

Wolfgang Janke · Vom Bilde des Absoluten  
Grundzüge der Phänomenologie Fichtes



Wolfgang Janke

# Vom Bilde des Absoluten

Grundzüge der Phänomenologie Fichtes



Walter de Gruyter · Berlin · New York

1993

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm  
über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Janke, Wolfgang:**  
Vom Bilde des Absoluten : Grundzüge der Phänomenologie Fich-  
tes / Wolfgang Janke. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1993  
ISBN 3-11-013924-3

© Copyright 1993 by Walter de Gruyter & Co., D-1000 Berlin 30  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
Druck: Werner Hildebrand, Berlin.  
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

## Inhaltsverzeichnis

### Einleitung Fichtes Lehre vom Bilde des Absoluten als dritte Vollendungsgestalt des Idealismus

1.	Kennzeichnung der drei Vollendungsgestalten idealistischer Metaphysik.....	3
2.	Rückgang in den Ermöglichungsgrund der vollendet gedachten Wahrheit.....	14

### Teil I Seinslehre Sollen, Leben, Dasein

1. Kapitel	Sollen – Zwischenglied zwischen Sein und Bild. Zur Auseinandersetzung mit Hegels Sollenskritik ....	29
1.1	Über die vielfältige Bedeutung des Sollens im Jena der Fichte-Zeit .....	29
1.2	Sollen und Schranke in Hegels Großer Logik und die Spitze der Fichte-Polemik .....	35
1.3	Das Sollen im Aufstieg zum Absoluten.....	39
1.4	Das Sollen als Mittelglied der Fichteschen Phänomenologie.....	45
2. Kapitel	Trauer des Endlichen – Freude seligen Lebens.....	50
2.1	Endlichkeit: die auf die Spitze getriebene Negation..	50
2.2	Vom Sterben und der Trauer des Endlichen nach Hegelscher Logik.....	53
2.3	Hegels leicht fertige Überwindung einer Metaphysik der Endlichkeit.....	55
2.4	Metaphysik der Endlichkeit – transzendente Ontologie des Menschen .....	59

2.5	Freude durch Abstreifen der Angst im Schweben zwischen seligmachender und unseliger Liebe .....	62
2.6	Leben und Tod in Fichtes Lebens- und Erscheinungslehre .....	66
3. Kapitel	Selbstverleugnung des Ich – Wege zum unbekanntem Gott (Hölderlin/Sinclair und Fichte).....	74
3.1	Kritische Scheidung zwischen dem Ich und dem Absoluten. Hölderlins Kehre in „Urtheil und Seyn“.	76
3.2	Seyn schlechthin und Dasein des Schönen; Intellectuale Anschauung und ästhetischer Sinn. Ontologisch-ästhetische Verbindungslinien auf der Hyperion-Stufe.....	85
3.3	Der Überstieg zum Absoluten. Selbstverleugnung des Ich und absolute Abstraktion in Sinclairs „Philosophischen Raisonnements“ und Fichtes Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 .....	97
Exkurs I	Hölderlins Wort vom Angesicht des unbekanntem Gottes.....	107
4. Kapitel	Sein, Dasein, Bild.....	114
4.1	In-sich-Geschlossenheit des Seins. Fichtes Satz der Inkludenz.....	114
4.2	Einziges Dasein: Bewußtsein und Wissen als Da des Seins.....	120
4.3	Absolutes Wissen als Bild des Absoluten.....	126

## Teil II

### Methodenlehre

#### Sprache, Dialektik, intellektuelle Anschauung

5. Kapitel	Sprache. Mitteilung der Freiheit – Versagen des wahren Seins – Sinnbild der Erscheinungen des Absoluten .....	137
5.1	Die Vorbestimmung von Sprache überhaupt: Zeichen der Gedanken und Mitteilung der Freiheit.....	137
5.2	Vernunftgerechte „Communication“ durch Mitteilung unserer Gedanken? Erörterung der 1. Fichteschen Sprachdeduktion .....	143

5.3	Leitung der Freiheit durch Freiheit. Die Ansprache des anderen Ich als Bedingung freier Selbstwerdung und die Lösung des Sprachursprungsproblems	149
5.4	Zur Krise der Sprache. Fichtes Scheidung von Sprache und Vernunft im Reden von Sein.....	158
5.5	Die Sinnbild-Sprache als Durchströmungspunkt sinnlicher und übersinnlicher Welt (Fichtes 4. Rede an die deutsche Nation).....	162
Exkurs II	Von Urvolk und Ursprache der Deutschen in den „Reden an die deutsche Nation“ .....	172
6. Kapitel	Limitative Dialektik. Methode und System .....	187
6.1	Von der transzendentalen Dialektik im positiven Verstande .....	188
6.2	Die Methodenreflexion bei Ableitung der Wechselbestimmung (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95, §4).....	192
6.3	Was heißt limitative Dialektik?.....	198
6.4	Dialektik von Schranke und Sollen versus affirmative Unendlichkeit. Ein kritischer Ausblick.....	201
6.5	Die Einheit des Systems im Spiegel des thetischen Urteils .....	204
7. Kapitel	Dialektik des Begriffs. Das lebendige Durch.....	213
7.1	Das dialektische Durch im Sagen des Seins (Einleitung in die W.L. Herbst 1813).....	213
7.2	Das Durch-ein-ander als lebendige Denkform des Urbegriffs (Transzendente Logik 1812, 3.-4. Vortrag).....	223
7.3	Ausfaltung der Fünffachheit im Durchnehmen von Sein und Bild (WL 1804-II, 4., 10. Vortrag) .....	234
7.4	Von der Selbstbegrenzung des Durch an der Unbegreiflichkeit des Lichts.....	242
7.5	Kritische Scheidung von Leben und Begriffsform in Genetisierung des lebendigen Durch .....	246
8. Kapitel	Intellektuelle Anschauung – Organon transzendentalen Denkens .....	250
8.1	Heillose Schwärmerei oder Organon der Philosophie? Rechtfertigung der intellektuellen Anschauung gegenüber Kant (2. Einleitung, Abschn. 6).....	252

8.2	Der einzig feste Standpunkt aller Philosophie. Position der intellektuellen Anschauung durch Negation der separierenden Reflexion (Versuch einer neuen Darstellung I,2).....	258
8.3	„Sich Setzen als setzend“. Klärung der Theorie des Selbstbewußtseins im Lichte der intellektuellen Anschauung.....	265
Exkurs III	Schellings Erhebung der intellektuellen Anschauung zur Selbstanschauung des Absoluten.....	272
8.4	Sich-Durchschauen als Schema göttlichen Lebens im Schauen des Soll (Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, 1810, § 13).....	276
8.5	Intellektuelle Anschauung und Fünffachheit. Eine zurechtweisende methodologische Einweisung (Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/02, § 15).....	283

## Teil III

## Bildlehre

Einigungen der Einbildungskraft,  
Weltschöpfung des Begriffs, Fünffachheit der  
Vernunftform

9.Kapitel	In-eins-Bildung im Zwischen-Schweben.....	293
9.1	Zur Privilegierung des verkannten, wunderbaren Vermögens .....	294
9.2	Rettung des endlichen Geistes aus dem Zirkel der obersten Denkbestimmungen durch eine „unabhängige Tätigkeit“ .....	300
9.3	Funktionen: Hervorbringen der Realität und Zusammenknüpfen der Substanz .....	304
9.4	Das Wesen der Einbildungskraft: einigendes Schweben zwischen Endlichem und Unendlichem .....	308
9.5	Schweben des Chaos. Die Erhebung der Imaginationskraft ins Absolute („Fichte-Studien“ des Novalis) .....	314
Exkurs IV	Einbildungskraft (Erinnerung und Ahnung) in der transzendentalen Poetik des magischen Idealismus ..	318

9.6	Schweben: Erörterung des Mittel- und Wendepunktes absoluten Wissens (Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/02, I, § 19).....	324
10. Kapitel	Das Sein außer sich. Grundgesetze des erscheinenden Einen in Entzweigungen des Bewußtseins.....	336
10.1	Die Hauptspaltungen der Erscheinung. Ein Vorblick (Die Wissenschaftslehre 1804-II, 10. Vortrag).	337
10.2	Ableitung der Dualität von Denken und Sein im Ich. Das Von und das Licht.....	345
10.3	Erschaffung der Welt als Gegenbild inkludenten Lebens durch den Begriff unter dem Anspruch des Soll (Die Anweisung zum seligen Leben, 4. Vorlesung).....	351
10.4	Deduktion der unendlichen Vielheit des Innerweltlichen aus dem freien Faktum der Reflexion .....	358
10.5	Vom Ursprung und Sinn der Ich-Vielheit.....	366
11. Kapitel	Aufspaltungen der Weltansichten.....	376
11.1	Die faktische Spaltung der sinnlichen und übersinnlichen Welt: Bild a – Bild y (Die Tatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813, 11. Vortrag) .....	376
11.2	Fünffachheit der Vernunftstandpunkte. Genetischer Aufriß unser Grundstellungen zur Welt.....	384

## Teil IV

### Stufenlehre

#### Natur, Recht, Sittlichkeit, Religion

12. Kapitel	Bestimmungen der Natur .....	396
12.1	Von der Verstehbarkeit der Natur überhaupt .....	396
12.2	Die vielfältige Bedeutung der Natur. Überblick über einseitige Natureinstellungen menschlicher Vernunft.....	401
12.3	Natur und Kultur. Rehabilitierung der Kultivierung im Zuge einer Bestimmung des Menschen an sich (Von den Pflichten der Gelehrten, 1794, 1. Vortrag)	407
12.4	Natur und Sittlichkeit. Das Materiale der Pflicht.....	412

12.5	Natur und Gott. Kritische Vermittlungen des Erscheinens Gottes in der Natur.....	425
13. Kapitel	Anerkennung. Das Bild der rechtlichen Welt .....	432
13.1	Anerkennung – Wortfindung und Begriffsprägung...	435
13.2	Einige Anmerkungen zur 1. Deduktion des Anerkennungsprinzips (Grundlage des Naturrechts 1796, §§ 1-4).....	441
13.3	Eingrenzungen der rechtlichen Welt auf sich: Zwang, Selbstbehauptung, Abschreckung .....	447
13.4	Die Charakterisierung des Rechtsstandpunktes als Stufe erscheinenden Vernunftlebens.....	454
13.5	Anzeige der Vermittlungsfunktion des Rechts im Lichte der Erscheinungswissenschaft .....	458
14. Kapitel	Moralität–Gewissen: unmittelbares Bewußtsein absoluter Freiheit.....	461
14.1	Das Faktum des Gewissens und das Prinzip der Autonomie: Bewußtmachung unserer höheren Natur und absoluten Freiheit (System der Sittenlehre 1798, § 11, § 3) .....	463
14.2	Unruhe und Zufriedenheit. Genetisierung des sittlichen Gefühls in einer Ethik der Freiheit.....	471
14.3	„Das Gewissen irrt nie“. Sicherung des unmittelbaren Bewußtseins bestimmter Pflicht (System der Sittenlehre 1798, § 15).....	478
14.4	Gehorsam – Erfolg des guten Willens – Endzweck des Daseins. Vorbereitende Vertiefung der Destination des Menschen (Die Bestimmung des Menschen 1800, 3. Buch) .....	483
14.5	„Orakel der ewigen Welt“. Besinnung auf das „Einfließen“ des Unendlichen: die Stimme des Gewissens und das Dasein göttlichen Willens .....	488
15. Kapitel	Religion. Dasein Gottes in der Wirklichkeit lebendigen Glaubens .....	493
15.1	Panethischer Atheismus? Zur Ausfaltung der moraltheologischen Weltansicht durch Jacob Salat, Friedrich Karl Forberg und Fichte (Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten 1797/98) .....	493
15.2	Aufstieg zur religiösen Weltansicht im Stufengang	

## Inhaltsverzeichnis

XI

	der Moralität (Die Anweisung zum seligen Leben, 5. Vorlesung).....	502
15.3	Liebe und Haß, Hoffnung und Furcht. Aufriß einer Affektenlehre auf der Basis religiöser Menschenlie- be .....	514
15.4	„Die Liebe ist höher denn alle Vernunft“. Ermitt- lung der absoluten Liebe als Quelle aller Gewißheit und Realität in der Religionslehre .....	525

## Ausblick

	Abschließende Nachschrift über den Primat einer transzendentalen Metaphysik und Daseinsontologie.	532
--	--	-----

	Siglenverzeichnis.....	543
	Literaturverzeichnis .....	547
	Namenverzeichnis.....	557
	Sachverzeichnis .....	564



## EINLEITUNG

### Fichtes Lehre vom Bilde des Absoluten als dritte Vollendungsgestalt des Idealismus

Der Deutsche Idealismus entstammt der platonischen Metaphysik, und er weiß sich als Vollendung des griechischen Anfangs durch einen Fortgang, in welchem das wahre Sein der Dinge, die Idee, erst zu sich selber findet. Das geschieht auf dem Boden der Idee und Vorstellung (idea, perceptio) als Selbstvorstellung (apperceptio) und der Wahrheit als Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. Dabei wird alles zweifelhafte Weltbewußtsein in der Selbstgewißheit des Ich gesichert und die Adäquationswahrheit zuletzt in der Subjekt-Objekt-Übereinstimmung (Ich=Ich) gegründet. So scheint das bloße Streben nach Weisheit in eine strenge Wissenschaft als Wissen vom Wissen des Wahren übergegangen und am Ziel. Erstaunlicherweise ereignet sich solche Vollendung der Metaphysik dreifach. Der Deutsche Idealismus ist das Stadium der Metaphysik in der dreifachen Vollendung ihrer Wahrheit.

Für diese rohe These sind zunächst die drei Vollendungsgestalten als solche herauszuheben, damit überhaupt die Frage nach dem Rätsel ihres dreifachen Anspruchs auf die Eine Wahrheit rege werden kann. Hegels System als Vollendung des Platonismus ist in aller Munde, nicht zuletzt durch Heideggers Rede vom Ende der Metaphysik, bei dem sich die Wahrheit unter dem Joch der Idee vom absoluten System her bestimmt und das Subjekt als Wille zum absoluten Wissen verfestigt. Schellings positive Philosophie steht wenigstens im Streit, abruptes Ende des idealistischen Pantheismus oder Vollendung der kritischen Selbstbegrenzung der Vernunft zu sein. Fichtes Lehre vom Bild des Seins ist (bis auf die Gelehrtendebatte über die ‚veränderte Lehre‘) unbeachtet geblieben. Dabei bahnt gerade sie einen kritisch besonnenen Weg, das Prinzip des Selbstbewußtseins zu übersteigen, um das reine Wissen als Dasein, Erscheinung und Bild des in sich geschlossenen Absoluten einsichtig sowie als Einigungs- und Spaltungsfundament der Erscheinungen durchsichtig zu machen.

Um freilich die Dreigestaltigkeit des Deutschen Idealismus unbefangen ansehen zu können, muß endgültig von jener verführerischen Triplizität Abschied genommen werden, welche – unter dem Eindruck von Hegels „Differenzschrift“ – für Fichtes Position den Akzent auf die subjektive Subjekt-Objekt-Einheit und die Gleichsetzung von Sein und Sollen legt und Schellings Fortschrittsleistung in der Aufstellung der Naturphilosophie als Antithese zum transzendentalen Idealismus im Sinne einer objektiven Subjekt-Objekt-Einheit sieht, um Fichtes Spätphilosophie, soweit sie überhaupt bekannt ist, und Schellings Lehre vom Absoluten seit dem Identitätssystem als spekulativ leer abzuschätzen. Die großartige Gewalttätigkeit des Hegelschen Vernunftglaubens, die Philosophie sei stufenweise auf die Höhe ihrer Vollendung als ontotheologische Wissenschaft aufgestiegen, hat lange einer von Hegels Mut zur Wahrheit mitgerissenen Philosophiegeschichte das Schema eines Prozesses von antithetischen Abstraktionen zur alles versöhnenden, konkreten Wahrheit vorgezeichnet: Fichtes oberster Grundsatz verkünde das absolute Ich, aber so, daß seine Grundlegung mit dem zweiten Satz einseitig subjektiv werde und in der schlechten Unendlichkeit des Strebens praktisch unlösbar an Endlichkeit und Schranke gebunden bleibe. Dem setze Schelling den undogmatischen Versuch entgegen, das Subjektive aus dem Objektiven, den Geist als höchste Potenz in der Stufenreihe der Natur (als bewußtlosem Geist) herzuleiten, da nicht bloß gezeigt werden müsse, daß Tätigkeit, Leben, Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien, sondern auch umgekehrt, daß alles Wirkliche (die Natur und die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe. So aber werde das Objektive, die Natur als Inbegriff des Objektiven, einseitig zum Erklärungsgrund des Wissens und der Wahrheit erhoben. Was befriedigt den Wunsch nach Fortschritt und systematischer Geschlossenheit mehr als der dialektische Aufstieg vom subjektiven über den objektiven zu einem absoluten Idealismus, der mehr ist als die bloße Ergänzung und Wechselbestimmung von transzendentalem Idealismus und Naturphilosophie?

Nun ist es geradezu ein Gemeinplatz gegenwärtiger Idealismusdiskussion, das Hegelsche Schema zu verwerfen und auf dem Boden einer neuen Quellen- und Editionsfrage die Lebens- und Bildlehre des späten Fichte und Schellings positive Philosophie als eigenständige Grundstellungen und Vollendungsformen des transzendentalen Idealismus anzuerkennen. Aber eine nachfragende Besinnung auf die neu entdeckte Dreigestalt und deren Wahrheitserfassung steht immer noch aus.

