MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 28

DER DEUTSCHE IDEALISMUS (FICHTE, SCHELLING, HEGEL) UND DIE PHILOSOPHISCHE PROBLEMLAGE DER GEGENWART

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DER DEUTSCHE IDEALISMUS (FICHTE, SCHELLING, HEGEL) UND DIE PHILOSOPHISCHE PROBLEMLAGE DER GEGENWART

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929
herausgegeben von Claudius Strube
mit einem Anhang einer Nachschrift
der zweiten Vorlesung Sommersemester 1929
»Einführung in das akademische Studium«

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1997
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Satz: Libro, Kriftel
Druck: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier · Printed in Germany
ISBN 3-465-02890-2 kt · ISBN 3-465-02891-0 Ln

INHALT

EINLEITUNG

Die gegenwärtige Problemlage

§ 1. Die Aufgabenbestimmung der Vorlesung 1

ERSTER TEIL

DIE ENTHÜLLUNG DER PHILOSOPHISCHEN GRUNDTENDENZEN DER GEGENWART

§ 2. Die Aufhellung der Tendenz zur Anthropologie 10

a) Anthropologie als Disziplin 10

b) Anthropologie als eine philosophische Grundtendenz 14

c) Die Idee einer philosophischen Anthropologie 18

§ 3. Die Aufhellung der Tendenz zur Metaphysik 21

a) Die heutige Bereitschaft zur Metaphysik 21

b) Zum Begriff der Metaphysik 23

c) ›Metaphysik‹ als schulmäßiger Titel 27

d) Zwei Motive in der Geschichte der Metaphysik 29

e) Kants Grundlegung der Metaphysik 35

§ 4. Das Problem der ursprünglichen Einheit der beiden Tendenzen im Wesen der Philosophie 40

a) Die Grundlegung der Metaphysik als Metaphysik des Daseins 40

b) Die Seinsfrage als Grundfrage des eigentlichen Philosophierens 42

c) Ursprung der Seinsfrage aus dem Seinsverständnis 44

d) Übersicht über die Geschichte der Metaphysik 45

ZWEITER TEIL
DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM DEUTSCHEN IDEALISMUS

ERSTER ABSCHNITT
FICHTE

§ 5. Einleitung 49

Erstes Kapitel
Erster Teil der Wissenschaftslehre. Interpretation der Darstellung der Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre

§ 6. Allgemeine Bestimmung des Themas und der Methode 52
a) Das Thema: die unbedingten Grundsätze 52
b) Die Methode: der Grundcharakter der Konstruktion 54

§ 7. Erörterung des ersten – schlechthin unbedingten – Grundsatzes 55
a) Aufbau des § 1 der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« 55
b) Erster Schritt: die Sicherung der Entwurfsbasis – die höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins 56
c) Zweiter Schritt: der Entwurfsvollzug – der Entwurf der Tatsache auf die Tathandlung 63
d) Dritter Schritt: die Ausarbeitung des im Entwurf Enthüllten – die Wesensbestimmung der Ichheit 66
e) Die Gewinnung der ersten Kategorie 68

§ 8. Erörterung des zweiten – seinem Gehalt nach bedingten – Grundsatzes 69
a) Gliederung 69
b) Die erste Sicherung der Entwurfsbasis: die Tatsache des Entgegensetzens nach seiner Handlungsart 70
c) Die weitere Sicherung der Entwurfsbasis: die Tatsache des Entgegensetzens nach seinem Produkt 74
d) Der Entwurfsvollzug: die Darstellung der Tathandlung 75
e) Die Ausarbeitung des im Entwurf Enthüllten: die Erweiterung der Wesensbestimmung der Ichheit angesichts des Nicht-Ich 76
f) Die Gewinnung der zweiten Kategorie 78

§ 9. Erörterung des dritten – seiner Form nach bedingten – Grundsatzes. Erster Teil: Die thematische Behandlung dieses Grundsatzes 80

a) Die Problematik eines ›Machtspruches der Vernunft‹ 80

b) Die Deduktion der Aufgabe (A): die Deduktion der Form des Setzens in der dritten Handlung 83

c) Die nähere Bestimmung und Lösung der Aufgabe (B) 85

d) Prüfung, ob die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich löst (C) 88

e) Die Gesamtformel für alle drei Gegensätze (D) 90

f) Zwischenbemerkung: Der Vorrang der Gewißheit vor der Wahrheit bei Fichte 91

§ 10. Erörterung des dritten – seiner Form nach bedingten – Grundsatzes. Zweiter Teil: Die Anwendung der Erörterung auf den logischen Grundsatz, den Satz vom Grunde, und die Ableitung der dritten Grundkategorie 93

a) Der Satz vom Grunde 94

b) Allgemeine Wesensbestimmung des Denkens 97

c) Erörterung der Idee der Wissenschaftslehre 99

d) Synthetische und antithetische Urteile 104

§ 11. Zwischenbetrachtung über das ›Ich bin‹. Schlußstück des zweiten Teils der Erörterung des dritten Grundsatzes 108

a) Die Eigentümlichkeit thetischer Urteile 108

b) Der Begriff des Subjekts 115

c) Die Verendlichung des Ich 123

d) Kritische und dogmatische Philosophie 125

e) Die dritte Grundkategorie 130

§ 12. Die verschärfte Heraushebung des Gegenstandes der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus in Verbindung mit einer Erwiderung auf Mischs Kritik an »Sein und Zeit« 131

Zweites Kapitel
Zweiter Teil der Wissenschaftslehre. Grundlage des theoretischen Wissens

§ 13. Die Aufgabe einer Erklärung der Vorstellung 141

a) Wiederholende Vorführung der drei Grundsätze 141

b) Die beiden im dritten Grundsatz enthaltenen Sätze 143

c) Der Widerstreit im Wesen der Vorstellung. Idealismus und Realismus 145

§ 14. Die Wechselbestimmung 152
a) Der Widerstreit im Leitsatz der theoretischen Wissenschaftslehre (Abschnitt B) 152
b) Die Gegensätze des Satzes ›Das Nicht-Ich bestimmt das Ich‹ (Abschnitt C) 155
c) Die Gegensätze des Satzes ›Das Ich bestimmt sich selbst‹ (Abschnitt D) 157
d) Die Einbildungskraft (Abschnitt E) 163

Drittes Kapitel
Dritter Teil der Wissenschaftslehre. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen

§ 15. Der Widerstreit zwischen reiner und objektiver Tätigkeit 172

§ 16. Die Rettung der Intentionalität 175

ZWEITER ABSCHNITT
ZWISCHENBETRACHTUNG ÜBER DEN FRÜHEN SCHELLING

§ 17. Die merkwürdige Enge des Fichteschen Unternehmens und der junge Schelling 183

§ 18. Schellings Naturphilosophie 187

DRITTER ABSCHNITT
HEGEL

§ 19. Die Idee der Begründung des absoluten Idealismus 195
a) Hegels Anfänge 195
b) Die Grundabsicht der Hegelschen Metaphysik 198
c) Vom Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes 203
d) Vom Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System 205

§ 20. Die Frage nach der Wirklichkeit des Absoluten 208
a) Über das Wie einer zukünftigen Auseinandersetzung mit Hegel 208
b) Ewigkeit als absolute Gegenwart 211

c) Die Stellung der »Phänomenologie des Geistes« 214
d) Das Problem des Anfangs 223
e) Philosophie als Philosophie ›ihrer Zeit‹ 231

BEILAGEN

Anthropologie überhaupt [zu § 2] 233
[Zu § 2 c] 233
Vier Fragen [zu § 4] 234
Zusammenfassung: [Das Problem der ursprünglichen Einheit der beiden Tendenzen im Wesen der Philosophie selbst] [zu § 4] 236
Zusammenfassung von I. und Übergang zu II. [zu § 5] 237
Einleitung [zu § 5] 238
Literatur [zu § 5] 238
Rekapitulation [zu § 7] 239
Nicht-Ich [zu § 8] 240
Einleitung. Rekapitulation [zu § 8 d] 240
Einleitung. Rekapitulation [zu § 8 e] 240
[Zu § 10] 241
Existenzial [zu § 11 a] 242
[Zu § 11 a] 242
[Zu § 11 a] 243
[Zu § 11 b] 243
Kartesianische Position [zu § 12] 244
Zusammenfassung zu S. 141-143 [zu § 13 a] 244
Fichte – Kritik [zu § 13 a] 245
[Zu § 13 a] 246
Ichheit im deutschen Idealismus. Dialektik [zu § 13] 247
[Zu § 13] 248
Fichte – Kritik [zu § 13] 248
Fichte – Kritik [zu § 13] 248
Rekapitulation [zu § 14] 249
[Zu § 14] 249
[Zu § 14 d] 250

Fichtes Wissenschaftslehre [zu § 15] 250
Übergangsbetrachtung [zu § 17] 251
Fichte – Kritik [zu § 17 a] 251
Schelling [zu § 17] 252
[Vergleich zwischen Schellings und Fichtes Philosophie] [zu § 17; s. S. 186] 253
»Darstellung meines Systems« [zu § 17] 254
Schelling – Kritik [zu § 17] 255
Der ›formale‹ Begriff des Absoluten [zu § 17] 255
Deduktion der aesthetischen Produktion [zu § 17] 256
[Zu § 17] 257
Reflexionsstandpunkt – Metaphysik des Daseins [zu § 19] 258
[Zu § 19] 259
[Zu § 19] 260
[Zu § 19] 260
Hegel: Einbildungskraft (1) [zu § 19 b] 261
Hegel: Einbildungskraft (2) [zu § 19 b] 262
[Zu § 19 c] 263
[Zu § 20] 264
[Zu § 20] 264
Über den Begriff des Absoluten [zu § 20] 265
›Anfang‹ [zu § 20] 266
Hegel [zu § 20] 267
[Zu § 20] 267

ERGÄNZUNGEN
(aus einer Nachschrift)

1. Zu § 1 269
2. Zu § 2 c 270
3. Zu § 3 a 272
4. Zu § 3 d 273
5. Zu § 4 274
6. Zu § 5 280
7. Zu § 6 b 282

8. Zu § 7 c 283
9. Zu § 7 d 286
10. Zu § 7 e 287
11. Zu § 8 b (n. 3) 288
12. Zu § 8 b (n. 4 u. 5) 289
13. Zu § 8 e, f 291
14. Zu § 9 c 292
15. Zu § 9 d 293
16. Zu § 9 e 294
17. Zu § 9 f 294
18. Zu § 10 a 295
19. Zu § 10 b 296
20. Zu § 10 c 297
21. Zu § 11 a 300
22. Zu § 11 b 301
23. Zu § 11 c 304
24. Zu § 11 d 305
25. Zu § 12 308
26. Zu § 13 a 311
27. Zu § 13 c 313
28. Zu § 14 a 315
29. Zu § 14 b, c 315
30. Zu § 14 d 320
31. Zu § 16 324
32. Zu § 17 329
33. Zu § 18 331
34. Zu § 19 a 332
35. Zu § 19 b 335
36. Zu § 20 338

ANHANG

EINFÜHRUNG IN DAS AKADEMISCHE STUDIUM

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929
(Nachschrift Herbert Marcuse)

[Das akademische Studium – Existieren im Ganzen der Welt] 347

Interpretation des Höhlenmythos 351

Nachwort des Herausgebers 363

EINLEITUNG

Die gegenwärtige Problemlage

§ 1. Die Aufgabenbestimmung der Vorlesung

Mit dem Thema ist die Aufgabe klar gestellt: ein historischer Bericht über den deutschen Idealismus und dann, daran anschließend, eine Abschilderung dessen, was heute in der Philosophie betrieben wird.

Freilich, Sie werden schon entgegnet haben: So äußerlich kann die Aufgabe nicht gefaßt sein. Es kommt natürlich auf den *Vergleich* an. Eine vergleichende Betrachtung: Unterschiede, Übereinstimmungen, nicht nur in den philosophischen Lehrmeinungen, sondern der geistesgeschichtlichen Situation natürlich und die seelische Haltung und Einstellung.

Ja vollends: diese vergleichende Betrachtung ist keine bloße Registratur und Feststellung, als wenn das zwei verschiedene Objekte wären. Das eine Vergleichsobjekt sind wir selbst, wir, die Heutigen. Was der Vergleich ergibt, hat seine Folgen für uns. Es muß sich am anderen Vergleichsobjekt abschätzen lassen, wie es mit uns selbst steht, wie weit wir es gebracht haben.

Aber bleibt das nicht eine vielleicht reizvolle, jedoch allzu aesthetische Aufgabe, bei der wir uns selbst in unserer geistesgeschichtlichen Situation allzu wichtig nehmen? Endet das alles nicht bei einer Psychologie unserer Gegenwart und vielleicht ihres Unvermögens und ihrer Ratlosigkeit? Schwindet diese dadurch, daß wir vergleichsweise ihre Psychologie entwerfen? Oder wird sie nur um so unheimlicher? Das könnte am Ende nicht schaden, wenn es nicht dabei bliebe. Oder was anders soll diese vergleichende Betrachtung hergeben?

Das erst möchte eine wirkliche und lebendige Aufgabe sein;

nicht die langweilige Berichterstattung darüber, was diese Philosophen früher geschrieben, welche Zeitschriften sie gegründet und mit wem sie verheiratet waren, sondern ihre Philosophie selbst, und zwar in dem, was sie *uns* sagt.

Und so wären Sie sicher davor, nicht mit Buchtiteln und Daten belästigt zu werden. Im Gegenteil, gegenüber dem sonstigen vielen Stoffe, den es da in den Wissenschaften zu bewältigen gibt, endlich einmal etwas für das Gemüt. Und der Dozent selbst: Gibt es eine bequemere Aufgabe als diese, über neuerdings erschienene und von überlegen erscheinenden Büchern zu reden und dann so Vergleiche zu ziehen – mit Hegel und Schelling, mit denen doch gewisse Gemeinsamkeiten heute bestehen sollen?

Und so muß das für beide Teile eine – wie man zuweilen hört – ›recht hübsche‹ Vorlesung werden.

Oder welche andere Aufgabe sollen wir uns bei dem angezeigten Thema ausdenken? Am Ende im Negativen ganz sicher: keine antiquarische Berichterstattung. Auch nicht der Unfug einer schlecht nachgemachten geistesgeschichtlichen Betrachtung. Aber was dann? Und das Genannte nur deshalb nicht, weil es uns nicht paßt.

Aber das ist weder eine hinreichende Begründung der Absehung noch gar eine Anweisung darauf, was wir nun positiv sollen. Etwas Neues erdenken? Es wäre verhängnisvoller und schlimmer als das Alte, weil dergleichen sich nicht als Programm erdenken läßt. Was innere Echtheit und unmittelbare, nicht gewollte Wirkung soll haben können, muß gewachsen sein. Und Wachstum nur, wo Pflanzung, und Pflanzung nur von Keimen, und zwar Keimlingen, die trächtig sind von verborgener Kraft. Haben wir diese, um zu pflanzen, und kennen wir den Grund, in den wir sie legen könnten? Haben wir wirkliche Aufgaben? Wer wollte sich heute vermessen, auf diese Frage ›ja‹ zu sagen. Aber noch haben wir, ›noch‹ sage ich – ›wie lange‹, die Entscheidung darüber steht nur bei Ihnen –, noch haben wir die Möglichkeit, nach Keimen und Boden, nach wirklichen Auf-

gaben zu suchen. Suchen – und dabei vor allem uns in eine nüchterne Leidenschaft des Fragens bringen und uns selbst nichts vormachen!

Wenn das angezeigte Thema der Vorlesung eine echte Aufgabe enthält, wie sollen wir in sie hineinwachsen und wie ist sie zu bestimmen? Nicht Ausgefallenes sich ausdenken, nur um es anders zu machen als andere, sondern das Nächstliegende der Aufgabe durchdenken!

Und das Nächstliegende ist, was wir schon nannten: Vergleichende Betrachtung – so zwar, daß die Gegenwart nicht nur Vergleichsobjekt bleibt, sondern das Subjekt wird, zu dem gesprochen werden soll.

Also fragen, was der deutsche Idealismus uns zu sagen hat. Aber das schließt in sich, daß wir klarstellen, was er überhaupt sagt. Nun, das steht doch in den großen Werken, die uns nicht nur wie die der antiken Philosophie bruchstückhaft erhalten sind! Und Werke, die uns nicht diese oder jene Lehrmeinung, nicht dieses oder jenes Problem wie ein Platonischer Dialog oder eine Abhandlung des Aristoteles, sondern gleich das Ganze der Philosophie, das System, darstellen.

Allerdings, sie stehen in den Werken. Aber wie sollen diese uns ansprechen, solange sie nicht selbst sprechen? Wie sollen wir sie zur Sprache bringen? Durch Lesen! Können wir denn noch lesen? Haben wir denn noch die innere Kraft und Bereitschaft, etwas zu uns sprechen zu lassen? Wissen wir denn noch, was vor allem zu dieser Bereitschaft selbst gehört, damit sie nicht eine leere und unerfüllte bleibe?

Und was ist das, was dazu gehört? Wir müssen von vornherein dem, was da gesprochen wird, gewachsen sein bzw. uns um dieses Gewachsensein bemühen. Wir müssen schon hineinhören können in die Richtung, in die der Philosoph spricht, wir müssen schon die Perspektive offenhalten, innerhalb deren er es sagt.

Wir können im Lesen das Werk nur zum Sprechen bringen, wenn wir das Wesentliche schon mitbringen. Woher das neh-

men? Und wenn wir es hätten, wozu dann noch lesen? Die letzte Frage muß die Vorlesung selbst beantworten. Die erste aber ist jetzt allein wichtig. Wir sollen schon das Verstehen dessen mitbringen, um was es da in der Philosophie des deutschen Idealismus geht. Wir sollen von uns her – gleichsam im voraus – eine Helligkeit über jene Zeit der Philosophie werfen, um in dieser Helle allererst zu sehen, was dort geschieht.

Nicht nur vergleichende Betrachtung in bezug auf die Gegenwart, sondern die Betrachtung selbst ist nur möglich, wenn sie aus der Gegenwart geschieht; nur so wird das Vergangene lebendig. Damit schon ein Merkwürdiges: was anfangs so aussah wie ein Vergleichen zweier gegebener je ruhender Objekte, hat sich jetzt schon gewandelt. Das eine Vergleichsobjekt, nämlich wir selbst, soll das Subjekt werden, zu dem gesprochen wird. Das andere Objekt ist ebensowenig wirklich, solange es nicht spricht. (Es soll doch uns gleichfalls zum Subjekt werden, das spricht.)

Also gilt es, in diesem Sinne und in dieser Absicht zuerst die gegenwärtige Problemlage zu kennzeichnen, um aus ihr die Perspektive zu gewinnen für eine Aneignung der Philosophie des deutschen Idealismus.

Aber wo hierzu beginnen? Wenn wir die heutige Problemlage, die Jetztzeit, verstehen sollen, wird hierzu nicht ganz das gleiche erfordert wie für das Verständnis der Vorzeit? Ist es nicht eine große Täuschung zu meinen, das Heutige, dem man näher steht, oder das man sogar selbst ist, sei ohne weiteres durchsichtiger als das Frühere? Ist nicht das Gegenteil die Wahrheit?

Also wenn die heutigen Probleme dunkler sind, wie wollen wir aus der Dunkelheit die Helligkeit schöpfen, die wir in die Vergangenheit hineintragen sollen? Was heißt denn Problemlage der Gegenwart? Ist das die Verrechnung alles dessen, was gerade gedacht und geschrieben wird, ein Gesamtbild der gegenwärtigen philosophischen Richtungen und Schulen? Wie hier einen Leitfaden nehmen? Oder sollen wird durch einen Gewaltstreich uns einfach für eine Richtung entscheiden? Wer

sagt uns, ob das Philosophie ist? Und eine solche, die innerlich der Philosophie des deutschen Idealismus gewachsen ist?

Sollen wir uns überhaupt nicht an die Schul- und Universitätsphilosophie halten, sondern an die Populärphilosophie? Oder beides? Oder keines von beiden?

Wo denn innerhalb der Gegenwart Fuß fassen? Im Alten, was kraftlos weiterplätschert? Oder im Neuen, was wirkungslos sich überhastet?

Gegenwärtige Problemlage: nicht Meinungen und Standpunkte suchen, sondern Probleme, und Probleme nicht wie am Wege liegende Steine, d. h. nicht einfach Vorhandenes aufsuchen. Probleme sind nur, wenn sie gestellt werden. Aber vielleicht sind nicht alle, die gestellt werden, wirkliche und echte. Wonach entscheiden?

Vor allem: Sind die Probleme, die in der philosophischen Problemlage der Gegenwart behandelt werden, überhaupt die zentralen und wesentlichen? Sind alle Fragen, die gestellt werden, echte Probleme? Wird nicht in der gegenwärtigen Philosophie viel und vielerlei geantwortet, auf Fragen, die niemand sonst stellt und die niemanden angehen? Ist nicht die Problemlage der Gegenwart dadurch ausgezeichnet, daß sie keine Probleme hat?

Dann wäre der Versuch, das Vorhandene auffinden zu wollen, noch vergeblicher. Aber vielleicht sind das gar nicht die wirklichen Probleme, die, von denen man nur hört und über die geschrieben wird.

Sind auch die zentralen und zugleich wirkenden Probleme die, die als solche gar nicht ausdrücklich gestellt, aber um so wirklicher sind, d.h. die Tendenzen und Triebkräfte eines Zeitalters? Diese sind freilich nicht völlig verborgen, sondern bestimmen Form und Gelegenheit einer Äußerung. Wie sind aber diese als Ausdruck jener zu erkennen, wenn jene selbst unbekannt sind, und das, was am Tage liegt, nur ein Widerschein ist, der freilich täuschen kann?

Und was heißt, ›Tendenzen‹ zu fassen suchen? Im Geschehen

mitgehen, die Bewegung als durch sich hindurchgehend spüren und sie dabei deuten und vorläufig fassen? In der Tat, dieses ist es und muß gewagt werden. Aber dann bleibt von der anfänglichen Aufgabe wenig mehr übrig.

Zunächst sah es so aus: Auf der einen Seite der deutsche Idealismus und auf der anderen interessante philosophische Lehren der Gegenwart, und dann ein mehr oder minder unterhaltendes Hin- und Herreden zwischen beiden. Jetzt aber geschieht die vergleichende Betrachtung nicht nur in bezug auf Gegenwart, sondern aus ihr. Aber auch die Betrachtung ›aus der Gegenwart‹ ist nur so möglich, daß wir die reinsten Tendenzen zu fassen suchen, das Vor-drängende und Vorweisende angehen, aber jedenfalls in der Gegenwart aus ihr heraus. Das heißt: solange wir gegenwärtig sind, sehen wir die Gegenwart gar nicht; wir müssen in ihr selbst in ihrem Sinn zukünftig werden.

Nur aus der Zukunft also begreifen wir die Geschichte. Nur so kommt sie zum Gespräch[1], und die Betrachtung ist kein Vergleich mehr, sondern ein *Zwiegespräch*, das wir nur in Gang bringen müssen, – ein Zwiegespräch aber, das notwendig Auseinandersetzung, d.h. Kampf ist, was sich freilich von dem, was man ›wissenschaftliche Polemik‹ nennt, himmelweit unterscheidet.

Das Thema ist jetzt so geklärt, daß die Aufgabe herausspringt, wenn auch noch nicht im einzelnen, aber im wesentlichen. Und wir sehen dabei gleich das eine: Alles Entscheidende ist uns selbst aufgegeben und unserer Freiheit anheimgestellt. Wir können all dem ausweichen, mitplätschern im Alten und mithasten in der Unrast des Neuen. Wir können das. Wir können es dahin kommen lassen, daß wir eines Tages – ob klar oder nicht – einsehen, daß wir uns einmal endgültig selbst aufgegeben und den Zufällen des Tages ausgeliefert haben. Wir können das und neigen dazu um so mehr, weil in uns etwas auf der Lauer liegt, das sagt: ›es wird sich schon einrenken und glätten‹.

[1] ›Objekt‹ – zwei Subjekte.

Denn was nützt uns dieses Philosophieren? Wenn etwas wahr ist, dann dieses, daß Philosophie im menschlichen Dasein nichts nützt. Nur bleibt noch eines offen: ob die Frage ›Was nützt mir das?‹ eine Frage an *mich* ist oder die Frage an ein – wenn es hoch kommt – neugieriges Tier.

Es bleibt offen, ob ich mit dem ›Was nützt mir das?‹ überhaupt bei *mir selbst* anfrage. Es könnte sein, daß ich, solange ich so frage, überhaupt noch nicht zu mir selbst und meiner Existenz gekommen bin (*Mensch-sein!*). Wenn also die innere Größe des Menschen nicht in dem liegt, daß er und wie er die Dinge nutzt und benutzt, sondern in der Möglichkeit, über sich selbst hinauszugehen und sich einzusetzen, und wenn das Philosophieren nichts anderes ist als das Geschehenlassen dieses Sicheinsetzens, dann ist die obige Frage ›Was nützt mir das?‹ weder eine Frage über die Philosophie noch eine Frage eines naiven egoistischen[?] Selbst.

Nur wenn wir die Freiheit aufbringen zum Willen, uns zu uns selbst zu bringen, nur dann hat es überhaupt Sinn, sich mit der Philosophie einzulassen. Alles andere ist Spielerei und Konvention; alle Kenntnisse und Belesenheit in der philosophischen Literatur sind belanglos. Nur das eine steht zur Frage: ob wir philosophieren *wollen* oder nicht.

Aber auch nur wenn wir diese Freiheit haben, sind wir gerüstet genug, um an die erste Aufgabe uns zu wagen, die gestellt ist: die philosophischen Grundtendenzen, die als mehr oder minder verborgene auch gebunden sind, zu befreien und ans Licht zu heben. Wir beginnen demnach die Vorlesung mit einer Vorbereitung.

Hier geht es also nicht um irgendeine Geschichte der Philosophie, sondern einzig um das Philosophieren selbst. Die philosophierende Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus verlangt eine innere Zurüstung. Wir versuchen, sie zu gewinnen durch eine Enthüllung der philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart, die jener Auseinandersetzung vorauszugehen hat.

Zwei Teile: I. die Enthüllung der philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart, II. die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. (Der erste Teil ist ungleich kürzer als der zweite, zumal da in der Auseinandersetzung gerade die innere Problematik dessen heraustreten muß, was im ersten Teil nur vorläufig gekennzeichnet wird.)

ERSTER TEIL

DIE ENTHÜLLUNG DER PHILOSOPHISCHEN GRUNDTENDENZEN DER GEGENWART

Wir können zwei philosophische Grundtendenzen in der Gegenwart fassen. Die eine gibt sich als *Bemühung um die Anthropologie*; die Frage, von der sie getrieben wird, ist die Frage, was der Mensch sei. Die andere verrät sich als *Zug zur Metaphysik* und ist von der mehr oder minder dunklen Frage geleitet, was das Seiende überhaupt und im Ganzen sei.

Beide Tendenzen sind der heutigen Gesamtlage des menschlichen Daseins auf unserem Erdball entsprungen und bewegen sich in dieser. Es sind keineswegs Angelegenheiten philosophischer Schulen oder gar Eigentümlichkeiten und Vorrechte einzelner Richtungen. Im Gegenteil, die Schulphilosophie ist von diesen Grundtendenzen noch weitgehend unberührt oder behandelt sie von außen her, nicht aus irgendwelchen inneren Notwendigkeiten ihrer Problematik. Beide Grundtendenzen laufen gleichsam gesondert nebeneinander; sie entbehren der inneren Einheit und geben sich zunächst als neu und zufällig.

Es gilt, die beiden Grundtendenzen zunächst für sich aufzuhellen und damit zur eigenen Klarheit zu verhelfen. Dabei wird jedesmal von selbst die Frage nach ihrem gegenseitigen Zusammenhang sich aufdrängen. Diesen gilt es dann gleichfalls und d. h. als Problem zu fassen und zugleich auszumachen, ob das so enthüllte Ganze grundsätzlicher philosophischer Problematik in sich die Kraft hat, auf das Philosophieren des deutschen Idealismus diejenige Helligkeit vorauszuwerfen, daß wir die Ziele und Wege Fichtes, Hegels und Schellings erblicken. Diese Wege

müssen wir dann im II. Teil zu gehen versuchen, um ihnen dabei zu begegnen für das philosophische Zwiegespräch.

Der erste Teil der Vorlesung gliedert sich demnach dreifach:

A. Die Aufhellung der Tendenz zur Anthropologie.

B. Die Aufhellung der Tendenz zur Metaphysik.

C. Das Problem der ursprünglichen Einheit beider Tendenzen im Wesen der Philosophie selbst.

§ 2. Die Aufhellung der Tendenz zur Anthropologie

a) Anthropologie als Disziplin

Anthropologie heißt ›Menschenkunde‹; die Bildung des Ausdrucks entsprechend wie Zoologie, Tierkunde. Der Titel umspannt alles, was über den Menschen erkundet werden kann. Der Mensch kann betrachtet werden als eine Art von Lebewesen, als eine Tierspezies. Dann rückt Anthropologie mit Zoologie und Botanik in eine Gattung. Und so gibt es auch heute noch eine Anthropologie, die im Zusammenhang mit der Anatomie und leiblichen Entwicklungsgeschichte des Menschen betrieben wird; sie kommt dabei in eine Arbeitsgemeinschaft mit der Rassenkunde.

Freilich zeigt sich schon hier die Enge dieser auf den Leib bezogenen, somatischen Anthropologie. Die Natur des Menschen erschöpft sich nicht in seiner *Leiblichkeit*. Schon wenn dergleichen wie ein Leib zum Gegenstand der Untersuchung gemacht ist, dann schon *Organisation* eines Körpers zu einem solchen Seienden, was wir Lebendiges nennen. Ein pures materielles Ding hat zwar auch eine bestimmte Zusammenordnung seiner Teile und des Spiels ihrer Kräfte und Bewegungen; sie unterscheidet sich aber von der Organisation, die es macht, daß ein Ding Organe hat. Ein Stein hat keine Organe (z. B. eine bestimmte Ausbuchtung).

Das Prinzip der Organisation eines materiellen Dinges zu

einem Leib, der lebt bzw. zur Einheit eines Lebendigen gehört, nennt man seit alters die Seele, ψυχή, anima. Das Animalische, Biologische. Physiologie und Biologie des Menschen gehören in die Anthropologie. Aber so, wie die somatische Anthropologie eine Vorzeichnung auf die biologische enthält, so diese auf eine noch höhere Stufe. Denn ψυχή, Seele, bedeutet nicht nur Lebensprinzip, sondern zugleich animus, mens, das, was Kant ›Gemüt‹ nennt: der *Geist.*

Die Biologie des Menschen weist auf eine Psychologie. Leben, Seele, Geist: *somatische, biologische, psychologische Anthropologie.* Ein reiches Feld von vorliegenden Tatsachen und Zusammenhängen, die erkundet sein wollen. Theoretische Erkenntnis des vorliegenden Seienden ist wissenschaftliche, und zwar empirische Erfahrung.[1] Empirische Anthropologie: die vorliegende Natur des Menschen, so wie sie ist, und mit der ganzen Mannigfaltigkeit, in der sie sich zeigt. (Empirische Anthropologie: lange Zeit zwar aufeinander bezogen, aber doch getrennt, – heute dagegen.)

Aufgrund der intensiven Durchforschung dieser Gebiete, aber auch noch aus wesentlicheren Gründen, treiben diese Teildisziplinen zu einer einheitlichen – das Ganze dessen, was der Mensch ist, umgreifenden – Fragestellung. Biologie und Psychologie sind heute schon eines geworden, und das Wesen ihrer ursprünglichen Einheit ist eines der lebendigen Probleme. Freilich, wie leicht in aller wissenschaftlichen Erkenntnis erwächst die Energie des Fragens und Forschens nicht allein und zuerst daraus, daß der betreffende Gegenstand besonders interessant wäre; interessant ist einer nur, weil er – ob erkannt oder nicht, ob zugänglich oder nicht – im vorhinein schon ein Interesse geweckt hat, dem die Wissenschaft lediglich dient.

Die empirische Anthropologie als wissenschaftliche Forschung ist eine Handlung des Menschen, ein Erkennenwollen

[1] Die Mathematik bezieht sich zwar auch auf Vorliegendes, Vorgegebenes, ist aber nicht empirisch.

aber, das die Menschen selbst zum Gegenstand hat. Der Gegenstand der Anthropologie im vorzüglichsten Sinne ist ein solcher, woran die Wissenschaft *ein Interesse nimmt*, sofern der Mensch sich selbst nicht gleichgültig sein kann, und zwar wesensmäßig. Denn auch derjenige, der sich selbst gegenüber gleichgültig ist, kann das nur, indem er sich vernachlässigt. Dieses Sich-nicht-Kümmern um sich ist nicht nichts, sondern ein ganz bestimmtes Stellungnehmen. Der Mensch nimmt an seinem Wesen an sich ein Interesse, ob so oder so. Und woran liegt das? Allgemein gesprochen daran, daß der Mensch nur so ist, daß es ihm dabei – nämlich bei seinem so und so Sein – *immer um etwas geht*; er hat sich *immer zu etwas entschlossen*. Er ist *an etwas geraten*, was ihn *ausfüllt* oder aber leer läßt.

Wenn nun aber die Psychologie z. B. das Wollen und Streben oder die Gemütszustände, Affekte und Leidenschaften des Menschen erforscht, dann stellt sie gewisse Zusammenhänge und Ablaufsgesetze dieser Geschehnisse heraus. Dabei ist aber der Mensch von vornherein genommen als ein Komplex seelischer *Vorkommnisse*. Diese sind etwas, was vorkommt, so wie das Blut und die Magensäfte.

So sehr also durch die somatische, biologische und psychologische Forschung das Ganze des Menschen umgriffen ist, so sehr die Psychologie im wissenschaftlichen Sinne das seelisch Geistige durchforscht, so kommt in ihr gleichwohl etwas nicht zur Sprache: das nämlich, was je der existierende Mensch als handelnder aus sich macht, machen kann und machen soll. Nur daß und wie dabei das Seelenleben geschieht, wird beschrieben und erklärt.

So sieht die Psychologie gerade ab von dem wirklich existierenden Menschen, und sie muß davon absehen, wenn sie erreichen will, was sie sucht. All das, wovon sie absieht, ist gleichwohl da. Ja, es ist das, was der ganzen Psychologie überhaupt das Interesse verleiht und worauf alle Psychologie letztlich wieder orientiert bleibt.

Die Psychologie erweitert sich daher notwendig zur Charak-

terologie, nicht nur der Individuen, sondern der Gruppen und Völker. Physiognomik und Ethnologie zielen alle darauf, nicht nur zu sagen, wie der Mensch ist (die Rassenunterschiede), sondern wie er sich benimmt, was er kann und unternimmt.

Damit aber erweitert sich der Begriff der Anthropologie. Menschenkunde ist nicht mehr nur eine Ansammlung von Wissen über die Natur des Menschen, sondern die Bereitung einer *Menschenkenntnis*, die verstehen läßt das Sichbetragen der anderen Menschen; die Kunde, die Aussagen enthält für die Behandlung anderer Menschen; ja sogar eine Kenntnis, die Hinweisungen geben möchte, was die Menschen in ihrer Lebensführung überhaupt sollen, und was sie im letzten vermögen. (Anthropologie, die auf das Handeln – πρᾶξις – absieht; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.)

Aber auch hierbei bleibt es nicht. Der Mensch stellt ja nicht nur Werkzeuge und Waffen her und schafft sich Technik und Wirtschaft, sondern gerade die ethnologische Forschung wurde dazu gebracht zu erkennen, daß religiöse Kulte und Bräuche das wesentlich Bestimmende im Menschendasein sind, aber nicht die Ethnologie erst und allein, sondern alle Kunde vom Menschen mußte sehen, daß er in seinem Dasein durch das bestimmt ist, was wir Heutigen ›Weltanschauung‹ nennen. Und so vollendet sich die Psychologie erst in der Psychologie der Weltanschauung, d. h. der Ausarbeitung der letzten Grundstellungen des Menschen zu sich selbst, zu Anderen und zur Welt im Ganzen.

Wenn nun wie heute eine Tendenz zur Anthropologie lebendig ist, dann heißt das nicht, daß man sich nur für Psychologie als aufstrebende Wissenschaft besonders interessiert, sondern die Frage des Menschen selbst – an sich selbst, was er denn nun sei – ist in einem eigentlichen Sinne lebendig.

Gewiß ist viel Neugier, Modesucht und Sensationslust in dem heutigen aufgeregten Interesse für Charakterologie und Physiognomik, Graphologie, Astrologie, Psychoanalyse und Typologie der Weltanschauungen. Aber solche Gier könnte dieses

Interesse allein nicht tragen. Im Grunde will man doch dabei wissen, wie es um einen selbst steht, um so drängender, als hier eine weite Ratlosigkeit sich ausbreitet. Und die Gier selbst hat ihre Wurzel in einer freilich ganz verborgenen letzten inneren Ratlosigkeit. Dieser kommt aber nun das täglich wachsende anthropologische Wissen in einer besonderen Weise entgegen. Und für Augenblicke scheint es, als sei die Antwort erreicht auf die Frage, was man selbst sei und soll.

Wenn man aber so, mehr oder minder bewußt, nach sich selbst sucht und fragt, dann wieder nicht nach sich als diesem isolierten Menschen in seinen Eigenschaften, sondern die Frage geht gerade darauf, was der Mensch in seinem Verhältnis zum Übrigen sei, in seiner Stellung zum Ganzen des Seienden, was der Mensch in der Welt sei und soll.

b) Anthropologie als eine philosophische Grundtendenz

Anthropologie ist jetzt nicht mehr der Titel für eine wissenschaftliche Disziplin (darin Psychologie als höchste), sondern darüber hinaus bezeichnet sie eine zentrale, umfassende und wesentliche Erkenntnis. [Sie erforscht] nicht Eigenschaften dieses besonderen Lebewesens ›Mensch‹, sondern Sein und Zeit dieses Seienden, das wir selbst sind. (Und aus dem Drang zu dieser Erkenntnis erwächst erst die gesteigerte Bemühung um Psychologie und vergleichende Menschenkunde.) Diese Erkenntnis wird in der Tendenz zur Anthropologie gesucht. Und daher kommt es, daß diese gesuchte Erkenntnis noch mehr beansprucht, als was wir bisher herausgestellt haben.

Aber auch so haben wir noch nicht das Eigentliche herausgestellt, was in der Tendenz zur Anthropologie liegt und was dazu nötigt, sie als eine philosophische Grundtendenz zu bezeichnen. Denn nach dem Bisherigen wäre es nur ein Bestreben, und ein verständliches, *innerhalb des Ganzen des Seienden* gerade den *Menschen* zu einem ausgezeichneten Gegenstand der Erkenntnis und Aufklärung zu machen.

Nicht nur die brennende Frage, wie es um den Menschen – und d. h. zugleich um seine Stellung zum Ganzen der Wirklichkeit – steht, nicht diese Frage ist es und die Antwort darauf, was das heutige menschliche Geschehen besonders durchherrscht, sondern weil diese Frage nach dem Menschen mehr oder minder bewußt und klar gerade die zentrale ist, deshalb ist umgekehrt alles Fragen nach dem Wirklichen – Geschichte, Kunst, Natur – bezogen auf den Menschen, d. h. auf den Bezug des Menschen zu diesen Dingen.

Extrem formuliert: Den heutigen Menschen interessiert schon nicht mehr die Natur selbst und das Kunstwerk selbst, sondern – in eins damit und zwar nicht beiläufig – die Art der jeweiligen Erkenntnis der Natur, und zwar in dem betonten Sinne, daß er nach der Psychologie und Typologie gerade dieses Naturerkennens fragt, nach der Psychologie und Typologie gerade dieser Stellung zur Wirtschaft.

Was liegt aber darin? Die Anthropologie ist nicht nur eine Erkenntnis des Menschen und seiner Stellung im Ganzen, sondern sie drängt darauf, selbst zum Prinzip aller Erkenntnis zu werden. Etwas ist erst dann erkannt, wenn es psychologisch erklärt bzw. psychoanalytisch gedeutet wird.

Alles, was geschieht, kann schon nicht mehr für sich um seiner selbst willen geschehen und wird schon nicht mehr so zu eigen, sondern alles, was geschieht, ist schon mit diesen unsichtbaren Fangarmen der anthropologischen Deutung um-faßt. Alles, was geschieht, steht schon im vorhinein in dem Aspekt: Aus welcher Einstellung kommt das? Welche unbewußten Triebe sind dafür wesentlich? Unter welcher seelischer Konstellation ist das entstanden und möglich? Die psychologische Erklärung ist recht verstanden nicht etwas Nachträgliches, sondern die psychologische Perspektive geht allem voraus; sie bestimmt schon, was uns und wie es einen überhaupt noch angeht. Alle Dinge sind erst und haben allein Wirklichkeit, wenn sie in dieser Art des anthropologischen Erkennens gewonnen sind.

Die Tendenz zur Anthropologie ist letztlich die Absicht darauf, überhaupt zu entscheiden, was wirklich ist und was nicht, was Wirklichkeit und Sein heißt; damit aber auch zu entscheiden, was Wahrheit besagt.

Das ist, was in dieser unheimlichen Tendenz heraufwächst; ein Geschehen, dem sich keiner von uns entziehen kann, was nicht heißt, daß wir ihm nur ausgeliefert seien; freilich durch irgendein gelehrtenhaftes Programm ist diese Tendenz weder aufzuhalten noch gar zu überwinden.

Weil aber so diese Tendenz zur Anthropologie das Ganze des menschlichen Daseins in eins mit dem Ganzen des Seienden maßgebend zu bestimmen sucht, deshalb nennen wir sie eine philosophische Grundtendenz.[2]

Die Tendenz zur Anthropologie und diese selbst ist nicht eine Kunde von etwas, ein Wissensbereich, auch nicht nur praktische Menschenkenntnis, und nicht nur, was den Menschen besonders betont, sondern alles. Sie ist vielmehr die Grundart der Existenz, in der das menschliche Dasein heute sich bewegt, eine Weise zu existieren, deren Gründe und Abgründe, Möglichkeiten und Auswirkungen wir erst von fern zu sehen und zu fassen vermögen.

Noch aber ist diese Tendenz zur Anthropologie nicht im letzten gekennzeichnet. Keine Zeit hat je so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen um den Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen um den Menschen so leicht und schnell zu vermitteln und auszubreiten. Keiner Zeit bleibt je so wenig vom Menschen verborgen wie der heutigen.

Und doch: Keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden

[2] Der Zusammenhang mit der zweiten; nicht äußerlich – Frage nach dem Seienden im Ganzen! Durch die Frage nach dem Menschen hindurch.

wie der unsrigen. Denn nicht darin liegt die Fragwürdigkeit allein und zuerst, daß wir auf die Frage, was der Mensch sei, keine wesentliche und wirkende Antwort haben, sondern die Fragwürdigkeit des Menschen hat darin ihre ungeheuere, freilich nicht erkannte Schärfe, daß wir nicht einmal wissen, *wie* nach dem Menschen zu fragen sei.

In der gekennzeichneten Grundtendenz liegt zugleich diese tiefe Unsicherheit in ihr selbst. Alles bleibt auf den Menschen bezogen und ist zugleich eine Aushöhlung seines Wesens. Daher kommt es, daß jede auftauchende Antwort für Augenblicke – auf Grund ihrer Neuheit – recht behält, um schon den anderen Tag einer anderen neuen Platz zu machen. Und diese Unrast im Aufgreifen der Antworten, zugleich aber die Unkraft, sie als wesentliche zu bewahren, liegt im eigensten Wesen dieser Tendenz. Weil die psychologische Erklärung das Letzte und Erste werden soll, deshalb wird jede Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zuletzt und zuerst auch nur wieder psychologisch erklärt. Man nimmt sie als erwachsen aus bestimmten seelischen Haltungen und unbewußten Trieben. Und damit ist sie auch schon innerlich entkräftet.

Diese Grundtendenz läßt es gar nicht zu, daß überhaupt etwas ein Eigengewicht behält. Am wenigsten die Fragen und Antworten nach dem Wesen des Menschen selbst, d. h. das, wonach sie selbst drängt, ein Ungeheuer, das sich selbst verzehrt. Alles ist und hält sich nur so, daß es für eine Weile mit anderem zusammen an einer Oberfläche schwimmt.

Erst wenn wir dieses sehen, daß diese Grundtendenz in eins mit ihrer Macht die Ratlosigkeit selbst gerade bildet, erst dann ist an ihr Wesentliches begriffen.

Aber ist das nicht nur eine wüste und armselige Raserei, die irgendwo und irgendwann an sich selbst zugrunde geht? Solches, was reif ist zum Begrabenwerden? Nein. Was so an den Wurzeln des menschlichen Daseins geschieht, kann nicht durch irgendwelche Kulturkritik erledigt oder durch eine dialektische

Kulturphilosophie zerschwatzt und beseitigt werden.[3] Es ist das ein Grundgeschehen, dem gegenüber solche Maßstäbe unangemessen bleiben, dem gegenüber alle neuhumanistischen, aus der Antike oder sonstwoher geschöpften Programme versagen und versagen müssen, weil dergleichen unsere Geschichte noch nie erfahren hat. Aber – und das ist das Unheimliche – diese Grundtendenz selbst zeitigt jene Unrast, die außerstande ist, dieser Tendenz das Gewicht zu lassen, das sie hat.

Andererseits konnte es nicht ausbleiben, daß diese Grundtendenz ausdrücklich die heutige Philosophie mitbestimmt, d. h. daß die Philosophie sich um die Anthropologie bemüht und daher eine *philosophische Anthropologie* zu verwirklichen strebt.

c) Die Idee einer philosophischen Anthropologie

Aus dem, was über die Tendenz zur Anthropologie gesagt wurde, läßt sich leicht ersehen, daß eine solche philosophische Anthropologie nicht einfach nur eine neue Disziplin neben den bisherigen – Logik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie – sein kann, sondern: weil alles Wirkliche zuerst und zuletzt auf den Menschen bezogen wird, muß die Philosophie des Menschen, die philosophische Anthropologie, alle übrigen philosophischen Probleme wie in einem Becken sammeln. Philosophische Anthropologie als Grunddisziplin der Philosophie.[4]

Was entnehmen wir hieraus? Zunächst nur, daß die Philosophie alle auf den Menschen bezogenen wesentlichen Fragen aufnehmen soll. Wird dadurch die gekennzeichnete Tendenz zur Anthropologie zu sich selbst gebracht? Oder ist diese philoso-

[3] Das Positive der anthropologischen Kritik: Nietzsche, obzwar gerade der Psychologe nicht der eigentliche; Mißverständnis der heutigen Nietzsche-Interpretation.

[4] Max Schelers Arbeiten zur Anthropologie. Vgl. Frankfurter Vortrag, S. 3. Anm. d. Hg.: Martin Heidegger, Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins. Vortrag in der Kantgesellschaft zu Frankfurt a. M. am 24. Januar 1929. Manuskriptseite 3. (Wird veröffentlicht im Band 80 der Gesamtausgabe.)

phische Anthropologie nur ein Exponent der Dunkelheit der genannten Grundtendenz? Vermag so jene Grundtendenz sich in ihrem Entscheidenden zur Geltung zu bringen? Dahin, daß sie das Grundgeschehen des Daseins – dieses in seinem Philosophieren – bestimmt? Anders gesprochen: Ist die philosophische Grundtendenz zur Anthropologie dann recht verstanden, wenn wir sie in Gestalt der heute sich bildenden philosophischen Anthropologie nehmen? Und kann sie uns zum Leitfaden der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus dienen?

Fragen wir gar nicht, was diese philosophische Anthropologie erreicht, und wie sie zur genannten Grundtendenz steht, sondern zunächst einmal nach ihrer Idee, und ob sie als solche zur philosophischen Grunddisziplin werden kann.

Was heißt das: philosophische Anthropologie? Ist diese Idee überhaupt hinreichend bestimmt genug, um als solche und in ihrer Durchführung im Entscheidenden erhellend werden zu können? Ist sie ursprünglich genug, um als Zentrum der Philosophie zu fungieren? Oder zeigt die Idee einer philosophischen Anthropologie eine notwendige Unbestimmtheit und innere Grenze?

Einwand: Aber man könnte sagen, wozu soviel Wesens machen heute von der philosophischen Anthropologie? Hat es nicht auch früher schon Anthropologie in der Philosophie gegeben? Muß sich nicht alles Philosophieren doch auch um den Menschen kümmern? Gewiß, Anthropologie gibt es immer in der Philosophie ebenso wie in der Theologie. Ja, diese theologische Anthropologie ist nicht ohne wichtigen Einfluß geblieben für die Philosophie, obzwar ihrerseits durch diese mitbestimmt.

Allein: Anthropologie in der Philosophie heißt noch nicht philosophische Anthropologie als Grunddisziplin. Und wiederum: die Idee dieser verbürgt noch nicht, daß sie die Tendenz zur Anthropologie aufnimmt und dadurch ihr dient bzw. dieses Geschehen zu seinen echten Möglichkeiten führt.

Und schließlich: Anthropologie in der Philosophie früher schon; alles nivelliert dieses ›schon‹.

Es ist ja gar nicht so sicher, ob wir denn schon begriffen haben, welche Bewandtnis es früher mit der Anthropologie in der Philosophie hatte. Und die Frage nach dem Menschen in der Philosophie ist nicht notwendig ›nur‹ Anthropologie!

Dadurch, daß nun alle Welt heute Anthropologie entwirft, ist das Problem doch nicht erledigt. Oder es ist allerdings erledigt dadurch, daß ihm alles Wesentliche genommen wird.

Die Idee einer philosophischen Anthropologie, ihre Unbestimmtheit und ihre Grenze. – Anthropologie, allgemein geklärt. Die *empirische*[5] Anthropologie freilich mit merkwürdigen Erörterungen[6], Motiven und Absichten[7]: ein Gemenge der mannigfaltigsten Betrachtungsweisen, nur zusammengehalten durch den Gegenstand und dieser recht allgemein (alles, was den Menschen betrifft)[8]. Jetzt: *philosophische* Anthropologie, a) ihre Unbestimmtheit, b) die innere Grenze derselben.[9]

Die philosophische Anthropologie kann nicht Grunddisziplin der Philosophie sein; weder ist sie eindeutig aus dem Begriff der Philosophie bestimmt, noch aber kann sie – was sie gerade als Grunddisziplin müßte – die Probleme der Philosophie selbst erst bestimmen.

So ist sie zwar der gekennzeichneten philosophischen Grundtendenz erwachsen, ein Produkt derselben, etwas, was jene gleichsam abwirft, was aber als vereinzeltes Resultat gerade nicht ihr volles Wesen zum Ausdruck bringt.

Allein, es handelt sich nicht nur darum, ob und wie die Tendenz zum Ausdruck gebracht werden soll, daß wir sie wirklich verstehen, sondern darum, daß diese Tendenz zu ihrer wesentlichen Auswirkung in der Philosophie selbst komme, d. h.

[5] a priori!

[6] Eigenschaften, Stellungnahmen, Forderungen, Möglichkeiten.

[7] ›Lebenshaltung‹, ›Lebensschwung‹.

[8] Charakter der Allgemeinheit dieser Erkenntnisse. Ihre Voraussetzungen: a priori. – Kants »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, alles andere als eindeutig (anthropologische Didaktik: Seelenvermögen; anthropologische Charakteristik: Charakter der Personen, Geschlecht, Volk, Rasse).

[9] Vgl. Frankfurter Vortrag! Anm. d. Hg.: Siehe oben S. 18, Anm. 4.

indem sich kläre, was sie für das Philosophieren vermag und nicht vermag.

Es genügt nicht, auf Grund dieser Tendenz den Menschen nur in den Mittelpunkt zu stellen und alles durch ihn hindurchzuleiten, sondern umgekehrt: er muß in dieses Geschehen selbst wesentlich eingehen, d. h. desselben mächtig werden.

Soll demnach diese Grundtendenz uns hierauf eine Anweisung geben, sollen wir in ihr ungesagt und unerkannt Probleme finden, dann können wir nicht den Weg durch eine philosophische Anthropologie nehmen. Aber wie aus dieser Grundtendenz selbst Wesentliches schöpfen? Hierzu ist notwendig, daß wir sie im Zusammenhang mit der zweiten sehen, auf die sie in sich schon bezogen ist; und erst beide in ihrer eigentümlichen, aber dunklen Bezogenheit werden uns ein Grundproblem sichtbar machen, dessen Ausarbeitung uns denjenigen Horizont öffnen soll, innerhalb dessen wir die Philosophie des deutschen Idealismus sehen werden.

Es ergab sich: Diese Grundtendenz zielt nicht nur auf eine besondere Wertschätzung alles Menschlichen, sondern sie beansprucht die Entscheidung darüber, was Wirklichkeit, Sein und Wahrheit überhaupt bedeuten sollen. Damit ist gesagt, daß sie in sich schon die Grundfrage der Metaphysik entscheiden will. Alles das freilich unbestimmt und tastend, aber die Tendenz dazu und der Anspruch darauf. Ja, die zweite Grundtendenz – die zur Metaphysik – zeigt sich überhaupt heute vorwiegend innerhalb der Tendenz zur Anthropologie. Daher ist mit Absicht die Tendenz zur Anthropologie vorausgenommen worden.

§ 3. Die Aufhellung der Tendenz zur Metaphysik

a) Die heutige Bereitschaft zur Metaphysik

Diese Tendenz ist nicht nur in die anthropologische verkleidet, sondern überhaupt als solche schwer zu sehen und zu fassen. Das liegt im Wesen der Metaphysik selbst begründet; gerade wenn sie etwas ist, was zur ›Natur des Menschen‹ gehört, der Mensch

aber seinem eigensten Wesen am fernsten ist und dieses Wesen heute das fragwürdigste bleibt.

Schon der populäre Gebrauch des Ausdrucks ›Metaphysik‹ bzw. ›metaphysisch‹ zeigt an, daß es sich um etwas Letztes, über alles Hinausliegendes, um das Ganze des Seienden handelt, und daß der Weg dahin dunkel ist. Nicht das wissenschaftliche Erkennen reicht dahin, sondern Ahnung, Intuitus, Glaube – Stellungnahmen, die rational eindeutig nicht begründet werden können, den anderen sich nicht andemonstrieren lassen. Heute hat ja jeder seine u. a. Weltanschauung. ›Metaphysik‹ ist darum heute oft gleichbedeutend mit Weltanschauung (Dilthey – Metaphysik: philosophische Weltanschauung). ›Metaphysik‹ – ›schlechte Philosophie‹. Idee einer metaphysikfreien wissenschaftlichen Philosophie (Bergson).

Wenn wir daher ganz allgemein von einer Tendenz zur Metaphysik sprechen, dann sagt das zunächst, daß dieses Fragen nach dem Ganzen und Letzten mehr denn früher wieder lebendig wird, daß nicht irgendeine wissenschaftliche Erklärung für endgültig genommen und jedes Weiterfragen für unsinnig erklärt wird. Eine gewisse Bereitschaft für solche Fragen. (Bereitschaft: wieder frei für die Möglichkeiten, obzwar in der unreifen und hastigen Form, die nun alles in sich hineinfrißt.)

Aber bei dieser Bereitschaft, die selbst schwankend und unsicher ist, bleibt es; freilich so, daß sich nun alle möglichen eiligen Versuche daran machen, eine Antwort anzubieten: Astrologie, Theosophie, orientalische Weisheitslehren, modernisierte protestantische und katholische Weltanschauungen regen sich und wollen Antwort geben, ohne daß die Fragen selbst und ihr Recht geklärt wären. Es genügt schon, daß eine Bereitschaft für diese Fragen da ist. Ihre unmittelbare Notwendigkeit wird in der Form, wie sie sich äußert, auch schon für die echte gehalten.[1]

[1] In der anthropologischen Tendenz die Notwendigkeit zur Metaphysik; alle Bezüge im Menschen zusammenbestehen; daher – innerhalb derselben – sich in das Ganze versetzen. Vieles: das meiste an Fragen und Antworten daraufhin abgeschätzt, was es anthropologisch sagt.

In der Philosophie selbst meldet sich der Zug zur Metaphysik in einer eigentümlichen Umstellung der Einschätzung der großen Denker. Neukantianismus: Kant, Descartes, Plato. Deutscher Idealismus: Leibniz, Plotin, Aristoteles; rückwirkend auf die Einschätzung von Kant (Marburger) und Descartes (Scholastik), Leibniz.

Auch hier: daß Metaphysik gesucht und über Metaphysik geschrieben wird ohne Durchsichtigkeit ihres Wesens und ihres Ursprungs aus dem Philosophieren selbst. Zwar eine reiche Geschichte in der abendländischen Philosophie, aber ungehoben und schulmäßig gedeutet. Wir müssen daher versuchen, uns ganz allgemein den Begriff der Metaphysik klarzumachen, und zwar aus zwei Gründen: 1. weil wir nur dann – wenngleich im Rohen zunächst – den inneren Zusammenhang der beiden Tendenzen erörtern können; 2. weil wir nur im Lichte dieses Begriffes bzw. seiner ursprünglicheren Ausarbeitung Ansatz, Ziel, Recht und Grenze der Philosophie im deutschen Idealismus verstehen können.

b) Zum Begriff der Metaphysik

Μετά und φυσικά[2]. Φυσικά: solches, was die φύσις betrifft; φύσις – das Wachstum, das Wachsende und Gewachsene; dasjenige, was ohne unser Zutun von selbst sich eingestellt hat, ohne daß wir es herstellen; alles Seiende, was wir immer schon vorfinden, und in das wir hineingeraten durch unsere Geburt, und inmitten dessen wir danach aufwachsen und da-sind (natura – nasci: geboren werden, entstehen, entspringen, wachsen).

Φύσις: das Seiende im Ganzen, ›Natur‹, aber nicht in dem Sinne eben, wonach es [das Wort φύσις] den Gegenbegriff zur

[2] Vgl. die verbesserte Darstellung WS 29/30, S. 12ff. – Anm. d. Hg.: Die Grundbegriffe der Metaphysik, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983, S. 36ff.

Geschichte darstellt, sondern [wonach es] alles Geschehen und Schicksal mitumfaßt (entsprechend κόσμος). Φύσις: das Seiende im Ganzen, und zwar als in seinem Geschehen von bestimmten Ordnungen durchwaltetes (entsprechend κόσμος).

Das Erwachen des Philosophierens: das Fragen nach der φύσις, nach dem, was sie uns sagt, als was sie sich gleichsam ausspricht, offenbart, was sie sei; λόγος. Φυσιολόγοι (›Physiologie‹) ›Natur-philosophen‹: 1. im engeren Sinne genommen verkehrt, 2. in sich eine Tautologie.

Was dieses Geschehen sei: woher es seinen Ausgang nimmt, was seine Wurzel und sein Grund sei. Ἀρχή: Anfang, Grund, Princip dessen, was und wie es ist. Das Seiende im Ganzen verstehen – nicht nur kennen und erzählen, sondern im Grunde wissen bzw. nach ihm fragen – , und zwar als Anspruch eines Seienden, das selbst dazu gehört (σοφός): unendliche Bemühung; diese muß getragen sein von einer Leidenschaft der Zuwendung, diese aber ist Freundschaft zu allen Dingen im Ganzen (φιλία, φίλος, φιλοσοφία). Der φυσιολόγος muß φιλόσοφος sein. Diese Erkenntnis – Sätze über das Seiende im Ganzen, seinen Grund – ist grund-sätzliche Erkenntnis (Verstehenwollen) des Seienden im Ganzen.

Der Gehalt des Wortes φύσις erfährt nun gerade durch die Ausbildung des Philosophierens eine entscheidende eigentümliche Spaltung in zwei Bedeutungen, die sich fortan erhalten, und die angelegt sind in der Grundbedeutung.

1. Das Seiende im Ganzen durchforschen. Im Gefolge der Philosophie und aus ihr erwachsen bestimmte Erkenntnisaufgaben, bestimmte einzelne Philosophien, Bezirke des Seienden; das erste Überwältigende und Mächtige des Seienden im Ganzen bekundet sich im Himmelsgewölbe (Gestirne), im Meer, im Wachstum der Tiere und Pflanzen. Φύσις ist jetzt verengt auf dieses Seiende, was von sich her schon ist und immer wird in eigener Gesetzlichkeit und Ordnung, was Anfang und Grund seines Wesens und Soseins in sich selbst hat; φύσις im Unterschied von dem, was menschliche Findigkeit und menschliches

Planen und Setzung herstellt, bildet und anordnet (τέχνη); φύσει ὄντα – κατὰ φύσιν.[3]

2. Zugleich aber behält φύσις die Grundbedeutung in einer verschärften Hinsicht. Das, was etwas – sei es Naturgewachsenes oder menschliches Gemächte – seiner inneren Ordnung nach ist: φύσις – die ›Natur‹ einer Sache, das Wesen, z. B. die ›Natur des Geistes‹, die ›Natur des Kunstwerkes‹.

Dieser Doppelbegriff von φύσις[4] aber ist nur der Widerschein einer offenbar in sich notwendigen Doppelrichtung des Philosophierens: 1. auf das allgemeine Wesen des Seienden, 2. auf die besonderen Bezirke des Seienden.

1. Das allgemeine Wesen des Seienden: das, was Seiendes überhaupt zum Seienden macht, abgesehen davon, ob dieses Seiende ein Tier oder eine Pflanze, ein Mensch, ein Gestirn, ein Dreieck, ein Stuhl, eine Zahl oder ein Gott ist; das Seiende abgesehen davon, ob dieses oder jenes, sondern nur daraufhin anzusehen sei, daß es überhaupt ein Seiendes ist. Die Frage nach dem Seienden als einem solchen, ὂν ᾗ ὄν; was das Seiende zu einem Seienden macht: das Sein. Die Frage nach dem Wesen des Seins des Seienden. Das ist es, was von Anfang an gesucht wird: ἀρχαί.

2. Zugleich aber all dieses Seiende in seiner Vielfältigkeit nicht nebeneinander, sondern als ein Ganzes, eine Ordnung, und von Ordnungen, die aufeinander eingespielt sind: ὂν καθόλου. Und wo ein gewisses Seiendes für alles andere innerhalb dieses Ganzen bestimmend ist, was dieses Ganze des Seienden am vorzüglichsten durchherrscht und bestimmt: τιμιώτατον γένος. Das ist gleichfalls, was gesucht wird.

So ist das Philosophieren in sich je auf beides gerichtet, das allgemeine Wesen des Seienden und das Seiende im Ganzen, und zwar von Anfang an, obzwar so, daß beide Fragerichtungen

[3] ›Natur‹: Naturbetrachtung, Naturforschung. – Φιλοσοφία im weiteren Sinne: theoretisch forschende Erkenntnis des Seienden selbst.

[4] Natur: 1. als Naturbezirk – einer unter anderen, 2. als Wesen jedes Seienden als solchen.

nicht gesondert sind, eine für die andere steht. Es bedurfte mehrerer Jahrhunderte des Philosophierens in der Antike, bis dieser Charakter dieses notwendig doppelgerichteten Fragens ans Licht kam, und zwar dort, wo die antike Philosophie ihren Höhepunkt erreichte: bei Plato und Aristoteles ist dieses erstmals klar ausgesprochen.

Die πρώτη φιλοσοφία als Philosophie in erster Linie, im eigentlichen Sinne ist das Fragen nach dem Wesen des Seins überhaupt und das Fragen nach dem Seienden im Ganzen. Aristoteles sagt so viel: über die Einheit beider, die Begründung ihres Zusammenhangs erfahren wir nichts, jedenfalls ist nichts überliefert. Wohl aber haben wir von Aristoteles im einzelnen Untersuchungen und Abhandlungen, die sich nach beiden Fragerichtungen bewegen, die nach beiden erst einmal durchzulaufen und die Probleme aufzurollen versuchen. Diese Untersuchungen aber hat Aristoteles nicht als Schriften und Bücher veröffentlicht, sondern es sind Ausarbeitungen einzelner Vorlesungen über die *erste Philosophie*, die gar nicht einen ohne weiteres sichtbaren Zusammenhang haben. Ein Zeichen dafür: alles ist im Stadium der Forschung und der Problemstellung, der Versuche und der immer wiederholten Anläufe und Ansätze.

Daneben aber Vorlesungen über einzelne Gebiete des Seienden, z. B. über die ›Natur‹ im engeren Sinne, über das Himmelsgewölbe, über die Tiere, über das Leben überhaupt (Philosophie des Menschen). Diese zeigen einen geschlossenen, zusammenhängenden Aufbau, sind in sich leichter. Die φυσικά: Untersuchungen über das zugängliche Seiende nach seinen Hauptbezirken (Ursache, Bewegung, das Endlose, die Materie, Ort und Zeit); dabei natürlich immer allgemeine Sätze und Fragen über das Seiende als solches.[5]

[5] Aufnehmen der Tradition – Größe der Griechen – wirkliche Überlieferung.

c) ›Metaphysik‹ als schulmäßiger Titel

Die Ordnung und Zusammenstellung dieser Lehrschriften und Vorlesungen vollzog sich dann in den späteren Jahrzehnten – Aristoteles starb 322/1 – innerhalb seiner Schule und kam erst im 1. Jahrhundert vor Chr. zu einem künftig maßgebenden Abschluß. Rund zweihundert Jahre später: inzwischen ist die Philosophie herabgesunken von der Höhe, sie wird schulmäßig betrieben. Unter Hintansetzung der Probleme gibt es ein festes Schulwissen, geordnet in Fächern: Logik, Physik, Ethik. Dem Vorhaben einer Gesamtausgabe entsprechend: Organon, Physik, Ethik und Politik. Nun sind aber unter den Vorlesungen und Abhandlungen jene, die die eigentliche Philosophie und die zentralen Probleme des Seins überhaupt und des Seienden im Ganzen behandeln, ohne Zusammenhang und ohne schulmäßigen Titel.[6] Damit wußte man nichts anzufangen; man sah nur so viel, daß sie zwar vom Seienden handeln, in gewisser Weise so wie die Physika, daß sie aber trotzdem sich nicht damit deckten (nicht Logik, nicht Ethik, aber auch nicht φυσικά). Wo sie unterbringen? In dieser Ratlosigkeit reihte man sie ein hinter (μετά, post) die Schriften über die Natur (φυσικά) samt dem einfachen Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Der Titel bezeichnet also nur die buchtechnische Stelle dieser Abhandlungen im Ganzen der Schriftensammlung des Aristoteles.

Der Titel sagt nicht nur nichts über den Inhalt, im Gegenteil, der Titel ist der Ratlosigkeit gegenüber diesem Inhalt entsprungen, einer großen Verlegenheit. ›Metaphysik‹ – der Titel für eine Verlegenheit. Bald wurde aus dieser Verlegenheit und Not, sobald man nichts mehr von ihr wußte, eine Tugend. Irgendein findiger Kopf, den wir nicht kennen, kam auf den Gedanken, daß dieser Titel, der nur die Stelle der Abhandlungen bezeichnet, auch ganz gut zum Ausdruck bringe, was sie enthalten. Sie handelten vom Sein des Seienden im Allgemeinen und im Gan-

[6] Wohin? Gerade für die eigentliche Philosophie kein Fach!

zen, d. h. diese Untersuchungen gehen in ihren Fragestellungen hinaus über die einzelnen Gebiete des Seienden; in ihnen ist die Frage nach etwas, was über dieses hinausliegt, jenseits. Μετά heißt im Griechischen nicht nur post, sondern auch trans. Also Metaphysik ist jetzt ein inhaltlicher Titel, er ›bezeichnet‹ die Philosophie in erster Linie.

Physisch: was durch die sinnliche Erfahrung zugänglich wird; jetzt metaphysisch: das Jenseits des Sinnlichen, das Übersinnliche; Metaphysik: Erkenntnis des Übersinnlichen. Der inhaltliche Titel für die eigentliche Philosophie, d. h. Interpretation derselben: erste Philosophie ist Metaphysik, d. h. ein Hinausgehen über das erfahrbare Seiende zum Sein im Allgemeinen und im Ganzen.

Allein, dieser Umschlag der Bedeutung des buchtechnischen Titels zu einem inhaltlichen hat nicht die Harmlosigkeit, die man ihm durchgehends gibt. Denn damit ist nun für die nächsten zwei Jahrtausende das sachliche Verständnis und die Auslegung dieser Aristotelischen Abhandlungen in eine ganz bestimmte Bahn gedrängt.

Die erste Philosophie wird *Metaphysik* in der genannten Bedeutung, d. h. nicht nur ein Name für den Inhalt, sondern eine bestimmte Auslegung desselben. Vielleicht ist aber durchaus fraglich, ob damit die innere Problemstellung dieser Abhandlungen getroffen ist; vielleicht ist sie gerade auf lange hinaus verdeckt. (Was zwei Richtungen des Fragens, des Problems waren, ist jetzt Anlaß für zwei Disziplinen.)

Und vielleicht ist es an der Zeit zu fragen, ob nicht nur der buchtechnische Titel einer Verlegenheit Ausdruck[?] gibt, sondern auch der inhaltliche; ob nicht auch in dieser Hinsicht ›Metaphysik‹ Titel für eine, und zwar ganz fundamentale Verlegenheit ist.

