, daß Spinoza durch reines Denken seine Erkenntnisse gewonnen haben will. Mit der Aussage, Spinoza wisse nicht, daß ihm das Sein, über das er etwas aussagt, in seinem Denken so ist, will Fichte keineswegs sagen, Spinoza habe über die Erkenntnis Gottes und ihre Adäquatheit nicht philosophisch nachgedacht, sondern: es fehle Spinoza die *transzendente Sicht*. Es ergehe ihm so, daß “das *zweite* Glied, das Denken, der Begriff, ihm ganz verschwindet, indem er eine unmittelbare Fassung des Seins, eigentlich das Sein selbst unmittelbar zu haben glaubt”, und darum sei ihm die dahinterstehende transzendente Einheit verborgen geblieben. Im Gegensatz zu Schelling, der das transzendente “Reflektieren” aufheben will, “wußte” Spinoza nicht, daß ihm dieses entging.³⁹ “Ueber dies *Seinsetzen*” geht es bei ihm nicht hinaus; “Gott [. . .] wird hingestellt, vorausgesetzt.”⁴⁰

So “tödtete er dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz [ist ihm] = *Sein* ohne *Leben*, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde”.⁴¹ “Daß das bloß objective Raisonement auf sein System nothwendig führe, davon war er überzeugt” und “darin hatte er recht”; “im Denken auf sein eignes Denken zu reflectiren, fiel ihm nicht ein”.⁴² Er dachte die Substanz “als ein gediegenes, ruhendes Sein” und mußte so “erst sein Grundsein nachhol[en].”⁴³

Es ist bei diesen Aussagen immer zu beachten, daß Fichte vom transzendentalen Einsehen spricht, nicht von dem objektivierenden Denken. Ein solches Denken der Substanz und das Wissen von diesem Denken findet sich auch nach Fichte bei Spinoza sehr wohl, und wir werden im folgenden noch auf Aussagen über dasselbe stoßen.

Von diesem aufgezeigten falschen dogmatischen Ansatz an ist das System des Spinoza “völlig consequent”,⁴⁴ es “hat Einheit, u. absolute Nothwendigkeit”.⁴⁵ Aber es überschreitet den Bereich einer erkenntnistheoretisch zu sichernden Metaphysik. Es bleibt uneinsichtig, “weil er [cf. Spinoza] in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann”,⁴⁶ insofern philosophiert er aus dem “dunklen Gesichtspunkte”.⁴⁷

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ NW I, 112.

⁴¹ Vgl. WL 04-II, 76.

⁴² Akad.-Ausg. I,4, 264.

⁴³ Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, Herbst 1813, NW I, 74. Fichte spricht vom transzendentalen Grunde, nicht von der *causa sui*.

⁴⁴ Akad.-Ausg. I,4, 264.

⁴⁵ Akad.-Ausg. II,4, 245.

⁴⁶ Akad.-Ausg. I,2, 263.

⁴⁷ Akad.-Ausg. II,4, 243. — Vgl. auch Fichte an J.E. von Berger, 4. Mai 1810: “die Finsterniß und Verworrenheit des Spinoza” (in: J.G. Fichte Briefwechsel, hrsg. v. H. Schulz, Bd. II, 550).

“Was berechtigte ihn denn”, fragt Fichte vom transzendentalen Standpunkte aus, “über das im empirischen Bewußtseyn gegebne reine Bewußtseyn hinaus zu gehen? [. . .] Ich bemerke noch, daß man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muß! [. . .] und daß es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das Kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das Spinozische, welches sie überspringt.”⁴⁸ (Man beachte, daß diese Stelle 1794 geschrieben worden ist. Dennoch stellt sie keine Parallele zu Schellings These von zwei gleich möglichen Metaphysiken dar. Denn hier ist die eine wissenschaftlich, die andere nicht!) “Der Spinozismus [. . .] widerstreitet [. . .] dem Satze: *Ich bin*. – Spinoza läugnet diesen Satz: u. daraus scheint hervorzugehen, daß Spinoza nicht durch meine Philosophie widerlegt wird. [. . .] Aber sollte es doch garnicht möglich seyn, über diese Grenze hinaus zu beweisen?” Gemeint ist mit dieser Frage, ob man überzeugende rein theoretische Beweise dafür beibringen könne, daß man über das oberste objektive Prinzip hinausgehen müsse bzw. nicht über das transendentale Prinzip hinausgehen dürfe. “Ich glaube nicht”, antwortet Fichte. “Die Philosophie hat keinen *äußeren Beweis*, sondern ihre Wahrheit bewahrheitet sich nur *innerlich*”,⁴⁹ nämlich dem transzendental eröffneten geistigen Auge, das aber eben nicht bloß-theoretisch einseht. Von der Theorie allein her ist also gegen Spinozas System nichts auszurichten. Die erwähnte “innerliche Bewahrheitung” “gründet sich [. . .] auf Moralität, u. nur auf sie”.⁵⁰ Man kann spekulierend sehr wohl über die transzendente Grenze hinausgehen, aber man *soll* schlechthin nicht!