## 1. *Kennzeichnung der drei Vollendungsgealten idealistischer Metaphysik*

1.1 Die erste, alles überschattende Vollendungsgealt ist die Hegel-sche Systembildung. Sie hat sich im Aufstieg der Phänomenologie des Geistes zum absoluten Wissen vorbereitet, in der Logik der absoluten Idee gegründet und in einer Enzyklopädie des Geistes allseitig ausgebreitet und befestigt. Hegels „Phänomenologie des Geistes“, 1807 – die schwer zu durchdringende, in unserem Jahrhundert vielfältig rezipierte Hinleitung zum absoluten Wissen (Ulrich Claesges, Eugen Fink, Hans Friedrich Fulda, Theodor Haering, Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, Jean Labarrière, Werner Marx, Otto Pöggeler u.a.) – bahnt den Weg, auf dem das Bewußtsein aufsteigend erfährt, wie sich alle Gegenstandsverhältnisse in immer konkreter werdende Selbstverhältnisse verwandeln. Wichtig dafür ist nicht nur der Übergang vom Bewußtseins- zum Selbstbewußtseinskapitel, in welchem der erscheinende Geist das Element der Freiheit erreicht; entscheidend für die volle Konkretion wird der Überstieg über die Stufe des Selbstbewußtseins und der Vernunft zum absoluten Wissen. Der „subjektive Idealismus“ behauptet das selbstbewußte Ich als Erstes Prinzip, insofern es sich selbst im Unterschied zum Gegenstand weiß, im Losreißen von aller Fremdbestimmung seine Freiheit gewinnt und das Wahre ausschließlich in der Form der Gewißheit seiner selbst zuläßt. Dagegen vermittelt die „Phänomenologie des Geistes“ die Einsicht, daß das Selbstbewußtsein abstrakt bleibt, wenn es sich ebenso einseitig an das Ich-denke klammert wie das gegenständliche Bewußtsein an die „Realität“ des Gegenstandes. Idealismus wie Realismus scheitern am Widerspruch, eine Seite im Bewußtsein des Seins zum Ganzen, ein Relatives zum Absoluten zu übersteigern. Der absolute Idealismus beendet die lächerlich-furchtbare Gigantomachie, die Riesenschlacht um das Sein zwischen den Materie- und Ideenfreunden, der „immer bestanden hat“ (Plato, Soph. 246a-c). Das absolute Wissen steht weder auf der Seite des Seins noch auf der Seite des Bewußtseins, in ihm sind alle Gegensätze von Denken und Sein in die sich wissende Einheit von Wissen und Gegenstand aufgehoben. Der lange, prüfende Gang der Phänomenologie führt über alle möglichen Stufen der Wahrheitsansprüche abstrakter, d.h. einseitiger Positionen zur Gewißheit der Vernunft als Synthesis von gegenstandsgerichteter Übereinstimmung und freier Selbstgewißheit. Das absolute Wissen ist seiner selbst in der Übereinstimmung von wesenhafter Wirklichkeit und

Vernunft gewiß geworden. Seine Wahrheit heißt: Bei-sich-selbst-bleiben im Anderssein.

Bekanntlich ordnet sich die Phänomenologie des Geistes von 1830 innerhalb der triadischen Gesamtgliederung der „Enzyklopädie“ in eine Philosophie des Geistes ein, und zwar in die Mitte zwischen Anthropologie und Psychologie. Hier endet sie, ihrer Einleitungsfunktion und -methode entkleidet, auf der Stufe der Vernunft als formeller Einheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Eine „phänomenologische“ Hinleitung des erscheinenden Geistes über den Standpunkt der Vernunft hinaus zu einem absoluten Wissen, das noch die Religion in sich aufhebt, scheint hier weder notwendig noch möglich. Insbesondere an dem Verhältnis dieser zweifachen Gestalt der „Phänomenologie“ zueinander hat sich die Streitfrage von Anfang, Einheit und System der Hegelschen „Wissenschaft“ entzündet.

Die „Große Logik“, 1812-1816 – die lange vergessene und ausgeschaltete, erst neuerdings wieder, vorzüglich in ihrer Anfangs- und Methodenproblematik eindringlich diskutierte Metaphysik des Absoluten (Klaus Düsing, Hans-Georg Gadamer, Dieter Henrich, Bernhard Lakebrink, Herbert Marcuse, Geoffrey Mure, Lorenz B. Puntel, Ellis u. John MacTaggart, Michael Theunissen) – durchläuft den Kreis des sich in seine Kategorien entfaltenden absoluten Wissens. Sie reicht vom Werden als Ineinander-übergegangen-sein von Sein und Nichts bis zum Leben der absoluten Idee. Auf der Höhe des absoluten Wissens wird die Logik des Seins, des Wesens und des Begriffs zur Onto-Theo-Logik: Darstellung Gottes, wie er in seinem alle Gedanken in sich bewegenden Leben vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist. Und die dialektische Explikation solcher Gedanken als Kategorien des Seienden geht nicht von einem zum anderen fort, sondern läuft in den Anfang zurück. Das Ende, die absolute Idee, ist der in seiner Totalität erfüllte Anfang, das System der Logik im ganzen.

Der Kreis theologischer Logik bildet den Horizont des auszuarbeitenden Systems. Die Heidelberger „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, 1817 bringt das System als ganzes wenigstens im Grundriß zur Ausführung. (Sie ist in 2. Auflage 1827 um 100 Paragraphen erweitert worden.) Ihre drei Teile entsprechen der Idee an und für sich (Logik), der Idee in ihrem Anderssein (Naturphilosophie: Mathematik/Mechanik, Physik, „Organik“) und der in sich zurückkehrenden Philosophie des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes. Neben der Lehre vom subjektiven Geist (in der Triade Seele, Bewußtsein,

Geist bzw. Anthropologie, Phänomenologie, Psychologie) und dem Ausblick auf die drei Gestalten des absoluten Geistes (Kunst-Religion, geoffenbarte Religion, Philosophie als Gottesdienst) hat die Lehre vom objektiven Geist (abstraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit) Geschichte gemacht, vor allem durch die 1833 erschienenen „Grundlinien zur Philosophie des Rechts“. Im ganzen geht sonach der Geist, nachdem er sich in der Phänomenologie als absolut ergriffen und in der Logik in der Fülle seiner Gedanken und Seinsbestimmungen durchgeklärt hat, in die Objektivität, das raum-zeithaft-geschichtlich Gegebene über. In diesen Übergängen bewährt die Dialektik der absoluten Negation die Kraft der Selbstverwirklichung durch Entäußerung. Die ewige Idee entäußert sich aus Freiheit ins äußerste Anderssein, in die Natur als dem Außereinander von Raum und Zeit, und der Geist kehrt aus seiner Entäußerung so in sich zurück, daß er das Andere und Fremde in sich aufnimmt. Also denkt der Hegelsche Idealismus die Idee Platons zu Ende. Die absolute Idee entfaltet sich als ein dreistufiger Prozeß, in welchem sich die absolute Subjektivität hervorbringt. Hegels vollendetes System ist so wirkmächtig geworden, daß andere Fassungen der Vollendung ins Dunkel der Geschichte zurücktraten.

1.2 Inzwischen ist eine andere Endgestalt des Idealismus zutage gekommen, das Spätwerk Schellings. Es beruht weitgehend auf den erst aus dem Nachlaß herausgegebenen Münchener und Berliner Vorlesungen. Zu Schellings Lebzeiten blieb es ohne Widerhall, während der letzten Jahrzehnte aber rückte es in den Mittelpunkt der Schelling-Rezeption und Idealismusk Diskussion. Für die Ortsbestimmung dieser Schlußstellung einer Weltalter- und Offenbarungsphilosophie kommt alles darauf an, den Sinn derjenigen Unterscheidung aufzuhellen, welche sie charakterisiert, die Dichotomie von negativer und positiver Philosophie. Einvernehmen besteht in folgendem: Die fragliche Unterscheidung deckt sich nicht mit einer trivialen Entgegensetzung von Empirie des gegebenen Positiven und Logik/Dialektik von Ideen, gar so, daß sich das Unterschiedene auf zwei Regionen des Seienden, das erfahrbar Existente und die rationalen Wesenheiten, verteilt. Die kritische Scheidung folgt auch nicht einfach der Differenz von Daß und Was, wonach es die negative Philosophie allein mit dem Begriff (Wassein, Idee), die positive mit der konkreten Wirklichkeit (Existenz, Sein) zu tun hätte. Und das höhere Recht der positiven Philosophie läßt sich nicht aus dem Unvermögen der Ratio herleiten, Existenz zu fassen. Der ekstatische Wechsel der Grundstellung verlagert nicht rigoros den Frageansatz aus

der Helle rationaler Wesenserkenntnis ins Dunkle der Welt und Abgründige der Existenz. Ein Bankrott der Vernunft, eine Konversion zum Irrationalen findet nicht statt (Xavier Tilliette). Zwar übergreift die positive Wirklichkeitsphilosophie eine bloß logische Wesens- und Vernunftwissenschaft, aber Grund und Sinn der Scheidung brechen nicht an der in aller Metaphysik ungeklärten Differenz kategorialen Daßseins und Wasseins auf, sondern an der durch die Vernunft nicht zu vermittelnden Offenbarkeit Gottes. Spaltung und Einheit der negativen und positiven Philosophie entsprechen Schellings letzter These vom Sein: Gott ist offenbar als reines Daß und unvordenklicher Anfang, der sich *per posterius* in seinem Was erweist.

Genauer gesehen weist die negative Philosophie über sich selbst hinaus, indem sie sich der positiven beugt, und die positive kehrt von sich aus zurück, indem sie die negative wieder aufrichtet. Alle negative oder Vernunftwissenschaft vollzieht die apriorische Reflexion auf den Grund des Wissens dergestalt, daß sie das Wißbare begreift, d.h. in seiner Essenz als Seinkönnendes erfaßt. Sie gerät in die Krise, wenn sie entdeckt, daß dem von ihr ergründeten Prinzip, dem wesentlichen Was des Geistes, etwas uneinholbar vorausgesetzt ist, nämlich, *daß* der Geist ist. Dieses reine Daß des urständigen Suppositum heißt „unvordenklich“; die Vernunft kann ihm nichts vorausdenken, weil es – als reiner Akt und ewige Freiheit – der Potenz und Wesenheit vorausliegt. Jedwede Kontemplation also, welche das *primum principium* nur als Seinkönnendes denken kann, muß an der Wirklichkeit verzweifeln, die höher ist denn alle Wesensnotwendigkeit. Das ist das urständig Seiende (Gott), der „Herr des Seins“ (*potentia potentiarum*), der absolute Wille, der frei und gelassen ist gegenüber allem bestimmten Wollen und Nichtwollen.

Bei diesem Prius setzt die positive Philosophie an. Ihr Ziel aber besteht darin, das unvordenkliche Daßsein *a posteriori*, schärfer: *per posterius* als Gott zu begreifen. Zur Erkenntnis des unvordenklich Absoluten kann die Vernunft nur über eine Erfahrung von Freiheitstaten gelangen, in denen sich Gott offenbart. Daher sucht die positive Philosophie die Wahrheit über das göttliche Ursein in den Mythen und in der christlichen Offenbarung unter der Leithinsicht einer trinitarisch-christologisch erfüllten Potenzenwirklichkeit auf. Sie lehrt, die aus der Verborgenheit sich öffnende Wahrheit aus der Geschichte des Bewußtseins und der realen, zeithaften Geschichtswirklichkeit zu erkennen, die keinen anderen Erklärungsgrund zuläßt als die Freiheit Gottes. Die Wahrheit über Gott, Schöpfung, Vorsehung zeichnet sich in der Geschichte eines ge-

waltigen theogonischen Prozesses im Potenzenschema ewiger Selbstentwicklung ab. Dieser Geschichtsgang beschränkt sich nicht auf die eigentliche Offenbarungsreligion, den christlichen Monotheismus; denn die polytheistischen Naturreligionen und Mythen gehören wesentlich zu jenem geistigen Prozeß, durch den Gott im Bewußtsein der Menschheit geschichtlich geworden ist. So erweist sich das unvordenkliche Prius per posterius, auf dem Wege eines Empirismus des Apriorischen, im Blick auf das Offenbarungsgeschehen, als begreifbar, welches die Handlungen Gottes in der Welt als Abfolge der göttlichen Potenzen zum Ausdruck bringt. Darum also ist es der positiven Philosophie als einem empirischen Apriorismus zu tun, „das apriori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln“ (Philos. d. Offenb.; SW XIII, 165). Während die negative Philosophie das Wissen auf seine apriorischen Anfangsgründe hin methodisch zergliedert, um sich am Ende vor der Unvordenklichkeit eines absoluten Prius, des reinen Daß, zu beugen, beginnt die positive Philosophie, den Begriff und einen ontologischen Existenzbeweis aus dem Begriff fallenlassend, mit dem bloß Existierenden, um am Ende die gebeugte negative Philosophie wieder aufzurichten, indem sie den Anspruch des Denkens auf Wesenheiten und Potenzen aus der Wirklichkeit bestätigt.

Umstritten bis heute ist die Alternative zwischen Abbruch und Ende oder Vollendung des Deutschen Idealismus bei Schelling geblieben. Die eine (vorzüglich durch Horst Fuhrmans abgesteckte und durch Heinz Heimsoeths Kennzeichnung des „Spätidealismus“ – der späte Schelling, Christian H. Weisse, Immanuel Hermann Fichte – als kritische Umbildung zu einem spekulativen Theismus vorbereitete) Position behauptet, Schelling prangere den Idealismus einschließlich Identitätssystem und Potenzenlehre als negative Philosophie an und erkläre diese zum Sündenfall des Denkens gegenüber der Wirklichkeit; in diesem Urteil sei Schelling von der Absicht geleitet, die Systemkonstruktion ganz fallenzulassen, um für das Geschichtliche und Kontingente, die ewige Freiheit und Nicht-Notwendigkeit des handelnden Gottes offen zu werden. Die Wende zu einem an den Fakten von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung orientierten christlichen Theismus habe Gott undialektisch zum Anfang und beende somit den idealistischen Pantheismus, indem sie sich denjenigen Themen öffnet, welche der spekulative Idealismus ausläßt oder verkennt und welche Schellings ungeheure Freiheitsschrift und die Weltalter-Philosophie thematisiert hatten: die schlechthinnige Freiheit Gottes, die zerstörerische Realität und das Eigenprinzip des Bösen,

der Schreckensgrund der Welt, Schwermut in der Tiefe der Natur und des Gemüts, Abfall der Kreatur als eine urzufällige Geschichte, Sündenfall, Rückkehr, Erlösung des partikularen Willens, die unabsehbaren Wirklichkeiten in Zeit und Geschichte, in Mythos und Offenbarung. Um dem gerecht zu werden und endlich wieder zu einer nicht apriorisch vorkonstruierten Wirklichkeit (und zum Faktum des Christentums) zurückzukehren, fordere Schelling rigoros den Ausbruch aus dem idealistischen Vernunftsystem. – Dagegen erklärt die (von Walter Schulz inaugurierte) Gegenposition, Schellings Spätphilosophie breche nicht mit dem Deutschen Idealismus, sondern vollende ihn. Damit verbleibt – unter weitgehender Ablendung der religionsphilosophischen Gedankenmassen und Schellings religiöser Existenz – der Vorgang einer kritischen Vernunftreflexion auf sich selbst im Zentrum und die negative Philosophie im Ansehen, selbst die Negation der Vernunft angesichts des Positiven, der unfäßlich freien Wirklichkeit Gottes, zu vollbringen. Freilich revidiert diese These die Ansicht dessen, was Idealismus sei: nicht Vermittlung und Versöhnung, sondern Selbstbegrenzung der Vernunft; das sei das Grundgeschehen in der Epoche des Deutschen Idealismus. Im Ganzen dieses Prozesses bilden negative und positive Philosophie zwei gegenwendige modi progrediendi, welche zur Einheit einer philosophischen Wissenschaft von Gott gehören.

Erst in solcher Ergänzung zu einem Ganzen scheint der Idealismus vollendet. Recht besehen, ist die Essenzwissenschaft gar nicht falsch, sondern nur unvollständig. In den Irrtum führt sie nur, wenn sie im Stande der negativen Philosophie positive Wirklichkeits- und Offenbarungsphilosophie zu sein behauptet. Das ist der Fall Hegels. Er betreibt die negative Philosophie mit dem Anspruch der positiven. Dagegen erwächst die Wahrheit des Ganzen erst aus der Unterscheidung und wechselseitigen Beziehung von negativer und positiver Philosophie. Daher trägt die Essenzwissenschaft den alten Namen der „Ersten Philosophie“ (Philos. d. Offenb.; SW XIII,151), freilich nicht mit der Aristotelischen Dignität einer grundgebenden Prinzipienwissenschaft, welche die Anfangsgründe des Seienden im ganzen aufdeckt und onto-kosmo-logisch die Existenz Gottes beweist. Vielmehr meint erste Philosophie eine vorläufige Wissenschaft, die einer grundlegenderen zweiten bedarf. Erst in der Aufstellung einer „Zweiten Philosophie“ (Philos. d. Offenb.; SW XIII, 120), der positiven, vollendet sich das Geschäft des Idealismus. Freilich summieren sich erste und zweite Philosophie nicht nachträglich als Teile, welche einander äußerlich sind, zu einer additiven Einheit.