Genug, es wird deutlich, daß hier – in einem der wesentlichen Besitztümer des menschlichen Geistes – ein zufälliger Name für Jahrtausende die Sache bestimmte; so sehr, daß gar kein Zweifel mehr aufkommt, ob dieser Name die Sache trifft, im Gegenteil,

selbst Kant, der zum ersten Mal das Gebäude der Metaphysik erschütterte, meint noch: »Was den Namen der Metaphysik anbetrifft, so ist nicht zu glauben, dass derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst passt: denn da φύσις die Natur heisst, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heisst diejenige Wissenschaft, so auf sie folgt, Metaphysik (von μετά, trans, und φυσικά). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam außer dem Gebiete der Physik, jenseit derselben liegt.«[7]

Was für Plato und Aristoteles durch und durch problematisch war und das innerste Fragen bewegte, wurde jetzt im Verlauf der Jahrhunderte, ohne daß Wesentliches dazu kam, langsam ein festes Gebäude und ein System, das fortan immer wieder zu neuen Systembildungen drängte, zuletzt im großen Stil im deutschen Idealismus.

Was bei Aristoteles vorliegt – als Ansatz eines Problems – bleibt offen; was nach Begründung ruft, wird jetzt problematische Schulmeinung und Lehre, feste, unerschütterte Meinung, die alle weitere Entwicklung der Metaphysik vorzeichnet. Metaphysik = ›erste Philosophie‹ : grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im Ganzen.

d) Zwei Motive in der Geschichte der Metaphysik

Die Geschichte der Metaphysik ist nicht darzustellen, nur zwei Motive, die ihre Ausbildung zu der Gestalt formten, wie sie Kant vorlag, durch den hindurch der deutsche Idealismus die Aufgabe der Metaphysik sah. Zwei Motive: 1. den Inhalt, 2. die Methode (Behandlungsart) betreffend.

[7] M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXVIII, S. 174. – Vgl. auch: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, S. 590.

Ad 1. Das Seiende im Ganzen. Wie gedeutet und gehört? – Weltdeutung des christlichen Daseins: Gott – das Nichtgöttliche. Universum: ens creatum; unter den Geschöpfen der Mensch, frei, seine ewige Bestimmung, Seelenheil, Bestimmung in seinem Verhältnis zum Ganzen. Gott, Mensch (Freiheit, Unsterblichkeit), Natur im weiteren Sinne: im Mittelalter faktisch da, aber erst allmählich klar unterschieden[?] als Disziplinen bzw. zusammengehörig im einen, summum ens, und die entsprechenden Bezirke zu ihm (Analogie). Ens in commune, dieses das Allgemeinste am Seienden, metaphysica generalis; jene metaphysica specialis. Leibniz, Wolff, Kant, deutscher Idealismus.

Ad 2. Verfahren; gerade darüber in der Antike am wenigsten; διαλέγεσθαι, ›Dialektik‹, λόγος, ratio, nicht sinnliche Erfahrung. Nur so viel: das Allgemeinste und zugleich Höchste, »woran jeder Mensch ein Interesse nimmt«, also die höchste Würde, »Königin der Wissenschaften«; Neuzeit, Methodenbewußtsein, gar nicht nur Angelegenheit der Wissenschaften[8]; demnach auch höchste, d. h. strenge und verbindlichste, jedermann einsichtige Methode. Die nicht empirische und zugleich strengste Erkenntnis und Wissenschaft ist Mathematik. Also deren Methode: reine erfahrungsfreie Erkenntnis aus bloßen Begriffen, ratio, Vernunft. Reine Vernunftwissenschaft vom Seienden als solchen und im Ganzen.

Descartes: »Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax.«[9] 1. Gewißheit: Sicherheit gegen Irrtum, 2. Leichtigkeit: Vermeidung aller unnützen, umwegigen Versuche, 3. Fruchtbarkeit: ständige Vermehrung des Wissens, 4. Überlegenheit (Weisheit): zu allem

[8] Vgl. unten S. 119.

[9] Regula IV, in: René Descartes' Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe v. 1701, hrsg. v. A. Buchenau, Leipzig, 1907, S. 8.

gelangen, was zugänglich ist (als wesentlich – Metaphysik!); Wissen des Wissenswerten – zur ganzen Lebenssicherung und Haltung des Menschen.

Jetzt ist das Verfahren ein solches der ratio, nicht des Gedächtnisses, des Zusammenstellens und Vergleichens überlieferter Meinungen. 1. Notwendigkeit der Methode, 2. Wesen der Methode: Ordnung der Gegenstände und Sätze, und zwar von den eingehüllten und dunklen zu den einfachen und klaren; auseinanderlegen und dann ableiten. Nach diesen methodischen Prinzipien: Meditationes de prima philosophia. Grundlegung der ›Metaphysik‹.[10] Methode der Metaphysik streng rational: aus Begriffen! Erkenntnis aus reiner Vernunft.[11] »Principia philosophiae«.

Von daher dann die erste geschlossene Darstellung in diesem Sinne bei Spinoza. ›Ethica – more geometrico demonstrata‹. Metaphysisch der Mensch auf dem Grunde der allgemeinen Metaphysik und rationalen Theologie. (NB: Er ist das Vorbild für die Philosophie des deutschen Idealismus, gerade auch im Methodischen, trotz wesentlicher Unterschiede.)

Leibniz hat eine merkwürdige Zwischenstellung; im Methodischen immer wieder ›Logik‹, ›Logistik‹, theoria universalis, reine Vernunfterkenntnis, schlechthin im Ganzen absolut zu ordnen.

Kant: »Kritik der reinen Vernunft«, Kritik der bisherigen Metaphysik, zur Grundlegung derselben[12]; unmittelbar – nicht als Programm, sondern der Sache nach – das Problem des Aristoteles wieder aufgenommen. Freilich, gerade in den wesentlichen und entscheidenden Problemen der Metaphysik ist der deutsche Idealismus über ihn hinweggegangen und gleichsam direkt zu Leibniz und Spinoza.

[10] cogito me cogitare – ›ego‹.

[11] Gewißheit: aliquid certi, certum et inconcussum, fundamentum simplex.

[12] Metaphysica generalis aus Begriffen. Was für Begriffe? ›Kategorien‹. Wesen der Kategorie, der Seinserkenntnis. Metaphysica specialis: ein notwendiger Schein – transzendentaler Gebrauch, d. h. den ontologischen als einen ontischen nehmen.

Metaphysik wird absolute Theologie, Wissen allen Wissens, ›Wissenschaftslehre‹, absolutes Selbstbewußtsein. Hegel: ›Logik‹, der Titel für die Metaphysik; absolute Wissenschaft der absoluten Vernunft. »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*«[13] (NB: Hier hat sich die ganze Tradition der Metaphysik verabsolutiert und konzentriert: Gott – Natur – Mensch; und alles im Ganzen der Metaphysik des Seins überhaupt.)

Verfall – heute nur ein verworrenes Aufdämmern der verschiedensten Motive, aber kein Wissen um das, was erstes Erfordernis wird. Erst einmal die Metaphysik selbst bzw. das, was aus Verlegenheit einmal so genannt wurde, als Problem verstehen, nicht zurückschreiten auf die Antike, aber die Problematik da erst wieder wecken, wo sie erstarrte.

Kant allein und selbst er im Kern unsicher und das zentrale Problem aus der Hand gegeben. Gleichwohl hat er das radikale Verständnis der Problematik gehabt.[14] Die vier Fragen. Drei Fragen und die vierte. Die beiden Tendenzen in einer Einheit.

Aber nur das ›Daß‹, nicht das ›Wie‹. (Zwiespalt in der eigenen Arbeit Kants! Gerade nicht ›Anthropologie‹, aber auch nicht positiv: *was* und welche Abgrenzungen. – ›Endlichkeit‹ – und doch, um vor dem Anthropologismus zu retten: nicht menschliche Vernunft! – ›Metaphysik von der Metaphysik‹. Diese handelt vom Menschen, aber nicht als Spezies. Sondern wie? Endlichkeit – Existenz – Dasein. Metaphysik des Daseins.)

Daß es nicht da war bei Kant, dafür ist Beweis der deutsche

[13] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Einleitung, in: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. v. Hermann Glockner, 1927ff., Bd. IV, S. 45f.

[14] Aber wo wird Metaphysik eigentlich Problem? Kant – da zeigt sich etwas Merkwürdiges!

Idealismus. Kant selbst hat ihn wider sein Wollen mit ermöglicht. Die Äußerung über Fichte – nicht nur Tragik des Alters. Und Eigensinn. Er hatte ein inneres Recht, ohne es selbst zu wissen. Symbolisch!

Es ist bekannt, wie nach Hegel die Metaphysik und die Philosophie überhaupt die Kraft und Sicherheit des Fragens verliert, fast wie eine Erschöpfung der metaphysischen Anstrengung im Menschen nach dieser gewaltigen Überanstrengung. Es ist charakteristisch, daß Schellings späte Arbeiten, die erst ein Vierteljahrhundert nach Hegels Tod erschienen, ganz wirkungslos blieben. Sie hatten freilich auch nicht die innere Kraft und Strenge der Durcharbeitung, was durchgängig den Schellingschen Schriften fehlt, wenn sie andererseits auch reich sind an plötzlich überraschenden Durchblicken und Ahnungen.

Die heutige Tendenz zur Metaphysik bekundet sich in den geschilderten Versuchen, zu einem ganzen Weltbild zu kommen, Versuche, die alle recht verworren sind und vor allem jede innere Problematik vermissen lassen, die nur im entferntesten mit der des deutschen Idealismus und der absoluten Metaphysik überhaupt vergleichbar wäre.

Es ist daher nicht zufällig, daß man innerhalb der Bewegung zur Metaphysik versucht, sich Rat und Anweisung im deutschen Idealismus zu holen.[15]

Aber charakteristisch: Dieser Rückgang zu diesem bzw. seine heutige Erneuerung ist wesentlich bestimmt durch die Absicht, den Neukantianismus zu überwinden, d. h. die erkenntnistheoretische Orientierung der Philosophie. Man sieht demnach auch geschichtlich die Bewegung von Kant bis Hegel in diesem Lichte. Die Geschichte der Philosophie von Kant *bis* Hegel soll sich erneuern in den Fortgang von Kant *zu* Hegel. Die Wahrheit wird bei Hegel gefunden, und die Entwicklung der Philosophie von Kant bis zu ihm von diesem Standort aus beurteilt (Kroner).

Auch in den übrigen Erneuerungen des deutschen Idealismus

[15] Besonders exp. – absolute Metaphysik.

(Fichte und Schelling) fehlt gerade das Entscheidende; sie erwachsen nicht aus einer wirklichen metaphysischen Not, d. h. aus der Not der Metaphysik selbst. Diese wird nicht in sich zur Frage, sondern man hat sie schon als Antwort, und Frage ist nur, für welche Metaphysik man sich entscheiden soll.

Noch weniger als in diesen Erneuerungsversuchen zeigt sich in den populär-philosophischen Bestrebungen eine wirkliche Problematik, sondern mit einer unerhörten Naivität und Oberflächlichkeit zugleich wird Metaphysik angeboten.

Gleichwohl, die Tendenz, die eben mehr ist als diese notwendigen Ablagerungen, die von selbst verschwinden, die Tendenz selbst ist ernst zu nehmen. Offen für die Erkenntnis des Seienden im Ganzen. Und für die Grundaufgabe – und[?] die Tendenz selbst ihr die zureichende Durchsichtigkeit verschaffen, d. h. in ihr allererst eine Problematik wecken.

Aber wie? Nicht ohne Absicht ist die Entwicklungsgeschichte gerade des Wortes vorgeführt worden, weil dieses die Sache mitbestimmte, ja noch mehr, eine Problematik zu einer festen Schulangelegenheit und Antwort umbog und die Problematik verdeckte.

Welche: was dieses eigentlich sei, was da bei Aristoteles im ersten Anlaufen durchbricht, und wie all das in sich eigentliches Philosophieren sein soll. (Die wiederholte Aristotelische Frage. Was sind die Fragerichtungen: ὄν ἢ ὄν – θεῖον? Sind sie zufällig nebeneinander oder in sich notwendig und zusammengehörig? Dann aber auf einer ursprünglichen Basis. Aristoteles: Ausgang notwendig, aber vorläufig.[16])

Also Rückgang zu Aristoteles, statt Kantianismus und Hegelianismus Aristotelismus? Keineswegs. Schon deshalb nicht, weil ja Aristoteles gar nicht das Problem stellt, das der inneren Möglichkeit, d. i. des Wesens der *ersten Philosophie*. Nicht Lehrmeinungen des Aristoteles, sondern das verborgene Grundproblem der antiken Philosophie selbst, aber nicht, weil sie antik

[16] ›Ziel‹

ist, sondern ein wesentlicher Anfang. ›Metaphysik‹ – der Titel für ein Problem! Jetzt nicht mehr für eine Verlegenheit der technischen Einordnung von Schriften, sondern die Verlegenheit über das sachliche Wesen selbst, des eigentlichen Philosophierens. Also nicht Lösung und Antwort, sondern Problem: grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen im Ganzen. Jetzt ist Metaphysik der Titel für eine Verlegenheit und zugleich historischer Begriff.

e) Kants Grundlegung der Metaphysik

Wir müssen uns erst wieder den Aristoteles und die ganze antike Philosophie erobern – in der Ausdeutung, mit der Interpretation, die aus der nachkommenden Geschichte der Metaphysik erwachsen ist. Das Problem der Metaphysik ist der Möglichkeit nach da in der Antike, aber nicht gestellt. Das geschah zum ersten Mal durch Kant.

Daß dem so ist, und wie das geschah, ist freilich nicht ohne weiteres zu sehen. Daß es nicht am Tage liegt, dafür ist der deutsche Idealismus, wie wir sehen werden, der eindringlichste Beweis. Er nahm gerade die Problematik der Metaphysik als solcher nicht auf, sondern schuf sich mit Hilfe dessen, was für Kant bei der Grundlegung der Metaphysik erwachsen war, selbst eine Metaphysik; in einem Sinne, der freilich durch Kant mitbestimmt wurde.

Daß bei Kant die Grundlegung der Metaphysik als solcher nicht am Tage lag: der Beweis hierfür ist der Neukantianismus der letzten 50 Jahre, der gerade darin das Wesentliche der Kantischen Lösung sah, daß er die Metaphysik zertrümmerte, beseitigte und an ihre Stelle die Erkenntnistheorie setzte.

Das Wesentliche der Kantischen Philosophie – als Grundlegung der Metaphysik – liegt nicht am Tage, bzw. es ist als solches nur zu erkennen, wenn diese Problematik einer Grundlegung selbst ausgearbeitet und zuvor schon begriffen ist.

Dann zeigt sich freilich, was Kant im Grunde wollte; es zeigt

sich aber auch die innere Grenze seiner Bemühungen und die Unmöglichkeit, nun etwa einfach auf Kant zurückzugehen und einen neuen Neukantianismus zu propagieren.

Und so allgemein – es hilft nichts, eine Philosophie der Vorzeit zu erneuern, wenn wir nicht zuvor selbst die Problematik entwickelt haben; dann freilich kommt auch jene zum Sprechen.

Und dann sehen wir bei Kant ursprünglicher in das, was Grundlegung der Metaphysik heißt. Und dann stoßen wir auf etwas Merkwürdiges. Überlieferte Metaphysik: Erkenntnis des Seienden im Ganzen aus reiner Vernunft. Kants Grundlegung: eine Kritik der reinen Vernunft, d. h. Wesensbestimmung dessen, was unsere endliche Vernunft in sich ist, und was sie als solche endliche vermag.

Und so schließt die Grundlegung der Metaphysik, d. h. das Werk, das den Titel trägt »Kritik der reinen Vernunft«, mit einer allgemeinen Erinnerung dessen, was die reine Vernunft als solche bestimmt; sie handelt von »einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft«[17]. Das verlangt zu umgrenzen, was überhaupt die endliche Vernunft bestimmt, dasjenige, um was es ihr als einer solchen geht.

»Alles Interesse meiner Vernunft [nicht einer unbestimmten = allgemeinen Vernunft überhaupt] (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*«[18]

Diese drei Grundfragen, die eine Vernunft in sich – wesenhaft – stellt, woran sie ein Interesse nimmt, sind aber nichts anderes als die drei Fragen, die den drei Disziplinen der eigentlichen Metaphysik, der Metaphysica specialis zugrunde liegen: Natur – Freiheit – Unsterblichkeit (Seligkeit, die Vereinigung

[17] Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 804/B 832.
[18] A.a.O., A 804f./B 832f.

mit Gott); die Fragen, die die Philosophie ›in weltbürgerlicher Absicht‹ stellt.

Diese Metaphysica specialis als eigentliche Metaphysik ist das echte ›Feld‹ der Philosophie. In diesem Sinne sagt Kant in der Einleitung zu seiner Logik-Vorlesung, in der er den Begriff der Philosophie überhaupt entwickelt (III. Abschnitt): »Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*
4. *Was ist der Mensch?*«[19]

Und jetzt gleichzeitig eine vierte Frage. Und nicht nur das, diese angehängt, sondern: »Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.«[20] Also: die eigentliche Philosophie, Metaphysica specialis und damit Metaphysica generalis, auf die Frage, was der Mensch sei, beziehen; mithin Metaphysik auf Anthropologie. Also: Vorrang der Anthropologie, nicht nur das, sondern Metaphysik auf sie zurückgeführt: Grunddisziplin.

Zu reiner Vernunft gehört ein Können, Sollen und Dürfen, und zwar so, daß sich diese reine Vernunft um diese – Können, Sollen, Dürfen – bemüht, daß dieses ihr ständig und zuinnerst die Frage ist.

Alles Können, das sich fraglich ist, ist in sich endlich, durch ein Nicht-Können mitbestimmt. Allmacht braucht nicht nur, sondern kann überhaupt nicht fragen, was sie kann, d. h. was sie nicht kann. Alles Sollen stellt vor Aufgaben, die unerfüllt sind, ein Noch-nicht. Das Dürfen schränkt ein im bestimmten Umkreis des Berechtigtseins und des Nichtberechtigtseins.

[19] Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. v. G. B. Jäsche, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. IX, S. 25.

[20] Ebd.

Eine Vernunft, zu deren Wesen es gehört, so bezüglich ihrer zu fragen, ist in sich *endliche*, die ihrer eigenen *Endlichkeit sicher werden will.* Nach der Endlichkeit der Vernunft ist die Frage, was sie sei, nach dem Wesen der Endlichkeit des Menschen, auf deren Grunde er erst Mensch sein kann.

Und so ist die heutige Bemühung um eine philosophische Anthropologie, auf die sich alle Fragen zurückführen lassen, aufs glänzendste doch ins Recht gesetzt, jetzt nicht nur im allgemeinen philosophische Anthropologie, sondern ausdrücklich aus der Begriffsbestimmung; und gerade durch Kant, und zwar bei seiner Grundlegung der Metaphysik.

Gewiß, wenn wir uns an das halten, was Kant *sagt*, dann ist alles in der Tat so. Und es würde sich jetzt nur darum handeln, diese Anregung aufzunehmen und mit Hilfe der vielfältigen und reichen Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Menschen einheitlich zu sammeln und in sie die Grundfrage der Metaphysik einzubauen. Die Frage nach dem Menschen ist in ihrer zentralen Notwendigkeit erwiesen; sie ist gestellt, und wir brauchen nur noch die Antwort zu suchen.

Freilich ergab sich uns schon, daß die Idee einer philosophischen Anthropologie in sich unbestimmt ist und eine innere Grenze hat, sofern sie sich ja doch aus der Philosophie bestimmen muß, wenn klar sein soll, was philosophische Anthropologie ist. Und wenn eigentliche Philosophie Metaphysik ist, dann wird eine Anthropologie, nur weil sie Anthropologie ist, durchaus nicht imstande sein, die Grundlegung der Metaphysik zu leisten. Aber nicht allein diese grundsätzliche Besinnung macht es fraglich, ob es schon genügt, nun einfach auf die vierte Frage Kants die Antwort zu suchen und alles auf diese zurückzuführen.

Wenn wir uns an das halten, was Kant sagt, dann liegt es so. Aber Kant sagt ja nicht, warum das so ist; er sagt sogar lediglich: ›man könnte‹ [alles dieses zur Anthropologie] rechnen, muß also nicht; die drei ›lassen sich beziehen‹, also nur ein mögliches Verfahren, dazu keine Notwendigkeit besteht. Vergebens

suchen wir, daß Kant über diese mögliche Rolle der Anthropologie sich ausspricht. Mit der Anthropologie ist es eigentümlich bestellt.

Ja, noch mehr, wenn wir uns an das halten, woran sich eine philosophische Auseinandersetzung mit den Philosophen allein und in erster Linie halten muß, an das, was in der betreffenden Philosophie *geschieht*, nicht was sie aussagt, dann hat es mit den drei bzw. vier Fragen Kants doch eine ganz eigene Bewandtnis.

Grundlegend: Metaphysica generalis, Wesensbestimmung der Ontologie, Transzendentalphilosophie. Transzendenz: Seiendes ist schon vorhanden, wir selbst sind inmitten desselben, sind ausgeliefert an . . .[21] Wie dieses Seiende, das wir nicht selbst sind, offenbarmachen? Hinüber zu! Sich übersteigen. Philosophieren über Transzendenz. Endlichkeit des menschlichen Subjektes.

Grundfrage: Was ist der Mensch? Anthropologie. Kant selbst hat eine solche. Geht er auf seine Anthropologie zurück, und zwar bei seiner Grundlegung der Metaphysik? So wenig, daß er gerade, ohne es zu sehen, durch seine Grundlegung diese Anthropologie von Grund aus erschüttert und damit ohne sein Wissen zeigt, daß die Anthropologie gerade nicht – und zwar grundsätzlich nicht – ausreicht.

Nicht auf Anthropologie zurück – und doch gerade: was der Mensch sei!

Also ist diese Frage, gerade wenn sie die Grundlegung der Metaphysik ausmachen soll, keine anthropologische! Was für eine Frage dann? In welchem Sinne fragt Kant, und zwar notwendig, sofern er Grundlegung der Metaphysik will, nach dem Menschen? Gerade da das eigentliche Problem, die Frage.

So ergibt sich: Sehen wir auf das, was Kant *sagt*, dann Anthropologie – möglicherweise! Sehen wir auf das, was bei Kant *geschieht*, dann ist alles fraglich, sofern die Frage nach dem Menschen als Frage fragwürdig wird.

[21] endliche Subjekte.

Nicht erst die Antwort gilt es nur zu suchen, sondern allererst zu fragen, in welchem Sinne in Kraft der Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik nach dem Menschen gefragt werden muß.

So genügt es grundsätzlich nicht, einfach ohne Hemmung auf die Frage nach dem Menschen Antworten zu suchen, in irgendwelchen bekannten Perspektiven leichter zu fragen, sondern aus der Frage bzw. in der Frage nach dem Wesen der Metaphysik erwacht als Grundfrage, wie denn überhaupt in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik nach dem Menschen zu fragen sei. Zwei Tendenzen und ihre Fragen!

§ 4. Das Problem der ursprünglichen Einheit der beiden Tendenzen im Wesen der Philosophie

a) Die Grundlegung der Metaphysik als Metaphysik des Daseins

Es hat sich ergeben: Die beiden Tendenzen – was der Mensch sei und was das Seiende als solches und im Ganzen sei, Anthropologie und Metaphysik – enthüllen sich jetzt in der Einheit des zentralen Problems der Philosophie als solcher[1]; nicht ein äußerliches Zusammenknüpfen beider und auch nicht eine Vermengung, um ein einheitliches Bild der geistigen Lage zu gewinnen und die Gegenwart einheitlich zu verstehen, sondern das innere Wesen der Metaphysik selbst. Die Philosophie birgt in sich, und zwar als einheitliches Problem in einem ursprünglichen Sinne, diese beiden Fragen.

Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik führt, weil sie zur Natur des Menschen gehört, zur Grundfrage, was der Mensch sei. Diese Frage ist erst daraufhin zu erörtern, wie nach dem Menschen zu fragen sei – innerhalb der Tendenz zur Metaphy-

[1] Später: Frage nach der inneren Form der Philosophie.

sik. Offenbar ist diese Frage nach dem Menschen eine ganz wesentliche, die wesentlichste Frage.

Achten wir erneut auf das, was geschieht, nicht was Kant sagt, d. h. verstehen wir nur die Problematik, dann werden wir das Entscheidende sehen können.

Die drei Fragen (Metaphysica specialis) gehen zurück auf die vierte (Grundlegung). Warum? (Nur möglich? Oder gar notwendig, so daß mit der Stellung dieser Frage die Metaphysik steht und fällt?[2])

Was liegt in diesen dreien als ursprünglich entscheidendes Fragemotiv? Was ist das gemeinsame Wesen dieser drei Fragen, so daß sie die Einheit einer vierten gewinnen? Und wie muß diese Frage gestellt sein, daß sie in der ursprünglichen Weise die Einheit der drei sein kann?[3]

Nach etwas Ursprünglicherem als dem vorhandenen Menschen ist die Frage! Also grundsätzlich keine anthropologische Frage, die den Menschen schon als Menschen nimmt. (Wonach die Frage? Endlichkeit! Dasein.)

Endlichkeit! Was und wer er ist – in dieser Hinsicht auf sein Sein! Mensch als Da-sein! (Wie diese Frage – Wesen des Seins: Existenz – Metaphysik.) Und welchen Charakter hat dieses Fragen? Wesen des Seins des Daseins. Nach dem Sein fragen! Metaphysik: Metaphysik des Daseins. Die vierte Frage meint nicht Anthropologie, sondern Grundlegung der Metaphysik: selbst Metaphysik, und zwar Metaphysik des Daseins.

Nur und zum mindesten nur Metaphysik kann Metaphysik begründen, nicht etwas von ihr selbst Abkünftiges. Kant in der »Kritik der reinen Vernunft«: Grundlegung der Metaphysik. Diese Grundlegung ist also selbst Metaphysik. In der Tat! In der großen Helligkeit und Ruhe, die ihm die Vollendung des Werks unmittelbar schenkte, hat er es ausgesprochen: »Schwer wird

[2] a) das ursprüngliche Fragemotiv dieser Fragen; b) ihr gemeinsames Wesen, so daß sie sich auf eine zurückführen lassen; c) wie diese Eine – die vierte – und damit ursprüngliche Frage auf (a) und (b) sich auswirkt!

[3] Vgl. oben S. 36f.

diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die *Metaphysik von der Metaphysik . . .*«[4].

Aber jetzt gar nichts mehr – zu übernehmen! Aber aufgetragen und handeln! Und so erst die früheren versuchten Interpretationen in Recht und Pflicht gesetzt! Pflicht der Philosophie![5]

Nicht weil es bei Kant so ist, sondern es steht so bei Kant – in dem, was geschieht –, weil die innere Problematik, an die er sich heranwagt, es fordert. Und diese selbst gilt es erst zu sehen.

Keine noch so weitgespannte Erörterung und Beschreibung des Menschen, kein noch so vielfältiges Fragen, sondern einzig diejenige Frage nach dem Menschen, die zu dem vordringt, auf dessen Grund der Mensch als Mensch, d. h. als endliches Vernunftwesen gründet. Diese Frage aber ist als solche – nach Ansatz, Richtung und Art der Beantwortung – zuerst und zuletzt und einzig bestimmt aus der Grundfrage des eigentlichen Philosophierens: was metaphysisch genannt wird.[6]

b) Die Seinsfrage als Grundfrage des eigentlichen Philosophierens

Dieses – πρώτη φιλοσοφία – hat zwei Fragerichtungen. ›Metaphysik‹ – ein Problemtitel. Es ist also die Frage, ob diese ›zwei‹ die einzigen sind oder ob sie nicht schon eine dritte in sich bergen.

Und näher: diese beiden Richtungen des Fragens sind gleich wesentlich und haben doch je eine Rangordnung unter sich, je

[4] Brief an Markus Herz (nach d. 11. Mai 1781), in: Kants Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen u. a. hrsg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1918, Bd. IX, S. 198. Auch in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. X, S. 269.

[5] »Die Auflösung aller unserer transzendenten Erkenntnis in ihre Elemente« ist ein »Studium unserer inneren Natur«, »dem Philosophen aber sogar Pflicht« (Kant, Kr.d.r.V., A 703/B 731).

[6] NB bezüglich Kant: nicht nur Ontologie als vorgegebene Disziplin, nicht nur Seiendes, Natur, sondern ursprüngliche Weite des Problems ausdrücklich. Am obigen Problembegriff anknüpfen. Metaphysik. Vgl. oben S. 10ff.

nach den Ordnungen, die sie selbst vorzeichnen. Nur die eine: Die Vorordnung der Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν vor der Frage nach dem θεῖον ist die Vorordnung mit Bezug auf die Möglichkeit der Durchführung und Ausarbeitung der zweiten. Denn Seiendes im Ganzen und nach seinem Grundzusammenhang wird begriffen, nur wenn schon begriffen, was zu Seiendem als solchem gehört.

Die erste Frage in der ersten Philosophie: τί τὸ ὄν ᾗ ὄν? Aber genügt es, daß die Frage ausgesprochen ist? Die Frage aussprechen heißt noch nicht: sie eigentlich stellen. Ausarbeitung – nach den inneren Erfordernissen verstanden. Was das Seiende ist – am Seienden: 1. was es ist (τί ἐστιν) – Was-Sein, essentia, Möglichkeit; 2. daß es ist bzw. nicht ist (ὅτι ἔστιν) – Daß-Sein, existentia, Wirklichkeit.[7]

Was-Sein, Daß-Sein: woher und wie ist diese Doppelung; nur so, wie es Hunde und auch Katzen gibt? Weiter die Frage überhaupt nicht. Jedermann tut so, als wäre das selbstverständlich. Aber hat das einen Grund? Und welchen? Beidemal ›Sein‹. Was heißt da ›Sein‹? Und warum und wie ist es so gespalten? (Grund der Spaltung: Endlichkeit.)

Was heißt da *Sein überhaupt?* Der allgemeinste Begriff? Der leerste? Nicht zu definieren! Aber die Frage ist, ob hier überhaupt eine Definition gefordert werden darf. Müssen wir nicht erst fragen, wie überhaupt dergleichen wie Sein verständlich ist und verständlich sein können muß? Muß nicht auch hier erst diese ursprünglichste und weiteste Frage der Metaphysik als *Frage* erst gewonnen werden, imgleichen wie die nach dem Menschen? Wie läßt sich Sein überhaupt verstehen und gar begreifen? – d. h. worin liegt das innerste Wesen der Endlichkeit des Menschen?

Und wenn wir diese Frage gewinnen, was ist dann? Was heißt ›diese Frage gewinnen‹? Nur eine Sache der bestehenden Metaphysik oder umgekehrt? Muß denn diese Frage gestellt werden, muß denn dergleichen wie Sein verständlich sein? Woraus erwächst denn diese Frage? Warum wurde sie die erste und

[7] ›das Wahr-Sein‹.

einzige, obzwar zunächst ungegliedert und verborgen einig mit der zweiten? Woher und warum die Frage nach dem Seienden und seinem Sein?

Vereinzelung der Seinsfrage im Seinsverständnis. Ursprünglichkeit und Weite des Seinsverständnisses. (Nicht nur eine Eigenschaft des Menschen und philosophisch eigenwillig übersteigert.) Mensch und menschliches Dasein. Vor-philosophisches mythisches Dasein (Endlichkeit – Haltung – »Selbsthalterin«[8] – aber wie).

Die Seinsfrage ist jetzt als die ursprünglichste und weiteste entwickelt, und zwar als die Frage, die allem eigentlichen Philosophieren zugrundeliegt. (Τί τὸ ὄν – als Problem entwickeln. Was ist das Seiende als solches? Was heißt Sein? Wie ist eine Antwort hierauf möglich? Von woher auslegen? Möglichkeit eines Begriffes des Seins! Erst dann ist eigentliches Philosophieren als begriffliche Erkenntnis möglich.)

Gewiß, so diese Frage auf dem Wege einer Radikalisierung einer vorgegebenen Fragerichtung gewonnen ist. Mag sein, daß sie diese Bedeutung hat, aber – doch nur Eigenwilligkeit der Metaphysik. Man sieht nicht, daß diese Frage in ihrer abstrakten Form etwas Wesentliches darstellen soll. Nicht nur aus vorgegebener Philosophie. Diese selbst muß mit dieser ihrer Frage einen entsprechenden Ursprung haben. (Ursprung der Seinsfrage. Bestimmungsfrage: als was das zu verstehen sei. Sein ist schon ›da‹. Wie und wo? – Seinsverständnis.)

c) Ursprung der Seinsfrage aus dem Seinsverständnis

1. Das Seinsverständnis[9]

a) seine Weite und Ursprünglichkeit

[8] Zitatergänzung v. Hg.: Philosophie »als Selbsthalterin ihrer Gesetze« (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 425).

[9] Allgemeiner Charakter des Seinsverständnisses: Weite, Ständigkeit, Unbestimmtheit, Fraglosigkeit und Dunkelheit.

b) seine Selbstverständlichkeit und Dunkelheit

2. Das Erwachen der Seinsfrage:

a) Die Frage nach dem Seienden (Seiendes als Seiendes)

b) Das Sichzuwenden-zu, das Entgegenkommenlassen, Seinlassen, Freiheit.

3. Ursprung der Seinsfrage: keine beliebige *Eigenschaft* des Menschen so wie Berge besteigen, das Meer befahren, Zeitung lesen, sondern Seinsverständnis: Endlichkeit (*Vergessenheit*). Erst von hier aus: Vernunft und dergleichen verständlich und bestimmbar. Nur zuweilen bewegen wir uns in jenen Fragen und diese längst nicht in dieser Klarheit, sondern kommen in irgendeiner inneren Notwendigkeit zum Vorschein (Plato, Phaidros!). Selbst der Endlichkeit gewiß werden; das aber: inmitten des Seienden.

[Seinsverständnis]: aber nicht nur allgemeine und jederzeit vorhandene Eigenschaft, sondern die ursprüngliche Ermöglichung des Da-seins: inmitten von Seiendem ist dieses selbst offenbar; 1. aber die Angewiesenheit-auf; 2. seiner selbst nicht mächtig; 3. es bedarf des Verstehens von Sein, um überhaupt da-sein zu können; 4. so entspringt es (Seinsverständnis) dem innersten Wesen der Endlichkeit des Daseins; aber 5. diese Endlichkeit so endlich, daß sie in der *tiefsten Vergessenheit* liegt, obzwar ständig ›da‹.

Die Seinsfrage hat demnach ihre Wurzel in dem Wesen der Endlichkeit des Daseins. Weil dieses endliche Wesen notwendig aus Seinsverständnis existiert. Wenn aber dieses, dann immer schon ausgelegt. Das Seinsverständnis und die unmittelbare Auslegung des Seins. *Von woher?* Zeit.

d) Übersicht über die Geschichte der Metaphysik

Das Wesen des Daseins (Endlichkeit) in Absicht auf die Seinsfrage. Erneut diese in den Blick. Vorhin nach ersten und festgewordenen Ausformungen. Bestimmtheiten des Seins. Sein – verstehen! Als was? Von wo aus bestimmen?

a) Bestimmtheiten: 1. ἀεὶ ὄν, 2. οὐσία, 3. τὸ τί ἦν εἶναι.

b) Weisen des Bestimmens: 1. πρότερον – a priori, prius; 2. zeitlich, unzeitlich, überzeitlich (Ursprung der Seinsfrage: In-der-Welt-sein und Haltung).

Zeit ist an dem, was dem innersten Wesen der Endlichkeit des Daseins entspringt, beteiligt (ermöglichend). Zeit ist selbst das innerste Wesen der Endlichkeit des Daseins. Zeit als Urverfassung des Da-seins, seiner Endlichkeit. Als solche ist sie die Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis, seiner metaphysischen Notwendigkeit.

Metaphysik des Daseins als Grundlegung der Metaphysik im Ganzen. (Grundfrage der Metaphysik und Metaphysik des Daseins – innerer Zusammenhang. Wenn aber dieses, dann geschieht immer schon ›Anthropologie‹!) Metaphysisch-ontologische Interpretation 1. der Endlichkeit als Zeitlichkeit, 2. in Absicht auf Ermöglichung der Seinsfrage.

Historische Erinnerung: In der Philosophie (Parmenides) immer schon ›Anthropologie‹, allerdings! Ethik und dergleichen, aber noch in einem ganz anderen Sinne. Zugleich aber: 1. Mensch! nicht von da! 2. nicht als Zeitlichkeit.[10] Warum nicht? Weil die Problematik erstarb und eine ganz andere Form annahm: Schulwissen. Später in der Weise Descartes' von ganz anderen Absichten her (Gewißheit) gewandelt. Diese Anstrengung traf nicht ins Zentrum, im Gegenteil. Ich – Subjekt – Substanz. Erst Kant! Zufall, daß er auf die Zeit stößt? Und zwar nicht traditionell qua Form der Anschauung. Zufall, daß dieser Blitz verlöscht, ohne zu zünden!

Idealismus: Metaphysik, aber zugleich Endlichkeit verkannt! Das innerste Problem nicht gefaßt, und gerade deshalb diese ungeheure Anstrengung in der Besinnung auf ›Ich‹ und Subjekt. Fichtes Tathandlung. Hegels Phänomenologie des Geistes

[10] Anm. d. Hg.: Mit Farbstift ist ein Bogen geschlagen zwischen ›Mensch‹ und ›Zeitlichkeit‹ sowie hinzugefügt: »bekannt!« »und doch« [nicht *als* Zeitlichkeit].

– und der Begriff als Freiheit. Unmöglich scheinbar gegenüber allem Früheren. Und doch! Charakteristisch, daß die alte Tendenz der Metaphysik bleibt. ›System‹ und ›Dialektik‹[11]: absolutes Ich. Der Endlichkeit Herr werden, sie zum Verschwinden bringen, statt umgekehrt sie auszuarbeiten.

Aber dazu eine grundsätzliche Einsicht: je ursprünglicher die Endlichkeit, je endlicher, um so wesentlicher. Nicht aber die Meinung: je un-endlicher, um so echter. Darin eine völlige Umstellung des Fragens und d. h. zuerst des Existierens angezeigt: diejenige Problematik, von der aus wir die Auseinandersetzung wagen. Endlichkeit des Daseins als Grundgeschehen der Metaphysik. Das Ganze der positiven Problematik der inneren Form der Philosophie. Entscheidung über Sinn und Recht bzw. Unrecht dessen, was im deutschen Idealismus als ›System‹ und Dialektik wesentlich wurde.

Metaphysik als absolute Erkenntnis des Seienden im Ganzen. Begründung nicht ohne Subjekt (Ich), aber jetzt gerade die Endlichkeit sprengen. Die ungeheure Anstrengung der Phänomenologie des Geistes zielt gerade dahin, ihn als absoluten zu gewinnen. Alle Endlichkeit und schlechte Unendlichkeit sind zu überwinden! Von hier aus (zugleich aber ›Ich‹ und ›Natur‹) das Problem des Subjekts sehen! Einbildungskraft (absolutschöpferisch): reines Vernunftvermögen, absolute Produktion. Entsprechend Ausgang und Ansatz (Kant).

Diese Auseinandersetzung aber als positive ursprüngliche Bestimmung innerhalb des Geschehens, in dem wir stehen und davon die gekennzeichneten zwei Tendenzen Ausstrahlungen sind. So ist der I. Teil am Ziel: Enthüllung der philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart. Jetzt ist deutlicher, was es heißt: der deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart (nach Was und Wie).

[11] Nicht – διαπορεύεσθαι.

ZWEITER TEIL

DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM DEUTSCHEN IDEALISMUS

ERSTER ABSCHNITT

Fichte

§ 5. Einleitung

Problem der Metaphysik[1]. Nun hat aber gerade die Philosophie Kants dieses Problem zum ersten Mal gestellt. Von dieser Philosophie ist der deutsche Idealismus entschieden bestimmt; die Philosophen des deutschen Idealismus wußten sich als ›Kantianer‹ und Vollender Kants.

Kant und das Grundproblem der Metaphysik: das Sein des Seienden; *das Seiende* überhaupt nur, soweit es endlichen Wesen zugänglich, d. h. *Gegenstand* ist. »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena [Intelligibilia]«[2]. ›Erscheinung‹ und ›Ding an sich‹ sind Grenzbegriffe. Das drückt aus: das Seinsproblem und der Zusammenhang mit der Endlichkeit – das Subjekt als endliches ›Ich‹.

Deutscher Idealismus: 1. der Kampf gegen das Ding an sich, gegen die Grenze (Erschütterung der Endlichkeit), 2. das absolute Subjekt: ›Ich‹. Weil nun aber faktisch doch endlich[3]: daher

[1] Neue Gigantomachia!

[2] Kr. d. r. V., A 235/B 294.

[3] Intuitus intellectualis originarii, d. h. ›intellektuelle Anschauung‹, absolute Erkenntnis.

Problem der Dialektik, Problem des Systems – nicht als Fragen der bloßen Form der Philosophie, sondern Index einer ganz bestimmt angesetzten inhaltlichen Problematik.

Kant und der deutsche Idealismus. Hier Endlichkeit – hier Unendlichkeit? Kant selbst? Schwankend! Und deutscher Idealismus faktisch nicht zum absoluten Geist.

Richtung der Auseinandersetzung durch die drei Namen angezeigt! Zugleich: wesentliche Abwandlungen des Grundproblems. Erst diese drei in ihrer Einheit – das volle Verständnis.

Genetische Entwicklung aus Kant und den Erörterungen der Kantianer (Reinhold, Jacobi, Maimon)?[4] Nein, sondern mit einem Sprung in die Problematik, nicht mehr unvorbereitet: Problem der Metaphysik als *Wissenschaftslehre.*

Allgemeine Erläuterung des Inhalts: »Wissenschaft *der Wissenschaft überhaupt*«.[5] Philosophie ist eine Wissenschaft. »Jede mögliche Wissenschaft hat *einen Grundsatz*«[6], denn alle ihre Sätze hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen. Ein Grundsatz ist ein solcher Satz, der a) *vor* diesem Zusammenhang – der Verbindung der Sätze als solcher – ist, b) unabhängig von ihr gewiß ist, und c) in der betreffenden Wissenschaft selbst nicht mehr bewiesen werden kann.

Die Wissenschaftslehre hat 1. die Möglichkeit von Grundsätzen überhaupt zu erweisen und 2. zu sagen, was das heißt: *gewiß sein.*

Wenn aber die Wissenschaftslehre selbst eine Wissenschaft ist, dann muß sie *vor allem* einen Grundsatz haben (a). Er muß in ihr selbst voraus-gesetzt werden (b) und darf weder in ihr noch gar in anderen Wissenschaften beweisbar, insbesondere nicht aus anderen ableitbar sein (c). Er ist in sich selbst schlechthin gewiß; nach einem Grunde seiner Gewißheit zu fragen, ist

[4] Gerade bei ihm [Fichte ?] naheliegend.

[5] Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (1794, [2]1798), in: J.G. Fichte's sämmtliche Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845-46 [zit.: SW], Bd. I, S. 46.

[6] Ebd.

widersprechend: »er ist gewiß, *weil* er gewiß ist.«[7] *Weil wir überhaupt wissen*, deshalb wissen wir, *was* er sagt; er ist der Grund des Wissens selbst.[8]

Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft der Wissenschaft muß zunächst selbst ihren obersten Grundsatz gewinnen. Und Fichtes Bemühen zielt *im Anfang* auf dieses Doppelte: A. den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt zu entwickeln, B. die obersten Grundsätze dieser obersten Wissenschaft darzustellen. Später: C. weitere konkrete Ausarbeitung, D. Vorschau [?] ansetzende Darstellungen.

Frage der Veränderung der Fichteschen Lehre (Schelling!): Entwicklung oder nur eine veränderte Darstellung derselben? Jedenfalls ist sein ganzes Philosophieren wesentlich Bearbeitung der Wissenschaftslehre, denn diese ist die Philosophie selbst. Im Ganzen sechs Stadien: 1. 1794, 2. 1797, 3. 1801, 4. 1804, 5. 1810. 6. 1812/13. Dazwischen und daneben noch andere ›Schriften‹. Genauer: die »Wissenschaftslehre« von 1794 ist die einzige, die Fichte selbst als Buch veröffentlicht hat. Auch später hat er bei aller geänderten Darstellung auf sie zurückgegriffen: »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«.

Wir wollen versuchen, uns von dieser Schrift aus ein Verständnis der Problematik zu verschaffen. Der einzige Weg: sie im Ganzen Schritt für Schritt durchdenken. Alles zusammenfassende Berichten trifft nicht das Wesentliche: den Vollzug und das ausdrückliche Durchlaufen der ›Grundlegung‹ selbst.

Drei Wege: I. wirkliches Durchlaufen der entscheidenden Erörterungen der Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre (unumgänglich!), II. eine Kennzeichnung der weiteren Hauptstadien, III. auseinandersetzende Erörterung der im Ganzen beschlossenen Grundprobleme (im Hinblick auf Hegel und Schelling).

[7] A.a.O., S. 48.

[8] Abstrakt-formale Erörterungen! (Wissenschaftslehre und ›Logik‹ später!)

ERSTES KAPITEL

Erster Teil der Wissenschaftslehre. Interpretation der Darstellung der Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre

§ 6. Allgemeine Bestimmung des Themas und der Methode

a) Das Thema: die unbedingten Grundsätze

Wir hörten: Jede Wissenschaft hat einen obersten Grundsatz, also auch die Wissenschaft von der Wissenschaft. Gleichwohl handelt Fichte von drei Grundsätzen. Deren erster ist freilich der *schlechthin* unbedingte Grundsatz; die beiden anderen sind zwar auch unbedingt, obzwar nicht schlechthin; sie sind in gewisser und zwar je verschiedener Weise bedingt.

Das liegt im Wesen eines Grundsatzes überhaupt begründet: »Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mitteilen soll, nenne ich den *innern Gehalt* des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den anderen Sätzen mitteilen soll, nenne ich die *Form* der Wissenschaft.«[1] Zu jedem Grundsatz gehören Gehalt und Form. Der oberste, schlechthin unbedingte ist der nach Gehalt *und* Form unbedingte Grundsatz. Der zweite ist der seinem Gehalt nach bedingte Grundsatz, d. h. der Form nach unbedingt. Der dritte ist der seiner Form nach bedingte Grundsatz, d. h. dem Gehalte nach unbedingt. Mit diesen dreien ist das, was unbedingt gewiß ist, erschöpft;

[1] J. G. Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, in: SW I, S. 43.

eigentümliche Einheit dieser drei Grundsätze (»Einheit dieser drei«! Was sie darstellt!).

Grundsätze des Wissens des Wissens: sie drücken aus, was dem Wesen des Wissens, d. h. ›allem menschlichen Wissen‹[2] zugrundeliegt; was es als ein solches ermöglicht. Daher ist es wichtig, die Grundsätze nicht einfach als Sätze, sofern sie die gewissesten sind, zu verstehen, sondern in dem, was sie selbst ausdrücken, d. h. was sich in und mit ihnen dar-stellt.[3] (Nicht diese Grundsätze als Sätze, sondern was sie ausdrücken: Tat-handlung, das Wesen des Ich, die Ichheit.)

Das Wissen selbst in seinem *Sein* als Wissen: *Wissen-Sein.* Alles Wissen ist ›Denken‹, je ein Ich-denke; Wissen ist ein Ich-weiß. (NB: Kant: Begriff des ›Wissens‹ und ›Denkens‹: ich denke etwas, ich stelle vor.)

Das Ich, das handelt; Wissen-Sein, ein Ich-handle, das *Handelnde* ein Ich, das in diesem Handeln gerade ist, was und wie es ist; im Handeln, Denken erhandelt es sich selbst; es ist das Produkt seiner Tätigkeit, seine Tat; es ist im Handeln seine Tat, Tat in der Handlung: Tat-handlung. NB: die Analogie zu Tat-sache: fertig hergestelltes *Ding* im weiteren Sinne. ›Ich‹ dagegen: Tat-handlung. »Tathandlung ist nämlich, wenn ich mein Ich innerlich handeln lasse.«[4] (Tat-sache: abgelöst als Resultat für sich vorhanden. Tat-handlung: ist ›nur‹ *in* und *als* Handlung, nicht nur nicht abgelöst-von, sondern im Handeln das Sein der Tat als solcher.)

Demnach: der oberste Grundsatz stellt dar das Wissen-Sein in seinem Grunde und seiner Möglichkeit, d. h. die ursprünglichste Tat-handlung, das ursprüngliche Wesen des ›Ich‹. (Mensch – Gott? Zur Endlichkeit oder Unendlichkeit.) ›Ich‹ ist zwar je Ich selbst, aber dieses Ich nicht als gerade dieses, sondern Ich qua Ich überhaupt, Ichheit des jeweiligen Ich.

[2] Vgl. a. a. O., S. 50 u. 57.

[3] Nicht gleich: Gehalt! Obzwar die »Grundlage« von 1794 entscheidend ist, ist doch gerade sie leicht irreführend.

[4] Siegfried Berger, Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Marburg a. d. L. 1918, S. 15. (Marburg, Phil. Diss. v. 1. Okt. 1918, Ref. Natorp.)

b) Die Methode: der Grundcharakter der Konstruktion

Wieder ausgehen vom Wesen des Grundsatzes: nicht ›beweisen‹, aus anderen herleiten, sondern an ihm selbst aufweisen; nicht de-monstrieren, sondern einfach monstrieren, zeigen: nicht im Hinblick auf anderes, sondern im Einblick in ihn selbst[5]; zeigen: als das, was allem Wissen zugrundeliegt; vom Wissen selbst ausgehen, das als Tat-sache vorhanden ist, und in der Tat-sache des Wissens seine ursprünglichste Tat-handlung aufweisen.

NB: Das Wesenhafte als Ermöglichung zugrundeliegend. Es ›ist‹ schon, und zwar so, daß es in unserem Wissen ständig und notwendig gehandelt wird; es ist nicht erst zu vollziehen oder gar erst zu ›bilden‹, sondern umgekehrt, es ist in allem Wissen schon drin – das, was wir nie nicht denken.

Nun aber zunächst gerade bei diesem als je einzelnem und dem in ihm Gewußten. Vor lauter Wissen gerade nicht das Ursprüngliche einsehen; demnach die ständige Gefahr, zuviel zu wissen und zuviel zu denken: daß wir immer das noch[?] denken, was nicht direkt zu denken ist. Also möglichst wenig denken! In welchem Sinne?

Von Tatsachen des Wissens ausgehen und alles absondern bis auf das, was sich nicht wegdenken läßt, was sich so enthüllt als das, das notwendig in allem Denken schon gedacht ›ist‹. Die Methode besteht darin, »seinen eigenen Geist auf der Tat zu ergreifen«[6].

Die Methode deutlicher: Konstruktion (was bei Kant und in aller Philosophie – ὑπόθεσις!). ›Konstruktion‹ meint nicht, beliebig sich etwas erdenken und ausdenken, sich etwas ›zusammenbauen‹, sondern ein Entwerfen: dessen Grundcharakter besteht im Enthüllen, ein Sehen-lassen eigener Art.

Entwurf: 1. *Was* wird entworfen auf . . .? Was wird in den Ent-

[5] Daher ist entscheidend, was angesetzt wird und *wie*: Tat-sache.

[6] J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts, SW III, S. 5.

wurf genommen? Die *Entwurfsbasis*. 2. Woraufhin wird entworfen? Der *Entwurfshorizont*. 3. Der Zusammenhang von Basis und Horizont des Entwurfs: das Ganze der *Entwurfsdimension*. 4. Der Entwurf als Konstruktion bewegt sich immer schon in einem *Vorentwurf*; in diesem bewegen wir uns mehr oder minder ausdrücklich; dieser muß zuvor als Ganzes sichtbar gemacht werden, d. h. erste Sicherung und Umgrenzung der Konstruktion; 5. Für die Konstruktion notwendig: Einsprung in denselben – so ausdrücklich als solcher ergriffener und vollzogener Entwurf.

Von Tatsachen des Wissens zur Tat-handlung. Wissen – Denken – Urteilen – Satz. Von welchen Tatsachen ausgehen? ›Von Sätzen‹, und zwar von irgendeinem, den uns jeder ›ohne Widerrede‹ zugibt[7]. ›Mehrere‹! Wahl: solche Sätze, von wo aus der Weg am kürzesten.

Welche Tatsachen des Wissens sind als Ausgang angesetzt? Der Ausgang ist natürlich bestimmt vom Ziel, das schon erblickt ist und erblickt sein muß. In Absicht auf die drei obersten Grundsätze: Ausgang von den drei ›logischen‹ Sätzen (Satz der Identität, Satz des Widerspruchs und Satz des Grundes) – nicht nur, weil sie oberste sind, sondern solche des ›Denkens‹. (Form der Sätze qua Sätze; Wie des Setzens.)

§ 7. Erörterung des ersten – schlechthin unbedingten – Grundsatzes

a) Aufbau des § 1 der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«

Nach einer allgemeinen Einleitung beginnt die eigentliche Erörterung in zehn Absätzen, die wiederum gegliedert sind; daran ist angeschlossen eine zusammenfassende Erläuterung und historische Erinnerung. Die zehn Absätze selbst wieder gehören

[7] Was für eine Evidenz?

also zusammen: 1-5 Entwurfsbasis, 6-7 Entwurfsvollzug, 8-10 Ausarbeitung des im Entwurf Enthüllten. Erst nach dem Durchlaufen und der Auslegung läßt sich der innere Zusammenhang durchschauen.

b) Erster Schritt: die Sicherung der Entwurfsbasis – die höchste Tatsache des empirischen Bewußtseins

n.1

Bei der Erörterung und Klärung der Grundsätze handelt es sich darum, das Ich auf der Tat zu ergreifen, d. h. in dem, was und wie im Grunde beim Setzen des Satzes gehandelt wird und dabei dieses Handeln selbst verstanden wird. Henrich Steffens Bericht aus seiner Vorlesung, die er bei Fichte hörte: »Meine Herren, sprach er, fassen Sie Sich zusammen, gehen Sie in Sich ein, es ist hier von keinem Äußern die Rede, sondern lediglich von uns selbst.«[1] Zunächst einmal: einfach mitgehen.

Auszugehen ist von einer allgemein zugestandenen Tatsache des Wissens. Entwurfsbasis: die Tatsache, daß schlechthin etwas gesetzt wird. Jeder spricht den Satz ›A ist A‹ nicht nur als Wortgeklingel, sondern verstehend: A ist A. Wir wissen dabei nicht nur das A-Sein des A, sondern in eins mit diesem wissen wir: dieses Gesetzte (Satz) ist völlig ausgemacht, dieses Gesetzte ist solches einer in sich (ihr selbst) gewissen Setzung.

Zwischenbetrachtung über Satz, Setzung und Sein

›Satz‹ bzw. ›Setzung‹ sind zweideutig: 1. das Gesetzte, das Was des Satzes, das ›Gleichsein‹ des A; 2. das Setzen, das Wie des Satzes, das Gewißsein dieses Gleichseins.

Setzung (Satz) und Sein. Das ist die entscheidende Erörterung. Mit ihr [gewinnen wir] den ersten Hinweis darauf, daß es sich hier um das Seinsproblem handelt, obzwar vom Wissen,

[1] Zit. bei Fritz Medicus, Fichtes Leben, Leipzig 1914, S. 58 Anm.

Denken und Wissen des Wissens die Rede ist. (Warum gerade so, das ist später zu begründen.)

Dieser Sprachgebrauch Fichtes ist von Kant, und dieser hat ihn aus der überlieferten Metaphysik entnommen. Setzung bzw. positio (›positiv‹) ist kein Begriff der Logik (Satz als Urteilen), sondern – obzwar im Zusammenhang damit – ein metaphysisch-ontologischer Begriff; ponere: legen, liegen-lassen, vor-liegen-lassen, vor-handen-seinlassen, Seinlassen; Sein und Wahr-Sein, Wahrheit in der Aussage (positiv – negativ).

Wir stoßen daher bei Kant auf Setzung bzw. Position gerade bei einer zentralen Problematik der eigentlichen Metaphysik (metaphysica specialis, und zwar der theologia): bei der Möglichkeit des Beweises des Daseins Gottes. Darin die Frage: *Sein* dieses summum ens. Schon früher: »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« (1763), und »Kritik der reinen Vernunft«: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

Hier nur die Erläuterung des Begriffs der Position (Setzung) und seines Zusammenhangs mit dem *Seinsbegriff*. Fichte: A ist A; ›ist‹ – die logische Kopula.

a) Das ›ist‹ – gemäß der Bedeutung als Verbindung (Band) im λόγος, Aussage – verbindet das Prädikat mit dem Subjekt des Satzes. Das ›ist‹ als logisches Prädikat: A ist b, c, d usw. Aber: Das ›ist‹ ist hier »nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt«[2]. (Das Setzende, das Setzen.) Das ›ist‹ – *beziehungsweise Setzung* (relativ, mit Bezug auf – und als Relation zwischen Subjekt und Prädikat). Kant erläutert diesen Begriff der beziehungsweisen Setzung in der früheren Schrift also: »Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtei-

[2] Kant, Kr. d. r. V., A 598/9, B 626/7.

le.«[3] (Verbindung und Urteil: logische Kopula. Fichte.) Hier ist ein Mehrfaches wesentlich: 1. ›Sein‹ (ist) = Position der Beziehung, 2. Position – Setzung = Denken – Gedachtheit.

b) Das ›ist‹ – aber auch gedacht wie ›Gott *ist*‹, d. h. das ›ist‹ schlechthin – drückt jetzt aus: existiert, ist da (Existenz, Dasein, ›Wirklichkeit‹). ›Sein‹ in dieser Bedeutung, »ist bloß die Position eines Dinges . . . an sich selbst«[4]. Bloße Position, d. h. nur diese, nicht beziehungsweise etwas zu etwas, sondern etwas schlechthin an ihm selbst, nicht die beziehungsweise Setzung eines Merkmals. Daher: »Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.«[5]

Das ›ist‹ (Sein) in zweifacher Bedeutung: 1. So-und-so-Sein (beziehungsweise Setzung), 2. Wirklichsein (schlechthinnige, absolute Setzung). Hieraus ergibt sich aber, daß Setzung (Position) überhaupt gleichbedeutend ist mit Sein.[6] »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.«[7] Setzung = Satz = Sein. Problem der Grund-sätze und Problem des Grund-Seins, des Seins in seinem Wesen. ›Setzung‹ = Gesetztes und Setzen. Was heißt jetzt *Sein*? Weder das eine noch das andere, sondern die *Gesetztheit des im Setzen Gesetzten.*

Ohne diese Zusammenhänge ist gar nichts von der Wissenschaftslehre zu begreifen, vor allem nicht ihr Problem herauszulesen, nicht als Erkenntnistheorie und dergleichen, sondern Metaphysik.

Mit Bezug auf Fichte: das ›ist‹ – das Ich *ist*, Ich *bin* – ist mehrdeutig und darin gerade das Problem.

[3] Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. II, S. 73.

[4] Kant, Kr. d. r. V., A 598/B 626.

[5] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. II, S. 73.

[6] ›ponit‹ in der Logik, vgl. Wolff, Philosophia rationalis sive Logica § 406.

[7] Der einzig mögliche Beweisgrund, a. a. O. – Vgl. aber positio bei Baumgarten, entscheidend § 34ff. über ens.

Das Ich *ist*: es existiert.

Ich ist Ich: es ist das und das. a) So und so sein: mancherlei sein (ontisch: dieses Ding ist so und so primär belichtet); b) So-Sein, d. h. in seinem Was und Wesen so sein (dieses Ding ist so, das und das, d. h. ein Baum). Demnach ist das Prädikat ›ist‹: a) das ontische Prädikat, b) das ontologische Prädikat (und diese werden wir scheiden, bzw. Tatsache in ihrem Sein, Tat-handlung in ihrem Sein).[8]

Bei Fichte ist nun alles ungeschieden und zugleich in der Rede von Setzung und Satz, nicht nur bei ihm, sondern erneut die Ungeklärtheit der Grundproblematik der Metaphysik.

›A ist A‹, A = A. Besagt ›ist‹ – die logische Kopula – Gleichsein? Setzen des Satzes: Ist jetzt die Handlung zum Vorschein gekommen, was und wie wir setzen? A = A in seinem Gewißsein. Aber was heißt das? Daß wir etwas dergestalt in seinem Gewißsein setzen.

Deutlich am Widerstand: Jemand fordert einen Beweis. Wie reagieren wir? Wir sagen: Der Satz ist *schlechthin gewiß*, d. h. ohne allen *weiteren Grund*. Wenn wir es so sagen, dann schreiben wir uns etwas zu: das Vermögen, etwas schlechthin zu setzen. Wir sagen von uns bzw. jeder von sich: ich kann etwas als ohne allen weiteren Grund, als gewiß, d. h. schlechthin setzen.

A: daß etwas schlechthin gesetzt ist.[9] Übergang: Aber was ist denn da gesetzt? Ich schlechthin ohne allen weiteren Grund, als Apriori. Muß ich mich nicht, wenn ich A setze, und diese Setzung gewiß sein soll, nach dem A richten? Wie soll ich das A ohne allen weiteren Grund setzen? Diese Setzung als Gewißheit für jeder-

[8] Vgl. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, SW I, S. 85-328, hier: S. 96 Anm. – Anm. d. Hg.: Als Handexemplar verwendete Heidegger die Neuausgabe der »Grundlage« von Fritz Medicus, Fritz Eckhardt Verlag, Leipzig 1911. Dieser Ausgabe liegt als Text die zweite, verbesserte Ausgabe, Jena und Leipzig 1802, zugrunde. Bei der Stellenangabe benutzte Heidegger die in der Neuausgabe von Medicus mitangegebenen Seitenzahlen des Bandes I der Sämtlichen Werke.

[9] Das Gesetzte als ein solches (aber nicht als A).

mann ist nicht reine Willkür. A kann ich doch in Wahrheit nur setzen, d. h. als Vorliegendes gesetzt-sein-lassen, wenn es *ist*. Folgt nicht das Gegenteil von n. 1? Daß ich in dieser Setzung gerade gebunden bin *an* A? Allein, setze ich denn überhaupt A?

n. 2

Was ist in dieser schlechthinnigen Setzung gesetzt? (Jetzt wichtig: über Setzung und Sein.) ›A ist A‹ bedeutet nicht: ›*A ist*‹, es ist ein A. Verstehen wir unter A hölzernes Eisen, rundes Quadrat, dann wird in ›A ist A‹ nicht gesagt, daß hölzernes Eisen wirklich vorhanden ist, sondern nur, daß hölzernes Eisen = hölzernes Eisen ist. Das ›*ist*‹ hat eine zweifache Bedeutung: A (hölzernes Eisen) *ist*, ist vorhanden; und ›*ist*‹ = *ist das und das*[10], *als das* vor-gestellt. Der Satz ›A ist A‹ läßt gerade dahingestellt, ob A vorhanden ist oder ob nicht. Er setzt nur: *wenn* A ist, *so* ist es A[11]. Was ist also gesetzt? Das ›Wenn – so‹? Nein, sondern: das *Bestehen* eines notwendigen *Zusammenhangs* zwischen jenem *Wenn* und diesem *So*. Dieser notwendige Zusammenhang ist schlechthin, ohne allen Grund gesetzt, und nicht das A. Nicht das A, wovon man dieses und jenes weiß, sondern das, was man schon weiß von dem A (mag es sein oder nicht sein), sofern *es* gesetzt ist. Diesen bestimmten notwendigen Zusammenhang zwischen diesem Wenn und jenem So nennt Fichte vorläufig ›X‹.

n. 3

Was ist in dem gesetzten X gesetzt? Und wie ist entsprechend, d. h. unter welcher Bedingung ist A gesetzt? Das X ist schlechthin gesetzt: was ist denn dieses X selbst? ›Wenn – so‹: was bringt das zum Ausdruck? Was setzen wir, wenn wir jenen bestimmten Wenn-so-Zusammenhang setzen?

Wenn ich A setze, *so* setze ich A. Im A-Setzen als einem sol-

[10] Aber damit nicht erschöpft.

[11] Wenn A ›ist‹ – ›ist‹ als absolute Position? d. h. wenn A Seiendes ist, d. h. A als A-Sein ›ist‹ A.

chen befolge ich das Wenn-so, d. h. das Wenn-so (X) ist die das A-Setzen als solches leitende Regel. Setze ich A, dann habe ich im vorhinein schon jenen Wenn-so-Zusammenhang gesetzt, und zwar so gesetzt, daß ich mich unter jenes Wenn-so stelle, es befolge. X als Regel des Setzens von A.

Wenn diesem X Regeln gesetzt – es sei schlechthin gesetzt –, d. h. *ich* setze X ohne allen weiteren Grund, d. h. *ich* setze die Regel, ich gebe *mir* selbst diese Regel, setze sie für *mich* verbindlich.

Wenn ich nun X setze – im Setzen der Regel – setze ich mit: ein von dieser Regel Regelbares. Wenn . . ., d. h. überhaupt wenn *etwas* ist, so *ist* es etwas. Im Setzen der Regel als einer solchen setze ich etwas als etwas. »X ist nur in Beziehung auf ein A möglich« (I, 94). – (Vgl. n. 2! Unter der Bedingung der Form dieser Handlung ist A gesetzt.)

Im Setzen der Regel ist gesetzt: etwas sein, d. h. etwas als etwas sein. Etwas in Selbigkeit mit sich, etwas *als es selbst*, etwas *als* etwas. (Darin ist Identität schon vorausgesetzt.)

Im Setzen des X ist das A-Sein gesetzt; nicht daß A vorhanden ist, sondern das A-Sein des A ist gesetzt, mag es vorhanden sein oder nicht. Das A-Sein ist (›*A ist*‹!) unter der Bedingung des Gesetztseins von X.

X aber ist als die genannte Regel schlechthin, d. h. im Ich und durch das Ich gesetzt. Mit ›ist‹ so auch das A-Sein, sofern es im X wesenhaft mitgesetzt ist, im Ich gesetzt.

n. 4

Wenn das Ich dieses X bzw. A setzt, was ist dann mit diesem X im Grunde gesetzt?[12] Was wird mit dem ›A ist A‹ gesetzt, wenn dieses im Ich gesetzt wird? Daß im Ich »etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sei« (I, 94). Im Ich als solchem wird gesetzt: Dasselbe-Sein von etwas. Daher läßt sich das Gesetzte, das X, auch so ausdrücken: Ich = Ich, Ich bin

[12] Wenn A = A, auch ›Ich bin Ich‹.

Ich. Im Ich wird Selbiges als ein solches, d. h. Selbigkeit gesetzt.

n. 5

X ist schlechthin gesetzt. Tatsache! Ohne Widerrede gesetzt. X heißt: Ich bin Ich. Also der Satz ›Ich bin Ich‹ ist schlechthin gesetzt, d. h. aber nach Entsprechung zum Verhältnis von X und A: Ich ist schlechthin gesetzt.[13] *›Ich bin‹* – schlechthin, nicht ontisch, sondern: das Sein des Ich als eines Seienden ist von diesem Ich selbst, d. h. von daher gesehen, schlechthin gesetzt.

Von ›Ich bin Ich‹ (X) auf ›Ich bin‹ (A). Ich bin = reines Selbstbewußtsein, Wissen um das ständige und bleibend Setzende als ein solches. Sichsetzen – Ich-Sein.

›A ist A‹ und ›Ich bin Ich‹. Der erste Satz ist allgemeiner; der zweite ist nur ein Fall, daß eben A = Ich ist. Keineswegs: Ich bin Ich »hat eine ganz andere Bedeutung« (I, 94). A ist A, wenn A gesetzt ist, unter dieser Bedingung; ›Ich bin Ich‹ ist dagegen bedingungslos.[14]

Sich-Setzen: sich aus dem Nichts erschaffen? Nein, sondern Sein als ein Selbst. Freilich! nicht nur mißverständlich, sondern problematisch, weil alles auf die Spitze des ›Ich denke‹ als ›Ich handle‹ gesetzt. Selbst-bezug – doch gerade die alte Ontologie und dann Logik mit hineingenommen. Ich und Satz!

Ich bin Ich: hier ist *›Ich‹* nicht unter Bedingung gesetzt; denn Ich ist Setzen, und zwar X-Setzen. Denn Ich ist das ›Wenn-so überhaupt‹ (X) setzende. *›Wenn‹* ist nur, sofern schon *›Ich‹* setzt: X. Ich ist die Möglichkeit, Ermöglichung des Wenn-so schlechthin.

Allerdings, dieses X ist schlechthin gesetzt. Das *›Ich bin‹* ist eine Tatsache. Nicht: *daß ich bin*, d. h. Feststellung meiner als eines Vorhandenen, sondern Tatsache – die Gewißheit: *Ich bin*

[13] NB: mit Bezug auf n.7.

[14] Doch Ichheit die Bedingung; ich selbst in meinem Wesen. – Ich ist die Möglichkeit von so etwas wie Bedingung überhaupt.

schlechthin, d. h. das Sein im ›*bin*‹ heißt: *ich* setze mich. Die *Ichheit* ist der Grund des Ich. *Ich als Ich selbst.*

Das ›*Ich bin*‹ ist die ›höchste Tatsache‹, sie liegt im ›A ist A‹ als Ausgangstatsache.

NB: A ist A; damit ist gesetzt: Selbigkeit ist.
Selbigkeit ist, d. h. etwas Selbsthaftes ist
(etwas ist mit *sich selbst* gleich).
Selbsthaftes ist, d. h. ein Selbst ist.
Selbst ist, d. h. je ein Ich ist.
Ich ist, d. h. Ich bin.

Aber hierdurch ist nicht etwa bewiesen und zu beweisen beansprucht, *daß* ich bin, sondern daß in der Tatsache des Wissens ›A ist A‹ die ›höchste Tatsache‹, das ›*Ich bin*‹, zugrunde liegt. »Nun ist es Tatsache des empirischen Bewußtseins, daß wir genötigt sind, X für schlechthin gewiß zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin – auf welchen X sich gründet« (I, 95).