Spinoza geht also von einer objektiven Substanz aus. Deren Sein ist ihm notwendig, nach dem Satz “*ipsius essentia involvit necessariò existentiam*”.⁵¹ Nach Fichte geht Spinoza hier unerlaubter Weise vom Begriff zur Existenz über; aber “es kann überhaupt [nicht] von irgend Etwas ausgesagt werden, daß sein Wesen (Begriff) schon das Sein involvire.”⁵² Ganz anders in der Wissenschaftslehre: dort wird das “absolute Sein” aus seinem Erscheinen in seinem Sein erkannt.

Nun ist aber für Spinoza nach dem gewöhnlichen Dafürhalten auch “ein *Sein* ausser Gott, eben das ganze wahrzunehmende Sein der Welt”.⁵³ So angesehen ergibt sich jedoch das Dilemma: “Nichts ist ausser dem *Einen*; wie denn also eine Welt?” “Es giebt zwei Wege [. . .] ihn [cf. diesen scheinbaren Widerspruch] zu lösen: den ersten, der eigentlich nicht löst, sondern ihn stehen läßt; ihn eigentlich noch ärger macht, indem er ihn recht zur Schau stellt: wenn man den Einen Grundcharakter des Seins *mittheilt* an

⁴⁸ Akad.-Ausg. I,2, 264.

⁴⁹ Akad.-Ausg. II,3, 237.

⁵⁰ Akad.-Ausg. II,4, 326.

⁵¹ Ethica, Lib. I, prop. VII.

⁵² NW III, 376.

⁵³ NW II, 328.

das faktische Sein, ihn beiden gemeinsam macht. Die Mittheilung müßte natürlich ausgehen von dem Absoluten: [Dies kann gedacht werden] auf eine doppelte Weise nämlich, wie es scheint. Entweder es wiederholt, und setzt sich noch einmal ganz; so ist in ihm Genesis und Wandel. — Oder es ist *in sich selbst* ein Mannigfaltiges und insofern *Faktisches*. — Das Letztere ist der eigentliche Aufschluß des Spinoza, an den wir uns darum halten wollen, als eine wirklich vorgebrachte Lösung. Nach ihm ist das Eine Absolute zugleich schlechthin mannigfaltig. [. . .] Es bleibt übrig der zweite Fall: dem *faktischen* Sein das eigentliche Sein, die Art und Weise des Seins des Absoluten ganz abzusprechen, und ihm eine durchaus andere, jener schlechthin entgegengesetzte Form des Seins beizulegen. — So die Wissenschaftslehre.”⁵⁴

Man sieht, Fichte vermeidet den Irrtum seiner Zeitgenossen, z. B. Hegels, zu meinen, Spinoza habe gelehrt, daß die Attribute nur in dem Begriff bestehen, den sich der endliche Verstand von der Substanz macht, und daß sie keine andere Realität außer diesem Begriff haben. Spinoza läßt vielmehr nach Fichte “*das Absolute*” selbst “unter *Quantitätsformen* existiren”.⁵⁵