Die negative Philosophie ist, indem sie die positive setzt, deren Bewußtmachung, und die positive wird, indem sie die negative einholt, deren Bestätigung im Wirklichen.

Natürlich sieht sich eine Wissenschaft, die sich prinzipiell auf absolute Freiheit, Kontingenz und nichtantizipierbare geschichtliche Zeitlichkeit einläßt, als ein unabschließbarer Erkenntnisprozeß an, so daß die Philosophie, wieder bescheiden geworden, den Namen einer Philosophia annimmt (Philos. d. Offenb.; SW XIII,132). Andererseits entspricht die Abfolge in „der Seins- oder Lebens-Annehmung des Höchsten“ genau der sich vollendenden Dreiheit der Prinzipien oder Potenzen in der ewigen Natur (in der Sprache der Weltalter- und Grund-Existenz-Philosophie: der bejahende, reine Wille der Liebe – der verneinende, seinannehmende Wille – der bewußte und im höchsten Grade Geist gewordene Wille). „Wir können daher auch diese Folge der Offenbarung als eine Folge der Potenzen ansehen, die das Sein zu seiner Vollendung durchgeht“ (Die Weltalter. Bruchstück 1813; SW VIII, 309).

So entsteht ein neues Bild vom Deutschen Idealismus in der letzten Phase seiner Vollendung. Auf dem Weg der negativen Philosophie von der Immanenz zur Transzendenz vollzieht sich eine Selbstnegation der Vernunft, welche Gott als das „absolut Urständliche“ und das „eigentlich Transzendente“ ekstatisch aus sich heraussetzt. Dieser Vorgang geschieht unausweichlich, insofern das Vernehmen Gottes in eine Krise gerät. Auf Beihilfe der Erfahrung, z.B. durch kosmologisch-teleologische Beweisgänge, muß unsere Vernunft verzichten; denn Gott ist weder in äußerer noch in innerer, mystischer Erfahrung anzutreffen. Aber auch die reine Vernunft kann das Urständliche nicht denken; denn unser unverwandt objektivierendes Begreifen verdinglicht Gott oder das reine, sich setzende Hervorbringen. Die darüber ent-setzte Vernunft setzt sich Gott als das Transzendente und Nichtwißbare voraus. Das Einzige, was vom Anfang positiv zu wissen bleibt, ist, daß sich Gott qua potentia existendi immer schon existent gemacht hat. Damit formiert sich mit der Radikalität ekstatischer Selbstnegation noch einmal der kritische Geist des Idealismus. Wie und warum Gott sich zur Welt herabgesetzt hat, ist „unvordenklich“. Aber mit dem kritischen Grundsatz, die reine Selbstvermittlung Gottes sei ihr unverfügbarer Anfang und Grund, gewinnt die Vernunft das Vermögen, die Welt und ihre Geschichte zu konstruieren, zurück. Die positive Philosophie entfaltet sich als erinnernder Nachvollzug des unvordenklichen Geschehens, in dem sich das

Transzendente immanent gemacht hat. Sie nimmt die Drei-Potenzen-Lehre so in sich auf, daß die Geschichte der mythologischen und der christlichen Zeit sowie der Anbruch einer Religion des Geistes und der Freiheit verstehbar werden. Darin steht die äußerste Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft von Gott offen. In ihr vermittelt sich die Vernunft so weit mit sich selbst, wie sie durch das unvordenkliche Wirken Gottes vermittelt ist.

Eine eigen- und einzigartige Vollendungsgestalt nehmen Schellings „Weltalter“ an, welche insbesondere nach Veröffentlichung der Urfassungen durch Manfred Schröter ein tiefergehendes, vielfaches Forschungsinteresse auf sich zogen (Horst Fuhrmans, Wolfgang Wieland, Jürgen Habermas, Xavier Tilliette, Manfred Frank, Peter Oesterreich u.a.). Sofern „Die Weltalter“ nicht als ein irrationaler Rückgriff auf den archaischen Mythos, sondern als ein eigenwüchsiger Typus neuzeitlich-idealistischer Philosophie angesehen wird, bietet sich ein Zusammenhang mit Zielen des „Ältesten Systemprogramms“ an: dem Mythos der Vernunft und einer poetischen Aufhebung philosophischer Wissenschaft. So betrachtet, stellen Schellings „Weltalter“ in ihrer Vereinigung von logischem und narrativem Methodenstil einen, freilich gescheiterten Versuch dar, anfängliche Bestrebungen des Frühidealismus zu vollenden.

1.3 Vor der Leuchtkraft der Hegelschen Dialektik und den Entdeckungen des Schellingschen Spätwerkes blieb Fichtes Durchgestaltung der Transzendentalphilosophie zum absoluten Idealismus verdeckt. Das hat auch überlieferungs- und wirkungsgeschichtliche Gründe. Daran sei erinnert. Das Auftreten Fichtes in Jena hatte eine in der neueren Philosophiegeschichte kaum vergleichbare unmittelbare Wirkung. (Der seit 1978 erscheinende Fichte-Spiegel dokumentiert die fast momentanen Auswirkungen vor allem der Jenaer Systembildung.) Fichtes Grundlagen in Jena wurden zum Quellgrund aller idealistischen Strömungen. Die Auseinandersetzungen und oft fruchtbaren Mißverständnisse, zumal über das thetische Urteil „Ich bin Ich“, haben Hölderlin, Sinclair, Novalis, Friedrich Schlegel u.a. auf die Bahn ihres Denkens gebracht. Das gilt auch und vorzüglich für den jungen Schelling bis 1800, soweit er eben die Absicht verfolgte, Fichtes System auszuführen. Diesen Beziehungsreichtum hat philosophiegeschichtliche Forschung oft minutiös aufgearbeitet. Unbemerkt blieb der Vorgang, daß Fichtes Denkweg die mannigfaltigen, parallelen Übergänge vom transzendentalen Ich zum Subjekt-Objekt, Hen kai Pan, „Seyn schlechthin“ überholt und an sy-

stembildender Kraft überboten hat. Das kann aufgrund regsamster Forschungstätigkeit im Falle der „Kleinen Systeme“ (Hölderlins „Urtheil und Seyn“, Isaak von Sinclairs „Philosophische Raisonnements“, Jacob Zwillings „Über das Alles“) oder im Blick auf die ingeniöse Masse der „Fichte-Studien“ des Novalis deutlich gemacht werden, wenn sich das Forschungsinteresse einmal von einer Untersuchung der Einflüsse auf die Hegelsche Denkentwicklung löste und endlich auch den Gang der Synthese von Seinsphilosophie und Subjekttheorie beim späteren Fichte in Betracht zöge.

Freilich, Fichtes vertiefte Auslegung des absoluten Wissens als weltbildendes Bild des Absoluten, vorzüglich in den Berliner Vortragszyklen über Wissenschaftslehre, besaß nicht mehr die Schwungkraft der Jenaer Entwürfe. Zwar war Fichte 1804 der geistige Mittelpunkt Berlins, aber seine Hoffnung, durch mündliche Vorträge eine Schule zu stiften, erfüllte sich nicht. Lange (bis 1845) blieb die esoterische Lehre mit Ausnahme des schemenhaften Umrisses der Wissenschaftslehre 1810 unveröffentlicht. Und sie war noch länger durch Hegels Urteil in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ verachtet: Fichtes spätere Philosophie enthalte nichts Spekulatives. So konnte sich das eingängige dialektische Fortschrittsschema halten.

Wie aber steht es mit der Vollendung des Idealismus, wenn die Wissenschaftslehre eine eigenständige Lehre vom Absoluten und seinem Erscheinen ausgeformt hat? Antworten finden sich in den Fassungen der Grundlegungen seit der bahnbrechenden Wissenschaftslehre 1801/1802 hinterlegt. Unter ihnen ragt, soweit die sich rapide bessernde Editions-lage einer kritischen Fichte-Ausgabe schon ein Urteil zuläßt, der 2. Vortrag der WL von 1804 heraus. Dieses Werk der philosophischen Weltliteratur zwischen Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und Hegels „Großer Logik“ denkt das Verhältnis von Ich und Gott zu Ende, indem es auf eigene Weise alle einseitigen Positionen des Idealismus und Realismus übersteigt. Das geschieht unter Führung der Einsicht, das Selbstbewußtsein sei aus seinem eigenen Wesen das sich Übersteigende selbst. Das Bewußtsein nämlich existiert in der Form eines lebendigen „Durch“, mit Begriffen der frühen Wissenschaftslehre gesprochen: Das Ich besteht in schwebender Wechselbestimmung des Nicht-Ich und des Ich. Um sich zu begreifen, geht unser Denken durch das hindurch, was es selbst nicht ist. Weil aber endlich-menschlichem Denken nur die Form des „Durch“, nicht aber dessen Leben und schwebendes Einigen von ihm selbst her eignet, setzt der Actus des „Durch“ ein aus sich sel-

ber lebendes, allreales Leben voraus. Folglich gilt der Grundsatz allen Wissens: Sollen das wahre Sein und Leben einleuchten, dann muß das Ich gesetzt und in seinem Prinzipienanspruch abgesetzt werden.

Dieser Satz ermißt den Abstand zu Hegel. Das Absolute leuchtet allein als Unbegreifliches unter dem Gebote der Vernichtung des Begriffs ein (vgl. WL 1804-II, 4. Vortr.; GA II,8,56). Hegels großer Einwand gegen Fichtes Ich-Prinzip: „Dies Selbstbewußtsein wird nicht erst auf das Absolute als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute“ (Differenzschrift 1801; ThW II,96-97) ist durch die Maxime der Wissenschaftslehre entkräftet: Vom Ich aus gibt es gar keine Erste Philosophie; „es gibt nur eine über dem Ich“, und die Frage ist, „ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne“ (WL 1804-II, 18. Vortr.; GA II,8,285).

Das Gesetz der Vernichtung des Begriffs am Unbegreiflichen wird zum Ausgang einer immer höher steigenden Reflexion auf die Genesis dieses Faktums. Dafür dienen vier Abstufungen des Idealismus und Realismus als Leiter. Durchgängig beharrt der Idealismus auf der Energie und Freiheit des Denkens, auf dem „Soll“ als Anfangsgrund, und versteht das notwendig vorauszusetzende Sein und Leben als notwendigen Gedanken. Der Realismus dagegen verweist auf das Reale an sich, die Selbstkonstruktion des Seins (Licht, Vonsich) als das Erste und versteht unser Sehen als Nachkonstruktion. Beide Parteien bringen es nicht zur wahren Einheit, sie bleiben in Zweiheit und Relation des Ansichseins und Fürunsseins befangen. Erst eine absolute Abstraktion von aller Relation läßt das Sein in seiner Absolutheit einleuchten. Damit hebt Fichte die schroffe Alternative der berühmten „Ersten Einleitung in die WL“, 1797 zwischen dem Dogmatismus, der das Ding an sich, und dem Idealismus, der die Intelligenz an sich zum Grund aller Erfahrung erhebt, auf. Das erreichte Absolute unter dem Namen Leben, Licht, absolutes Ich, Vernunft, Gott *„ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des unmittelbaren lebendigen Seins, das nie aus sich heraus kann“* (WL 1804-II, 16. Vortr.; GA II,8,243).

Fichte denkt das Absolute als völliges Ineinanderaufgehen von Denken und Sein in einer ununterscheidbaren Einheit von Subjektivität und Objektivität, die sich nicht öffnet und objektiviert, sondern in sich selbst aufgeht. Das Singulum über aller Dualität ist ganz und gar inwendiges Leben. Dessen Einheit hat weder den Charakter dialektisch-dreieinheitlicher Identität noch den einer differenzierbaren Indifferenz. Sie ist ‚Inkludenz‘, Geschlossenein-in-sich. Das inkludente Sein sperrt die un-

geheure Hegelsche Logik ab. Nichts ist außer dem Einen, dem in sich unzugänglichen, undurchdringlichen Sein und Leben. Den Menschen schließt das Sein lebendig in sich ein, wenn er das Selbstbewußtsein, die Negation der Einheit durch die Zweiheit von Subjekt und Objekt, negiert. „*Wir leben*, eben unmittelbar im Lebensacte selber“ (WL 1804 - II, 15. Votr.; GA II,8,231).

Nun endet die Wissenschaftslehre nicht im Schweigen mystischer Innerlichkeit, sie entbreitet sich auf dem Grunde des Absoluten als Phänomenologie. Das Wissen vom Wissen erscheint als Bild- und Erscheinungslehre des Absoluten. Diese meidet den Kardinalfehler des Hegelschen Idealismus, der nach Fichte geradezu dogmatisch „das absolute Seyn ignorirt, und das erscheinende für das absolute hält“ (WL 1801/02, II § 4; GA II,6,258). Ihre eigentliche Aufgabe besteht darin, das Selbstbewußtsein und dessen fünffache Fügung, die doppelte Zweiheit von Denken und Sein, Sinnlichem und Übersinnlichem sowie das durchgängige Wissen in der fünffachen Weltansicht von Sinnlichkeit, Sittlichkeit, höherer Moralität, Religion und philosophischer Wissenschaft als Erscheinung des Absoluten abzuleiten.

Das überbietet die engere Aufgabenstellung des transzendentalen Idealismus. Jene verlangte die Deduktion der Dingvorstellung auf dem Boden des endlichen Ichs; Fichtes Lehre vom Bild als Erscheinung des Absoluten fordert eine Deduktion der erscheinenden Wahrheit als Erscheinung des Wahren auf dem Boden der Einheit des allrealen, lebendig-geistigen Absoluten. Und die Methode solchen Abstiegs von der inkludenten Einheit zur Vielheit der Bewußtseinsrelationen und faktischen Mannigfaltigkeit der Welt schreibt vor, die im Aufstieg fallengelassenen Positionen des Idealismus und Realismus wieder aufzunehmen und in den Zusammenhang mit dem Absoluten einzuholen. Auf diesem Weg vollendet sich der absolute Idealismus als System der Phänomenologie, d.h. als Erscheinungslehre des in sich geschlossenen Seins.

Mithin führt der Idealismus zur Weltsicht einer dreifachen Vollendung. Alle drei Wege übersteigen die Idee und das reine Selbstbewußtsein zum Ursprung absoluter Einheit hin. Sie trennen sich in der Methode des Transzendierens.

1. Die dialektische Vermittlung des sich wissend zu sich vermittelnden Geistes kommt am Ende zum Absoluten als der konkreten Einheit von Vernunft und (vernunftwirkter) Wirklichkeit (Hegel).
2. Die Ekstase des Ich und das Heraussetzen des eigentlich Transzendenten versteht das Absolute als unverfügbaren Anfang, der sich qua

potentia existendi für eine positive Philosophie in Mythos, Offenbarung und ewiger Freiheit bekundet hat (Schelling).

3. In Vernichtung seiner Prinzipstellung verweist das Ich bei Genetisierung der Tatsachen des Bewußtseins von sich auf das aus sich lebende Absolute als in sich geschlossenes Singulum von Denken und Sein, dessen erste Erscheinung die Helle des Selbstbewußtseins ist, in der sich das Auge der Reflexion als Bild weiß und das Sein in die Vielfalt des Vorhandenen nach den Gesetzen der Reflexion bricht und bildet (Fichte).

## *2. Rückgang in den Ermöglichungsgrund der vollendet gedachten Wahrheit*

Das Resultat dieser philosophiegeschichtlichen Feststellungen zieht eine systematische Frage nach sich. Gesetzt, der absolute Idealismus habe eine mehrfache Wirklichkeit gewonnen, wie steht es dann mit dem Anspruch, den endgültigen Standpunkt erreicht zu haben? Müssen nicht angesichts der vollendeten Wahrheit eines abgeschlossenen Systems alle anderen Prinzipienbehauptungen zur Meinung verblassen? Entkräftet sich mithin die widersprüchliche Aufstellung dreier Absoluta von selbst, so daß der erbittert geführte Streit der Protagonisten und Epigonen um die Wahrheit das Schauspiel des sich selbst vertilgenden Idealismus bietet? Oder liegt eine eigene Aufgabe darin, den Zusammenstand einander organisch ergänzender Systeme zu bedenken? Auf diese Alternative weist Schelling hin: „Im ersten Fall (wenn sie sich alle gegenseitig vertilgten) würde man statt des Systems nur einen bodenlosen Abgrund vor sich sehen, in dem alles versinkt, und in dem sich nichts mehr unterscheiden läßt. Nicht getilgt werden sollen die Systeme, sondern zusammen bestehen“ (Über die Natur d. Philos.; SW IX, 213).

Nun scheint aber die verbreitete Rede vom Zusammenbruch des Idealismus im Stadium vollendet zu denkender positiver Wissenschaften und des „vollkommenen Nihilismus“ dafür zu sprechen, daß alle Gestalten des Deutschen Idealismus ohne Unterschied und fernere Differenzierung versunken sind. Aber vielleicht ist allererst der Reichtum an Unterschieden im Selben deutlicher zu machen, um prüfen zu können, ob und wie sich der Anspruch der Vollendung in einem sich ergänzenden oder vertiefenden Zusammenstehen der drei konkurrierenden Grundlegungen erfüllt.

Die so aufgebrachte Frage nach der Wahrheit des Idealismus trägt die nach dem idealistischen Sinn von Wahrheit in sich. Ob das philosophische Suchen nach Wahrheit zu einem vollendeten Ende gekommen ist oder sich im Spiegelschein dreier Absoluta verwirrt hat, findet Maßstab und Prüfstein darin, ob und wie der absolute Idealismus Wahrheit zu begründen vermochte. Das kann hier nur umrißhaft nachgezeichnet werden, und zwar in Betracht von Wahrheitsermöglichung und Wahrheitszuordnung. Die daran orientierte Streitfrage über die unterschiedlichen Wahrheitswege – Dialektik, Potenzenlehre, Genetisierung – bleibt unausgefaltet. Sie tritt hinter die Grundfrage zurück: Wie steht es unter dem Vorblick auf den Ermöglichungsgrund mit den Ansprüchen der Einen Wahrheit in der dreigestaltigen Grundstellung des Deutschen Idealismus?

Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ beginnt mit der lapidaren Feststellung: „Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. – Denn man *weiß* nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt“ (SW III,339). Das ist Gemeingut. Der Deutsche Idealismus nimmt die aristotelisch-scholastische Adäquations- oder Korrespondenztheorie verwandelt in sich auf. Die Homoiosis (adaequatio, convenientia) von Logos (intellectus) und On (res) kommt als Übereinstimmung eines Subjektiven und Objektiven zur Sprache. Und die entschiedene Zuordnung des ens qua verum (transcendentale) zum intellectus speculativus (Thomas von Aquin, De veritate qu. 1 a. 1) kehrt in der Angewiesenheit von Wissen und Wahrheit wieder: Das Seiende als Wahres ist auf Wissen hingeordnet, das Wissen gewinnt seinen Stand in Zuwendung zum Wahren. Wissen bedeutet eben, die Wahrheit zu wissen. Man weiß nichts, wenn man nicht die Wahrheit weiß; denn im Schein gedeihen Unwissenheit und Selbstverblendung. Darum hat die Philosophie zur Aufgabe, die Wahrheit rein darzustellen, indem sie den Standpunkt des reinen oder absoluten Wissens einnimmt. Fichte, der „Priester der Wahrheit“, hat das im Streit gegen Schein und Unwahrheit unermüdlich proklamiert, und wie selbstverständlich nimmt Hegel gegen Hamann für das Denken und die Vernunft Partei, „welche allein das wahrhaftige Mittel jener gewußten Entfaltung der Wahrheit ... sein können“ (Rez. Hamanns Schriften; ThW XI, 331).

Von diesem kommunen Vorverständnis her stellt sich die Frage nach dem Wahrheitsgrunde so: Was ermöglicht innerhalb der Zuordnung von

Sein und Wissen die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven? Dabei gilt für jede Gestalt eines absoluten Idealismus als ausgemacht: Wahrheit kann weder im bloß Subjektiven (in der Selbstgewißheit des Ich) noch im bloß Objektiven (in einer sich von sich aus in den Geist verklärenden Natur) wurzeln, sie muß in einer absoluten Identität von Subjekt und Objekt unter dem Grundsatz Ich=Ich angelegt sein. Es formiert sich nämlich der neuzeitliche Begriff des Wahren aus dem Gegensatz zum Zweifelhaften und Schwankenden, zum Erdichteten und bloß Gedachten als das objektive und wirklich Bestehende. Und der metaphysische Zweifel bleibt in Kraft und aller Wahrheitsanspruch rechtlos, solange nicht ein Punkt gefunden wird, in welchem das auseinander liegende Entgegengesetzte, Vorstellung und Sachverhalt, eins sind. „Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst der Punkt ist, wo beide *ursprünglich* Eins – oder wo die *vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens ist*“ (Syst.d.tr.Id.; SW III, 364).

Der Skeptizismus leugnet diese Konsequenz, denn er fixiert ja den Gegensatz von Vorstellung und Sachverhalt. Der Skeptiker hält grundsätzlich an deren Unterschied fest und muß daher die Erkenntnis des Wahren, d.i. eine Übereinstimmung von Denken und Sein, für unmöglich erklären. Gegenüber diesem Standpunkt, der sich gegen das Wissen überhaupt wendet und kein wahrhaftes Sein zugesteht, behauptet der Idealismus: Es gibt Wahrheit, und der unverbrüchliche Wahrheitsgrund läßt sich wirklich finden.

Der Grund der Wahrheit ist das Wahre an ihm selbst; er muß sich als vollkommenes Einessein von Subjektivität und Objektivität, Intelligenz und Ding, Bewußtsein und Gegenstand, Idealität und Realität, Natur und Geist aufweisen lassen. Daran müht sich die Begriffsarbeit der idealistischen Ersten Philosophie ab. Sie sucht endlich, das Absolute unter dem Namen Idee, absolutes Subjekt, Vernunft, Geist, Leben, Wille der Liebe, Gott als das wahre Eine und eine Wahre in einem Wissen zu konstruieren, das die Endlichkeiten des Bewußtseins überwindet; denn unsere menschlich-endliche, auf sinnliche Anschauung angewiesene Erkenntnis ist dazu nicht imstande, insofern sie sich immer schon innerhalb der Spaltung von Subjekt und Objekt bewegt. Die Subjekt-Objekt-Einheit ist somit weder Gegenstand der Erkenntnis noch ein bloß ausgedachtes Nichts. Sie liegt weder in der Reichweite der Erfahrung noch außerhalb jeglichen Wissens. Der Ermöglichungsgrund des Wahren ist der Prozeß des absoluten Wissens selber.

Bekanntlich beginnt mit der Aufstellung der Subjekt-Objekt-Einheit das Ringen um ihre rechte Auslegung. Schellings Schlüsselwort heißt Indifferenz. Diese Einheit, in der alles enthalten und nichts unterschieden ist, schließt die Differenz des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen aus; diese soll ja aus ihr hergeleitet werden. Da in der wahren Einheit keine Zweiheit enthalten sein darf, ist der Begriff der Identität fernzuhalten; denn Identität besagt ja Einheit von Unterschiedenem, genauer: von zusammengehörigen Entgegengesetzten. Der sachgerechte Name für eine übergegensätzliche Einheit, welche die Differenz niemals als Differenz in sich duldet, heißt absolute Indifferenz. Sie ist der Grund von allem und nichts (Bestimmtem). Über solchen Ansatz hat Hegel das vielzitierte Urteil gefällt, Indifferenz bedeute das Nichts und die Leere an Bestimmbarkeit wie die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Dagegen bringt Hegel als das Wahre die dialektische Einheit von Subjekt und Objekt mit der Formel einer absoluten Identität von Identität und Nichtidentität siegreich ins Spiel. Dagegen wurde Fichtes Diktum der Inkludenz kaum registriert: Gegenüber der quantitativen Differenzierung der Potenzen der Indifferenz ist das Wahre nach Fichte das ununterscheidbare Ineinanderaufgehen von Leben und Sein, das in sich geschlossen bleibt; „denn das Seyn eben selber führt durch sich, diese in sich geschlossene Einheit bei sich“ (WL 1804-II, 15. Votr.; GA II,8, 231). Gegenüber der Vernunftklarheit des Hegelschen Begriffs fallen nach Fichte im Grunde der Wahrheit Klarheit und Verborgenheit koinzidierend zusammen. „Der Punkt den ich aufzustellen habe ist an sich zugleich das *allerklärste* und zugleich das *allerverborgenste*, da *wo keine Klarheit ist*“ (WL 1804-II, 15. Votr.; GA II,8,229).

Aber ein Streit kann überhaupt nur da geführt werden, wo gemeinsamer Boden ist. In der Auseinandersetzung um den Grund von Wahrheit und Einessein kommen alle drei Ausprägungen des Deutschen Idealismus darin überein, daß sie auf eine Subjekt-Objekt-Einheit gemäß dem Axiom Ich=Ich bauen. Und gemeinsam ist die Hypothese, *daß* Wahrheit und Wissen miteinander verwandt sind. Die eigentümlichen Differenzen brechen auf, wenn gefragt wird, *wie* denn das Wahre-selbst auf Wissen hingeordnet sei.

2.1 Hegel proklamiert die wissenschaftliche Erkenntnis des Wahren ausdrücklich zum Ziel aller philosophischen Bemühung. „Die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unvergänglich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die *Wahrheit*“ (Vorl. üb. die Geschichte der Philos., Einl.; ThW XVIII, 24). Dabei ist Wahrheit eben fraglos als Überein-

stimmung des Begriffs mit seiner Gegenständlichkeit vorverstanden, freilich so, daß bei der Entsprechung von Begriff und Realität der Akzent auf der Übereinstimmung eines Gedankeninhaltes mit sich selber liegt. „Die Vernunft erkennt die Wahrheit, indem die Wahrheit die Übereinstimmung des Begriffs mit dem Dasein ist, die Bestimmungen der Vernunft aber ebensowohl eigene Gedanken sind als Bestimmungen des Wesens der Dinge“ (Logik f. d. Mittelklasse, 1808/09 § 33; ThW IV, 85).

Was also auf dem Wege zur vollen Wahrheit überstiegen werden muß, sind die bloß formelle Wahrheit des Bewußtseins, die Einschließung in die Selbstgewißheit und die Verendlichung der Wahrheit durch den Verstand. Formell bleibt die Wahrheit, solange sie in Beziehung auf das Bewußtsein gesetzt wird. Auf der Stufe gegenständlichen Bewußtseins herrscht das rechthaberische Pochen auf Richtigkeiten. Abstrakt bleibt die Wahrheit, wenn der Geist sich mit der Gewißheit seiner selbst auf der Stufe des freien Selbstbewußtseins begnügt und sich nicht zur Einsicht erhebt, die Idee sei die Wahrheit. „Gewißheit von sich (hat) noch keine Wahrheit“ (l.c. § 23; ThW IV, 79). Und die Wahrheit bleibt endlich, wann immer eine als Verstand tätige Vernunft die unendliche Wahrheit des Begriffs als ein Jenseits fixiert. So verblaßt die Wahrheit zum nur an sich seienden Ziel: Sie ist immer nur das bloß Gesollte und niemals das wirklich Vollbrachte. Hegels „Phänomenologie“ verfolgt dagegen das Endziel, die Gewißheit des Geistes zur Wahrheit zu erheben. Das scheint geglückt, wenn die formelle Identität von Subjektivem und Objektivem sich zum wirklichen Unterschied fortentwickelt, so daß die Subjekt-Objekt-Einheit sich zur Identität ihrer selbst und ihres Unterschiedes gemacht hat. „Die Wahrheit (ist) nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig“ (Logik I, 2; ThW VI,42).

Die Logik enthüllt die konkret gewordene Wahrheit auf der Höhe des absoluten Wissens. „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selber ist“ (Logik, Einl.; ThW V, 44). Darin entfaltet die Idee gänzlich den Reichtum und die Fülle ihres Inhalts und tritt am Ende als Prozeß und Methode eines absoluten Begreifens hervor. Nach spekulativer Logik gehen die lebendige Wahrheit der Idee und der sich mit sich vermittelnde Begriff im gereiften Geiste ineinander über. Das Schlußstück der subjektiven Logik hebt mit dem Satze an: „Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektiv Wahre oder das *Wahre als solches*“ (Logik II, 3; ThW VI,462). Der vollendete, positive Begriff nämlich – nicht das abstrakt-Allgemeine der Verstandeslogik, welche

den Gegensatz von Form und Inhalt festhält – bildet das Wahre aus der Einheit von Sein und Wesen. Er begreift sich als das schlechthin Konkrete, welches die Fülle alles Inhalts in sich beschließt und zugleich aus sich entläßt. Weil der lebendige Begriff so das Element des Wahren bildet und sofern das wissenschaftliche System begriffene Wahrheit ist, steht der vollendete Idealismus auf dem Standpunkt des vollendeten Begriffs.

Das besagt: Das Wahre selbst, der Gott der Philosophen, ist nicht etwa im subjektiven Begreifen erfaßbar, sondern: Der Begriff ist Gott. Darum auch drückt alles Gerede von der Unbegreiflichkeit Gottes, sei es vom Standpunkt der Reflexions- oder der Gefühlsphilosophie her, einen schlechten Subjektivismus aus. Das Göttliche, der lebendige Geist, ist weder jenseitig noch verborgen, er ist offenbar, und zwar in der totalen Durchsichtigkeit und Klarheit des Begriffs. „Die Lehre der Wahrheit ist ganz nur dies, Lehre von Gott zu sein und dessen Natur und Geschäfte geoffenbart zu haben“ (Vorrede zu Hinrichs Religionsphilos., 1822; ThW XI, 49). Und die Logik solcher Wahrheitsauffassung lehrt: Das Wahre ist der sich offenbarende Geist. Das Wahrheitsgeschehen vollzieht sich im ewig-allgemeinen Prozeß eines Sichunterscheidens und Insichzurücknehmens des Anfangsgrundes. Wahrheit bedeutet vollkommenes Sichoffenbaren des sich dirimierenden göttlichen Begriffs.

2.2 Dagegen richtet sich die Spitze der Schellingschen positiven Philosophie. Die absolut begriffene Subjekt-Objekt-Einheit bilde lediglich den Grund für das Wahrseinkönnende, sie lasse die Frage nach dem Wissen wahrer Wirklichkeit und Existenz und damit nach dem wirklichen Wissen offen. Schellings Einwand kann auf eine einfache Überlegung bauen. Jeder Begriff faßt das in Gedanken, was eine Sache ermöglicht, diese Sache zu sein (*quid est*). Ist ein Sachwesen nur in seinem Begriff anwesend, wie beim mathematischen Wissen und in Hegels Gedanken-Logik, dann bildet der Begriff die Anwesenheit der Sache selbst, aber gerade nur im Sinne essentiellen Seinkönnens und nicht des Wirklichseins. Das Existieren hier und jetzt im Status geschichtlicher Kontingenz entzieht sich der Vernunft, es ist nur mittels Erfahrung zugänglich. Bedeutet nun aber Sein primär Daßsein (*quod est*), dann begreift der Begriff nichts anderes als ein seinsloses Seinkönnendes (Seinmüssendes, Seinsollendes). Das gilt auch und zuerst für das absolute Prius als bloß Existierendes. Es ist begriffslos unbegreiflich; es ist der Abgrund, vor dem die Sprache absoluten Begreifens verstummt. So läßt die positive Philosophie am Anfang den Begriff fallen und verläßt den

klassischen Weg des ontologischen Arguments, der vom Begriff aus zum Sein und zur Existenz Gottes führen will.

Dadurch, daß der Anfangsgrund zum Unbegreiflichen und der Vernunft Verborgenen wird, gewinnt das Wahrheitsgeschehen als übervernünftige (nicht etwa widervernünftige) Offenbarung erst sein eigentümliches Gepräge. Zur Bewegung des Offenbarmachens gehört das Durchbrechen einer Verborgenheit. Das Dunkel ist Basis der Helligkeit. Die Manifestation des Lichts und der Wahrheit geschieht im Gegenzug von Offenbarung und Verbergung. „Schon der Begriff der Offenbarung als eines sich Sichoffenbarenden (setzt) eine ursprüngliche Verdunklung voraus. Sich offenbaren kann nur, was einst *verborgen* war“ (Philos. d. Offenb.; SW XIII, 187). So hält sich Gott als das bloß Existierende anfänglich mit sich zurück.

Indessen, der Gott der positiven Philosophie ist kein *Deus absconditus* totaler Verborgenheit. So sagt „das alleinige, das höchste und über allem schwebende Weltgesetz“: „daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sei“ (Philos. d. Mythol. II; SW XII, 142). Dieses Gesetz der Wahrheit wiederholt nicht einfach die überlieferten Wahrheitsbestimmungen, nämlich das Offenbarsein des wesenhaften Wasseins für die Vernunft (*ἀλήθεια*) wie das Entschiedenensein des Verworrenen und Undeutlichen als zur Gewißheit gewordene, gesicherte Offenheit (*certidudo*); es spricht vom entschiedenen Offenbarsein in neuer Weise: als Vorgang eines Geschehens, in welchem ein anfänglich Verborgenes und Unbegreifliches zu entschiedener Offenheit durchbricht.

Die eigentlich kritische Frage aber lautet nun: Wie ist die Hinordnung solchen Wahrheitsgeschehens zum Wissen angesetzt? Dafür ist das zugehörige Schlüsselwort zu durchdenken, die intellektuelle Anschauung. „Die Einheit des Denkens und Seins nicht in dieser oder jener Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz in aller Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewußte in allem Gewußten erblicken, heißt, sich zu der Anschauung der absoluten Einheit und dadurch überhaupt zur intellektuellen Anschauung erheben“ (Fernere Darstellungen, 1802; SW IV, 364). Da der Grund alles Wahren nicht selbst als etwas Wahres gegenständlich erkannt und sinnlich erblickt werden kann und da andererseits Wissen letztlich Erblicken und Anschauen als unmittelbares Vor-sich-Haben des Gewußten in seiner vollen Präsenz bedeutet, muß sich das schauende Subjekt zu einer geistigen Anschauung erheben, um den Wahrheitsgrund, die abso-

lute Einheit und Indifferenz von Subjekt und Objekt, Idealem und Realem, zu erblicken. Natürlich erfordert das, alles gegenständliche Erkennen fallen zu lassen und das endlich-menschliche Ich überhaupt als Organ der Wahrheit zu verlassen. Das beschränkte Ich und dessen gegenständlicher Weltbezug muß am Ende als Prinzip negiert werden. „Der letzte Endzweck des endlichen Ich sowohl als des Nicht-Ich, d.h. der Endzweck der Welt ist ihre Zernichtung“ (Vom Ich, 1795 §14; SWI, 200 - 201). Das Auge der intellektuellen Anschauung öffnet sich, indem sich das Auge einer objektivierenden Weltanschauung schließt. Menschliches Einsehen wird durch die Grenzbesinnung der Ersten Philosophie zum Ort, an welchem die göttliche Vernunft sich selbst erkennt. „In der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist“ (Krit. Fragmente; SW VII, 248).