Aber so immer noch bei Tatsache! Aufgabe: zur Tat-*handlung*! Demnach ist mit 1-5 nur die Entwurfsbasis erläutert und hinreichend konkret gesichert.

c) Zweiter Schritt: der Entwurfsvollzug – der Entwurf der Tatsache auf die Tathandlung

n.6

»Wir gehen auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgingen« (I, 95). Zum Satz: A ist A. Jetzt aber als gesicherte Tatsache. Entworfen auf . . .?

Was ist der Satz? Ein Urteilen. »Alles Urteilen aber ist laut des empirischen Bewußtseins ein Handeln des menschlichen Geistes« (I, 95).[15] Diesem Handeln liegt zugrunde X, das schlechthin Gesetzte: X = ›*Ich bin*‹[16]. Also dieses – das auf sich selbst

[15] Tun, Tat – Charakter dieser Tat.

[16] Dieses Handeln ist in sich als Setzen ein Ist-Sagen. Sein verstehen! Dazu notwendig Regelgebung!

Gegründete – ist Grund eines gewissen bzw. allen Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter[17]; der reine Charakter der[18] Tätigkeit an sich[19], d. h. der reine Charakter der Handlung, des Setzens, ist das Schlechthin-Gesetztsein, d. h. das Setzen des Ich durch sich selbst.

Das Setzen des Ich (Satz) ist die reine Tätigkeit desselben. Ich setzt sich selbst, es ›ist‹ als Sich-Setzen. ›*Ich bin*‹: das Ich-Sein ist zumal Handlung und Tat; Ausdruck der einzigen Tathandlung. (Ich bin: das ›*bin*‹ ein Sein; dieses Sein = *Selbstsetzung*. – ›Ich bin‹ als höchste Tat-sache; der Charakter dieser Tat, dieses Tuns ist nicht eine Sache, sondern Handlung. – Sein [des ›Ich bin‹]: *sich* setzen.)

Tätigkeit des Setzens, die Weise des Seins seines Setzens ist: Tat-handlung. Von welchem Ich bzw. wie ist vom Ich die Rede? Wohin sind wir durch diesen Entwurf gelangt?

n. 7

Wie in n. 6, so gehen wir auch hier bei weiterem Vollzug des Entwurfs auf die Basis (1-5) zurück, aber jetzt nicht wie in n. 6 auf ›A ist A‹, sondern verschärft auf das, was in der Ausarbeitung der Basis gewonnen ist: *Ich bin Ich* (n. 4 u. 5). So wird der Entwurf aus der eigentlichen Basis eigentlich vollzogen. Das heißt, es muß jetzt aufleuchten: was dieser Satz sagt, was in ihm als eigentlicher Gehalt liegt.

›Ich bin Ich‹ – nimmt sich aus wie eine leere Identität. Anwendung von ›A ist A‹ ; nur so, daß jetzt das ›Ich‹ gleichsam das unmittelbar gegebene und gewisseste mögliche A ist.

Zunächst ist der Satz in seinem Gehalt zu verdeutlichen durch die Art des Aussprechens: *Ich* bin Ich. Alle drei Worte und Begriffe dieses Satzes haben eine ganz bestimmte Bedeutung;

[17] Charakter – vgl. das Gesetz der Kausalität einer wirkenden Ursache bei Kant, Kr. d. r. V., A 539/B 567.

[18] genetivus obiectivus.

[19] Tun = Tat als Tat-handlung. – Wesen des Seins des Seienden als eines Handelnden.

man hat nichts verstanden, wenn man den Satz so obenhin daher-versteht. *Ich* – als das *Sichselbstsetzen* – bin, d. h. bin das Wesen des Ich als des je seienden als eines solchen; d. h. das Wesen des Seins dieses Seienden vom Charakter des Ich ist Selbstsetzung.

Der Satz kann aber auch umgekehrt gelesen werden und besagt dann: insofern dergleichen wie Ich ein seiendes ist, ist sein Wesen ein Sichsetzen. (›Bin‹ heißt jetzt in allen zwei Sätzen nicht: ich existiere faktisch und nicht nicht, sondern: ›mein Wesen als Ich‹ ist, ich bin des *Wesens*, und ich *bin* das Wesen.)

Beidemal kommt zum Ausdruck: das Wesen des Ich liegt in einem Schlechthinnigen, d. h. bloß im *Sichselbst*-Setzen, d. h. Absoluten. Dieses Absolute aber hat selbst Ich-Charakter: das Ich ist in seiner Ichheit absolut.

Der Entwurf des ›Ich denke‹ als Tatsache geht hier auf eine Tathandlung, d. h. auf das absolute Subjekt. »*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt*, ist das Ich, als absolutes Subjekt« (I, 97).

Ergebnis: Ich ist Ichheit als Tathandlung (= Form), d. h. absolutes Subjekt (= Gehalt).[20]

Aber was heißt hier ›absolutes Subjekt‹? Das ist keineswegs klar entwickelt, und wir wollen auch jetzt noch nicht mit einer Auseinandersetzung kommen; nur der Hinweis darauf, daß die landläufige Fichte-Auffassung hier nicht eindeutig ist und schwankt: 1. absolutes Subjekt = Gott, 2. absolutes Subjekt = letzte Bedingung des empirischen Subjekts. Aber die erste Deutung ist nicht zufällig, wenngleich nicht haltbar, so doch ein Problem. Tendenz zur Un-endlichkeit. Die zweite Deutung ist scheinbar treffend, aber gerade völlig unbestimmt.

Beide verkennen das eigentliche Problem, das freilich aus Fichte selbst erst entwickelt werden muß: a) die Art des Bedin-

[20] Nicht einfach nur Gehalt dieser These, sondern zugleich Wie gesetzt, d. h. das ontologische Problem dieses Wesens (der schlechthin unbedingte Grundsatz – wirklich als Grundproblem!).

gung-Seins, des ›Wesens‹ (Infinitiv), der Ichheit im Ich; b) die Art des damit gegebenen ›Höheren‹ als Wesen des Endlichen (Es west in der Endlichkeit, geht aber nicht fort zum Un-endlichen.); c) Endlichkeit und ihr Wesen (Infinitiv).

Daher ist die Frage offenzulassen[21] und zunächst nachzusehen, wie Fichte selbst in n. 8-10 das Ergebnis der Erörterung des ersten Grundsatzes auseinanderlegt. Vielleicht durch Interpretation dieser Nummern zum mindesten das Problem.

d) Dritter Schritt: die Ausarbeitung des im Entwurf Enthüllten – die Wesensbestimmung der Ichheit

n. 8

Empirisches Ich ist Tathandlung; es ist nur, sofern es *sich* setzt, es *ist*, es setzt *sich*, d. h. in diesem Sein ist es ›sich‹, d. h. *für* sich; sein Sein ist ihm zu eigen, und zwar wesenhaft.

Ein Ding ist vorhanden. Ist das Vorhandensein ihm zu eigen? Es *ist* doch! Nein, wir können vom Vorhandensein eines Vorhandenen weder sagen, daß es ihm zu eigen sei, noch, daß es ihm nicht zu eigen sei.[22] Für ein Vorhandenes gibt es überhaupt nicht die Möglichkeit, daß dieses Sein dem betreffenden Seienden etwas wäre. Es gibt dieses Sein ›*für*‹ das Vorhandene überhaupt nicht, während *für* das Ich-Sein dessen Sein zu eigen ist, und zwar ist das Ich in seinem Ich-Sein dies notwendig, für sich und notwendig *nur* für sich, d. h. das Sein eines anderen ist ihm nie zu eigen.

Das Ich ist solches Seiendes, das sein Sein als ein solches übernimmt, ein Übernehmen des Seins des Seienden, das es ist, ist, d. h. als Übernehmendes ist es dieses Seiende als ein *Selbst*. Dieses Sein ist notwendig – seinem Wesen nach – ein Sein für . . ., und das Sein für . . . ist *je* eines für *je* ein Ich.

Ich-Sein heißt: Ich bin notwendig nur für mich. Leicht miß-

[21] Fichte sagt hier nicht umsonst »Zur Erläuterung« (SW I, S. 97).
[22] Sein – zu eigen.

zuverstehen und lächerlich zu machen, wenn man diesen Satz nicht philosophisch versteht als einen Satz über das Sein des Ich, [sondern stattdessen] über dieses oder jenes seiende Ich. Im letzteren Falle hieße der Satz: ich bin allein, d. h. auf mich gestellt, und alles übrige geht mich nichts an; ich kann faktisch allein für mich existieren (das ›große Ich‹). Oder er hieße gar: ich bin notwendig der einzige, der existiert.

Zum Ich-Sein gehört: *Selbigkeit.* Damit scheint ein Weiteres im Ergebnis des Entwurfs aufgeschlossen.

n. 9

Wieder vom Ich als Tathandlung ausgehen und jetzt unter Berücksichtigung von n. 8! Im Blick auf Selbstheit: die Gleichunbedingtheit des Satzes nach Gehalt und Form! Ich ist Selbstheit, d. h. das Sein des Ich, sein Wesen ist etwas, das vom Ich nicht einfach nur abstrahiert werden kann, und das wir ihm als allgemeine Bestimmung zusprechen, sondern dieses sein Wesen, die Selbstheit, *ist* es.[23] Das Wesen des Ich ist für dieses nicht und nie nur ein Gegenstand einer Wesensbetrachtung, sondern Aufgabe seines Seins.

Um Ich sein zu können, muß es *in Ichheit*, d. h. dieses Wesens und dieses Wesen sein. (›Wesen‹ (Infinitiv): das Wesen *selbst sein*, nicht nur ein Wesen ›haben‹. – gehört[?] ›Wesen‹ überhaupt für ›Sein‹. *Es west*, ist das, was es ist.)

Das Wesen ist aber, was etwas in sich ermöglicht, sein innerer Grund (das Schlechthinnige seiner). Daher: Ich bin schlechthin, weil *ich* bin; d. h. weil ich als *Ich* bin und als solches mein *Wesen* bin (aus dem Grunde meines Seins selbst und in diesem bin, wie ich bin).[24]

Ergebnis: Das Ich *ist* seine Ichheit, es west sie selbst. (Das Ich ist nicht das und das, sondern *sein Wesen. »Ich bin schlechthin,*

[23] Es ist so es selbst, wie ein anderes nicht-ichliches Seiendes nie identisch mit sich sein kann; identisch mit ›sich‹ – im Grunde gar nicht zu sagen.

[24] Der Grund seiner Möglichkeit ist es selbst qua ›Ichheit‹.

was ich bin« (I, 98). Aber was ich bin, Ich, ist so, daß ich das bin, *was* ich bin, weil *ich* es bin. (Sein Wesen ist sein Sein.) Ich bin Ich, d. h. Ich-Sein ist seinem Wesen nach der Grund von so etwas wie Ich.

n. 10

A = A : X ist schlechthin, Ich ist schlechthin, Ich bin schlechthin.

Ich = Ich-Sein, Ichheit; Ich = Ich setze. *Weil* ich *Ich* bin, d. h. ›Ich setze‹ bin, bin ich schlechthin, *mit* und *im* Gesetztsein – das Sein.

Absolutes Subjekt: nicht = es ist das Unendliche schlechthin, sondern die Ich-heit als Ich ist mit Bezug auf das Ich das eigentlich und primär begründende Wesen (= Gehalt). ›Eigentlich‹ und wie : sofern Sein Sich-selbst-Setzen heißt (= Form).

Erster Grundsatz alles *menschlichen* Wissens! (Menschheit – Ich-heit)

Ichheit ist schlechthinniges Setzen von *Selbigkeit.* Etwas-Sein als es selbst, Was-Sein als ein solches: Realität.

e) Die Gewinnung der ersten Kategorie

1. A = A und sein Verhältnis zum ›*Ich bin*‹; dieses begründet jenen Satz.

2. Wird vom Gehalt ›Ich‹ abstrahiert und die bloße Form gedacht, dann Grundsatz der Logik, dann Satz von der leeren Identität; sofern aber Identität, Selbigkeit des Selbst.

Hauptthese über das Sein des Seienden. Was-Sein und Daß-Sein. Sein ist *im* Ich gesetzt und *außer* dem Ich nichts.

3. Schlechthin Setzen: Gesetztheit, Was-Sein von etwas (essentia), Realität (positio – positiva vera).

4. Historisches: Maimon, Kant, Descartes, Spinoza, Leibniz. (›Setzen‹ ganz weit: *jegliches Verhalten*, und zwar in der Hinsicht, daß es *Verhalten zu* . . . ist.)

§ 8. Erörterung des zweiten – seinem Gehalte nach bedingten – Grundsatzes

a) Gliederung

Der zweite Grundsatz ist gleichwohl noch ein solcher, weil er zugleich – seiner Form nach – unbedingt ist. Als bedingter aber kann er nur, da sonst nichts vorausgeht, durch den ersten Grundsatz bedingt sein; und da der zweite dem Gehalt nach bedingt ist, so muß ihn der Gehalt des ersten bedingen. Der erste ist seinem Gehalt nach Bedingung des zweiten. Der Gehalt des ersten aber liegt darin: Ich ist absolutes Subjekt, Ichheit ist schlechthin bedingend für alle Setzung; Ich, d. h. ›Ich setze‹, ist schlechthin gesetzt.

Gehalt: das, *was* ein Grundsatz anderen mitteilt; das Gesetzte als solches. Form: das *Wie*, die Weise des Setzens; hier unbedingt.

Die Methode: Sie hat, sofern es sich um Aufweisung von Grundsätzen handelt, offenbar denselben Charakter wie in § 1: Ausgang von einer Tatsache und Entwurf auf die Tathandlung, die Ichheit in ihrem Wesen. Und doch auch hier in § 2 ein anderes, denn Tathandlung ist im Sinn weiter [?]; das Wesen des Ich, diese Dimension erschlossen, so daß Fichte sich jetzt in ihr schon bewegt. Nach dem ersten Grundsatz ist die Lage schon eine andere; der Entwurf der Ichheit im Ausgang von einer zweiten zugestandenen Tatsache ist jetzt schon gebunden und geführt durch das im ersten Entwurf Gesicherte; die Tathandlung wird jetzt nur auseinandergelegt, nicht mehr erst gewonnen.

Der zweite Grundsatz ist bedingt, also ableitbar? Wenn aber durch ein anderes bedingt, dann noch nicht notwendig aus jenem ableitbar.

Es ist aber wohl zu beachten: in keinem Falle eine Ableitung des zweiten Grundsatzes aus dem ersten. »Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Tatsache des empirischen Bewußtseins aus, und verfahren mit derselben aus der gleichen

Befugnis auf die gleiche Art« (I, 101). – (11 Schritte und eine Schlußbemerkung.)

Der Grundsatz ist der Form nach unbedingt, also dieses im zweiten: das Wie des Handelns als solches. Welches Handeln liegt der neuen Tat-sache zugrunde? Wie bekundet sich die Ichheit bzw. die Tathandlung in dieser? Diese Charakteristik in n. 1-6 ist von der Tatsache aus gesehen, die freilich gemäß § 1 schon als Tathandlung erkannt ist. Sodann n. 7-8: das Erhandelte als solches, aber immer noch von der Tatsache aus gesehen (›Produkt der Handlung‹, und zwar im Ganzen nach Form und Gehalt.); n. 9-11: die von dieser Tatsache aus mögliche und notwendige weitere Interpretation der Ichheit. (NB: Mit Bezug auf n. 5 ist zu scheiden: 1. *Produkt* der Handlung im Ganzen, 2. das zum *Wie* des Handelns struktural gehörige *Wie* seines Horizontes, 3. das in ›Abstraktion‹ von der ganzen Handlung Erhandelte als solches: ›Negation‹.)

Festzuhalten ist aus § 1: Ichheit heißt: schlechthin sich selbst setzen = als Ich Selbigkeit überhaupt setzen.

b) Die erste Sicherung der Entwurfsbasis: die Tatsache des Entgegensetzens nach seiner Handlungsart

Der zweite Grundsatz ist der Form nach unbedingt, dem Gehalt nach ›bedingt‹ (aber a priori bedingt). A ist A, –A ist nicht = A. Es ist mit Absicht nicht geschrieben: –A ist nicht A, denn ›ist nicht A‹ ist zweideutig:

1) istnicht[1]: A (nicht),
2) ist: nicht A[2] (gleich).

[1] Anm. d. Hg.: Hier und im folgenden benutzt Heidegger zur Bedeutungsexplikation die Korrekturvorschrift für das Weglassen eines Zwischenraumes: je ein Bogen oberhalb und unterhalb der zu schließenden Lücke.

[2] Anm. d. Hg.: Hier findet sich kein Doppelbogen. Vgl. aber unter n. 3 die Unterscheidung von –A istnicht: A (1) und
–A ist: nichtA (2)!

n. 1

Vorgabe eines zweiten völlig ausgemachten Satzes: –A nicht = A, das Gegenteil von A istnicht gleich A. Kein Beweis gefordert.

n. 2

Sollte einer möglich sein, dann ist er offenbar nur zu suchen aus dem Satze: A = A.

n. 3

Ein solcher Beweis ist unmöglich, d. h. jener Satz (n. 1) ist ein Grundsatz. Inwiefern ist ein Beweis des ›–A nicht = A‹ unmöglich? Fichte zeigt die Unmöglichkeit der Beweisbarkeit des Satzes ›–A nicht = A‹ aus dem Satze ›A = A‹ indirekt. Angenommen: jener Satz sei aus diesem beweisbar, dann hieße das: jener Satz kann auf den ersten, ›A = A‹, zurückgeführt werden, d. h. er läßt sich nachweisen als ein Satz von der Form: A = A.[3]

Aber ist das nicht doch und offensichtlich möglich? Den Satz ›–A nicht gleich A‹ kann ich doch auch so anschreiben:

–A gleich nicht A
–A = –A
(A) = (A)

D. h., wenn –A gesetzt ist, so ist –A gesetzt (X). Also hat der zweite Grundsatz doch die Form des ersten, d. h. er ist aus jenem abgeleitet.

Allein, haben wir den zweiten Grundsatz aus dem ersten abgeleitet? Was haben wir getan? Anders angeschrieben! Was heißt das aber? Wir haben eine solche Änderung vorgenommen, daß der zweite Satz jetzt identisch ist mit dem ersten. Inwiefern identisch? Hinsichtlich ihrer *Satzform überhaupt.*

›–A ist nicht A‹ ist zweideutig. Fichte schreibt im Sinne von ›–A istnicht: A‹,nun aber geschrieben: ›–A ist: nichtA‹; d. h. nur darauf gesehen, daß überhaupt ein Satz vorliegt, von etwas etwas ausgesagt wird (nur die logische Form des λόγος), so daß uns

[3] Beweisbar aus . . ., zurückführbar auf . . .!

das ›–‹ (Gegenteil) und das ›nicht‹ keineswegs interessiert, d. h. wir haben gar nicht mehr den zweiten Satz – seinem spezifischen Charakter nach – vor uns; dieser, das ›ist nicht‹, und das ›–‹ (Gegenteil) sind gleichgültig geworden, d. h. gerade die spezifische Setzung *›ist nicht‹* und das Gesetzte ›–A‹ werden unterschlagen.

Wir haben den zweiten Satz aus dem ersten nicht nur nicht abgeleitet, wir konnten ihn gar nicht ableiten, weil wir seinen spezifischen Charakter von vornherein aus der Hand gegeben, das –A nur als A, als etwas überhaupt genommen haben, aber gerade nicht das –A. Das ist doch gerade das Neue und Spezifische des zweiten Satzes, und dieses muß abgeleitet werden.

n. 4

Es muß –A gesetzt werden und gefragt werden: Unter welcher Bedingung der Form der bloßen Handlung ist –A, das Gegenteil als ein solches, gesetzt? Wäre der zweite Satz aus dem ersten ableitbar, dann müßte aus dem ersten das abgeleitet werden, was –A zu einem solchen macht, nämlich die Weise des Setzens, die ein *Entgegensetzen* ist.

Aber aus ›A = A‹, aus dem einfachen, schlichten Setzen von etwas, läßt sich das Entgegensetzen als ein solches nicht ableiten. Ja, das Entgegensetzen läßt sich aus dem schlichten Setzen so wenig ableiten, daß es – das *Entgegen*setzen dieses Setzens, das Setzen *in diesem Wie* – dem schlichten Setzen gerade in sich entgegengesetzt ist; *als* Entgegen-setzen setzt *es sich* dem Setzen entgegen.

Das besagt aber: Das Entgegensetzen als ein solches, *das Setzen im Wie des Entgegen*, wird schlechthin gesetzt. Es entspringt nicht aus dem Setzen, sondern ist mit diesem *gleichursprünglich*; es ist nicht aus einem früheren Setzen ableitbar.

Demnach nicht Rückführung auf den ersten Satz, sondern umgekehrt: Es gibt unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen, und zwar ist es seiner bloßen Form nach (im Wie seines Setzens) schlechthin möglich, d. h. es steht unter keiner Bedingung, es ist eine absolute Handlung.

Einwand: aus dem Setzen doch ableitbar, im Setzen ein Gesetztes und diesem entgegen ist die Entgegensetzung, das Gesetzte nur das bestimmte Wogegen; aber nicht das Entgegensetzen, im Gegenteil (vgl. n. 5).

n. 5

Und was wird durch diese absolute Setzung gesetzt? Das Entgegengesetzte als solches (d. h. was zur Form der Handlung als Noema gehört), das Gegenteil überhaupt, das Entgegengesetzte, sofern es ein *Entgegen*-gesetztes ist. (Das Wie seiner Gesetztheit, nicht das Gesetzte selbst; hier zunächst wesentlich, daß es schlechthin gesetzt ist.)

Jedes Gegenteilige *als* Gegenteiliges, d. h. hinsichtlich des Gegenhaften, ist schlechthin – kraft und nur kraft einer absoluten Handlung des Ich. »Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt« (I, 103).

Ist das Entgegensetzen schlechthin unbedingt? Ja und nein! Man könnte doch sagen: Gerade das Entgegensetzen ist bedingt. (Der obige Einwand kehrt wieder.) Ich kann doch nie und nimmer –A setzen, wenn ich nicht zuvor A gesetzt habe. Also setzt das Entgegensetzen voraus das vorgängige Setzen eines Wogegen-ich-setze.

n. 6

Gewiß, das Entgegensetzen ist als Setzen bedingt, d. h. in dem, was Entgegensetzen überhaupt ist, nämlich Setzen und Handeln, ist es durch ein anderes Handeln bedingt, d. h. dem *Was* nach bedingt, und zwar deshalb, weil es dem *Wie* nach unbedingt ist.

Aber es gilt zu verdeutlichen, was das heißt: das Entgegensetzen ist als Setzen bedingt. 1. Es steht unter der Bedingung des Setzens überhaupt; 2. und dieses in einem ganz bestimmten Sinne, d. h. das Setzen als solches enthüllt sich nunmehr als Identifizierung: a) Selbigkeit des Ich, und b) der Gesetztheit als solcher; 3. Zusammenhang des Bewußtseins im Setzen und Entgegensetzen zum Gesetzten. (Hier die Anmerkung zu n. 4 – vgl.

I, 102f. – zusammen mit n. 5. Entscheidend! Merkwürdig: gerade dieses Wesentliche kommt beiläufig zum Ausdruck. Warum? Fichte liegt an der Gewißheit und Systemform. Gehalt im Grunde der ›Kantische‹. Identität des Bewußtseins: 1. des vorstellenden Ich und des im Vorstellen Vorgestellten als des *seinigen*; 2. A gesetzt, –A gesetzt, darin wird die Gleichheit des A durchgehalten, Identität des ›*Ich*‹; 3. Übergang vom Setzen zum Entgegensetzen. – Vor-habe der Selbigkeit des sich setzenden Ich und seiner Ichheit.)

NB: Damit ist schon deutlich: im Ausgang vom 2. Grundsatz Aufhellung der Ichheit; aber noch nicht das Entscheidende; wohl aber das jetzt Gewonnene zum Verständnis der Nichtheit, Entgegengesetztheit festhalten.

c) Die weitere Sicherung der Entwurfsbasis: die Tatsache des Entgegensetzens nach seinem Produkt

n. 7

Bisher ist von der Handlungsart und der ihr zugehörigen Gesetztheit als solcher (vor-stellendes Setzen) geredet worden; jetzt vom ›Produkt‹[4] derselben: –A. Daran ist abermals zu scheiden: Form und Materie, d. h. Korrelate des Setzens als Entgegensetzen.

Form sagt: Das Gesetzte ist als solches, d. h. als Gesetztes eines Entgegensetzens im Charakter des Gegenteils zu . . ., gegenteilig von . . . (irgendeinem X). Materie sagt: Ist das im Entgegensetzen Gesetzte einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es, das –A, von daher seine Bestimmtheit; es ist nicht nur gegenteilig überhaupt, sondern: es ist etwas Bestimmtes nicht.

(Setzen-von je in einem Wie; das Setzen in diesem Wie bestimmt im vorhinein das durch es Setzbare, das Wie der Gesetztheit des Setzbaren – ›Gegenteil von‹, aber so noch nicht das Gesetzte selbst, was dazu gehört.)

[4] Vgl. oben S. 70.

n. 8

Das –A weiß ich eigentlich nur, wenn ich A kenne. Die Setzung von –A ist ihrem Gehalt nach bedingt; ich kann diesen nicht aus dem Entgegensetzen als einem solchen, aus der Form des ›Gegen‹, entnehmen.

NB: Bis hierher noch die allgemeine Erörterung über die Tatsache der Handlung des Entgegensetzens, ihr Wesen und ihre Natur. Das Entgegensetzen als Wie der Setzung ist schlechthinnig.

Nun soll der Hinweis auf die Tatsache eines völlig ausgemachten Entgegensetzens ja nur den Ausgang bilden für den Entwurf auf das Entgegensetzen in der Tathandlung, d. h. auf dasjenige, was zum Wesen des Ich als solchen gehört.

Ist so etwas überhaupt möglich – Setzen, Handlung des Ich? Und zwar hörten wir: es als Ich setzt sich schlechthin; aber Entgegensetzen ist dem Gehalt nach bedingt, es setzt ein *schon Gesetztes* voraus, dem entgegengesetzt werden soll.

Ein Entgegensetzen ist wesensmäßig gehaltlich bedingt; aber es bleibt offen, ob es *schlechthin bedingt* ist oder nicht, d. h. nur *faktisch bedingt.* Darüber ist in der wesenhaft gehaltlichen Bedingtheit des Entgegensetzens nichts gesagt. Es gibt der Möglichkeit nach ein *schlechthinniges Entgegensetzen*, unbeschadet seiner Bedingtheit. Ein solches schlechthinniges Entgegensetzen ist die Tathandlung.

Bedingtheit schließt Schlechthinnigkeit nicht aus, d. h. Schlechthinnigkeit ist nicht identisch mit Unbedingtheit. Innerhalb des ›Schlechthinnigen‹ (Apriori): Bedingung und Bedingtes.

d) Der Entwurfsvollzug: die Darstellung der Tathandlung

n. 9

Ein Entgegensetzen als Tathandlung nur dann, wenn das Wogegen selbst ein schlechthin Gesetztes ist. Gibt es ein solches? Offenbar das ›Ich‹ selbst; nur dieses ist schlechthin gesetzt.

Das dem Ich Entgegengesetzte aber ist = Nicht-Ich.
−A ist nicht gleich A
Nicht-Ich ist nicht gleich Ich

n. 10

So gewiß die ausgemachte Tatsache des ›−A nicht gleich A‹ ist, so gewiß liegt *diesem* Entgegensetzen das schlechthinnige Entgegensetzen als Tathandlung zugrunde; von diesem ist jenes abgeleitet. Dieses Entgegensetzen der Tathandlung, d. h. das Setzen des Nicht-Ich, ist schlechthin unbedingt in der Form, schlechthin bedingt im Gehalt.

n. 11

So ist der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden: »Von allem, was dem Ich zukommt, muß kraft der bloßen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegenteil zukommen« (I, 104).

NB: Es ist hier eine ausdrückliche Erläuterung notwendig, sofern hier nicht nur Mißdeutungen einsetzen, sondern Fichte selbst nicht eindeutig spricht.

e) Die Ausarbeitung des im Entwurf Enthüllten: die Erweiterung der Wesensbestimmung der Ichheit angesichts des Nicht-Ich

Wir sagten allgemein, die Auslegung der Grundsätze [vollzieht] den Entwurf der Ichheit des Ich. Also ist mit dem zweiten Grundsatz etwas über die Ichheit gesagt. Allein, er sagt doch etwas vom Nicht-Ich! Doch von diesem Nicht-Ich nicht als einem Seienden, das ein anderes Seiendes wäre gegenüber dem Ich als Seiendem, sondern vom Nicht-Ich als Wesenscharakter der Ichheit. Es ist also genauer zu sprechen von der *Nicht-Ichheit*!

Das Nicht-Ich ist schlechthin gesetzt. Als Nicht-Ich ist es schlechthin entgegengesetzt. Als Nicht-Ich ist es dem Ich ent-

gegengesetzt. Als schlechthin Gesetztes ist es im Ich Gesetztes (d. h. für!).

Zum Wesen des Ich gehört dergleichen wie ein Entgegengesetztes als solches; das Ich als Ich verhält sich zu einem *Wogegen.* Dieses Wogegen ist nicht schon das nicht-ichliche Seiende selbst, sondern der *Horizont,* in den das Ich als Ich sich *hineinhält.* Hineinhalten aber als Sichverhalten.

›Das Ich setzt schlechthin das Nicht-Ich‹ heißt keineswegs: Das Ich stellt das Seiende, das es nicht selbst ist, schöpferisch her und entscheidet willkürlich, was sei oder nicht sei; sondern: Wenn das Sich-Setzen das Sein des Ich als eines solchen ausmacht, dann besagt das Sichentgegensetzen einen Charakter des Ich-Seins. Das Wesen des Nicht-Ich, d. h. dessen, was zur Ichheit gehörig das Entgegenhafte an ihr ausmacht, dieses Wesen liegt im Setzen als solchem, d. h. im Vorstellen. Vor-stellen von . . . ist: etwas sich begegnen lassen, entgegenkommen lassen.

Nicht-Ich: keineswegs dieses oder jenes Entgegenkommende, sondern der im Ich als solchem vorgehaltene *Spielraum* des Entgegenkömmlichen.

Wir fassen und verstehen das Wesen des Nicht-Ich nur als diesen Charakter des setzend-vorstellenden Ich, also gerade nicht dadurch, daß wir etwa das Seiende, das keinen Ich-Charakter hat und als Seiendes nicht-ichlich Seiendes ist, zusammennehmen und vergleichen. Ontisch sind Nicht-Iche: Steine oder Pflanzen, Tiere – das vom Ich Vorgestellte. Alle diese Dinge zusammen, ihr Gemeinsames, sind Nicht-Iche!

Fichte brandmarkt im Abschluß des § 2 ausdrücklich die »Seichtigkeit dieser Erklärung« (I, 104). Ganz im Anschluß an das Kantische Problem sagt er, allgemein ausgedrückt: was ein Gegenstand als solcher sei, kann ich »durch keinen Gegenstand lernen« (I, 105). Noch so viele Gegenstände an sich bestehen, ihr So und So, aber ihr Wesen als Gegenstand, ihre ›Gegenständlichkeit‹ nur, wenn ich hinsehe auf das Entgegenstehenlassen (Entgegensetzen von Nicht-Ichhaftem) und ab-sehe von

den Gegenständen selbst. Nicht-Ich = Gegenständlichkeit des Gegenstandes.[5]

Ich setzt schlechthin ein Nicht-Ich = das Ich ist seinem ursprünglichen Wesen nach gegenstehenlassend. »So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muß ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung irgendein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber *daß* alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; um nur irgendeinen *Gegenstand* setzen zu können, muß ich es schon wissen; es muß sonach ursprünglich vor aller möglichen Erfahrung in mir selbst, dem Vorstellenden, liegen« (I, 104f.).

Umgekehrt: An der Problematik des Nicht-Ich lernen, was Frage nach Ich-heit besagt: auch hier nicht psychologisch-anthropologisch Iche voraussetzen und ihr Gemeinsames abstrahieren[6], sondern im ursprünglichen Ich-Sein dieses je eigene Ich-Sein in seinem Wesen ergreifen, auf der Tat ergreifen, im Wie seines Handelns. (Grundsätzliches Problem des Einsprunges. Ansatz bei Fichte mit Bezug auf Kant. Die ganze Problematik des deutschen Idealismus ist nicht ursprünglich. Weder hinsichtlich der Seinsfrage noch hinsichtlich der Metaphysik des Daseins.)

f) Die Gewinnung der zweiten Kategorie

Demnach beim Entgegensetzen, dieser zweiten ursprünglichen Handlung, ebenso wie beim schlechthinnigen und nur unbedingten Setzen ist *das*, was wir dabei im vorhinein verstehen: Entgegenhaftes, Entgegen, Nicht, Nichtheit, Kategorie der Negation. »Aus dem materialen Satze: *Ich bin*, entstand durch Abstraktion von seinem Gehalte der bloß formale und logische:

[5] Fichte nicht klar.

[6] sondern Nicht-Ichheit mit dazunehmen!

A = A. Aus dem im gegenwärtigen Paragraphen aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraktion der logische Satz: –A nicht = A, den ich *den Satz des Gegensetzens* nennen würde. . . . Abstrahiert man endlich von der bestimmten Handlung des Urteilens ganz, und sieht bloß auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nicht-Sein, so hat man die *Kategorie der Negation*« (I, 105).

Hier wie oben wurde eine Kategorie geschöpft (Kant: Urteil und ›Kategorie‹, Notion). Schlechthinniges Setzen, und zwar *Ich-Sein* des Ich: Was-Sein von etwas, Realität; jetzt Entgegensetzen: ›Gegenteilheit‹.[7]

Realität und Negation, vgl. Baumgarten, Metaphysik § 34ff., § 36; freilich hier noch ganz vorkantisch, logisch, ohne jede Einsicht in das Problem (Transzendenz). § 34: Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, *determinatur*. (Vgl. »Wissenschaftslehre« § 3) § 36: Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata) sunt *determinationes*, altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est *realitas*, altera negativa, quae si vere sit, est *negatio*.

Negation = Nichtsein. Keineswegs das Negieren als Akt! Seinsproblem und Ich. Auch in diese Kategorie erst im folgenden Paragraphen deutliche Einsicht möglich.

Ichheit schon entscheidender. Freilich, zunächst fremdartig. Warum hierzu Ausgang vom Satz des Widerspruchs, Satz des Gegen-setzens? Damit schon deutlicher Bezug auf Transzendenz und nicht formal-logisch. Der Satz des Widerspruchs gründet in der Grundbestimmung der Tathandlung: schlechthinniges Setzen des Entgegen![8] – Künstlichkeit des Ausgangs von dem logischen Setzen, und doch nicht. Künstlichkeit, sofern nicht notwendig als Ausgang; Recht, sofern Gegenständlichkeit – Sein!

[7] Setzen
das Gesetzte selbst
das Wie des im Setzen Gesetzten (›absehen‹).

[8] Endlichkeit.

§ 9. Erörterung des dritten – seiner Form nach bedingten – Grundsatzes.
Erster Teil: Die thematische Behandlung dieses Grundsatzes

a) Die Problematik eines ›Machtspruches der Vernunft‹

Der dritte Grundsatz ist gehaltlich unbedingt, aber wohl zu beachten ist: die Bedingtheit der Form ist gleichfalls eine schlechthinnige, apriorische. Charakteristisch ist die Einleitung: »Mit jedem Schritte . . . nähern wir uns dem Gebiete, in welchem sich alles erweisen läßt« (I, 105). Fichte will in dieses Gebiet; das Unbeweisbare wird gleichsam wie ein Unvermeidliches hingenommen; er will sich damit abfinden bzw. soviel als möglich, wenngleich nur der Form nach, beweisen.

Im ersten Grundsatz war gar nichts Erweisbares, im zweiten war die Handlung des Entgegensetzens unableitbar (Form), der dritte ist »fast durchgängig eines Beweises fähig« (I, 105), nach dem Gehalt nicht.

Der dritte Grundsatz ist erstens der Form nach bestimmt (bedingt), und das schließt an sich schon eine strengere Beweisbarkeit in sich; zweitens ist er durch *zwei* Sätze bestimmt, und daher ist der Beweisgrund reicher.

Es fällt auf, daß sich das Interesse gerade auf die Bedingtheit verlegt und daß die Unbedingtheit, die Nichtbeweisbarkeit des Gehaltes[1] – fast als etwas Fatales – eben hingenommen wird.

Und Fichte ist in der Tat hier – bezüglich der Unbedingtheit des dritten Grundsatzes hinsichtlich seines Gehalts – in einer besonderen Verlegenheit; anders gewendet: er durchschaut hier nun wenigstens die Problematik dessen, worauf er stößt, und gleichsam, um davon nicht allzu sehr belastet zu werden, verlegt er die ganze Energie der Betrachtung auf das Beweisen, das Beweisbare. »Wir heben demnach mit einer die Aufgabe ableitenden Deduktion an, und gehen mit ihr, so weit wir können«

[1] Vgl. oben!

(I, 106). – Uns dagegen interessiert das, was – im Sinne Fichtes – nicht beweisbar ist, und worauf zugleich indirekt alle Beweisarbeit Fichtes konzentriert ist.

Zwar ist im ersten Grundsatz auch ein unbedingter Gehalt, aber dort ist er in eins mit der Form! (Der Anfang: das Ich setzt sich.) Hier aber ist das Was – was gesetzt wird – dem Wie fremdartig, ohne daß Fichte dieser Fremdartigkeit ins Auge schaut, sie vielmehr gleichsam durch das Beweisen abblendet. Dieses [das Wie] ist beweisbar; der Unterschied kommt so zutage, der Gehalt für sich als solcher ist befremdlicher.

Die Methode: formal auch von der Tatsache zur Tathandlung, d. h. Enthüllung des Wesens der Ichheit. Und doch! Fichte führt hier nicht wie in § 1 und § 2 einen allgemein zugestandenen logischen Satz ein, um von ihm als Tatsache auszugehen; wohl aber bringt er nach der Gewinnung des dritten Grundsatzes diesen in Zusammenhang mit einem überlieferten Satz, dem logischen Satz des Grundes (vgl. I, 111), um dann zu zeigen, daß dieser wie die übrigen logischen Sätze nur aus den Grundsätzen der Wissenschaftslehre beweisbar sei.

Die Erläuterung und Bestimmung des dritten Grundsatzes selbst geschieht ohne Bezugnahme auf den logischen Satz des Grundes; aber die Erörterung im § 3 setzt auch nicht abgerissen für sich ein, sondern weil hier ›fast durchgängig‹ schon alles bewiesen werden kann, wird das Problem aus § 1 und § 2 hergeleitet.

Der dritte Grundsatz ist seiner Form nach bedingt. Es kann aus dem Bisherigen abgeleitet werden, *wie* in der durch den dritten Grundsatz ausgedrückten Handlung gehandelt werden muß. Fichte drückt das so aus: »die *Aufgabe für die Handlung* . . . ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben« (I, 105).

Das Wie der Handlung – die Weise, in der sie handeln soll – ist eine Aufgabe; aber nicht ableitbar ist die ›Lösung‹ dieser Aufgabe, d. h. das, *was* die Handlung tut, um die Aufgabe zu lösen. Diese Lösung geschieht einfach, und zwar unbedingt.

»Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft« (I, 106).

Ein ›unbedingter Machtspruch der Vernunft‹ – was ist das? Von dergleichen war bisher nicht die Rede, obzwar schon viel von schlechthinniger Setzung, von unbedingtem Handeln. (Merkwürdiger Begriff, Vernunft gar nicht so eingeführt!)

Machtspruch der Vernunft: dieses Befremdliche ist ins Auge zu fassen und daraus zu ersehen, daß das, was so in dem Ganzen der Fichteschen Deduktion herausragt, nicht ein bloßer, durch logische Deduktion nicht bewältigter Rest ist, sondern das Entscheidende der ganzen Problematik.

Mit Absicht wird schon in der Darstellung der Grundsätze immer auf die entscheidende Problematik hingewiesen und darauf, daß wir gerade in dem, was Fichte nicht eigens behandelt, worauf er gleichsam *nur auch* stößt, den wesentlichen Gehalt seines Philosophierens suchen müssen. So überall!

Zunächst die Darstellung. Problem: Darstellung des der Form nach bedingten, dem Gehalte nach unbedingten Grundsatzes. Die Form der Handlung ist bedingt; das Wie des Handelns, die Aufgabe, ist vorgezeichnet durch die beiden ersten Grundsätze. Diese Vorzeichnung herausstellen, d. h. die Aufgabe deduzieren, »so weit wir können. Die Unmöglichkeit sie fortzusetzen wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben« (I, 106).

Wo kein Weiterkommen ist, da ist die Notwendigkeit der Berufung auf den unbedingten Machtspruch. (Ebenso jetzt: sich berufen auf! Bisher? Unklar, ob auch berufen! – Warum haben wir uns zu berufen? Unter welcher Bedingung? – Welcher Gehalt Aufgabe? Aufhellung der Ichheit.)

Disposition: Der ganze § 3 in zwei Teilen: 1. I, 106-111; 2. I, 111-123. Der erste Teil ist die thematische Erörterung, der zweite die Anwendung auf logische Grundsätze, allgemeine Betrachtung über die Grundsätze, historische Erörterungen,

Vorblick auf den weiteren Bau. Der erste Teil in vier Abschnitten: A. Die Deduktion der Aufgabe; B. Die nähere Bestimmung und Lösung der Aufgabe; C. Prüfung, ob die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich löst; D. Gesamtformel für alle drei Grundsätze; die Masse des unbedingt und schlechthin Gewissen.

b) Die Deduktion der Aufgabe (A): die Deduktion der Form des Setzens in der dritten Handlung

Die Deduktion der Aufgabe (Form der Handlung) – bis zum Nichtweiterkönnen, Art desselben. NB: Hier Aufwand von Scharfsinn und Argumentation; nur das Wesentliche des Ganges (5 Schritte). Folgerungen aus den aufgestellten zwei ersten Grundsätzen. Der erste und der zweite bisher ›nebeneinander‹, aber doch zur Ichheit gehörig; beide sind Wesensbestimmungen, Einheiten des Wesens des Ich. Wie ist ihr Zusammenhang? Was ergibt sich daraus?

Fichte geht vom zweiten Grundsatz aus. Das Entgegensetzen ist eine schlechthin unbedingte Handlung der Form nach und schlechthin bedingt durch das gesetzte Ich. Das Nicht-Ich ist schlechthin dem Ich entgegengesetzt, d. h. das Nicht-Ich ist schlechthin gesetzt.[2]

n. 1

Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich *nicht* gesetzt. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich *völlig* aufgehoben.[3] Nun wird das Nicht-Ich als Gesetztes *im Ich* gesetzt, also ist das Ich im Ich nicht gesetzt, gerade insofern das Nicht-Ich gesetzt wird.

[2] Nicht vom Interpr[eten]. – Schlechthin entgegengesetzt = Nichts.
[3] Anm. d. Hg.: Am Rand Fragezeichen.

n. 2

Das Nicht-Ich kann nur gesetzt werden, inwiefern das *Ich* gesetzt ist, dem entgegengesetzt werden kann. Wie muß das Nicht-Ich im identischen Bewußtsein gesetzt sein? Im Festhalten des Ich, d. h. Setzen des Ich (Festhalten des Setzenden und des Wogegen). Also ist im Ich das Ich gesetzt, sofern das Nicht-Ich gesetzt wird.

Aus dem schlechthinnigen Setzen des Nicht-Ich, d. h. aus dem zweiten Grundsatz, ergeben sich zwei entgegengesetzte Folgen.

n. 3

Das Ich ist *nicht* gesetzt, das Ich ist notwendig gesetzt; [beides] insofern das Nicht-Ich gesetzt ist. Die Entgegensetzung liegt im zweiten Grundsatz, also hebt er sich selbst auf.

n. 4

Die Selbstaufhebung dieses zweiten Grundsatzes steht unter der Bedingung, daß das Gesetzte durch das Entgegengesetzte aufgehoben wird. Das heißt, die Selbstaufhebung steht unter der Bedingung, daß er selbst gilt; er hebt sich auf unter der Bedingung, daß er besteht. Unter seiner eigenen Bedingung hebt er sich selbst auf, d. h. er hebt sich nicht auf. Der zweite Grundsatz hebt sich auf, und er hebt sich auch nicht auf.

n. 5

Wenn es mit dem zweiten Grundsatz so bestellt ist, dann auch mit dem ersten Grundsatz. Mit ›Ich = Ich‹ ist alles gesetzt, was im Ich gesetzt ist, was zum Wesen der Ichheit gehört. Nun ist das Nicht-Ich gesetzt; mit dieser Setzung aber: Sichaufheben und Sichnichtaufheben. Also das Ich setzt sich und setzt sich auch nicht; denn das liegt im Wesen der Ichheit.

Alle diese Folgerungen – beide Grundsätze heben sich auf und heben sich nicht auf, heben sich gegenseitig auf, und dazu jeder in sich: hebt sich auf und hebt sich nicht auf – [bedeuten]:

das Setzen als solches ist in sich durch und durch widersprechend, nicht einstimmig, wesenhaft unstimmig. Im Ich ist schlechthin keine Einstimmigkeit, kein festhaltbares Selbiges als solches, keine Identität. – Sind die Sätze richtig, dann keine Identität. Grundsätze der Ichheit leugnen gerade ihr Wesen.

Zusammenfassend zwei Folgerungen: I. Das Ich vernichtet sich selbst. II. Das Ich ist sich selbst gleich und doch gerade zuinnerst entgegengesetzt.

Nun ist aber die Identität »das einige absolute Fundament unsers Wissens« (I, 107). Soll Wissen sein, dann muß Identität im vorhinein gewahrt bleiben, darf nicht aufgehoben sein. Aber die Aufhebung ergibt sich aus jener Folgerung, aus den Grundsätzen selbst. Diese sind richtig, also muß dieser Folgerung Rechnung getragen werden. Beides ist zu bewahren: die Identität und die Richtigkeit der Folgerung.

Ich und Nicht-Ich heben sich gegenseitig auf, die Ichheit bricht in sich zusammen. (Entweder Grundsätze, dann Umsturz, oder Identität, dann ›nichts‹. – So, daß sie – beide gesetzt – erhalten bleiben und sich doch nicht vernichten.)

Damit ist die Aufgabe bestimmt: Es muß eine solche Handlung gefunden werden, die Handlung derjenigen Form, daß jene Folgerungen richtig sein können und gleichwohl die von jenen untergrabene Identität gewahrt bleibt. Die gesuchte Handlung X.

c) Die nähere Bestimmung und Lösung der Aufgabe (B)

Die nähere Bestimmung dieser Aufgabe so, daß Hinführung auf Antwort und deren Notwendigkeit. (9 Nummern: 1-4 nähere Bestimmung, 5-9 Lösung.) Ergebnis: Die Gegensätze sind, und zwar in der Ichheit als solcher; diese sind zu vereinigen.

n. 1

Die Gegensätze sind im Bewußtsein, mithin ist auch das X im Bewußtsein.

n. 2

Was ›im Bewußtsein‹ ist, d. h. zum Selbstbewußtsein, zur Ichheit gehört, ist ein Produkt von Tathandlungen, ursprünglichen Handlungen.

n. 3

Diese Handlungen aber sind ein Setzen von Ich. Das Gegensetzen von Nicht-Ich ist nicht möglich ohne X. X ist also selbst Produkt einer ursprünglichen Handlung. Diese gesuchte ursprüngliche Handlung, deren Produkt X ist, = Y.

n. 4

Aufgabe: Y ist zu gewinnen als eine solche Handlung, die im Gleichen Ich und Nicht-Ich setzt, aber so, daß sie sich nicht aufheben, sondern: alle Grundsätze, Handlungen sind in der Identität des Bewußtseins einig.

n. 5

Was da in dieser Weise geschehen soll, was die Lösung bringt, das ist »auf keine Art« (I, 108) aus der Form zu entwickeln. Demnach ist ein »Experiment« (ebd.) notwendig. Das heißt: Wie ist X bzw. Y anzusetzen, damit Ich und Nicht-Ich als schlechthin gesetzte sich einig setzen lassen? Oder: Wie ist Y zu setzen, damit A und −A, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation »sich zusammendenken« (I, 108) lassen?

Wenn Identität und Ich sein soll (I), und aber diese zwei entgegengesetzten Grundsätze sind (II), wie ist (III) die Einheit der Entgegengesetzten möglich?

n. 6

Selbstverständlich für jedermann: die Vereinigung so, daß sie sich nicht ausschließen, sondern *ein-schränken*, d. h. be-schränken und zugleich in eine Umschränkung nehmen.[4] (Ist diese Selbst-verständlichkeit der Machtspruch?)

[4] Anm. d. Hg.: Heidegger verwendet hier die folgenden Symbole:) (für ›ausschließen‹ und ( ) für ›ein-schränken‹.

Experiment: Wie wäre es, wenn X ›Schranke‹ bedeutet? Y wäre ein Einschränken, X die Schranken.

Einwand: Was in dem der Form nach bestimmten Handeln gehandelt, was getan wird, ist ein Einschränken. Dieses Was, der Gehalt wird aber doch auch analytisch gefunden aus Realität[5] und Negation. Nein! 1. Durch die zwei ersten Grundsätze sind gegeben: zwei Begriffe; 2. durch den ersten Grundsatz ist gegeben: Identität, d. h. daß sie vereinigt werden sollen (unter der Voraussetzung der Ichheit).

Experiment: aber dieses bringt nur zum Bewußtsein, daß eine so bestimmte Lösung gefunden werden muß, nicht aber, was diese sei; vielmehr: Der Gehalt der Handlung wird »durch ein *besondres* Gesetz unsers Geistes bestimmt« (I, 108).

n. 7

X= Schranken. Was liegt darin? Nicht nur Schranke überhaupt, sondern Realität und Negation sollen eingeschränkt werden.

n. 8

Realität durch Negation einschränken heißt: »nicht *gänzlich*, sondern nur zum *Teil* aufheben« (I, 108). In der Schranke und im Einschränken liegt: *Teil-barkeit*, *Quantitätsfähigkeit*. Dieses ist das gesuchte X, und damit ist Y bestimmbar. Durch die Handlung Y wird schlechthin sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich teilbar gesetzt.

n. 9

»Ich sowohl als Nicht-Ich wird teilbar gesetzt« (I, 109), d. h. das Setzen des Ich ist Teilbar-Setzen.

Ichheit: teilbare, geteilte, eingeschränkte Gesetztheit. Teilbar-Setzen ist Setzen im Charakter des Sowohl-als-auch. Ichheit ist ihrem Wesen nach ein Sowohl-als-auch, ist sowohl solche als

[5] Anm. d. Hg.: Heidegger schreibt versehentlich ›Relation‹ statt ›Realität‹. Vgl. Fichte, SW I, S. 108.

auch ebenso wesenhaft nicht solche, sowohl Ich als auch Nicht-Ich.

Dieses Einschränken ist die Handlung Y. Sie geht – mit Bezug auf Entgegensetzen – nicht nach, denn dieses ist ja nur möglich, wenn das Entgegen-Setzen in sich einschränkend ist, sonst Vernichtung. Sie geht aber auch nicht vorher, denn sie wird gerade vollzogen, um die Entgegensetzung möglich zu machen. Das Einschränken geht *in* und *mit* dem Entgegensetzen vor; dieses ist in sich ein Einschränkendes. Das heißt: Was das Entgegensetzen setzt, das zernichtet es nicht, sondern erhält es gerade auch; das Entgegensetzen ist zwar *Entgegen*setzen, aber als dieses zugleich ein bewahrendes *Entgegenhalten*. Das *Nichten* darf kein Vernichten sein (ein Nicht-Setzen).

d) Prüfung, ob die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich löst (C)

Lösung: Einstimmigkeit erhalten und ermöglichen von Grund aus. Wo war Unstimmigkeit? A! d. h. auf A zurück! Werden die in den beiden Schlußsätzen auftretenden Unstimmigkeiten und Konsequenzen beseitigt, wenn jetzt das Entgegensetzen und Setzen überhaupt als einschränkendes begriffen wird?

n. 1

Es ergab sich: Im Ich ist das Ich nicht gesetzt, sofern das Nicht-Ich gesetzt wird; das Ich vernichtet sich selbst. Nicht-Setzen – Entgegensetzen heißt jetzt Bewahren.

Nach denjenigen Teilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; aber es ist nicht schlechthin nicht gesetzt, sondern gerade [gesetzt]! Dem widerspricht nicht, daß, sofern das Nicht-Ich gesetzt ist, auch das Ich gesetzt sein muß. Denn Setzen des Nicht-Ich ist gerade ein Aufheben im Sinne des Bewahrens für . . ., und hierbei ist das Wofür als Ich gesetzt. Jetzt erst sind das gesetzte Ich und das gesetzte Nicht-Ich *etwas*, d. h. als solche *bestimmt*.

Vorher: I. Das Ich setzt sich selbst schlechthin; hier *nichts als* absolute Selbigkeit mit sich selbst, reine Identität – alles, aber nur dieses, ohne Artikulation. II. Diesem absoluten Ich schlechthin entgegengesetzt, d. h. dieses, d. h. Alles schlechthin vernichtet = schlechthin nichts. Sein (reine formale Identität überhaupt) und Nichts sind dasselbe.

Jetzt: durch Einschränkung erst *etwas* (ens). Also das Ich zernichtet sich nicht, aber als Ich-Sein Identität und Gegensatz zumal!

n. 2

Das Ich soll sich selbst gleich und dennoch entgegengesetzt sein (Ichheit in sich – sich entgegengesetzt): Identität und Gegensatz. Wie ist das auf Grund der jetzigen Bestimmung des Setzens möglich? Ich-Sein = Sichselbstsetzen, Sich-Setzen und Setzen: einschränkend erhaltend entgegensetzen. Das Ich ist sich [nicht nur] selbst gleich, sondern es ist sich als Ich ständig sich selbst entgegengesetzt; insofern im Sichsetzen Ich-Sein gesetzt ist, ist Identität gesetzt. Und diesem Identischen überhaupt ist entgegengesetzt, d. h. in diesem Identischen erhält und bewahrt sich gerade das eingeschränkte Ich, das sich ein Nicht-Ich entgegensetzt. Im Entgegensetzen hebt es sich nicht auf, sondern bewahrt sich gerade; im Sichbewahren erhält es sich in der Identität, d. h. setzt sich als der schlechthinnige Grund des Identischen, d. h. als absolutes Subjekt.

Eingeschränktes Ich setzt sich entgegen,

eingeschränktes Ich bewahrt sich (in Selbigkeit halten),

eingeschränktes Ich setzt sich als Grund der Identität,

eingeschränktes Ich setzt sich als Ich dem absoluten Ich entgegen.

»Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewußtseins« (I, 110).

e) Die Gesamtformel für alle drei Gegensätze (D)

»Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft« (I, 110). Sie läßt sich in der folgenden Formel ausdrücken: »*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*« (I, 110). 1. Ich = Ich setze, d. h. im Ich; 2. Ich = Ich setze entgegen; 3. Ich setze entgegen = Ich schränke ein – im Ich – das Ich. Das heißt, Ich bin Ich als wesenhaft einschränkendes, und das heißt, durch sich selbst eingeschränktes. Zum Wesen des Ich, d. h. der Ichheit, gehört *Verendlichung* in sich selbst. (Einschränken zugleich Einschließen.)

Der dritte Grundsatz gibt das Wesen des Setzens im Ich erst voll und eigentlich: nicht) (sondern ( ).

Erst in diesem Setzen ist Ein-heit, nicht nur als Selbigkeit, sondern *Ganzheit*, und zwar die spezifische des *endlichen Ich*. Das einschränkende Entgegensetzen des Nicht-Ich bedeutet keineswegs: das Nicht-Ich als etwas schlechthin außerhalb des Ich setzen, sondern umgekehrt, dieses Entgegensetzen ist gerade ein bewahrendes Halten auf das Ich zu, und zwar wesenhaft.

NB: Nun zeigt sich erst, bei unserer Interpretation des zweiten Grundsatzes, dem Entgegensetzen, haben wir ständig – wie ich immer betonte – vorgreifend gesprochen[6], d. h. wir haben zuviel gesagt. Darin liegt: Wir können jetzt erst rückläufig klar sehen, wie wir eigentlich bei der Bestimmung des ersten und zweiten Grundsatzes sprechen müssen, insofern wir Fichte gewissermaßen seine eigenen Sätze nur nachsprechen sollten. (Allgemeine Bemerkung früher: möglichst wenig denken, die Gefahr, daß es immer noch zuviel ist.[7])

Wir hätten nicht sagen dürfen, das Nicht-Ich gehört zum Ich, sondern nur, das Nicht-Ich ist dem Ich schlechthin entgegengesetzt. Sofern das Ich das All der Identität ist, ist das Nicht-Ich das absolute Nichts.

[6] Methode der Interpretation.

[7] Anm. d. Hg.: Vgl. oben S. 54.

Allein, sofern das Ich als solches entgegensetzend ist, liegt darin eben, daß das Nicht-Ich zum Ich gehört. Fichte macht daher im ersten und zweiten Grundsatz den Versuch, das rein zu denken, was sich im Grunde so nicht denken läßt; und daß das unmöglich ist, stellt sich im dritten Grundsatz heraus. (Jetzt ist die Einsicht darum so schwierig, weil Fichte die Anstrengung macht, das ursprünglich und allein zu denken, was sich so nicht mehr denken läßt.)

Anders gesagt: Was dieser [dritte Grundsatz] an Gehalt gibt, wird nicht deduziert und gewonnen, sondern ist ständig schon vorausgesetzt. Das Entscheidende, nämlich wie die Setzung überhaupt zu verstehen ist, als ›Einschränkung‹, beruht auf einem Machtspruch der Vernunft. Wir können gegen diese Macht nichts tun, sondern müssen uns ihr unterstellen, ja uns auf sie berufen, als ihr überantwortet anerkennen.

Das Wesen des Setzens – damit der Ichheit – ist die Endlichkeit. (Grundstellung Fichtes zu diesem Ergebnis. Zwischenbemerkung: für das Verständnis des Folgenden wichtig.)

f) Zwischenbemerkung: Der Vorrang der Gewißheit vor der Wahrheit bei Fichte

Der Weg, den Fichte in der Erörterung des § 3 durchmißt, ist keineswegs eine Herleitung, eine Gewinnung der Endlichkeit des Ich aus dem Nichts, sondern bringt nur zum Bewußtsein, was schon ist.

Aber, und hier setzt die Auseinandersetzung ein, Fichte legt alles Gewicht auf den Weg und die Begründung und nicht auf das, was schon ist, als solches, d. h. auf die darin beschlossene Grundfrage, *was* das ist – das endliche Ich, das schon ist –, und *wie* es denn schon ist. Fichte gibt – und das ist der Grundzug der Metaphysik als Wissenschaftslehre – der Gewißheit den Vorzug vor der Wahrheit. Nicht was und wie das Wahre sei, sondern ob es hinreichend und daß es hinreichend, schlechthin gewiß sei. (Descartes, Verhältnis zu Kant; dieser Abriß der transzendenta-

len Apperzeption möglich, weil bei Kant selbst die subjektive Deduktion im argen liegt.) Die Frage ist eben gerade, ob im Hinblick auf das, was da schon ist – die Endlichkeit des Ich –, eine solche absolute Gewißheit und Begründung überhaupt ein Recht hat; ob sie aus dem Wesen dessen, was als[?] Wahrsein selbst sich bestimmt, oder aus einer sach- und erfahrungsfremden[?] Idee und dem absoluten Ideal einer Wissenschaft.

Fichte sieht die Bedeutung seiner Erörterungen so: »Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie« (I, 110). Über welche Erkenntnis? Den dritten Grundsatz, der das Wesen der Ichheit des Menschen bestimmt: »aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie« (I, 110).

Aber die Frage ist, ob so zurück wie Fichte, und ob so dabei stehenzubleiben bzw. davon auszugehen ist wie Fichte.

Daß die Frage nach dem Wesen des Menschen die zentrale ist, haben wir gesehen; aber gerade auch: daß das eigentliche Problem ist, wie diese Frage gestellt werden muß.

Fichte ist ein Weg und verschärft die Problematik, sofern jetzt eine Fragemöglichkeit konkret wird, dazu im Unterschied zur kantischen und den anderen.

Doch dieses jetzt nur als Erinnerung an den Zusammenhang unserer Problematik und an das Thema, damit wir es gerade bei der Art der Fichteschen Betrachtungen nicht aus dem Auge verlieren.

Bevor wir zur Auseinandersetzung übergehen, die latent schon immer da ist und zum Vorschein kommt, zunächst den zweiten Teil des § 3, der zugleich die Betrachtung der Grundsätze abschließt. Vor allem aber werden wir hieraus deutlicher sehen, welche Bedeutung gerade diese Betrachtung der Grundsätze der Wissenschaftslehre – in der Bearbeitung von 1794 – für die ganze Problematik des deutschen Idealismus hatte.

§ 10. Erörterung des dritten – seiner Form nach bedingten – Grundsatzes. Zweiter Teil: Die Anwendung der Erörterung auf den logischen Grundsatz, den Satz vom Grunde, und die Ableitung der dritten Grundkategorie

Dieser Teil enthält in 9 Abschnitten allgemeinere Betrachtungen über die Idee und die Form der Wissenschaftslehre und ihr geschichtliches Verhältnis zur vorangegangenen Philosophie; zugleich entscheidende Verdeutlichungen ihres eigenen Ansatzes. Denn wenn dieses im schlechthin Unbedingten geschehen soll, dann kann die Erörterung der Idee der Wissenschaftslehre selbst nur aus ihr selbst gewonnen werden.

Das sagt: Die drei obersten Grundsätze geben nicht nur das Fundament für die Ableitung des bestimmten Gehalts der Wissenschaftslehre, sondern sie umgrenzen das Thema und bestimmen zugleich die mögliche Form derselben als einer Wissenschaft, und zwar der Wissenschaft von der Wissenschaft.

Fichte hat dieser Ausarbeitung der Wissenschaftslehre vorausgehen lassen eine Abhandlung »Über den Begriff der Wissenschaftslehre«. Hier konnte er gleichsam nur dogmatisch den Begriff entwickeln. Unter Bezugnahme auf einen vorausgesetzten Begriff des Wissens, des ›Ich weiß‹, des ›Ich denke‹ als des ›Ich überhaupt‹ und insbesondere der formalen Regeln der Logik, die alles Denken als solches bestimmen, mögen darin gedacht werden das Thema der Wissenschaftslehre oder nichtphilosophische Gegenstände.

Jetzt aber hat sich bei den einzelnen Grundsätzen ergeben, daß die logischen Axiome als formale Regeln selbst abgeleitet sind aus den materialen Grundsätzen, die das Wesen der Ichheit selbst umgrenzen.

So beginnt denn Fichte den zweiten Teil des § 3 mit einer Erörterung des dritten logischen Grundsatzes – Herleitung –, um dann zu einer allgemeinen Betrachtung über das Denken überzugehen (n. 1-4) und daraus Bestimmungen für das spezi-

fische Denken der Wissenschaftslehre zu entnehmen. Es ist spezifisch, sofern ja gerade im ersten und entscheidenden Grundsatz nichts bewiesen, sondern nur aufgewiesen wird. Jetzt erst rückläufig klärbar, was das besagt. »Alles was von nun an im System des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen« (I, 110).

a) Der Satz vom Grunde

n. 1

Früher – durch Absehen vom ursprünglichen, mit dem Setzen als ›Ich setze Ich‹ gegebenen Gehalt – die Formel: A = A. Diese begründet nicht jenen, da sie ja in sich – als Regel der Setzung – aus dem Wesen des Setzens begründet ist, welches Setzen notwendig ein ›Ich setze‹ ist.

Entsprechend wird aus dem dritten Grundsatz »*Ich sowohl als Nicht-Ich wird teilbar gesetzt*« (I, 109) gleichfalls eine logische Regel abstrahiert. Fichte kommt damit auf »den logischen Satz, den man bisher den des *Grundes* nannte« (I, 111): A zum Teil = –A und umgekehrt. Darin liegt: »jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt« (I, 111). »Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich[gesetzt]« (I, 111). Dieses, worin Entgegengesetztes gleich und worin Gleiches entgegengesetzt ist, heißt der Grund. – Grund: das, worauf Setzung im Sinne der Verhältnis-Setzung bezogen ist. (Verhältnis?)

Entgegengesetztes gleichsetzen: beziehen; das, worin es gleich ist, ist der Grund der Beziehung (*Beziehungsgrund*).

Gleiches entgegensetzen: unterscheiden; das, worin es entgegengesetzt ist, ist der Grund der Unterscheidung (*Unterscheidungsgrund*).

Beziehen – Unterscheiden, σύνθεσις – διαίρεσις: jedes Aussagen als solches, d. h. alles Setzen ist ›Teilbar‹-Setzen. Teilbar setzen heißt: *verhältnismäßig* oder *beziehungsweise*, nicht schlechthin

setzen. Das Teilbar-Setzen ist in sich σύνθεσις und διαίρεσις. (Fichte hat hier einen engen Begriff von ›Beziehung‹: im Sinne des Zusammenziehens-auf.)

Fichte bewegt sich mit dieser Erörterung des Grundes zunächst ganz in der Bahn der Überlieferung, wie sie sich vor allem seit Leibniz befestigte. Der ›Grund‹ ist primär zugeordnet dem Urteil, dem Aussagen und Setzen. Verhältnis: das Subjekt-Prädikat-Verhältnis.

NB: In diesem Sinne hat zunächst auch Kant das Problem des Grundes und des Satzes vom Grunde angesetzt in seiner Doktordissertation von 1755 »Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio« (Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis): »*Bestimmen* ist das Setzen eines Prädikates mit Ausschluß des Gegenteils. Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, heißt der *Grund.*«[1] Grund: das Bestimmende, und zwar das Subjekt-Prädikat-Verhältnis Bestimmende. »Der Begriff des Grundes *bewirkt* [Hervorheb.v.Vf.] nach seiner gewöhnlichen Bedeutung eine gewisse Verbindung und Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat.«[2]

Hieraus wird deutlich: ›Grund‹ wird auf ›Satz‹ bezogen, und zwar betrifft er die Subjekt-Prädikat-Beziehung als solche, das, in bezug worauf die Subjekt-Prädikat-Beziehung als rechtmäßige vollzogen wird. Jeder Satz muß einen Grund haben. Das ist eine Erläuterung des Begriffs des Satzes. (Aber so doch nur eine Regel, der eine ganze Welt von Problemen zugrunde liegt.[3])

Christian Wolff: Per *Rationem sufficientem* intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit.[4] Esse – verum esse – veritas –

[1] Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis, in: Immanuel Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Hrsg. v. Karl Vorländer. Erste Abteilung: Die Schriften von 1755-65, Leipzig 1905, S. 11.

[2] A. a. O., S. 12.

[3] Vgl. v. Vf., Vom Wesen des Grundes. Festschrift f. E. Husserl (Ergänzungsbd. z. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.), Halle 1929.

[4] Philosophia prima sive Ontologia, § 56, Frankfurt/Leipzig 1736, S. 39.

connexio; hier freilich weiter und unbestimmter gefaßt. Darauf ist nicht einzugehen.

n. 2

Allein, in Fichtes Erörterung des Satzes vom Grunde taucht nun etwas Neues auf. Er nennt ihn zwar einen *logischen* Satz, d. h. einen Satz, der alles Denken regelt, was immer gedacht sein mag. Als logischer Satz hat er doch eine unbeschränkte Geltung. Fichte schränkt aber diesen Satz ein und sagt: »Der logische Satz des Grundes wird durch den obigen materialen Grundsatz *bestimmt*, d. i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt; er gilt nur für einen Teil unsrer Erkenntnis« (I, 112). Das heißt, seine Geltung steht unter einer gewissen Bedingung. (Also ist nicht alle Erkenntnis logische, nicht alle Erkenntnis ein ›Setzen‹, Urteilen. – Was das heißt! Setzen, Urteilen. Logik, alte Ontologie!)

Der Satz sagt in Fichtes Deutung: Entgegengesetzte bzw. Gleichgesetzte werden je nur in irgendeinem Merkmal entgegen- bzw. gleichgesetzt. Er hat nur Sinn, sofern überhaupt verschiedene Dinge gleich- oder entgegengesetzt werden, d. h. wenn überhaupt Verschiedenes als solches gegeben und gesetzt ist, Mannigfaltiges als solches, Unterscheidbares, Beziehbares. Gibt es dagegen solches, dem nichts gleich- und entgegengesetzt wird (was[5] Unterscheidbarkeit in sich wesenhaft ausschließt), dann steht das ›Urteil‹ darüber nicht unter der Regel des Satzes vom Grunde. Dieses Urteil wird nicht nur faktisch nicht begründet, es kann als solches gar keinen Grund haben. (Kann es dann noch ein Urteil sein?) Es »hat keinen Grund, sondern es gibt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urteile ist das absolute Ich« (I, 112). Über das absolute Ich wird geurteilt in Sätzen vom Charakter des ersten Grundsatzes. Sofern nun der dritte Grundsatz – von der Deduktion her gesehen – abgeleitet ist, Ableitung aber zugleich

[5] Vorgegebenes für Subjekt und Prädikat.

Bestimmung und Einschränkung ist, beschränkt sich auch damit die Geltung des Abgeleiteten. Der Satz des Grundes als zugehörig zum abgeleiteten dritten Grundsatz ist deshalb selbst beschränkt.

Aber: das alles gesprochen im Zusammenhang des Problems der Ableitung und Deduktion, nicht mit Rücksicht auf das, was da enthüllt wird. Oder doch? Absolutes Ich! Wir sahen schon, daß Fichte in den jetzigen allgemeinen Erörterungen vom dritten Grundsatz aus auf das Ichproblem überhaupt zurückkommt; und es muß sich zeigen, wie weit der Gehalt des dritten Grundsatzes für die Wesensbestimmung des Ich sich durchsetzt, wie weit ebenso das Ideal der Begründung und Ordnung derselben die Oberhand behält, und ob das in der Deduktionsordnung Erste auch das Auszeichnende der Wesensbestimmung ist.