Man muß allerdings nach Fichte gestehen, “daß man [im System Spinozas — und dies ist sein Fehler! —] nicht begreift, wie das Eine sich in Einzelnes theilt”.⁵⁶ Man muß von Spinoza sagen, daß er “absolute Einheit will, von ihr aber keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann”.⁵⁷ “So ergeht es Spinoza. Das *Eine* soll *Alles* (bestimmter, das *Unendliche*, denn es giebt hier keine Totalität) seyn, und umgekehrt; was denn [für die Erscheinung im transzendentalen Idealismus] ganz richtig ist. Aber *wie* das Eine zu Allem, und das All zu Einem *werde* — den Uebergangs- Wende- und *realen Identitäts*Punkt derselben kann er uns nicht angeben, daher hat er das Eine verlohren, wenn er aus dem All greift, und das All, wenn er das Eine faßt. Drum stellt er auch die *beiden* Grundformen des Absoluten, Seyn, und Denken, eben ohne weiteren Beweis hin”.⁵⁸ Was Fichte sagen will, ist, daß aus dem Begriff der Substanz, auch rein als *causa sui* gefaßt, gerade die bestimmten Attribute wie Ausdehnung (Sein) und Denken *nicht* einsichtig hervorgehen. “Ich will dabei dem Spinoza so viel Begünstigung der Interpretation zukommen lassen, als möglich. Er hat eine absolute Substanz [. . .]; diese kann beschrieben werden, [. . .] durch ein reines Denken. [. . .] Ihm [. . .] ist das *endliche* Wissen inwiefern in demselben Wahrheit und Realität ist, Accidens [sc. Attribut resp. Modus] jener Substanz, [. . .], absolutes, durch das Seyn selbst unveränderlich bestimmtes Accidens. [. . .] Nun aber kommt [. . .] der Punct, wo [man ihm] nachwei-

⁵⁴ NW II, 330.

⁵⁵ Akad.-Ausg. III,5, Nr. 619.

⁵⁶ Akad.-Ausg. II,4, 246.

⁵⁷ WL 04-II, 34 (Akad.-Ausg. II,8, 54).

⁵⁸ Brief an Schelling vom 15. Januar 1802; III,5, Nr. 620.

sen kann, daß er Etwas gänzlich übersehen hat. Dieses ist der Uebergangspunct von Substanz zum Accidens [sc. zum Attribut]. — Er fragt nach einem solchen Uebergange gar nicht; daher ist im Grunde keiner: [. . .] seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so, und spielt aus der Tasche”.⁵⁹ “Bei ihm [ist] zwischen Substanz u. Accidens [sc. Attribut] eigentlich gar kein vermittelndes Glied, beides f[ällt] zusammen”.⁶⁰ Aus diesen Stellen wird klar, daß Fichte sehr wohl bemerkt hat, daß zwischen der spinozischen Substanz und den Attributen *nicht* das Verhältnis von Substanz und Akzidenz im Sinne der üblichen Logik besteht. Die Herleitung aus der *causa sui* aber genügt Fichte nicht, denn er verlangt Einsicht nicht nur darin, *daß* die Attribute in der Substanz sind, sondern auch, *wie* sie und gerade eben sie darin sind. Da er diese bei Spinoza vermißt, kann es nicht verwundern, daß er urteilt, was diese Substanz “an sich sey, läßt sich nicht sagen”.⁶¹ Wenn Fichte nun immer vollbewußt von Akzidenz statt Attribut spricht, so deshalb, weil es nach seiner Ansicht keine andere Einheitsverbindung in dieser Substanz geben kann, als die des Akzidenzseins!

Von der Wissenschaftslehre aus läßt sich allerdings sagen, was Spinoza dunkel mit seiner Substanz erfassen wollte, nämlich “das Substrat der Theilbarkeit überhaupt, oder die höchste Substanz, worinne beide, das Ich und das Nicht-Ich (Spinoza’s Intelligenz und Ausdehnung) gesetzt sind. Bis zum reinen absoluten Ich, weit entfernt, darüber hinauszugehen, erhebt er sich gar nicht: er geht [. . .] bis zu unserm zweiten und dritten Grundsätze, aber nicht bis zum ersten schlechthin unbedingten”.⁶²

“In ihm, dem Einen,” sagt nun Spinoza, “ist Alles.”⁶³ “So sezt Spinoza den Grund der Einheit des Bewußtseyens in eine Substanz, in welcher es sowohl der Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellung) nach, als auch der Form [(der Einheit)] nach nothwendig bestimmt ist”, so daß “der Form nach [. . .] in ihr *alle mögliche* Vorstellungsreihen erschöpft seyn und ein vollständiges *Ganzes* ausmachen sollen.”⁶⁴ “Das Mannigfaltige besteht sonach nur aus besondern Bestimmungen dieses Einen All: alles ist nur Accidens einer, u. derselben ungetheilten Substanz; etwas bestimmtes, dieses und jenes *am*, u. *im* All. Nichts für sich selbst bestehendes, eignes, sondern im All bestehend. Das einige für sich bestehende, selbstständige ist das All.”⁶⁵ Spinozas Begründung für diese Konzeption laute: “da in ihm [cf. in der Substanz] Alles, was da ist, liegt, nun aber das und das ist, so muß dies in ihm liegen.”⁶⁶

⁵⁹ SW II, 88. (Akad.-Ausg. II,6, 228).