Wird auf den vermittelnden Prozeß kritischer Selbstaufhebung geachtet, dann fällt die Hegelsche Kritik ins Leere, die intellektuelle Anschauung sei ein Unmittelbares, einfachhin Gefordertes und Zufälliges, das zur einzigen Bedingung philosophisches Talent oder gar Genie habe. Der Gang des Wissens, der sich zur Wahrheit erhebt, geht weg von der Bodenlosigkeit eines verabsolutierten menschlichen Subjekts und dessen vergeblicher Bemühung, das „Urständige“ vergegenständlichen zu wollen, es bricht zum Wissensstand durch, in welchem nicht nur das Ewige im Ich, sondern das sich im Ich sehende Ewige selbst zu erblicken ist. Diese negierende Gegenwendung verstärkt der Erlanger Vortrag von 1821 „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“. Er setzt anstelle des Problemwortes „intellektuelle Anschauung“ den sprechenden Ausdruck „Ekstase“.

„Nämlich unser Ich wird außer sich, d.h. außer seiner Stelle gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu sein. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt sein; also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich selbst gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseiendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen“ (SW IX, 228). Ekstasis meint wörtlich Entsetzung von einer Stelle. Das ist unheilvoll und führt zu einem besinnungslosen Außersichsein, wenn etwas aus einem Ort gestoßen wird, der ihm zukommt. Die Ekstase ist heilsam und führt zur Besinnung zurück, wenn etwas aus einem Ort entfernt wird, der ihm nicht gebührt. Die kritisch besonnene Ekstasis nun entsetzt das Subjekt einer Vernunftwissenschaft, das am falschen Orte steht, nämlich im Punkte des Wahren selbst, und das ge-

schiebt so, daß das beschränkte Ich seine Prinzipienstellung selber aufgibt.

Die ekstatische Selbstaufgabe wird innerhalb der Scheidung von negativer und positiver Philosophie radikal. Dabei rückt das „absolute Subjekt“ (die ewige Freiheit, die gleichgültig dagegen ist, sich in eine Gestalt einzuschließen oder nicht einzuschließen) schärfer als unvor-denkliches suppositum in den Blick. Weil das absolute Prius und bloß Existierende allem Ideendenken unerreichbar vorausgeht, muß die Vernunftwissenschaft ihren Standpunkt aufgeben. „Das bloß – das nur Existierende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu tun“ (Philos. d. Offenb. I, 8. Vorl.; SW XIII,161). Die ekstatische Selbstaufgegebenheit befreit. Durch sie wird die Vernunft frei davon, sich selbst Objekt zu sein und darin immer nur die unendliche Potenz des Seins zu finden. Kommt die Vernunft davon los, dann setzt sie sich wesensnotwendig das unendlich Existierende voraus. So aus sich herausgesetzt, erstarrt sie gleichsam vor Staunen; „aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Sein nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einer wirklich erkannten zu gelangen“ (Philos. d. Offenb. I, 8. Vorl.; SW XIII,165).

Aber wie kommt es zu jener Krise, in welcher die Vernunftwissenschaft ihren angestammten Ort räumt, um für den Anfang des Offenbarungsgeschehens Platz zu machen? „Wie kann aber der Mensch zu dieser Ekstase gebracht werden, welches soviel heißt, als: wie wird der Mensch zur Besinnung gebracht?“ (Über d. Natur der Philos.; SW IX, 230). Schellings beziehungsreicher Bescheid lautet: Es ist der zerreißen-dste Zweifel, welcher zur Besinnung über das Ordnungsverhältnis von Vernunft und Wahrheit führt; dieser zerreißt den Zustand der Spannungslosigkeit oder freien Gleichgültigkeit und treibt den Menschen in die gespannte Unruhe, das Wahre selbst (unter dem Namen absolutes Subjekt, ewige Freiheit, lauterer Wille) sich bewußt machen zu wollen und nicht zu können. So findet sich das vernünftigste Lebewesen umgetrieben, ein Urständiges zu suchen, das alle Vergegenständlichung flieht. „Dieser innere Umtrieb ist der Zustand des zerreißen-dsten Zweifels, der ewigen Unruhe“ (Über d. Natur d. Philos.; SW IX, 231). Ist das die Krise, welche den Prozeß der ekstatischen Selbstentsetzung auslöst, so sieht sich die Zuordnung der Wahrheit von der selbstgewissen Ge-

wißheit des Vernunftbegriffs auf den zerreißensten Zweifel und die ewige Unruhe menschlicher Existenz zurückgeworfen.

2.3 Nicht minder radikal und mit durchdringenderer kritischer Besonnenheit setzt Fichtes Wahrheits- und Vernunftlehre 1804 das Bewußtsein als Wahrheitsgrund ab. „Der Grund der Wahrheit als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtseyn sondern durchaus in der Wahrheit selber“ (WL 1804-II, 13. Vortr.; GA II,8,205). Um sich aber zum Standpunkt zu erheben, in welchem die Wahrheit von sich einleuchtet und nicht mehr als von uns (bewußt) gemacht behauptet wird, muß der Begriff sich vernichten und das endliche Ich sich als *primum subiectum* entsetzen. So lautet eben Fichtes Fassung des Grundgesetzes allen Wissens – lange vor Schellings Lehre von der Selbstzernichtung der Vernunft: Das Absolute soll einleuchten; das, was in Wahrheit ist und aus ihr lebt, *soll* aus dem verdeckenden Schein ins Klare kommen. Unter dem Anspruch dieses (aletheischen) Soll muß sich das Ich setzen und sein Begreifen als Wahrheitsprinzip absetzen. Das ist der Ausgang, den die Frage vertieft: Wie entsteht uns, dem philosophierenden Bewußtsein, diese Einsicht? Solche „Genetisierung“ führt schrittweise zur Höhe eines Standpunktes, der alle einseitigen Positionen von Idealismus und Realismus unter sich läßt, bis eine „absolute Abstraktion“ das reine Wissen von jeglicher Bewußtseinsrelation löst, so daß das all-reale Wahre selbst, die inkludente Einheit von Subjektivität und Objektivität, zur Evidenz kommen kann.

Dabei bleibt die zum Absoluten aufsteigende Wissenschaftslehre kritisch besonnen. Was nämlich, sich selbst konstruierend und uns ergreifend, einleuchtet, ist das Sein (Leben, Licht, Vernunft, Gott), sofern es in der Aktuosität des reinen Wissens unter der Form des Begriffs und den Gesetzen der Reflexion da ist. In dieser Konstellation bedeutet reines oder absolutes Wissen nicht – wie bei Hegel – die sich wissende vollständige Einheit von Bewußtsein und Gegenstand und so das Absolute selber, es ist Dasein, Erscheinen, Bild, das sich durch Entgegensetzung zum Sein *als* dessen Dasein begreift und *als* dessen Bild durchbildet. Wird an dieser unterscheidenden Zuordnung von Wahrheit und Wissen festgehalten, dann kommt der kritische Anfang des transzendentalen Idealismus zu einem vollendeten Ende, nämlich als Darstellung der *erscheinenden* Wahrheit und radikale Auflösung des dogmatischen Scheins in einem System des menschlichen Geistes.

Nun war die esoterische Durchführung solcher Wahrheitslehre exoterisch in der „Bestimmung des Menschen“, 1800 vorbereitet. Dort findet

sich eine Wendung Fichtes markiert, welche die überkommene Zuordnung der Wahrheit zur Erkenntnis auf charakteristische Weise revidiert. Bekanntlich hat die Erörterung des 2. Buches ein „nihilistisches“ Resultat: Theoretisches Wissen bringt es niemals zur Übereinstimmung von Vorstellung und Realität oder von Denken und Sein; denn das Vermögen des Wissens unter Führung der ursprünglich synthetischen Einbildungskraft endet im Bilden leerer Bilder von Nichts und zu nichts. Das im Wissen Gewußte sind allemal nur vorüberschwebende Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung, ohne Zweck. Zwar vernichtet das System theoretischen Wissens jene Irrtümer über das Sein, die am Dogma von Dingen an sich hängen, aber es kann nicht erfüllte Übereinstimmung von Vorstellung und realem Leben beibringen. „Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer“ (BdM, 2. Buch; GA I,6,252). Der „Nihilismus“ Fichtes sprengt also die traditionelle Zuordnung von Wahrheit und Erkenntnis: Es ist nichts mit der Wahrheit und Gewißheit unserer theoretischen Vernunft.

Freilich zerschneidet dieser Einschnitt nicht etwa die klassische Zuordnung von Wahrheit und Wissen überhaupt. Vielmehr wird die Konfundierung von Wahrheit und Erkenntnis gemäß dem in der „Grundlage“, 1795 deduzierten Primat der praktischen Vernunft auf die Zuordnung von Wissen und Gewissen zurückgeleitet. Populär argumentiert: Wird deutlich, daß das Kriterium aller theoretischen Wahrheit nicht wiederum ein theoretisches sein kann, dann bietet sich ein Prüfstein im (moralisch) Praktischen an. In Tat und Wirklichkeit kommt der Mensch in den Stand unzweifelhafter Gewißheit, nicht insofern er ein theoretisch erkennendes und Vorstellungen bildendes, sondern insofern er ein moralisch handelndes Wesen ist. „Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich“ (SSL, 1798, 3. Hauptst. § 15; GA I,5,158). Erst die mit der Stimme des Gewissens sprechenden Gebote der Pflicht bringen Realität in meine Vorstellungen. Sie gebieten, was ich in der Welt in Wirklichkeit zu tun und zu lassen habe, und sie vermitteln dadurch den einzigen Wahrheitscharakter der Ding- und Mitwelt, welchen diese für den Menschen haben können, nämlich der Zeit-Raum zu sein, in welchem sich ein Leben entwickelt, das unserer moralischen Freiheit abverlangt wird.

Nun könnte es so aussehen, als wäre der Identitätsboden des Subjektiven und Objektiven doch wieder ins menschlich-endliche Ich verlegt; denn zweifellos sind ja im Willen des Ich das Subjektive (die Freiheit) und das Objektive (das Sittengesetz) durcheinander gesetzt und in ihrer

Einheit intellektuell angeschaut. Also liegt der moralische Urquell aller Wahrheit in der Tiefe des menschlichen Willens? Indessen bilden gar nicht unsere autarke Freiheit und unser menschlicher Wille, sondern das schlechthin sich selbst bildende und darstellende Willensleben in uns den Ursprung der Wahrheit. Das macht spätestens Fichtes Religionschrift „Die Anweisung zum seligen Leben“, 1805 klar. Danach heißt die Quelle der Wahrheit Liebe des Wahren-selbst. Deren einigende Urkraft liegt evidentermaßen über aller Reflexion und bleibt aller Reflexion unzugänglich. So wird die zur göttlichen Liebe gewordene und in Gott sich selbst rein vernichtende Reflexion der Standpunkt einer Wissenschaft, die von Anfang bis Ende transzendental angelegt bleibt.

Was nämlich begreifendes Wissen vermag, ist, die erscheinende Wahrheit systematisch herzuleiten. Darum stellt sich die philosophische Wissenschaft in zwei Hauptteilen auf: „Sie sey Vernunft- und Wahrheitslehre; zweitens... eine zwar *wahre* und auf Wahrheit gegründete, *Erscheinungs- und Scheinlehre*“ (WL 1804-II; 15. Votr.; GA II,8, 229). Sie ist Wahrheitslehre durch Aufstellung des Wahrheitsgrundes eines in sich geschlossenen Absoluten, das nur als Unbegreifliches zu begreifen ist. Sie ist Lehre vom Schein, sofern sie den Schein in seiner Wurzel, dem sich verabsolutierenden Bewußtsein, vernichtet. Und sie ist Phänomenologie, sofern sie die Erscheinung der gegenständlichen Welt vollständig ableitet: aus der Ichform als Quellgrund der Erscheinungslehre. Damit vollendet sich der Idealismus ein anderes Mal.

Aus den nachgezeichneten Grundrissen der drei großen Wahrheitslehren und Einheitssysteme läßt sich ablesen, daß die Systeme einander nicht vertilgen und wie sie zusammen bestehen können. Hegels Zuordnung von Ideenwahrheit und absolutem Begriff wird durch Schellings Ekstasis-Lehre zwar unterbrochen, aber im Hinblick auf ein Begreifbar-machen per posterius wiederhergestellt. Dem zuvor hatte Fichtes Wahrheitslehre dafür gesorgt, daß der Selbstvernichtung des Begriffs eine Resurrektion des absoluten Wissens in der Ichform als weltbildendes Bild des Absoluten folgte. Nun sind der Aufstieg der Wahrheitslehre, Fichtes Gipfelsatz vom Sein sowie Grundstrukturen und Methodologie des absoluten Wissens auf der Grundlage der Wissenschaftslehre 1804 in der neueren Forschung intensiv nachkonstruiert und diskutiert worden (Martial Gueroult, Joachim Widmann, Chukei Kumamoto), eine umfassende und durchdringende Erörterung von Fichtes Bild- und Erscheinungslehre in ihrer inhaltlichen Reichweite, systematischen Kraft und geschichtlichen Verbindlichkeit aber steht trotz einiger wegweisen-

der, energischer Ansätze (Julius Drechsler, Johannes Schurr) immer noch aus. Dabei findet sich hier eine Vollendungsgestalt, welche die transzendental kritische Grundtendenz des Deutschen Idealismus zu einem Ende bringt. Die höchste Anspannung, die Endlichkeit des Bewußtseins zu transzendieren und den absoluten Wahrheitsgrund im absoluten Wissen zu konstruieren, verbindet sich mit der tiefsten Besinnung auf die Grenze des Begriffs und führt zur Urscheidung zwischen dem unvordenklichen Wahren selbst und dessen Erscheinen im menschlichen Denken und Handeln, wobei der zerreißenste Zweifel und die Unruhe eines sich selbst bespiegelnden, leeren Wissens im wesenslosen Scheine zurückgelassen werden.

Zuerst also und vom Anfang ihrer Systembegründungen an zielen alle drei Vollendungsgestalten des Idealismus auf denselben Ermöglichungsgrund der Wahrheit: die allreale Einheit von Subjektivität und Objektivität unter der Gleichung Ich=Ich, wie heterogen diese auch gedacht ist (als coincidentia oppositorum, als Inkludenz eines ununterscheidbaren Ineinanderaufgehens von Leben und Sein, als unvordenkliche Indifferenz oder als Identität von Identität und Nichtidentität) und wie verschieden der Zugang zu ihr auch gebahnt wird (auf dem Wege intellektuellen Anschauens, einer Dialektik des sich ins Absolute aufhebenden gegenständlichen Bewußtseins, durch genetisierende Vernichtung des Begriffs oder als Entsetzung und Ekstase beschränkten Ich-Bewußtseins). Zuletzt und am Ende des Systemausbaues aber laufen die drei Ausgestaltungen der prima philosophia auf konkurrierende Entwürfe heraus, die Tragfähigkeit des Wahrheitsgrundes im Ganzen der Erscheinungen von Natur und Geisteswelt zu bewähren. Das wird an der Gretchenfrage überdeutlich: Wie hält man es mit dem Übergang vom Absoluten zur Erscheinung? In welchem Mittelpunkt sind Äußerung und Entäußerung, Erscheinung und Dasein, Bild und Bildform des Absoluten anzutreffen? Nach welchem Gesetz kommt es zu den Erscheinungs- und Bildformen des wahren Seins in seinem Erscheinen? In einer Lehre vom Bilde des Absoluten, d.h. im grundsätzlich abgeschlossenen Ausbau einer Phänomenologie und Erscheinungslehre wahren Seins entscheiden sich Verbindlichkeit und Lebendigkeit einer transzendental um- und durchgestalteten Metaphysik im Stadium ihrer dreifachen Vollendung.

## TEIL I

Seinslehre  
Sollen, Leben, Dasein



## 1. KAPITEL

### Sollen – Zwischenglied zwischen Sein und Bild. Zur Auseinandersetzung mit Hegels Sollenskritik

Über Fichtes Grundlegungen liegt der Schatten Hegels. So gilt seit Hegels Einsprüchen als ausgemacht, die Wissenschaftslehre bringe es nicht zur Ansicht des wahren Seins und konkreter Einheit, sie kenne lediglich ein gesolltes Absolutes. Die Stimme der Hegelschen Sollenskritik hat zu jeder Zeit erklärt: Fichtes Idealismus fange an und höre auf mit dem Anspruch des Sollens, er verstricke sich in die Dialektik von Sollen und Schranke und verfallende Formen der schlechten Unendlichkeit. Daher löse die Wissenschaftslehre, wenn sie die Grundsynthese Ich = Ich in die Forderung „Ich soll = Nicht-Ich sein“ verwandle, die Widersprüche der Vernunft nicht auf. So aber werde die Macht der Idee und des Geistes verkannt. Nun ist Hegels Kritik exemplarisch für die Verkürzung der Fichteschen Prinzipien. Darum muß tiefer auf die einseitig geführte Auseinandersetzung eingegangen und die Grundstellung des Sollens genauer erörtert werden, und dabei sind eben die (Fichte unbekannt) Große Logik Hegels wie die (von Hegel unbeachtete, ja verachtete) Lehre Fichtes vom Leben und Bild des Absoluten in Betracht zu ziehen.