Bevor Fichte zur näheren Erörterung des grundlosen, aber gerade deshalb höchsten Urteils übergeht, bestimmt er noch näher die Struktur der Handlung des Setzens, wie sie sich jetzt durch den dritten Grundsatz ergeben hat.

b) Allgemeine Wesensbestimmung des Denkens

n. 3

Hier zunächst eine mehr terminologische Erörterung, die aber wichtig ist für die Einsicht in den Zusammenhang der Dialektik des deutschen Idealismus mit der Kantischen Urteilslehre und der Tradition.

Wenn im Verglichenen dasjenige aufgesucht wird, worin die Verglichenen entgegengesetzt, unterschieden sind, dann ist diese Handlung eine antithetische – ἀντί: der Grund der Entgegensetzung wird ins Auge gefaßt –; sie setzt das, worin das ἀντί gründet.

Gemeinhin werden diese Urteile ›analytische‹ genannt. Das besagt: in einem Vorstellungsgehalt als solchem das, was in ihm liegt, herausheben, was immer nur geschieht im Unterscheiden, Entgegensetzen und Hinblicken darauf, worin verschieden.

(Aus-einander-nehmen, gegeneinander unterscheiden: διαίρεσθαι.)

Fichte wählt für diese Art der Setzungen die Bezeichnung ›anti-thetisch‹, um anzudeuten, daß das analytische Verfahren das Gegenteil zu einem syn-thetischen als solchem ist; anders gewendet: um anzudeuten, daß alle Analysis immer schon eine Synthesis voraussetzt. Was Kant selbst freilich auch schon ausdrücklich gesagt hat: Der Verstand kann nichts herausholen (›analytisch‹), was er nicht zuvor hineingelegt hat (›synthetisch‹). Ich kann nur gegeneinander-halten, wenn ich vorgreifend zusammen-halte (σύν).

Das dem antithetischen Verfahren entgegengesetzte besteht darin, daß es im Entgegengesetzten (Verglichenen) dasjenige aufsucht, worin die Gesetzten gleich sind, worin sie überein- und zusammenkommen; es ist daher das synthetische. Der logischen Setzungsform nach sind die antithetischen Urteile die verneinenden, die synthetischen die bejahenden Urteile.

n. 4

Wie steht es nun aber um das Verhältnis dieser logischen Handlungen unter sich? Kommen sie als zwei Formen nur einfach vor, oder besteht eine ganz bestimmte Beziehung? Hierüber ist offenbar nur so zu entscheiden, daß wir auf den Ursprung dieser logischen Setzungsformen zurückgehen, auf die Grundsätze und deren Verhältnis.

Der dritte Grundsatz macht deutlich, daß die Verbindung Entgegengesetzter in einem Dritten nicht möglich ist ohne die Handlung des Entgegensetzens. Diese ihrerseits schließt in sich ein Verbinden. Daraus ergibt sich für die logischen Setzungsformen: »Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis«, und umgekehrt ist auch »keine Synthesis möglich ohne eine Antithesis« (I, 113). Denn die Antithesis besteht darin, daß im Gleichen das Entgegengesetzte gesucht wird. Gleiches ist aber zuvor als Gleiches gesetzt; davon wird in der Reflexion darauf abgesehen und das Gleichsein einfach hingenommen. Und die

Synthesis besteht darin, daß im Entgegengesetzten das Gleiche gesucht wird; Entgegengesetzte sind sie aber nur in vorgängiger Entgegensetzung.

Aristoteles:	Antithesis	Synthesis
	Unterscheidung	Verbindung
	διαίρεσις	σύνθεσις

Nach dieser allgemeinen Charakteristik der logischen Formen der Setzung und ihres Verhältnisses geht Fichte dazu über, das Problem der Setzung und ihrer wesenhaften Grundformen im Zusammenhang des leitenden Problems zu erörtern.

Das Ichproblem, die Wesensbestimmung der Ichheit (Wissenschaftslehre); diese aber steht im Zusammenhang mit dem Grundproblem der Metaphysik. Hat man diesen Zusammenhang nicht gegenwärtig, dann bleibt unverständlich, warum nun Fichte in n. 5 plötzlich auf Kants Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori zu sprechen kommt, und was seine eigenen Erörterungen darüber in Hinsicht auf das Grundproblem der Metaphysik bedeuten.

c) Erörterung der Idee der Wissenschaftslehre

n. 5

Fichte sagt: »Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? – ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen den entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelst der gesetzten Teilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben anführen läßt; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weitern Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen, müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein: und

so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, daß sie gültig sind, wie jene« (I, 114).

Fichte sagt damit zunächst bezüglich seiner Wissenschaftslehre folgendes: 1. Sie enthält nur synthetische Urteile a priori, lauter apriorisch vollzogene Synthesen (mindestens in ihrem theoretischen Teil: § 4). 2. Die Möglichkeit dieser Urteile gründet im dritten Grundsatz, und zwar sofern dieser die beiden anderen in sich enthält, d. h. in der Grundsynthesis des teilbar gesetzten Ich und Nicht-Ich.

Damit aber erklärt Fichte: Durch die Begründung des dritten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist das Grundproblem der Metaphysik entschieden. Denn die berühmte Frage Kants ist nichts anderes.

Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der »Kritik der reinen Vernunft« stellte . . . Inwiefern? Als Formel ihres Problems. Dieses Problem: Möglichkeit der Metaphysik. ›Metaphysik‹ – in erster Linie Metaphysica generalis (Ontologie), Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis, des Erkennens des Seins des Seienden vor aller Erfahrung. ›Möglichkeit‹: frei bewegende[?] Erkenntnis über das Sein a priori, synthetische Erkenntnis über das Sein.[6] Sinn der Frage – Problemformel! Was ist in dieser Frage beschlossen? Obzwar Fichte es so nicht sieht!

Fichtes Stellung: Er sieht die berühmte Frage auf das allgemeinste und befriedigendste beantwortet, d. h. bislang, auch bei Kant noch, war ihre Beantwortung nicht allgemein genug und irgendwie unbefriedigend. (Jetzt nicht zu entscheiden, Fichte freilich Transzendentalphilosoph.) Für Fichte ist Kant noch zu ›empirisch‹, nicht rein systematisch deduktiv. Was Kant nur für das System der Transzendentalphilosophie, das will Fichte auch für die Kritik.

Allerdings, der Grund der Möglichkeit des dritten Grundsatzes! Es ist der Machtspruch der Vernunft, worauf wir uns berufen. Und so zeigt sich wieder: Über die Möglichkeit dieser

[6] Vgl. den I. Teil der Vorlesung.

Grundsynthesis läßt sich nicht weiter fragen, kein Grund anführen: »sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt« (I, 114). ›Man‹ – jedermann als Mensch! Wieder die Selbstverständlichkeit! Ob Fichte damit allgemeiner und befriedigender das Problem löst als Kant, ist fraglich.

NB: Vielleicht ist einsichtig, daß es so ist, aber damit ist die Befugnis doch noch nicht aufgeklärt. Damit ist nicht entschieden, daß nach ihr nicht doch noch gefragt werden kann und muß. Das Problem, das Fichte nicht kennt, ist gerade, wie hier zu fragen sei, gefragt werden müsse, nämlich unter der Voraussetzung, daß das Problem, um dessentwillen die Wissenschaftslehre selbst unternommen ist, hinreichend ausgearbeitet ist. Aber Fichte liegt am Aufbau des geschlossenen deduktiven Systems. (Bei beiden, Kant und Fichte, die Frage nach dem Menschen. Wir wissen! Selbst fraglich!)

n. 6

Alle Synthesen müssen in der Grundsynthese enthalten sein. Damit ist der Weg gewiesen für die Wissenschaftslehre. Jeder ihrer Sätze muß eine Synthesis enthalten. (Methode!)

Nach obigem: Darin ist je schon eine Antithesis, aber diese nicht als solche; wir abstrahieren von der antithetischen Handlung und nehmen je nur ihr Produkt als Ausgang; dieser Ausgang ist eine »Aufzeigung Entgegengesetzter« (I, 114); dieses ist der Anstoß zur Synthesis. Sofern alle Synthesen in der »höchsten Synthesis« (I, 114) liegen, müssen auch dort die Entgegengesetzten sein. Demnach hier der Ausgang der Synthesen je in der Grundsynthesis (endliche Ichheit als Intelligenz), die übriggebliebenen entgegengesetzten Merkmale aufsuchen! (Mehr und mehr den Gehalt der Ich-heit ausschöpfen, sofern sie überhaupt in Setzungen sich gibt und alles Mannigfaltige in Gegensetzungen. Heißt das: diese alle aufsuchen?) So weit »bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des

praktischen Teils übergehen« (I, 115). Durch ›die Sache selbst‹ ist der Gang ›vorgeschrieben‹ und im voraus vor Irrtum sicher.

NB: Schon hier ist der Charakter der Fichteschen Methode sichtbar, auch für Hegel wesentlich. Der Fortgang von der Antithesis zur Synthesis und daraus weitere Antithesis ist nicht so, daß eines aus dem andern rein formal deduziert wird, sondern diese Deduktion ist ein ständiges und vorgängiges Hinblicken auf die Grundsynthesis, auf das, was in dieser liegt. Obzwar in der Darstellung und Form der Begründung deduktiv, so doch im vorhinein sehend und aufweisend, nicht blind eine Kette von freischwebenden Sätzen. (Freilich nicht Dinge, die betastet werden; auch nicht Gegenstände. Wohl aber ist die Dialektik *intentional*, und sie setzt in den intentionalen Verflechtungen selbst ein und daher die Sache selbst in Bewegung. Vgl. n. 7b: Charakter der Grundaussage.)

n. 7

a) System. Antithesis und Synthesis, aber beide auf dem Grunde der Thesis, d. h. der Ichheit als solcher. Diese ist schlechthin gesetzt und so gleichsam die Dimension, innerhalb derer Entgegensetzung und Verbindung geschieht. In dieser Thesis: »Haltbarkeit und Vollendung« (I, 115) des Systems, der Einheit und Ganzheit des Bereiches. Es muß ein *System* sein (erster Grundsatz), und es muß *ein* System sein (dritter Grundsatz). Vorhabe von schlechthinniger Einheit und gleichursprünglich: Entgegengesetztes. Der erste Grundsatz (Thesis) enthält die Notwendigkeit, *überhaupt zu verbinden*, – daß überhaupt ein System sein solle. Der dritte Grundsatz enthält die Notwendigkeit, auf *die bestimmte Art zu verbinden*, die *Form* des Systems. Damit ist die Idee des Systems der Wissenschaftslehre aus ihren Grundsätzen – der Art, wie diese angesetzt sind – selbst entwickelt, zugleich aber die logische Form selbst. (Grundbedeutung der Thesis; zugleich gesehen in n. 1 und n. 2 dieses Teils; *logischer* Grundsatz vom Grund beschränkt; nicht alle Erkenntnis ›logisch‹.)

b) Antithesen und Synthesen haben alle als Unterscheiden und Beziehen je ihren Grund. Das Unterscheiden Entgegengesetzter – Hinblick auf Gleichheit (Unterscheidungsgrund), als Beziehung Gleicher – Hinblick auf Entgegenheit (Beziehungsgrund).

Diese Antithesen und Synthesen sind alle Aussagen über die Ichheit des Ich, also nicht über ein Ding, ein Vorhandenes. Allein die Grundaussage über das Ich als solches ist die Thesis, innerhalb derer sich Antithesen und Synthesen bewegen. Sie haben demnach teil an dieser Grundaussage, d. h. ihr Aussagecharakter bestimmt sich aus dem der Grundaussage.

In der Thesis ist kein Verhältnis Entgegengesetzter, sondern schlechthinnige Setzung. Wo kein Subjekt-Prädikat-Verhältnis ist, da ist keine Möglichkeit des Grundes. Die Thesis ist ein grund-loses Urteil. Ein solches, das überhaupt kein Subjekt-Prädikat-Verhältnis ausdrückt? Jedenfalls kein solches, in dem die Glieder in gleicher Weise schon vorliegend gesetzt sind. Kann dann aber noch von einem Urteil gesprochen werden? Und wenn ja, in welchem Sinne?

Das Problem des thetischen, des ursprünglichen und höchsten Urteils ist offenbar nur so zu entscheiden, daß wir ins Auge fassen, was da Gegenstand dieses Urteils sein soll: das Ich, und zwar als solches; also dieses, was gerade von allem übrigen Seienden in seiner Seinsart unterschieden ist. Und wenn in allen Urteilen ausgesagt wird: A *ist* das und das, so muß hier entsprechend das ›ist‹ eine spezifische Bedeutung haben.

Damit verschärft sich aber das Problem des thetischen Urteils zu der Frage nach der Art der Ich-Erkenntnis als solcher überhaupt, und zwar zur Frage nach der Erkenntnis der Ichheit (Wesenserkenntnis des Menschen), der spezifischen Wahrheit der Enthüllung des Ich, und hier wieder in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik.

d) Synthetische und antithetische Urteile

Und so sehr Fichte zunächst – gemäß der ganzen Anlage der Wissenschaftslehre und ihrem Interesse an der Begründung und deren Gewißheit – die Frage als eine ›logische‹, als eine solche der Art von besonderen Urteilen behandelt, so notwendig müssen wir gleich von Anfang an richtig lesen – im Sinne unserer Interpretationsabsicht: 1. Was soll in dieser Konstruktion der Ichheit enthüllt werden? 2. Wie weit kommt dabei das spezifische Ich-Sein an den Tag? 3. Wie weit sieht Fichte die Problematik?

Fichte geht zunächst von zwei Beispielen aus. Er bespricht ein synthetisches und ein antithetisches Urteil in der gewöhnlichen Form, um dann dagegen das thetische Urteil abzuheben. Achten wir dabei sofort nicht nur auf die Form der Urteile, sondern auf das, worüber sie gefällt werden. 1. Der Vogel ist ein Tier. 2. Eine Pflanze ist kein Tier. (Vogel, Pflanze – Seiendes, das wir selbst nicht sind. Fichte wählt hier offenbar mit Absicht solches, nicht aber Ichliches. Denn Antithesen und Synthesen als Ich-Urteile sind ja alle im thetischen enthalten; dieses also nicht durch Abgrenzung gegen ichliche synthetische und antithetische. – Synthesis: Beziehungsurteil, Antithesis: Unterscheidungsurteil.)

Sollen diese Urteile bewiesen werden, dann ist der Rückgang auf ihren Grund notwendig; und zwar hörten wir, daß beide Weisen des Urteils aufeinander bezogen sind. In aller Beziehung ist eine vorgängige Unterscheidung und umgekehrt.

Im ersten Urteil haben wir ein *Beziehungsurteil.* Hier ist offenbar der Grund der Beziehbarkeit das Wesentliche, darauf wird reflektiert; der Grund der Unterscheidung ist der, von dem abstrahiert (abgesehen) wird, d. h. aber nicht, er ist gleichgültig. Das vorgegebene Seiende, das Subjekt der Aussage werden soll, wird bestimmt im Hinblick auf seine Tierheit als solche (»aus animalisch belebter Materie«; I, 116), und im Hinblick darauf wird das ›Vogel‹ Genannte als Tier angesprochen. Dabei

aber wird zugleich abgesehen von der spezifischen Differenz der verschiedenen Tierarten, ob zwei- oder vierfüßig, ob Säugetier oder Fisch.

Der Unterscheidungsgrund fungiert nicht *als* begründender, und doch ist er bei der Begründung notwendig beteiligt. Der Unterschied ist irgendwie mitgesetzt, wenn auch nur, um nicht in Betracht gezogen zu werden, um davon absehen zu können und um in diesem Absehen von . . . zugleich die Begründungsfunktion des Beziehungsgrundes abzuheben und ausdrücklich fungieren zu lassen. Der Unterscheidungsgrund ist also nicht gleichgültig, denn er bestimmt mit, in welcher Hinsicht das, was als Beziehungsgrund gesetzt wird, angesehen wird (nicht so wie Hunde, Katzen, Fische, Insekten und doch . . .).

Im zweiten Urteil haben wir ein *Unterscheidungsurteil.* Hier ist der Grund der Unterscheidbarkeit wesentlich; darauf wird reflektiert, vom Grund der Beziehung wird abstrahiert (darauf wird nicht abgesehen). Das Vorgegebene – die Pflanze – wird bestimmt, und zwar negativ, im Hinblick auf Tierheit als solche, aber so, daß jetzt die Bestimmung eine Ausschließung ist. Es zeigt sich aber, daß dasselbe dem Gehalt nach (Tierheit) in beiden Urteilen als Grund begründet, und zwar je verschieden. Die Tierheit ist jetzt Unterscheidungsgrund; dabei wird abgesehen vom Beziehungsgrund, d. h. von dem, worin beide – Pflanze und Tier – übereinkommen. Dieses wird gesetzt, um innerhalb seiner gerade die Unterscheidung zu vollziehen. Das Urteil will ja nicht nur sagen: Die Bestimmung ›Tier‹ gilt nicht von einer Pflanze, so wie Pflanze nicht eine ›Zahl‹ ist, sondern: Die Pflanze ist zwar ein Lebendes, ein Organismus, aber gleichwohl kein Tier, von Organisation überhaupt wird abgesehen, von dem, worin sie gleichgesetzt sind. Diese Gleichsetzung gibt, obzwar von ihr abgesehen wird, gerade dadurch der Unterscheidung ihre Bestimmtheit.

Jetzt demgegenüber das thetische Urteil; es ist weder antithetisch noch syn-thetisch, weder beziehend (gleichsetzend mit anderen) noch unterscheidend von anderen, weder ›anti‹ noch

›syn‹, überhaupt nicht in Beziehung auf ein anderes, d. h. solches, was so als ein anderes vorhanden wäre wie das, worüber geurteilt wird. Das Worüber: geurteilt überhaupt nicht im Hinblick auf ein Anderes seiner selbst, sondern lediglich es als solches selbst. Hier gibt es also keine Möglichkeit der Hinblicknahme auf anderes, was Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund sein könnte. Mit diesen sind aber die Formen des Grundes erschöpft.

Aber wenn das thetische Urteil[7] eine Aussage von etwas über etwas ist, dann ist es doch seiner *logischen* Form nach auf Grund bezogen? Aber das Problem ist gerade: *Wie* ist es auf Grund bezogen?

Die Art der möglichen Bezogenheit auf Grund und damit die Begründbarkeit bzw. Grundlosigkeit dieser Urteile ist mitbestimmt durch das, worüber sie urteilen, d. h. durch das, was dieses ist und wie es ist (Ich und Ich-Sein).

Diese thetischen grundlosen Urteile sind ausgezeichnet vor allen anderen und zwar schlechthin. Eine solche Auszeichnung[8] überhaupt aber kennen wir bereits in dem Unterschied von Tatsache und Tathandlung; das nicht-ichliche und ichliche Seiende.

In den vorgenannten antithetischen und synthetischen Urteilen über nicht-ichliches Seiendes, solches, was wir vorfinden als das andere, was wir selbst nicht sind. Dieses Vorfindliche ist ein mögliches Worüber (Subjekt) der Aussagen.

Im thetischen Urteil ist das Ich das Worüber. Vorgabe des Ich als eines solchen. Wenn wir das Ich als solches denken, noch ohne jede Prädikation, also nur ›Ich‹ sagen, so ist mit der ›Vorgabe‹ dieses Worüber (Subjekt) schon vorgezeichnet der Charakter des ›Aussagens‹.

Ich, d. h. ›Ich bin . . . das und das‹. Wir können nicht eigent-

[7] Aber warum überhaupt ein ›Urteil‹: ›S‹ → P ?

[8] Woher die Auszeichnung dieses Urteils? – Das ›Worüber‹. Diese Form, je für Seiendes; dieses selbst wie hinzugegeben. So diese Gegebenheit selbst – wie seiend.

lich sagen: Ich ›ist‹, sondern wenn wir wirklich aus dem Verständnis dessen sprechen, was wir je meinen, wenn wir ›Ich‹ sagen, so geht die mögliche Aussage weiter mit ›Ich bin . . .‹.[9] Fichte sagt daher: »Das ursprüngliche höchste Urteil dieser Art [der thetischen] ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird« (I, 116).

Aus dieser Bemerkung wird zunächst das eine völlig klar; das ›Ich bin . . .‹ sagt nicht: ich bin vorhanden, ich existiere; nicht, daß ich bin, sondern eine unvollständige Aussage über das, was ich bin . . . (›Ich bin‹ nicht gleich: sum als ergo sum.)

Ferner: ›Ich‹ heißt je schon ›Ich bin‹, d. h. im Ich-Sagen ist schon solches, was ich in diesem Nennen wesensmäßig auf sein So-und-so-Sein hin verstehe. Im Ich-Sagen meine ich schon mein Ich-Sein. (Ich = Ich bin . . ., war, werde und dergleichen.)

Was liegt aber darin? Ich meine nicht ein Vorhandenes, darüber ich dieses oder jenes feststellen kann, sondern mich, der ich je so und so bin, nur sofern ich mich bezüglich meines Seins so oder so entschieden habe. Ich muß mich notwendig so oder so bezüglich meines Seins entscheiden, sei es auch nur in der Gleichgültigkeit des Hingehenlassens; auch Nichtentscheiden ist hier ein Entscheiden.

Aber bin ich nicht vieles, was nicht einer Entscheidung entspringt? Entscheidung, Stellungnahme, Gleichgültigkeit; was ich so dahingehen lasse; wie *es* mir so geht: all das ›ist‹ nur in einem Ich-Sein. (Die Tragweite und Verborgenheit des Entscheidens und Nichtentscheidens und der Gleichgültigkeit.)

Mein Sein ist nie ein Vorhandensein, sondern was mir selbst zur Aufgabe anheimgegeben ist. Das Sein des Ich ist ein *Soll-Sein*, so und so, – worum es geht, so oder so.

[9] Ich – mich meinend als Ich, als Worüber des Aussagens – . . . bin.

§ 11. Zwischenbetrachtung über das ›Ich bin‹. Schlußstück des zweiten Teils der Erörterung des dritten Grundsatzes

a) Die Eigentümlichkeit thetischer Urteile

Was ich bin, das ist seinem Wesen nach immer ein *Wie*-ich-bin, d. h. wie ich mich zu meinem eigenen Seinkönnen verhalte. Die Sätze über das Ich und Ich-Sein, d. h. alle und gar die wesentlichen Prädikate im ›Ich bin‹, sagen nicht etwas aus über ein Vorhandenes: dieses Sagen und Reden gerade über das, was man nicht selbst ist, sondern was der andere und das andere, das nicht ›ichliche‹ Seiende ist. Dieses eigentümliche Reden hat darin seine Eigenheit, daß es dem anderen etwas zuschreibt (κατηγορεῖν – κατά: auf den anderen herab, *von sich weg* dem andern zu). Diejenigen Seinsbestimmungen, die das Seiende solcher Art meinen, was nur zugänglich wird im Zuschreiben, nenne ich *Kategorien*, kategoriale Aussagen. Dagegen vom Ich, das so *ist*, das nur je das Ich ist als ›Ich bin‹, – vom Ich etwas sagen, heißt nie, diesem Seienden als einem anderen seiner selbst etwas zuschreiben, sondern alles ›Ich bin so und so‹ heißt: Ich stelle mich in diese und jene meine Aufgabe, ich verstehe mich in meinem Existieren so und so, d. h. ich existiere so und so. Die Seinsbestimmungen des Ich, des menschlichen Daseins sind grundsätzlich keine Kategorien. Ich nenne sie *Existenzialien*, aber nicht, um ein neues Wort einzuführen, auch nicht, um eine Klasse von Kategorien anders zu benennen, sondern um von vornherein das Problem zu zeigen, daß hier von Kategorien überhaupt nicht die Rede sein kann.

Gerade hier bei dem ›Ich bin‹ kann sich die Philosophie am wenigsten der Frage nach dem Sein entziehen. Die eigentlich philosophische Unfruchtbarkeit aller Lebensphilosophie – der Diltheys im besonderen – hat ihren tieferen Grund; sie bleibt in der zentralen Dimension durch und durch dilettantisch und erreicht nicht einmal die Schärfe der Problematik des deutschen

Idealismus, der diese Frage freilich auch nicht stellt. Man gibt das Problem aus der Hand, begreift es gar nicht, wenn man Ontologie im alten Sinne nimmt und daraus schließt: also ist das, was wir mit ›Leben‹ meinen, von aller Ontologie ausgeschlossen. Gerade umgekehrt: Wenn es hier eine ausgezeichnete Weise des Seins gibt, dann ist das gesamte Problem der Ontologie von Grund aus neu zu stellen.

Wohl aber – und das ist eben so entscheidend – handelt es sich *beidemal* um das *Sein* von Seiendem. Und weil das Sein dieser Seienden je grundverschieden ist, deshalb haben in der Folge alle Aussagen je grundverschiedenen Charakter. Das ›ist‹ erhält in allen Aussagen über den Menschen einen total anderen Sinn; aber es meint immer noch und gerade ein *Sein*, das Ausgezeichnete der ›Existenz‹.

Aber deshalb gilt es nun gerade zu beachten: Wir sagen doch ›Der Mensch ist willig, ehrfürchtig, gering[?] und dergleichen‹; d. h. wir bewegen uns in Aussagen über den Menschen, die sich der Form nach gerade nicht von denen über Vorhandenes unterscheiden; indifferent und unkenntlich unter diese gemischt.

Aber warum ist das so? Der Grund liegt im menschlichen Dasein selbst. Problem: In jedem Falle, wenn solche Aussagen selbst vollzogen oder gar in ihrer Eigentümlichkeit bestimmt werden sollen, dann können wir nicht von der Satzform ausgehen, sondern es muß gefragt werden, auf welches Sein ist das ›ist‹ bezogen. Ohne die spezifische Problematik des *Seins* des Menschen werden weder die eigentlichen noch die uneigentlichen Existenzaussagen verständlich. (Nun Fichte! Von Urteil, Thesis her und alles auf System. Gleichwohl.)

Wesensaussagen über das ›Ich‹, auch im ›Ich bin‹, ja gerade hier in neuem ureigenen Sinn, nie das ›Ich ist‹. ›Ich‹ heißt aber hier immer: ich in *meiner Ichheit*, in welcher Ichheit aber *ich wese*. ›Ich‹ ist Subjekt in einem ausgezeichneten Sinne. (Der Begriff des *absoluten Subjekts* ist von hier aus zu fassen. Daß es nicht = Gott, dafür vergleiche I, 277.) Im thetischen Urteil ist das ›Subjekt‹ (nicht Objekt) als Subjekt (im Satz), im

thetischen Urteil ist das Subjekt (im Satz) als Subjekt (nicht Objekt).

Wiewohl nun Fichte das Problem der Aussagen über das Ich ganz im Rahmen der Wissenschaftslehre sieht und am Leitfaden der überlieferten Logik, d. h. wiewohl das zentrale Problem des Seins des Ich zurücktritt – als der eigentlichen Wurzel der ganzen Problematik –, so zeigt doch die Art der Problembehandlung eine tiefe Einsicht in das Ganze.

Fichte betont, daß in den Aussagen über den Menschen »nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subjekt« (I, 116) wird, d. h. die Aussagen haben nicht immer die Form ›Ich bin‹[1], z. B. ›Der Mensch ist frei.‹ Ein entsprechendes Urteil ist: ›Der Körper ist ausgedehnt‹. Der logischen Form nach ist es ein positives Urteil, darin zwei Begriffe vereinigt werden. Auch mit Bezug auf seinen Gehalt läßt sich das Urteil ›Der Mensch ist frei‹ als positives, d. h. synthetisch-beziehendes, aber auch als negatives, d. h. antithetisch-unterscheidendes fassen.

Als positives Urteil [›Der Mensch ist *frei*‹]: Der Mensch gehört unter die Klasse der freien Wesen (vgl. ›Der Vogel ist ein Tier.‹). Das Beziehungsverhältnis ist ›gehört in die Klasse‹; in diesem muß der Grund des Urteils liegen, und der Grund muß sein: der Begriff der freien Wesen überhaupt und der Begriff des Menschen als eines solchen. Aber dieser Grund ist nicht angebbar; nicht einmal eine Klasse freier Wesen ist aufzuzeigen. Es ist ein synthetisches Urteil – von außen gesehen – , aber es hat keinen Grund. (Fichte begründet hier noch nicht sofort, warum ein solcher Grund nicht angebbar ist, und warum eine solche Klasse nicht aufzeigbar ist.)

Nun läßt sich der Satz aber auch ebensogut antithetisch verstehen, d. h. als negatives Urteil: ›Der *Mensch* ist frei‹, d. h. aber: nicht alle übrigen Wesen, die unter dem Gesetz der Naturnotwendigkeit stehen. Jetzt in der antithetischen Satzform ist der Grund des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses ein Un-

[1] NB: hier eine Wesensaussage über das Ich.

terscheidungsgrund. Grund ist der Unterschied zwischen notwendig und nicht-notwendig, d. h. es müßte sich zeigen lassen, daß dieser Grund nicht im Begriff des Nichtnotwendigen läge, d. h. hier des Menschen, sondern in dem der entgegengesetzten Wesen.

Zusammenfassend: Es müßte also beide Male, so oder so, auf den Begriff des Menschen zurückgegangen werden. Dieser Begriff ist nur aus einer Wesensbestimmung des Menschen zu schöpfen, und zwar hier aus der Bestimmung des Menschen als eines freien Wesens. Aber warum nicht aufzeigbar als Begründetes?

Aber es liegt die von Kant her bestimmte Überlegung zugrunde: Freiheit ist keine *Bestimmung*, die ich von vorhandenen Dingen, genannt Menschen, abstrahieren kann. Und das heißt weiter: Der Begriff der Freiheit ist kein solcher, der seiner Natur nach überhaupt eine Klasse von Dingen, die unter ihn gehören, umgrenzen könnte. Sache und Person! (Keine Logik der Klassen und Gattungen; ›Wesen‹.)

Freiheit treffe ich nur an – in dem, was sie ist –, wenn ich das Seiende, das sie von Grund aus bestimmt, in seinem spezifischen Ich-Sein offenbar habe. Ich-Sein aber ist je ›Ich bin‹; so seiend – und als so seiend mich in meinem Sein verstehend – bin ich grundsätzlich aus allem Vorhandenen herausgestellt. Der Mensch ist nicht ein Vorhandenes neben und unter anderen, so daß ich jetzt diese vergleichen, d. h. den Menschen im Hinblick auf anderes bestimmen könnte. Das aber ist wesentlich die Weise des Grund-Suchens nach Fichte.

Aber was heißt: das Prädikat der Freiheit gilt vom Menschen? Für Fichte heißt das primär: Der Mensch ist absolutes Subjekt, d. h. er ist, was er ist, rein im Hinblick auf sich selbst. Er ist in seinem Wesen als Ich auf sich selbst in seiner Ichheit bezogen. Als solches Subjekt ist er nur offenbar im Ich-Sein, Ich-Sagen, worin das Ich sich selbst nicht wie ein Vorhandenes vorstellt noch vorstellen kann; absolutes Subjekt und kein Vorstellbares, d. h. [kein] Vorhandenes. Der Mensch als freies Wesen hat mit

dem Vorhandenen überhaupt nichts gemein, und deshalb besteht auch keine Möglichkeit der Entgegensetzung.

Fichte zeigt so: Das Urteil ›Der Mensch ist frei‹ hat, wenn es als synthetisches bzw. antithetisches genommen wird, keinen möglichen aufzeigbaren Grund. Nun gehört aber zum Wesen der antithetischen und synthetischen Urteile notwendig die Möglichkeit der Hinblicknahme auf einen Grund, denn sie sagen aus ein Verhältnis zwischen Gesetzten: Subjekt und Prädikat.

Wenn hier wesensmäßig kein Grund ist, dann ist das Urteil ›Der Mensch ist frei‹ kein antithetisches noch ein synthetisches. Das sagt aber: Dann ist der satzmäßige Ausdruck dieses Urteils selbst, der doch die Form solcher Urteile unzweideutig bekundet, kein adaequater.

Darin liegt: Dann darf vor allem nicht dieser Satz im Sinne einer Aussage über Vorhandenes begriffen werden. Vielmehr müssen wir, jeder von uns, den Satz so lesen: Der Mensch, d. h. je ich bin frei. (Wie Freiheit zu mir ›gehört‹. Art des ›Besitzes‹.)

Aber ist denn da ein *wesentlicher* Unterschied? Doch nur der, daß eben, um den Gegenstand bzw. das Subjekt dieses Urteils zu gewinnen, wir nicht nach außen blicken, d. h. vor-stellen, sondern nach innen; nach innen aber kann nur jeder je in sich selbst.

Allein, so wäre das Entscheidende ganz und gar nicht gefaßt; denn im genannten Falle wäre das Urteil ein solches über ein psychologisches Vorkommnis, eine psychologische Aussage, die sich grundsätzlich in nichts von Urteilen über Dinge unterscheidet. Freiheit bzw. mein Freisein ist ja keine in mir vorhandene Eigenschaft, sondern mein Freisein ist je nur in meinem Mich-selbst-Befreien. Darin liegt: Die Freiheit, d. h. mein Freisein finde ich grundsätzlich nie als vorhandene Eigenschaft, sondern sie ist es, die ein Seinkönnen und Seinsollen bestimmt. Mein Freisein ist nicht in mir gegeben, sondern mir aufgegeben. Dieses mir Aufgegebensein aber ist gerade mein spezifisches Sein als Ich, d. h. als ›Ich handle‹. (Die Aufgabe ist aber nicht ein

Sollen und ein Wert, der über mir schwebt, sondern diese Aufgegebenheit ist der Charakter meines Seins als Existenz. Was da aufgegeben ist, bin ›ich‹ selbst.)

Damit wird deutlich: Freiheit ist nicht eine allgemeine Bestimmung, auf die hin ich zuerst mich und andere vergleichen könnte, um uns dann diesem Begriff unterzuordnen, uns als frei zu bestimmen und die genannte Aussage zu fällen. Freiheit ist kein aufgreifbares Prädikat, das ich nehme, um es dem Ich *zu*zusetzen, sondern das Freisein ist wesenhaft Aufgabe meines Seins. Freiheit ist nicht als ein zuschreibbares Prädikat vorfindlich, sie ist keine Kategorie. ›Freiheitskategorie‹ ist ein Grundmißverständnis sowohl der Freiheit als des Wesens der Kategorie.

Also: Es wird gar nichts *aus*gesagt, sondern ›ich‹ qua Ich sage nur mein Ich-Sein, und ich sage es nur im Ich-Sein. (Dieses Sagen ist eine Grundform der ›Rede‹; diese ist weiter als ›Sprache‹ im Sinne des vorhandenen Wortschatzes.) Das spezifische Ich-Sein – als ›Ich bin‹ – bestimmt diese spezifische Art des Sagens: daß es kein Aussagen ist im Sinne des Zusprechens von etwas einem anderen, d. h. grundsätzlich keine ›Kategorie‹ ist. (Nur so ist Fichte in seiner Grundabsicht zu verstehen; von hier aus wird deutlicher der Begriff des absoluten Subjekts.)

›Ich bin . . . frei von‹ heißt nichts anderes als Ich, als ›Ich – bin . . .‹, d. h. dieses Urteil bleibt[?] ›ins Unendliche‹ offen. ›Ich‹ qua Ich-Sein: Stehen in der spezifisch ichlichen Aufgabe des Freiseins. Fichte drückt das so aus: Die Freiheit ist uns als Idee »zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern« (I, 117).

Alle Sätze über das Ich im Sinne der ursprünglichen thetischen sind ins Unendliche offen; das ist ein überschwenglicher Ausdruck dafür, daß das Ich nicht etwa nur endlich ist, sofern es Grenzen hat, sondern sein Endlich-Sein ist ein spezifisches gerade dadurch, daß die Unabgeschlossenheit seines Seins ein Wesensmoment seiner Seinsverfassung überhaupt ausmacht,

dergestalt, daß Existenz immer besagt: *sich halten in Möglichkeiten* als solchen des eigensten Seinkönnens. (Ich-Sein ist offen, d. h. der Seinssinn des ›Ich bin‹ besagt: *Ich stehe in Möglichkeiten*, die ich je so oder so verwalten kann; das Stehen in ihnen ist die Notwendigkeit einer ›so oder so Wahl‹. Offenheit des Ich meint zunächst: Existenz ist *Seinkönnen.*)

Und jetzt sehen wir die eigentümliche Unbegründbarkeit dieser thetischen Urteile schon deutlicher. Sie lassen sich nicht deshalb nicht begründen, weil der Grund für sie nicht auffindbar wäre – vielleicht haben sie sehr wohl ihren Grund – , sondern weil sie selbst so sind, daß schon die Absicht, für sie nach einer Begründung zu suchen, widersinnig ist und ihr Wesen verkennt. Denn für sie Begründung suchen, hieße, sie als in sich abgeschlossene Aussage niederlegen, um sie dann zu begründen. Aber diese thetischen Urteile sind als solche gar nicht abgeschlossen; sie sind ihrem Wesen nach nicht so, daß bezüglich ihrer – als fertiger – nach einer Begründung gefragt werden könnte.

Sie sind nicht deshalb grundlos, weil ihnen der Grund nicht beizuschaffen ist, den sie eigentlich haben müßten, sondern sie sind in dem prinzipiellen Sinne grundlos, daß sie eigentlich überhaupt keinen Grund im Sinne der Begründung haben können. Ich sage absichtlich: im Sinne der ›Begründung‹, weil hier, wie wir sehen, das Wesen des Grundes in einer ganz bestimmten Enge gefaßt ist, die Fichte selbst gar nicht einhalten kann (vgl. n. 8).

Insofern das Prädikat der Freiheit vom Menschen gilt, ist er absolutes Subjekt, d. h. nur wenn ich den Menschen als absolutes Subjekt verstehe, kann ich den Sinn der Aussage begreifen.

Wenn jetzt diese thetischen Urteile in ihrer Eigentümlichkeit deutlicher sind, dann kommen wir umgekehrt damit nun auch erst dem näher, was Fichte mit dem Begriff des absoluten Subjektes meint. Wir sahen: Der Begriff unterliegt verschiedenen Deutungen: 1. Gott, 2. Wesen der Ichheit im Sinne der ›Gattung‹ für die einfachen Iche. Beide Deutungen sind unhaltbar.

Sie kommen von außen, von überlieferten Begriffen, sie erwachsen nicht aus der von Fichte gerade aufgegriffenen Problematik. Denn erstens handelt es sich um ontologische Sätze, *Wesenssätze* über die Ichheit des Ich (Ichheit: nicht ontisch der fremde Gott); zweitens aber um Wesenssätze der *Ichheit*, d. h. eines Seins, das grundverschieden von Dingen ist. Nun handeln aber die überlieferten Wesenssätze bis heute vom Seienden, Vorhandenen (vgl. Plato: Ideen!).

Freilich dürfen wir nicht daran denken, diesen Begriff und das, was Fichte meint, in Durchsichtigkeit aufzulösen. Im Gegenteil, er ist durch und durch problematisch. Aber das Problem gilt es zu sehen, und damit erst die Basis, um zu entscheiden, warum die Fichteschen Versuche steckenbleiben mußten und in ihren ganz heterogenen Fragenkreisen sich darin überschneiden.

b) Der Begriff des Subjekts

Wir entwickeln jetzt den Begriff des ›absoluten Subjekts‹ zunächst aus dem Problem der thetischen Urteile, die ja in sich einzig auf die Ichheit als solche bezogen sind. Wir müssen wie bei jeder Interpretation auch hier – und hier gerade – über Fichte hinausgehen.

Terminologisch ist zunächst zu beachten der Ausdruck ›Subjekt‹. Es ist notwendig, etwas weiter auszuholen, weil von grundsätzlicher Bedeutung, insbesondere für Hegel. Begriff des Subjektes zentral. Mensch, Dasein als ›Subjekt‹.[2]

Wir gebrauchen den Ausdruck ›Subjekt‹ zunächst in einer doppelten Bedeutung. Man gebraucht ihn so seit langem und gerade Kant und der deutsche Idealismus sogar in gewisser Weise bewußt.

Die zwei Bedeutungen werden sichtbar aus den Gegenbegrif-

[2] Vgl. Protokoll über Anfängerübungen WS 1928/29: Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vgl. auch SS 1927 »Grundprobleme«: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung SS 1927, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975.

fen. 1. Subjekt im Unterschied von *Prädikat* ist dasjenige, worüber ausgesagt wird: Subjekt im Satz, Urteil; Subjekt als Urteilsglied, Satzelement. (›Subjektlose Sätze‹: es regnet. Ob sie mit Recht oder nicht so benannt werden, sei dahingestellt.) 2. Subjekt im Unterschied von *Objekt*: jetzt meint Subjekt nicht das Urteilsglied, sondern das ›Ich‹, das Selbst, die Person; und daher ›subjektiv‹, ›subjektive‹ Ansicht, persönliche Auffassung des Einzelnen. (›Ein verkommenes Subjekt‹, ›subjektives Befinden‹, ›objektiver Befund‹.) Subjekt als Ich.

Welche von diesen beiden Bedeutungen ist die ursprüngliche? Keine von beiden; aber sie haben eine gemeinsame Wurzel.

Sub-iectum: das darunter Geworfene[5] und daher darunter Liegende (ὑποκείμενον). Das ist der Titel für das Seiende selbst – so, wie wir es in der alltäglichen Erfahrung vorfinden: Dinge im weiteren Sinne (Pflanzen, Tiere, Menschen); und zwar erfahren wir das *Seiende* so, daß wir dabei das jeweilige Seiende bemerken in seinen Veränderungen, ja daran fällt es uns zum Teil als solches erst auf. Im Wechsel seiner Eigenschaften und seines Verhaltens bleibt es immer dasselbe. Dieses Zugrundeliegende und als solches sich immer *Durchhaltende* – das ist mit dem Begriff des Subjektum gemeint. Dieser Terminus kennzeichnet also das Sein des Seienden, und zwar *als das Vorhandene* im weiteren Sinne, das sich durchhaltende Bleibende, Anwesende (οὐσία), so daß darin liegt ein Bleiben im Wechsel. Es ist ein ontologischer Begriff und deckt sich mit dem, was man Substanz nennt: id quod substat accidentibus. (Zweideutig: 1. substantia prima, 2. substantia secunda.) Das Für-›sich‹-Sein: was in ›sich‹ ruht und nicht – wie ›Eigenschaft‹ – eines anderen bedarf (Eigenschaft von . . .). Antike: subiectum = substantia. Bei Hegel umgekehrt!

Erst von hier aus wird verständlich, warum und wie der Begriff des Subjektum dann aus einem ontologischen zu einem logischen und von da zu einem grammatischen wird.

[5] ›Geworfenheit‹.

Das Erkennen und deutende Bestimmen sieht dort seine Grundform, wo es sich im alltäglichen Verhalten zu den Dingen über diese ausspricht, bzw. in der einfachsten und doch vollständigen Form solchen Redens über das Seiende: ›Aussage‹ im Sinne von λόγος (λέγειν τι κατά τινος, καθ' ὑποκείμενον).

Im Aussagen von etwas über etwas ist dieses der echte Gehalt, daß Eigenschaften von einem Ding, das Wechselnde vom Bleibenden sind. So wird das *zugrundeliegende Seiende* zum Subjekt in der Bedeutung von ›das Zugrundeliegende‹ nicht für die Eigenschaften des Dinges, sondern das Zugrundeliegende für das von ihm Ausgesagte als solches, das Prädikat.

Damit aber ist eine grundsätzliche ›Erweiterung‹, d. h. Umbildung des ontologischen Subjektbegriffes gewonnen. Denn das für ein Prädikat Zugrundeliegende braucht nicht ein Zugrundeliegendes im ontologisch-ontischen Sinne zu sein. Das Subjekt eines Satzes braucht nicht ontologisch eine Substanz zu sein. Wir können ja auch etwas aussagen von solchem, was nicht ständig als dasselbe im Wechsel bleibt, sondern gerade vom Wechseln selbst: ›Der Wechsel der Eigenschaften vollzieht sich langsam‹. Jetzt ist ›Wechsel‹ Subjekt, aber nicht subiectum im ontologischen Sinne, sondern sofern subiectum als Glied des λόγος genommen ist, d. h. ›logisch‹. Und sofern das urteilende Denken sich im Satz ausspricht, erwächst der Begriff des Subjekts im Satze, d. h. der grammatische Subjektbegriff, der sich mit dem logischen nicht deckt. Vergleiche: ›Der Mensch ist frei.‹ ›Ich bin frei.‹[4] NB: Faktisch, im geschichtlichen Entstehen ist alles eins: Verhalten zu Seiendem, Denken und Sprechen (ontologisch – logisch – grammatisch).

Es ist festzuhalten: Die Bedeutung des Ausdrucks ›Subjekt‹ als Urteils- bzw. Satzglied geht zurück auf die ontologische Grundbedeutung, wenngleich diese ontologische sehr roh bestimmt wird – auf lange hinaus. Kant nimmt zum ersten Mal einen Anlauf! (Leibniz!) Dieser Ursprung ist festzuhalten auch

[4] Vgl. oben S. 110.

für die Genesis der zweiten Bedeutung des Ausdrucks: Subjekt = Ich, Person.

Subiectum, das Zugrundeliegende, hat zunächst mit Subjekt als Ich gar nichts zu tun. Im Gegenteil, weil das Seiende als das Vorhandene verstanden wird, sind die Subjekte (Substanzen) die Dinge. Und gerade der Begriff des Objektes, den wir heute den vorhandenen Dingen zuweisen, hat seinen Ursprung im ›Subjekt‹, im ›Subjektiven‹, im Ich. Objekt ist das, was einem Ich, einem ›Ich denke‹, ›Ich stelle etwas vor‹, entgegenliegt. Im Ausdruck ›Objekt‹ ist gerade die spezifische Bezogenheit auf das Subjekt qua Ich, während der Titel subiectum zunächst gerade nicht eine Beziehung zum Ich hat.

Subiectum und Substanz, d. h. die für sich seienden Dinge im weiteren Sinne, die in gewisser Weise keines anderen bedürfen, um zu sein, was sie sind (per se: durch sich, für sich). Denn alle Eigenschaften bedürfen eines Zugrundeliegenden, woran sie haften. Seit aber die christliche Welt die abendländische Metaphysik bestimmte, kam die Charakteristik des Seienden, d. h. der Substanzen, in eine zweideutige[?] Bahn. Denn wenn alles Seiende außer Gott geschaffenes Seiendes ist, d. h. in seinem Sein abhängig, dann kann strenggenommen nicht mehr davon gesprochen werden, daß das Seiende ein ›für sich‹ bestehendes Seiendes, Substanz sei. (Genauer: per se – a se.) Die einzige Substanz, d. h. subiectum, ist dann Gott allein; bzw. umgekehrt: Deus über substantia, supersubstantialis. (A se: Deus non est in genere substantiae. Dionysius Areopagita.)

Sofern aber dieser Begriff gleichwohl als der allgemein ontologische gilt und festgehalten werden soll, ergibt sich die Notwendigkeit einer Unterscheidung. Die geschaffenen Dinge sind in gewisser Weise relativ Subjekte, wenngleich nicht schlechthin Substanzen; Subjekte, d. h. endliche im Unterschied von der unendlichen Substanz, dem absoluten Subjekt.

Wohl ist zu beachten: Der Begriff ›subiectum‹ hat hier noch ganz die alte, ursprünglich ontologische Bedeutung. Diese Unterscheidung der Substanzen in substantia infinita und substan-

tia finita findet sich gerade bei Descartes: Deus; und die endlichen Substanzen: zwei Grundklassen: res cogitans und res extensa; Dinge, die Denken, Bewußtsein haben, und Dinge, die ausgedehnt sind; geistige und materielle (vgl. in gewisser Weise Kant: Personen und Sachen).

Nun wurde im I. Teil im Zusammenhang der Kennzeichnung der Entwicklungsgeschichte der abendländischen Metaphysik darauf hingewiesen[5], daß für diese nicht nur entscheidend wurde die Auffassung des ens als ens creatum, sondern zugleich das Methodenideal: die Gewißheit der mathematischen Erkenntnis. Daher Descartes' Bemühen in den »Meditationes de prima philosophia«, ein unbezweifelbares Fundament zu finden: dasjenige, wovon Metaphysik ausgehen, wo sie Fuß fassen soll, worauf sie steht, was sie sich zugrundeliegen hat. Als solches erwächst in der Zweifelsbetrachtung die Unbezweifelbarkeit: ego sum; cogito – ego – res cogitans; d. h. aber diejenige substantia finita (subiectum finitum), die ich je selbst bin. Dieses Subjektum wird jetzt fundamentum der Metaphysik. Es erhält so eine Auszeichnung, d. h. aber das ego, das Ich wird das ausgezeichnete Subjektum. (Das metaphysisch methodisch genommen ausgezeichnete sub-iectum, fundamentum ist das Ich. Der methodische Subjektbegriff: das im *Rückgang* zum Fundament erwachsende und Begründung der Methode leistende *Zugrunde-liegende.*)

Das Ich legt sich jetzt gleichsam das Privileg dieser Bezeichnung zu, d. h. das Subjektum wird jetzt aus dem allgemein ontologischen Begriff (= subiectum) zu einem ›methodischen‹, und zwar die Methode der Metaphysik betreffenden Begriff. Die vorzügliche Rolle dieser Substanz als die, von der alles Fragen ausgeht, und auf die alle Dinge bezogen sind, ist derart, daß jetzt nicht-subjektartige Dinge allesamt ›Objekte‹ heißen. (Das Ich ist das eigentliche Subjekt, so zwar, daß das Subjekt jetzt umgekehrt nur noch ›Ich‹ heißt, und alles, was ihm ent-

[5] Vgl. oben S. 30ff.

gegenliegt, jetzt das nicht-ichliche Seiende ist. – Der methodische Subjektbegriff gibt sich jetzt einen einzigartigen Inhalt. Subjekt = ›Ich‹, ego als – das gehört dazu – id quod dubitari non potest. – Aber formal nur erst *eine* Linie; zugleich aber jetzt, weil Subjekt das ›Ich‹ ist, noch eine weitere Möglichkeit der Bestimmung, bei der sich die erste ›logische‹ Bedeutung auswirken und mit der methodischen einigen kann. Das Ich als Subjektum im ausgezeichneten wesenhaften Sinne ist zugleich das Urteilssubjekt.)

Aber in diesem ›methodischen‹ Begriff erhält sich der alte ontologische: Dieses subiectum qua Ich bleibt zugleich subiectum qua Substanz. Bis zu Kant; hier ein neuer Schritt, vorgebildet durch Descartes' ego cogito = cogito me cogitare. Dieses Ich ist ein ausgezeichnetes Subjektum, das eigentliche Subjekt, so zwar, daß es als dieses, als Ich, je um *sich* selbst weiß.

Das Subjekt ist Selbstbewußtsein, und zwar wesenhaft, nicht gelegentlich, sondern zum Begriff des Ich gehört dieses Wissen-um, von da nun Begriff des Ich-Subjektes qua *Selbst*.

Was liegt nun darin? Das Ich ist dasjenige, was um sich selbst weiß, dasjenige schon ausgezeichnete subiectum, das wesenhaft sich denkt. Denken aber ist Urteilen, Praedizieren. Dieses ausgezeichnete subiectum ist das, worüber es seinem Wesen nach denkt, d. h. ein ausgezeichnetes Urteilssubjekt. Zu seinem innersten Wesen gehört es, daß es Urteilssubjekt ist, und zwar es, das selbst der Ursprung und die Möglichkeit allen Urteilens ist. Dieses Urteilssubjekt wird vom Urteilen nicht erst aufgesucht und vorgefunden, sondern es liegt im Urteilen selbst – schlechthin.

So vereinigt dieses Seiende, das wir ›Ich‹ nennen, und das wir je selbst sind, beide (d. h. drei) Bedeutungen von Subjekt in sich. Es ist Subjekt als Urteils-›gegenstand‹, und zwar wesenhaft; und es ist Subjekt im Sinne der in einer ausgezeichneten Weise gegebenen endlichen Substanz. Daher bekommt das ›Ich‹ die Bezeichnung ›Subjekt‹ in auszeichnendem Sinne.

Im thetischen Urteil wird ausgesagt über ein Subjekt (gram-

matisch, logisch), das von Haus aus ›Subjekt‹ ist, d. h. schlechthin; es ist in sich Subjekt, d. h. nicht erst in Beziehung (relativ) auf anderes (dieses wird Prädikat ichlichen Charakters): *absolutes Subjekt.*[6] Offenheit. (Nicht nur das ursprüngliche Worüber, sondern was zugleich das Urteilende ist und ein *ausgezeichnetes Verhältnis zu seinen Prädikaten* hat. ›Ich denke‹ – Einheit: was alles Prädizierbare – ›Seiende‹ – als solches gleichsam *umgreift.* – Subjekt-Sein: Haben der Prädikate als Wissen um sie als zugehörige und zukommende.)

Für das Verständnis dieses Begriffes ist ein Doppeltes entscheidend: 1. Die Einsicht in den spezifischen Vorrang des Ich bei der Gewinnung eines absolut gewissen Ausgangs der Metaphysik. 2. Der Charakter des Ich, daß es im Ich-Sein mitgedacht von Hause aus Urteils-›gegenstand‹ ist.

Und wenn wir uns erinnern an den Ursprung des Subjektbegriffes, wonach er ein ontologischer ist, dann zeigt sich, daß in der Entwicklung dieses neuzeitlichen Subjektbegriffes und in der Problematik des Subjekts diese Frage gänzlich in Vergessenheit geriet, daß diese primär im ontologischen Aussagen liegt. Sofern Subjekt als das unmittelbar und gewiß gegebene Selbst und als absolutes Urteilssubjekt fungiert, und diese Bestimmung einzig die Problematik des Subjekts umschreibt, heißt das: die Frage nach dem spezifischen Sinn des Subjekts als Ich wird überhaupt nicht gestellt.

Stattdessen rückt ins Zentrum der Problematik die Frage, wie das Ich als gewisser Ausgang gesichert werden kann, und in welcher Weise es sich seiner selbst schlechthin bewußt ist.

Das Ich ist Selbst-bewußtsein, so zwar, daß der Charakter des Bewußtseins den des Ich- und Selbstseins verdrängt und die Meinung aufbricht unter anderem, das Selbstbewußtsein als Bewußtsein biete die echte Möglichkeit, das Selbst-Sein des Selbst zu bestimmen und das Fragen nach diesem zu leiten, wo gerade umgekehrt gefragt werden muß: Inwiefern *gehört* das Selbst-

[6] Vgl. Beilage zu § 11 b; s. u. S. 243f.

bewußtsein *zum Sein* des Ich, und wie muß der *Seins*charakter dieses Bewußt-*seins* gefaßt werden, damit das *Ich-Sein* in seiner totalen Andersartigkeit gegenüber allem übrigen Seienden heraustritt. (Das ›Ich‹ als ›Bewußtsein‹, ›Selbstbewußtsein‹ ist so wenig selbstverständlich wie die Bestimmung des ›Ich‹ als ›Subjekt‹. Das Fremdartige sehen! Dagegen Da-sein!)

Die Grundauffassung vom Menschen als ›Ich‹ und die Bestimmung des Ich – als Bewußtsein, Selbstbewußtsein und dieses als absolutes Subjekt – ist der Grund, warum die Metaphysik des deutschen Idealismus notwendig zur Dialektik kommt.[7] Denn das Ich ist in seiner Ichheit, d. h. als die sich wissende Einheit des Entgegensetzens zum Nicht-Ichlichen das eine Ganze der Thesis, Antithesis und Synthesis, d. h. des Dreischritts der Dialektik. (Das Seiende und sein Sein. Thesis: an sich, Antithesis: für sich, Synthesis: an und für sich. ›Sich‹: Ich-Subjekt. – ›Ichheit‹ als solche. – *Substanz ist Subjekt* und der Rahmen der Bestimmbarkeit.)

Diese Dialektik ist kein Trick, kein Verfahren, das auszeichnet gegenüber anderen; es ist vor allem nicht Sache der persönlichen Veranlagung, etwa Hegels, und dergleichen, sondern sie ist die innere Notwendigkeit des Problemansatzes der Metaphysik, sofern sie sich auf der Basis des Descartes'schen Ausgangs und im Verfolg einer bestimmt gerichteten Stellungnahme zu Kants Transzendentalphilosophie zum System ausbilden will. Andererseits steht und fällt sie mit diesem Ansatz der Problematik der Metaphysik.

In der Herrschaft der Dialektik innerhalb des deutschen Idealismus bekundet sich die Grundauffassung des Ich als absolutes Subjekt, d. h. dieses ist im letzten Grunde *logisch* gefaßt, und das sagt: Diese Metaphysik schnürt sich selbst ab von der Grundfrage, in der alle Metaphysik der Möglichkeit nach gründet: von der Frage nach dem Sein des menschlichen Daseins, aus

[7] Aus diesem Ich wird die Art der möglichen Bestimmung genommen. Logik ist da.

dem her und allein die universale und fundamentale Frage nach dem Sein überhaupt gestellt werden kann; d. h. auf Grund der bestimmten Hinsicht auf Dasein (Subjekt) und auf Grund der ›Frage‹ nach dem Sein überhaupt (Vergessenheit). Das Sein überhaupt ist gerade hier im entschlossensten Bemühen um die Metaphysik nicht da!

Und weil so das Problem des menschlichen Daseins sich verwandelt in das der Dialektik des absoluten Subjekts, d. h. weil die Frage nach dem Sein des Daseins nicht ursprünglich und rein die leitende ist (von der Seinsfrage her selbst geleitet), deshalb kommt die damit einige Frage nach der Endlichkeit des menschlichen Daseins nicht in die rechte Bahn.

Von der jetzt erreichten Umgrenzung des Begriffes des absoluten Subjekts aus wird nun die abschließende Kennzeichnung verständlich, die Fichte von der Eigentümlichkeit des ›kritischen Systems‹ gibt. Worin besteht der kritische Charakter der mit Kant anhebenden Philosophie im Unterschied zu aller vorausliegenden dogmatischen? Vordem noch einmal: Thesis gegenüber Antithesis und Synthesis, aber jetzt zugleich diese als zugehörig zur reinen Thesis!

c) Die Verendlichung des Ich

Fichtes Charakteristik der Wissenschaftslehre konzentriert sich auf die Abhebung der thetischen Urteile, der grundlosen, gegenüber den antithetischen und synthetischen, den begründbaren. Es ist bereits darauf hingewiesen worden: Grund hier in traditionell engem Sinne, bezogen auf das Subjekt-Prädikat-Verhältnis; zugleich darauf, daß Fichte diesen engen Begriff faktisch nicht durchhalten kann. Und so sagt er dann: »Für irgendein bestimmtes thetisches Urteil läßt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urteilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet« (I, 118).

Thetisches Urteilen ist in sich im Setzen als solchem ›gegrün-

det‹. ›*Diese* Begründung‹ ist eine von der der antithetischen und synthetischen verschiedene. Und jetzt versucht Fichte erneut, den Unterschied zu verdeutlichen, wobei wieder etwas Wesentliches zutage kommt, nämlich die Antithesis und Synthesis jetzt als zugehörig zur reinen Thesis (nicht Urteile über Dinge, sondern über die Ichheit als solche), freilich ganz verkleidet durch die logische Erörterung und die Systemidee.

Der Antithesis liegt zugrunde Gleichsetzung, und zwar in einem *höheren* Begriff (Unterschied von Gold und Silber als Metalle, von Pflanze und Tier als Organismen), also in der begründenden Synthesis, bei der wir hinaufsteigen in der Ordnung der begründenden Allgemeinheiten.

Der Synthesis liegt zugrunde Entgegensetzung in einem *niederen* Begriff (Vogel – Tier: Vogel – Säugetier); in dieser begründenden Antithesis ein Hinabsteigen zu einem niederen Begriff.

Dieses aber gilt von Antithesen und Synthesen im Gebiet des Nicht-Ichlichen. Wie ist es nun aber bei den antithetischen und synthetischen Urteilen a priori, d. h. bei denen, die gesetzt werden in der Ichheit als solcher, d.i. bezüglich dieser selbst? Hier die Grundform der Zusammennehmung von Thesis, Antithesis und Synthesis in den drei Grundsätzen. Ich als absolutes Subjekt ist nicht ein Vorgestelltes unter anderen. Nicht diesem wird ein anderes entgegengesetzt, sondern das Andere, das Nicht-Ich, gehört als solches zum Ich, ist ichlichen Charakters. Und als dieses zum Ich Gehörige wird es nicht aus ihm herausgesetzt, außerhalb, sondern *in ihm* bleibend mit ihm gleichgesetzt. (Alle Entgegensetzung und beziehende Einigung *im* Ich und für das Ich.)

Antithesis und Synthesis vollziehen sich *im* Ich und *für* das Ich, d. h. sie greifen nicht aus nach einem Höheren als ihrer Gattung, zu einem wesenhaft *Nicht-Ichlichen.* Sonst, im Nicht-Ichlichen, liegt in der Antithesis die begründende Synthesis als Hinaufsteigen zu einem Höheren. Hier dagegen ist es mit der Entgegensetzung umgekehrt bestellt; sie steigt nicht hinauf, sondern *hinab.* Das Ich wird selbst – in seinem Sichsetzen als Entgegensetzen – in einen niederen Begriff, den der Teilbar-

keit, *herabgesetzt*. Nur diese Herabsetzung ermöglicht die teilweise Gleichsetzung mit dem Nicht-Ich, d. h. die eingeteilte Entgegensetzung des Ich ist ›teilbare Substanz‹ (›Subjekt‹); in ihr als solcher sind das in der Entgegensetzung gesetzte Ich und Nicht-Ich. Diese *herabsetzende* Setzung seiner selbst geschieht im absoluten unbeschränkbaren Subjekt und durch dieses.

Es verendlicht sich, und es muß, um sich so verendlichen zu können, selbst absolutes Subjekt sein. Aber nicht die Verendlichung ist es und das Problem der in der Idee des absoluten Subjekts liegenden Endlichkeit, was Fichte als zentral nimmt, sondern gemäß seiner Orientierung an der Idee des Systems und der Gewißheit sieht er das absolute Subjekt als das, was schlechthin keinen weiteren Rückgang zuläßt. Das ›absolute Ich‹ wird durch nichts Höheres bestimmt.

Sofern es einmal gewonnen ist – wie in den drei Grundsätzen –, ist damit dasjenige erreicht, worauf alle Begründung zurückgehen muß und allein zurückgehen kann. Aber dieses alles Begründende ist zugleich eben das, was schlechthin für alles Begründen und in allem gegeben ist, sofern alles Begründen – synthetisch-antithetisch – ein ›Ich begründe‹ ist, so zwar, daß die Ichheit des Ich den Grund der Möglichkeit der Thesis, Antithesis und Synthesis ausmacht. (Idee des Absoluten und demzufolge Unendlichen – von Begründung, Thesis, Wissen, Logik! – Absolutes Subjekt: dasjenige, *worauf* aller Rückgang zurückgeht, *was* das Gewisseste ist, *worüber* die ersten Sätze gefällt werden, in denen und durch die alle übrigen. – ›Absolut‹: das schlechthin Erste, und zwar in der Begründung des Systems. – Zentral ist das Gewisseste für die Philosophie selbst, gegeben als Begründungsinstanz; ›begründend‹, nicht willkürlich.)

d) Kritische und dogmatische Philosophie

Jetzt sind wir hinreichend vorbereitet, um das Wesen der Wissenschaftslehre im vollen Sinne zu bestimmen. Fichte versteht sich als Vollender Kants, der sein eigenes Unternehmen als *kri-*

tisches kennzeichnet im Unterschied zur *dogmatischen* Philosophie. Diesen Unterschied nimmt Fichte auf und erörtert ihn jetzt von seiner Problematik her, d. h. aus der Idee des Systems der Philosophie als Wissenschaftslehre.[8]

»Es gibt nur zwei Systeme, das kritische und das dogmatische« (I, 121 Anm.): Idealismus (transzendentaler, in der Fichteschen Interpretation) und Realismus (metaphysischer). Durch die nähere Interpretation dieser Erörterung [wird klarer] nicht nur Fichtes Position, sondern der Rahmen, in dem sich die Auseinandersetzungen zwischen Fichte, Hegel und Schelling bewegten.

Bei der Unterscheidung zwischen kritischer und dogmatischer Philosophie handelt es sich nicht um eine beliebige, indifferent allgemeine Charakterisierung zweier philosophischer Positionen, sondern um die beiden einzig möglichen, und zwar um den Unterschied zweier Systeme, der zwei Möglichkeiten von solchen. Das will sagen: Das Wesen der Philosophie ist im vorhinein darauf angesehen, wie sie sich und woraus sie sich einheitlich und geschlossen und absolut gewiß begründen läßt. Ohne Einsicht darin, daß unter dem Titel des Systems die Idee der Gewißheit die leitende ist, lassen sich die Erörterungen über die zwei möglichen Systeme nicht verstehen und demzufolge auch nicht das finden, von wo aus die Grenze dieser Betrachtung einsichtig gemacht werden kann. (System formal als System der Metaphysik – Frage nach dem Sein und dem Seienden im Ganzen –, sofern Metaphysik zur Natur des Menschen gehört und keine beliebige Erfindung von Grundstellungen, keine bloßen Standpunkte von Philosophen, denen andere sich angliedern, sondern ein Grundgeschehen und innere Möglichkeiten der Metaphysik selbst; nicht zufällig, und daher ihr relatives Recht und Bedeutung, die gerade dann erst ausgeschöpft sind, wenn ihre Grenzen erkannt werden. – Unausgesprochen und unerkannt: Seinsverständnis gehört zum Dasein. Aber damit freilich eine total andere Problematik notwendig.)

[8] Vgl. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797), SW I, S. 417ff.

In dieser Hinsicht sind die Beziehungen zu erläutern und darum die Charakteristik anzuschließen.

	Systeme	
dogmatisch	----------	kritisch
Ding		Ich
ens		ego
Substanz		Subjekt
transzendent	<---------->	immanent
Ich im Seienden gesetzt		Seiendes im Ich gesetzt

Δόγμα: die Meinung, δοκεῖ: sich an dasjenige halten, was sich allgemein für jedermann im nächsten Augenschein gibt, das als solches überhaupt nicht in Frage gestellt wird, für jeden ohne weiteres maßgebend ist (δόγμα: Beschluß, für alle verbindliche Satzung, Lehrsatz, Glaubenssatz); dogmatisch: sich an eine unmittelbar gewisse, gleichsam die natürlichste Grundüberzeugung halten.

Dogmatisches System der Metaphysik: für die Begründung und den Aufbau des Ganzen der Erkenntnis des Seins des Seienden und des Seienden im Ganzen dasjenige zugrunde legen, was dazu als das Selbstverständlichste und Natürlichste sich gibt. Das ist aber das Seiende selbst in der Bestimmtheit, die sich der nächsten und ständig sich erhaltenden Auffassung nahelegt. Das Seiende: die Allheit der Dinge – Naturdinge, Pflanzen, Tiere, von den Menschen angefertigte Dinge, die Menschen selbst, Dämonen, Götter – das All des Seienden; und sein Sein ist eben diese Dingheit. (Das so Gegebene und die Art der natürlichen Auffassung nur *verallgemeinern*!)

Alles, was überhaupt ist und wovon als Seiendem gehandelt werden kann, fällt unter diesen Begriff. NB: Und wir hörten, die Grundkategorie des Seienden – eben das Zugrundeliegen – ist das subiectum in der ursprünglichen Bedeutung, die Substanz.

Die ursprünglich selbstverständliche Betrachtungsrichtung

auf das Vorliegende wird durchgehalten. Sie bestimmt den Rahmen des möglichen Zusammenhangs des Seienden; dieser aber bestimmt durch Ordnung der Substanzen und Ableitung derselben auseinander die *höchste Substanz*. Das Verhältnis der endlichen zu dieser ist verschieden und hier nicht wesentlich, wo es sich allein um die Grundstruktur des Systems und seiner Basis handelt. Art und Richtung des Erkennens. (Wo und wie die Frage nach dem Seienden im Ganzen angesetzt werden soll und kann.)

Kritisch: κρίνειν, sondern, absondern, unterscheiden zwischen . . ., entscheiden zwischen . . ., das eine zurückweisen und das andere festhalten, d. h. nicht einfach hinnehmen, sondern durch Unterscheidung, Prüfung hindurch und in der Prüfung nach Gründen entscheiden. Kritisch im System der Metaphysik: nicht einfach an das δοκεῖ, den Augenschein sich halten, und sei er noch so selbstverständlich und natürlich, sondern unterscheidend prüfen: was? Was als hinreichender und gegebener Grund der Einheit für den Aufbau des Seienden im Ganzen zuerst und schlechthin in Frage kommt. (Art des Erkennens.)

Seit Descartes sieht aber die neuere Philosophie – wie weit mit Recht bleibe offen – das unmittelbare Vertrauen zu der vermeintlich gewissen Erkenntnis der Dinge erschüttert (ontisch). Gewiß im Sinne der schlechthinnigen Unbezweifelbarkeit ist nur das Ich gegeben (ego); aber dieses Ich ist nun als ›Ich denke‹ dasjenige, was im Ganzen des Seienden vor-stellt. So vorstellend umgreift es das mögliche Ganze von Seiendem, was in der Erkenntnis zugänglich ist. (Descartes: Zweifel, das Seiende bezweifelbar, res cogitans. Kant: Die eigentliche Kritik, d. h. positiv das Recht und die Notwendigkeit des Ausgangs vom ›Ich‹, ›Bewußtsein‹.)