⁶⁰ SW II, 108. (Akad.-Ausg. II,6, 255).

⁶¹ Akad.-Ausg. IV,1, 368.

⁶² Akad.-Ausg. I,2, 281/82.

⁶³ NW II, 326.

⁶⁴ Akad.-Ausg. I,2, 280/81.

⁶⁵ Akad.-Ausg. II,4, 244/45.

⁶⁶ WL 04-II, 133 (Akad.-Ausg. II,8, 198).

Dieser Satz steht mit zwei anderen, als seinen Voraussetzungen, in Verbindung: 1. Die Substanz wird als *causa sui* aufgefaßt; und 2. Das Mannigfaltige wird in der Empirie erfahren. "Woher weiß *Spinoza*, daß eine Welt ist? Dadurch, daß er es eben weiß, das [empirische] Wissen bürgt für das Sein [dieses Mannigfaltigen], und giebt das Sein: also [er weiß es] nur *faktisch*".⁶⁷ "Spinoza, der in Gott einen solchen Begriff hineinbringt, findet ihn selbst doch auch nur faktisch. Wie kann er sonst auf Ausdehnung und Denken, als die Grundformen, gekommen sein."⁶⁷ "Warum nun grade in diesen beiden Grundformen des Denkens und der Ausdehnung ist Gott? — Ich frage [. . .], ihn zum Reflektiren nöthigend: wie kommst *du* zu ihnen? (Da zeigt sich eine ungegründete Abstraktion aus der Empirie; dies ist eine sehr schwache Stelle seines Systems)."⁶⁹

Auf der anderen Seite faßt Spinoza die Substanz als *causa sui* auf. Fichte sagt "ens a se", vermutlich, weil er dieser Art von Grundsein den echten Causa-Charakter (man denke an "Kausalität aus Freiheit") abspricht. "Alles, was existirt, ist absolut eins, durch sich selbst eins, ist demnach [dieses "demnach" Fichtes geht auf Spinozas Voraussetzung!] schlechthin weil es ist, u. was es ist, weil es einmal ist. Das ist das *ens a se*."⁷⁰ Nun versteht man erst Fichtes Interpretation: Weil das einige Sein allein *causa sui* ist, so ist alles, was sonst ist, da dieses nicht *causa sui* sein kann, in der Einen Substanz gegründet. So sind zum Beispiel Ausdehnung und Denken, die wir freilich nur aus dem faktischen Wissen kennen, etwas, was die Essenz der Substanz konstituiert, also in der *causa sui* gegründet (oder besser: gründend).

Nimmt man mit Spinoza an, daß das Absolute gerade aus den bestimmten Wesenheiten der Attribute (Raum, Denken) besteht, "so ist es das Absolute offenbar nach einem Gesetze: es muß so sein, und kann nicht anders; mit *Nothwendigkeit*! Ist es denn sodann absolut *durch* und *von* sich selbst, was es ist? Nein: das Absolute ist eben unterworfen diesem Gesetze; Selbstständigkeit, Leben und Freiheit (in diesem Sinne) ist ausgetilgt. Wir haben zwei Absolute: ein *bestimmendes*: jenes, durchaus von sich keine Rechen-schaft geben könnendes Gesetz: und ein *bestimmtes*, in seiner Freiheit des Seins beschränktes. Es ist nicht alles —, sondern nur das nach einem zweiten *Gesetze* der Möglichkeit — mögliche Sein. Nothwendigkeit herrscht daher durchaus in seinem System, weil er gleich das Absolute unter diesen Begriff bringt. — (Dies ist ihm schon bei seinem Leben vorgerückt worden. *Unredlichkeit*, wie er da geantwortet.)"⁷¹ "Für diese Nothwendigkeit nun giebt er

⁶⁷ NW II, 328.