#### 1.1 *Über die vielfache Bedeutung des Sollens im Jena der Fichte-Zeit*

In Hegels Logik 1812 steht folgende Anmerkung zu „Sollen und Schranke“: „Das Sollen hat neuerlich eine große Rolle in der Philosophie, vornehmlich in Beziehung auf Moralität und (Zusatz 1832: metaphysisch) überhaupt auch als der letzte und absolute Begriff von der Identität der *Gleichheit mit sich selbst* und der *Bestimmtheit* (Zusatz 1832: oder der Grenze) gespielt“ (Wissenschaft der Logik. Das Sein 1812, neu hg. von H.-J. Gawoll. Hamburg 1986,86). Hegels Anmer-

kung zielt verweisend auf das neuerliche Gepräge der Philosophie: die vielfache Rolle des Sollens und dessen Avancement zum höchsten Begriff. Dabei drängt vornehmlich eine zweifache Bedeutung vor, die moralische und die metaphysische. Aber offenkundig spielen auch andere Ausgestaltungen eine Rolle, etwa in der Form eines naturrechtlichen, ästhetischen, gesellschaftspolitischen Sollens. Darum mag es hilfreich sein, einleitend an solch vielfach bedeutendes Sollen im Jena der Fichte-Zeit zu erinnern, mit der Absicht, das metaphysische Sollen als Hauptziel der Hegelschen Sollens- und Fichte-Kritik herauszustellen.

Vordringlich hat sich das Sollen in Beziehung auf Moralität zu Wort gemeldet: als das Gebietende der Pflicht und als Anspruch des kategorischen Imperativs. Aber es hat sich inzwischen ein systematisches Interesse an einer Grundlegung der Sittenlehre ausgebildet, welches darauf hinausläuft, die sittliche Freiheit und moralische Forderung aus einem Sollen zu deduzieren, das über den moralischen Aspekt hinausgeht. Ebenso rege ist das Bedürfnis, das naturrechtliche Sollen abgrenzend einzuordnen: als Vernunftgebot, das die Rechtssubjekte auffordert, unter der Bedingung der Wechselseitigkeit und auf der Basis gegenseitiger Anerkennung ihre äußere Willkür im Gemeinschaftsleben einzuschränken. Und auf glücklich-unglückliche Weise hat das Sollen in der stekengebliebenen Auseinandersetzung zwischen Fichte, Schiller und Hölderlin eine Rolle für die ästhetische Erziehung des Menschen gespielt: nach Schiller als ästhetischer Imperativ, das Ideal des ganzen Menschen und die versöhnte Einheit von Natur und Vernunft im Bilde des Schönen, im Spiel mit der lebenden Gestalt, darzustellen und zu verbürgen. Unüberhörbar ertönt am Ende von Schillers transzendentalen Wege, im 15. Brief „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, das Gesetz ästhetischen Sollens: „Sobald sie (Vf.: die Vernunft) demnach den Anspruch thut: es soll eine Menschheit existieren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll eine Schönheit seyn“ (NA XX, 356). Und natürlich ist in ausdrücklicher Spannung zu ästhetischem Staat und schöner Gesellschaft ein politisch-gesellschaftliches Sollen proklamiert worden. Fichtes wirkmächtiges „Publicum“ von 1794/95 hatte ja die revolutionäre Forderung der Egalité als zwar unerreichbare, aber ins Unendliche zu erstrebende Aufgabe des Menschen in der Gesellschaft deduziert, „so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll“ (BdG; GA I,3,40).

Also spielt „neuerlich“ das Sollen in vielgestaltiger Weise eine prägende Rolle in der Philosophie. Aber diese Vertiefung des Soll erklärt

auch umgekehrt die Fichtesche Tendenz, den Zugang des Menschen zur Wahrheit aus einer Forderung zu deduzieren, die über den bloß theoretischen Aspekt hinausgeht. Auch die Aufklärung der Wahrheit findet sich unter das Sollen gestellt. Da dieses „Du sollst“ nicht unmittelbar ein moralisch-praktisches Handeln abverlangt, könnte es das „aletheische Soll“ genannt werden. Es betrifft Theorie und Wahrheit, so zwar, daß es den Menschen auffordert, sich der voreingenommenen Blindheit zu entledigen und sich im Aufsteigen zur „Wissenschaft“ der evidenten Wahrheit zu öffnen. Solches Zur-Evidenz-Bringen des Wahren nämlich ist nicht eine beliebige Tätigkeit philosophischer Muße oder gar ein überflüssiges Geschäft metaphysischer Neigungen; es ist Pflicht, sofern es sittlich geboten erscheint, daß der Mensch sein Werk als Mensch verrichtet, indem er sich in den Standpunkt der Wahrheit und der Freiheit stellt. In der Jenaer Zeit fordert das aletheische Soll, die intellektuelle Anschauung (der absoluten Selbsttätigkeit) zu vollziehen. Dadurch soll der Mensch den einzig festen Standpunkt gewinnen, den die Philosophie bietet, den der wahren Einheit des Selbstbewußtseins oder des reinen Ich. „Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend“ (VnD 2. Einl.;GA I,4,220). Das aletheische Soll fällt somit nicht in das Gebiet der Ethik; es geht der Scheidung von Theorie und Praxis voraus und prägt eine Denkart, in welcher sich Spekulation und Sittengesetz vereinigen. „Ethischer Idealismus“ ist ein mißverständlicher Name dafür.

Das macht ein Vorblick auf die Religionsschrift wohl noch deutlicher. In der „Anweisung zum seligen Leben“ lautet die Formel des aletheischen Soll so: „Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar seyn: denn die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes“ (SW V,473). Wiederum zielt das Sollen auf die Verwirklichung der Wahrheit in der klarsten Fassung philosophischer Wissenschaft ab. Die Wissenschaft (im Stande der Wissenschaftslehre) verspricht Klarheit über das Eine und Viele und steigt aufklärend über die Stufen des Naturglaubens, der Rechtlichkeit und Legalität, einer höheren Moralität des Guten, Schönen, Heiligen und selbst über die Stufe der Religion auf. Am Ende hebt sie den unerschütterlichen Glauben (*daß* alles Mannigfaltige lebendig im göttlich Einen gründet) in ein Schauen auf. Das *soll* geschehen. Die Idee der Wahrheit in der Menschheit zu allseitiger Klarheit in Seele und Mitwelt zu bringen, ist ein Gebot „höherer Moralität“. Und die Notwendigkeit

des aletheischen Soll wird nun nicht mehr von einer autarken Selbsttätigkeit des Ich her in Abwehr der Fremdbestimmung abgelesen, sondern vom Bilde des Absoluten aus formuliert. Das Soll fordert, das Bild Gottes in die Welt hineinzubilden, und zum Bild und Erscheinen Gottes gehören unabtrennlich allseitige Klarheit und lautere Evidenz.

Für Hegel aber ragt seinslogisch der metaphysische Sinn des Sollens heraus: als gesollte Identität von Subjekt und Objekt gemäß der Gleichung Ich soll=Ich sein und als die gesollte Aufhebung der Bestimmung und Grenze des Endlichen gemäß dem Grundsatz: Das Endliche in seiner Bestimmtheit und Grenze soll in das wahrhaft Unendliche aufgehoben werden. Kritisch gehört behält so das Sollen das letzte Wort in der Frage der Ersten Philosophie, ob und wie eine absolute Einheit erreicht und das Endliche in das Unendliche aufgehoben werden kann. Unter der Ägide des Sollens bleibt das wahre Sein und Eine das bloß gesollte Absolute. Und im Angriff der Sollenskritik wird das metaphysische Sollen das Hauptangriffsziel im Streit um die Grundlegung der Ersten Philosophie.

Sollenskritik gehört durchgängig und in vielseitigem Gebrauch zu den Waffen der Hegelschen Kritik.<sup>1</sup> Wie und wann er sie seit den Frankfurter Entwürfen gezielt eingesetzt hat, kann und braucht hier nicht zusammengestellt zu werden. Das Schema ist stets gleich: Die Vernunft ist absolute Macht und keineswegs so ohnmächtig, immer nur zu *sollen* und nicht wirklich zu *sein*. So werden die Prinzipienansprüche des moralischen und naturrechtlichen Sollens früh durchstrichen. Die Einheit des ganzen Menschen sei nicht bloß aufgegeben, sondern in der Wirklichkeit der Liebe da; ein freies Gemeinwesen gedeihe nicht in der Forderung des Beschränkens, es sei wirklich in einer „schönen Gesell-

Gewicht und Sinn des Sollensargumentes im Werke Hegels hat Odo Marquard, Hegel und das Sollen, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1982, 37-51 differenziert angezeigt. Danach erkenne Hegel das Sollen durchaus an, wo es das Wesentliche gegen das Nichtige behaupte, seine Kritik treffe allein die Weigerung der Transzendentalphilosophie, das Sollen an die Wirklichkeit zu binden. Weil sie sich nicht an den geschichtlichen Stand ihrer Vermittlung binde und die Herkunftsformen des Rechts und des Politischen im Starren auf das „Sinnliche“, die „Natur“ übersehe, werde sie zur Philosophie der unendlichen Aufgabe und einer fernen Zukünftigkeit des Heilen, die mit der Nichtverwirklichung des Gesollten rechne. – Diese Ansicht verkennt u.a. die Arbeit des Sollens auf allen Stufen der Weltansichten, nicht zuletzt auf der Stufe des Rechts, in Fichtes System der Fünffachheit.

schaft“, welche Zwangsgesetze durch Sitten entbehrlich mache.<sup>2</sup> Auf dem Boden der spekulativen Logik heißt der Gegner Fichte; denn dieser verfechte den obersten Grundsatz metaphysischen Sollens. Das läßt sich schon aus der rudimentären Jenenser Logik 1804/05 herauslesen. Diese findet bezeichnenderweise in der Erörterung der Grenze (als Negation des anderen in Beziehung auf sich selbst) ihr eigentümliches dialektisches Gefüge<sup>3</sup>, und sie erledigt in eins den Fichteschen Idealismus, der statt der wahren Einheit nur Einheit der Qualität ist, „indem das absolute Einswerden nur ein *Sollen* bleibt“ (Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hg. von G. Lasson. Hamburg <sup>2</sup>1967, 2). Das markiert mit kritischer Schärfe den Standpunkt Fichtes. Es ist schon bemerkenswert, daß Hegel die Fichtesche Position auf das Sollen als Forderung, Grenze oder Endlichkeit mit Unendlichkeit zu vereinigen, zusammenzieht. Bekanntlich formuliert „Glauben und Wissen“: „Die Forderung ist der Kulminationspunkt des Systems; Ich soll = Nicht-Ich sein“ (ThW II,394). Zuletzt schließen sich die drei tragenden Einwände,

1. Fichtes Reflexionsphilosophie der Subjektivität sei abstrakt, d.h. einseitig subjektive Subjekt-Objekt-Einheit,
2. sie sei dogmatisch, d.h. unvermitteltes Entgegensetzen eines unvermittelten Ansich und Anstoßes, und
3. sie sei formell, d.h. leeres Selbstbewußtsein und am Ende empirisch, in der Einrede zusammen: Fichte mache den untauglichen Versuch, die Aufgabe der Ersten Philosophie mit der Kategorie des Sollens zu lösen.<sup>4</sup> Daß das Sollen als Höchstes und Letztes hervortritt, ist nach He-

<sup>2</sup> Vgl. Klaus Düsing, Jugendschriften, in: Otto Pöggeler (Hg.), Hegel. Freiburg / München 1977, 28-42. – Im Falle Schillers wird der Makel des Sollens milde übersehen, obwohl ihn Hegel in seinen „Vorlesungen über Ästhetik“ notiert. Ästhetische Erziehung soll den Gegensatz zwischen der Vernunft, die das Gattungsmäßige, und der Natur, welche Mannigfaltigkeit und Individualität erstrebt, vermitteln und versöhnen; sie „soll... die Forderung ihrer Vermittlung und Versöhnung verwirklichen“ (ThW XIII,91) – nach Schiller durch unendliche Annäherung an ein Unerreichbares im Laufe der Zeit.

<sup>3</sup> Das Manuskript zur Logik, Metaphysik und Naturphilosophie („Jenaer Systementwürfe II“) ist der erste Hegelsche Text, der Ausführungen zur Dialektik enthält. Vgl. Manfred Baum, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik. Bonn 1986,236ff.

<sup>4</sup> Eine treffliche Zusammenfassung über „Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre in der Sicht Hegels“ findet sich bei Peter Baumanns, Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972,20-24. Es werden sieben Einwände aufgereiht: 1. Die Wissenschaftslehre stelle sich auf den Denkstand der Entzweiung. 2. Sie verfalle in Dogmatismus. 3. Sie sei

gelscher Logik zwingend; denn das perennierende Sollen, welches endlich bleibt, weil es das Absolute als unerreichbar immer jenseits des Erreichten hat, ist Resultat und Ausdruck des unaufgehobenen Widerspruchs zwischen einem abstrakten Setzen und einem absoluten Entgegensetzen. Lapidar erklärt die Fichte-Kritik in „Über Friedrich Heinrich Jacobis Werk“, 1817: Weil dem Fichteschen System der unvermittelte Gegensatz zugrunde liege, komme es zu nichts weiter „als zu einem einseitigen, mit einem Jenseits behafteten Sollen und Streben“ (ThW IV, 445). Und so ergänzt die Logik 1832 die Anmerkung der Logik 1812 über das metaphysische Sollen: „Die... Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das *Sollen an*“ (ThW V, 148).

Soweit sei im Durchlaufen der vielfachen „neuerlichen“ Bedeutung des Sollens der Streitpunkt klargelegt. Es geht um die Rolle des metaphysischen Sollens im Aufbau einer Ersten Philosophie, die sich in die Aufgabe des Zeitalters gestellt weiß, das Endliche in das Unendliche als Leben und die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung zu setzen. Und es sollte auch deutlich geworden sein, daß diese Streitsache zwischen Hegels Logik und Fichtes *prima philosophia* verhandelt wird. Um Schärfe und Unschärfe der Stellungnahme zu ersehen, ist es nötig, über die bekannten Differenzen der „Differenzschrift“ und „Glauben und Wissen“ hinauszugehen, indem darauf geachtet wird, wie Hegel selbst das Sollen in die spekulative Logik des Seins als höchsten Fichteschen Gedanken aufnimmt. Und um Fichtes mögliche Replik überhaupt zu Gehör zu bringen, tut es not, über die „Grundlage“ von 1794/95 hinaus sich denkend auf jene Gestalt der *prima philosophia* von 1804 einzulassen, welche den Grundsatz „Das Absolute soll da sein“ in ein transzendentes System einer Wahrheits- und Erscheinungslehre einsetzt.

subjektivistisch. Sie gleite 4. in einen formalen und logischen, 5. in einen psychologischen Idealismus ab. 6. Ihr sei ein gewisser Empirismus eigen. 7. Sie gipfele in der Subjektivität des Glaubens und Sollens. Baumanns belegt zudem, wie diese Kritik das Fichte-Bild bis in die jüngere Forschung (N. Hartmann, R. Kroner, M. Gueroult, J. Vuillemin) bestimmt hat. Seinem Einspruch, der frühen Wissenschaftslehre gehe es gar nicht um die Einheit des Absoluten, sondern um den Zusammenhang des ganzen Menschen, ist zuzustimmen.

### 1.2 *Sollen und Schranke in Hegels GroÙer Logik und die Spitze der Fichte-Polemik*

Hegels Fichte-Kritik gewinnt in der objektiven Logik ihre gedankliche Prägnanz. Eine wenigstens umriÙhafte Wiederholung hat beim Gedanken der Endlichkeit einzusetzen; denn es muÙ ein Übergang zum Unendlichen gedacht werden, in welchem das Endliche selbst über sich hinausgeht, sofern die wahrhafte Natur des Endlichen von vornherein darin gesetzt wird, in Aufhebung seiner Schranke unendlich zu sein. Nun entwickelt sich das Endliche in die Momente des Sollens und der Schranke, und mit dem Sollen beginnt ein Hinausgehen ins Unbeschränkte. Indessen, dieses Hinausgehen über die Endlichkeit bleibt endlich. Das ist der Angelpunkt der Hegelschen Fichte-Kritik. Darum ist er schärfer ins Auge zu fassen.

Das Endliche kommt vor als das Vergängliche und Schwindende an ihm selbst. Das radikalisiert die qualitative Negation, wie sie sich mit den vorausgegangenen Kategorien der Qualität und des Daseins eingestellt hatte: Endlich zu sein, bedeutet mehr als bloÙ bestimmt, begrenzt, veränderlich zu sein. Eine Metaphysik der Endlichkeit behauptet: Was ist, ist das Zu-Ende-Gehen aller Dinge; denn deren Wahrheit ist das Verschwinden. So tritt Endlichkeit als die auf die Spitze getriebene qualitative Negation des Daseienden hervor. Dieser seiner Genesis zufolge ist das Endliche in seinen Bezügen und Vermittlungen bereits derart verwickelt, daÙ der Fortgang ins Unendliche und Affirmative schwer zu entwickeln ist. Der fragliche Übergang geschieht mit Hilfe der Kategorien von Schranke und Sollen. Beide folgen aus dem Begrenztsein des Daseienden. Die Schranke macht sich bemerkbar als verschärfte Grenze. An seiner Grenze hört etwas auf. Dieses Aufhören wird gleichsam gebieterisch, sobald eine Schranke dem berschreiten einer Grenze Einhalt gebietet: „Bis hierhin und nicht weiter!“ Schranke heiÙt also die qualitative Grenze mit dem Charakter des Aufhaltens. In eins tritt das Sollen hervor. Schranken zu haben, ist ja eine Qualität des Daseienden oder Etwas. Im Daseienden aber regt sich bereits eine Reflexion, die es gegenüber dem ruhigen Dasein auszeichnet, nämlich die Rückkehr über das Sichanderswerden in sich oder die Negation des Nicht-Andersseins. „Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit *in sich* reflektiert ist *Daseiendes, Etwas*“ (Enzyklopädie § 90; ThW VIII,195). Dank dieser Bewegung sucht das Etwas die Negation seines Beschranktseins zu negieren. Das aufgegebene Negieren von Schranken kraft der Selbsthaftigkeit

des Etwas heißt Sollen.