Der ›kritisch‹ sich darbietende Rahmen ist also das Ich selbst und die erste und höchste Instanz der Begründung, und zwar nicht nur beliebig, gleichsam willkürlich hingenommen, sondern Rahmen und Grund des möglichen Systems, das durch kritische Prüfung allererst gesetzt wird.

Mithin ego als Subjekt, und zwar als absolutes Subjekt, das höchste; nicht weiter begründbar. »Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegenteil ist diejenige Philosophie *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt; und dieses geschieht in dem höher seinsollenden Begriff des *Dinges* (*Ens*), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kritizism ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism *transzendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. Insofern der Dogmatism konsequent sein kann, ist der Spinozism das konsequenteste Produkt desselben.« (I, 119f.)

Damit ist zugleich der Kern des Unterschiedes freigelegt und die Richtung der Auseinandersetzung bestimmt.

Im *kritischen System* (Kritizismus): das Ding, Dinge, Dingheit als *im Ich* gesetzte, das in den Bereich des Ich Gehörige. Das Ich ist alles umgreifend und in sich befassend. Dieses System geht vom Ich aus und bleibt bei ihm, so daß alles Seiende genommen wird als innebleibend im Ich, immanent. – Unklar: ontische bzw. ontologische Immanenz. (Kritizismus: Das Seiende im Ich gesetzt. – Hier Begründung der Überzeugung: vom Faktum zur Setzung kommen!)

Der *Dogmatismus* ist sofern naiv, unkritisch zum Seienden, zu den Dingen, d. h. vom Kritizismus her gesehen: aus dem Ich heraus – transzendent. Das Ich selbst ist etwas, was im Ding, d. h. unter den Dingen gesetzt wird. (Dogmatismus: Das Ich im Seienden gesetzt. – Dabei blinde Berufung auf Fakten.) Als höchste Ausformung Spinoza, obzwar nach Descartes und durch ihn bestimmt, noch vorkritisch und das eigentlich dogmatische System, was in gewisser Weise schon im Gegenhalt zum ›Kritizismus‹ sich ausbilden konnte; Vorbild der Systematik überhaupt.

Warum nun die Entscheidung *für* den Kritizismus? Es scheint doch, daß jeder gleich viel Recht hat, jeder den anderen von sich aus; über beiden doch keine Instanz. Was gibt dem Kritizismus den Vorzug? Grundabsicht: System, absolute Begründung! Kritizismus fragt nach Grund ausdrücklich und vollzieht den Rückgang auf Grund, und zwar den absolut gewissen, auf dasjenige, was alle Begründung ermöglicht. (Thesis: das heißt nicht Berufung auf ein Seiendes bloß, sondern dieses als gründend und begründend! Freilich wie?)

Dogmatismus: Zwar auch das Ganze und Grund, aber er fragt nicht mehr: warum ens, Ding als Höchstes? Kein Grund mehr anzugeben; während ›Ich‹ dasjenige, was in sich selbst schlechthin einsichtig ist; das, worin alles erörtert werden kann. Wenn der Dogmatismus eine schlechthin erste Einheit sucht und will, »so hätte er ja gleich bei der ihm im Bewußtsein gegebenen Einheit stehen bleiben sollen, und hätte nicht nötig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb« (I, 121). (Hier ganz klar Descartes' Position: zunächst gegeben Bewußtsein als solches und die immanenten Gehalte, zunächst nicht weiter, dabei stehenbleiben!)

Damit ist die grundsätzliche Stellung der Wissenschaftslehre gekennzeichnet, sofern sie sich als das eigentliche System der kritischen Philosophie begreift. Die Grundrichtung ihrer Problematik, aber gleichwohl nicht das Ganze. Erst im folgenden ist zu sehen, wie diese Position sich näher bestimmt. Endlichkeit.

e) Die dritte Grundkategorie

All diese Erörterungen zu § 3, zum dritten Grundsatz, mit dem sich der Übergang zur Ausführung der Wissenschaftslehre vollzieht. In der Darstellung des ersten und zweiten Grundsatzes wurde je zugleich eine Kategorie gewonnen: Realität und Negation, Was-Sein und Nicht-Sein. So auch jetzt die dritte Grundkategorie.

Die Grundform des Setzens, das Teilbar-Setzen, d. h. nicht: ein Was schlechthin [setzen], und nicht: ein Was schlechthin nicht [setzen], sondern das eine durch das andere begrenzen. Diese Begrenzung gibt allererst Bestimmung, determinatio (Bestimmtheit bei Hegel anders!). Nach Früherem: die beiden ersten in diese dritte *herabgesetzt* und erst in ihr eigentliche Bestimmungsfunktion; anders nur isolierte Abstraktion.

§ 12. Die verschärfte Heraushebung des Gegenstandes der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus in Verbindung mit einer Erwiderung auf Mischs Kritik an »Sein und Zeit«[1]

Bevor wir nun auf Grund der Interpretation des I. Teils der Wissenschaftslehre, der Darstellung der Grundsätze, dazu übergehen, uns einen Überblick über die folgenden, konkreten Probleme zu verschaffen, wollen wir jetzt dasjenige verschärft herausheben, was Gegenstand der Auseinandersetzung mit Fichte und dem deutschen Idealismus überhaupt sein wird.[2]

Denn gerade an diesem entscheidenden Ansatz und an dieser Selbstcharakteristik Fichtes ist am deutlichsten die Perspektive der notwendigen Auseinandersetzung festzulegen. Schon mehrfach Hinweise, aber nicht im ganzen.

Die Auseinandersetzung in der Perspektive, die der erste Teil der Vorlesung umgrenzte: Problem der Metaphysik und die Frage des Menschen. Durch die folgende Fixierung des Feldes der Auseinandersetzung ist zugleich die heutige Problematik bestimmbar, sie kann sich abheben. NB: Nicht zu einem neuen beliebigen und festen Standpunkt, von dem aus die früheren

[1] [Auf einem beiliegenden Zettel]: Auseinandersetzung mit Mischs Kritik im ›Philosophischen Anzeiger‹.

[2] [Auf einem beiliegenden Zettel]: Zweiter Teil des § 3: grundsätzliche Bedeutung für diesen Paragraphen, für die Wissenschaftslehre (§ 5!), für den deutschen Idealismus.

niederzurennen sind, sondern – wenn zu Recht bestehend – eine notwendige Problematik, aus dem Grundgeschehen der Metaphysik selbst entspringend, vor allem eine Problematik, nicht eine sonnenklare Position, fertig und für ewige Zeiten anzupreisen. Das Problem ist das Entscheidende, aus dem ein Verständnis des Wesentlichen; kein totes Wissen oder eine neue Meinung.

Vergleiche jetzt: Georg Misch, »Lebensphilosophie und Phänomenologie«[3]. An dieser Stelle und in diesem Zusammenhang nicht eine Gegenkritik; dazu auf methodische Fragen eingehen, die in »Sein und Zeit«, I. Hälfte, mit Absicht vermieden sind. Aber auch sonst hat Mischs Auseinandersetzung eine Reihe zentraler Probleme gestreift, die eine Erörterung verlangen, die für das Ganze fruchtbar werden kann. (Logik oder Ontologie. Kants transzendentale Logik ›Ontologie‹! Kein Wortstreit.)

Die Auseinandersetzung Mischs ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil in ihr der Versuch gemacht wird, die Diltheysche Position als Ganzes zur Auswirkung zu bringen und in der heutigen Problemlage mitsprechen zu lassen.

Ich habe über meine positive Einschätzung Diltheys keine Zweifel gelassen, so wenig, daß sie manchen zu hoch gegriffen vorkommt. In der Tat, ich habe Dilthey aus dem gesehen, was er wollte, wenngleich weit davon entfernt; aber auch das, was er wollte, ist grundsätzlich nicht ausreichend für das Gesamtproblem. Hier beginnt ein Gegensatz, der jetzt zur Auseinandersetzung kommt.

Freilich muß Misch, ohne daß er sich dessen bewußt ist, im Entscheidenden die Position Diltheys schon aufgegeben haben,

[3] Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger, in: Philosophischer Anzeiger, III. Jahrgang, 1928/29, S. 267-368. – Anm. d. Hg.: Heidegger gibt die Stellenverweise bereits nach der Buchausgabe an. Sie ist unter dem Titel »Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl« erschienen bei Friedrich Cohen, Bonn 1930, zuletzt als unveränderter Nachdruck der 2. Auflage (1931) in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

um ihn überhaupt mit meiner Problematik in die Auseinandersetzung zu bringen! So, wenn er von dem ›metaphysischen Zuge‹ in meinen Untersuchungen spricht.[4] Denn dies ist gerade das Dunkelste in Diltheys Arbeit: der Begriff der Metaphysik (Weltanschauung), Comte, Positivismus, so anders Dilthey sonst die Dinge sieht.

Zur Erinnerung: Der Problembegriff der Metaphysik: Erkenntnis des Seins als solchen und im Ganzen. Problem, weil Sein und Erkenntnis problematisch, gleichwohl Aufgabe. Diese Aufgabe nicht deshalb, weil Aristoteles und Platon sie stellten, und weil sie in der Geschichte der Philosophie da ist, sondern umgekehrt: sie ist wach geworden, weil sie zur ›Natur des Menschen‹ gehört.

Und wenn Aufgabe, dann als solche nur begriffen, wenn ursprünglich entwickelt; ὄν ἢ ὄν – Seinsfrage, Seinsverständnis. Seinsverständnis ist die Grundbedingung der Möglichkeit der Existenz, nicht etwas Beliebiges, was da auch vorkommt und lediglich deshalb, weil wir ›ist‹ sagen im Satze, sondern umgekehrt: wir sagen nur so, weil wir schweigend schon Sein verstehen, ja gar nicht schweigen könnten, wenn wir Sein nicht verstünden.

Seinsverständnis – Endlichkeit des Menschen; Frage nach dem Menschen in dieser Hinsicht. So ergibt die Radikalisierung des Problems – nicht die Übernahme einer Meinung der antiken Philosophie – eine in sich geschlossene Grundproblematik: Frage nach dem Sein überhaupt als gründend in der Frage nach der Endlichkeit im menschlichen Dasein. Keine beliebige Frage nach dem Menschen und nach dem Leben, sondern geleitet von der Grundfrage, die eben selbst durch ihre Ausarbeitung zeigt, daß sie keine theoretisch erdachte ist, die in Lehrbüchern der Ontologie steht, sondern die innerste und geheimste Frage des Daseins selbst.

Hier ist Misch nicht eindeutig; anfänglich: es sei eine theoretische Frage, nachher hat er zusehends diesen Einwand auf-

[4] Vgl. Misch, a. a. O., S. 10.

gegeben. Aber er bewegt sich in nicht haltbarem Gegensatz. Wir können die Philosophie nicht mehr aus dem Logischen rein entwickeln – und wenn wir bis zu den Indern und Chinesen zurücksteigen –, sondern das ist gerade die Geschichtlichkeit unseres Daseins, daß es notwendig in der Auseinandersetzung mit der schon endgültig geschehenen Geburt der Metaphysik steht. Daher gerade da ansetzen, was aber nicht heißt: in theoretische Problematik eintreten. Misch sieht meine Problemstellung viel zu sehr im Rahmen der herrschenden Ansätze der Philosophie als strenger Wissenschaft.

Die Auseinanderlegung der Seinsfrage in der Richtung ihrer ursprünglichen Wurzel führt auf die Zeitlichkeit des Daseins, so daß sich das Grundproblem der Metaphysik formulieren läßt als das Problem von Sein *und* Zeit.

Wenn man nun diesen Titel nicht versteht aus dem, wofür er Titel ist, d. h. aus dem, was unter diesem Titel exponiert wird als Problem, sondern wenn man ihn gleichsam historisch liest, mit Rücksicht auf das, was grundsätzlich überwunden werden soll, dann läßt er sich leicht mit dem zusammenbringen, was wir oben als die beiden Grundmöglichkeiten der metaphysischen Systematik überhaupt kennenlernten.

Die Gegenstellung angezeigt durch die Titel: ens – ego. Darin liegt zugleich, daß auf der einen Seite das Seiende und sein Sein, auf der anderen das Ich, Selbstbewußtsein, oder – wie bei Dilthey – Erlebnis, Leben, das menschliche Leben, das nicht unter der Frage des Seins steht.[5] Für ens setzen: Sein, und für ego: Zeit, verstanden als Zeitlichkeit des menschlichen Lebens. Versuch, Sein und Zeit, zwei »miteinander streitende Tendenzen« zu vereinigen[6], Ontologie festhalten als Ziel und »Lebensphilosophie akzeptieren«[7].

[5] Vgl. Misch, a. a. O., S. 3f.
[6] Misch, a. a. O., S. 5.
[7] Misch, a. a. O., S. 6.

ens – ego
Sein – Zeit (›Leben‹)
Ontologie – Lebensphilosophie

Aber es handelt sich nicht um eine Vermittlung dieses vorgegebenen Gegensatzes von ens und ego. Was soll auch aus einer solchen Vermittlung werden? Sie müßte doch die Glieder ens – ego stehenlassen und für sie eine höhere Einheit suchen. Und vor allem: Welcher Grund und welche Notwendigkeit besteht, in dieser Weise zu vermitteln? Nicht sie zusammenbringen und gleichstellen, sondern zeigen, daß jedes dieser Glieder *nicht* ursprünglich ist, daß sie zum *Problem* gemacht werden, womit der Versuch, sie zu vereinigen, von vornherein an Boden verliert. Es gilt nicht, die überlieferte Ontologie festzuhalten, sondern gerade zu zeigen, daß sie noch gar nicht zum entscheidenden Problem gekommen ist, daß das, was unter diesem Namen geht, überhaupt noch nicht das ist, was sie meint. (ὄν ᾗ ὄν – das Seiende als Seiendes, »d. h., wie Heidegger übersetzt, ›hinsichtlich seines Seins‹«[8]. Nicht bessere oder schlechtere Übersetzung, sondern bereits die Herausarbeitung des zugrundeliegenden prinzipiellen Problems.)

Und es gilt nicht, die Lebensphilosophie zu akzeptieren, sondern ihr gerade zu zeigen, daß sie ebensowenig zu der Problematik gekommen ist, die in ihrem eigensten Thema gefordert ist; daß sie selbst eine Problematik des Seins, die des Menschen, zu ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzt. (Aber selbst dann noch nicht = Fundamentalontologie. – Auch hier nicht; ›existenziale Analytik des Daseins‹ – nicht nur ein »methodisch geharnischter Begriff«[9], sondern wieder das Problem einer ganz bestimmt motivierten und ganz bestimmt orientierten Frage nach dem Menschen, ›Leben‹; nicht einfach ›Lebens‹-Philosophie.)

Beide Glieder werden fraglich, und die Fraglichkeit ent-

[8] Misch, a. a. O., S. 3.
[9] Misch, a. a. O., S. 6.

springt einem grundsätzlich tieferliegenden Problem, dem des Zusammenhangs zwischen dem Seinsproblem und dem Problem des Daseins als Zeitlichkeit. (Aber hier erst recht der *Ab-grund* des Problems. Aber nicht so, daß man das zum Gegenstand des Redens macht, denn dann ist er nicht da, öffnet sich nur in und für eine konkret geschehende und arbeitende Problematik.)

ens	–	ego
?		?
Metaphysik	-------- ? ---------	Anthropologie
	Sein *und* Zeit	
	Transzendenz	

Nicht die Gleichstellung von ens und ego, Sein und Zeit, sondern die Problematik des ›und‹ zwischen beiden, so zwar, daß beide sich nicht mit dem überlieferten Gegensatz decken; nicht nur die Glieder sind problematisch, sondern Problemzentrum ist gerade der Zusammenhang der problematisch gewordenen Glieder. Demnach geht es auch nicht darum, etwa Ontologie in der Lebensphilosophie zu gründen, sowenig wie umgekehrt Lebensphilosophie auf Ontologie, sondern die Grundabsicht ist gerade zu zeigen, daß so nicht gefragt werden kann, wenn das Grundproblem der Philosophie begriffen ist. (Misch freilich sucht, alles in die Lebensphilosophie einzubauen, und will dieser eine neue Logik zuweisen, von deren positiver Charakteristik freilich – Diltheys ›Philosophie der Philosophie‹! – nichts zu sehen ist; nur der Hinweis, in Richtung der transzendentalen Logik Kants müsse sie liegen. Auch hier wie bei Dilthey ein sehr roher und unbestimmter, durch Schleiermacher vermittelter Anschluß an Kant, der vordem nicht begründet und bestimmt ist durch eine Auseinandersetzung mit Kant im Hinblick auf das leitende Problem. Die Berufung auf Kants transzendentale Logik aber ist deshalb im höchsten Grade mißlich, weil ja gerade fraglich ist, was diese Logik in sich bedeutet; sie ist 1. nicht

isoliert für sich und 2. in Einheit mit der transzendentalen Aesthetik gerade die eigentliche Ontologie und deren Begründung!)

Es wäre ebenso gewaltsam, ens und ego unter einen Hut zu bringen unter Festhaltung des überlieferten Begriffs des Seins und der Scheinprobleme[?] der zugehörigen Ontologie; ebenso gewaltsam wie der umgekehrte Fichtesche Versuch, alles auf das Ich, d. h. die Lebensphilosophie, zu gründen. Aber es geht nicht darum, allerlei unter einen Hut zu bringen, weil es hier keinen Hut gibt, und weil er vor allem nicht bereits schon irgendwo hängt, um über alles gestülpt zu werden, sondern es gilt zu sehen, daß die überlieferte dogmatische Philosophie des ens dogmatisch ist, nicht weil sie das Ich nicht auszeichnet, sondern weil sie die Seinsfrage nicht im Grunde stellt; und es gilt zu sehen, daß die kritische Philosophie hyperkritisch (nicht ursprünglich kritisch) ist, weil ihre Kritik nicht aus dem Seinsproblem, sondern aus der Erkenntnisfrage und der Gewißheit erwachsen ist und das Problem der Wahrheit und das nach dem Ursprung des Seins nur indirekt und vermittelt zurückgewinnt; daß sie gerade auf Grund dieser übersteigerten Kritik nicht sehen kann, was das durch und durch Dogmatische ihrer kritischen Position ist, daß sie das Ich-Sein nicht als solches zum Problem macht, sondern aus dem Bewußtsein erklärt, genau so wie Dilthey das Leben aus dem Erlebnis. (Hier versieht sich Misch wohl am meisten; er sieht nicht, wie die kartesianische Position sich gerade auch in Dilthey auswirkt, d. h. überhaupt in der Gegenwart nicht überwunden, auch nur in Frage gestellt ist. Denn es ist irrig, wie Scheler, Hartmann und andere zu meinen, durch Hinüberschwenkung zu einem erkenntnistheoretischen Realismus sei das Problem erledigt. Misch bringt die Auseinandersetzung mit meiner Problematik auf eine völlig unangemessene Ebene, daß er die grundlegenden Unterschiede verkennt zwischen Husserls Phänomenologie des reinen Bewußtseins und der fundamentalontologischen Frage nach dem Dasein des Menschen; nicht das eine abstrakt und das andere

konkret, sondern grundverschiedene Fragestellungen, was eine produktive Aneignung Husserlscher Methoden nicht ausschließt.)

Wenn man sich schon historisch zur Illustration an dem Gegensatz orientiert, aus dem allein das Problem von Sein und Zeit nicht erwachsen konnte, dann gilt es zu sehen, wie beide Glieder zur Frage nach dem Sein – in je verschiedenem Sinne – drängen, daß diese Frage eben selbst wirkliche Frage ist, d. h. nicht ersetzt werden kann durch eine Antwort, die einer unzureichend und nie ausdrücklich gestellten Frage erwachsen ist. – Ich kann mir nicht helfen; es geht eben nicht, daß man irgendein historisches Problem ins Feld führt, und sei es noch so [. . .]* wie das [. . .]**.

So viel zur Klärung des Problems: In ›Sein und Zeit‹ nicht ein Standpunkt gegen andere auszuspielen oder das Recht einer Richtung zu verteidigen. Für unsere besondere Aufgabe, die Auseinandersetzung mit Fichte und dem deutschen Idealismus überhaupt, ergibt sich aus dem Gesagten das Wesentliche: Was da als die zwei Grundmöglichkeiten eines Systems der Metaphysik angesetzt wird, spiegelt einen bestimmten, nicht zufälligen Verlauf der Geschichte der Metaphysik wider, aber keineswegs so, daß hieraus absolut die Grundmöglichkeiten des Systems überhaupt zu entnehmen wären; im Gegenteil: es zeigt sich, daß beide Möglichkeiten in sich dazu drängen, auf einen ursprünglichen Problemzusammenhang zurückgeführt zu werden, von dem wiederum nicht gesagt werden kann, daß er der letzte und absolute sei.

Wir sahen, daß Fichte den Gegensatz aufhebt dadurch, daß er das Problem des ens in das des ego hineinnimmt. Das sieht so aus, als würde da gerade das Problem des Seins auf das des Ich – Dasein, Zeitlichkeit – zurückverlegt. Es sieht so aus und ist von all dem das Gegenteil.

* [Ein Wort unleserlich]
** [Zwei Wörter unleserlich]

Denn die Bestimmung der Ichheit des Ich erwächst gerade nicht unter der Führung der Frage nach dem Sein, sondern aus der Bemühung um die Grundlegung eines absolut gewissen Wissens. Und die Problematik des Seins wird verschlungen von der einer Wissenschaftslehre. Die Art der Bestimmung der Ichheit des Ich ist es, die bei aller Anstrengung das Problem der Metaphysik nicht auf seinen ursprünglichen Grund legt. Diese Art der Bestimmung der Ichheit aber bekundet sich in der Weise, wie Fichte diejenige Grundverfassung des Ich umgrenzt, die für die Problematik des Seins die entscheidende ist, die Transzendenz.

Das wird deutlich aus der konkreten Ausarbeitung des zweiten und dritten Teils der Wissenschaftslehre.

ZWEITES KAPITEL

Zweiter Teil der Wissenschaftslehre. Grundlage des theoretischen Wissens[1]

§ 13. Die Aufgabe einer Erklärung der Vorstellung

a) Wiederholende Vorführung der drei Grundsätze

Ansatz. – Dimension und Feld sind gewonnen: die Ichheit, durch die drei Grundsätze umschrieben. Was ist das Ziel? Was soll geschehen? Metaphysik! Das Ganze des Seienden soll konstruiert werden; nicht erst das Wirkliche als solches herleiten aus dem Ich, sondern zeigen, daß und wie die Wirklichkeit des Wirklichen, Nicht-Ich, nur im Ich ist; im Ich – seinem Wesen nach Ichheit. Zu dieser gehört freilich, daß sie in ihrem Setzen, d. h. Wissen, sich herabsetzt, d. h. verendlicht, einschränkt. Das Ganze des rein einschränkenden Sichsetzens der Ichheit soll vor Augen gelegt werden, um zu sehen, daß die zu solchem Setzen gesagte [?] Gesetztheit nichts anderes ist als die Wirklichkeit des Wirklichen.

Ansatz – genauer wiederholen und unmittelbar aus dem dritten Grundsatz die eigentlich beweisende Deduktion entwikkeln.

Die drei Grundsätze:

I. Das Ich setzt sich schlechthin als Ich, Ich bin . . . Ich; Ich bin schlechthin, *was* ich bin, *weil* ich bin; rückwärts jetzt schon schärfer: Ich bin . . .; *Wie*!

II. Dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.

[1] »Spekulative Philosophie« (I, 155), »Theorie des menschlichen Wissens« (I, 226). – Dritter Teil: Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

Das Setzen des Ich, *Ich-Sein*, ist in sich *Entgegensetzen*; im Ich Unterschiedensein von. Dieses *Sein* als Unterschiedenheit ist nicht eine Eigenschaft, sondern zum Sein des Ich gehörig. *Wie* ich bin.

III. Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Ich-Sein ist Teilbar-Setzen, zu ihm gehört Eingeschränktheit des Ich, d. h. als Unterschiedenheit, Beschränktheit des Nicht-Ich.

Wir können jetzt das Verhältnis des dritten Grundsatzes zu den beiden ersten noch schärfer fassen und in der Interpretation weitergehen, indem wir sagen: Zum dritten Grundsatz wird erläutert und bewiesen, daß und wie das Setzen des Ich ein einschränkend eingeschränktes ist. Der erste und zweite Grundsatz dagegen sollen zeigen, was das Ich überhaupt ist, d. h. daß es seinem Wesen nach so ist, daß in ihm eine *Einschränkbarkeit* überhaupt liegt. Noch deutlicher: Wenn im dritten Grundsatz gezeigt wird, daß das Ich in seinem Ich-Sein sich verendlicht, dann zeigen der erste und der zweite Grundsatz, wie im Wesen des Ich die Möglichkeit seiner Endlichkeit liegt.

Sofern aber nun alles, was ist, im und durch das Ich ist, also nichts von außen in das Ich hineinkommt, muß nicht nur die Möglichkeit der Endlichkeit, sondern diese selbst im Ich liegen. Und es gilt jetzt nur zu zeigen, wie sie und als was sie im Ich liegt.

›Endlichkeit‹ nach Fichte: Teilbarkeit des Setzens, eingeschränktes und einschränkendes Setzen. Dieses ist nur möglich, wenn überhaupt Setzen so etwas ist wie Entgegensetzen; denn nur dann läßt sich das eine – gegen ein anderes – beschränken.

Endliches im Ich ist also so aufzuzeigen, daß Entgegengesetztes in ihm an den Tag kommt, und zwar Entgegengesetztes, das in seinem Setzen selbst liegt. Dieses Entgegengesetzte aber ist nur, was es ist, nämlich gehörig zum Ich-Sein, wenn es den Grundcharakter der Ichheit zeigt, d. h. die durchgängige Identität[?] und Einheit, Einstimmigkeit; d. h. die Entgegengesetzten werden nur so als ichliche Charaktere enthüllt, daß sie in die

Einstimmigkeit des Ich hineingehoben werden, d. h. fichtisch-formal, daß die Gegensätze vereinigt werden.

Damit ist der Gang der Wissenschaftslehre gekennzeichnet aus der Aufgabe, die sich stellt. (Synthesis: Ihr muß vorausgehen Analysis, d. h. nach Fichte Antithesis. Grundsynthesis: Ich und Nicht-Ich als die schlechthinnigen Gegensätze, ego – ens.) Sie muß einsetzen beim dritten Grundsatz und zunächst nachsehen, ob er und wie er Entgegengesetztes enthält. Es wird sich zeigen, daß der entwickelte Gehalt des dritten Grundsatzes den ganzen weiteren *Inhalt* der Wissenschaftslehre und zugleich den Gang der Deduktion vorzeichnet.

b) Die beiden im dritten Grundsatz enthaltenen Sätze

Der dritte Grundsatz sagt: Das Setzen (I) als Entgegensetzen (II) ist einschränkendes (III). Entgegensetzen ist solches von Ich und Nicht-Ich. Ich und Nicht-Ich sind gegenseitig durcheinander beschränkbar (vgl. I, 125). ›Ich‹ heißt immer: Ich setze das Ich, und: Ich setze entgegen Nicht-Ich. Daher liegen im dritten Grundsatz folgende zwei Sätze: 1. Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich. 2. Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich.

Beschränkt setzen heißt immer: bestimmen. Demnach der erste Satz: Das Ich bestimmt das Nicht-Ich. Aber wie soll hierüber weiteres gesagt werden? Hat der Satz überhaupt einen ausführbaren Sinn? Das Nicht-Ich ist ja bisher nur das schlechthin Entgegengesetzte, d. h. dem Ich schlechthin Entgegengesetzte. Wenn dieses und in diesem Alles ist, dann ist das Nicht-Ich = Nichts. (Zunächst: Wo nichts ist, kann nichts aufgehoben werden.) Das Nichts bietet aber keinen Anhalt für eine Bestimmung; in ihm ist keine Realität, kein Was. Es läßt sich gar nicht denken, wie ein Was-Sein aufgehoben werden könnte, wo nichts ist.

Solange also im Nicht-Ich keine Realität gesetzt ist, bleibt der erste Satz unbrauchbar. Zwar ist er im dritten Grundsatz ent-

halten, aber vorläufig problematisch. Er läßt sich aus dem dritten Grundsatz nicht ohne weiteres *ableiten*, und zwar deshalb nicht, weil er auf das im dritten Grundsatz zurückgeht, was dort selbst auf einem Machtspruch beruht. (Das Faktum der Einschränkung als solcher.) In welchem Sinne? In seiner Form: bestimmt, bedingt; Gehalt: Lösung der Aufgabe unbedingt. Gehalt (vgl. I, 144). (Machtspruch: nicht des Philosophen, sondern – der weist ihn nur auf – als zum Wesen der Vernunft gehörig. Vgl. I, 144.)

Wie steht es mit dem zweiten Satz, der im dritten Grundsatz enthalten ist? Dieser spricht doch auch vom Nicht-Ich? Dieser läßt sich, sagt Fichte, ableiten, d. h. er enthält solches, was bereits im Ich als solchem gesetzt ist. Das Ich setzt sich: a) selbst – absolute Realität; b) als beschränkt, d. h. als einschränkbar durch . . .; c) durch das Nicht-Ich, dieses überhaupt im Ich gesetzt, in der Entgegensetzung, der Idee nach.

Diese beiden im dritten Grundsatz liegenden und doch so verschiedenen Sätze begründen jeder für sich einen wesentlichen Teil der Wissenschaftslehre. Der zweite Satz, der ableitbare, begründet den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre, d. h. die Exposition dieses Satzes gibt die Konstruktion des theoretischen Wissens (›spekulative Philosophie‹). Der erste, noch problematische Satz begründet den praktischen Teil der Wissenschaftslehre. Die Möglichkeit eines solchen Teils ist selbst problematisch, solange es der genannte Satz bleibt.

Sofern der zweite Satz ableitbar ist, rückt er also im System, d. h. im Ganzen der möglichen Ableitung, vor den ersten. In diesem Sinne der Systemordnung hat der theoretische Teil der Wissenschaftslehre einen Vorrang vor dem praktischen (in der Folge der Denkbarkeit, Gewißheit). Der Sache nach aber hat das praktische Vermögen den Vorrang vor dem theoretischen.

Das theoretische Vermögen macht nicht das praktische möglich, sondern umgekehrt das praktische das theoretische. Die Vernunft ist ihrem innersten Wesen nach praktisch (vgl. I, 126). Vergleiche Kant! Aber auch hier gilt es aufzumerken: Gerade

wenn bei Fichte und dem deutschen Idealismus überhaupt das System nichts Gleichgültiges ist, kein darüber gestülpter Rahmen, sondern die Sache selbst ist, dann ist auch die Systemordnung nicht ohne wesentlichen Einfluß auf die Interpretation der Sache. Das heißt: Daß die theoretische Wissenschaftslehre in der Denkbarkeit voransteht, schließt in sich eine bestimmte Auffassung von Vernunft (theoretisch, Denkbarkeit). Problem der Gewißheit der Ichheit als solcher.

Aus den im dritten Grundsatz enthaltenen zwei Sätzen den zweiten ansetzen als denjenigen, der die theoretische Wissenschaftslehre begründet; d. h. die Auseinanderlegung dessen, was er enthält, auf dem Wege der gekennzeichneten Methode, ist die Aufgabe. Analysis als Antithesis.

c) Der Widerstreit im Wesen der Vorstellung. Idealismus und Realismus

Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.

Aufgabe: Alle Entgegensetzungen (Widersprüche), die in diesem Satz liegen, ausschöpfen und die Widersprüche beheben (vgl. I, 128). Es muß Einstimmigkeit der Setzungen und Gegensetzungen gewonnen werden; die Auflösung muß so gegeben werden, daß diese sich erhält; auf sie hin ist alles orientiert.

Diese Einstimmigkeit aber ist nichts anderes als die widerspruchsfreie Denkbarkeit. *Denkbarkeit* im Rahmen des in sich gewissen Ich als solche ist das Kriterium der Wahrheit aller Sätze. Anders gewendet: Unter welchen Bestimmungen und Bedingungen ist der angesetzte Satz, d. h. die in ihm verborgenen Widersprüche, *denkbar*? Hinzielen: auf die »ein[z]ig übrigbleibende Denkmöglichkeit« (I, 220). Was ist diese selbst? »*Ein ursprünglich in unserm Geiste vorkommendes Faktum*« (I, 219). Diese Denkmöglichkeit, nachgewiesen als einzige, beweist – angesichts des vorauszusetzenden Seins des Ich (Einstimmigkeit!) – die *Notwendigkeit* des Faktums. Machtspruch! (Dieses [Faktum] kann nur zu *Bewußtsein* gebracht werden durch die

Konstruktionsversuche, aber nicht selbst erst erfunden und geschaffen werden. Das heißt: Diese Dialektik und Konstruktion ist im Grunde Aufhellung der *Faktizität* des Ich, als seiend faktischen. – Aber innerhalb der Wissenschaftslehre kann es nicht so etwas geben wie eine bloße Berufung auf Fakta, sondern immer ist der *Beweis* notwendig, daß die Fakta Fakta sind. Vgl. I, 220! – Also hat die Tathandlung doch Tatsachen-charakter, bzw. ungeklärt und kein Problem.)

Was wird aber gewonnen, wenn jener Satz als denkbar aufgewiesen und zur Einheit der Setzungen des Ich gehörig angesprochen wird? Was sagt überhaupt jener Satz vom Ich? Nichts anderes als: das Ich ist vor-stellend. Das heißt, es als Ich verhält sich zu etwas, was es als ein Nicht-Ich bestimmt. Der Nachweis der apriorischen Denkbarkeit jenes Satzes ist gleich dem Aufweis der Möglichkeit der Vorstellung als solcher.

Kant: »Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?«[2] (Der metaphysische Sinn dieser Frage!)

Die Erklärung der Vorstellung, d. h. ihres Wesens, aus dem Wesen des Ich. Anders gewendet: Das leitende Problem der theoretischen Wissenschaftslehre, d. h. des Wissens vom theoretischen Wissen, ist dieses: Wie muß das Wesen des schon umgrenzten Ich weiterhin bestimmt werden, daß in ihm die Möglichkeit des Vorstellens als eines Wesensbestandes des Ich-Seins verständlich wird?

So weit muß man sich das leitende Problem herauslösen und ständig gegenwärtig halten, um sich durch die recht verwickelten Betrachtungen Fichtes hindurchfinden zu können. Bevor wir diese in einigen Hauptpunkten kennzeichnen, versuchen wir zuerst, die Möglichkeiten der Lösung dieser Aufgabe, Er-

[2] Brief an Markus Herz v. 21.11.1772, in: Kants Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen u.a. hrsg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1918, Bd. IX, S. 103. Auch in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. X, S.129.

klärung der Vorstellung, uns deutlich zu machen, um so den eigentlichen Gehalt dieses Teils der Wissenschaftslehre zu fassen, abgesehen von der Art der systematischen Darstellung.

Wenn die ›Vorstellung‹ hier gefaßt wird als Titel für das theoretische Vermögen überhaupt, so kommt dabei nach der Tradition der Philosophie offenbar ein Grundphänomen zur Erörterung. (Vorstellung, perceptio, Grundverhältnis zum Seienden. Metaphysik – System.) In der Art, wie die Erklärung der Vorstellung angesetzt wird, müssen sich die möglichen Fragestellungen der Philosophie überhaupt bekunden. Nun hörten wir: zwei Möglichkeiten, dogmatisch und kritisch, jene alles in die Dinge, diese alles ins Ich. Ja gerade am Problem der theoretischen Wissenschaftslehre müssen sich diese beiden Systemmöglichkeiten ergeben. Denn bei der Erklärung der Vorstellung handelt es sich um die Erklärung von etwas, was gerade eine Beziehung zwischen Ich und Ding darstellt. Hier stoßen gleichsam die beiden Bezirke, die ja absolut die beiden Systeme bestimmen, zusammen. Ich stelle vor: ich beziehe mich auf ein Ding. Wie soll diese Beziehung erklärt werden? Welcher Weg muß bei dieser Erklärung genommen werden? Wie stellt sich Fichte selbst zu diesem Problem? (Vgl. I, 155ff.) Ich beziehe mich auf das Ding als das mich Bestimmende, stelle es vor. – Vorstellung und Vorstellen.

Der vorgegebene, zu erklärende Tatbestand: das Ich, das Ding, die Beziehung zwischen beiden. Für die Art der Erklärung ist es nun entscheidend, *wie* das zu Erklärende selbst, dieser Tatbestand, überhaupt aufgefaßt wird. Wir können diesen Tatbestand nehmen als etwas Vorhandenes: vorhandenes Ich, vorhandenes Ding, vorhandene Beziehung zwischen beiden, d. h. ein Dingzusammenhang. Tatbestand als Tatsachenzusammenhang. Das aber ist die Grundhaltung des dogmatischen Systems. Welcher Erklärungsweg ist durch diese Grundhaltung vorgezeichnet? Im Tatbestand liegt: Das Ding bestimmt das Ich. Bestimmen aber im Felde der Tatsachen ist Verursachung einer Wirkung. Das Nicht-Ich, das Vorgestellte, wird gefaßt als die

Ursache des Vorstellens im Ich. Dieses und sein Vorstellen ist abhängig vom Wirkungszusammenhang der Dinge. Dieses ist die eigentliche Substanz, alles Vorstellen im Ich aber nur ein Akzidens. Das Vorstellen ist nur von Gnaden dieses Wirkungszusammenhangs. Das Nicht-Ich ist als das Dinghafte auch der Grund der ganzen Vorstellung. Nicht-Ich als Realgrund.

Die dogmatische Position setzt das zu Erklärende *und* das Erklärende in das, was vorhanden ist, in das für das dogmatische Bewußtsein einzig *Reale*. Daher ist diese Position ein dogmatischer *Realismus* (extremste Ausformung: das System Spinozas). Dieses System ist nur so möglich, daß es von Grund aus verzichtet, in irgendeinem Sinne bei der Erklärung der Vorstellung von dem vorgestellten Ding selbst abzusehen und eben nach dem Vorstellenden als einem solchen zu fragen; welches grundsätzlich die Vorstellung erklärt aus dem Nichtvorstellungsmäßigen, Dinghaften als solchen. Fichte sagt in diesem Sinne: Der materiale Spinozism ist »ein System, das den Mangel der höchsten möglichen Abstraktion, der vom Nicht-Ich, voraussetzt, und, da es nicht den letzten Grund aufstellt, völlig ungegründet ist« (I, 155).

Der Tatbestand, den der Titel ›Vorstellung‹ anzeigt, kann aber auch genommen werden als etwas, was wesentlich ichlichen Charakter hat; das *Vorstellen* nicht ein vorhandener Vorgang, sondern ein: *Ich stelle vor*; in sich eine *Handlung* des Ich. Jetzt ist das zu Erklärende gesetzt in diese Dimension, nicht des ens, sondern des ego. Nicht als Tat-sache, sondern als Tathandlung.

Aber bei diesem Verhalten als Vorstellen ist ja gerade das Entscheidende, daß das Nicht-Ich bestimmt. Es als das Bestimmende muß doch *in den* zu erklärenden Tatbestand *aufgenommen* sein. Mit anderen Worten, wenn jetzt die Vorstellung gefaßt wird als gehörig zum Ich-Sein, wie soll dann das Nicht-Ich *in* der Vorstellung gefaßt werden? Wenn jetzt die Gegenposition festgehalten wird, dann kann das Nicht-Ich in dem, was es als solches ist, nicht ein Ding sein. Das Nicht-Ich hat »keine Realität außer

der Vorstellung« (I, 155). Was es ist, ist es nicht als Substanz, sondern umgekehrt als ein Akzidens zum Ich, das jetzt die Rolle der Substanz im weitesten Sinne hat. Was es ist, ist es nur als *im* Ich *für* das Ich Vorgestelltes; das Nicht-Ich ist nicht Real-Grund, sondern Ideal-Grund; als das bloß Gedachte bestimmend.

Diese Position ist daher Idealismus. In ihm wird die höchste Abstraktion vorgenommen; es wird von allem Nicht-Ichlichen als Dinghaftem abgesehen und nur hingesehen auf das Ich als das Vorstellende und sein Vorgestelltes als solches, ›Ideen‹ im weiteren Sinne. Als Idealismus ist diese Position, wie Fichte ausdrücklich bemerkt, »vollkommen begründet« (I, 155), d. h. eben – von Descartes her gedacht – schlechthin auf das Ich als solches zurückgegangen.

Und doch: Dieser Idealismus erklärt nicht alles, was erklärt werden soll an der Vorstellung, nämlich die *Affektion*, »wodurch eine Vorstellung entsteht« (I, 155), was doch etwas ist, was das Ich von außen angeht, nicht von Gnaden des Ich. (Problem: Wodurch geschieht der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende *Anstoß*? Vgl. I, 218! – Ent-stehen der Vorstellung. *Woher* das Vorstellen bestimmt ist. Seinem eigenen Sinn nach als *Vor*-stellen von dem Vorgestellten.)

Dieser Idealismus, der ebenso extrem sich gleichsam nur auf das Ich verlegt wie der Realismus auf die Dinge, ist daher auch dogmatisch. Damit ist gesagt: Das bloße Ausgehen vom Ich verbürgt noch nicht ohne weiteres die kritische Position. Zwar ist das kritische System notwendig Idealismus, aber die Frage ist, in welchem Sinne.

Die Entscheidung muß offenbar fallen im Hinblick auf das leitende Problem, wo sich beide Positionen gleichsam hart gegenüberstehen. »Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und des Idealismus die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle« (I, 155f.). (Das heißt: vom Ding zum Ich oder umgekehrt? Mittelweg! Vgl. I, 173!)

Aber nun wird sich zeigen, daß in der theoretischen Wissenschaftslehre, die die Möglichkeit der Vorstellung gerade zum

Thema hat, diese Frage unbeantwortet bleibt. Denn dieses Problem ist ja nur gegründet in dem einen Satz, der mit seinem Gegensatz den Grundgehalt des dritten Grundsatzes ausmacht, welcher Gegensatz aber Grund der praktischen Wissenschaftslehre ist. Das Problem der Möglichkeit der Vorstellung ist erst im praktischen Teil der Wissenschaftslehre auflösbar.

Kann denn aber die theoretische Wissenschaftslehre überhaupt nichts ausmachen über die Möglichkeit der Vorstellung? Was erörtert sie denn in ihren weitläufigen und verwickelten Deduktionen? Nichts geringeres als dieses: daß beide Wege richtig sind (und doch keiner die Lösung!), unter gewissen Bedingungen der erste, der Realismus, unter entgegengesetzten Bedingungen der zweite, der Idealismus. (Woher aber sind die beiden Wege bestimmt?)

Das heißt aber von Fichtes System her gesprochen: die *menschliche* Vernunft, d. h. alle endliche, wird in Widerspruch mit sich selbst gesetzt[3]; sie ist in einem Zirkel befangen.

Das Ich als Vorstellendes bekundet, daß die Vernunft in einem Widerstreit mit sich selbst befangen ist. Ein System, das diesen Widerstreit und Zirkel aufzeigt, ist erst der kritische Idealismus, »welchen Kant am konsequentesten und vollständigsten aufgestellt hat« (I, 156; vgl. 178).

Ob damit das Kernproblem der Kantischen Kritik getroffen ist und das Wesen des Kantischen Idealismus, das bleibe dahingestellt. Daß Fichte ganz im Rahmen seiner eigenen Problemstellung Kant sieht, ist klar und notwendig. Die Frage bleibt nur, ob die Fichtesche Position selbst dem zentralen, ihm und Kant gemeinsamen Problem noch so nahe bleibt, daß die Auffassung Kants das Entscheidende ans Licht bringt.

Auch hier wieder die Artikulation der systematischen Konstruktion im Sinne der dialektisch-logischen, was das Phänomen zerpflückt und nicht in seiner ursprünglichen Fülle zur

[3] Inwiefern? Vgl. nachher durch Entwicklung der leitenden These! – Absolute Möglichkeiten – extreme! Festhalten, dann bleibt nur!

Geltung kommen läßt, um von sich aus die Problematik zu bestimmen. (Aber das ist nicht eine Frage des bloßen Sehens und Nicht-Sehens. Sehend werden und bleiben wir nur kraft eines führenden Problems.)

Diese Fassung, im Wesen der Vorstellung sei ein Widerstreit, ist nur möglich, wenn die Kennzeichnung des Realismus und Idealismus als verbindlich genommen wird (ens – ego als fester Ausgang), d. h. wenn ein ursprünglicher Ansatz und primär existenziale Erfahrung der Transzendenz, ontologische Transzendenz hintangestellt wird, um erst nachträglich als notwendiger Deus ex machina eingeführt zu werden. Dieses alles aber, weil die Wissenschaftslehre usf. nicht aus der Seinsfrage und deren notwendiger Verwurzelung.

Allein hier ist uns wesentlich Fichtes Lösung des Problems, über deren Charakter nach dem früher Gesagten kein Zweifel sein kann. Fichte zielt auf den Widerstreit der Vernunft, den Kant herausgestellt haben soll, um ihn aufzuheben. Denn Grundthese: Widerstreit und Unstimmigkeit können nicht bestehen bleiben, wenn die Einstimmigkeit und Identität des Ich überhaupt erhalten bleiben, d. h. wenn die allein begründete und begründbare *idealistische* Position gehalten werden soll.

Aber in dieser Grundüberzeugung, daß »das absolute Sein des Ich nicht aufgegeben werden kann« (I, 156), liegt noch mehr beschlossen. Dies, daß die Auflösung des Widerstreits offenbar zugunsten des Idealismus erfolgen muß; nur, daß der Idealismus kein dogmatischer sein kann.

Denn dieser vermochte gerade *das Wesentliche des Vorstellens* nicht zu erklären: daß es als *ichliche* Handlung *durch* das Vorgestellte gerade bestimmt wird. Das sagt aber: der Erklärung bedarf gerade dieses Handeln als bestimmtes, eingeschränktes. Diese Tätigkeit als eine eingeschränkte, d. h. *verminderte*, muß erklärt werden, und zwar muß sie eben idealistisch, d. h. aus dem Ich, erklärt werden. »Die verminderte Tätigkeit des Ich muß aus dem Ich selbst erklärt werden; der letzte Grund derselben muß in das Ich gesetzt werden« (I, 156). (Affektion aus

dem Ich selbst erklären; ihre Möglichkeit! – Wie das zu Erklärende schärfer und ursprünglicher? Ontologische Differenz. Wie Ich, damit es verbleibt als Transzendenz? – Rahmen dieser Systematik schon in der Darstellung des III. Grundsatzes. Aufgabe deduktiv entwickeln. Lösung: Erweis der Notwendigkeit und einzigen Möglichkeit eines Machtspruches.)

Wie dies geschieht, das zeigt erst die praktische Wissenschaftslehre, deren Problem aber durch die theoretische allererst vorgegeben werden muß, d. h. es muß zuerst gezeigt werden, inwiefern in gewisser Weise notwendig beide Wege – der des Realismus und der des Idealismus – richtig sind bei der Erklärung der Vorstellung. Es muß dadurch der Widerstreit im Wesen der Vorstellung ans Licht gebracht werden. Erst wenn das Entgegengesetzte gegeneinandergesetzt ist, läßt sich eine hinreichende Einigung beider durchführen. Was die Lösung vollzieht, muß selbst in sich ein Entgegengesetztes sein (vgl. I, 172ff.; I, 178).

§ 14. Die Wechselbestimmung

a) Der Widerstreit im Leitsatz der theoretischen Wissenschaftslehre (Abschnitt B)

Der aufgestellte, das Thema der theoretischen Wissenschaftslehre in sich befassende Satz lautet: ›Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich‹. Das Ich ist vorstellendes. (Vgl. den anderen im dritten Grundsatz enthaltenen Satz: ›Das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich‹.)

(Vergleiche die Disposition des § 4: A–E! – Die Merkwürdigkeit dieser Methode: In den je erreichten Synthesen ist in der Mitte alles richtig [vereinigt], aber gerade die Enden sind problematisch! Vgl. I, 143! So wird durch die wachsenden Widersprüche und deren Synthesen der Widerstreit nur weiter hinausgesetzt. Noch einmal die eigentliche und höchste Auf-

gabe: »wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt sein sollen« (I, 143). Zwei Grundpositionen – Descartes: res cogitans – res extensa. Ontologisch-metaphysisch zufällig; und lediglich auf dem Boden dieser Dogmatik ein Deduktionismus des Systems! – Keine mögliche Art der Vereinigung beider! Was heißt das? Ontologisch ungeklärt, indifferent; auch methodisch!)

Aufgabe ist die Erklärung der Vorstellung, d. h. Herausarbeitung des Widerstreits in ihrem Wesen, d. h. Herausarbeitung der in dem aufgestellten Satz beschlossenen Gegensätze. Diesen Satz analysieren heißt: die in ihm beschlossenen Gegensätze herausheben (Antithesis).

Das Ich – bestimmt durch – das Nicht-Ich; das Ich ist nicht das Bestimmende, es soll vielmehr bestimmt werden. Also: 1. ›Das Nicht-Ich bestimmt das Ich‹ – das Ich, das aber nur Ich ist im Sichsetzen; nur sofern es schlechthin Tätigkeit ist, ist es Ich und als solches bestimmbar durch . . .; demnach in der These zugleich als *sich* – durch . . .; 2. ›Das Ich bestimmt sich selbst‹ durch absolute Tätigkeit.

Ganz allgemein: Der erste Satz sagt ›Das Ich ist leidend‹; der zweite Satz sagt ›Das Ich ist tätig‹. (Dabei Tätigkeit und Leiden nach allgemeinen Bedeutungen, nicht aus der Wissenschaftslehre bestimmt.) Der eine bejaht, was der andere verneint. Also hebt er sich selbst auf; aber der leitende Satz darf sich nicht aufheben, wenn die Einheit des Bewußtseins gewahrt bleiben soll. (Gerade dieses entscheidende Überlegungen!) Nun aber: Die Einheit des Bewußtseins ist schon gesetzt (Erster Grundsatz usf.). Andererseits ist der Satz, der sie aufheben soll, auch im Bewußtsein vorhanden. Also kann die Auflösung auch nur im Bewußtsein vorhanden sein, sofern dieses eben ist. (Das Ich muß entsprechend bestimmt werden!)

Die Auflösung nach dem dritten Grundsatz grundsätzlich durch Teilbar-Setzen. Das heißt: Das Nicht-Ich bestimmt *zum Teil* das Ich, und das Ich bestimmt *zum Teil* sich selbst; ein Stück

Tätigkeit, ein Stück Leiden. Aber: Beides soll gedacht werden als ein und dasselbe, nicht als ein unverbundenes Nebeneinander. Das Ich wird bestimmt: Es wird Realität *in ihm* aufgehoben, d. h. es wird *in ihm* Negation gesetzt. Die in ihm aufgehobene Realität aber wird in das Nicht-Ich gesetzt. Allgemein: Sofern das Ich bestimmt wird, setzt es sich bestimmend. Sofern es sich bestimmt, setzt es sich als bestimmt-werdend. Das Bestimmen ist *Wechsel*bestimmung. (Das eine *wechselt* mit dem anderen und umgekehrt; hinüber – herüber, das aber *zumal*. Bestimmt das andere aber, als solches bestimmt es sich nie gegen das andere. – »Das Ich kann sich nicht anders setzen, als, daß es durch das Nicht-Ich bestimmt sei . . . Zugleich setzt es sich auch als bestimmend; weil das Begrenzende im Nicht-Ich sein eignes Produkt ist . . .« I, 218.)

Wenn das Wesen der Vorstellung, ihre Möglichkeit, in der Richtung solcher Wechselbestimmung liegt, dann gehört zu ihr und damit zum Ich: *Wechsel*. (Vgl. der obige ›Zirkel‹, jetzt als Wechsel, darin aber ›Beschränkung‹. Vgl. Hegels ›Werden‹.) Bzw. die Determinatio (Bestimmung) ist jetzt selbst schon eine bestimmtere, zwar noch als Problem.

Freilich die »Hauptschwierigkeit« (I, 131) bleibt (Anstoß-Erklärung), für deren Lösung ist »nichts Beträchtliches« (I, 131) gewonnen, aber für die Methode. Bezüglich der Lösung aber doch soviel: Wechselbestimmung – der vorweggenommene notwendige Charakter der Synthesis –, die den in der Vorstellung liegenden Widerstreit löst. Dieser Begriff muß nun selbst »durch eine besondre hinzugefügte Bedingung« (I, 131) eingeschränkt werden. (Gerade die Grundsynthesis: das Sichherabsetzen, die Endlichkeit, Einbildungskraft, Zeitlichkeit.)

Die beiden im Leitsatz der theoretischen Wissenschaftslehre enthaltenen Sätze: 1. Das Nicht-Ich bestimmt das Ich. 2. Das Ich bestimmt sich selbst.

b) Die Gegensätze des Satzes ›Das Nicht-Ich bestimmt das Ich‹ (Abschnitt C)

Der erste der entgegengesetzten Sätze. Vgl. § 4 C, Titel: »Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze« (I, 131). Die in ihm enthaltenen Gegensätze: 1. Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich, d. h. Aufheben eines Teils der Realität im Ich; d. h. es muß *in sich* den Teil haben, den es aufheben soll. Das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität. 2. Alle Realität aber ist in das Ich gesetzt; das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt. Alles Nicht-Ich ist Negation. Das Nicht-Ich hat gar keine Realität in sich. (›Das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität‹ und ›Das Nicht-Ich hat gar keine Realität in sich‹ heben sich gegenseitig auf. Der erste Satz hebt sich selbst auf. Aber zugleich all das im Bewußtsein! Erwachsen gerade im Blick auf dieses – das ›ist‹ und *dessen* Sein primär *Identität.*)

Nun ist aber der erste Satz ein Hauptsatz der theoretischen Wissenschaft, diese im dritten Grundsatz, dieser im ersten Grundsatz: Einheit des Bewußtseins! Diese muß erhalten und gleichwohl der Widerstreit gelöst werden.

Aber haben wir nicht schon die Lösung durch den Begriff der Wechselbestimmung? Allein, damit ist nur gesagt: Was im Ich Negation ist, das ist im Nicht-Ich Realität, und umgekehrt. Was nun primär Realität, und was Negation zu nennen sei, ist zunächst völlig freigestellt. (In dieser abgelösten Indifferenz der Bestimmtheiten, Kategorien, zeigt sich ihr Muß, Ursprung von außen und dann erst dialektisch zurecht-geschnitten, bzw. das Versagen dieses Versuchs.[1]) Über die Ordnung des Wechsels (vgl. I, 141) ist noch gar nichts festgesetzt, die Ordnung ist aus dem bloß formalen Begriff der Wechselbestimmung auch gar nicht zu entnehmen. Ich ist Realität und Nicht-Ich ist Realität. Der Begriff der Realität selbst ist zweideutig. Diese Zweideutigkeit

[1] Vgl. unten S. 159.

muß behoben werden, um die Einheit des Bewußtseins zu retten.

Das Ich ist die Quelle aller Realität (vgl. den ersten Grundsatz und die Kategorie der Realität); Ich-Sein = Sich-Setzen, Tätigkeit. Alle Realität ist tätig. Alles Tätige ist Realität. (Ἐνέργεια – ens actu – das ›Wirkliche‹.)

Der Begriff der Tätigkeit ist hier ganz rein zu nehmen: 1. ohne alle Zeitbedingungen, 2. ohne alle Beziehung auf Objekte. Das ›Worauf‹ der Tätigkeit soll ferngehalten werden. Zwar Einbildungskraft immer dieses vorgehalten, aber nicht beachten. (Das reine Tun – nicht im Verlauf, nicht im Erfolg.)

Das Gegenteil der Tätigkeit ist Leiden; auch hier: 1. nicht Empfindung von Schmerz, 2. nicht Zeitbedingungen, 3. ohne jede verursachende Tätigkeit (das reine Hin-nehmen . . .). Gegenteil der Tätigkeit, und zwar quantitativ Negation und Leiden: Affektion überhaupt. Alles im ›Ich bin‹, was nicht unmittelbar durch das Sichselbstsetzen bestimmt ist, ist Leiden. (Was das Ich nicht ist, ist es nur im Wechsel, d. h. indem es Tun mit Leiden wechselt. Leiden: ein Überlassen an.)

Nun muß die absolute Realität des Ich erhalten bleiben. Wenn das Ich im Zustand des Leidens ist, d. h. Tätigkeit eingeschränkt ist, dann muß ein gleicher Grad von Tätigkeit (Realität) in das Nicht-Ich übertragen werden.

Jetzt ist der Widerstreit gelöst: Das Nicht-Ich hat *an sich* keine Realität, aber es hat solche, insofern das Ich leidet, denn insofern überträgt es Tätigkeit auf. Nur unter der Bedingung der Affektion hat das Nicht-Ich Realität. (Nicht tun = das Andere wirken lassen, hinnehmen. Leiden: als Übertragen der Realität auf. Nicht-Ich – das Affizierende. – Frage: Wohin soll Realität gesetzt werden?)

Mit dieser Aufhebung des Widerspruchs ist etwas Neues enthüllt: jetzt nicht einfach unbestimmt Wechselbestimmung, die Auswechslung und Verwechslung nicht gleichgültig. Die Wechselbestimmung ergibt sich jetzt als *Wirksamkeit* (*Kausalität*).

(In das Ich *soll*[2] Negation und Leiden, in das Nicht-Ich Realität gesetzt werden. Vgl. I, 145.)

Dasjenige, dem Tätigkeit zugeschrieben wird und insofern nicht Leiden, heißt: Ur-sache, Ur-realität. Dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird und insofern nicht Tätigkeit, heißt: das Bewirkte, keine Ur-realität. Beides in Verbindung: die ›Wirkung‹. (Das Bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.)

c) Die Gegensätze des Satzes ›Das Ich bestimmt sich selbst‹ (Abschnitt D)

Das Ich setzt sich als bestimmt – bestimmt sich selbst. a) Das Ich *bestimmt* sich. Es ist das Bestimmende, tätig. b) Das Ich bestimmt *sich*. Es ist das Bestimmt-werdende, das Bestimmte, leidend. Das Ich ist also in ein und derselben Handlung tätig und leidend. Auflösung nur so: Es bestimmt durch Tätigkeit sein Leiden und umgekehrt.

Wie kann ein Leiden in das Ich gesetzt werden? Gar nichts Befremdliches. Leiden und Tätigkeit sind dasselbe. Leiden ist nur ein geringeres Quantum der Tätigkeit.

Ich denke: 1. als Ausdruck der Tätigkeit: ich handle; 2. als Ausdruck der Einschränkung, des Leidens. Alle übrigen Arten des Seins sind ausgeschlossen. (Das Ich bestimmt durch Tätigkeit sein Leiden und umgekehrt.) Jedes mögliche Prädikat des Ich – ›Ich bin . . .‹ – ist eine Einschränkung. Durch das Prädikat wird das Ich in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen. Zum Beispiel: Sein, Realität – total; das Ich muß eingeschränkt werden, wenn Denken möglich sein soll; handelt es, setzt es sich selbst herab. Es könnte nicht Ich sein, ohne je *dieses* zu handeln und umgekehrt. Im Denken also: Einschränkung (Leiden) und Tätigkeit, bezogen auf Gegenstand.

Ich: 1. bestimmend, sofern es sich in der absoluten Spontaneität als absolute Totalität der Realität setzt; 2. bestimmt, als in

[2] ›muß‹, wenn ein Machtspruch besteht!

eine bestimmte Sphäre gesetzt, sofern abstrahiert wird von der absoluten Spontaneität des Setzens.

Als den ganzen Umkreis aller Realität umfassend: Substanz. Als gesetzt in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre: akzidentell. Es ist im Ich ein Akzidens.

Ich wird erst Substanz durch das Setzen möglicher Sphären in dem absoluten Umkreis; erst so Realitäten, Handlungsweisen, Arten zu sein. Umgekehrt: kein Akzidens ohne Substanz.

Substanz: aller Wechsel im Allgemeinen gedacht. Akzidens: Bestimmtes, das mit einem anderen Wechselnden wechselt.

Aber hier ist zu beachten: Substanz nicht etwas ontisch Zugrundeliegendes, Bleibendes, Seiendes (Kant), »nichts Fixiertes . . ., sondern ein bloßer Wechsel« (I, 204); (unzureichend, aber doch!).

In der Substanz ist nichts weiter enthalten als die Akzidenzien. Nach einer vollständigen Analyse derselben – der Substanz –, bleibt nichts übrig außer den Akzidenzien. An ein »dauerndes Substrat«, »etwaigen Träger« (I, 204) ist nicht zu denken. Jedes Akzidens, d. h. jedes Verhalten des Ich, ist »*sein eigner* und *des entgegengesetzten* Akzidens Träger« (I, 204). Die Totalität des Ich besteht in der »Vollständigkeit eines *Verhältnisses*« (I, 204).

Wechselbestimmung als Wirksamkeit (Kausalität) und als Substantialität. Zwei Arten der Wechselbestimmung. Substanz-Akzidens-Relation vom Wechsel her, je jedes das Ganze. – Kants Kategorientafel. Das Künstliche dieser und die Künstlichkeit des Fichteschen Anschlusses an sie. Gleichwohl! Qualität: Realität, Negation, Limitation. Relation: Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

Also zwei Synthesen. Was erklären sie? Gar nichts, wenn sie abgesondert gedacht werden; d. h. der Gegensatz bleibt und verschärft sich gerade mit ihnen; er wird noch weiter, die Enden auseinander geschoben (vgl. Illustration am Schluß von Abschnitt D; I, 144).

Bevor wir den letzten Schritt verfolgen, die Hauptsynthesis der zwei am weitesten auseinandergedrängten Enden, soll die (erneut) leitende Aufgabe (noch einmal) bestimmt werden, und zwar so, daß sich jetzt schon der Vorblick eröffnet auf die Lösung, die in der praktischen Philosophie erst gegeben werden soll und kann.

Es ergab sich: Die Lösung der Antithesen hat den allgemeinen Charakter der Wechselbestimmung; die zwei Arten: Kausalität und Substantialität. Auch hier ist ein zum Teil recht äußerlicher Anschluß an Kants Kategorientafel bemerkbar, sachlich aber vor allem das eine[3], daß auf das Verhältnis des Ich zum Nicht-Ich kategoriale Bestimmungen angewendet werden, die ihrem ganzen Ursprung nach in der Sphäre der Dinge erwachsen sind und auf diese zugeschnitten bleiben. Fichte gibt zwar diesen Verhältnissen gleichsam eine große Spannweite und Beweglichkeit durch den Charakter des Wechsels: wechselweise Relationen; auch bei Kant in den Kategorien der Relation vorgebildet als dritte. Vgl. Kategorien der Qualität: Limitation, Negation, Position. Es ist auch unverkennbar, daß Fichte in der Darstellung dieser beiden Formen der Wechselbestimmung nicht einheitlich und sicher vorgeht, was hier aber nicht wesentlich ist.

Wichtiger und entscheidend ist anderes, und zwar ein Doppeltes: 1. die Vorherrschaft des Substanzverhältnisses, 2. die Charakteristik der Negation, die aus demselben ontologischen Ursprung stammt (›eigentliche und höchste Aufgabe‹).

Ad 1: Daß zur Charakteristik der Ichheit des Ich die Idee der Substanz so zentral ins Spiel kommt, ist nicht mehr verwunderlich, nachdem wir ausführlich gezeigt haben, wie der Subjektbegriff ursprünglich gar nicht auf das ichliche Sein bezogen ist und erst aus ganz bestimmten Motiven in diese spezifische Rolle kommt. Dabei erhält sich aber immer noch – wenn auch verblaßt und als nicht weiter fraglich – gerade die Grundbedeu-

[3] Vgl. oben S. 155.

tung des Zugrundeliegenden als solchen; daher ist eben das Ich die Sphäre der schlechthinnigen Begründbarkeit. (Wenngleich das Zugrundeliegen nicht als dingliches Vorhandensein eines Kerns und Trägers, so doch eben das Bleiben des Wechsels selbst als eines solchen, das Bleiben und sofern Bestehen der Vollständigkeit des Wechsels.)

Dieser Charakter des Subjektbegriffs kommt jetzt voll zutage in der Bestimmung der Beziehung von Ich und Nicht-Ich als solche der Substantialität. Sofern aber nun dieses Verhältnis als solches der Wechselbestimmung gefaßt wird, heißt das: Was in einer Hinsicht Akzidens ist, kann umgekehrt selbst Substanz sein.

Substanz primär: aller Wechsel allgemein gedacht = absolutes Subjekt, das Ich, wie es durch seine ichliche, d. h. *nicht* auf anderes relative, d. h. absolute Tätigkeit gesetzt wird. Dieses nicht-relative, nicht-endliche, unendliche Ich wird aber durch sein Prädikat eingeschränkt und ist als so eingeschränktes ein endliches Ich. Diese Einschränkung durch das Prädikat ›ich stelle vor . . .‹ oder ›ich strebe nach . . .‹ ist immer mitbestimmt durch den Bezug auf das Nicht-Ich; diese Bezogenheit ist die eigentlich einschränkende.

Also kann die Aufgabe auch so gefaßt werden: Das absolute Ich und das relative Ich, Unendlichkeit und Endlichkeit sollen vereinigt werden. »Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich« (I, 144). Und die völlige Unmöglichkeit einer solchen Vereinigung muß sich schließlich zeigen; d. h. es zeigt sich die Notwendigkeit, daß eines der beiden Gegensatzglieder weichen muß. Das kann aber nur bedeuten, daß die Endlichkeit vor der Unendlichkeit zurückweicht. Da sie aber selbst, die Endlichkeit, Subjektcharakter hat, heißt das: die Endlichkeit muß aufgehoben werden, »das unendliche Ich muß als Eins und als Alles allein übrig bleiben« (I, 144).

In diesem ›Muß‹, das da als notwendiges auftritt, in dieser Forderung der Aufhebung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, der Zurücknahme der Nicht-Handlung in die absolute Tätigkeit

des Ich, in dieser Forderung müssen wir den absoluten Machtspruch der Vernunft heraushören: dasjenige, was die Ichheit als solche fordert.

Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden, daß das nichts Beliebiges und erst Fichte Eigentümliches ist. Bei Fichte kommt das nur unter dieser Benennung unter bestimmten Bedingungen zutage, ohne daß er selbst die Tragweite ausschöpft und gar für die Bestimmung des Wesens des Subjekts sich auswirken läßt. Alle Philosophie ist Offenbarmachen, Verbindungen[?] und Vermittlung eines Machtspruchs der Vernunft. (Welcher Macht? Wie? Was das heißt, muß sich zeigen.)

Diesen Machtspruch tut nicht der Philosoph, sondern er zeigt ihn nur auf: »es *soll*, da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen läßt, überhaupt kein Nicht-Ich sein« (I, 144).

In diesem Machtspruch liegt aber zugleich ein Ausspruch *über* das Wesen des Nicht-Ichlichen: es ist dasjenige, was nicht sein soll. Aber damit es dieses *sein* kann, das *Nicht-sein-sollende* – für das Ich –, muß es gleichwohl und gerade *in bestimmter Weise sein.* (Substanzverhältnis. Alles Nichtichliche ist Akzidens; es muß in bestimmter Weise Realität erhalten. – Beachte, wie Fichte selbst im Abschnitt E diese beiden Arten *aufhebt*, weil sie nicht ausreichen, die Intentionalität und Transzendenz zu fassen. Also Fichte gerade hat den Blick auf dieses Grundphänomen gelenkt. Kein Zufall, daß er dann auf das wunderbare Vermögen der Einbildungskraft *stößt.* – Nicht primär Bestimmtsein durch, sondern *Sich*bestimmen-zu. Was vorliegt. Material!)

Fichte erläutert die Beziehung zwischen absolutem Ich und relativem, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ich und Nicht-Ich an einem nicht zufälligen Vergleich: Licht und Finsternis. Wir setzen, um sie zusammenzubringen, Dämmerung, die aber selbst nur immer ein Zugleichsein von Licht und Finsternis darstellt. Der Widerspruch zwischen beiden ist immer nur wieder aufgeschoben, d. h. er bleibt. Und er ist nur so aufzulösen, daß Licht und Finsternis überhaupt nicht als Entgegengesetzte

begriffen werden, sondern nur dem Grade nach unterschieden. »Finsternis ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. – Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich« (I, 145).

Wir sehen hier das zweite: Die Negation, die in der Beziehung von Ich und Nicht-Ich liegt, ist jetzt deutlicher als quantitative, quantifizierbare; schon angedeutet im dritten Grundsatz, obzwar dort völlig unverständlich und willkürlich.

Jetzt aber: Wenn grundsätzlich der Gegensatz fallen soll, dann kann er nicht bestehen zwischen grundsätzlich Anders-artigen. Das Nicht-Ich darf nicht von anderer Art sein wie das Ich, obzwar von ihm unterschieden. So bleibt nur: wenn kein qualitativer, dann ein quantitativer Unterschied.

Gerade hier wird besonders deutlich: Angesichts dieser Beziehung von Ich und Nicht-Ich werden die verfügbaren Kategorien herangezogen zur Erklärung und nach einem Ausweg gesucht, der bei allem Unzureichenden doch eine Lösung ermöglicht. Anders gesprochen: Die Beziehung wird nicht in sich selbst befragt und nach ihr die bestimmten Charaktere selbst umgrenzt, sondern umgekehrt. Sie wird umgrenzt in überlieferten, scheinbar absoluten Begriffen; sofern sie nicht ausreichen, hilft der Machtspruch und das, was er fordert. Freilich, ein großer Irrtum wäre es zu meinen, man könnte Fichte oder anderen Philosophen nun einfach vorwerfen, daß sie bestimmte Zusammenhänge nicht gesehen und aus der Sicht nicht ursprünglich bestimmt haben, wie das in der phänomenologischen Kritik üblich ist. Man verkennt dabei, daß es noch nicht genügt, etwas zu sehen; ja, daß dieses Sehen überhaupt nur möglich und verbürgt ist, wenn die Probleme da sind. Nur in Kraft eines Problems öffnet sich ein Bezirk für die Sicht; diese umgekehrt bestimmt schon mit das Problem, beide sind nicht zu trennen; d. h. alles viel reicher und wesentlicher, als daß es auf die Formel einer Methodik gebracht werden könnte.