⁶⁸ NW II, 344.

⁶⁹ NW II, 330.

⁷⁰ Akad.-Ausg. IV, 1, 367.

⁷¹ NW II, 330/31. — Fichte bezieht sich wohl auf Epistula XLIX an J. O.; Opera posthuma, 553 ff.

mir weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so".⁷² Man kann also mit Fug von einem "Spinozische[n] Fatum"⁷³ sprechen. Die Folge dieser Notwendigkeit der Substanz ist: "Das All selbst ist nicht frey; es ist u. bleibt, was es ist; daß es sich so äußert, ist schlechthin durch sein Wesen bestimmt".⁷⁴ Allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existieren ist für Fichte ebensowenig wie für Descartes Freisein.

Für die Wissenschaftslehre ist das Absolute absolut frei, es ist relationslos und steht unter keiner Notwendigkeit. Notwendigkeit findet sich erst an der sich selbst setzenden Freiheit des absoluten Wissens, das im Sichsetzen von dieser betroffen wird. Dies bedeutet in Bezug auf Spinoza, daß er nicht das Absolute erkannt, sondern dunkel die absolute Erscheinung im Sinn gehabt hat. "Die W. L. geht innerhalb der Erscheinung ganz so zu Werke, wie Spinoza innerhalb des Seins [sc. der Substanz]. Dasselbe, was Eins ist, und ewig fort Eins bleibt, ist, ohne seine Einheit zu verlieren, auch ein vielfaches, und ins Unendliche Mannigfaltiges, und ohne seine Mannigfaltigkeit zu verlieren, Eins. Es ist schlechthin durch sein Sein in diesen *beiden* Formen. Wie Er vom Absoluten [sagt], eben so wir von seiner Erscheinung. [. . .] Um das Absolute mannigfaltig zu machen, brachte er es unter ein dasselbe *beschränkendes* Gesetz, eine Nothwendigkeit. Dasselbe [tun] auch wir. Dürfen wir? Allerdings; denn das Sein (Dasein), das wir diesem Gesetze unterwerfen, ist ja allerdings ein beschränktes Sein, seine Negation bei sich führend: es ist das Absolute *nicht*, und steht im Gegensatze mit ihm, und ist ausgeschlossen von ihm. Was daraus folgt, ist eben Gesetz seines Seins."⁷⁵ Es läßt sich aber nur am Wissen einsichtig erkennen, daß es Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich sein muß, während dieses Verhältnis an der spinozischen Substanz uneinsehbar bleibt.

"Das Mannigfaltige, welches wir" bei Spinoza "[. . .] antreffen, besteht sonach nur aus besondern Modificationen, Bestimmungen, dieses einen All. Alles Mannigfaltige ist lediglich ein Accidens einer u. derselben untheilbaren Substanz".⁷⁶ "Die 2. Grundbestimmungen des All sind Denken, u. Ausdehnung, seine Accidenzen sind sonach Gedanken, u. körperliche Formen"⁷⁷ Spinoza läßt "das Seyn als Accidens sich spalten in unendliche [. . .] Modifikationen." "Ein neuer arger Fehler denn wie will er denn nur in der Unendlichkeit, die ihm in sich selbst zerfließt, je zu einem feststehenden kommen [?] — ich will daher den Ausdruck verbessern, u. sagen — in ein *geschlossnes System* von Modifikationen."⁷⁸ Er hingegen kennt nur unend-

⁷² Akad.-Ausg. I,2, 281.

⁷³ Akad.-Ausg. I,2, 310.

⁷⁴ Akad.-Ausg. IV,1, 369.

⁷⁵ NW II, 336.

⁷⁶ Akad.-Ausg. IV,1, 367.

⁷⁷ Akad.-Ausg. II,4, 245.