Offensichtlich kann es bei diesem Resultat nicht bleiben. Was nämlich jetzt als zu Denkendes vorliegt, sind Schranke *und* Sollen; denkt man deren Verbindung, dann stellt sich ein Widerspruch von Untrennbarem heraus. Beide sind voneinander unlösbar. Kein Sollen ohne Schranke, keine Schranke ohne Sollen. Schranken gibt es ja nur als Widerstand und Anstoß für ein Streben, das über sie hinaus soll, und Sollen spricht sinnvoll nur als Nötigung, Schranken zu überwinden. Aber die Tendenzen widersprechen einander. Gebietet die Schranke Einhalt, so fordert das Sollen ein Darüber-hinaus. Und weil Schranke und Sollen Aufbaumomente des Endlichen (als begrenztem Etwas) sind, kann die seinslogische Theorie konstatieren: „Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht“ (ThW V,148).

Mit dem Vergehen des Vergänglichen scheint sich eine erhabene Aussicht auf das Unendliche und Affirmative zu öffnen. Indessen, der Stachel der Endlichkeit sitzt noch fest. Bilden nämlich Schranke und Sollen Hauptmomente der Endlichkeit, muß dann nicht das Hinausgehen des Sollens ins Unendliche endlich bleiben? Wie und wohin vergeht denn unter dem Druck von Sollen und Schranke das Vergängliche? Unmöglich kann das Vergehen des Begrenzten in die Leere des Nichts zurücksinken; denn das unbestimmte unmittelbare Nichts ist ja ein Vergangenes und längst im Werden vermittelt. Ebenso wenig kann es in den Kreisgang einer Unendlichkeit eingehen, welche die Negation der Endlichkeit negiert; denn der Übergang im Sollen verharrt ja im Endlichen. Mithin bleibt der gerade Weg ins Endlose. Auf ihm geht ein Endliches in ein anderes fort. Indem es ein anderes wird, vergeht es und bleibt es zugleich. Jedesmal, wenn das Sollen die Schranke von etwas überwindet, stellt sich ihm eine andere entgegen, die, überwunden, wiederum eine weitere Schranke von etwas hervortreten läßt. So erhebt sich aus dem Widerspruch von Schranke und Sollen die endlose, nie erlahmende Abwechslung von beiden. An diesen Ort stellt Hegels Logik seit Jena Fichtes Erste Philosophie. Die Große Logik bringt die Kritik auf den Punkt: „Die... Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das *Sollen* an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist“ (ThW V,148).

Wohl verstanden, überall da, wo das Sollen das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet und wo, wie im praktischen subjektiven Geist, Allgemeinheit und Vernünftigkeit ihre Realisierung fordern, erkennt He-

gel das Sollen vorbehaltlos an.<sup>5</sup> Ein perennierendes Sollen aber hält er für den Grundschaten der Ersten Philosophie. Es trennt prinzipiell Wirklichkeit und Idee. Und es ist, wie auch die Logik 1812 konstatiert, eben der Fichtesche Idealismus, der über das Sollen und den unendlichen Progreß nicht hinauskomme (a.a.O., 102).

Das alles ist offenkundig. Versteckter vielleicht ist die historiologische Verknüpfung mit Fichte in der fortentwickelten Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit. Um sie freizulegen, ist die bisher gewonnene Unendlichkeit zu betrachten. Was da als Unendliches vorkommt, ist immer nur das Jenseits dessen, was das Sollen je erreicht. Solange aber, wie bei Fichte, der Reflexionsstandpunkt, d.h. ein Setzen durch schlechthiniges Entgegensetzen herrscht, wird das jenseitig Unendliche scharf vom Endlichen getrennt. Stets sucht der Verstand das Unendliche durch trennende Negation von allem Endlichen rein zu halten. Gerade dadurch aber bekommt das Unendliche wieder eine reelle Grenze. Als das Jenseitige eines Diesseits wächst es nie zum wahren Konkreten zusammen. „Es ist aber damit in *Wechselbestimmung* mit dem *Endlichen* und ist das abstrakte, *einseitige Unendliche*“ (ThW V,149). Zwar ist das Endliche im jenseitig Unendlichen getilgt, außerhalb und diesseits des Unendlichen aber bleibt es real bestehen. Mithin wird die Unendlichkeit der Verstandesnegation gerade dadurch, daß sie das Endliche von sich fernhält, verendlicht. Im Grunde tritt das negierte Endliche darum immer wieder an der Unendlichkeit als ihr Anderes hervor, weil es nur halbherzig negiert, d.h. einfach abgegrenzt wird. Das ergibt jenen pro-

<sup>5</sup> Im Hinblick auf das Sollen in Kants praktischer Vernunft heißt es in „Friedrich Heinrich Jacobis Werke“ (ThW IV,429): Die Einheit von Selbstgewißheit und äußerlicher Wirklichkeit komme nur als „perennierendes Postulat“ vor. Grundlage des Praktischen aber sei das Bewußtsein, daß das Vernünftige ebenso *ist*, als es sein *soll*. Kein Sollen ohne Sein, kein Sein ohne Sollen; „das bloße Sollen, der subjektive Begriff ohne Objektivität ist ebenso geistlos, als ein bloßes Sein *ohne den Begriff, ohne sein Sein- Sollen* in sich zu haben und ihm gemäß zu sein, ein leerer Schein ist“ (ThW IV,444). – Zur Rolle des Sollens in Hegels Lehre vom praktischen subjektiven Geist vgl. Enzyklopädie, 3. Auflage §§ 469-482. Darin findet sich der das Sollen aufwertende Satz, das Übel sei nichts anderes als die Unangemessenheit des bloßen Seins zum Sollen (ThW X,292). Fichtenahe klingen manche Formulierungen eines niederen und höheren Sollens in den „Vorlesungen über die Philosophie des Geistes“ vom Wintersemester 1827/28 in der Nachschrift von Johann Eduard Erdmann.

gressus in infinitum, in welchem abwechselnd das Unendliche am Endlichen und das Endliche am Unendlichen hervortreten. Inwiefern? Der Gedanke der Endlichkeit geht, wie gesagt, haltlos über Schranke und Sollen in ein Unendliches jenseits des Sollens hinaus. Bleibt nun aber das Unendliche als ein Jenseitiges entschieden vom Diesseitigen abgegrenzt, dann paßt es sich wieder in die Bestimmtheiten endlicher Qualität ein. Das verendlichte Unendliche zeigt sich im Status der Begrenztheit und Bestimmtheit. Es ist so und nicht anders, nämlich unendlich und nicht endlich. Damit wiederholt sich der Vorgang. Kein Bestimmtes und Begrenztes kann sich halten, es geht zu einem ferneren Unendlichen hinaus, das seinerseits die Verendlichung braucht. In diesem endlosen Progreß entflieht das Unendliche in ein immer unerreichbareres Jenseits. Es entrückt in eine geheimnisvolle Ferne, dem das Streben als Sehnen endlos nachgeht. Ontotheologisch gesprochen: Gott entzieht sich in seine Unbegreiflichkeit.

An dieser Stelle kommt noch einmal eine Fichte-Kritik zum Vorschein. Zwar scheint der Gedanke eines Gottes, der sich immer tiefer in das Geheimnis seines Seins entzieht, der Mystik und deren Behauptung anzugehören, der trüben Ferne des Unerreichbaren durch mystische Schau eine positive Sicht abzugewinnen. Recht besehen aber, hält sich die Tendenz der Sollenskritik durch. Nur wendet sie sich jetzt nicht mehr an den endlosen Progreß von Schranke und Sollen im Streben, wohl aber an einen ebenfalls endlosen Fortgang des Wechsels zwischen Endlichem und Unendlichem im Glauben. Das wird klarer, wenn man zwei kritische Grundsätze aus „Glauben und Wissen. C. Fichtesche Philosophie“ heranzieht.

1. Da im Fichteschen System das Endliche (Natur, Sinnenwelt) und das Unendliche (Geisterwelt) nicht zusammenstimmen, rückt das Unendliche als Nichts des Wissens in ein Jenseits des Glaubens; der Glaube drückt die geforderte, im Wissen unerreichbare Identität aus.
2. Sofern das Unendliche vom Endlichen (als dem absolut Schlechten) reingehalten werden soll, vollzieht die Setzung des Unendlichen die Flucht aus der schlechten Endlichkeit.

Seinslogisch entsteht so, wie gezeigt, ein perennierender Wechsel von Endlichem und Unendlichem, in welchem das Sehnen nach wahrer Unendlichkeit niemals gestillt werden wird. Hegels Logik entlarvt die Erhebung des Glaubens als fortwährende Flucht in eine trübe Ferne. So legt das philosophiegeschichtliche Urteil Hegels über Fichtes Versuch, den Dualismus zu überwinden und das Absolute einzuholen, fest: „Das

Letzte ist nur ein Sollen, Bestreben, Sehnen“ (Vorl. über d. Gesch. d. Philos.; ThW XX,399).

Darum wird Fichte durch das in der Jenenser Logik geprägte Wort von der schlechten Unendlichkeit<sup>6</sup> frontal getroffen; denn „die schlechte Unendlichkeit ist dasselbe, was das perennierende *Sollen*; sie ist zwar die Negation des Endlichen, aber sie vermag sich nicht in Wahrheit davon zu befreien“ (Logik 1812,93). Nach spekulativer Logik heißt jede Gestalt eines progressus in infinitum schlecht, vorzüglich aus zwei Gründen:

1. Er wiederholt endlos und langweilig den einen Wechsel zwischen denselben Gliedern, ohne je reicher und konkreter in sich zu werden.
2. Er taugt nicht dazu, seine Glieder zu versöhnen, weil er deren Widerspruch als vorhanden ausdrückt.

Das tödliche Stichwort der schlechten Unendlichkeit richtet sich mit hin zweimal gegen Fichte: gegen den endlosen Wechsel von Schranke und Sollen im Streben nach der Identität Ich = Ich und gegen die endlose Abwechslung des Endlichen und Unendlichen in der Sehnsucht nach dem jenseitig unerreichbaren Absoluten. Das Unerreichbare aber ist das Unwahre. Was immer nur sein soll, ohne je zu sein, hat keine Wahrheit. Hegels Credo lautet eben: Das Wahre ist kein Sollen und keine letzte Forderung, sondern das an und für sich Vollbrachte. Als Zeugnis dafür setzt die spekulative Logik triumphierend den Gedanken der affirmativen Unendlichkeit ein.

### 1.3 *Das Sollen im Aufstieg zum Absoluten*

Hat Fichte darauf eine Antwort gegeben? Nun fand ein persönliches Gespräch niemals statt. Einen Briefwechsel gibt es nicht. Fichte und Hegel sind einander nie persönlich begegnet. Als Hegel 1801 nach Jena kam, war Fichte schon endgültig nach Berlin umgezogen, und als Hegel im Oktober 1818 seine Vorlesungen in Berlin eröffnete, war Fichte

<sup>6</sup> Der Terminus „schlechte Unendlichkeit“ wird von Hegel zum erstenmal in den „Systementwürfen II“ eingeführt (Abschn. D. Unendlichkeit); vgl. Manfred Baum, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik, a.a.O., 248ff. Sie hat darin ihr Wesen, der vorhandene Widerspruch zu sein, dergestalt, daß die Bestimmtheit nicht ist, indem sie ist, und ist, indem sie nicht ist. Dagegen stellt Hegel die „absolute Unendlichkeit“, die absolute Rückkehr der einfachen Beziehung in sich.

schon vier Jahre auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof begraben. Die Geister waren aneinander vorbeigeglitten. Wohl hatte Hölderlins Fichte-Begeisterung Hegel auf den Jenaer Titanen aufmerksam gemacht, aber als Hegel 1801 die Differenzschrift herausgab, war Fichte bereits auf seinem weiteren Denkweg: über das Sollen zum Sein und dessen Bilde. Und umgekehrt: Wohl hatte Schelling Fichte auf die Differenzschrift hingewiesen, aber für Fichte zählte Hegel noch zu den Schildknappen Schellings und zu den Verschlimmbesserern der Wissenschaftslehre, als dieser schon auf dem Wege zum spekulativen System war. Fichte erwähnt Hegel nur ein einziges Mal. Dabei dreht es sich immerhin um die Grundlegung der Ersten Philosophie. An Schelling schreibt Fichte am 15. Januar 1802: „So wünschte ich wohl, daß Sie sowohl als Hegel über diesen Streitpunkt nicht weiteres Aufheben, und dadurch, wie ich glaube, die Mißverständnisse nicht zahlreicher machten; bis meine neue Darstellung erschienen ist“ (BrW; GA II,5,113). Die neue Darstellung hat ihre reinste Form in der Zweiten Vortragsreihe der Wissenschaftslehre 1804 gewonnen. Sie ist zu Lebzeiten Hegels nicht mehr im Druck erschienen. So hat sich Hegel nur noch über das Berliner Vortragswesen<sup>7</sup> und die populären Schriften Fichtes mokiert und wirkungsgeschichtlich die Mißverständnisse noch zahlreicher gemacht. Zu ihnen zählt die Hegelsche Gleichung von perennierendem Sollen und schlechter Unendlichkeit als Unwesen der Fichteschen Wissenschaftslehre.

Im Grunde nahm Hegel die „neugebildete Lehre“ Fichtes allein aus der Perspektive Schellingscher Polemik wahr (vgl. an Schelling, 3. Januar 1803). Und Fichtes exoterische Schriften zog er seit dem „Sonnenklaren Bericht“ (vgl. Hegel an Mehmel, Anfang August 1801 = FiG III, 69) als philosophisch bedeutungslos herab. Vielleicht tritt die befremdliche geistige und persönliche Ferne am grellsten in jener Bemerkung heraus, die man in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie liest: „In seinen späteren, populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue“ (ThW XX,413). Das ist boshaft und nicht einmal original. Hegel verlängert nur den Seitenhieb, den Schellings „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre“ (vgl. Hegel an Schelling, 3. Januar

<sup>7</sup> Vgl. Reinhard Lauth, Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft, in: HegelSt 1980(15)9-50.

1807) austeilt. Dort steht: Fichte, der die Natur und Naturphilosophie hasse und das Göttliche über alle Wirklichkeit in ein reines Jenseits rücke, greife an im „Dunkel einer Privatvorlesung“ „vor Berliner Weibern, Kabinettsräten und Kaufleuten“ (SW VII,125). Nun waren die Kabinettsräte in Wahrheit führende Staatsmänner der preußischen Monarchie, Altenstein, Beyme, Hardenberg, Haugwitz, Struensee u.a. Neben Kotzebue und dem jüdischen Bankier Salomon Levy versammelten sich um Fichte in den öffentlichen Vorträgen von 1804 Gelehrte, Wissenschaftler, Künstler wie August Wilhelm Schlegel, Varnhagen von Ense, Solger, Delbrück, Hufeland, Klapproth, Zelter, Gerstenberg, und zu den Berliner Weibern und aufgeklärten Jüdinnen als Hörerinnen Fichtes zählen so bedeutende Frauen wie Rahel Lewin, Henriette Herz oder Charlotte von Kalb. Das private Dunkel war also die helle Öffentlichkeit geistigen Lebens, und die Privatvorlesung die philosophische Grundlegung jener Schriften, die Hegel als populär, synkretistisch und spekulativ bedeutungslos beiseite schob.

So ist das möglicherweise machtvollste Streitgespräch über Prinzip und Methode der Ersten Philosophie im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ausgeblieben. Dabei enthält Fichtes Vortrag 1804 Entgegnungen zu den Hegelschen Abschätzungen der Wissenschaftslehre als eines abstrakten Idealismus, als eines leeren Reflektiersystems und Empirismus wie auch Angriffe gegen Hegels dialektisches Prinzip. Das haben neuere Forschungen nahegelegt.<sup>8</sup> Hier aber geht die nachzubildende Aus-

<sup>8</sup> Vgl. Reinhard Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre. Mainz 1987, insbesondere „Fichtes Kritik an Hegels spekulativen Voraussetzungen im Jahre 1804“, 135-174. Die eindringliche Untersuchung belegt die Hypothese, daß Fichte sich hier nicht nur mit Schelling, sondern auch mit Hegel und dessen eigenständigen Positionen auseinandersetzt, die Fichte doch aus der Lektüre der „Differenzschrift“ und von „Glauben und Wissen“ bekannt waren. Dabei werden nicht nur Verteidigungen der Wissenschaftslehre zusammengestellt. Herausgehoben sind Angriffe gegen ein Identitätssystem auf dem Stande der spekulativen Identität von Identität und Nichtidentität, etwa der Vorwurf einer Synthesis post factum, des Dogmatismus, der Leerheit, nicht zuletzt der Widersprüchlichkeit eines sich selbst entzweienenden Absoluten. – Anders akzentuiert wird das Verhältnis von Hegel und Fichte in dem Nachweis von Ludwig Siep, daß Fichte aufgrund von Überlegungen, die mit den Argumenten Hegels gegen die frühe Wissenschaftslehre in wichtigen Punkten übereinstimmen, eine der Kritik Hegels entzogene Position erreicht, vgl. Hegels Fichte-Kritik und die Wissenschaftslehre von 1804, Freiburg/München 1970. Dazu Johannes Heinrichs, Fichte, Hegel und der Dialog, in: ThPh 47(1972) 90-131. – Das Verdienst, die Fichte-Kritik der Differenzschrift kritisch analysiert

einandersetzung allein auf den Streit um Sollen und Sein ein und konzentriert sich auf eine einzige Frage: Wie stellt sich das metaphysische Sollen in der Wahrheits- und Erscheinungslehre von 1804 dar?