Fichtes Anstrengung – sowohl in Richtung der Ausarbeitung des Widerstreits innerhalb der Vorstellung als auch in Richtung

auf seine Aufhebung – ist nur dann verständlich und in ihrem Gehalt auszuschöpfen, wenn beachtet wird, daß und wie er von einer wesentlichen Einsicht geleitet ist, wenngleich sie nicht voll geklärt und gerade im ganzen zureichend[?] gefaßt ist: *Tathandlung*. Daher auch immer wieder das Bemühen, den Gang der Deduktion anzuhalten und den allgemein leitenden *Vorblick* zu bestimmen.

d) Die Einbildungskraft (Abschnitt E)

Die bisherigen Überlegungen führten zu zwei Arten der Wechselbestimmung: Kausalität und Substantialität. In ihnen ist zunächst die Möglichkeit gezeigt, daß das Ich *zugleich* bestimmt und bestimmt wird. Denn Bestimmen und Bestimmtwerden ist dasselbe (Wechselverhältnis). (Die zwei Fragen sind beantwortet: Wohin Realität? Wie kommt Leiden ins Ich? (Ungleich und doch!) – Zusammenfassen und Zusammentreffen, ego und ens: sie einigen: Einbildungskraft. Vgl. I, 213f.)

Aber ist damit der Satz ›Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich‹ nicht geklärt und in seiner Einheit gerettet? Nein, sagt Fichte, der Widerspruch bleibt (vgl. I, 148). Es wird zwar erklärt dies mögliche Bestehen der Wechselbeziehung zwischen Ich und Nicht-Ich, aber so, daß diese beiden *Verhältnisse* und ihr Wechselcharakter doch außerstande bleiben, das Entscheidende an der Vorstellung aufzuklären und zu erklären.

Was nämlich? Es genügt nicht, daß das Ich bestimmt wird und zugleich bestimmend ist[4], sondern: das Bestimmende soll als solches *für* das Ich als bestimmtwerdendes gesetzt sein. Im Bestimmtwerden soll das Ich *sich* setzen, im Bestimmen soll es *durch* das Nicht-Ich als solches bestimmt werden. Mit anderen Worten: Dieses Wechselverhältnis ist kein Gegeneinanderspielen von blinden Vorgängen, sondern *ein Verhältnis*, das den

[4] Gleichsam als objektives, dinghaftes Wechselverhältnis, dem wir zuschauen; ein Wechselverhältnis, das besteht für irgendein intelligentes Wesen.

Charakter hat des *Sich*-Verhaltens-zu.[5] Also: Wie steht der Wechsel zum Ich als solchem? Diese Synthesis muß erst das Phänomen gewinnen.

Gemäß seiner Methode aber sucht Fichte die Lösung durch ein Gegeneinandersetzen dieser beiden Arten der Wechselbestimmung. 1. Das Ich-Sein selbst ist, als dem Ich selbst entspringend, unabhängige Tätigkeit, das absolute Handeln. 2. Das Ich-Sein ist aber ebenso als endliches, eingeschränktes ein Leiden, das selbst nur ist, was es ist, im Wechsel zum Tun: Wechsel-Tun und Leiden. *»Durch Wechsel-Tun und Leiden ... wird die unabhängige Tätigkeit; und durch die unabhängige Tätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Tun und Leiden bestimmt«* (I, 150).

Diese unabhängige Tätigkeit des Ich ist in sich solche, die einen Wechsel bestimmt. Ich-Sein: auf Wechsel bezogenes Sichsetzen. Das Ich hält sich im Wechseln. Es ist weder absolut für sich eine Ich-Substanz, noch ist neben ihm gleichsam für sich das Ding, sondern das Ich schwebt gleichsam in seinem Ich-Sein zwischen Ich und Nicht-Ich. Es *schwebt* dazwischen nicht als zwischen zwei festen, zuvor gesetzten Grenzsteinen, sondern als Ich ist es gerade das, was dieses ›Zwischen‹ *bildet*, in seinem Schweben gerade sein läßt.

Es bildet sich in seinen Bestimmungen, d. h. Verhaltungen aber so, daß es diese schlechthin immer schon zusammengefaßt hat und festhält.

Das Ich ist nicht die Summe aneinandergesetzter Vorgänge, davon der eine aufhört, wenn der andere einsetzt (Tätigkeit – Leiden; nicht abgehackt nur neben- und nacheinander), sondern es ist sich in sich fortbildend. Es »hält das schwindende Akzidens so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat« (I, 204).

Die Einheit der Entgegengesetzten, das Grundproblem der theoretischen Wissenschaftslehre, erhält nun gleichsam eine plötzliche Lösung; so sehr die vorangestellten dialektischen Er-

[5] Ich – durch . . .; mir – von-her. . .

örterungen darauf hinleiten sollen, der Übergang ist doch gewaltsam, wenngleich *der Sache nach* und *geschichtlich* nicht zufällig.

Dieses Durchhalten im Wechseln, d. h. das sich erhaltende Wechseln, wird nach Fichte möglich durch das wunderbarste Vermögen des Ich (vgl. I, 204). Es ist die *Einbildungkraft*. Damit kommt etwas herein, was bisher im Ansatz des Ich-Seins gleichsam nicht vorgesehen war, was fremdartig ist, aber gleichwohl etwas, was Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft« beigezogen hat, gerade um das aufzuhellen, worum sich Fichte gleichfalls in seiner Weise bemüht. Nur ist jetzt alles verbogen und eingepackt in die logisch-dialektischen [. . .]*, zugleich aber doch in der Nachfolge Kants ein Einblick in dieses Vermögen, vermittelt durch Jacobi.

Die Einbildungskraft wird gesehen im Rahmen der systematischen Entwicklung der Deduktion der Möglichkeit der Vorstellung. Sie springt ein als die *lösende Synthesis*, d. h. als Rettung der Identität des Ich und damit der Einheit des Systems.

Es zeigt sich hier besonders, wie souverän und willkürlich Fichte und seine Zeit mit dem Kantischen Gut umgingen, mit dessen Hilfe sie frei konstruierten, um doch dabei immer etwas Wesentliches zu sehen. Erstaunliche Sätze: »Dieses fast immer verkannte Vermögen ist es, was aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft, – was zwischen Momente, die sich gegenseitig aufheben müßten, eintritt, und dadurch beide erhält; – es ist das dasjenige, was allein Leben und Bewußtsein, und insbesondre Bewußtsein als fortlaufende Zeitreihe möglich macht« (I, 204f.). – ». . . nur für die Einbildungskraft gibt es eine Zeit« (I, 217). Die Zeit der Zeitreihe. – Im gegenwärtigen System wird erwiesen, »daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Bewußtseins, unsers Lebens, unsers Seins für uns, d. h. unsers Seins, als Ich, sich gründet« (I, 227).

* [Ein Wort unleserlich]

Erstaunliche Sätze, aus einer Erinnerung an Kant; nirgends ein Zugreifen und die Entwicklung des konkreten Problems im Zusammenhang der Frage der Metaphysik, sondern nur Mittel zur Durchführung und Erhaltung des Systems. Daß das alles aber nur so hingeworfen ist, beruht nicht etwa nur darauf, daß Fichte auf eine eindringlichere Analyse dieses Vermögens verzichtet, auf etwas, was jederzeit nachgeholt werden könnte, sondern darauf, daß ihm auf Grund des Systemansatzes überhaupt das zentrale Problem fehlt, aus dem heraus die Interpretation allein durchführbar ist. (Scheinbar ist die Einbildungskraft von zentraler Bedeutung im deutschen Idealismus. Gewiß wird ihr mehr aufgebürdet, ohne sie entsprechend ursprünglicher zu begründen, d. h. im Zusammenhang des Problems der Metaphysik. Dieser freilich ist bei Kant zwar da, aber verborgen, für die Art des deutschen Idealismus nicht sichtbar und greifbar. – In der Darstellung des Idealismus neuerdings mehrfach hingewiesen als etwas Außerordentliches, aber nur wenn man Kant sieht aus der Perspektive der neukantianischen Interpretation, wo das entscheidende Problem der Kritik nicht begriffen ist.)

Nicht das ist der Grundunterschied, als wäre Kant der solidere Arbeiter und Handwerker gegenüber den mehr genialischen Taten Fichtes und Schellings, sondern: die Gründlichkeit und Schwere der Kantischen Philosophie hat ihr Gewicht in einer ursprünglicheren und damit in sich langsameren Fragestellung.

Das nackte Ergebnis des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre ist: Die Möglichkeit der Vorstellung geht zurück auf die Einbildungskraft. Freilich ist das nach all dem früher Gesagten nicht das endgültige und eigentliche Resultat, da die theoretische Wissenschaftslehre überhaupt die Lösung nicht bringen kann. Darin liegt: »daß im praktischen Teile unsrer Wissenschaft jenes Vermögen auf ein noch höheres werde zurückgeführt werden« (I, 218).

Wir fragen: Warum und wie kommt gerade die Einbildungs-

kraft dazu, die Synthesis des Widerstreits zu bilden, d. h. inwiefern ist sie der eigentliche Wechsel, der das ›Zwischen‹ bildet?

Wir versuchen, diese Fragen in einer abschließenden Darstellung der theoretischen Wissenschaftslehre zu beantworten. Hierzu erneut das Grundproblem. (Neuer Ansatz, und noch näher der Kernfrage: Anstoß.) Leitsatz: Das Ich setzt sich selbst, als bestimmt durch das Nicht-Ich. Aufgabe: Erklärung des sich bestimmenden Bestimmtwerdens des Ich, des Wechsel-Tuns und Leidens als *ichliches*. Verhältnis der absoluten Tätigkeit zum Wechsel-Tun, diese *als wechselnde*.

NB: So sehr gerade der Aufbau und die Darstellung des Systems und der systematischen Deduktion den Eindruck erweckt, als entspränge fortschreitend immer neuer Gehalt, so wenig ist das faktisch zutreffend; vielmehr immer dieselbe Frage in neuen Wendungen; Vielfältigkeit der Terminologie, die immer dasselbe meint. So wenn jetzt Fichte bei Abschluß des Paragraphen 4 sagt: »Der Hauptunterschied liegt im *Zusammenfassen* und *Zusammentreffen*; wir werden demnach am tiefsten in den Geist des aufgestellten Satzes eindringen, wenn wir über die Möglichkeit, diese beiden zu vereinigen, nachdenken« (I, 212). (Zur Erläuterung: ›Zusammenfassen‹ ist die Einheit, die vom Ich ausgeht: ich stelle vor, beziehe mich auf ein Ding. ›Zusammentreffen‹ ist die Einheit, die vom Ding ausgeht: mit einem Ich zusammen vorhanden. Beides kommt in gewisser Weise vor in der Vorstellung. Für ihr Wesen gehören beide Arten des Zusammen ihrerseits zusammen.)

Wir sehen hier die Aufgabe deutlicher, wenn wir so formulieren: Im Problem der Vorstellung handelt es sich um die Möglichkeit des Zusammennehmens eines Zusammenfassens mit einem Zusammentreffen. – Synthesis zweier Synthesen; Synthesis von zwei Arten der Wechselbestimmung.

Problem: Das Zusammen der beiden ›Zusammen‹ als Zusammenfassen und Zusammentreffen. Und doch ist das Problem der Synthesis kein gleichgewichtiges, nach beiden Seiten gleich verteiltes. Denn das *Zusammen* der beiden ist im Grunde doch

ein Zusammen, das vom Ich ausgeht, d. h. ein Zusammenfassen. Anders gesagt: Das Zusammenfassende ist selbst eines der Zusammentreffenden. Es soll, unbeschadet der Eigenständigkeit des anderen, des Dinges, die Oberhand haben und in diesem Vorrang und durch ihn gerade das Nicht-Ich sein lassen, was es ist, ihm seine spezifische Realität übertragen und zuweisen.

Andererseits, wenn das Wesentliche des Vorstellens gerade für die Erklärung erhalten bleiben soll, dann gilt es zu beachten den *Anstoß*, d. h. im Vorstellen wird das vorstellende Ich gerade begrenzt, und die Begrenzung geschieht unter der *Bedingung eines Anstoßes* auf die Tätigkeit des Ich. Die *Möglichkeit dieser Bedingung* gilt es, aus dem Ich zu erklären.

Wie muß es als Zusammenfassendes sein, damit überhaupt ein Anstoß und damit Begrenzung erfolgen kann? Was begrenzt werden soll, muß hierzu gerade *mehr* sein, als was es vor der und durch die Begrenzung ist. Hier handelt es sich aber nicht um eine beliebige Begrenzung, sondern um die wesenhafte, schlechthinnige des Ich durch das Nicht-Ich. Gegenüber solcher Begrenzung überhaupt ist das Ich nur mehr, d. h. begrenz-bar, wenn es in sich unbe-grenzt, unbestimmt ist, d. h. wenn es »in das Unendliche« hinausgeht (I, 213).

Das Zusammenfassen muß demnach seiner Natur nach Begrenzung ermöglichen. Denn nur so kann sich das Nicht-Ich als ein solches *für* ein *Sich-Begrenzendes* zeigen, d. h. vor-gestellt werden. Nur wenn das Zusammenfassen in sich Wechsel ist, Wechsel-Tun und Leiden, nur dann kann es so zusammenfassen, daß das Zusammentreffende als solches zusammengefaßt ist, d. h. daß sich das mit dem Ich Zusammentreffende als ein solches zeigt, d. h. als ein *Getroffenes an-getroffen* wird, als *Anstoßendes vorhanden* ist.

Begrenzung ermöglichen = ins Unendliche bestimmbar sein im Bestimmtwerden: *Unendlichsein in der Endlichkeit*, d. h. ständiges Wechseln zwischen beiden, ein Wechsel-Sein, das in diesem Widerstreit zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit als der sich wechselweise bedingenden besteht. »Dieser Wechsel des Ich in

und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*« (I, 215).

Das ist nur die logisch entleerte und dialektisch formalisierte Kennzeichnung der Struktur des Vermögens der Einbildungskraft, das Kant weit schärfer und reicher gesehen hat als die Einheit von Spontaneität und Rezeptivität, Tätigkeit und Leiden. (Freilich, gerade hier nicht stehenbleiben!)

Einbildungskraft ist nicht eine bestimmte Art des Wechselns, sondern das Wechseln als solches, es selbst. Sie ist das Vermögen des *Schwebens*, »sie hat selbst keinen festen Standpunkt« (I, 216). Sie schwebt in der Mitte zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem; »nur die Vernunft setzt etwas Festes, dadurch, daß sie erst die Einbildungskraft fixiert« (I, 216).

Fichte sieht den Wechsel und Schwebecharakter der Einbildungskraft aber nur im Rahmen und Horizont von Setzung und Entgegensetzung, Bestimmen und Unbestimmtheit.[6] Und gerade dieser Rahmen verwehrt ihm, am Leitfaden des eigentlichen Problems der Metaphysik dem ursprünglichen Wesen der Einbildungskraft nachzufragen, was auch Kant nicht tat, obzwar aus anderen Gründen.

Eine eindringliche Betrachtung kann zeigen, daß die reine Einbildungskraft selbst in der Zeit als Zeitlichkeit verwurzelt ist und von dort her ihr Wesen nimmt. Dieser Wechsel- und Schwebecharakter, den Fichte an der produktiven Einbildungskraft sieht, wird erst aus der Zeit begreiflich.

Aber diese ganze ursprüngliche Dimension der metaphysischen

[6] Logik und Metaphysik.

Problematik blieb Kant und Fichte erst recht verborgen, weil die Frage nach dem Sein des Subjekts und des Ich als eines solchen nicht ausdrücklich und radikal gestellt und aufgestellt wird am Leitfaden des Grundproblems der Metaphysik. Andererseits hier, wo am wenigsten zu vermuten, diese Problematik von »Sein und Zeit« wie ein Wetterleuchten da! Innere Notwendigkeit.

Allein, für Fichte beherrscht das Ideal des absoluten Wissens und der Gewißheit und damit der durchgängig einheitlichen Setzung und Entgegensetzung und Aufhebung (Dialektik) das Feld. Und erst von hier aus begreifen wir, warum Fichte die Einbildungskraft gleichsam als das rettende Vermögen beiziehen mußte. Nach Kant ist sie spontan und rezeptiv zugleich, tätig und leidend, d. h. in sich *entgegengesetzt.*

Aufgabe ist aber, die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich überhaupt zu erklären. Zunächst ist nicht abzusehen, wie dieses absolut Entgegengesetzte vereinigt werden sollte. Sie sind aber notwendig, um die *Gegebenheiten* in unserem Geiste überhaupt zu fassen. Ich: ich handle, stelle vor, strebe nach; diese sind aber nur zu fassen, wenn auf Einbildungskraft zurückgeführt, d. h. auf ein Vermögen, das in sich gegensätzlich ist. »Wir sehen, daß gerade derjenige Umstand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können« (I, 226).

Das sagt: Dieses absolut Entgegengesetzte ist selbst die Bedingung der Möglichkeit der produktiven Einbildungskraft; diese könnte nicht sein ohne jene. Die produktive Einbildungskraft löst den Widerstreit nicht, sondern sie ist nur seine konzentrierteste Form, gründet selbst in ihm. Weil dieses Vermögen von Hause aus der Wechsel und Gegensatz ist (formal gesprochen), deshalb kann es gewissermaßen die Grundsynthesis übernehmen, ohne freilich sie zu erklären.

NB: Damit wird aber das Erreichte – produktive Einbildungskraft, Schweben, Wechsel – erst recht zunichte und deutlich, daß Fichte daran ganz und gar nicht liegt, sondern an

anderem (an der vollkommenen Begründung des Systems!). Die theoretische Wissenschaftslehre wird nicht durch sich selbst über sich hinausgetrieben, sondern sie wird über sich hinausgezogen durch die schon vorbestehende Idee der absoluten Gewißheit und Begründung, die selbst dadurch bestimmt wird, daß das Ich als ›Ich handle‹, als praktisches Ich begriffen wird.

Die theoretische Wissenschaftslehre kann die Möglichkeit der Vorstellung nicht erklären, d. h. beide Wege der Erklärung – Idealismus und Realismus – sind notwendig, aber doch nur so, daß der Idealismus die Oberhand behält, die Problemstellung selbst und seine Lösung leitet.

Die Lösung ist eine idealistische, besagt somit: das Fragwürdige im Wesen der Vorstellung ist der Anstoß, d. h. die Realität des Nicht-Ichlichen als eines auf das Ich ›wirkenden‹. Die Wirksamkeit dieses Wirkenden, dieser Ursache, ihre Realität, kann nur aus dem Ich erklärt werden. (Was heißt ›*aus* dem Ich erklären‹? Das muß sich gerade erst bestimmen, die Weise solcher Erklärung, deren *Sinn*.) Das heißt: Die Ursache als Grund ist *Real*grund als ein Idealgrund (Grund des Realen im Idealen – vgl. I, 174ff.). – (Grundaufgabe: Verständnis der Ichheit. Mensch!)

Das Ich setzt das Nicht-Ich, ein Leiden, ein Nicht-Setzen. Das so nicht Gesetzte ist das Reale. Etwas ›ist‹ im Ich nicht gesetzt (realiter), heißt: das Ich setzt es nicht in sich. Dieses Nicht-Setzen und *sein* Gesetztes ist, was es ist, im Setzen des Ich. Alles im Setzen Gesetzte, im Denken Gedachte heißt hier bei Fichte: *Ideales* (vgl. I, 226).

Das Ich ist der Idealgrund, eigentlicher Grund des Realgrundes, dieser ist nichts anderes.

Gleichsam wird nur erklärt, wie der Anstoß, wenn er ist, sofern er ist, im Ich aufgefangen werden kann. Daß aber ein Anstoß sei, und daß das Ich vorstellend sei, ist im Ich selbst als Vorstellendem nicht begründet und begründbar. So bleibt der Leitsatz als Bruchstück stehen, solange er nicht in Einheit mit seinem Gegensatz, d. h. solange nicht dieser selbst und damit die praktische Wissenschaftslehre entwickelt wird.

DRITTES KAPITEL

Dritter Teil der Wissenschaftslehre. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen

§ 15. Der Widerstreit zwischen reiner und objektiver Tätigkeit

Vergleiche oben die Disposition der gesamten Wissenschaftslehre! Durch die Exposition des dritten Grundsatzes bzw. durch das Gesamtresultat der Erörterung der Grundsätze ist klargeworden: Das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig. Setzen ist gegensetzend einschränkend: bestimmen.

[Gegensätze:] 1. Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. 2. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Der letzte Satz ließ eine Ableitung zu, so zwar, daß es doch nicht zur völligen Aufklärung des Nicht-Ich führt, sondern nur dahin, daß einsichtig wird: *Im Wesen des Ich ist gefordert das Faktum der Realität des Nicht-Ich.* (Eingeschränkt-Setzen, Leiden: Übertragen von Realität auf . . .; dieses aber nur ein Wechsel-Tun. ›Wechsel‹!) Damit ist erwiesen die notwendige Zugehörigkeit des Nicht-Ich zum Ich, d. h. es ist in sich auf solches bezogen. Damit ist das gewonnen, was zur Erörterung des ersten Gegen-satzes fehlte. Denn ohne theoretische Wissenschaft und das, was sie erweist, ist noch gar nicht das Nicht-Ich aufgewiesen. Wenn das Ich sich setzen soll als bestimmend das Nicht-Ich, dann hat es zunächst gar kein Bestimmbares. Jetzt ist dieses Bestimmbare gesichert in seiner Möglichkeit, aber gerade sein Ursprung ist noch fraglich. (Zweideutigkeit des Nicht-Ich – schon bei der ersten Einführung des Gegensetzens, vgl. zweiter Grundsatz. Daher im Grunde das Verhältnis des Problems der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre nicht voll und einheitlich durchsichtig.)

Und wenn wir den ersten Gegensatz, der Leitsatz der praktischen Wissenschaftslehre werden soll, recht verstehen, dann liegt in seiner Erörterung eben vielleicht gerade der Nachweis, *wie* das Ich selbst in seinem *Sich*setzen das Nicht-Ich bestimmt, ihm seinen Ursprung gibt.

Vorgreifend[?], denn ob es auch so aussieht und in gewisser Weise *so* ist, als käme das Nicht-Ich schlechthin auf das Ich zu, so kann es nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre doch wieder so nicht sein, da alles, was ist, auch das Sein des Nicht-Ich, nur ist, sofern es *im* Ich, *durch* das Ich und *für* das Ich gesetzt ist. (Zweideutigkeit des Nicht-Ich: 1. Das Nicht-Ich ist schlechthin das Andere. 2. Das Nicht-Ich ist doch nur eine ›Modifikation‹ des Ich, zugehörig zu ihm. – Zugehörigkeit so, daß gerade die Unabhängigkeit des ὄν durch sie offenbar wird, gewährleistet wird.)

Das ›Nicht-Ich‹ ist der spezifisch Fichtesche Titel für das, was dem ego entgegen ist: ens, Ding an sich. Der erste Gegensatz enthält demnach das Problem des Ursprungs und des Wesens des Dinges an sich, d. h. es rückt gerade das Problem der Vorstellung aus der theoretischen in den Problembezirk der praktischen Philosophie, wenn anders der erste Gegensatz Leitsatz dieser sein soll; d. h. das Problem des Dinges an sich ist ein solches der praktischen Philosophie. Daß es dieses ist, kündet sich in seinem Wortlaut nur erst roh an: das sich selbst und alles andere Bestimmende, sich schlechthin Setzende, das Sichsetzen des Ich im Ganzen, sein Handeln, πρᾶξις als solche.

Die Methode ist vorgezeichnet in der Entsprechung zur theoretischen Wissenschaft: Auswickelung der Antithesen, Aufhebung und Vereinigung. »Aber es gibt eine kürzere, und darum nicht weniger erschöpfende Art, ihn zu erörtern« (I, 247).

Den Grund hierfür können wir uns leicht klarmachen. Denn so sehr eine Parallelität besteht zwischen den beiden im dritten Grundsatz enthaltenen Gegen-sätzen, so wenig besteht sie jetzt noch nach der Durchführung der theoretischen Wissenschaftslehre. Denn in ihr ist etwas gewonnen, was so wie aller Gehalt

der Wissenschaftslehre zum Ich gehört, über die Ichheit aussagt. Die praktische Wissenschaft kann, gerade wenn am systematischen Gang und der systematischen Verknüpfung alles liegt, dieses jetzt Gewonnene nicht übergehen und zum Anfang zurückspringen, sondern sie muß umgekehrt diesem Erreichten Rechnung tragen. Was heißt das aber? (Nicht so, als wäre der theoretische Teil nicht vorangegangen, gleichsam unverbunden nebeneinander.)

In der Vorstellung selbst ist Widerstreit; Weg zur Aufhellung seiner Möglichkeit; aber nicht behoben, ja selbst wenn, dann ist eben gerade nur die notwendige Zugehörigkeit des Vorstellens zum Ich erwiesen. Das sagt: Das Ich ist bestimmt durch das Nicht-Ich; es ist *Intelligenz* (intellectus, Verstand, theoretisches Urteilen, Erkennen). Ganz abgesehen davon, wie es mit dem der Vorstellung immanenten Widerstreit bestellt ist, sie selbst als Vorstellen, sich Bestimmenlassen durch das Nicht-Ich, ist als zugehörig zur Ichheit dem Wesen des Ich entgegengesetzt.

Die theoretische Wissenschaftslehre bringt einen Gegensatz ans Licht, der sich immer schon zeigte, aber jetzt erst in aller Schärfe herauskommt und nicht den nur innerhalb des theoretischen Ich, sondern den zwischen theoretischem Ich (Intelligenz) und dem absoluten Ich als reiner Tätigkeit. (Das Vorstellen widerspricht der Ichheit überhaupt; andererseits in sich Zugehörigkeit zum Ich.)

Der Widerstreit zwischen dem beschränkten und dem unbeschränkten Ich, das ist die eigentliche Antithese, die »Haupt-Antithese« (I, 247).

Soll das Ich Ich sein können in Einstimmigkeit, dann muß dieser Widerstreit gelöst werden. Das ›Vereinigungsmittel‹ ist das ›praktische Vermögen‹ des Ich. Bis jetzt ist dieses Vermögen erst postuliert; es muß erwiesen werden. Das ist nur so möglich, daß gezeigt wird, »die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei« (I, 264).

Wir sehen jetzt die Verklammerung der beiden Teile erst recht: die praktische nicht nur, um die theoretische zu vollenden, sondern die theoretische, um gerade die praktische in ihrer Notwendigkeit und ihrem Vorrang zu erweisen.

Es gilt daher, die Haupt-Antithese zu entwickeln und damit in das Zentrum der Ichheit und des Wissens um sie – Wissenschaftslehre – zu kommen. (Theoretisches Ich – absolutes Ich; beschränktes – unbeschränktes Ich; endliches Ich – unendliches Ich; objektive Tätigkeit – reine Tätigkeit. Beides sind objektive Tätigkeiten, aber in verschiedenem Sinn. Entsprechend: sich endlich setzen und sich unendlich setzen.)

1. Das Ich als Intelligenz ist abhängig. Zwar ist die Weise des Vorstellens im Vorstellen durch das Ich gesetzt, aber daß das Ich überhaupt Intelligenz ist, *daß* das Ich vorstellt, ist durch ein anderes gesetzt: *Anstoß*. Es *muß* ein Anstoß geschehen von einem bis jetzt völlig unbestimmten Nicht-Ich.

2. Das Ich ist völlig unabhängig. Es ist als Ich, was und wie es ist, ein Ich-Sein, d. h. ein Sichsetzen.

Diesen Gegensatz können wir auch so fassen: Das Ich ist objektiv, d. h. eine *objektbezogene* Tätigkeit, und das Ich ist *reine* Tätigkeit. Das Ich ist Intelligenz, und das Ich ist die Ichheit überhaupt und als solche.

Dieser Gegensatz muß aufgehoben werden. Diese Aufhebung wird zum Nachweis der durchgängigen Selbstbestimmung des Ich. Welches ist der Weg der Auflösung der Haupt-Antithese, die kurz darin besteht, daß ein Ich theoretisches ist? Aufhebung des Widerstreits zwischen reiner und objektiver Tätigkeit!

§ 16. Die Rettung der Intentionalität

Diese [die objektive Tätigkeit] bringt gleichsam eine Störung in das Ich-Wesen, weil sie auf das Nicht-Ich bezogen ist. Also Aufhebung des Widerstreits = Aufhebung des Nicht-Ich? Das würde

aber dem zweiten Grundsatz der gesamten Wissenschaftslehre zuwiderlaufen, wonach zum Ich die Entgegensetzung gehört. Also nicht das Nicht-Ich gilt es aufzuheben, sondern die Abhängigkeit des Ich als Intelligenz von ihm. Wenn aber im Wesen der Intelligenz diese Bezogenheit auf das Nicht-Ich bleibt und erhalten bleiben muß, dann kann die Abhängigkeit des vorstellenden Ich vom Nicht-Ich nur so behoben werden, daß dieses, *wovon* das vorstellende Ich als solches abhängig ist, seinerseits vom Ich abhängt. (Abhängigkeit des Vorstellens von. . . als solchem aufheben! Das hieße doch, die Intentionalität zerstören! So nicht, sondern unter Erhaltung dieser gleichwohl das Vorgestellte als ein solches als *ich*lich enthüllen und so die Intentionalität erst retten und bestimmen.)

Das sagt aber: Das Ich muß selbst jenes bisher unbestimmte Nicht-Ich bestimmen, dem ein Anstoß beigemessen wird. Das sagt aber: Das Nicht-Ich, das ja im Vorstellungsverhältnis gerade Ur-sache, Tätigkeit sein sollte mit Bezug auf das intelligente Ich als Leidendes, soll als bestimmtes nun selbst ein Leiden sein, dergestalt, daß die in ihm aufgehobene Realität ins Ich gesetzt wird. Das Nicht-Ich soll jetzt das *Bewirkte* des Ich als absoluten sein. Es als ein solches muß die Tätigkeit dem absoluten Ich überlassen. Was ist es als ein solches? *Widerstehendes.*

Die Abhängigkeit des vorstellenden Ich wird aufgehoben und damit die Absolutheit und Reinheit des Ich, dessen Wesen, gerettet, wenn das *vorzustellende* Nicht-Ich unmittelbar durch das Ich bestimmt wird, das vorstellende Ich aber dadurch mittelbar gleichfalls durch das Ich, also nicht durch das Nicht-Ich.

Zur Auflösung des Widerstreits wird also *gefordert*, daß das Ich Kausalität haben soll auf das Nicht-Ich. Das folgt aus dem Wesen des Ich. Diese Forderung, der die Widerstreitsauflösung übertragen ist, enthält aber in sich selbst einen Widerstreit. Ihr steht entgegen: Das Ich kann keine Kausalität auf das Nicht-Ich haben. Denn das Nicht-Ich würde ja dann gerade aufhören und selbst Ich werden. Nun hat aber das Ich selbst – zweiter Grundsatz – sich das Nicht-Ich entgegengesetzt. Dieses kann also nicht

aufgehoben werden, wenn das Wesen des Ich erhalten bleiben soll.

Mithin folgt je aus dem Wesen des Ich: Alles muß Ich sein, und: Entgegensetzung muß sein. Der Widerstreit also im Ich-Wesen selbst. Vermittlung zu treffen. Wozwischen? Zwischen dem, was jetzt immer heraustrat, zwischen unendlichem, unbeschränktem Ich und dem endlichen, beschränkten Ich.

Der Widerspruch wäre unauflöslich, wenn die unendliche Gesetztheit des Ich ein Setzen *im selben Sinne* wäre wie die endliche. Daher ist zu fragen: In welchem Sinne ist das Ich unendlich, in welchem ist es endlich gesetzt? Welches ist der Unterschied zwischen Sich-unendlich-Setzen und Sich-endlich-Setzen hinsichtlich der bloßen Handlung des Sichsetzens?

Unendlich-Setzen: solches, das nicht auf ein Ende stößt, geht auf sich selbst als das Tätige in sich zurück: reine Tätigkeit, die gar kein Objekt hat; ein mathematischer Punkt, in dem keine Richtung und überhaupt nichts zu unterscheiden ist (vgl. I, 273).

Endlich-Setzen: auf etwas stoßen, wo das Setzen ein Ende hat, wo ihm widerstanden wird. Das heißt: Gegenstand setzen, Objekt setzen, Objektives. Im Wesen der objektiven Tätigkeit liegt es, daß ihr widerstanden wird.

Die Tätigkeit soll nun in beiden Beziehungen – unendlich und endlich, rein und objektiv – dieselbe sein; notwendig ist ein ›Vereinigungsband‹ beider. Das ist nur so möglich, daß das Ich durch die reine Tätigkeit sich zur objektiven Tätigkeit bestimmt. Sich-Bestimmen zur objektiven Tätigkeit, in gewissem Sinne nämlich Objektivität ermöglichend, selbst objektiv sein (Sich-Bestimmen zu Nicht-Ich – *Widerstandsmöglichkeit*). Das reine Ich objektiv und das objektiv Tätige objektiv, also verschiedener Sinn von ›objektiv‹, so zwar, daß gerade diese Verschiedenheit die Einheit beider ausmacht.

Das heißt: Die unendliche Tätigkeit in der Art ihrer Objektivität ist die Bedingung der Möglichkeit für die objektive Tätigkeit des endlichen Setzens. Die reine Tätigkeit ist die Be-

dingung des Beziehens, ohne welches kein Setzen des Objektes möglich ist. Objekt ist das Widerstehende. Denn auch die reine Tätigkeit ermöglicht so etwas wie Widerstehendes überhaupt. Der Tätigkeit kann überhaupt nur widerstanden werden, wenn sie in sich selbst einen bestimmten Charakter hat.

Diese unendliche Tätigkeit kann aber als unendliche gleichwohl sich nicht nach einem Bestimmten richten. Unbestimmbar durch ein begrenzendes Anderes soll sie gleichwohl so setzen, daß sie zwar nichts Bestimmtes setzt, aber Gegenständnis überhaupt ermöglicht. Die unendliche Tätigkeit leistet das nur, wenn sie den Charakter des *Strebens* hat. (Sich richten auf . . ., aber nicht *nach* . . .; sich so richten auf . . ., daß das *Worauf* als solches sich im Sichrichten gerade *bildet*. Sich so von sich auch bestimmen zu dem, was Widerstand ermöglicht, heißt: Streben; unendliches Streben, zu sich selbst, rein nur Streben!)

Die reine Tätigkeit des Ich ist unendliches Streben. Als absolute Tätigkeit, die in sich selbst zurückgeht, strebt sie zugleich, sich selbst zu erhalten, d. h. sie strebt, daß alles im Ich und als Ich gesetzt sei.

Sofern aber die unendliche Tätigkeit strebt, offenbart sich in ihr eine Un-gleichheit, etwas Fremdartiges. Dieses, was in ihm da entgegen ist und was im Streben überwunden werden soll, *widerstrebt* dem reinen Ich, d. h. seinem Streben, schlechthin identisch zu sein.

Die reine Tätigkeit als Streben ist ein Setzen. Was wird darin gesetzt? Nicht ein Wirkliches, Bestimmtes, Begrenztes, sondern das, was sein würde, wenn im Ich schlechthin alle Realität gesetzt, d. h. wenn ihm nichts entgegengesetzt wäre. (Ein schlechthin Ausweichendes bzw. Indifferentes könnte nie getroffen werden. Dagegen: streben nach: das Worauf – was sein würde, wenn nicht, was aber zugleich, sofern Streben des Ich – das Maßgebende: das, was sein würde, wenn nicht; das, was sein sollte, aber nie völlig ist.)

Sofern aber dem Ich wesenhaft entgegengesetzt ist (zweiter

Grundsatz!), ist das im absoluten Streben Gesetzte das, was sein würde, wenn . . ., zugleich dasjenige, was sein sollte – ideale Welt.

Das absolute Streben der unendlichen Tätigkeit setzt eine ideale Welt als diejenige, mit der jede wirkliche übereinstimmen soll. Die wirkliche selbst aber kann als solche nur sein, d. h. als diese bestimmte, so und so weit widerstehende sein, wenn das Ich überhaupt ins Unendliche offen strebt. (Das Ich ist bestimmend.)

Das Streben der reinen Tätigkeit geht auf ein bloß *eingebildetes* Objekt, die endliche – objektive – Tätigkeit auf ein wirkliches Objekt. Damit ist die Verschiedenartigkeit der objektiven Charaktere erwiesen, zugleich aber der innere Zusammenhang zwischen beiden, d. h. die absolute Kausalität der reinen Tätigkeit auf das Nicht-Ich. Das Nicht-Ich ist nicht als wirkliches Objekt – ontisch – gesetzt, sondern die *Möglichkeit* der Objektivität überhaupt.

Nur unter der Bedingung, daß die reine Tätigkeit des Ich in diesem Sinne auf das Nicht-Ich bewirkend ist, kann die Einheit zwischen unendlichem Ich und endlichem, d. h. die Identität des Ich gerettet werden; d. h. der Nachweis des Ich als eines objektiven, als eines theoretischen durch das praktische Ich. In dieser geforderten Kausalität und der Forderung selbst muß sich das Wesen des *Praktischen* zeigen.

Der Nachweis dessen, was jetzt als eine Einsicht herausprang, ist apagogisch gefunden. Dieser Beweisgang ist zugleich der, der von der Methode der Wissenschaftslehre nach ihrer ganzen Anlage gefordert wird. Es muß aber auch ein direkter, genetischer Beweis der Forderung der *absoluten Kausalität*, d. h. dieses Strebens, möglich sein (vgl. I, 271ff.). (Wenn wir wieder vom Beweisen und seiner Gewißheit absehen und allein auf den Gehalt sehen, der dabei zur Sprache kommt, dann nach dem Früheren solches, was die Ichheit in ihrem Wesen enthüllt.)

Eine über ein Objekt *hinaus*gehende Tätigkeit wird ein Streben, eben weil sie *über das Objekt* hinausgeht. Damit dieses

Streben sein kann, was es ist, muß schon ein Objekt vorhanden sein. Andererseits: Ein Objekt, Widerstehendes ist nur auf Grund des Strebens, d. h. des *Hinausgehens des Ich aus sich selbst*; dieses muß bloß und lediglich im Ich begründet sein.

Ganz allgemein: »Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, *so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich*, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein; das Ich muß ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, daß etwas auf dasselbe einwirke; es muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten« (I, 271f.). – (Was erwächst hieraus? Wie nun der Begriff des praktischen ›Ich‹?)

Im Ich selbst also schon Verschiedenheit; in ihm soll angetroffen werden Fremdartiges, von ihm selbst zu Unterscheidendes. Das Fremdartige *im* Ich – und dennoch in gewisser Weise wieder gleichartig.

Das Wesen des Ich = Tätigkeit; das Heterogene muß diesen Charakter haben, wenn anders es dem Ich zugeschrieben werden soll. Die Tätigkeit als solche kann nicht fremdartig sein, sondern allenfalls deren bloße *Richtung* fremdartig begründet. Reine Tätigkeit ins Unendliche hinausgehend: sofern Anstoß auf sie, geschieht es, daß sie in sich selbst *zurückgetrieben* wird. Dieses ist dem Ich *zuwider*.

Allein, es ist zu fragen: reine Tätigkeit ins Unendliche hinausgehend und doch als reine in sich zurückgehend, derart, daß es alle Realität selbst ist, – dieses als Forderung des Wesens des Ich. Es muß sich aber zugleich setzen als durch sich selbst gesetzt.

Sofern aber nun gleichfalls die Forderung besteht des Anstoßes, heißt das: Das Ich soll die Un-endlichkeit nicht aushalten, sondern in sich zurückgetrieben werden; d. h. es soll über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Damit *öffnet es sich*; es geht hierdurch *mit der Idee* der Absolutheit in die Unendlichkeit hinaus. (Durch dieses ›für sich‹, als solches

Gesetztsein, setzt es die *Möglichkeit*, daß auch solches in ihm sei, was nicht durch es ist. Im Für-sich-Sein öffnet es sich. – Gerade nicht Sich-richten-auf, sondern Selbstheit.)

In dieser Reflexion liegt: das *Worüber* . . . sich; und *ob* alle Realität, ob nicht; Entgegensetzung, Unterschied, Grundsatz. Es als es selbst öffnet sich und weiß sich dabei als das, das sein soll. Im Grunde seiner Selbstheit praktisch, und damit als solches Wesensbezug zu Etwas außerhalb.

Dieses Andere kommt nie in das Ich hinein; was dieses hat, hat es aus ihm selbst. Dieses Entgegengesetzte, Andere hat die Funktion, das Ich in Bewegung zu setzen, um zu handeln. (Dieses Andere wird nur gefühlt, nicht erkannt. Es ist das, was das praktische Vermögen – der Trieb zur Realität – zu modifizieren strebt.) Handeln aber ist sein Existieren; da sein.

Seinem *Dasein* nach ist das Ich abhängig: daß es ist; in den *Bestimmungen* seines Daseins dagegen, d. h. wenn es ist, ist es schlechthin unabhängig, frei. »Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab« (I, 279).

Die Wissenschaftslehre ist *realistisch*; sie nimmt diese unabhängig vorhandene Kraft an; die Grundbedingung des Handelns endlicher Naturen. Die Wissenschaftslehre ist *transzendental*; unbeschadet jenes Realen als Gesetztem muß doch das Gesetzte als ein solches aus dem Ich erklärt werden. »Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu sein; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe« (I, 280).

Das Nicht-Ich ist von verschiedenen Seiten zu betrachten. Und die Wechselwirkung des Ich mit diesem doppelseitigen Nicht-Ich (1. das Reale selbst, 2. die Realität des Realen als gründend in der Idealität) ist »der letzte Grund des Bewußt-

seins« (I, 282).[1] (Kein Moment, wo nicht diese unabhängige Realität *vorhanden* ist, ist real; kein Moment, wo nicht eben diese *vorgestellt* wird, ist ideal.)

Das Ich kann sich setzen »als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektiert, daß es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektiert« (I, 281).

Endlicher Geist muß etwas ›Absolutes‹ setzen; dieses aber ist, was es und wie es ist, »nur *für ihn* da« (I, 281); ›für‹ ihn: 1. damit er handle (um seinetwillen), 2. lediglich ihm zugänglich (gegeben). – Das Ich setzt sich *für* sich; und alles, was es setzt, ›für‹ [es] (der erste Grundsatz).

Das Ding an sich ist etwas *für* das Ich und *im* Ich und doch *nicht im Ich*: »etwas Widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer notwendigen Idee allem unserm Philosophieren zum Grunde gelegt werden muß« (I, 283).

Die Mitte zwischen beiden Systemen [des Realismus und des Idealismus]: kritischer Idealismus, Real-Idealismus, Ideal-Realismus (Mittelweg, d. h. weder der eine noch der andere, aber so, daß der Idealismus die Oberhand hat).

In diesem Widerspruch (ontologische Differenz, Transzendenz) ›mitten inne schweben‹! Das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft: »Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophiere« (I, 284).

Grundbemühen: der ganze Mensch soll sich begreifen in seiner Ichheit (vgl. die Anmerkungen I, 176 und I, 284). »Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters.« Friedrich Schlegel, Athenäumsfragment (A 216).[2]

[1] ontologische Differenz!

[2] Anm. d. Hg.: Friedrich Schlegel, Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), hrsg. u. eingeleitet von Hans Eichner, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 2. Bd., 1967, S. 198.

ZWEITER ABSCHNITT

Zwischenbetrachtung über den frühen Schelling

§ 17. Die merkwürdige Enge des Fichteschen Unternehmens und der junge Schelling

Orientiert am leitenden Problem: Metaphysik (formaler Problembegriff) – Wissenschaftslehre. (Wahrheit: im Durchgang durch die Idee der Gewißheit. Gewißheit in bestimmter Ansetzung: Descartes, Kant. Was und wie ist das Wahre hierdurch vorausentschieden?)

Die Grundfrage der Metaphysik: die Seinsfrage und die Frage nach dem Menschen, der Endlichkeit, der Transzendenz. Dasein im Menschen, und zwar so, daß von Grund aus alle Wesensbezüge in den Ansatz kommen und die Problematik bestimmen. Das volle *In-der-Welt-sein* in der Fülle der wesenhaften Möglichkeit und in der Härte der gar nicht einstimmigen Charaktere; nicht nur summativ, daß nichts fehlt, sondern Wesen und Begriff des Daseins ist wesentlich anders, so extrem und formal gewiß der Fichtesche ist. ›Einstimmigkeit‹ – ›formal‹, aber damit nur ein *Irrlicht*!

Fichte dagegen: ›Ich‹, und zwar ›Ich setze‹ (Apperzeption: Kant, Descartes); System, Gewißheit und nicht die Wahrheit, weder des vollen Daseins noch vor allem des Seienden im Ganzen. (Wahrheit nur im Durchgang durch Systemansatz, Gewißheit – eine ganz bestimmte Beschneidung der Problematik, nicht im relativen, quantitativen Sinne, als sei manches vergessen und nicht der Fülle gerecht geworden, sondern: das Wesenhafte, was zur Wahrheit des Daseins selbst gehört.)

Zwar ist Handlung, Tun absoluter, durchgängiger Charakter; und doch: wie wirkt er sich aus mit Bezug auf ›Ich‹ und Welt?

So sehr die Wissenschaftslehre einen Realismus lehrt, so wenig sind die Bezüge zum Realen und dieses selbst hinreichend gefaßt. Um von diesem, dem Vorhandenen im weiteren Sinne, auszugehen, so ist schon dieses, die Vorhandenheit, eine Charakteristik des Nicht-Ichlichen, die im Grunde diesem schon zuviel zugibt und das *nicht* betont, was für Fichte entscheidend ist und die Realität des Realen ausmacht: dieses, daß das Nicht-Ich überwunden werden soll, nur *ist*, um *nicht sein* zu sollen. Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden; zwar Leiden, Übertragen, aber von vornherein so und nur so weit und in der einzigen Absicht, um überwunden zu werden. (Das Nicht-Ich ist nicht nur 1. das Andere, ἕτερον, οὐ ταὐτόν, sondern 2. das, was – vom Ich aus gesehen – *nicht sein* soll, μὴ ὄν. – Selbst Kants Naturbegriff, entsprechend der Mißdeutung der »Kritik der reinen Vernunft« und ihrer Umdeutung in eine *leere Praxis*, wird nicht zur Auswirkung gebracht.)

Die Frage, ob dieses Nicht-Ichliche nicht primär sein Gewicht in sich selbst hat, kann für Fichtes Ansatz gar nicht auftauchen. Und erst recht ist im Rahmen seiner Fragestellung und Systematik die noch grundsätzlichere Frage ausgeschlossen, ob dieses eigengewichtige Seiende am Ende sogar das *Sein* des Ich wesenhaft *mit*bestimmt und trägt.

Dieses Ich in der isolierten Selbstherrlichkeit seines Setzens – in sich – (Descartes' Grenzposition!), die nur noch zum Gegenüber sich verhalten kann und zu ihm als dem, was *überwältigt* werden soll, weil es dem Ich-Sein *entgegen* ist.

Allgemeiner und unbestimmter gesprochen: Das System der Wissenschaftslehre umfaßt nur theoretisches und praktisches Verhalten; theoretisches im allgemeinen und ›praktisches‹ in der Entleerung des Setzens als solchen und des Sich-selbst-Setzens (das es selbst ganz sein soll). Die Natur in ihrem Eigenwesen und Weben hat keine Stelle, und die Kunst als Grundform des Handelns und Gestaltens und zugleich Sichauseinandersetzens mit der Welt ist *nicht da*. Das soll nicht heißen, als müßte gleich

alles faktisch in das System gepackt sein im Sinne der Zusammenfassung dessen, was es da gibt; es ist prinzipiell gesprochen: bezüglich der Möglichkeit (wie weit ursprünglich und reich genug angesetzt, um . . .).

Kant [hat dagegen seine Philosophie nicht beschränkt auf die] Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft: Kunst und organische Natur. Gerade weil Fichte sich auf Kant beruft und ihn zu vollenden und systematischer zu fassen beanspruchte, gerade deshalb mußte, schon allein Kant gegenüber, die Position der Wissenschaftslehre als verengt erscheinen. Dieses um so mehr, als nun gerade die »Kritik der Urteilskraft« auf die Zeitgenossen zu wirken begann und die Entwicklung der Romantik mitbestimmte. Aber es war nicht nur und nicht in erster Linie eine Frage der Ergänzung des Systems und die Aufgabe einer allseitigen Aufarbeitung der Kantischen Kritik, sondern das Dasein selbst setzte sich zur Wehr gegen die Fichtesche Gewaltsamkeit. Zunächst allerdings freilich nicht im Sinne einer Opposition, sondern einer notwendigen Ergänzung.

Dies geschah in den Arbeiten des jungen Schelling. Er war in seiner hellsichtigen Art einer der ersten, der Fichte verstand – das heißt im Grunde immer: von sich aus auf dieselben Probleme stieß[1] – und zunächst ganz mit ihm ging. In Schelling aber erwächst zunächst auch – zum Teil unter dem Anstoß der »Kritik der Urteilskraft« und an dem spezifisch theologisch-mythologischen Problem[2] – der Drang zur *Ergänzung* der Wissenschaftslehre. Seit 1797 langsam herauswachsend; am deutlichsten und umfas-

[1] »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie« (1794), »Vom Ich als Prinzip der Philosophie« (1795), »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« (1795), »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« (1796 u. 1797).

[2] Promotion 1792, (A.T.), »Kritischer und philosophischer Versuch zur Erklärung des ältesten Philosophierens über den ersten Ursprung der menschlichen Übel« – Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum. (Mythos! Hier noch nachträgliche Verhüllung eines früher schon Erkannten. Philosophie der Mythologie. »Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt«, 1793.)

sendsten zu sehen in der Schrift »Von der Weltseele« (1798). Schon dieser Titel kündigt eine *Grundstellung* an, die mit der Fichteschen zunächst in keiner Weise zusammenzubringen ist, wenngleich Fichte das später versucht hat in einer Weise, die zum Bruch zwischen beiden führte (freilich auch entfernt nicht so begründet in der eigenen Problematik begriffen).

Zumal für Schelling selbst die Ergänzung bald zur Gegenstellung wurde. Das besagt aber: Die Naturphilosophie wurde für ihn zum Zentrum der Philosophie überhaupt, besser, zu dem, was die Philosophie im Ganzen von Grund aus bestimmt.

Hier zunächst nur eine allgemeine Kennzeichnung des Schellingschen Philosophierens im Hinblick auf seine Grundeigentümlichkeit. Wie dadurch, mit Bezug auf die Grundproblematik, ein Wandel eintritt, wie dieser Wandel dann die Hegelsche Fragestellung *mit*bestimmte. So sehr – neben dem Anstoß Fichtes und der Auswirkung Kants[3] – Natur als bestimmte Macht und Kunst als die Grundtendenz schöpferischer Gestaltung die Kräfte waren, so wenig darf man Schelling darauf einschränken und ihn auf eine solche Formel bringen; üblich: Naturphilosophie und Aesthetik. Keines von beiden trifft den Kern seines Wesens und Philosophierens. Obzwar alle drei – Fichte, Schelling, Hegel – von der Theologie herkommen: er am stärksten, so wenig es den Anschein hat (Mythologie, Mythos!). Fichte, Schelling, Hegel: 1. Jeder ist in seiner Weise das Ganze. 2. Jeder ist in seiner Weise eine prinzipielle Begründung.[4] – Die Kraft und Zwiespältigkeit innerer Richtungen seiner Existenz gegenüber Fichte und Hegel.

[3] Spinozismus, Schelling, Plotin, Romantik.

[4] Zur Charakteristik Schellings [vgl. briefliche Äußerungen über ihn bei] Novalis, Fr. Schlegel, Caroline.

Wenn wir uns den vollständigen Titel des genannten Werkes »Von der Weltseele« gegenwärtig halten, dann zeigt sich zugleich der Zusammenhang mit Fichte und die Art der Ergänzung. »Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Nebst einer Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts« (1798).

Hieran ist ein Dreifaches zu beachten: 1. Die Idee des allgemeinen Organismus. 2. Das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur (›Nicht-Ich‹). 3. Die Hypothese der höheren Physik.

Ad 2:

Wir gehen von (2) aus, weil darin etwas Bekanntes liegt, sodann ja gerade dieses Verhältnis das Problem der Wissenschaftslehre war. Diese hat das Verhältnis gemäß ihrem prinzipiellen Ansatz als ein solches der Setzung und Entgegensetzung bzw. deren Synthesis gesehen. Kurz gesagt: das Verhältnis des Realen und Idealen als ein solches *im Ich*[1], das die ganze Realität in sich beschließen soll. Jetzt: das Verhältnis des Realen und Idealen *in der Natur*. Damit ein völlig anderer Ansatz. Der Ausgang und die Dimension der Wissenschaftslehre scheint aufgegeben zu sein. Die Betrachtung ist aus dem Ich völlig *hinausgegangen*; sie *versetzt* sich in das Nicht-Ichliche selbst, so zwar, daß sie es nicht einmal mehr als Nicht-Ichliches, also immer noch in Korrelation mit dem Ich, begreift, sondern in sich selbst.

Es handelt sich jetzt noch gar nicht um die Frage, wie weit das gelingt und ob es so gelingt, daß die Wissenschaftslehre und ihr Buch aufgegeben wird, sondern lediglich die Absicht dieser Fragestellung gilt es zu verdeutlichen.

Sie will die »Betrachtung zur Idee der Natur als eines *Gan-*

[1] ›Nicht-Ich‹ [im Ich].

zen« emporheben[2]. Darin liegt, es soll in ihr der Gegensatz der anorganischen und organischen Natur aufgehoben werden. Der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus, der die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat, soll zum Verschwinden gebracht werden. Das geschieht nach Schelling durch den Begriff des *allgemeinen Organismus*.

Ad 1:

Der Mechanismus ist überhaupt nichts für sich Bestehendes, sondern nur das Negative des Organismus. Wo kein Organismus, da kein Mechanismus. Dementsprechend entsteht die Aufgabe, die Idee der Organisation überhaupt zu bestimmen.

Schelling sagt: »*Organisation* ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also *alle* Sukzession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Sukzession, die *innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen* in sich selbst zurückfließt.«[3]

Schelling geht aus von einer Abfolge von Ursachen und Wirkungen, also doch in gewisser Weise ein formal mechanischer Naturbegriff: wenn ungehemmt hinfließend, linear voraus, dann Mechanismus; wenn gehemmt und in sich zurückkehrend, dann ein Organismus. Er schließt damit nicht alle Sukzession von Ursache und Wirkung aus, d. h. er ist kein kontradiktorischer Gegensatz zum Mechanismus. Der Organismus ist eine bestimmte *Art* der Sukzession: innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen, in sich selbst zurückfließend.

Aber hierin zeigt sich zunächst das Gegenteil von dem, was Schelling will: allgemeiner Organismus. Denn der Organismus

[2] Von der Weltseele, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Stuttgart und Augsburg 1856ff.[zit.: SW], Bd. II, S. 348.

[3] A. a. O., S. 349.

ist jetzt doch gerade ein Sonderfall des Mechanismus: der gehemmte, in sich zurücklaufende.

Aber Schelling sagt, es sei philosophisch zu erweisen, daß ein allgemeiner Mechanismus ins Unendliche fort unmöglich sei; ein unbeschränkter Mechanismus würde sich selbst zerstören im Sinne eines schlechthinnigen Mißlingens, d. h. es gelingt nichts, sofern nichts zur Bestimmtheit und Beschränkung kommt. Die Welt ist nur in ihrer *Endlichkeit* unendlich. Die ›Welt‹ – die Natur im Ganzen – muß gehemmt sein, d. h. sie ist ein allgemeiner Organismus und als solcher selbst die Bedingung und damit das Positive des Mechanismus. Ein und dasselbe Prinzip verbindet die anorganische und organische Natur. Das ›Leben‹ »ist ein fortwährendes Kämpfen des Organismus um seine Identität«.[4] – Die Alten: als ›Weltseele‹. (Schwere und Licht. Lebensblick – innerlich gegenwendig – äußerlich[?] das Dunkel[5].)

Die Darstellung der Natur in diesem Prinzip geschieht am Leitfaden eines Gegensatzes: Anziehung und Abstoßung, negativ – positiv. Dies Prinzip stellt die strebende Kraft in ihrer Einheit und ihrem Konflikt vor. – Vgl. Kant, »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«, 1786: Allgemeine Naturlehre: Ontologie. Besondere Naturlehre (vier Hauptstücke): Phoronomie, Dynamik (Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft), Mechanik, Phänomenologie (Gegebenheit der Bewegung als Erscheinung).

Es bedarf keiner weitläufigen Erörterung, um zu zeigen, daß hier das formale Gerüst der Wissenschaftslehre in die Natur

[4] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, SW III, S. 161 Anm.1.

[5] Anm. d. Hg.: Vgl. Schelling, Von der Weltseele, SW II, S. 369: »Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen. – Das Lichtwesen ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich Eins, ebenso sind sie in dem Lichtwesen als in einem inneren Mittelpunkt vereinigt und sich selbst untereinander in dem Maß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommener oder unvollkommener in ihnen selbst liegt.«

hineingesehen wird; deutlich die formale Struktur des Schellingschen Ich-Begriffs: Setzung – Entgegensetzung (Position – Negation), und diese nicht ins Unendliche fort, unbestimmt, sondern bestimmt und beschränkt. Das Ich selbst ist das, was durch seinen beschränkten Bezug zum Nicht-[Ich] in sich selbst zurückgetrieben wird. Die Einheit und Identität des Ich – Einstimmigkeit und Widerstreit. (So sehr Natur selbst die Gegenseite ist, so wenig erhebt sich – von der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit dieser Konstruktion abgesehen – die Frage, ob denn die ›Ich‹-Interpretation hinreichend ist, selbst wenn sie berechtigt und notwendig ist, ob sie selbst nicht nur ›logisch‹ ist. Nicht ist Dasein selbst vom Seienden durchwaltet. Weder Nicht-Ich noch das Ansich; nur wieder Reflexion des traditionellen Gegensatzes: res cogitans – res extensa.)

Dies gilt es grundsätzlich im Auge zu behalten, weil diese Art des Vorgehens für die Schellingsche Naturphilosophie charakteristisch ist. Genauer: daß Schelling nicht sieht, wie er, wenn auch noch so verdünnt und allgemein, die Gesamtstruktur der Natur als Organismus einer ganz bestimmten, der – wie wir wissen – logischen Charakteristik des Fichteschen Ich-Begriffs entnimmt.

Ad 3:

Schelling will mit dieser Konstruktion die höhere Natur selbst, und zwar aus ihr selbst, gewonnen haben. Im methodischen Vergleich heißt das: So wie mit dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre im vorhinein das Wesen der ganzen Ichheit als solcher gesetzt ist, so soll die Natur in sich und aus sich bestimmt werden.[6]

[6] »Der Naturphilosoph behandelt die Natur, wie der Transzendentalphilosoph das Ich behandelt« (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, SW III, S. 12).

Natur als Objekt:	*Natur als Subjekt:*
das Beharren	die Tätigkeit
Bestimmt- und Gehemmtsein	unaufhaltsam fortgehend
Produkt	Produktivität
natura naturata	natura naturans

Zunächst aber nur gedacht als notwendige Ergänzung zu Fichte aus der unbestimmten Ahnung heraus, daß in der Wissenschaftslehre offenbar das Reale nicht zu seinem vollen eigenen Recht kommt. Ohne sich über die eigentümliche Problematik der Wissenschaftslehre klarzuwerden, wird – vermeintlich in seinem Sinne – in der produktiven Einbildungskraft die Natur konstruiert. ›Ergänzung‹ heißt: Der Idealismus soll nicht aufgehoben werden. (Obzwar doch schon eine gewisse Kritik in der Richtung, wie Fichte selbst die ›Natur‹ zu erklären sucht, nämlich ›naturrechtlich‹, was Schelling den »abenteuerlichsten Unsinn« nennt.[7] Andererseits: Philosophie des Menschen ist nicht gleich Wissenschaftslehre. Vgl. »Ideen zu einer Philosophie der Natur«, 1797. – Grundsätzliche kritische Anmerkung. Natur und Dasein, Transzendenz, Subjekt-Objekt.)

Die Tätigkeit des Ich-Wesens jetzt als Bewegung der Natur selbst. Sofern diese nicht-ichlich ist, kann sie nicht handeln, aber gleichwohl *tun*; und sofern ihr Tun keine bloße Abfolge von Ursache und Wirkung ist, sondern in sich zurückflutend (›Gestaltung‹), wird je durch dieses etwas produziert: Die Tätigkeit und Bewegung ist nicht Handlung, sondern *Schöpfung*.

Schelling versucht, die neuen Erkenntnisse der damaligen Naturwissenschaft und ebenso die erwachenden Ideen der romantischen Naturphilosophie in dieses Schema hineinzuarbeiten, bzw. mit ihm das Ganze der Natur zu konstruieren. Zuerst bewegt er sich noch ganz im Schema der Kantischen Polarität – die Gegensätze sind das Wesentliche –, bis dann mehr und mehr die Frage nach der Synthesis ausdrücklich wird und die formale Struktur des Natursystems ebenfalls die Dreigliedrigkeit annimmt wie die Ich-Struktur in Fichtes Wissenschaftslehre. (Gravitation, Elektrizität, chemischer Prozeß – Thesis, Antithesis, Synthesis, und zwar so, daß alles ausgeht vom *Gesamtprodukt* als der Identität der Gegensätze überhaupt.

[7] Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, SW III, S. 273.

Diese gleichsam unentwickelte Identität wird in die Gegensätze aufgelöst, nicht in einzelne Produkte, sondern in die Duplizität der *produktiven Prozesse.*)

Aber gerade dadurch, d. h. mit der Frage nach der ersten Identität und Einheit, wird Schelling über die anfängliche Position hinausgetrieben. Mehr und mehr kommt er dazu, die Naturphilosophie der Wissenschaftslehre (Transzendental- bzw. Ich-Philosophie) gleichzuordnen. Die Akte des Ich, deren Tätigkeit und Zusammenhang die Wissenschaftslehre darstellt, sind Akte, die in der Natur existieren. »Die Natur [ist] nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes.«[8] Das Reelle ist nicht nur durch das Ideelle erkannt, sondern »das Ideelle [muß] auch hinwiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden«[9]. Beide Wissenschaften sind Eine und sind nur entgegengesetzte Richtungen.[10]

Aber selbst hierbei bleibt es nicht; alsbald führt die Gleichordnung zu einer Unterordnung der Transzendentalphilosophie unter die Naturphilosophie. Das Ich-Wesen selbst ist nur ein Organismus innerhalb der ganzen Organisation. Der Idealismus hat nur deshalb Wahrheit, weil der Prozeß des Ich-Wesens, das er darstellt, in der Natur selbst begründet ist. Die Gesetzlichkeit der idealistischen Konstruktion ist nicht etwas neben der Natur, eine ihr aufgepfropfte, sondern der Natur selbst entwachsen als Gesetz ihrer eigensten Organisation. Leibniz! (Über die Natur philosophieren = die Natur schaffen, sie ins Werden setzen, und das Ich selbst nur ein Produkt dieses Werdens. – Aber Notwendigkeit und Freiheit.)

Damit zeigt sich erst die volle Auswirkung des Schellingschen Ansatzes. Wenn auch der Mechanismus grundsätzlich schon im Ansatz ausgeschaltet und die Gefahr eines metaphysischen Materialismus beseitigt ist, so ist doch diese Auflösung

[8] Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, SW III, S. 272.

[9] Ebd.

[10] Vgl. Anm. 6.

des Ich in die Natur bedenklich (Freiheit – Schicksal); etwas, was auch gegen Schellings eigene Grundauffassung verstößt, trotzdem er zunächst sich ganz diesem Taumel einer totalen Naturkonstruktion überläßt.

So elementar in Schelling das Problem der Natur heraufwuchs, so geschah es doch noch wesentlich in Gegenorientierung an Fichtes Wissenschaftslehre und der Transzendentalphilosophie.[11] Er philosophierte noch im Rahmen des Zeitgenössischen, im Umkreis dessen, worin er aufwuchs, aufwachsen mußte, und was abgestoßen werden sollte. Das Ursprünglichste und Wesentliche in ihm war immer schon da, aber noch nicht frei. (Brennender: das Problem der Identität, Einstimmigkeit! Das Absolute!)

Ihn zu sich selbst gebracht, d. h. das Ganze des Philosophierens in ihm gelöst, hat erst Caroline. Nicht als hätte sie ihm besondere Einfälle und Ideen vermittelt, sondern sie hat allein durch die unmittelbare Wucht ihrer Existenz, die jenseits von Konvention, Moralismus und Zeitgeschmack und dem Zwerghaften des Alltags, ihr großes Leben mit ihm vollendet: »und dieses ganze Universum ist ein Tand, oder wir haben uns innerlich für ewig erkannt« (Oktober 1800).[12]

In dem neuen Raum, den ihm diese Frau schuf, lediglich durch ihr Da-sein, erwachte er und erstarkte er für das Ganze der Philosophie, das freilich erst später in ihm wuchs und zur Gestaltung drängte. Wo diese Frau selbst stand, das leuchtet auf aus einer Stelle in einem Brief an Schelling.[13]

Um was es für Schelling selbst geht, spricht er aus in der »Vorerinnerung« zur »Darstellung meines Systems der Philosophie« (1801): »Nachdem ich seit mehreren Jahren die eine und

[11] Anm. d. Hg.: Im Vorlesungsmanuskript befindet sich rechts auf der Höhe dieser Stelle ein Vergleichsschema über Schelling und Fichte. Es ist in die Beilagen versetzt worden (s. unten S. 253.).

[12] Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Waitz vermehrt, hrsg. v. Erich Schmidt, Leipzig 1913, Bd. II, S. 5.

[13] Vgl. Anm. 12[?].

dieselbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transzendental-Philosophie darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt bloß für mich besaß und vielleicht mit einigen wenigen teilte, zur Bekanntschaft aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessieren.«[14]

Das Nebeneinander von Natur- und Transzendental- bzw. Ich-Philosophie ist zurückzunehmen auf den gemeinsamen Grund. In der Weise der Darstellung hat er sich »Spinoza zum Muster genommen«[15].[16]

Und doch kam darin auch nicht die wesentliche Kraft an den Tag, sondern nur ein notwendiger Durchgang, der rein methodisch gesehen auf die begriffliche Durchdringung und Ausarbeitung der Problematik hinter allem zurückbleibt.

Hegel ist schon hier im Hintergrunde. Mit unbeirrbarer Ruhe und Sicherheit heranwachsend gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings.

[14] SW IV, S. 107.

[15] A. a. O., S. 113.

[16] Deus – res extensa – corpus – res cogitans – mens; modi (d. h. expressionis Dei essentium. Pars secunda, Def.) – Anm. d. Hg.: Heideggers Handexemplar: Die Ethik von B. Spinoza. Neu übersetzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von J. Stern. Leipzig 1887.

DRITTER ABSCHNITT

Hegel

§ 19. Die Idee der Begründung des absoluten Idealismus

a) Hegels Anfänge

Fichte und Schelling. Fichte selbst betont in seinem Antwortschreiben an Reinhold die zentrale Bedeutung der absoluten Identität. Aber er ist der Überzeugung, daß sie in seinem ersten Grundsatz gefunden sei; d. h. daß diese Wissenschaft nicht eine Ethik sei, sondern das, was handelndes Ich und Natur umspannt.

Entsprechend hat Schelling zunächst mit Grund gefordert: Die Synthesis kann nicht der unendliche Prozeß der handelnden Natur sein, sondern Endliches und Unendliches nur in der *Ewigkeit*, diese selbst unmittelbar als das *Jetzt*. Irrig: als sei sein System die Lösung.[1]

Beide sehen ihre Position nicht von außen als Teilleistungen, sondern je in ihrem Teil das Ganze, und sie erfassen sich gegenseitig in der Notwendigkeit des Rückgangs zu diesem Ganzen, wenn anders der Ansatz des Idealismus sich auswirken, d. h. der absolute Idealismus wirklich werden soll.

Inzwischen hatte sich ein dritter gemeldet, zunächst recht unauffällig, fast nur als Berichterstatter über diesen Zwiespalt zwischen Fichte und Schelling: Hegel, »Differenz des

[1] Ich – Nicht-Ich
Subjekt – Objekt
Mensch – Natur
(Geschichte)

Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft« (1801).[2]

Um fünf Jahre älter als der frühreife Schelling, hat er sich lange zurückgehalten; mit 30 Jahren diese erste literarische Äußerung. Im selben Jahre unter Mitwirkung Schellings in Jena habilitiert, hielten sie anfangs gemeinsame philosophische Besprechungen ab. Schon vor Schellings Identitätsphilosophie hat er den *Entwurf* seines Systems gewonnen, nicht äußerlich als Synthese, sondern – unter den Anstößen jener – dieselbe Wurzel. Schon früh hat er in aller Stille das Werden des Idealismus verfolgt.[3] Aber freilich hier der entscheidende Wurf, nicht nur die Weite und Tiefe, sondern die Gründlichkeit und Strenge der Durcharbeitung.