⁷⁸ SW II, 88.

liche Modifikationen, "keine Totalität".⁷⁹ "Zum Ganzen, sage ich, wie ist denn aber nun zu einem Ganzen geworden, was noch in diesem Augenblicke ein nie zu vollen[den]des Unendliches war [?]"⁸⁰ Nehmen wir etwa die *co-gitatio*; Spinoza hat es ja aber bei ihr "nicht bloss mit dem *Wissen*, sondern auch mit dem *Wissenden* zu thun!"⁸¹

Hinzu kommt nun noch, daß Spinoza einen Wandel in diesem Sein, wenigstens den Schein eines Wandels erklären muß. Zunächst: es ist falsch, anzunehmen, die Substanz mit ihren Attributen selbst wandle bei Spinoza. "Das Sein ruht auf sich selbst, und wird nicht, sagt *Spinoza*".⁸² "Nicht es *wandelt* sich, und *wird*; sondern so *ist's*, absolut; und Alles, was es in jenen beiden Grundformen noch weiter ist, *ist* es absolut. Alles wird eigentlich aufgenommen in das absolute Sein, [er kennt] keinen *Wandel*. Dies [cf. Wandel in seinem System anzunehmen] heißt ihm Unrecht thun, und sein System nicht in aller seiner Schärfe fassen."⁸³ Das Sein *erscheint* nur dem es unphilosophisch Auffassenden als wandelnd. "Es ist etwas für sich bestehendes, dieses ist eins, aber es äußert sich auf verschiedene Weise. Es ist demnach mannigfaltig in der Erscheinung, aber ieder sieht doch ein, daß die Erscheinung nicht das erscheinende selbst ist, das, was in der Erscheinung immer dasselbe bleiben muß. Auf die Materie angewandt wird dieses sehr klar. Kein Theil der Materie vergeht, u. keiner kommt hinzu. [. . .] Nun muß man aber doch gestehen, daß die Welt vom Anfange an sich immer verändert hat; jetzt sind andere Geschlechter von Thieren u. Pflanzen, die vorigen sind verweset, u. diese werden verwesen. Es entsteht aber keine neue Gestalt, sondern dieselbe Materie, die aus der vorherigen aufgelöbten entstand, war es die diese bildete u.s.f. So ist es nach Spinoza mit dem All; es erscheint anderes; aber die Substanz, das All ist das ewig unveränderliche."⁸⁴ "Daß alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloß Phänomenal-Existenz übrig behält, ist klar und unläugbar."⁸⁵ Man kann in Bezug auf das Spinozische Universum nach Fichte also sehr wohl von Phänomenalität sprechen, aber nicht insofern, als es eine Vielheit ist, sondern insofern diese Vielheit zu werden und zu wandeln scheint.

Von besonderem Interesse ist für die Wissenschaftslehre natürlich, wie das Verhältnis des Ich zur Substanz gedacht wird. Spinoza "läugnet nicht die Einheit des empirischen Bewußtseyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewußtseyn. Nach ihm verhält sich die ganze Reihe der Vorstellungen eines

⁷⁹ Akad.-Ausg. III,5, Nr. 620.

⁸⁰ SW II, 110.

⁸¹ SW II, 88.

⁸² NW I, Die Thatsachen des Bewußtseyns. Anfang 1813, 444.

⁸³ NW II, 330.

⁸⁴ Akad.-Ausg. IV,1, 367.

⁸⁵ WL 04-II, 76 (Akad.-Ausg. II,8, 114).

empirischen Subjekts zum einigen reinen Subjekte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Ihm ist das Ich (dasjenige, was Er *Sein* Ich nennt, oder ich *mein* Ich nenne) nicht schlechthin, *weil* es ist; sondern *weil etwas anderes* ist.”⁸⁶ “Wir endlichen vernünftigen Wesen alle sind Gedanken des Alls, der Gottheit. Wir sind in Gott, an Gott, u. ausser ihm nichts. Wie, unsrer Vorstellung nach, sich zu unserm Bewußtseyn verhält ein Gedanke; so wir uns zu Gott. So wie dieser Gedanke nichts ist, an sich, so sind auch wir nichts an sich. *Wie* die Gottheit denkt, ist mein Bewußtseyn: mein Bewußtseyn ist ihr Bewußtseyn, selbst u. zum Theil [. . .]. An Freiheit ist in diesem System nicht zu gedenken. Sowenig jemand einem Gedanken Freiheit zuschreiben wird, so wenig ist mir welche zuzuschreiben. [. . .] Der *Schein* der Selbstständigkeit läßt sich leicht erklären.”⁸⁷ “Jeder ist Aeußerung des einen All, u. dieses ist ia selbstständig. In wie fern ieder sich als Theil dieses All findet, ist er frey. Das All selbst ist nicht frey, es ist u. bleibt, was es ist; daß es sich so äußert, ist schlechthin durch sein Wesen bestimmt. Das einzelne ist auch nicht frey, aber es erscheint sich als frey, weil es sich als zufällig [cf. als Modus] findet, neben andern Aeußerungen des All. Das ist aber bloße Täuschung. Ich finde keinen Grund, daß ich so bin, ich vermuthe also, daß keiner sey, das ist der Schein der Freyheit.”⁸⁸ “Kant sagt, das Spinozische System sey etwas sonderbares, es kämen darinn Gedanken vor, die selbst dächten. Dieses rügt Jacobis. Allein Kant hat doch recht. Alle vernünftigen Wesen sind nach Spinoza Gedanken des Unendlichen[;] ferner, Spinoza, Kant p. denken, sonach sind Gedanken hier, die denken.”⁸⁹