Kommt der Ersten Philosophie die vordringliche Aufgabe zu, das Endliche in das Unendliche als Leben zu setzen, dann lautet die Frage genauer: Welche Rolle spielt das Sollen im Aufstieg zum absoluten Sein und Leben? Bescheid gibt das Grundgesetz allen Wissens in der Wissenschaftslehre 1804. Es erklärt: „Soll es zu diesem (Vf.: reinem Licht und Leben absoluten Wissens) wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Seyn gesetzt werden“ (WL 1804-II; GA II,8,60). Der Satz fängt mit einem energischen Soll an. Es soll wirklich zu einem ungeteilten Sein kommen und nicht beim endlosen Streben bleiben. Leben und Licht des Absoluten sollen in der Tat einleuchten. Dazu muß der Begriff sich vernichten. Wohl nirgends klafft die Kluft zu Hegels Spekulation tiefer auf als in dieser Sollensforderung. Das zeigt schon die knappste Erläuterung. Fichte drückt den Begriff des Begriffs in der Wortart einer substantivierten Präposition aus: Der Begriff ist das „Durch“. Im Sich-selbst-Denken geht das Denken ja durch das Anderssein des Anderen, sich von ihm losreißend, hindurch. Unleugbar lebt das Selbstbewußtsein in der Bewegung einer Reflexion, bei der es durch Unterscheidung von dem, was es nicht ist, zu sich selbst zurückkommt und sich auf das Nicht-Ich als Schranke und Anstoß bezieht. Fichte nennt die unaufhörliche Bewegung eines solchen Hin und Her in ihrem reinen Relationscharakter das „Durcheinander“. Die frühe Wissenschaftslehre hatte es als Schweben der produktiven Einbildungskraft ergründet. Jetzt aber macht die vertiefte Grundlegung einen merkwürdigen Vorbehalt. „Es (Vf. das Durch) hat bei aller Anlage zum Leben, dennoch in sich selbst nur den Tod“ (WL 1804-II; GA II,8,160). Damit melden sich Endlichkeit und Tod als Grundmomente unseres Selbstseins zu Wort, dergestalt, daß ihre Vernichtung in das wahre Licht und Leben jenseits des toten Begriffs verweist.

Kritische Philosophie hält also Begriff und Leben auseinander. Was dem Begriff und endlichen Ich-denke von ihm selbst her eignet, ist nur die Anlage, d.h. die ermöglichende Form des zusammenhaltenden Übergehens von einem zum anderen, aber nicht das reine aktuose Werden

iert zu haben, gebührt Helmut Girndt, Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenzschrift. Bonn 1965.

und Übergehen selbst. Dank seiner formalen Anlage hat der Begriff wohl die Möglichkeit, nicht aber schon die Wirklichkeit zu leben. Lebt aber nun das Durch nicht aus sich selbst, dann setzt es ein Leben voraus, das nicht im Begriff, sondern in sich selbst gründet. Der in sich tote Begriff hat ein unreales Leben zur notwendigen Bedingung dafür, daß er sich wirklich vollzieht. Fichtes transzendente Lebenslehre versteht somit das Ich nicht mehr als das sich schlechthin selber Setzende, sondern als das sich notwendig Übersteigende.

Es ist lehrreich, diese These vom Ich mit Friedrich Heinrich Jacobis Standpunkt zu konfrontieren. In der für die Wissenschaftslehre 1804 einflußreichen Briefabhandlung „Jacobi an Fichte“, 1799 werden ja ebenfalls das Ich als das sich selbst Übersteigende und Gott als das Unbegreifliche geglaubt. „Mit unwiderstehlicher Gewalt weist das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche – ja das im Begriff *Unmögliche* zu glauben“ (W III,35). Die Differenz liegt im Methodenanspruch. Jacobis Lehre beruft sich auf den Instinkt der Vernunft und auf die unmittelbare Gewißheit des Glaubens an ein lebendiges Sein an sich über und außer mir im Gefühl eigener Nichtigkeit und des ahnungsvollen göttlichen Lebens und Liebens. Die Wissenschaftslehre dringt auf Genetisierung aller Tatsachen des Bewußtseins.

Die transzendental genetische Frage ist: Nach welchem Gesetz entsteht uns dieses ja erst faktische Wissen von einem Sein und Leben jenseits des Bewußtseins? Die Antwort liefert das Schema: Soll – dann muß. Soll das lautere Sein einleuchten, dann muß sich mit dem Begriff ein Zweifaches begeben. Er muß sich selbst vernichten und mit demselben Schlag vom Unbegreiflichen ergriffen sein. Das ist eine Forderung transzendentalen Intelligierens und nicht etwa eines mystischen Versinkens in den Gott der negativen Theologie. Intelligieren nennt die Selbstanschauung reinen Wissens in seiner Genesis. Das ist streng zu scheiden von Schellings intellektueller Anschauung und jeder unmittelbaren Erkenntnis und Anschauung des Absoluten und Ewigen selbst. Jene sind für Fichte leere Prahlereien. Im Intelligieren kommt der Vorgang in die Sicht, in welchem der Begriff seine Endlichkeit bis zur Grenze wirklichen Lebens durchdringt, sich vernichtet, d.h. als oberstes Prinzip absetzt, um sich als Bild und Dasein des Absoluten einzusetzen. Mit dem Durch als Lebenswurzel des Ich ist es so in Ansehung des Absoluten zuende.

Aber hat in diesem Aufstieg nicht doch ein Idealismus des Sollens

das erste, initiale Wort? Hebt denn nicht der ganze durchreflektierte Prozeß mit dem Sollen an? Und der Anspruch des Sollens ergeht doch wohl an die Freiheit der Selbstbestimmung als Vermögen des Loslassens und der Selbstentsagung. Indessen, nur ein einseitiger Idealismus pocht auf die Freiheit und Energie unseres Selbstseins. Dann wäre das absolute Sein nichts als ein von uns unbedingt zu denkender Gedanke, aber nicht wahres, aus sich lebendes Leben. Und das Ich, welches Gott zum Gedanken des Endlichen herabsetzt und in seinem lebendigen Wesen vernichtet, wäre, mit Jacobi zu sprechen, das zu Gott erhobene Gespenst. Darauf richtet sich die Mahnung der Religionsschrift, 1805: „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten“ (AsL 8. Vorl.; SW V,518). Das hält sich als Grundsatz der Fichteschen Lebens- und Gotteslehre durch. „Gott selbst“, konstatiert ein Grundsatz der „Tatsachen des Bewußtseins“, 1813, „ist nicht *durch* das Denken, sondern an ihm vernichtet sich das Denken... Wer also die Iche als Absolutes setzt, der hat eben nur Bilder“ (NW I,563).

Ist aber das einleuchtende Sein und Leben nicht Resultat unserer Durch-Konstruktion, woher stammt es dann? Die Vorliebe der Wissenschaftslehre 1804 für den Realismus antwortet: von der Selbstkonstruktion des sich selbst effizierenden Lichts als des „Urvon“. So stellt sich dem Soll der Denkkonstruktion des Ich das Von der Selbstkonstruktion des Lebens an sich entgegen. Daraus entsteht ein Streit zwischen Idealismus und Realismus als Stufengang im Aufstieg zum Einfach-Einen. Dem kann hier weder systematisch noch historisch nachgegangen werden. (Aber offenkundig sind die Wendungen der Zeit zum Realismus, etwa im Stile Christoph Gottfried Bardilis, so aufgefangen, daß sie als Stufen im Aufstieg zur Wahrheit gekennzeichnet und überstiegen werden.) Am Ende kommt folgendes heraus: Der höchste Realismus und dessen Ansich-Prinzip enthüllt sich als ein sich selbst nicht kennender Idealismus (ein Nicht-Füruns). Daher müssen beider Anfangsgründe, das Soll und das Von, fallengelassen werden; denn beide gehören zur Relation des Bewußtseins und zur Form des Durch. Genaugenommen benutzt die Wahrheitslehre 1804 das Sollen als abzuwerfende Leiter in jenem Aufstieg, der das Endliche in das Unendliche als Leben setzt. Schon diese Einsicht revidiert das durch Hegel verbreitete Mißverständnis, Sollen, Streben und Sehnen seien das Alpha und Omega der Fichteschen Philosophie.

#### 1.4 *Das Sollen als Mittelglied der Fichteschen Phänomenologie*

Wie aber steht es beim Abstieg vom Einen zu den Entzweigungen des Bewußtseins und der Mannigfaltigkeit der Welt? Da wird das Sollen wieder aufgenommen, und zwar als bedeutendes Disjunktionsglied einer kritisch besonnenen Phänomenologie oder Bildlehre. Entscheidend dabei ist, unter welchen Grundsatz vom Sein die prima philosophia ihre Aufgabe, die Entzweigungen in das Absolute als dessen Erscheinungen zu setzen, stellt. Kritische Vorsicht erklärt: Das allreale Licht und Leben öffnet sich nicht dem Auge des Begriffs, es bleibt in sich geschlossen. Das Absolute hat den Charakter eines völligen Geschlosseneins in sich, das nicht aus sich heraus kann. Das verbietet zweifellos den Gang einer Logik, wonach das Absolute selbst im Werden konkret wird, in die Endlichkeit des Daseins zusammensinkt und als affirmative Unendlichkeit versöhnend wiederaufersteht. Kritisch betrachtet, kann das Absolute nur in Vermittlungen und Relationen eingehen, wenn es sich selbst vernichtet. In Wahrheit bleibt es in sich geschlossen, dergestalt, daß in ihm Ansichbestehen (Substantialität) und Leben (Subjektivität) ununterscheidbar und unobjektivierbar ineinander aufgehen.

Was folgt daraus? Für Hegelsches Denken vor allem ein Zweifaches:

1. Eine ununterschiedene und ununterscheidbare Einheit von Denken und Sein bleibt in der bloßen Unmittelbarkeit des Seins befangen, die sich nicht halten läßt.
2. Wenn solche Einheit nicht aus sich herauskann, dann sind das bewegende Unterscheiden, das Werden und aufhebende Negieren eben im Sein selbst als dessen Wahrheit zu denken.

Dagegen aber sperrt sich kritische Vernunft. Mit dem Gebot der Ich-Entsagung hebt die eigentliche Aufgabe der prima philosophia an, nämlich die Grundverhältnisse des Seienden als Erscheinungen des Absoluten herzuleiten.

Dieser zentrale Teil der Ersten Philosophie heißt bei Fichte „Phänomenologie“ (WL 1804-II, GA II,8,206). Deren drei oberste Grundsätze lauten: 1. Das Sein ist allein da im reinen Wissen – nicht in der Natur, nicht in der Menschenwelt, nicht in der Geschichte. 2. Das reine oder absolute Wissen ist allein Dasein des Seins und nicht etwa das Element des Absoluten selbst. (So konstatieren „Die Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre“, 1805: „Derselbe Punkt der Wahrheit ist zugleich Vernichtung des Ich, als absoluten, und des Wissens selber“; GA II, 7, 401.) 3. Soll das Sein erscheinen, dann muß das reine Wissen sich

durchbilden als Bild des Absoluten. Damit stellt sich die Phänomenologie nicht in das Absolute selbst; denn aus dem Absoluten kann unmittelbar gar nichts hervorgehen. Noch steht sie idealistisch auf der Seite des Bewußtseins oder realistisch auf der Seite eines Seins an sich; denn deren Entzweiung soll ja deduziert werden. Sie steht im Einheits- und Spaltungsgrunde *zwischen* dem Absoluten und dessen Entzweiungen und übernimmt die Aufgabe, alle Entgegensetzungen aus sich als Dasein des Absoluten herzuleiten. Die Ausarbeitung eines solchen Programms kann hier nurmehr roh skizziert werden, und das auch nur im speziellen Hinblick auf das Spaltungsmoment des Sollens. Wie also steht es in Fichtes Phänomenologie

1. mit der Spaltung von Sein und Welt,
2. mit dem Chorismos von Sinnlichem und Übersinnlichem und
3. mit der Zerteilung des Einen in die unendliche Mannigfaltigkeit raumzeitlicher Objekte und Subjekte?

1. Fichtes Herleitung der Welt geht bekanntlich von zwei anstößigen Hypothesen aus: Der einzige Charakter von Welt ist Vorhandenheit, und der eigentliche Weltschöpfer ist der Begriff. Von daher hat eine Genetisierung zu erklären, warum das lebendige Sein sich als Vorhandensein von Welt faktisch vorfindet und mit welcher Notwendigkeit der Begriff das Leben in tote Vorfindlichkeit verwandelt. Hierbei dreht es sich nicht um das Rätsel, wie der durch uns gesetzte Gegenstand in der natürlichen Ansicht der Dinge als von uns unabhängig vorgestellt werden kann. Das ist als Selbstvergessenheit im vorbewußten Schaffen der produktiven Einbildungskraft aufgelöst. Zur Frage steht, warum das lautere, göttliche Leben in Vorhandenheit der Welt verwandelt werden muß. Das leuchtet ein, wenn das Sollensgesetz der Selbstvernichtung Beachtung findet. Es macht gewiß, daß das Durch ein Absolutes so wenig erschließen kann, daß dieses vielmehr nur als in sich Geschlossenes denkbar ist. Nun bedeutet in sich geschlossen zu sein auch, in seiner Ur-genesis undurchdringlich zu bleiben. Das ergibt den gesuchten Erklärungsgrund. Das bloße Vorhandensein von Welt resultiert aus der Nichtgenetisierbarkeit des sich selbst effizierenden Lichts und Lebens, nicht etwa – wie bei Jacobi – aus unmittelbarer Offenbarung. Die Spaltung zur Welt erfolgt auch nicht – wie bei Hegel – aus einer Selbstentzweiung des göttlichen, sondern aus der Selbstvernichtung des endlichen Begriffs. In noch anderer Wendung gesagt: Der ideale Anfang der wirklichen Trennung liegt nicht – wie bei Hölderlin – in der „nothwendigen Willkür des Zeus“ (StA IV,269), sondern in der unvermeidlichen

Selbstverhüllung unseres Gesichts.

2. Aber der Mensch soll nicht an der vorhandenen Welt hängen und abhängen von ihm bedingenden Dingen. Wir sollen nicht nur Produkte der Natur, sondern freie Wesen sein. Das Sollen durchherrscht unsere Selbst- und Welteinstellungen und geht damit jene Spaltung an, welche nicht das Sein der Welt, sondern unsere Einstellung zur Welt betrifft. Fichtes Phänomenologie deduziert bekanntlich aus dem Schematismus des reinen Wissens eine Fünffachheit möglicher Weltansichten: den Naturglauben, das Recht (Legalität), (niedere und höhere) Moralität, Religion und Theorie (auf der Höhe der Wissenschaftslehre). Die fünf Weltansichten ergeben fünf Stufen im Aufstieg zur wahren Weltansicht, gesetzt, das Sollen wird in seiner Teleologie wirksam. Dann schließt sich auch die auseinandergefallene, vielfache Bedeutung des Sollens zur Einheit eines Vernunftgefüges zusammen.

Das stellt sich im Verhältnis von sinnlicher und sittlicher Welt so dar: Die sittliche Welt soll sein, der kategorische Imperativ ist ihr Schöpfer; weil sie aber nicht wirklich wird, wenn nicht die sinnliche Schranke ist, soll auch diese sein. Die Sinnenwelt erhält Wert und Sinn als „Material der Pflichterfüllung“, an ihr selbst ist sie nichtig. So gewiß also das Gesollte, die Pflicht, im Gewissen spricht, so unzweifelhaft existieren die Objekte und Subjekte außer mir, auf die sich das Sollen der Pflicht in Wirklichkeit bezieht. „Naturphilosophische“ Übergänge von der Natur zur Intelligenz ohne Sollen sind für Fichte nur „gefährliche Zaubereien“ (GSR; GA II,7,436). Systematischer skizziert, erhebt sich ein erstes Soll, das an den Trieb als Selbstgefühl ergeht, zum naturrechtlichen Sollen. Dieses gebietet die Selbstbeschränkung der Willkür zwischen Rechtssubjekten und bereitet den Übergang zum sittlichen Sollen. Das wiederum gebietet dem Menschen, Glied einer moralischen Geisterwelt zu sein, die erleuchtet, belebt und in Übereinstimmung gehalten wird durch einen unendlichen Willen oder von Licht und Leben der unendlichen Vernunft. Das eröffnet ein religiöses Sollen, nämlich das Gebot, glaubend sein ganzes Leben und Lieben auf das Faktum zu setzen, daß Göttliches und Menschliches in der Wurzel ewig unzertrennlich eins sind; denn wahre Religion ist seliges Leben in Gott inmitten der Welt. Der ganze Prozeß dieses Stufengangs aber steht unter der Bedingung eines einzigen kategorischen Soll: Das Absolute soll da sein.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Die Verknüpfung von absolutem und hypothetischem Soll als Grundlage für das naturrechtliche, sittliche und religiöse Sollen legen Fichtes Vorlesungen über „Die