Doch zur Sache: Wie sieht Hegel die Differenz, und welche Verweisungen auf deren Überwindung? Das heißt, die eigentliche Begründung der absolute Idealismus, die sich in Hegels Logik vollzog (I. Bd. 1812, II. Bd. 1816; 2. Aufl. des I. Teils 1831).

Hegel betont gleich zu Anfang, daß in Fichtes und Schellings Äußerungen mehr das Bestreben herausleuchte, »diese Ver-

[2] Die Jenenser Abhandlungen im Ganzen, außer der genannten die Aufsätze in Schellings und Hegels kritischem Journal der Philosophie: 1. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. 2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug. 3. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie . . . 4. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. 5. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. – Die großzügigere Zusammenfassung von all dem in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«!

[3] Vgl. z. B. Hölderlins Brief an Hegel vom 26. 1. 1795 (WW, ed. Zinkernagel, IV, S. 204ff.).

schiedenheit zu umgehen oder sie sich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtseins darüber«[4].[5]

Die Darstellung der beiden Systeme ist hier nicht zu geben, sondern nur das, was Hegel selbst als die ursprüngliche und zentrale Aufgabe *ansetzt*, z. T. noch in der Meinung, ganz mit Schelling einig zu sehen. Schelling in seinem Sinne interpretiert das Absolute theoretisch, was nur die totale Indifferenz war, bereits in Richtung auf den Hegelschen Grundbegriff des Geistes. Schellings Indifferenz! »Wiederholung derselben Formel«![6] »Hinunterwerfen desselben [des Unterschiedenen und Bestimmten] in den Abgrund des Leeren« als »spekulative Betrachtungsart«.[7] Schelling selbst erst im Gegenspiel zur Phänomenologie Hegels zu sich! Ging also nicht mit!

Freilich sind nun gerade die Hegelschen Betrachtungen selbst recht formal und formalistisch-programmatisch? Aber Täuschung: sowohl seine eigene Welt konkreter als auch die der Vorgestellten.

Wir betrachten (in Absicht auf das leitende Problem: absoluter Idealismus, Verschärfung der Problematik der Metaphysik) ein Dreifaches:

1. Die Grundabsicht der Abhandlung und überhaupt der Hegelschen Metaphysik. 2. Prinzip der Philosophie in der Form

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. v. Hermann Glockner, 1927ff.[zit.: SW], Bd. I, S. 33.

[5] Disposition: Vorerinnerung (I, 33-38), Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen (I, 39-76). Die einzelnen Absätze sind sehr sarkastisch und aufschlußreich: 1. Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme. 2. Bedürfnis der Philosophie. 3. Reflexion als Instrument des Philosophierens. 4. Verhältnis der Spekulation zum gesunden Menschenverstand. 5. Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes. 6. Transzendentale Anschauung. 7. Postulate der Vernunft. 8. Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System. – Zwei Hauptteile: Darstellung des Fichteschen Systems (I, 77-121), Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen (I, 122-144). Schluß: Reinholds Ansicht der Fichteschen und Schellingschen Philosophie (I, 145-168).

[6] Hegel, Phänomenologie des Geistes (Vorrede), SW II, S. 21.

[7] Ebd.

eines absoluten Grundsatzes. (Problem des Anfangs, Grundlegung.) 3. Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System. (Feld im Ganzen.) – (Alles für Hegel nicht Programm und formale Betrachtung, sondern schon die Problematik des Absoluten und der unendlichen Erkenntnis.)

b) Die Grundabsicht der Hegelschen Metaphysik

Situation. Fichte: Identität – oberster Grund*satz*; Schelling: Identität – Natur. Problem der *absoluten Identität*, d. h. der Identität im Absoluten und durch das Absolute. Damit: sich dem Absoluten selbst anvertrauen; nur *in der Erhebung zu ihm* wird erst die philosophische *Spekulation*, was sie ist. Das *Absolute* im Bewußtsein *konstruieren* und alle Endlichkeiten des Bewußtseins drangeben.

Spekulation: die Tätigkeit der reinen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst. Das einzige und eigentliche Interesse der Vernunft: Aufhebung der Gegensätze (absolutes Subjekt – absolutes Objekt; Intelligenz – Natur). Das muß aber recht begriffen werden: Vernunft ist nicht und kann nicht sein gegen die Entgegensetzung und Entzweiung als solche, denn diese ist »ein Faktor des Lebens«[8], sondern gegen das absolute Fixieren der Entgegengesetzten. (Nur Faktor? Und ist das ›Absolute‹ mehr? Oder gerade noch weniger? Kein Fixieren – also hin und her, ›Endlichkeit‹, ›Relativität‹? Und doch nicht! Absolute Relativität zum Absoluten selbst Aufhebungsprinzip.)

So macht Hegel Ernst mit dem Absoluten und dem absoluten Erkennen. Er will loskommen von der je einseitigen Substanz, sei es des Ich, sei es der Natur; aber so freilich, daß die absolute Identität beider sie nicht zum Verschwinden bringt und das Absolute nichts wäre als die totale Aufhebung allen Entgegensetzens im Sinne der bloßen Vernichtung – die absolute Nacht, in der alle Kühe schwarz sind –, sondern Aufheben in der drei-

[8] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, SW I, S. 46.

fachen Bedeutung, die bei Hegel hier schon deutlich wird: 1. beseitigen – tollere, 2. aufbewahren – conservare, 3. hinaufheben – elevare.[9] – (Absolute Identität ist nicht absolute Indifferenz, sondern Totalität der Bestimmtheit.)

Es ist kein Zufall, daß Hegel von einem Hinweis auf Kant ausgeht. Dieser Hinweis ist zustimmend und ablehnend zugleich; zustimmend: sofern bei Kant das Prinzip des Idealismus gefunden sei, ablehnend: sofern der kritische (transzendentale) Idealismus nicht fortschreitet zum Absoluten. Mit der Entwicklung des Idealismus dahin, d. h. durch Hegel, wird allererst der Gegensatz zu Kant grundsätzlich offenbar, d. h. er nimmt eine ganz bestimmte Form an.

Sofern bei Kant die Endlichkeit Basis und Raum ist, heißt das: es vollzieht sich jetzt der Übergang – besser *Sprung* – in das absolute Erkennen: Spekulation. (Charakteristisch das Absolute vom absoluten Erkennen aus; Konstruktion der Idee des absoluten Erkennens – Spekulation. Heute: Kant/Hegel.)

Hegel zu Kant: »In dem Prinzip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie ächter Idealismus; und dieß Prinzip [transzendentale Apperzeption, ›Ich denke‹, Kategorien] ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben, und den Geist der Kantischen Philosophie genannt hat.«[10] »In jener Deduktion der Verstandes-Formen ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen. Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.«[11]

Hier, entsprechend wie Fichte, wird Kant von der Problemformel aus interpretiert: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hier wird »die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt«[12], aber nicht bestimmt genug und nicht in ihrer Allge-

[9] Vgl. die Beilage über den Begriff des Absoluten, s. unten S. 265f.

[10] A. a. O., SW I, S. 35f.

[11] A. a. O., SW I, S. 34. Vgl. dazu: Glauben und Wissen (1802): A. Kantische Philosophie, SW I, S. 294.

[12] Vgl. Glauben und Wissen, SW I, S. 296.

meinheit. Aber nun ist entscheidend, wie Hegel selbst das Prinzip des Idealismus bei Kant auffaßt.

Hegels Interpretation: In dieser Formel ist die Idee, daß Ungleichartiges *a priori*, d. h. absolut *identisch* ist, nämlich S (das Besondere – in der Form des Seins) und P (das Allgemeine – in der Form des Denkens). Die Möglichkeit dieses Setzens ist die Vernunft: diese ist eben die Identität solcher Ungleichartigen. Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Kategoriendeduktion hindurch – »wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption zum Vorschein kommt«[13].

Und hier sieht nun Hegel selbst die Rolle der transzendentalen Einbildungskraft deutlicher als Fichte. (Aber gerade hier ist wesentlich, wie das Ich zu nehmen ist: Ich als Begleitendes oder ›Ich‹ als Vermögen, und dieses Vermögen gründend in der transzendentalen Einbildungskraft[14]. Fichte bereitet vor, er hat den Finger darauf gehalten. Und doch Hegel ursprünglicher. Eigenes Studium vor der Beschäftigung mit Fichte. Das ›Schweben‹ wird zur ursprünglichen Einheit gebracht; Fichte bleibt beim ›Wechsel‹-Tun und Leiden, Subjekt – Objekt. Hegel gerade nicht das Problem des Ich selbst in seiner Endlichkeit, sondern in der Gegenrichtung, am Leitfaden des Identitätsproblems.)

Man versteht die transzendentale Deduktion nur, wenn die ursprüngliche synthetische Einheit von der Einbildungskraft her [verstanden wird].[15] – Sätze über die Einbildungskraft, die ich selbst aus Hegel abgeschrieben haben könnte! Und doch gerade hier die Stelle, an der der schärfste Gegensatz deutlich wird und das Feld der Auseinandersetzung sich bestimmt.

Hegel hat den Blick für die Einbildungskraft, weil er das Problem der absoluten Identität sucht und sieht, aber deshalb kann ihm die Einbildungskraft selbst nichts anderes sein als Vernunft – »erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins«[16].

[13] A. a. O., S. 297.
[14] Vgl. a. a. O., S. 300.
[15] Vgl. ebd.
[16] A. a. O., S. 301.

Hegel spricht aus der Idee und dem Wissen des Absoluten von der Einbildungskraft als endlicher Erscheinung. Meine Fragestellung, wenn solche formalen Unterschiede etwas besagen und wenn der Vergleich erlaubt ist: die Einbildungskraft als ursprüngliches Konkretes zurück in die Zeitlichkeit, und die Konstruktion der Vernunft[17] ist nur leere Abstraktion aus dieser, aber nicht die Realität. Freilich, der Blick auf die Einbildungskraft ist aus einer *tieferliegenden*[18] Problematik – der des Seins überhaupt – erwachsen.[19]

Wir haben aber so zugleich jetzt den Punkt der grundsätzlichen Opposition Hegels gegen Kant: Die Vernunft selbst ist nicht mehr echtes Problem, bzw. sie wird jetzt »mit Verstand behandelt«[20]. Die Identität »verschwindet . . . bei sich selbst«[21], sie wird als solche nicht angemessen Problem. Sie wird auf einer ›untergeordneten‹ Stufe aufgefaßt. Und es bleibt die »absolute Aposteriorität«[22]. Nicht-Identität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Das Vernünftige wird aus der Idee weggenommen.

[Die Kantische Philosophie ist für Hegel] eine Kritik der Erkenntnisvermögen, ein Rückfall in die Endlichkeit, ein Erkennen der Subjektivität, nicht des Absoluten. Zusammenstellung mit dem englischen Empirismus.[23]

Hier ist der eigentliche Ansatz der *erkenntnistheoretischen* Interpretation Kants, die der Neukantianismus, was zu wenig beachtet wird, nicht nur aufnahm aus Verlegenheit um die Philosophie, sondern verstärkt durch den deutschen Idealismus. (Hier eben ist das Dokument, daß auch Hegel das Grundproblem nicht gefaßt, ja gerade er nicht fassen konnte.)

[17] Ungehemmt durch, d. h. nicht bestimmt durch das Grundproblem der Metaphysik als solcher; vielmehr geleitet bzw. gezogen durch die Idee der absoluten Gewißheit (Descartes); Umschlag: zur Gewißheit des Absoluten (Hegel).

[18] Vgl. Hegels Interpretation der Problemformel.

[19] (von der die deutsche nur Ableger – Descartes, System).

[20] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, SW I, S. 34.

[21] Ebd.

[22] Ebd.

[23] Vgl. Glauben und Wissen, SW I, S. 295f.

Dieses Zusammengleichen[?] – also, wenn er gegen Kant, so wird gerade das wesentlich an Kant, *wogegen* der deutsche Idealismus sich richtete: eine isolierte Theorie der Subjektivität.

Für Hegels Grundabsicht ergibt sich aus seiner Stellung zu Kant: das Problem der Metaphysik von der Deduktion der Kategorien her (logisch); die Endlichkeit des Verstandes überwinden und vordringen zu absoluter Erkenntnis, und das nicht nur im Fichteschen Sinne, sondern in Überwindung der Fichteschen und Schellingschen Position. Das heißt: der *Begriff des Wissens* wird radikaler, als Fichte ihn zu entwickeln vermochte.

Bei Fichte: Ich = Ich, Ich bin Ich selbst, d. h. aber: Ich bin ins Unendliche offen; Streben und Sollen – eine Unendlichkeit, die die Endlichkeit lediglich negativ nimmt, d. h. als das zu Beseitigende.

Dieses praktische Wissen ist zwar die ichliche Identität als ichliche, aber gerade nicht das Wissen um die *Identität*, die Aufgehobenheit von Unendlichkeit und Endlichkeit. Es bleibt bei der Einseitigkeit des subjektiven Subjekt-Objekt, d. h. bei der ichlichen Reflexion: eines der Glieder wird vernichtet, das andere (Ich) ins Unendliche gesteigert; das Ich höher, weil sich *selbst* setzend; so ist das ›Ich‹ letztlich ein *Prädikat der Reflexion.*

Demgegenüber ist das eigentliche Wissen »diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit«[24], (das Wissen dieses Unterschiedes als eines solchen, d. h. bestimmen aus seinem Grunde). Die Reflexion muß sich selbst zum Gegenstand machen, und da ist ihr »höchstes Gesetz« »ihre Vernichtung«[25]. Dadurch wird sie erst *zur Vernunft.* Das spekulative Wissen bleibt bei der Reflexion nicht stehen, es läßt sie auch nicht hinter sich, sondern es nimmt sie in sich auf in der Anschauung der höchsten Identität. Das spekulative Wissen muß als Identität von Anschauung und Reflexion begriffen werden. (Doch

[24] Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, SW I, S. 52.
[25] Ebd.

sagt hier Hegel: (fichtisch) Thesis und Antithesis in ihrer Einheit, Syn-thesis, keine ›Setzung‹ – Satz.)

Damit ist schon die zweite und dritte Frage wach geworden, die es zu erörtern gilt.

c) Vom Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes

Das System[26] ist formal ein organisches Ganzes von Begriffen und Sätzen. Dessen höchstes Gesetz ist nicht der Verstand, denn dieser bleibt beim Entgegensetzen seines Gesetzten stehen, und sein Thema ist gerade immer die Grenze, der Unterschied. Das höchste Gesetz des Systems ist die Vernunft, die die Widersprechenden einigt, das Absolute.

Aber gerade hier könnte gefordert werden, daß dieses Absolute in Gemäßheit der Organisation des Systems, zu dem *es* doch gerade gehört, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sei. »Eine solche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich«[27], denn jeder Satz ist in sich ein durch Reflexion Gesetztes, nur Beschränktes und Bedingtes, bedingt durch ein Entgegengesetztes, mithin nicht absolut. Immer Antinomien, und diese vermag die Reflexion nie in der absoluten Synthese zu fassen, wenn nämlich dieser Satz *als Satz* für den *Verstand* gelten soll.

Hegel wendet sich damit grundsätzlich gegen den ersten Teil der Wissenschaftslehre Fichtes von 1794; damit aber eine Überwindung der Systemidee, wie sie dort entwickelt worden ist.

Die Hauptschritte der Kritik und ihre positive Absicht: Das Absolute sei in einem Grundsatz ausgedrückt, und zwar wie bei Fichte im obersten Grundsatz, der nach Form und Materie unbedingt, d. h. in beiden Hinsichten gleich ist. Damit aber sei Ungleichheit ausgeschlossen, d. h. durch diese bedingt. Der

[26] System – Syn-stasis – Synthesis. System ist als solches nur als absolute Identität möglich.

[27] A. a. O., SW I, S. 61.

Grundsatz ist nicht absolut, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraktion aus.

Oder aber: Form und Inhalt sind ungleich, analytisch und synthetisch zugleich. Hegel denkt an den dritten Grundsatz, denn Antinomien sind widersprechend; damit aber kein Satz, dieser steht formal unter dem Satz des Widerspruchs. Entweder Satz, dann kein Grundsatz; oder Grund-satz – als Mehreres umgreifend –, dann kein Satz.

Das Wesen des Systems[28] läßt sich nicht in einem Satz ausdrükken, der für das Denken absolut sein soll. Dergleichen zu wollen, ist ein »Wahn«[29]. Zumal, wenn das System eben das Absolute selbst ausdrücken soll, nämlich dasjenige, was dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, Ich und Natur als höhere Einheit zugrundeliegt, in der Weise der Aufhebung fassen soll. Ausgedrückt werden soll die absolute Synthese. Ein Satz – Reflexion – muß das, was in der absoluten Synthesis Eins ist, trennen in zwei Sätze: im einen die Identität (Synthese), im anderen die Antithese.

A = A, reines Gleichsein, abstrahiert von Ungleichheit. (Satz – aber als solcher eben einseitig.) Es wird von der Entgegensetzung ab-gesehen, aber nicht aufgehoben. Das heißt, die Vernunft findet sich in dieser abstrakten Einheit nicht ausgedrückt. Die Vernunft fordert auch, die Entgegensetzung nicht einfach zu beseitigen, zu vernichten. Also: A nicht = A oder A = B. Hier ist abstrahiert von der reinen Identität. Freilich, sofern diese Nicht-Identität gedacht wird, ist auch, formal satzmäßig, als in einem Denken jene Identität gedacht, aber nicht im Satzgehalt, sondern nur im Denkvollzug, ›nur subjektiv‹.[30]

[28] Kant: »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee« (Kr.d.r.V., A 832/B 860). – Vorstellung der Totalität – regulativ!

[29] SW I, S. 61.

[30] Antithese

Identität

Beide Sätze bedingen sich gegenseitig. Wird der zweite so ausgedrückt, daß der erste auf ihn bezogen ist, dann ist er »der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand«[31]. (Identität in der Antithese, aber uneigentlich.) Erkennt dieser die Antinomie nicht als solche, dann gedeiht er nicht zur Vernunft. Der zweite Satz ist kein neuer gegenüber A = A; er [der Verstand] sieht in A = B nur eine Wiederholung von A = A; er sieht das Nicht-A nicht als ein total Anderes. Wird aber die Antinomie als formaler Ausdruck der ganzen Wahrheit erkannt, dann hat die Vernunft bereits den Verstand unter sich gebracht.

Das B ist vom bloßen Bestimmtsein durch das Denken ganz unabhängig, dem Denken ›bloß gegeben‹. Dieses Gegebene muß sich dem ständigen A = A ›fügen‹; diese Ungereimtheit des sich Fügenmüssens kommt an die Stelle einer ursprünglichen Gleichheit.

Die formale Erscheinung des Absoluten ist ein Widerspruch.[32] (Hier ist die Wurzel von Kierkegaards Paradox. Aber das sagt zugleich Übernahme der ganzen Problematik der Hegelschen Metaphysik. Kierkegaards Position hat nur Sinn und Recht, wenn er Hegelianer ist und bleibt; und so ist seine Polemik gegen Hegel – philosophisch, ontologisch-metaphysisch gesehen – lediglich komisch.) Dieses muß gewußt werden; nur möglich, wenn Ausgang von absoluter Identität: Vernunft.

d) Vom Verhältnis des Philosophierens zu einem philosophischen System

Erst wenn die Unmöglichkeit des obersten Grundsatzes als Ausdruck der absoluten Identität eingesehen ist, erwächst die echte Idee des Systems. Im anderen Falle ist das System nur Schein; ja die ganze Philosophie bekommt einen eigentümlichen Charakter.

[31] SW I, S. 64.
[32] Endlichkeit!

Wenn im obersten Grundsatz *alles* sein soll und man selbst nach einer Darstellung des Systems im Fichteschen Sinne zu ihm zurückkehrt, dann kann das nur so geschehen, daß man das deduzierte Mannigfaltige schrittweise wieder aus der Hand gibt. Ankommend beim obersten Grundsatz behält man im Grunde nichts.

Daraus ergibt sich: Mit der bloßen Forderung der absoluten Identität ist es überhaupt nicht getan, zumal sie eine verhängnisvolle Täuschung in sich trägt.[33] Schein: 1. mit dieser Forderung zum Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzung durchgedrungen, 2. zur Beziehung des Beschränkten zum Absoluten. (Das bloße Wiederholen einer Formel!)

Damit eine allgemeine Befriedigung der Philosophie! Was wäre bzw. *ist* jetzt das Gewußte? Seinem Inhalt nach zufällig, gegeben und zugleich verschwunden. Der Inhalt dieses Philosophierens hätte in sich überhaupt keinen Zusammenhang, keine objektive Totalität des Wissens.

Demgegenüber muß das Philosophieren darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit des Inhalts als solche in Beziehung zu setzen und damit zugleich in den Zusammenhang mit dem Absoluten zu setzen; es muß die Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft produziert werden. Die Mannigfaltigkeit der Beziehungen verliert dadurch ihre Zufälligkeit. »Das Philosophieren, das sich nicht zum System konstruiert, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, – mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher, und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre Tat ist Eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.«[34] – »Selbstproduktion der Vernunft.«[35]

Möglich, daß echte Spekulation in ihrem System sich nicht vollständig ausspricht, daß Philosophie des Systems und das

[33] gegen Schelling!
[34] SW I, S. 71.
[35] Ebd.

System nicht vollständig zusammenfallen; Tendenz zur Vernichtung der Antithesen und doch kein Durch-dringen zur vollständigsten Identität.

Dogmatismus: (höherer [?] Begriff) wenn Bedingtes stehenbleibt und nur zum Absoluten erhoben wird (also gerade Fichte?). – Ein Dogmatismus; Kausalitätsverhältnis, falsche Identität. Die Vereinigung gewaltsam. Das Eine bekommt das Andere unter sich, das Andere wird botmäßig; »aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden.«[36]

Das Absolute tritt in die Erscheinung heraus, aber nicht um diese aufzuheben, sondern um sie nur ausdrücklich »zur Identität [zu] konstruieren«[37]. Das wahre Verhältnis der Spekulation ist das »Substantialitätsverhältnis«[38]. (Allein die Wahrheit des Substantialitätsverhältnisses liegt in der *Subjektivität* als des Absoluten.)

Als Erscheinung, Nicht-Ich – *nicht* das Abhängige, *Nichtseinsollende*; die wahre Synthese ist »kein bloßes Sollen«[39]. Die absolute Synthesis ist bei Fichte nicht Ich = Ich, sondern »Ich *soll* gleich Ich sein«[40]. Subjekt-Objekt nur vom Subjekt aus, also ein subjektives Subjekt-Objekt. Grundsätzliche Stellung Hegels zu Fichte und der Gesichtspunkt seiner Auseinandersetzung.[41] (Hegel wäre nicht Hegel, wenn er nicht so spräche.)

Wie sieht nun die wahre Identität aus, d. h. zugleich der eigentliche spekulative Begriff des Systems? Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden *beide* als Subjekt-Objekt gesetzt, die Intelligenz sowohl als die Natur; jedes ist für sich fähig, Gegenstand einer besonderen Wissenschaft zu werden. (Philosophische Wissenschaft.)

[36] SW I, S. 72f.
[37] SW I, S. 73.
[38] SW I, S. 74.
[39] SW I, S. 75.
[40] Ebd.
[41] Vgl. SW I, S. 76.

System der Intelligenz: Die Objekte sind nichts an sich, die Natur hat ihr Bestehen nur im ›Bewußtsein‹; es wird abgesehen davon, daß das Objekt eine Natur ist und die Intelligenz als Bewußtsein dadurch bedingt ist.

System der Natur: Hier wird vergessen, daß Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen der Natur sind ihr immanent.

Beide haben die gleiche Würde; in jeder ist das Absolute in der entgegengesetzten Form.

Das innere Prinzip jeder Wissenschaft ist das Subjekt-Objekt. Davon wird nicht abstrahiert, um je nur das Subjekt oder das Objekt zu behalten, sondern nur je von der Eigentümlichkeit des anderen, der Einseitigkeit. Jedes als Subjekt-Objekt, d. h. durch die Vernunft gesetzt. Sie ist es ja, die sich als Natur und als Ich produziert und sich in den Produkten erkennt, d. h. *ist*. (Der höhere Standpunkt, das eigentliche System erkennt in beiden dasselbe Absolute.)[42,43]

§ 20. Die Frage nach der Wirklichkeit des Absoluten

a) Über das Wie einer zukünftigen Auseinandersetzung mit Hegel

Damit ist ein Vorblick gewonnen auf das Wesen des absoluten Idealismus, deutlicher: wie hier das System zur Sache selbst wird und werden muß, denn das Absolute ist das, was *losgelöst* ist von jeder Beziehung auf solches, was es selbst nicht ist. Diese Ablösung aber ist nicht so, daß jenes daneben stünde für sich, denn so wäre das Absolute doch nicht das Ganze, sondern so, daß

[42] Zusammenfassung. Vgl. SW I, S. 139f.

[43] Sein – ens
| Sein (Fundamentalontologie!)
Erkennen – ego
(Bodenlosigkeit, trotz des Absoluten!)

es jenes einbegreift, ohne vordem[?] sich mit ihm zu identifizieren. (›Einbegreift‹ nicht so in der toten Form der Umfassung, sondern als *Ermöglichung* und dadurch ihm gerade das Sein verleiht und sich in diesem Verleihen erkennt.)

Und hier ist nun eine allgemeine Bemerkung notwendig, um beim Studium Hegels wie bei der Auseinandersetzung mit ihm nicht abzugleiten in eine Dimension der Erörterung, die gerade Hegel gegenüber die unangemessenste ist. Folglich ist zu bedenken, daß diese Auseinandersetzung die strengste ist, wo es doch leicht und bequem scheinen könnte, gegen das Absolute nun eben die offenbare Endlichkeit unserer selbst auszuspielen. Denn jeder sagt das doch, unser Wissen sei Stückwerk. Wir dürfen Hegel nicht für so borniert halten und meinen, daß er das nicht auch gewußt hätte. Durch das Philosophieren selbst! Aber auch nicht so, daß wir einfach die Geschichte zurückdrehen und ihn durch Kant zu widerlegen suchen. Kant ist Hegel grundsätzlich nicht gewachsen, was nichts sagt über die Größe beider. Die Größe besteht gerade in der *Unersetzlichkeit* eines jeden.

Wir sahen: Hegel – christlicher Glaube, Gottesbegriff. Nach der jetzt exponierten[?] Fassung – dieser ein Pantheismus. Aber gerade dies ist die größte Oberflächlichkeit, die man Hegels System antun kann; abgesehen davon, daß dieser Titel nur ein Titel ist und die ganze Fragwürdigkeit primitiver theologischer Scheinmetaphysik bei sich trägt. Ebensowenig aber ›Monotheismus‹ im vulgären Sinne. Obzwar Hegel jederzeit diesen in seinem Sinne verteidigte.

Allein, von dieser üblichen Fragestellung losmachen. So bequem diese Etiketten – Pantheismus, Monotheismus, Monismus, Pluralismus – sind, sie dienen nur, die Unzulänglichkeit als sachliches Verständnis zu verhüllen. Was soll es besagen: Pan-theismus, wo θεός (der Begriff des Geistes) und πᾶν (Totalität, Absolutes) in Hegels Begriff des absoluten Geistes gerade Problem werden? Das Problem mag sich durch diese Art Geschichte der Philosophie, wie die Professoren sie betreiben, an

den Sachen vorbeiführen lassen, – wir müssen aber lernen, auch da zum Wesentlichen vorzudringen, wo scheinbar nur noch die Phraseologie der Termini das Wort haben darf.

So radikal Hegel denkt, im Rückgang zur echten Identität im Sinne der Ermöglichung des Wirklichen in ihrer Totalität, sowenig kann er dadurch das wesentliche und zentralste metaphysische Versäumnis wieder rückgängig machen, das seit der Antike und verstärkt durch Descartes und Kant negativ die abendländische Metaphysik bestimmt: 1. die Frage nach dem Sein überhaupt, die Seinsfrage in ihrer Ausarbeitung; 2. damit aber: Metaphysik des Daseins, d. h. die Frage nach der Seinsverfassung der endlichen Subjektivität als solcher.

Zwar wird die Endlichkeit in formaler Weise überwunden. Und so scheint die Frage überflüssig zu werden; aber sie ist lediglich verlegt und durch diese Verlegung ins Absolute verschärft.

Gerade dieses ist ja Hegels Grundintention gegenüber einer bloßen Ansetzung der verstandesmäßigen Idee der Totalität, daß die absolute Identität eine reelle Totalität ist, d. h. die Wirklichkeit des Absoluten als solchen ist entscheidend. Damit aber doch die Frage nach der Seinsart dieses ausgezeichneten Seienden, das von jedem anderen absolut unterschieden ist, so zwar, daß es alles andere als Wirkliches gerade bestimmt.[1] Problem des Seins des Absoluten: nicht ob es ›ist‹ – das ist für Hegel und Schelling gar keine Frage[2] –, sondern ursprünglicher, was hier ›Sein‹ besagen soll, und ob dieses ein absoluter Begriff ist und sein kann.[3]

[1] Das Absolute, Unendlichkeit, Ewigkeit. – Absoluter Idealismus – alle Fragen – aber gerade in seiner spezifischen Absolutheit möglich, daß er die Seinsfrage ausstößt, besser, sie überhaupt nicht kennt. Durch dieses Vergessen jenes Versäumnis ermöglicht, jenes Versäumnis verabsolutiert und dadurch das Vergessen sanktioniert.

[2] und zwar auf Grund welcher Überlegung? Rein methodisch, formal dialektisch (vgl. Beilage zu § 20, unten S. 265!). Wieder aus derselben Wurzel: ›Gewißheit‹.

[3] Vgl. unten: Sein und Seiendes, Wirklichkeit und Wirkliches, ›Begriff‹ und ›Wirklichkeit‹.

b) Ewigkeit als absolute Gegenwart

Die Bestimmung der Wirklichkeit des Wirklichen, des absoluten Geistes, wird geschöpft – scheinbar echt – aus dem spezifischen Sein desselben: Ermöglichung, und zwar als absolute – die, die schlechthin bei sich selbst und darum schlechthin[4] sie selbst ist, Ewigkeit, d. h. ›absolute Gegenwart‹, das nunc stans; »der Geist . . . ist *ewig*«[5], nicht der Zeit untertan. »Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.«[6]

Hegel wehrt sich hier dagegen, daß die Ewigkeit als ›Abstraktion von der Zeit‹ gefaßt werde, das heißt für ihn aber nur – und mit Recht –, daß sie als etwas neben und nach der Zeit genommen werde; sie ist vielmehr (in seiner[7] Absolutheit) das, was die Zeit aus sich entläßt, ohne selbst in die Zeit gerissen zu werden.

Die Ewigkeit darf nicht ›abstrakt‹ im Hegelschen Sinne, ›einseitig‹ begriffen werden; aber damit ist gar nicht das entscheidende Problem berührt, wie die Ewigkeit überhaupt nur begriffen werden kann, ob nicht gerade der nach Hegel echte Begriff der Ewigkeit aus der Zeit entspringt und damit seine Endlichkeit verrät. ›Ursprung‹ der Ewigkeit aus der Zeit: nicht im Sinne des Vollzugs der Abstraktion, – daß wir *so* vorgehen müßten bei der *Gewinnung* des Begriffes –, sondern der Begriff selbst.

[4] so zwar, daß sie dabei die Allheit des Wirklichen mit gewonnen hat und vor sich selbst als gewußte hält, sogar als *sein* Gewußtes.

[5] Enzyklopädie § 258, zit.: System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie § 258, SW IX, S. 80.

[6] Ebd. (Zusätze zur Vorlesung, ed. Bolland. 1906, S. 323).

[7] Konjektur d. Hg.: ›in ihrer Absolutheit‹, oder: ›in seiner [des Geistes] Absolutheit‹.

Demnach heißt ›absolute Gegenwart‹: 1. ›Gegenwart‹: Gegenwart ist eine Zeitbestimmung. Ist sie *weniger* ein Moment der Zeit als die Zukunft?[8] – Aber Ewigkeit ist nicht gleich ›Gegenwart‹, sondern ›absolute Gegenwart‹. Und vor allem: Gegenwart als Jetzt oder als Gegenwärtigung oder als Anwesenheit-von? Drei grundverschiedene Phänomene.[9] 2. ›absolut‹: Verliert sie diesen Charakter, wenn ich ›absolut‹ sage? Was heißt hier ›absolut‹? Nach der gewöhnlichen Deutung der ›Ewigkeit‹ als nunc stans (nunc fluens, Zeit-fluß, ῥοή): stehend, bleibend, immerwährend, d. h. das Jetzt, das in jedem Jetzt es selbst und nur dieses ist. Aber könnte man sagen: Dieser Begriff der Ewigkeit noch in der Nähe von sempiternitas, des Immer, der Dauer?

Die Dauer ist nur, würde Hegel sagen, ein relatives Aufheben der Zeit: nur weiter Dauer; die Ewigkeit ist unendliche Dauer. Also doch Dauer, nur das Wie schärfer: unendlich, d. h. absolut. Das heißt für Hegel: in sich reflektiert, in sich zurückgehend und bei sich selbst; d. h. wenn eigentliche Gegenwart, dann aus Vergangenheit und Zukunft zurück zur Gegenwart. »Die Ewigkeit wird nicht sein noch war sie.«[10] Die Ewigkeit als absolute Gegenwart ›ist‹.[11] (Was heißt hier Sein? – Antike!)

Aber wie steht es mit dieser Idee des Absoluten? Wir wissen, sie ist geschöpft aus der formal-logisch gefaßten Struktur der Subjekt-Objekt-Beziehung und gewonnen als Synthesis. Sie entstammt nicht minder der Endlichkeit als solcher. Wir haben aber doch nur über den Zusammenhang der Begriffe Ewigkeit und Zeit gehandelt, nicht von dem Zusammenhang dieser selbst. Ja und nein! In jedem Falle verschärft sich die Frage nach dem Absoluten und der Möglichkeit des absoluten Idealismus in der Orientierung an diesen zentralen und überall verstärkt sich

[8] Vgl. oben!

[9] Jetzt – freilich[?] so daher gesprochen und gemäß dem vielfältigen Wesen der Zeit – recht äußerlich.

[10] System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie § 258 Zusatz, SW IX, S. 81.

[11] Vgl. a.a.O., SW IX, S. 81.

auswirkenden Bestimmungen. Wir müssen noch deutlicher fragen, ob wir denn so in der Wirklichkeit der Ewigkeit sind wie in der Zeit.[12] Ja, ob wir denn sagen dürfen: die Ewigkeit ›ist‹, wenn schon am Ende die Zeit verwehrt, von ihr zu sagen, sie ›sei‹. – ›Sein‹ und Endlichkeit.

Wir dürfen auch so nicht denken, Hegel und den absoluten Idealismus *widerlegt* zu haben. Um echte philosophische Widerlegung und gerade die Hegels ist es ein eigen Ding: sich dagegen legen, um die innerste Problemkraft als philosophische gerade sich auswirken zu lassen. Und so müssen wir mit Bezug auf unseren Hinweis auf den Ursprung des Begriffs der Ewigkeit aus der Zeit bedenken, was Hegel uns sofort und vor allem entgegenhalten wird: Wenn ihr, vom Begriff der Zeit ausgehend, sagt, daß der Begriff der Ewigkeit in ihm gründet, so erwidere ich, daß eben gerade die Zeit in ihrem Begriff schon ewig ist. Die Zeit, »nicht irgend eine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige«[13].

Die Zeit als Zeit ist das Ewige. Wir sehen, wenngleich dunkel, daß hier, wie man sagen möchte, ein *sophistisches* Argument steckt: nicht von der Zeit, sondern der Begriff von Zeit qua ›Begriff‹. (Der Tisch besteht aus Holz. Falsch, der Tisch als Tisch kann gar nicht aus Holz bestehen. Das gedachte Wesen als solches ist doch nicht hölzern.)

Und doch würde diese Argumentation Hegel nicht treffen, weil es ja gerade seine Grundthese ist, daß der Begriff die Sache selbst ist, und umgekehrt jedes Seiende in sich, im Wesen seines Seins, ›Begriff‹ ist. Begriff und Wirklichkeit sind nicht zwei Dinge nebeneinander; gerade ihre Einheit ist die Grundthese des absoluten Idealismus, und damit sehen wir: die Frage nach der Wirklichkeit des Absoluten, dem Sein dieses Seienden, ist

[12] *Wirklichkeit* des Absoluten.

[13] System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie § 258 Zusatz, SW IX, S. 81.

nicht so einfach zu stellen. Ja, noch mehr und grundsätzlicher: Wenn absoluter Idealismus absolute Philosophie ist, dann ist er in sich schlechthin nicht zu widerlegen, denn woher soll die Widerlegung genommen werden?

So drängt die Auseinandersetzung mit Hegel, dem absoluten Idealismus und damit der abendländischen Metaphysik, (positiv) in ganz verborgene Dimensionen, die wir uns erst durch die tiefgehende Ausarbeitung des Problems der Metaphysik beschaffen müssen. (Daß sie dazu zwingen kann, *wenn* man sich dazu zwingen *läßt*, darin liegt ihre innere Größe.)

Ein merkwürdiges Schauspiel, das die heutige Rederei über Hegel bietet: sei es, daß man ihn positiv nimmt als Erneuerung des Hegelianismus (›Hegel-Renaissance‹) und dabei natürlich auch etwas kritisiert; sei es, daß man an ihm herumkorrigiert, verbessert oder Unbrauchbares ausmerzt wie am alten Rock, den man der Pietät halber nicht zu den Lumpen zu werfen wagt. Die Bodenlosigkeit der heutigen Philosophie ist nirgends so faßbar als in dem breiten Geschwätz über Hegel, das täglich lauter wird.

c) Die Stellung der »Phänomenologie des Geistes«

Absicht dieser Betrachtung war, uns von vornherein vorzubereiten für die Interpretation des zentralen Werkes und das Verständnis der Problematik im Ganzen. (Absoluter Geist, absolute Wirklichkeit, Ewigkeit, der Begriff und das Wirkliche.)

In der Ruhe seiner Privatdozentur reifte das erste Werk Hegels: die »Phänomenologie des Geistes«, im Jahre 1806 vollendet. Trotzdem hat es noch etwas vom ›Saus im Zaume‹, nicht im Sinne der Unergründlichkeit, sondern durch den ungeheuren Schwung und die Unmittelbarkeit, ja fast Raserei der Gestaltung. Nach dem, was wir bis jetzt hörten – absoluter Idealismus, Selbstdarstellung der Vernunft selbst –, überraschend, das Gegenteil davon. In der »Phänomenologie des Geistes« der wesenhafte Gang der Philosophie zu sich selbst.

Wie das? Ist sie denn nicht bei sich selbst? Gewiß, das alltägliche Dasein ist ihr zwar nicht außerhalb und fremd, und doch entfremdet. Daher muß dieses notwendig zur Philosophie erst bestimmt werden, und zwar auf einem Wege, der im Wesen des Daseins und der Philosophie zumal begründet ist.

Es handelt sich also nicht um eine Propädeutik und eine Einleitung in die Philosophie im üblichen Sinne. Vor allem aber ist dieser Weg der Philosophie zu sich selbst nicht eine Sammlung von Überlegungen über Methoden, wie man es machen müßte, wenn einmal eine Philosophie werden sollte. Als wollte Hegel mit Hilfe programmatischer Sätze und einer Verteilung künftiger Aufgaben sich selbst erst zur Philosophie bringen. Er steht schon ganz in ihr, d. h. er hat sie zuvor, in seiner Jenaer Zeit, ausgearbeitet (»Jenenser Logik«). Das Hauptthema aller seiner Vorlesungen ist immer: Logik und Metaphysik, totam philosophiae scientiam. Von der Art dieser Arbeit haben wir seit einigen Jahren eine konkretere Vorstellung.

Aus dem in der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrten Nachlaß der Hegelschen Manuskripte wurde im Jahre 1915 mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von Ehrenberg und Link ein Manuskript Hegels herausgegeben, das inhaltlich Logik, Metaphysik und Naturphilosophie behandelt. Vgl. Hegels erstes System, Heidelberg 1915. Die Ausgabe ist verdienstlich, aber gleichwohl oberflächlich und auch in der Einleitung nicht zutreffend. Vor einigen Jahren hat G. Lasson, der verdiente Hegelforscher, das Manuskript neu herausgegeben und einen kritischen Apparat zum Text beigegeben. Titel: »Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie«, Meiner Verlag, 1923. (Die Arbeit ist hoch zu schätzen; die Einleitung, wie alle [von ihm], breit und geschwätzig, philosophisch unbrauchbar.)

Der Inhalt selbst gehört zum Schwierigsten, was wir – nicht nur von Hegel, sondern überhaupt – an Philosophie besitzen; alles noch unterwegs: die Formulierungen, mitten aus der Arbeit, sind oft äußerst schlagend und dann wieder hineinge-

schlungen in die sich drängenden und überstürzenden Gedanken.

Logik und Metaphysik noch getrennt[?], aber beide schon nicht mehr in irgendeiner überlieferten Form[14], wenngleich Kant und Aristoteles hier besonders stark hereinrücken.

Schwierigkeit der Interpretation. Hier nicht zu versuchen. Nur als Beleg, daß die positive Arbeit schon am Werke ist. Und doch die Phänomenologie des Geistes! Wie hängt das zusammen? Gewiß hat Hegel nicht so gearbeitet wie die meisten, und wie es typisch einmal spontan ein angesehener Gelehrter im 19. Jahrhundert brieflich von sich ausgesprochen hat: Ich muß demnächst wieder einmal ein Buch schreiben, aber ich habe noch kein Thema.

Daß Hegel mit einer Darstellung des Weges der Philosophie zu sich selbst heraustritt, ist zunächst gesehen verwunderlich. Denn dieses widerspricht gerade dem, was er fordert: die absolute Vernunft in ihrer Totalität darzustellen. Und doch – gerade diese Aufgabe erzwingt wie keine andere das, was Hegel unter dem Titel der »Phänomenologie des Geistes« leisten mußte.

Was heißt es, den absoluten Geist selbst in seiner Verwirklichung darzustellen? Nichts Geringeres, als daß die endliche philosophierende menschliche Vernunft in die absolute sich versetze und als solche sich darstelle. Wie dergleichen beginnen? Offenbar kann sich die endliche Vernunft nicht in die unendliche hineinschleichen, durch irgendeine Zauberei oder auf Grund eines Machtspruches sich als absolute ausgeben.

Die absolute Vernunft, deren Darstellung im absoluten Idealismus; dieser muß gerade, wenn er sich selbst ernst und als das Wesentliche nimmt, alles darauf verlegen, daß seine Selbstbegründung und Gestaltung in ihrer Notwendigkeit einsichtig wird. Das endliche Subjekt muß sich die Dimension eröffnen und sichern, in der der absolute Geist webt und lebt.

[14] aber nicht in der üblichen äußeren Form als Disziplinen aufeinander bezogen.

Oder wie Hegel das kennzeichnet: Die absolute Erkenntnis muß »das *Element* der Wissenschaft«, den Aether, in dem das absolute Wissen sich bewegt, »erzeugen«[15]. Damit das geschehe, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten. Dieses Element des absoluten Wissens ist dem natürlichen endlichen Bewußtsein zunächst verborgen; und es wird so gewonnen, daß der Weg zu ihm in seinen einzelnen Stufen durchlaufen wird. (Unterschied von Phänomenologie und Logik: scheinbar dasselbe und doch nicht.)

Dieser Weg ist nicht beliebig, sondern er ist durch das, was das absolute Wissen selbst ist, gegeben. Dieses ist ›absolutes‹, weil es die relativen Formen und Stufen des Wissens in sich aufgehoben hat in dem dreifachen Sinne. Diese Formen und Stufen sind selbst Gestalten (des *Bewußt*seins) des Geistes, die er in seinem Zu-sich-selbst-Kommen durchläuft und die im Durchlaufen sich zeigen, φαίνεσθαι, zum Vorschein kommen, erscheinen. Daher nennt Hegel dieses durchlaufende, begreifende[?] Zur-Erscheinung-Bringen der Gestalten des Geistes: Phänomenologie des Geistes. (Diese Erscheinungen des Geistes – Phänomenologie des Geistes – sollen in ihrem je eigenen Wesen und d. h. in ihrem Stufenzusammenhang und Gestaltwandel begriffen, ihr λόγος dargestellt werden.)

Aber so noch nicht den vollen Begriff der Phänomenologie: »Unser gewöhnliches Wissen stellt sich nur den *Gegenstand* vor, den es weiß, nicht aber zugleich sich, nämlich das Wissen selbst. Das Ganze aber, was im Wissen vorhanden ist, ist nicht nur der Gegenstand, sondern auch *Ich*, der weiß und die Beziehung meiner und des Gegenstandes auf einander: das Bewußtsein.«[16] Im Wissen ist Bewußtsein; Wissen nicht nur das Gewußte selbst (Dinge).

In der Philosophie werden die Bestimmungen des Wissens

[15] Phänomenologie des Geistes (Vorrede), SW II, S. 30.

[16] Philosophische Propädeutik. Zweiter Cursus. Erste Abtheilung. Phänomenologie des Geistes, oder Wissenschaft des Bewußtseins § 1, SW III, S. 101.

nicht einseitig nur als Bestimmungen der Dinge, sondern zugleich als Bestimmungen des Wissens genommen, als objektive und subjektive, d. h. als bestimmte Arten der Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander. Das Subjekt als Geist heißt, wenn genommen in seiner *Beziehung auf einen seienden Gegenstand*, Bewußtsein; als solcher ist er eben der erscheinende, gleichsam aus sich irgendwie heraustretende Geist. »Das Bewußtsein hat im Allgemeinen nach der Verschiedenheit des Gegenstandes überhaupt drei *Stufen*.«[17] Gegenstand: 1. das dem Ich gegenüberstehende Objekt, 2. das Ich selbst, 3. »etwas Gegenständliches, das eben so sehr dem Ich angehört«[18]. Diese Bestimmungen sind »Momente des Bewußtseins selbst«[19]. Es ist daher: 1. Bewußtsein überhaupt, 2. Selbstbewußtsein, 3. Vernunft. Drei bzw. vier Stufen der Phänomenologie des Geistes: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, – Geist. (Nicht, was die Disposition nahelegen könnte: eine Theorie des Erkennens, [sondern die Darstellung] des Ganzen des Geistes: Moral, Recht, Natur, Kunst, Religion; ganz konkret aus seiner Zeit heraus, und über sie hinaus.) Die eigentliche Form des Geistes ist das absolute Wissen. In diesem bereitet sich der Geist selbst das reine Element seiner absoluten Wahrheit, und d. h. zugleich Wirklichkeit. Bewußtsein: a) sinnliches, b) wahrnehmendes, c) verständiges. Selbstbewußtsein: hier schaut das Ich sich selbst an; Ich = Ich, Ich bin Ich. Vernunft: ist die höchste *Vereinigung* des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins oder des Wissens von einem Gegenstande und des Wissens von sich. – Gewißheit: 1. daß ihre Bestimmungen gegenständlich, 2. daß sie ebenso sehr Bestimmungen der Subjektivität sind. Aber nicht die bloße subjektive Gewißheit, sondern auch *Wahrheit*. Diese ist gleich der Einheit der Gewißheit und des Seins (Gegenständlichkeit).[20] Einheit der Gewißheit (Descartes: res cogitans, ego) und

[17] A. a. O. § 9, SW III, S. 103.
[18] Ebd.
[19] Ebd.
[20] Vgl. a. a. O. § 42, SW III, S. 112.

des Seins (ens). Dasjenige Wissen, in dem das Wissen gewußt wird; wie Fichtes Wissenschaftslehre und doch anders! Subjekt-Objekt je *auf jeder Seite*. Wenn der absolute Geist sich so weiß, weiß er sich zunächst nur *unmittelbar* in dem, was überhaupt zu ihm gehört, das erreichte Element des absoluten Wissens in seiner Unmittelbarkeit, in der allgemeinen Unbestimmtheit und Leere seiner selbst. Jetzt erst die eigentliche Aufgabe: sich selbst, und zwar jetzt rein im eigenen Element bleibend, in seiner eigenen Totalität entwickeln und bestimmen. Das sagt: Bestimmung des ens, des ego und der Einheit beider. Also die Totalität seines absoluten Gehalts selbst dreifach (dreifach gegliedert, zugleich eine zweifache Gliederung). – (Diese absolute Entfaltung des reinen absoluten Geistes an sich und für sich und an und für sich selbst ist *das absolute Wissen der Vernunft von der Vernunft* – λόγος, ›Logik‹, Wissenschaft der Logik. Nicht Wissenschaft *über* die absolute Vernunft, sondern die absolute Wissenschaft, die eben als das ausgearbeitete absolute Wissen nichts anderes als die Vernunft selbst ist.)

Durch die Erläuterung dieser doppelten Einteilung des Ganzen der Logik – ein Vorbegriff.[21] Logik – absolute Selbsterkenntnis des absoluten λόγος, der Vernunft.

Demnach nicht eine Logik etwa im Sinne Kants: Logik nennen wir die »Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft [Urteilen, Begriff, Schluß] überhaupt oder, welches einerlei ist, von der bloßen Form des

[21] Wissenschaft der Logik, von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel, Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium zu Nürnberg. Erster Band: Die objective Logik. 1812 (2. Aufl. 1831; 7. Nov. 1831 die Vorrede). – Zweiter Band: Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff. 1816. (Längst nicht so umfangreich, aber der entscheidende Teil.) – In der allgemeinen politischen Situation[?] nach 1806 konnte sich Hegel nicht länger in Jena halten. Für den Broterwerb übernahm er die Redaktion einer Zeitung; 1808 erhielt er eine Stelle am Gymnasium, 1816 die Berufung nach Heidelberg, 1818 nach Berlin, wo seit 1814 Fichtes Lehrstuhl unbesetzt war. Hier lehrte er 13 Jahre, am 14. November 1831 starb er an Cholera.

Denkens überhaupt«[22]. Oder gar Christian Wolff in seiner Logik: Ea philosophiae pars, quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, Logica dicitur: quam adeo definimus per scientiam dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate.[23] Diese Art ›Logik‹ hat sich zu einem Unfug ausgewachsen, den Hegel selbst in der Einleitung scharf geißelt. »Wenn die Logik seit Aristoteles keine Veränderung erlitten hat, . . . so ist daraus eher zu folgern, daß sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe; denn ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes muß ihm ein höheres Bewußtsein über sein Denken und über seine Wesenheit in sich selbst, verschafft haben.«[24]

Aber gerade, wenn wir ›Logik‹ nicht so verstehen, fällt die Hegelsche Einteilung in objektive und subjektive Logik auf. Die Vernunft, die sich in der Logik selbst darstellt, ist gerade nicht die stehengebliebene Zweiheit von Objekt und Subjekt. Die Wissenschaft der Logik kann gerade nicht nur diese Subjekt-Objekt-Beziehung betreffen, denn so ist sie allenfalls transzendentale Logik (Reflexionsphilosophie). Objektive Logik: Logik des Objektes; was an Vernunftbestimmungen zum Objekte als solchem gehört. Subjektive Logik: Logik des Subjektes; was an Vernunftbestimmungen zur Subjektivität als solcher gehört.

Hier gerade ist das Entscheidende draußen gelassen: die Synthesis. Sofern wir nicht annehmen können, daß Hegel nun gerade bei seiner eigentlichsten philosophischen Aufgabe in die alte Position der Reflexionsphilosophie zurückfällt, dann müssen wir die Bezeichnungen ›objektive Logik‹ und ›subjektive Logik‹ anders verstehen. ›Subjektiv‹ nicht im Sinne des Fichteschen und Kantischen Ich, sondern gerade in der Bedeutung

[22] Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. v. G. B. Jäsche, in: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX, Berlin 1923, S. 13.

[23] Philosophia rationalis sive Logica, § 61, Frankfurt/Leipzig ^{3}1740, S. 30.

[24] Wissenschaft der Logik, SW IV, S. 48.

des höheren Subjektbegriffs: *Subjekt als Geist* (Lehre vom Begriff: Sich-selbst-Begreifen in und als Subjekt-Objekt, d. h. diese gerade in Identität. Begriff überwinden. Der Begriff ist das wahrhafte Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes selbst. Der Begriff (λόγος) ist die Freiheit. NB: Hier ganz eindeutig: die elementarsten Termini der üblichen Logik erhalten bei Hegel einen grundsätzlich neuen Sinn – bestimmt aus der Problematik des absoluten Idealismus.) Subjektive Logik: als das absolute Wissen von der Absolutheit der Vernunft als solcher. Daher ist sie als abschließende Synthesis, nicht Antithesis.

Demgemäß ist auch der Titel ›objektive Logik‹ anders zu nehmen. Wenn ›Subjekt‹ nicht gleich ›Ich‹ (und Form), dann ist ›Objekt‹, ›objektiv‹ auch nicht gleich dem, was diesem Subjekt gegenübersteht, sondern was unterschieden ist gegen die *absolute* Subjektivität. Diese ist die Synthesis; sie nimmt erst alles ins Subjekt zurück. Was sie zurücknimmt, ist aber gerade die stehengebliebene Subjekt-Objekt-Beziehung im traditionellen Sinne. Objekt qua Ding (res extensa) und Subjekt qua vorgefundenes denkendes Ding (res cogitans) sind beide in ihrer Antithesis zunächst als objektiv in dem unmittelbaren Bewußtsein und in der unmittelbaren Reflexion da. Wenn aber die objektive Logik nicht in diesem Sinne gefaßt wird, sehen wir, daß sie selbst zweiteilig sein muß und das ens und das ego betrifft. Sofern die objektive Logik zweiteilig ist, ist die ganze Logik letztlich dreiteilig: Logik des Seins, Logik des Wesens, Logik des Begriffs. (Logik des Wesens: ›Wesen‹, worin sich das *Sein* reflektiert, meint ebenso anderes wie ›Begriff‹ im traditionellen Sinne. Das Wesen ist »die *Wahrheit* des *Seins*«[25], was sich in der Besinnung auf das Sein als zugrundeliegend herausstellt, als ›Hintergrund‹, als das ›Gewesene‹ (τὸ τί ἦν εἶναι), aber gleichsam kantisch. Die Mitte zwischen Sein und Begriff.[26]) Hegel

[25] A. a. O., SW IV, S. 481.

[26] Vgl. a. a. O., SW IV, S. 62. – Der Unterschied von der traditionellen Logik, vgl. oben!

spricht sich nun auch ganz eindeutig über das Verhältnis dieses ursprünglichen und absoluten Begriffs der Logik zur überlieferten Metaphysik aus. »Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte. – Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist erstens unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt, – der Teil jener Metaphysik, der die Natur des *Ens* überhaupt erreichen sollte; – das Ens begreift sowohl *Sein* als *Wesen* in sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat. – Alsdann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besondern, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte, und die *Bestimmungen* des *Denkens das Wesentliche* der Betrachtungsweise ausmachten.«[27]

Durch die Phänomenologie des Geistes ist die Dimension des absoluten Geistes – das sich selbst wissende Wissen – gewonnen worden. Die Frage ist: *was* weiß dieses sich selbst wissende Wissen, dieses Wissen des Wissens? Nicht dieses oder jenes, was in der Welt und unter dem Seienden vorkommt, sondern dieses sich selbst wissende Wissen ist philosophisch: 1. die innere Möglichkeit des unmittelbar Bewußten und Wißbaren (Sein), 2. dieses hinsichtlich der inneren Möglichkeit des Wissens als solchen, 3. die innere Möglichkeit des Verhältnisses von Bewußtem und Wissen. Das geschlossene Ganze dessen, was zur Wirklichkeit des absoluten Wirklichen als solchen gehört, das Ganze der inneren Möglichkeit des Wirklichen in seiner Ermöglichung.

Dieses absolute Wissen soll sich darstellen, nicht als ein Haufen von Kenntnissen, sondern das absolut Gewußte ist in sich

[27] A. a. O., SW IV, S. 64f.

bezogen auf die absolute Vernunft selbst. Was es da an scheinbar Einzelnem gibt, ist in sich verklammert im Ganzen des Systems und ist, was es ist, nur in dieser Verklammerung.

Mit anderen Worten, innerhalb des absoluten Wissensgehaltes der absoluten Vernunft, oder, was dasselbe ist, innerhalb des Ganzen ihrer Wirklichkeit, ist jedes absolut Gewußte selbst absolut; jeder Anfang des Wissens ist das Ende und umgekehrt. Wie und wo soll also in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit der Anfang gemacht werden?

d) Das Problem des Anfangs

Das Problem des Anfangs drängt sich von neuem auf und mit gesteigerter Schärfe. Wo im Absoluten anfangen? Überall und nirgends? Doch notwendig beim Absoluten selbst. Aber wenn bei ihm selbst, dann schon bei ihm, dann auch kein Anfang, dann auch schon zu Ende. Merkwürdig diese Frage des Anfangs. Dagegen die Wissenschaften!

Ist dieses Problem des Anfangs notwendig für die Philosophie? Ja und nein.

1. Es ist notwendig, wenn die philosophische Erkenntnis sich als Ideal die absolute Gewißheit setzt, wie es bei Descartes geschah; denn diese Gewißheit ist gelegen in einer bestimmten Ordnung und Folge der begründenden und begründeten Erkenntnisse.

2. Dieses notwendige Problem wird dringlicher, wenn diese Idee der Gewißheit sich auswächst zur Idee des Systems – zunächst im formalen Sinne, daß das Ganze des Wißbaren in diesen Begründungszusammenhang eingeht.

3. Das Problem des Anfangs erreicht die höchste Dringlichkeit und zugleich Schwierigkeit, wenn diese Gewißheit und das System zugleich wesentlich als absolute Erkenntnis des Absoluten angesetzt wird.

Gerade weil die absolute Erkenntnis das Ganze und als Ganzes ist, fordert sie wie keine das Problem des Anfangs. Deshalb

darf es nicht überraschen, daß Hegel in seiner Logik der eigentlichen thematischen Erörterung eine Betrachtung vorausschickt, die betitelt ist: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?«[28] ›Wissenschaft‹ = Wissenschaft der Logik.

Hegel weist in der Einleitung dieser Betrachtung darauf hin, daß erst ›in neueren Zeiten‹ das Bewußtsein entstanden sei, daß eine Schwierigkeit darin liege, den Anfang der Philosophie zu finden. Den Grund dieser Tatsache berührt Hegel nicht.

Um in diesem Problem des Anfanges klarzusehen, ist es notwendig, sich darüber klarzuwerden, was Anfang hier bedeutet.[29] Der Ausdruck ist vieldeutig: 1. das, womit etwas beginnt; 2. das, worin etwas selbst der Sache nach gründet; was das 1. bestimmt; 3. wobei etwas in seinem Beginn ansetzt (Ansatz – Ausgang); 4. Anfang als der Vollzug des Anfangens selbst.

Für eine hinreichende Erörterung des Anfangsproblems müßte nach dieser vierfachen Richtung gefragt werden. Hegel kennt nur – zunächst – einen doppelten Begriff des Anfangs: 1. objektiver Anfang aller Dinge (vgl. 2), 2. subjektiver Anfang: die Weise, den Vortrag einzuleiten (vgl. 4).

Anfang der Philosophie. Ad 1: Dieser objektive Anfang (Prinzip): das Unmittelbare (das Wasser, das Eine, Nus, Idee, Substanz, Monade, – aber auch: Denken, Anschauen, Ich), irgendein bestimmter Inhalt, von dem ausgehend und in dem gründend das Übrige ist, was es ist, bzw. sich bestimmt in dem, *was* es ist. Ad 2: die Weise, den Vortrag, die Darstellung einzuleiten; als etwas rein Subjektives, gleichgültig gegen den Inhalt – aesthetische, praktisch-pädagogische Rücksichten und Absichten.

Wo dagegen die Methode wesentlich ist, d. h. keine bloß äußere Technik, da ist auch das subjektive Tun ein wesenhaftes Moment der objektiven Wahrheit; demnach muß das Prinzip

[28] A. a. O., SW IV, S. 69ff.
[29] [in der] Philosophie.

(der objektive Anfang) zugleich das sein, womit das Ganze eingeleitet wird. Prinzip = Erstes im Gang des Denkens.

Wie steht es nun um den logischen Anfang, den Anfang der Logik? Er muß gemacht werden »im Element des frei für sich seienden Denkens«[30]. Sofern aber dieses Element selbst nicht unmittelbar im naiven Bewußtsein da ist und erst auf dem Wege der *Phänomenologie des Geistes* gewonnen wird, ist dieses Element vermittelt; der Anfang der Logik ist, so gesehen, kein unmittelbarer. So gesehen ist das ›Element‹ – die letzte und absolute Wahrheit des Bewußtseins – bereits *Resultat.* »Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung«[31]. Der Anfang, das Womit des Beginnens des Philosophierens. Die Logik selbst ist das reine Wissen; sie nimmt nur auf, was in diesem reinen Element vorhanden ist; alle Reflexionen und Meinungen sind beiseite gesetzt. »Das reine Wissen, als in diese *Einheit zusammengegangen*, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden.«[32]

Das einfache Unmittelbare als Prinzip ist das reine Sein. Zugleich soll aber auch das Anfangen zum Anfang gehören, das Unmittelbarsein, d. h. Anfangen des Denkens rein für sich. »Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden.«[33] (Entschluß und Anfang. Das Wie des Absoluten und Entschluß! Entschluß und Entschlossenheit zu – nicht das Endlichste des Endlichen?)

Der Anfang muß absoluter, d. h. hier abstrakter sein; er darf sich an nichts halten: »er soll vielmehr selbst Grund der ganzen

[30] A. a. O., SW IV, S. 71.
[31] Ebd.
[32] A. a. O., SW IV, S. 72.
[33] A. a. O., SW IV, S. 73.

Wissenschaft sein«[34]. *Ein* schlechthin Unmittelbares, das *Unmittelbare selbst*, das *reine Sein*.

Hegel weist darauf hin, daß man in neuerer Zeit das Problem des Anfangs anders gestellt habe; gerade mit Rücksicht darauf, daß das Absolut-Wahre Resultat sei. Daraus ergibt sich, daß der Anfang zunächst von diesem entfernt sei und sein Resultat erst suchen müsse. Der Anfang könne daher nur mit einem hypothetischen und problematischen Wahren beginnen.

Man sieht leicht, daß diese Auffassung für Hegel nicht in Betracht kommt[35]. Das Absolute kann nur absolut beginnen; wohl muß gleichsam die Ebene des Absoluten gewonnen sein (Phänomenologie des Geistes!).

Gleichwohl benutzt Hegel diese äußerliche Auffassung des Anfangs, um daran etwas Wesentliches seiner eigenen Methode zu demonstrieren. Bei dem letztgenannten Anfang: vorläufiger Ausgang und dann gerade wesentlich ›Fortgang‹. Für Hegel doch offenbar: im Anfang auch ein Fortschreiten. Welchen Sinn hat das logische Fortschreiten überhaupt?

Hegel stimmt der Einsicht zu, daß dieses Fortschreiten nur sein könne ein *Rückgang in den Grund*. Und doch ist damit nicht das Ganze des Ganges der Logik getroffen. Denn der Grund ist in gewisser Weise Resultat und somit auch das Erste schon Grund. »Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein *Anderes* abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde«[36]. Das Anfangende soll und darf nicht aus dem Fortschreiten verschwinden und zurückgelassen werden. Der Fortgang ist selbst eine weitere Bestimmung des Anfangs.

Nun könnte man sagen: Wenn so mit dem Unmittelbaren, dem Sein, angefangen wird, dann ist das doch auch kein absoluter Anfang; es ist der Anfang mit diesem Bestimmten, näm-

[34] Ebd.
[35] Warum diese weniger als der Entschluß?
[36] A. a. O., SW IV, S. 75.

lich dem Unmittelbaren; absoluter Anfang ist eigentlich nur da, wo mit dem Anfang selbst angefangen wird.

Hegel weist nach, daß wir dann dazu geführt werden, die reinste, abstrakteste Definition des Absoluten an den Anfang zu setzen: Die Identität der Identität (A = A) und Nichtidentität (A = B)[37]. Die Analyse der Vorstellung des Anfangs führt aber letztlich auch auf die besagte Unmittelbarkeit: das reine Sein. (Anfangen, das Denken, dieses in sich: Triplizität. Aber auf diese führt auch das unmittelbar Gedachte als solches: reines Sein. – Im Zentrum schon scheine unmittelbar die ganze Peripherie, aber nur als diese, das absolut Leere; sie selbst in Bewegung setzen, denkend: ›Nichts‹.)

»Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit *Ich*.«[38] Ein doppeltes Bedürfnis für diesen Anfang: 1. aus dem ersten Wahren müsse alles Folgende abgeleitet werden (deductio). 2. Das erste Wahre müsse ein Bekanntes, unmittelbar Gewisses sein. Dieser Anfang ist *nicht* zufällig. Denn das Ich, das unmittelbare Selbstbewußtsein: a) Unmittelbares, b) in einem höheren Sinne Bekanntes. Ich = die einfache Gewißheit seiner selbst. (Das unbestimmte Unmittelbare – zugleich mit Bestimmtheit und Vermittlung.)

Aber Ich ist zugleich ein Konkretes. Wenn aber das reine Ich gefordert wird, dann kein Unmittelbares. Intellektuelle Anschauung: selbst ein willkürlicher Standpunkt, ein Zustand des Bewußtseins, den wir vorfinden. Allein abgesehen davon: nicht das Innerliche als solches bloß, sondern um dieses als Dasein im *Denken*. Was aber die intellektuelle Anschauung enthüllt, ist selbst zunächst nur ein Unmittelbares, das Absolute ist nicht angesetzt als das, was im denkenden Wissen (Logik) schlechthin gewußt werden soll. Sie ist gar die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns und der beweisenden, äußerlichen Reflexion.

[37] Vgl. oben: die Differenz.
[38] A. a. O., SW IV, S. 80.

Was sie aber ausspricht, das Konkrete, enthält gerade die Totalität der Bestimmungen, die als solche im Gang der Logik ins Wissen kommen und als gewußte sein sollen. »Das Aussprechen und die Darstellung eines solchen [Konkreten] jedoch ist, wie schon bemerkt, eine vermittelnde Bewegung, die von *einer* der Bestimmungen anfängt und zu der anderen fortgeht, wenn diese auch zur ersten zurückgeht; – es ist eine Bewegung, die zugleich nicht willkürlich oder assertorisch sein darf. Von was daher in solcher Darstellung *angefangen* wird, ist nicht das Konkrete selbst, sondern nur das einfache Unmittelbare, von dem die Bewegung ausgeht. Außerdem fehlt, wenn ein Konkretes zum Anfange gemacht wird, der Beweis, dessen die Verbindung der im Konkreten enthaltenden Bestimmungen bedarf. – Wenn also im Ausdrucke des Absoluten oder Ewigen oder Gottes (und das unbestrittenste Recht hätte *Gott*, daß mit ihm der Anfang gemacht werde), wenn in deren Anschauung oder Gedanken *mehr liegt*, als im reinen Sein, so soll das, was darin *liegt*, ins Wissen als denkendes, nicht vorstellendes, erst *hervortreten*; das was darin liegt, sei so reich, als es wolle, so ist die Bestimmung, die ins Wissen *zuerst* hervortritt, ein Einfaches; denn nur im Einfachen ist nicht mehr als der reine Anfang; nur das Unmittelbare ist einfach, denn nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangensein von Einem zu einem Andern. Was somit über das Sein ausgesprochen oder enthalten sein soll in den reichern Formen des Vorstellens von Absolutem oder Gott, dies ist im Anfange nur leeres Wort und nur Sein; dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.«[39]

Das absolute Wissen weiß das ganze Wirkliche in seiner Wirklichkeit; dieses nicht nur Gegenüber des Wissens, sondern der Wirklichkeit des Wirklichen selbst. Das absolute Wissen ist das Ganze der Wahrheit. Wahrheit und Wirklichkeit sind im absoluten Idealismus dasselbe.

[39] A. a. O., SW IV, S. 83f.

Die vollendete systematische Darstellung des absoluten Idealismus in der Logik muß damit ins Ziel kommen. Und hiermit muß ein grundsätzlich radikaler, der absolute Begriff der Idee erwachsen.

Logik des Begriffes. Befremdlich: ›Begriff‹. Jetzt der dritte Abschnitt, in dem das Ganze der Logik zentriert ist, überschrieben: ›Die Idee‹. Wir versuchen, durch eine Interpretation der Hegelschen Auffassung der Idee den absoluten Idealismus abschließend vor Augen zu legen.

Ein Doppeltes: 1. Idee, 2. absolute Idee. – These: Die Idee ist der adäquate Begriff, das Wahre als solches; »oder *Etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist.*«[40] Hegel erwähnt kurz die früheren Begriffe von ›Idee‹: ›Vorstellung‹ (habe keine ›Idee‹ von der Sache), Begriff, Vernunftbegriff. »Auch *Vernunftbegriff* ist ein etwas ungeschickter Ausdruck; denn der Begriff ist überhaupt etwas Vernünftiges«[41]. Noch mehr und vor allem ist »diejenige Schätzung der Idee zu verwerfen, nach welcher sie für etwas nur Unwirkliches genommen«[42] wird, indem gesagt wird: es sind nur Ideen. Etwas bloß Subjektives, darin gleichgestellt den Zufälligkeiten und Erscheinungen; merkwürdiger Mißverstand: der Idee gerade die Wirklichkeit und Gültigkeit absprechen, weil sie das *nicht* hat, was am Seienden, Zufälligen das Mangelhafte ist. Demgegenüber ist Kant im Recht: Die Idee ist das Höhere gegenüber der Erfahrung. Aber gleichwohl: Urbilder: »eine Art von *Jenseits*«[43], womit das Wirkliche nur kongruieren, dem es sich anmessen muß.