“So setzt Spinoza den Grund der Einheit des Bewußtseyns in eine Substanz, in welcher es sowohl der Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellung) nach, als auch der Form der Einheit nach nothwendig bestimmt ist.”⁹⁰

Doch ist Gott bei Spinoza auch nicht absolutes Wissen. Er ist ein “Gott, der seiner sich nie bewußt wird”.⁹¹ “Man hat gestritten, ob es [sc. dieses System] Atheismus sey. Es ist es. Denn es giebt da kein gemeinschaftliches Bewußtseyn, u. kann keines geben, in welchem die speciellen vereinigt würden”.⁹² “Aber wir denken uns bey Gott eine Intelligenz mit Bewußtseyn u. Freyheit, das findet hier aber nicht statt. Der Spinozische Gott denkt nicht für sich, sondern alle endlichen Wesen denken in ihm.”⁹³

⁸⁶ Akad.-Ausg. I,2, 263.

⁸⁷ Akad.-Ausg. II,4, 245.

⁸⁸ Akad.-Ausg. IV,1, 369.

⁸⁹ Ebd. — Die Stelle bei Kant in: Was heißt sich im Denken orientieren?, in: Berlinische Monatsschrift, 1786, 10. Stück, 323. — Jacobis Rüge in: David Hume, Breslau 1787, 158 Anm.

⁹⁰ Akad.-Ausg. I,2, 280.

⁹¹ Akad.-Ausg. I,2, 263.

⁹² Akad.-Ausg. II,4, 245.

⁹³ Akad.-Ausg. IV,1, 369.

Wenn hingegen die Wissenschaftslehre aussagt: *“Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen”*, so wäre es ganz falsch, *“diesen Gedanken für Spinozistisch zu halten”*; denn *“die Einheit des reinen Geistes ist [der Wissenschaftslehre] unerreichbares Ideal; letzter Zweck, der aber nie wirklich wird”*;⁹⁴ und selbst dieses Ideal ist nicht das Absolute (Gott) selbst. Fichte wollte auch seine Konzeption der Einheit der Geisterwelt in seiner *“Bestimmung des Menschen”*⁹⁵ nicht dem Spinozismus nahegerückt sehen. Von Schleiermachers Rezension dieses Buchs im *“Athenaeum”* schreibt er Fr. Schlegel: *“Einige [seiner] Einwendungen verstehe ich nicht: soviel aber sehe ich, daß er das endliche Resultat des 3ten Buches dem, was ihr unter einander Spinozismus nennt, ganz gegen meine Absicht zunahe gerückt hat. Jener Mysticismus liegt nach mir durchaus im Felde der Transscendenz, auf welchem der Mensch nichts mehr versteht. Der Glaube an Freiheit und Selbstständigkeit bleibt nach mir in der vollendeten menschlichen Denkart unangetastet.”*⁹⁶

Fichte versucht aber auch in diesem Punkte die Spinozische Konzeption transzendental zu erklären. *“Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch blos durch ein praktisches Bedürfniß getrieben wurde: daß er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestektes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte.”*⁹⁷ Seine Frage, die er positiv beantwortete, lautete: *“Sollte nicht [. . .] numerische Identität [der Iche in Einem Ich] seyn? [. . .] Gerechtigkeit herrsche / Dies ist bei Gott der Fall.”*⁹⁸ Also ist in Gott diese Einheit aller Personen realisiert. *“Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das [absolute] Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, in sofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesezgebung stehenden und in sofern freien⁹⁹ Nicht-Ich: ein praktisches Datum, nöthigte ihn aber wiederum irgendwo stille zu stehen; nemlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich”*; doch verkannte er dabei, daß diese *“gar nicht etwa als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da seyn soll und durch uns hervorgebracht werden*

⁹⁴ Ueber die Würde des Menschen. 1794. – Vgl. Akad.-Ausg. I,2, 89.

⁹⁵ Die Bestimmung des Menschen, SW II, 167 ff. (Akad.-Ausg. I,6, 189 ff.).

⁹⁶ Brief v. 16. August 1800; Akad.-Ausg. III,4, 283/84.

⁹⁷ Akad.-Ausg. I,2, 263.

⁹⁸ Akad.-Ausg. II,3, 132.

⁹⁹ *“insofern”!* in sich aber notwendigen!

soll".¹⁰⁰ Nach Fichte ist also der Satz "posse existere potentia est"¹⁰¹ gar kein theoretischer, sondern ein praktischer Satz, und dieser Satz hat Spinoza bei der Konzeption seiner Substanz geleitet.

Eine Seite, die Fichte an Spinozas System besonders schätzt, ist der Gedanke der Einheit des Denkens mit der Ausdehnung. Spinozas "All ist denkend u. ausgedehnt zugleich, seine Accidenzen sind demnach Gedanken u. körperliche Formen. Dadurch beugte Spinoza dem Materialismus vor, u. dadurch, daß er ihm vorbeugen wollte, mußte er auf dieses System kommen. Der Materialist kann niemals die Gedanken erklären. Spinoza mochte von dem Faktum ausgehen, es ist für mich Gedanke und körperliche Gestalt, dieses kann nur Modification desselben Wesen seyn."¹⁰² "Diese Bestimmungen sind, von einer gewissen Seite angesehen, ein Gedanke, von einer andern eine Form im Raume. Jedes Gedachte, Objekt des Denkens, wenn es Realität haben soll, ist nothwendig etwas körperliches im Raume."¹⁰³ "Im Spinozismus liegt nicht, daß das Denkende das ausgedehnte u. umgekehrt sey; sondern es liegt eins zum Grunde, das ist das wesentliche, was das an sich sey, läßt sich nicht sagen, nur auf diese beyden Arten äußert es sich".¹⁰⁴

Tatsächlich gelingt es aber erst der Wissenschaftslehre, diese Einheit einer sowohl räumlich als geistig erscheinenden Wirklichkeit klarzumachen. "Dieselben Bestimmungen des Geistes sind von einer gewissen Seite angesehen mein Handeln u. von einer anderen Seite angesehen Objekt meines Handelns. [. . .] Dieses entsteht aus der doppelten Ansicht des Verfahrens der Intelligenz überhaupt. [. . .] Spinoza mag so tief nicht gedacht haben, denn sonst wäre er Kritiker geworden."¹⁰⁵

Ganz grundsätzlich muß festgestellt werden: Daß Spinoza nicht auf den transzendentalen Standpunkt kam, kommt daher, "weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde".¹⁰⁶ "Im Denken auf sein eignes Denken zu reflectiren, fiel ihm nicht ein".¹⁰⁷ Er "bedachte [. . .] nicht: daß *er* selbst es doch sey, der das ganze System so auffaßte, der mithin doch das ganze als Vft in sich vereinigte: es thäte selbst nach Vftgesetzen. [. . .] Jeder enthält die Vft, der Form nach ganz: die Beschränkung [im Individuum] ist nur scheinbar; er kann sie durchbrechen, und da steht [. . .] die Absolutheit, u. Freiheit."¹⁰⁸ "Sp. muß doch einsehen, daß er es ist, der so argumentirt, daß sonach diese[s] All, u. Eins in ihm liege: u. er doch noch höher sey, als

¹⁰⁰ Akad.-Ausg. I,2, 281.

¹⁰¹ Ethica, prop. XI, dem.

¹⁰² Akad.-Ausg. IV,1, 367.

¹⁰³ Akad.-Ausg. II,4, 245.

¹⁰⁴ Akad.-Ausg. IV,1, 368.

¹⁰⁵ Akad.-Ausg. IV,1, 367/68.

¹⁰⁶ WL 04-II, 76 (Akad.-Ausg. II,8, 116).

¹⁰⁷ Akad.-Ausg. I,4, 264.

¹⁰⁸ Akad.-Ausg. II,4, 243.