Demgegenüber ist zu sagen: Es ist überhaupt nur etwas in seiner wahren Wirklichkeit, wenn es die Idee ist (diese die Einheit des Begriffes und der Realität).

Wenn Hegel sonach die Trennung von Wirklichkeit und Idee

[40] Wissenschaft der Logik. Wissenschaft der subjektiven Logik oder die Lehre vom Begriff, SW V, S. 236.

[41] A. a. O., SW V, S. 237.

[42] Ebd.

[43] A. a. O., SW V, S. 238.

ablehnt, möchte man das so ausdrücken: er nimmt die Idee in das Wirkliche hinein. Aber hier ist nun die Klippe des Verständnisses. Nimmt man den Sachverhalt so, dann bleiben die alten Begriffe der Wirklichkeit und der Idee stehen; beide werden nur dinglich zusammengeschoben, und das Ganze wird gleichsam etwas, was im Wirklichen nur vorkommt und vorhanden ist.

Demgegenüber wird alles aus dieser Dimension heraus und vom Absoluten her begriffen; nicht das Wirkliche und darüber und darin Ideen, sondern alles Wirkliche ist eine Äußerung des Absoluten, ein sich Entäußern dieses, d. h. alles Wirkliche ist im vorhinein und wesenhaft durch die *Triplizität* bestimmt. Gar nicht erst – am Ansich – relativ ansetzen und Vorstellung daneben, sondern was wir so nehmen, begreifen aus der absoluten Idee: »die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*.«[44] »Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Dasein* darzustellen; Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff, ist.«[45]

Hier kommt etwas Wesentliches zutage: So sehr Hegel auf das absolute Wissen zielt (Wissenschaft der Logik), so entfernt ist Philosophie von aller Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne. Vielmehr kommt gerade in der Absolutheit des Wissens zum Ausdruck, daß es in sich über den vulgären Begriff des Wissens und den nur verständigen Begriff des Begriffes hinaus ist.

[44] A. a. O., SW V, S. 328.
[45] Ebd.

e) Philosophie als Philosophie ›ihrer Zeit‹

Und doch, so ungestüm Hegel in das Absolute dringt, wir wissen, daß die Idee des Absoluten selbst ja nur eine bestimmte Verabsolutierung einer bestimmt angesetzten Idee von Gewißheit ist, welcher Ansatz zusammengeht mit einer in sich bodenlosen Bestimmung der Subjektivität des Subjekts. (Und dieses auf [Grund] einer metaphysischen Vernachlässigung: Versäumnis der Seinsfrage; ein Nichtfragen nach dem Entscheidenden für die *Möglichkeit* der Metaphysik.)

Wir sahen zugleich, wie die Wurzel des Begriffs der absoluten Wirklichkeit als Ewigkeit (absolute Gegenwart) in entscheidender Hinsicht in die Zeitlichkeit zurückweist. Und wir spürten, daß in der Anstrengung um das Problem des Anfanges der Kampf gegen die Endlichkeit am härtesten wird.

So könnte man meinen, daß gerade hier die grundsätzliche Überwindung des absoluten Idealismus einsetzen müßte. Aber wozu überwinden, wo doch die Hegelsche Philosophie nicht mehr in Geltung ist, die Erneuerung des Hegelianismus nur eine Angelegenheit von Philosophiegelehrten? Wozu mühen wir uns dann um eine Auseinandersetzung? Doch es wäre eine ebenso große Täuschung zu meinen, die Hegelsche Philosophie sei nicht mehr da, weil sie nicht mehr ›vertreten‹ werde, wie etwa zu glauben, die Auseinandersetzung sei dann geschehen, wenn das System widerlegt sei. Als handele es sich jetzt nur darum, gegenüber dem absoluten Idealismus sich auf einen anderen Standpunkt, den der Endlichkeit, zu stellen und die Gegenargumente vorzubringen.

Die Auseinandersetzung geschieht nicht zwischen Systemen, sondern sie geschieht im *Geschehen des Daseins selbst.* Deutlicher gesprochen: Der absolute Idealismus gehört zur *Geschichte* unseres eigenen Daseins; die Auseinandersetzung mit ihm ist eine wesenhafte Auseinandersetzung des Daseins mit sich selbst. Und dieser Kampf hat für uns heute seine besondere Schärfe darin, daß es gilt, diesen Kampf selbst allererst zu er-

kämpfen; zu erkämpfen gegen die Gleichgültigkeit des Spielens mit bloßen Meinungen und Standpunkten, zu erkämpfen gegen die Täuschung, die nun gerade mit dem Problem der Endlichkeit heraufwächst, als sei diese erreicht, wenn wir uns nur als *endlich* zugestehen, wozu Motive und Veranlassungen genug sich aufdrängen; zu erkämpfen gegen den Irrtum, der meint, die Auseinandersetzung des Daseins mit sich selbst sei Seelenzergliederung und Selbstbegaffung.

Auf die zuletzt behandelten Probleme hin gesprochen: Anfang der Philosophie – kein Problem! Denn er ist gemäß der Endlichkeit eben endlich, das heißt ›beliebig‹; man fängt eben faktisch dort an, wo man steht.

Aber *wo* stehen wir? Und *womit* sollen wir anfangen? Sind das zwei Fragen, die sich nacheinander stellen und beantworten lassen, oder gehören sie zusammen? Und zwar derart, daß wir, wenn wir verstehen, womit wir anfangen sollen, auch schon und gerade so erfahren, wo wir stehen? Daß wir das also nicht herausklügeln durch Zergliederung unseres Lebens, daß wir es nicht erfassen durch das Aufbieten aller möglichen Standpunkte, um uns selbst einen möglichen zuzuweisen.

Aber womit anfangen? Mit uns selbst! Werden wir dies leidige Zurückgeworfenwerden auf uns selbst los? In der Tat nur dadurch, daß wir in uns selbst das *Dasein* als solches ergreifen. Nicht in der Gewaltsamkeit der Verkrampfung, die ihm etwas abzwingen will, was es nicht für seinen Besitz nehmen darf und kann, aber im Vertrauen zu den tragenden Kräften des Daseins selbst.

Das sagt aber: Wir müssen verlernen, alles und das Erste auf Berechnung und Greifbarkeit und Taktik zu stellen; wir müssen lernen, uns den Ansprüchen der lauten Bedürfnisse des bloß Heutigen zu versagen. Frucht bringt nur die Ruhe des Wachsenlassens.

Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie *ihrer* Zeit ist, d. h. nicht, wenn sie den Zeitgenossen ihren nichtigen Willen tut. Die Philosophie muß die Philosophie ›ihrer Zeit‹ sein, heißt: sie muß so sein, daß es *Zeit für sie* ist.

BEILAGEN

Anthropologie überhaupt
[zu § 2]

Begriff der empirischen Anthropologie: somatische, biologische, psychologische. Diese erweitert sich zur charakterologischen, ethnologischen, weltanschauungspsychologischen. Nicht nur Eigenschaften, sondern Haltungen, Stellungnahmen, Forderungen, Möglichkeiten.

Tendenz zur Anthropologie: nicht nur dieses alles zu kennen, sondern die eigene Stellung im Ganzen der Welt zu verstehen. Anfragen – für die Stellungnahmen. Nun: wesentliche und umfassende Erkenntnis.

Aber nicht nur des *Menschen* zur Welt, sondern zugleich der *Welt* in ihrem Bezug zum Menschen. Das Ganze nur in diesem Bezug.

Grundsätzlich: Prinzip aller Erkenntnis, Grundart des Existierens selbst.

Zuletzt: Fragwürdigkeit. Jede Antwort und Frage ist entkräftet. Nichts hat mehr Eigengewicht; daher die notwendige Gier nach immer Neuem!

[Zu § 2 c]

1. Ob die philosophische Grundtendenz zur Anthropologie in einer philosophischen Anthropologie zu sich selbst kommt und darin sich auswirkt, d. h. 2., ob eine philosophische Anthropologie überhaupt als Grunddisziplin möglich ist.

Idee einer philosophischen Anthropologie. Die empirische und die philosophische Anthropologie; die philosophische zwei-

fach: 1. ihre Unbestimmtheit, 2. ihre innere Grenze (in eine überlieferte Begrifflichkeit hineingestellt, entspringt nicht aus ihr).

Die Grundtendenz ist so nicht in ihrem innersten Wesen aufgefangen und zu sich selbst gebracht; kann auch, gerade *wenn* sie eine zentrale philosophische ist, isoliert nicht geschehen. Bezug zu Anderem! geg

Vier Fragen[1]
[zu § 4]

Das innerste Interesse der menschlichen Vernunft stellt diese drei Fragen. Ihr eigentliches Fragen betrifft ihr Können, Sollen, Dürfen. Diese drei stehen ihr wesenhaft in Frage. Was heißt das?

a) Ein Können, das fraglich ist, das kann auch ein Nicht-Können sein, ja muß es; und in der Frage wird die Umgrenzung des Könnens gesucht. Ein allmächtiges Wesen braucht nicht zu fragen, kann nicht fragen ›Was kann ich?‹, d. h. ›Was kann ich nicht?‹. Also dieses ›Was kann ich?‹ ist Index der Endlichkeit.

b) Das Sollen in Frage gegen ein ›Was sollen wir nicht?‹. Alles, was in und vor ein Sollen gestellt ist, hat etwas *noch nicht* erfüllt; es bleibt zurück gegenüber [dem, was es vielleicht vermag][2]. Dieses Noch-nicht und Zurückbleiben, Noch-nicht-erfüllt-Haben – ja nicht wissen, was zu erfüllen ist – ist Index der Endlichkeit.

c) Das Dürfen in Frage: ›Was steht mir zu und was nicht?‹. Was erhofft und erwartet wird, ist in sich nicht vollendet; im Gegenteil, es ist der Vollendung *bedürftig*. Dieses Dürfen ist Index der Endlichkeit.

Eine Vernunft, zu der diese drei Fragen als ihr wesentliches Interesse gehören, ist in sich endlich; und dieses ist keine beliebige Eigenschaft, vielmehr ihr innerstes Wesen. Und in

[1] Anm. d. Hg.: Für die 8. Vorlesung v. 16. 5. 29 verwendet.
[2] Anm. d. Hg.: Aus der 8. Vorlesung v. 16. 5. 29 (Nachschrift) übernommen.

diesen Fragen will die menschliche Vernunft *ihrer eigensten Endlichkeit sicher werden*, was sie sei.

Weil diese Fragen in sich *je* das *eine* fragen: die Endlichkeit des menschlichen Wesens, deshalb lassen sie sich auf die vierte zurückführen.

Aber wie muß diese vierte dann lauten? Nicht einfach unbestimmt und überhaupt: ›Was ist der Mensch?‹, was hat er für Eigenschaften? und dergleichen, sondern: worin liegt seine Endlichkeit, was ist diese Endlichkeit des Menschen selbst – als das Innerste seines Wesens? (Aber auch so noch unbestimmt. Woher fragen? Sein! Zeit!)

Wenn aber die drei Fragen so wesentlich verstanden und ursprünglich gestellt werden, dann ›lassen sie sich nicht nur beziehen‹ auf die vierte, sondern sie *müssen* auf sie bezogen werden, d. h. sie wurzeln überhaupt in dieser. Dann ›könnte‹ man nicht nur die drei Fragen der Metaphysica specialis zur Anthropologie rechnen, sondern muß es. Genauer: diese vierte Frage ist nicht nur die ursprünglich erste, sie ist auch etwas total anderes als eine anthropologische Frage.

Denn wonach ist gefragt? Nach dem, was den Menschen als Menschen ermöglicht; nach dem, was ursprünglicher ist als der Mensch. Alles anthropologische Fragen nimmt schon den Menschen als Menschen. Hier aber: das ursprüngliche Wesen, auf dem das Menschsein als solches gründet. *Wer er ist, wie er ist* – nach seinem Sein als solchem; diese Grundfrage nimmt den Menschen nicht als Seiendes unter anderem, sondern fragt ursprünglicher nach dem *Da-sein* im Menschen. Mensch als Dasein.

An dem Wonach der Frage zeigt sich zugleich das Wie der Frage. Das Dasein ist in Frage hinsichtlich seines Wesens, und nur bezüglich dessen: Was-Sein. Diese Frage aber, die Frage, was ein Seiendes zu Seiendem macht, nach dem Sein eines Seienden, ist die Frage der Metaphysik. Also ist diese ursprüngliche Frage nach dem Menschen *die metaphysische Frage nach dem menschlichen Dasein*. Die Metaphysik im Ganzen gründet

nicht in einer Anthropologie, auch nicht in einer philosophischen Anthropologie, sondern in einer *Metaphysik des Daseins.*

Zusammenfassung:
[Das Problem der ursprünglichen Einheit der beiden Tendenzen im Wesen der Philosophie selbst]
[zu § 4]

Die radikalste und weiteste Frage der Metaphysik ist ursprünglich und umfassend einig mit der Aufgabe einer Metaphysik des Daseins; nicht weil alles Seiende auf den Menschen bezogen ist[3], sondern umgekehrt, weil der Mensch das Seiende ist, das den *Einbruch in das Seiende* so geschehen läßt, daß dieses *an ihm* ›*selbst*‹ offenbar wird.

Die beiden Tendenzen sind nichts Zufälliges, so unverbunden, ratlos und richtungslos sie sich geben. Und das nicht das Entscheidende, sondern beide nicht zufällig. Etwas geschieht; das – die ganze Öde des f[aktischen] Daseins; das, was uns die Möglichkeit gibt, uns zu *befreien.*

Grundfrage des innersten Wesens des Daseins selbst, also Ausarbeitung *dieser* Grundfrage der Metaphysik, eine Metaphysik des Daseins.[4] Jetzt aber schon deutlicher: die Horizonte, d. h. der Charakter einer solchen Metaphysik.

A. Vorgehen und Ansatz u. s.

B. Das innere Geschehen in ihr selbst. Bergung und Haltung. Einsprung, und zwar in die Endlichkeit, und diese im Ganzen, und diese auf ursprüngliche Zeitlichkeit.

Nicht weltanschaulich diskutieren, sondern zeigen, daß das Seinsproblem in sich einen anderen Ansatz fordert, daß dieser,

[3] eigentliche Philosophie[?].

[4] Zusammenfassung und historische Erinnerung: νοῦς, ψυχή, λόγος – Grund des Versagens, Notwendigkeit der Wiederholung.

der nicht und nie als absoluter Endlichkeit behauptet worden ist, nicht möglich, grundsätzlich unmöglich ist; aber dazu das Seinsproblem – man hat es nicht und braucht doch das, was in dieser Kritik geschieht – daß hier alles fehlt, ja nicht einmal die Überlieferung wirklich[?] in ihrer inneren Problematik in der Erinnerung ist, daß man sie jetzt vielleicht sieht, und daß von dem Seinsproblem weg man möchte sagen können: so geht es nicht. Notwendig wird es nur im Übergang und Vor-gang sein wie jedes Philosophieren, aber weg und dann dieses alberne literarische Gerede.

Zusammenfassung von I. und Übergang zu II.[5]
[zu § 5]

Das Ganze der Vorlesung ist in zwei Teile gegliedert:

I. Die Enthüllung der philosophischen Grundtendenz der Gegenwart.

II. Die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus.

Der I. Teil ist zu Ende gebracht, und in der Absicht, die Problematik vorzuzeichnen und zu umgrenzen, die uns im II. Teil bei der Auseinandersetzung leitet.

Zwei Grundtendenzen: die zur Anthropologie und die zur Metaphysik; unbestimmt, vieldeutig, und doch das ganze Dasein umfassend und durchdringend.

Ergebnis: beide sind verwurzelt in *einem*, dem zentralen Grundproblem der Philosophie überhaupt. Die Grundfrage der Metaphysik im Wesenszusammenhang mit der Frage nach dem Menschen; die Seinsfrage im Wesenszusammenhang mit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen. Die Idee des Seins überhaupt ist zuinnerst verhaftet mit der Endlichkeit des Daseins.

Der II. Teil: Gigantomachie über das Sein! Kant: weder zur

[5] Anm. d. Hg.: Als Überleitung für den Anfang der 10. Vorlesung v. 31. 5. 29 verwendet.

Aufklärung noch zum deutschen Idealismus; es versagt – rein philosophisch gesagt – jeder Rahmen.

Einleitung
[zu § 5]

Was im Ausgang von Fichte vorgreifend über den deutschen Idealismus (Hegel) gesagt wurde, deutet darauf hin, wie unumgänglich es ist, sich den Fichteschen Ansatz durch und durch klarzumachen.

Das bedeutet: sowohl sein eigentliches Wollen bestimmen und festhalten als auch das würdigen, was darin zutage kommt.

Zur Auseinandersetzung im philosophischen Sinne, d. h. zu einer produktiven Aussprache, gehört eine große innere Freiheit, d. h. das Verfahren, dem ›Gegner‹ *mehr* zuzugeben, als er faktisch beibringt und fragt.

Das heißt aber, man ist über sich selbst grundsätzlich und nicht nur im Sinne einer leeren Geste darüber klar, daß es solches gibt, worüber das eigene System noch keine Antwort hat und haben kann.

Meint man dagegen, man wisse alles besser und die frühere Philosophie bleibe eine Gesellschaft von wohl achtenswerten, aber doch noch nicht weit genug gekommenen, beschränkten Köpfen, dann ist alles verloren und das Elementarste nicht erreicht, was zu einer philosophischen Existenz gehört: das Verstehen dessen, wohin und wie weit die Substanz des eigenen Daseins weist und trägt.

Literatur
[zu § 5]

R. Kroner, Von Kant bis Hegel. I. (1921) und II. (1924). N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. (1923), II. (1929).

Kroner: Art der Stellung zu Kant: 1. Erkenntnistheorie und auch Metaphysik, 2. Grundproblem der Metaphysik selbst nicht aufgerollt, sondern Fußfassen bei Hegel (Vorwort).

Das Wesentliche aber nicht die Literatur über . . ., sondern die Werke selbst. Diese lesen zu können, nicht alle und sodann das eine oder andere *dazu* zugleich bringen.

Immer ganz anders, als was darüber gewöhnlich geschrieben wird.

Und alle Literatur, auch die beste, ist unwesentlich, solange wir nicht selbst das Wesentliche mitbringen. Das ist in uns zu wecken.

Kant! Der Sache nach notwendig. – Übergehen, Ausweg, eine Veröffentlichung[?], *Fundamentalontologie.*

Versuch einer Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie im I. Teil von »Sein und Zeit« und »Vom Wesen des Grundes«.

Rekapitulation
[zu § 7]

Satz – Setzung – *Sein.* Grundproblem des Seins. Seinsfrage und Frage nach dem Menschen.

Anweisung für das Verständnis und Interpretation. Ontologisch – aber reicht nicht aus. Ontologisch vom Ich. Sein des Ich in seinem Verhältnis zum Ichsein: eigenes Problem. Fichte: weder ontologisches Grundproblem überhaupt noch existenziales.

Oberster schlechthin unbedingter Grundsatz: nach Gehalt und Form unbedingt – *alternierend.*

Disposition noch einmal: 1-5, 6-7, 8-10.

Bisher 1-3: 1. daß etwas schlechthin gesetzt ist (A ist); 2. was da gesetzt ist (X); 3. was mitgesetzt ist, wenn X gesetzt ist.

Nicht-Ich
[zu § 8]

Eine Kennzeichnung *formaler* Herkunft aus –A, meint aber etwas Existenziales: das zum Wesen des Ich – zur Ichheit als solcher – gehörige *Entgegenhafte* als solches; der im Ich und durch es entgegengehaltene Horizont des Wogegen. Dieser Horizont aber einig mit dem schon in § 1 gesetzten Horizont der *Ständigkeit.*

Der Weg der Aufweisung von ›–A nicht = A‹ her in sich nicht angemessen dem, was Fichte hiermit *meint.*

Gleichwohl im Zusammenhang: ›Ich‹ und Sein – Nichtigkeit, die sich in den formalen Sätzen ausspricht.

Einleitung. Rekapitulation
[zu § 8 d]

Ziel: Entwurf der Ichheit in ihrem Wesen (*Mensch*) und das in Absicht auf Begründung der Philosophie als Wissenschaftslehre – Metaphysik (*Sein*).

Ausgang: Tatsache, es kommt vor das ›unbedingte Zugestehen‹ von ›A ist A‹ (Begründung anderer Sätze).

Ziel: Dieses Vorkommen ist ein schlechthinniges Handeln (des Ich als eines solchen).

Einleitung. Rekapitulation
[zu § 8 e]

Neuerdings, vor allem seit S. Berger (Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Von 1797. Dissertation Marburg 1918) ist es üblich, die Wissenschaftslehre von 1794 in den Hintergrund zu schieben. Eigentlicher Grund: die Schwierigkeit derselben, Nichtsehen des Problems. Gerade

hier aber die Problematik der Metaphysik in ihrer überlieferten Form.

Ein Doppeltes: formal-logische Sätze, transzendentale Logik, System (Descartes, Spinoza) und ›Ich denke‹ (Kant), transzendentale Apperzeption.

Das Ganze systematisieren.

Wie stark diese Tendenz zur Logik bei Fichte anfangs war, wie sehr die ganze Idee der Wissenschaftslehre von da her gesehen werden muß, das geht hervor aus der »Recension des *Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie* (1792)« (Allgemeine Literaturzeitung, Jena 1794): »Wenn der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs als Fundament aller Philosophie aufgestellt sein wird, wie er soll (zu welchem Systeme denn auch *Kant* alle möglichen Data gab, da er selbst nicht die Absicht hatte, es aufzubauen) . . .«[6]

[Zu § 10]

Mit der Darstellung der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre haben wir den Ansatz einer Metaphysik des Daseins vor uns. Es muß sich mit dem Charakter dieses Ansatzes zugleich die Idee der Metaphysik entscheiden.

Ein ›Ansatz‹ ist nicht ein Standpunkt beliebiger Art, wohl aber bestimmt innerhalb der Überlieferung des Problems der Metaphysik.

Wir sahen zuletzt – gerade in der Bemerkung über Kant – die Tendenz auf System und systematische Begründung. Obzwar zentral, ist jetzt davon abzusehen und lediglich ins Auge zu fassen: das Problem der möglichen Enthüllung des Wesens des Ich.

[6] Fichte, SW I, S. 13.

Existenzial
[zu § 11 a]

Existenzialien und Kategorien. Warum nicht Dingkategorien und Personkategorien? Weil so gerade das entscheidende Problem verdeckt *bleibt.* Durch das Kategoriale ist das Sein des Daseins, die Existenz, überhaupt nicht zu fassen.

Alle Aussagen über das Dasein, den Menschen und das Sein, haben einen von den übrigen grundverschiedenen Gehalt und auch Aussagesinn. Das heißt, das ›ist‹ bedeutet nicht nur ein vom Sein der Dinge unterschiedenes Sein des Menschen, sondern die Art, wie das ›ist‹ gemäß dieser Bedeutung bedeutet, ist eine grundverschiedene.

Zugleich aber: bleibt diese Aussageform notwendig und wesentlich – die Indifferenz dieser Aussagen mit denen über die Dinge.

›Ins Unendliche offen‹ nicht gleich: überhaupt nichts gesetzt, sondern: was gesetzt ist, ist in seinem Gesetztsein offen, d. h. es ist die Möglichkeit, die sich je aus dem Sein des Subjekts selbst bestimmt. Dieses Subjekt hat sein Verhältnis zu seinem Prädikat gleichsam in der Hand, ja sein Sein besteht einzig darin.

[Zu § 11 a]

Die *besondere* Schwierigkeit der Erörterung des *schlechthin unbedingten* Grundsatzes, weil mit dem Gehalt je schon über seine Form gesprochen, und umgekehrt. Einheit beider!

Vor allem aber: alles ontologisch zu verstehen!

Bei Fichte nun nicht geschieden bzw. in gewisser Beziehung nicht zu scheiden, weil hier dem Wesen des Ich entsprechend das *Ontologische* anders zu ihm steht als bei übrigem Seienden.

Problem der *Existenzialien.*

›Anzeige‹ charakterisiert zu äußerlich.

[Zu § 11 a]

Vgl. schon Schluß des 1. Teils! (Existenzial und Kategorie.)

›Wesen‹. Das Wesenhafte des Seienden ›sein‹, im Sein das Sein übernehmen, nicht etwas, was ich je hinter mir lassen könnte.

Die spezifische Problematik im ›Ontologischen‹, nicht vorontologische, ontische Unterschiede nur!

[Zu § 11 b]

Was heißt: Das ›Ich‹ wird als ›absolutes Subjekt‹ gesetzt? Und inwiefern vereinigen sich in dieser Bestimmung alle drei Subjektbegriffe?

Folge dieser Bestimmungen:

1. Das Ich ist ein Zugrunde-liegendes, immer schon Antreffbares (ontisches, ontologisches und allgemeines [Subjekt]).

2. Das Ich ist das Antreffbare: was gerade im Rückgang auf das Gewisseste angetroffen wird (hier schon: *nicht auf anderes*); fundamentum simplex absolutum inconcussum (methodisches Subjekt).

3. Dieses Subjekt ist wissend um sich selbst – als dieses Ausgezeichnete dasjenige, was wesenhaft für sich Urteilsgegenstand ist, so zwar, daß die Prädikate über es selbst zu ihm gehören, nicht im Hinblick auf anderes, nicht relativ, in einem zweiten Sinne absolut; das schlechthin Erste im *Wissen* und *Wissenden* (logisches Subjekt).

In all dem das Ich als ein solches in seiner *Ichheit*. ›Absolut‹: nicht ontisch, weder in (2) noch (3), sondern methodisch, logisch, d. h. innerhalb der Idee des Systems: »eines jeden Ich [ist] selbst die einzige höchste Substanz« (I, 122) – auf Grund von (2) und (3).

Entscheidend für diesen Begriff: (2) und (3); so zwar, daß (1) als ganz formale Bestimmung noch da ist, aber gar nicht als die Problematik *führende*, d. h. die Ontologie des Ich und Ich-

Seins kann nicht zur Geltung kommen; sie ist ersetzt – bzw. da sie überhaupt nie da war – noch gänzlich zurückgehalten und verborgen durch (2) und (3), d. h. *System*.

Darin aber etwas Unerhörtes, was man sich in seiner Eigentümlichkeit voll klarmachen muß: Metaphysik und Mensch = Ich = Bewußtsein = Subjekt = absolutes (*methodisch-logisches*) Subjekt.

›Mensch‹ als ›*Subjektivität*‹.

Kartesianische Position
[zu § 12]

Die kartesianische Position wirkt sich bis heute in die Gegenwart aus und ist ganz und gar nicht durch Realismus überwunden und überwindbar, wie Scheler und andere argumentiert haben. Man schlägt sich so nur auf die Gegenseite, ohne das Problem zu begreifen.

Misch verkennt hier den grundsätzlichen Unterschied zwischen Husserl und meiner Fragestellung.

Mit anderen Worten, mit Formeln kommt man hier nicht aus. Das Grundproblem ist viel zu vielschichtig und abgründig, um mit solchen Kategorien die Dinge zu treffen.

Zusammenfassung zu S. 141-143[7]
[zu § 13 a]

Fichtes Wissenschaftslehre soll die Wissenschaft von der Wissenschaft sein. In ihr soll das in den Wissenschaften Wißbare als solches gewußt werden, und zwar dies in einem unbedingten Sinn.

Wenn wir die Aufgabe nicht orientieren am Wissen und dessen Gewißheit, sondern am möglichen Gegenstand, dem Seien-

[7] Anm. d. Hg.: Für den Anfang der 26. Vorlesung v. 28. 6. 29 verwendet.

den, dann sagt sie: das in den Wissenschaften Wißbare – das Seiende im Ganzen – soll selbst noch einmal in ursprünglichem und unbedingtem Sinne erkannt werden.

Wissenschaftslehre ist die durch Descartes' Ansatz der Philosophie bedingte, durch Kant in eine neue Dimension versetzte Form der Metaphysik.

Gemäß dieser Umwandlung wird in ihr entscheidend: 1. die Frage nach einer *letzten* Gewißheit, die zugleich den Rahmen einer allseitigen systematischen Begründbarkeit des ganzen Wissens vorzeichnet; 2. diese letzte Gewißheit gründet im *Ich* (das Transzendentale) als absolutem Subjekt.

Ausarbeitung dieser Metaphysik: Konstruktion der absoluten Subjektivität als unbedingte Erkenntnis des Ganzen. Für Fichte: Ausgang von einer bestimmten Auffassung Kants.

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.

I. Teil: Grundsätze der *gesamten* Wissenschaftslehre. Ihre Funktion im System: absolute Begründung bzw. Rückgang zum Grundlosen, Unbedingten.

Ihr Gehalt: Grundstruktur der Ichheit, das Ich-Sein als sich herabsetzendes, einschränkendes Entgegensetzen.

Mit dem III. Grundsatz – an den Bereich des durchgängig Beweisbaren. Die Grundsätze nicht freischwebende Axiome, sondern diejenigen Sätze, die schon unausgewickelt den gesamten Gehalt in sich tragen. Ihr Verhältnis unter sich.

Fichte – Kritik
[zu § 13 a]

I. und II. Möglichkeit der *Einschränkbarkeit im Wesen des Ich. Möglichkeit seiner Endlichkeit.* Freilich zu dünn und logisch und rein vom ›Ich‹-Begriff und seiner Setzung her (vgl. unten a, b).[8]

[8] Vgl. oben S. 141ff.

III. Das Faktum der Einschränkung – daß Eingeschränktes!

Machtspruch, d. h. a) in das Ich genommen, von ihm her gesehen (Setzung!); b) Ich selbst dabei unendlich, nur verendlicht!

Statt umgekehrt: b) dieses Faktum in seiner *Faktizität* Problem! d. h. Sein! a) und dementsprechend Ich qua *Dasein* und nicht von Unendlichkeit als gesetzter zur Verendlichung, sondern *umgekehrt*; aber hier freilich das Problem des *Vorgriffes*.

[Zu § 13 a]

A = A (I. besonders wichtig, wie die Methode bei dem II. und III. notwendig im wesentlichen dieselbe.)

X ist schlechthin.

Ich ist.

Ich bin schlechthin. (›Tatsache‹.)

Beweis

Gehalt des Satzes ›Ich bin‹:

›Ich‹ – Ich-Sein – Ichheit

Ich = Ich *setze* – Ich bin

Weil das Ich *Ich* bin, das ›Ich setze‹ bin,

bin ich schlechthin;

mit und im Gesetztsein – sein.

Das absolute ›weil‹.

Zu I, 3: Unter der Bedingung der Form einer bestimmten Handlung X ist A schlechthin gesetzt. (Doch die Setzung schlechthin nicht *ontisch absolut*, sondern ontologisch *existenzial* absolut.)

Ent-gegen Zu-wendiges

Abwendiges, sich um[. . .]*

* [Ein Wort unleserlich.]

Nur das Wo-gegen vorausgesetzt, aber doch nur von ›Gegen‹, also nicht das Wogegen als ein solches, sondern das *mögliche* Wogegen.

Die Form ist, daß sie Setzung voraussetzt.

Das *Wie* unbedingt, als solche aber gerade auf Gesetztes angewiesen, um *so* zu setzen, wie es setzt.

Ist das Wie nicht bedingt? – Nein, nicht als solches.

Ichheit im deutschen Idealismus. Dialektik
[zu § 13]

Wesen der Ichheit in der *dialektischen Dreiheit* gesehen. Ja, diese Dreiheit von da geschöpft und dann ontologisch absolut gesetzt und damit formaler Rahmen für alles Sein des Seienden. Absolute Logik.

Also entscheidend: Frage nach dem Wesen der Ichheit und die Möglichkeit und das Recht zur Dialekt[. . .]*. Diese nur: wenn Vorrang des ›Setzens‹ und Vorrang der Gewißheit.[9] (Das Ideal der absoluten Begründung. ›System‹.) Durchhalten der *Einstimmigkeit* auf dem Hintergrunde und Vorrang aller Dialektik – Recht und Sinn und [. . .]**.

Je richtiger die Dialektik, um so unwahrer! Sie kann immer nur ›richtig‹ sein und Gewißheit ›vermitteln‹, die nicht nötig ist.

[9] Vgl. SW I, S. 115: Im voraus wissen, daß wir nicht irren können.

* [Rest des Wortes unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

[Zu § 13]

Ich setzt *sich* schlechthin
als das Wogegen, gegen als ein Gegenhaftes,
d. h. es setzt *Gegenheit*, indem *es* sich *selbst setzt.*

Aber doch § 1. Ich – *für und nur für sich,*
gerade *dieses* die Bedingung seiner,
seines Gegenhaft[en],
denn nur wenn *Für-haftes – Wo-für* –,
dann *es* als solches ein *Wo*-für.

Fichte – Kritik
[zu § 13]

Fundamentum und origo privationis immer das Ich; alles, was gewonnen wird, ist nur ein geringerer Grad und demgemäß Akzidens des Ich.

Darin zeigt sich das Festhalten am alten Substanzbegriff bzw. Tätigkeit – Leiden und am Schema der entsprechenden Logik.

Fichte – Kritik
[zu § 13]

Die *Notwendigkeit des Machtspruchs* ist bedingt durch die Unmöglichkeit des Ansatzes ens – ego. Versäumnis der Seinsfrage, d. h. Transzendenz.

Gleichwohl, Dimension der Begründung nicht unwesentlich.

ens – ego : ontologische Differenz (Transzendenz)
Sollen : Welt

Rekapitulation
[zu § 14]

Fichte – und so jeden Philosophen – nicht lesen in der Meinung, etwas Absonderliches und Abgelegenes vor sich zu haben, gar solches, was sich als interne Angelegenheit und Geheimlehre von Richtungen und Schulen fortpflanzt, sondern umgekehrt: immer auf die elementare Wucht weniger einfacher Fragen zurückgehen und sie in der jeweiligen Notwendigkeit der jeweiligen Darstellung erfassen. Diese gerade, wenn sie echt ist, ist nie zufällig; ihre Notwendigkeit aber gleichwohl *immer relativ* – in einem viel höheren Sinn, als es jede wissenschaftliche Technik ist. Und gerade dieses ist ein Positives in allem Philosophieren, daß es in sich die innere Freiheit gewinnt und bewahrt gegenüber dem, *was* es versteht, im Unterschied von dem *Wie*, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen. Dieses nicht in die Gleichgültigkeit gesetzt, aber in einem wesentlichen Abstand von jenem.

[Zu § 14]

Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich (B)

Das Nicht-Ich bestimmt das Ich (C)		Das Ich bestimmt sich selbst (D)	
Das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität.	Das Nicht-Ich hat gar keine Realität in sich.	Das Ich *bestimmt* sich . . . (Bestimmendes).	Das Ich bestimmt *sich* (Bestimmt-Werdendes).
Kausalität		Substantialität	

(Notwendigkeit der Wechselbestimmung: gleichsam noch objektiv, zunächst miteinander vorhanden!)

[Zu § 14 d]

Kant: ›Einbildungskraft‹, aber – doch nur ein Titel – Vermögen. Ermöglichung, Möglichkeit des Daseins.

Gerade der Begriff und das Wesen des Ich erschüttert. Und gerade dieses nicht gesehen – Warum! – , sondern Einbildungskraft auf festgehaltenes Ich zurück. – Ich (dieses von Ich-denke) und Nicht-Ich – Gegensatz. Demgegenüber ist der Kantische Begriff der Einbildungskraft reicher und ursprünglicher.

Fichtes Wissenschaftslehre
[zu § 15]

Zentrale Bedeutung: Verhältnis zu Kant, Verhältnis zur Entwicklung des deutschen Idealismus; nicht als sei in ihr alles enthalten und vorgebildet. Aber sie ist es, in Ansehung welcher – im Gegensatz zu der, in der Aufhebung der – der absolute Idealismus sich *entwickelt.*

I. vor allem: die direkte und zentrale, wenngleich noch formale, leere Ansetzung der absoluten Identität.

Absolutheit – das Reale – Substanz
Ichheit Subjekt

II. ebenso: methodisch – Problem der Dialektik. Seine sachliche Verwurzelung in dem thematischen Gehalt des Grundproblems der Metaphysik. Von da her bestimmt und selbst, je mehr zur Ausbildung gelangend, mitbestimmend.

Übergangsbetrachtung
[zu § 17]

Wesentliches Stadium für die Ausbildung des kritischen Idealismus zum absoluten. Dabei:

Dasein	–	Sein
Endlichkeit	–	das Ganze der Metaphysik
Dialektik	–	System

Was bislang formal gewiß war, wesentlich zum Gehalt selbst. (›Ich‹ – Wissenschaftslehre.)

Das Wesentliche Schellings hier noch nicht und trotzdem eine wichtige Funktion, die zum Teil eben dadurch möglich, daß er am unmittelbarsten im Ganzen des Daseins sich bewegen mußte.

Wendung zur Naturphilosophie. Doch gerade Kant – aber jetzt bereits Basis Fichtes. Ergänzung: Weltseele.

Fichte – Kritik
[zu § 17 a]

Muß mit ›Setzung‹ begonnen werden? Mit Ich als schlechthin Setzendem?[10]

Mit Dasein ja! Mit ›Sein‹ ja! Aber doch nicht mit Kants transzendentaler Apperzeption in der völligen Ablösung, wodurch gerade die Endlichkeit verloren geht. Ja, die spezifische Endlichkeit, das Entgegenhafte, wird jetzt Produkt eines *Absoluten*; es wird zur unendlichen, schlechthinnigen Leistung! Wogegen das Schlechthinnige gerade in die Endlichkeit stößt.

Aber: als was und wie diese ansetzen, und zwar im Hinblick auf das Seinsproblem?

[10] Einsatz, Ansatz und Daseins-vorhabe.

Schelling
[zu § 17]

Inhaltlich: Natur – Kunst.

Idee des Systems verschärft; ursprünglicher im Problem der Sache selbst.

Dialektik: Gewißheit
Identität
Absolutes

Über Schelling: nicht biographische Daten (nicht als Ersatz für die Darstellung seiner Philosophie), sondern nur der Hinweis auf das Geschehen, das in allem Philosophieren das erste und wesentliche ist, und das hier wie nirgends – außer bei Platon – ans Licht kommt: daß der Einsatz der Existenz das Entscheidende ist, auch da und gerade da, wo nichts von ihr zu fassen ist; daß aber dieses Entscheidende das bleiben muß, worauf nur an wesentlichen Stellen ein Hinweis erlaubt ist. An einer solchen Stelle sind wir angekommen, und das Gesagte soll andeuten, daß die Systematik der Metaphysik des deutschen Idealismus nicht zusammengeworfen[?] ist durch eine möglichst vollständige Einbeziehung dessen, was es gibt, in die Philosophie, sondern sie erwächst in der Geschichte des Daseins jener Zeit.

Das sagt für uns, daß wir uns selbst und die deutschen Idealisten schlechter verstehen, wenn wir epigonenhaft dieselbe Systematik erzwingen, statt die Kräfte zu lösen, die uns überantwortet sind, bzw. die Grenzen innezuhalten, die unseren echten, aber wirklichen Möglichkeiten gezogen bleiben.

[*Vergleich zwischen Schellings und Fichtes Philosophie*]
[zu § 17 und 18; s. S. 186 und 193]

System des transzendentalen Idealismus (1800)

Wissenschaftslehre (1794)

Nicht-Ich – Ich
Gesetz – Freiheit

Kunstwerk
höchste Synthesis
absolutes Produkt

Fichtes Einbildungskraft: als Schweben »Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie« (SW II, 612ff.)

Hier kein unendliches Streben, kein Sollen mehr, kein Progressus. Andererseits nicht bloße Natur, sondern [. . .]*.

Im Kunstwerk offenbart sich das Wesen der Natur, ihre Idee. (Philosophie als ?)
Das Einigende: die Kunst selbst oder Philosophie der Kunst oder keines von beiden?
Urgewalt des Werks der Kunst.
›Kunst‹ als Werk.
Vorrang des Objekts (aesthetisch nicht gleich subjektiv).
Werk: das erhandelte Objekt selbst als Gegenstand der intellektuellen Anschauung.

Machtspruch der Vernunft (alles geleitet vom Ansatz)

* [Zwei Wörter unleserlich.]

»Darstellung meines Systems«
[zu § 17]

1. Der gemeinsame Grund von ›Natur und Ich‹.
2. Die Erfassung und Bestimmung dieses Grundes.
3. Sein Verhältnis zu Natur und Ich.

D. h. von der Wissenschaftslehre her gesehen: die Identität selbst (Ich – Nicht-Ich, Subjekt – Objekt) Problem. – Die Identität in ihrer Absolutheit: *absolutes Identitätssystem.*

Vgl. oben: das absolute Ich. Begriff des Absoluten: ›ichlich‹, jetzt: Natur – Kunstwerk, *vor beiden.*

Identität: nicht nur Rahmen und Raum, sondern die Totalität der Realität selbst; in Korrelation auf das unendliche Ich und seine unendliche Reflexion (dieses selbst *mit*).

Vernunft schlechthin: das Absolute selbst in seiner schlechthinnigen Produktion. Identität: nicht Einstimmigkeit, sondern Zusammengehörigkeit des absoluten Einen (›Logos‹: nicht ›Ich‹ im Unterschied von Natur) und Sein. – Kant; Hegel; Metaphysik Λ 7. [Identität] zugleich Fichte methodisch: *absolute* Indifferenz von Subjekt und Objekt; aber sich erkennend: νόησις νοήσεως: νοῦς.

Alle Endlichkeit abgewendet; alles ist *an sich* betrachtet, und alles dergleichen ist unendlich, schlechthin. – ›Natur‹: jetzt noch weiter, nur absolut genommen; Gott ist wesentlich Natur, φύσις schlechthin. – ›Sein an sich‹: *ewig.* – Quantitative Bestimmung: Grund aller Endlichkeit. *Alles Einzelne* ist eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, sowohl das Ichliche als auch Natur.

Programm (mit der ganzen Nachlässigkeit Schellingschen Philosophierens!): der *absolute* Idealismus, d. h. dessen, was mit Fichtes Ansatz und Stellung zu Kant vorgezeichnet war.

Schelling – Kritik
[zu § 17]

1. Entsprechend wie Fichte: von *einem* Bezirk auf das Ganze. Natur.

2. Dieser Bezirk wird ebensowenig ursprünglich in sich zum Problem gemacht und diese Problematik grundsätzlich im Ganzen entwickelt, sondern sogar:

3. von einem formal Fichteschen Ichbegriff *aus* und *auf* die Ergänzung der *Transzendenz* zu.

4. So fehlt die Exposition des Gesamtproblems der Metaphysik aus seinem Grunde (Transzendenz).

5. Und besonders bezüglich Natur und Kunst. Gerade dies ist das Problem, ob nicht Natur selbst schon primär *vom Dasein aus*, und zwar allerdings – seiner Transzendenz. Nicht Natur als *Objekt* – bzw. untergeschobene Basis.

Der ›formale‹ Begriff des Absoluten
[zu § 17]

Charakteristisch und notwendig gemäß der Fortführung des Fichteschen Ansatzes. Dementsprechend die grundsätzliche, nachlässige Gleichsetzung von

Subjekt-Objekt = Ich
Subjekt-Objekt = Natur.

Ich – Natur
Freiheit – Gesetzlichkeit
Unendlichkeit – Endlichkeit

Trotz des Namens – sich nicht zu viel vorstellen. Merkwürdig, wo doch der Idee nach alles! Das Ganze! Aber alles nur hinsichtlich der Organisation seiner Allheit, Ganzheit.

Und diese! Fichte – Schelling, Kant, Descartes: ego – ens.

Zugleich aber: die Substanz seines Philosophierens: Theologie, Glaube, Pietismus.

Deduktion der aesthetischen Produktion [zu § 17]

Sein, Realität: Tätigkeit nicht gleich Handeln, sondern Schöpfung. Produktives Vermögen: Einbildungskraft.

Das Seiende, das Geschaffene in diesem weiten Sinne: Produkt. Bewußtlose – bewußte Tätigkeit. Das höhere Produkt, das beides in sich einigt.

Postuliert eine Anschauung, die zusammenfaßt, was getrennt existiert[11]: a) in der Erfahrung der Freiheit, b) in der Anschauung des Naturprodukts. Ihr Produkt muß an beide grenzen. Kennen wir das Produkt, dann läßt sich die produzierende Anschauung ableiten. Mit a) gewonnen: das Produkt frei, mit Bewußtsein hervorgebracht. Mit b) gewonnen: bewußtlos Hervorgebrachtes.

Bewußte und bewußtlose Tätigkeit sollen eins sein im Produkt. Wie ein organisches Produkt; aber im Unterschied zu diesem: *für das Ich selbst.*

[11] »Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolute Prinzip auch zugleich das schlechthin Identische ist. Ein absolut Einfaches, Identisches läßt sich nicht durch Beschreibung, überhaupt nicht durch Begriffe auffassen oder mitteilen. Es kann nur angeschaut werden. Eine solche Anschauung ist das Organ aller Philosophie. – Aber diese Anschauung, die nicht eine sinnliche, sondern eine intellektuelle ist, die nicht das Objektive oder das Subjektive, sondern das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive, zum Gegenstand hat, ist selbst bloß eine innere, die für sich selbst nicht wieder objektiv werden kann: sie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anschauung. Diese zweite Anschauung ist eine ästhetische« (SW II, S. 625).

Die ganze Transzendentalphilosophie: fortschreitendes Potenzieren der Selbstanschauung bis zur aesthetischen; einzelne Stufen ebenda![12]

[Zu § 17]

Die Idee des Systems als Sachproblem der Philosophie. Die Sache selbst.

Dagegen gemeinhin gesagt: systematische Darstellung; als Anlage, Ordnung, Komposition. Fähigkeit der Philosophie zur literarischen Darstellung. Anderen versagt: und wenn man das eingesteht, im Geheimen die Überzeugung, daß es überflüssig sei – Dekoration gegenüber der Sache selbst.

Aber in der Philosophie ist eine Darstellung nur dann möglich, wenn man die Sache hat, nicht umgekehrt. Und das ist eine wesentliche Erkenntnis des deutschen Idealismus, die bei Kant anhebt und doch noch bei ihm im argen liegt.

Heute dagegen: entweder Nachbildungen[?] ohne Grundproblematik oder Nachahmungen der wissenschaftlichen Forschungen unter Verachtung des Systems, nicht nur im unechten, gerade im echten Sinne. Phänomenologie[?]

[12] »Folgende Potenzen sind es, welche das Objekt der Philosophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbstbewußtseins hervorzubringen. – Der Akt des Selbstbewußtseins, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anderes als ein Akt der Selbstanschauung überhaupt. . . . In diesem ersten Akt wird jenes Identische zuerst Subjekt und Objekt zugleich . . . – Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objektive seiner Tätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Objekt für sich selbst, da es im vorhergehenden Objekt und Subjekt nur für den Philosophen war. – In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Objekt, d. h. auch das bisher Subjektive im Ich wird zum Objektiven geschlagen; alles im Ich ist also jetzt objektiv, oder das Ich ist ganz objektiv, und als objektiv Subjekt und Objekt zugleich« (SW II, S. 631).

System – schon das früheste – nicht notwendig – die Darstellung im Ganzen; sie zeigt sich ja in jeder radikalen Frage der Philosophie.

Nicht-Ich qua Natur
Natur als Ergänzung
Natur als gleichgeordnet
Natur als übergeordnet: das Ganze.

Problem der höchsten Synthesis
Kunst – Kunstwerk
allgemeines Organ der Philosophie

Das tastende, Anregungen aufnehmende, sprunghafte und doch nie sich verlierende – aber es fehlt die Ursprünglichkeit und Sicherheit des Gewachsenen und entsprechend die wirkliche Durcharbeitung, die sofort auf die inneren Schwierigkeiten hätten führen müssen.

Gleichwohl einseitig, ihn nur von da zu sehen!

Idee des Systems – Sache selbst.

Reflexionsstandpunkt – Metaphysik des Daseins [zu § 19]

Kritische Stellung zu Kant; trotz des idealistischen Prinzips – ja gerade wegen desselben – noch Reflexionsstandpunkt.

Wissen: Bewußtseinsstellung geradezu auf die Gegenstände,
Zurückbeugung auf dieses Bewußtsein selbst,
dieses in seiner Beziehung auf . . .,
absolute Wissenschaft vom Bewußtsein.
Fichte (Husserl).

Reflexion muß überwunden, ihr eigenstes Gesetz muß erkannt werden.

Dieses: ihre Vernichtung.
Aufhebung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein in der Vernunft.
Damit aber Endlichkeit überwunden: un-endliche, absolute Erkenntnis gesichert.

NB: Muß alles Standnehmen in der Endlichkeit ein Reflexionsstandpunkt sein, bzw. die Überwindung absoluter Idealismus? Ganz und gar nicht! Nur auf der Basis des Descartes'schen[?] traditionellen Problems.

Nicht nur nicht, sondern es läßt sich zeigen, daß die Kritik des Kantianismus[?] und jeder Position als Reflexionsstandpunkt gar nicht das Entscheidende trifft und mithin auch unüberwunden läßt.

Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden. Vorrang der Seinsfrage *vor der des Bewußtseins*. Damit aber eine grundsätzlich andere Stellung zum Dasein. (Die der Faktizität – existenzial, existenzielle – Geschehen der Transzendenz.)

Denn so muß gefragt werden: Ist die Überwindung der Reflexion nicht einfach nur eine höhere Form der Reflexion, die alles beim alten läßt, die zunächst nur dadurch in Vorteil kommt, daß sie zum absoluten System, d. h. unwiderlegbar wird?

[Zu § 19]

Hegel macht die Anstrengung, den *Satz*charakter des Denkens, seine Endlichkeit, zu überwinden, unendlich zu denken.

Die Erscheinung des Absoluten ist der stehengebliebene und stehenbleibende Widerspruch:

$$A = A$$
$$A = B$$

Mit einem Schlage unmöglich. Daher das ›Werden‹. Aber so gerade: *Bestätigung* der Endlichkeit.

Und das größte und verborgene Geheimnis des Hegelschen Philosophierens. Er hat eigentlich die positive ursprüngliche Funktion des Negativen erkannt, anerkannt, gefordert, aber – nur um sie aufzuheben und in das innere Leben des Absoluten mithineinzunehmen.

[Zu § 19]

Zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Hegel.

Gegen die Vernunft als in sich kreisende (ewige, gegenwärtige) Unendlichkeit gerade.

Die volle Transzendenz als Endlichkeit des Daseins als Zeitlichkeit, Geworfenheit.[13]

[Zu § 19]

Wenn Kant als erster das Problem der Metaphysik gestellt und dabei in bestimmte Betrachtungen gezwungen wurde, ohne sie in ihrer ganzen Tragweite auszuschöpfen, dann muß im jeweiligen Verhältnis zu Kant, in der Auffassung desselben, je sich entscheiden, wie weit die nachkritische Metaphysik des deutschen Idealismus und die heutigen Bemühungen an der Wurzel der Problematik sich bewegen.

Und wenn Hegel am radikalsten die idealistische Problematik begründet und bestimmt (absoluter Idealismus), dann in seiner Stellung zu Kant zugleich die schärfste Gegenstellung zur unsrigen.

Aber diese Gegenstellung ist nicht eine Frage der ›Kantauffassung‹, sondern des sachlichen Problems selbst. Und nur so möglich, daß gemeinsame Basis deutlicher: etwas Zentrales in Kant in gleicher Weise gefaßt und gerade das, wo die Wege sich scheiden.

[13] Vgl. § 19 b.

Erstaunlich, daß sich das nie ausgewirkt hat, obwohl es da steht. Aber wieviel steht da, und über wie vieles lesen wir hinweg, über all das, was wir nicht *zuvor selbst begriffen* haben (Jakob Burckhardt).

Hegel: Einbildungskraft (1)
[zu § 19 b]

Die grundsätzliche Interpretation des Kernproblems jetzt konkreter an einigen Hauptproblemen.

Stellung zu Kant. Vgl. »Logik«, Vom Begriffe im allgemeinen (W.W. Bd. V).

Positiv zu Kant. Prinzip des Idealismus: Ich, das alle Vorstellungen begleitet, – nicht als res cogitans, sondern ursprünglich synthetische Apperzeption, d. h. die ursprüngliche Einigung als Synthesis von Rezeptivität und Spontaneität, von Ungleichartigem (Antithese).

Entscheidend für Hegel: Nicht-Stehenbleiben bei Gegensatz[14], Rückgang zur höheren Synthesis. Vernunft nicht die Einbildungskraft[15] als solche und deren Wesen, sondern daß in ihr die Vernunft zum *Vorschein* kommt: Synthesis, Identität. – Deutlicher aus der. . .

Negativ zu Kant[16]. Klar: Vernunft – Ich – Einbildungskraft im Hinblick auf absolutes Wissen als Wissen des Absoluten. 1. Gerade nicht in Absicht auf eine ursprüngliche Metaphysik des Daseins[17]; 2. und zwar nicht belegt[?] als Phänomenologie des Bewußtseins oder philosophische Anthropologie (eher weg von diesen und zwar eigenständige Problematik), sondern als diejenige Problematik, die gerade vom Problem der Metaphysik – Seinsfrage – gefordert ist.

[14] Ansatz dazu?
[15] Als Prinzip der Einigung, und zwar Identität.
[16] Vgl. SW I, S. 34f.
[17] Daher dann I, 19f. (I, 295) – Erkenntnistheorie.

Der deutsche Idealismus: Metaphysik in Radikalisierung der Descartes'schen Position unter bestimmter Aufnahme des Transzendentalproblems im Sinne der Wissenschaftslehre. Mit dieser Tendenz steigert sich dasjenige prinzipielle Versäumnis, das in der Cartesianischen Meditation liegt, und das nicht mehr rückgängig zu machen ist, weder durch Lebensphilosophie noch durch Erneuerung vorkantischer ›antiker‹ Ontologie, selbst nicht durch eine Erneuerung Kants, sondern: Problematik aus ihrem ursprünglichen Grund. Ontologie – Möglichkeit – Zeitlichkeit – Fundamental[?]-Ontologie.

Hegel: Einbildungskraft (2)
[zu § 19 b]

Zusammenfassend: Wie alle diese schematischen Unterscheidungen mit Vorbehalten, und nicht als das Wesentliche, sondern nur im Dienste einer formalen Orientierung.

Hegel sieht und würdigt die transzendentale Einbildungskraft, weil Erscheinung des Absoluten als Identität. Synthesis, *Unendlichkeit.*

Wir finden und würdigen die Einbildungskraft, weil Ansatz zur Aufhellung der Endlichkeit.

Hegel: in Einbildungskraft formal Rezeptivität und Spontaneität, Antithesis, die Synthesis in sich trägt. ›Dialektische Dreiheit‹. Vgl. I, 309. Triplizität. (Absolutes – Vernunft)

Wir: in Einbildungskraft zwiefacher Charakter, der auf eine ursprüngliche Dreiheit zurückgeht als die ursprüngliche Einheit der Zeitlichkeit im Sinne der Ermöglichung der Endlichkeit eines Daseins.

Hegel hat den Blick für die Einbildungskraft, die Kant [. . .]*.

Wir haben den Blick für die Einbildungskraft aus der Pro-

* [Drei Wörter unleserlich.]

blematik der Zeitlichkeit als fundamentalontologischem Problembezirk.

Dort die *Vollendung* der Grundmöglichkeiten in der angesetzten Bahn der abendländischen Metaphysik.

Hier der Versuch einer [. . .]* *Wiederholung* dieses Ganges aus dem Grunde der radikalen Entwicklung der Grundproblematik selbst.

Keine ›Aufhebung‹ Hegels; das ist nur Hegelisch möglich. Total andere *Geschichtlichkeit* – (aber freilich[?] – ein absoluter Anfang gegenüber den früheren[?] nur ein Argument von sogenannten Unklarheiten). Konkreter Beleg: die Interpretation Kants und Stellungnahme zu ihm.

[Zu § 19 c]

Realität – Idealität, Substantialität – Subjektivität.

Kierkegaard ist philosophisch, methodisch nie über diesen Gegensatz hinausgekommen, sondern hat an die Stelle des Subjekts die christliche Auffassung vom Menschen gesetzt. Er war vom entscheidenden Problem noch weiter entfernt als der deutsche Idealismus, weil er die eigentliche Leidenschaft nicht begriff, sondern mißdeutete. Grober Mißverstand. [. . .]**

* [Ein Wort unleserlich.]
** [Ein Satz unleserlich.]

[Zu § 20]

»Wer von der *nur* menschlichen Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist.«[18] Um die Schranken ›wissen‹, heißt schon darüber hinaussein. (Die Endlichkeit ist nach Hegel »die hartnäckigste Kategorie des Verstandes«[19].)

Aber die Frage bleibt und muß radikal gestellt werden, ob dieses ein Hinaussein ist.

›Hinaus‹ ja, aber ein *Sein*? In der Weise nämlich, wie wir doch als Dasein *sind*: ›Existenz‹ (d. h. *wo-hinaus*, ex-). Ob *dieses* Wissen nicht nur ein Index ist, daß wir trotz seiner *nicht* hinaussind. Ja, daß wir, solange wir so reden, unser Sein noch nicht begriffen und zum Problem gemacht haben.

Denn woher kommt dieses ebenso häufig nachgesprochene wie bodenlose Argument? Meinung: ›Wissen‹ bestimmt das Dasein des Selbst, *Bewußtsein* sei der Grundcharakter des *Seins* des Selbst. Wir sahen die Quelle: Descartes und Kant! Dieselbe, aus der die ganze Problematik des Systems und des Absoluten!

Gerade dieses ›Wissen‹ ist der Index der Ohnmacht unseres Seins: nicht hinaus*sein*, sondern dieses Hinaus-*wissen* ist das Anzeichen, daß wir nur immer in der Endlichkeit *sind*.

[Zu § 20]

Aeternitas: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio; totum esse suum simul habens.[20]

aeternitas: mensura esse permanentis.

interminabilis possessio – Dauer – sich besitzen des *Lebens* im Ganzen zumal vollkommen.

Ewigkeit gerade ausdrücklich auf ›Leben‹ – Dasein – *Existenz*!

[18] SW III, S. 143.
[19] SW IV, S. 148.
[20] Vgl. WS 1926/27 über Thomas.

Über den Begriff des Absoluten [zu § 20][21]

Schwierigkeit, diesen Begriff zu denken; allein, es ist zu scheiden: 1. ob das Vorhaben überhaupt in sich möglich, 2. wie von Hegel durchgeführt.

Das Letzte muß zuerst hinreichend ursprünglich begriffen werden, im Zusammenhang der Problematik des absoluten Idealismus (Metaphysik).

Wenn wir vom ›Absoluten‹ sprechen, aus der Pistole geschossen, so geradehin, dann das Unbestimmteste und Verworrenste; und die nächste Anstrengung die, möglichst viel hineinzudenken und allen Tiefsinn zu Hilfe zu rufen.

Demgegenüber gerade entscheidend: bei diesem Begriff nicht allzuviel denken, aber was gedacht wird, wirklich denken.

Das Absolute denken: nicht allzuviel! Merkwürdige Anweisung, wo doch das Ganze. Aber hier eben ist entscheidend, daß wir denken und verstehen: 1. die innere Organisation der *Ganzheit* des Ganzen, 2. sie aus *ihrem Fundament* verstehen.

Es ist seit zwei Jahrzehnten (Diltheys Abhandlung über die Jugendgeschichte Hegels) üblich geworden, Hegels Stellung zur christlichen Theologie, Glaube, Religion überhaupt eine besondere Bedeutung zuzumessen. Soviel da geistesgeschichtlich beizubringen ist, so wenig haben weder Dilthey noch andere für das innere Problemverständnis etwas beigebracht. Letztlich bleibt nur: der christliche Gottesbegriff, Geist, Person.

Ebensowenig ist Hegel als dialektisches Resultat aus Fichte und dem jungen Schelling abzuleiten, sondern: in ihm konzentriert sich in einer ursprünglichen und konkreten Weise die unausgetragene Problematik der abendländischen Metaphysik überhaupt: ens – ego. (Beides systematisch.)

Der Begriff des Absoluten bzw. die Ganzheit des Ganzen sind

[21] Vgl. § 18 a.

in ihrer Struktur bestimmt durch diejenige Form, die dieses Problem annahm, nachdem es sich in Kant (Fichte – Kant) konzentriert hatte. (Substanz – Idee der absoluten Gewißheit.)

Ich	–	Nicht-Ich	Intelligenz	–	Natur
Subjekt	–	Objekt	Freiheit	–	Gesetz
			Unendlichkeit	–	Endlichkeit

Nicht zufällig die Gleichsetzung dieser Formeln. Ausdruck dessen, daß etwas ganz Bestimmtes Problem ist; was zum Ausdruck kommt in dem Begriff der absoluten Identität (Umschlag zur Gewißheit des Absoluten).

Identität *in* und *durch* das Absolute. Identität *als* das Absolute.

Identität (formal): *ein* und dasselbe sein, Selbigkeit mit sich selbst (vgl. Aristoteles ἕν, Met. I XI).

Identität aber deutlicher: Zusammengehörigkeit von . . .; noch deutlicher: Grund der Zusammengehörigkeit von . . .; Ermöglichung der Zusammengehörigkeit des Zusammengehörigen, Ermöglichung der Zusammengehörigen *selbst*; Ermöglichung, aber nur ermöglichend, und darin gerade seine eigentliche Wirklichkeit. (Dieses Werden im Werdenlassen. Logik.)

Aristoteles – Hegel! Aber nicht von außen.

›*Anfang*‹
[zu § 20]

Welche Gestalt nimmt das Problem an in der Problematik der Endlichkeit? (Vgl. über die vierfache Bedeutung des formalen Begriffs von ›Anfang‹.)

Daß der Anfang *beliebig* ist? Was fordert die Problematik? Enthüllung der Transzendenz und deren Begründung.

Metaphysik des Daseins. Einsatz und Wahrheit derselben. Gerade weil endlich: Anfang *geschichtlich.*

Jede Philosophie hat *ihre Zeit.*

Die viel ursprünglichere Anstrengung der Geschichtlichkeit.

Hegel
[zu § 20]

›Phänomenologie des Geistes‹ und ›Fundamentalontologie‹
›Metaphysik des Daseins‹

Unendlichkeit	Endlichkeit
absolutes Wissen	Seinsproblem
Wahrheit – Objektivität	Wahrheit und Existenz
Ewigkeit	Geschichtlichkeit
Absolutes	Geworfenheit

[Zu § 20][22]

›Ewigkeit‹	Wie steht es um den
›Zeitganzes‹	›Menschen‹?
›Gedächtnis‹	›Elend‹
	›Analyse‹ ›in sich‹
Metaphysik des Daseins	›Philosophieren endlich‹
Phänomenologie	
›Methode‹	›Wahrheit‹

[22] Anm. d. Hg.: Ob es sich im folgenden bei den beiden Notizreihen um eine begriffliche Gegenüberstellung handelt, gibt das Manuskript nicht zu erkennen. Zwischen den beiden Notizreihen befindet sich ein senkrechter Trennstrich.

1. ›Die Methode‹ (›Prozeß‹)
   Absolute – nicht neben
   – verwirklicht sich in das Relative

2. Ich – W. (Transzendenz)
   ›Das Religiöse‹ – ›Glauben‹ – ›Begreifen‹

ERGÄNZUNGEN AUS EINER NACHSCHRIFT

1. Zu § 1

Bei dieser Vorlesung handelt es sich um eine vergleichende Betrachtung der beiden Perioden: Idealismus und Gegenwart. Und es wird sich aus unserer Betrachtung ergeben müssen, wie unsere heutige Situation sich zu jener verhält. Im geistigen Dasein ist etwas nur wesentlich, wenn es organisch gewachsen ist. Da aber Wachstum bloß da ist, wo Pflanzung ist, so müssen wir uns fragen: Wo sollen die Keime dazu herkommen? Und haben wir den Grund und Boden, wohin wir sie legen sollten? Niemand wird glauben, hier mit ›Ja‹ antworten zu können. Wir haben aber die Möglichkeit, nach einer wirklichen Aufgabe zu suchen. Wir haben die Leidenschaft der Nüchternheit, des Sich-Auseinandersetzens mit dem Wesentlichen. Wir müssen also zuerst unserem Thema eine Aufgabe verschaffen, die uns selbst heute oder morgen zu einer letzten Entscheidung zwingen muß.

Wir fragen uns zuerst: Was hat der deutsche Idealismus uns zu sagen? Dies verlangt zuerst, daß wir untersuchen, was er überhaupt zu sagen hat. Nun sind ja seine Werke ganz erhalten, ihr ganzes System. Aber sprechen diese Werke auch zu uns? Können sie uns auch wirklich etwas vermitteln? Keine Zeit hat je so das Lesen verlernt wie die unsrige. Wir wissen gar nicht mehr, was die Grundbedingungen des Lesens sind. Es fehlt dazu die innere Bereitschaft, sich etwas sagen zu lassen. Wir müssen, um etwas aufnehmen zu können, dem zu Lesenden oder zu Hörenden innerlich gewachsen sein. Wir müssen also schon etwas mitbringen, und zwar das Verständnis für das Zentrale dieser Gedanken. Aber warum beschäftigen wir uns dann überhaupt damit? Das soll diese Vorlesung lehren. Woher aber wollen wir diese innere Vorbereitung nehmen? Genau betrachtet handelt es

sich nun gar nicht mehr um einen Vergleich, sondern wir müssen aus unserer Gegenwart uns die Vergangenheit erschließen. Das soll also der Sinn der Beziehung auf die philosophische Problemlage der Gegenwart im Titel dieser Vorlesung bedeuten. Aus unserer gegenwärtigen Lage sollen wir die Perspektive gewinnen, innerhalb deren wir uns das Zentrale des deutschen Idealismus aneignen.

Wenn also die innere Größe des Menschen nicht in dem liegt, was und wie er die Dinge nutzt, sondern wenn die innere Größe des Menschen darin liegt, über sich hinausgehen zu können, und wenn Philosophieren nichts ist als das Geschehen-lassen dieses Sich-Einsetzens, so bricht die Frage [Was nützt *mir* das Philosophieren?] in sich selbst zusammen.[1]

2. Zu § 2 c

Frage: Was bedeutet denn das Philosophische an einer Anthropologie? Eine Anthropologie kann philosophisch sein, wenn die Art ihres Erkennens philosophisch ist. Sie kann aber auch philosophisch sein, insofern ihre Absichten auf die Philosophie und ihre Begründung gehen.

1. Eine Anthropologie in einer philosophischen Weise besagt: Sie untersucht die grundsätzliche Frage, was der Mensch sei im Unterschied zum Tier, zur Pflanze. Was ist die Struktur des Menschen im Unterschied zum Seienden? Soweit ist also die Anthropologie eine Regionalontologie des Menschen. Eine solche steht für sich genommen gleichberechtigt mit jeder anderen Ontologie der Tiere usw.; sie hat vorerst keine Auszeichnung gegenüber jenen. Das Philosophische darin besteht also nur darin, daß sie Wesenserkenntnis ist.

Sie ist aber auch philosophisch, insofern als ihre Absicht auf

[1] Anm. d. Hg.: Aus der 1. Vorlesung v. 2. 5. 1929.

die Philosophie etwas Wesentliches leisten will. Dies kann geschehen mit Rücksicht auf das Ziel der Philosophie, auf den Ausgang der Philosophie oder auf den allgemeinen Bezirk des philosophischen Fragens überhaupt.

Wenn man der Philosophie zum Ziel setzt die Ausbildung der Weltanschauung, die Begründung der Stellungnahme eines Menschen zu sich selbst, dann muß in Hinsicht auf dieses Ziel die Frage ›Was ist der Mensch?‹ eine wesentliche werden.

Seit Descartes orientiert sich die Philosophie auf das Subjekt des Menschen. Seit ihm ist der Mensch selbst das wirkliche Seiende. Er steht sich selbst – der Erkenntnismöglichkeit nach – näher gegenüber als allem anderen Seienden. Dies fordert offenbar, daß von diesen ursprünglichen Einsichten des Menschen in sich selbst eine Begründung der Erkenntnis ausgehen muß. Somit umgrenzt der Mensch den Gesamtbereich dessen, wovon die Philosophie handelt. Diese Grundlagen gelten heute auch bei den solcher Richtung abholden Philosophemen.

Nur in dem Sinne, daß sich in der Anthropologie alle Probleme sammeln, kann sie bei ihrer Vielseitigkeit Grundlage der Philosophie sein.

Dieser Vielseitigkeit verdankt die Anthropologie ihre Gegnerschaft. So sagt man: Wie sollen die Grundprobleme der Philosophie auf einer im wesentlichen empirischen Wissenschaft beruhen? Oder: Wie kann die Philosophie, die doch alles Seiende umspannen soll, so abhängig vom Subjekt, vom Menschen sein, und zwar so, daß der Mensch das Maß der Dinge sei? Jeder Versuch, den Menschen zur Grundlage der Philosophie zu machen, bedeutet also Empirismus oder Subjektivismus.

Trotz dieser zahlreichen Opposition hat sich die anthropologische Tendenz erhalten und durchgesetzt. Die Grenzen oder Schwierigkeiten dieser Auffassung liegen also nicht so sehr in ihrer Vielseitigkeit, sondern in folgenden Fragen:

1. Warum lassen sich die philosophischen Probleme auf den Menschen zurückführen?

2. Lassen sie sich nur zurückführen, wenn man gerade den

Einfall oder die Laune hat, dies zu tun, oder müssen sie auf die Frage, wer der Mensch sei, zurückgeführt werden?

3. Wenn alle philosophischen Probleme auf diese Frage zurückgeführt werden müssen, warum müssen sie es?

4. Inwiefern sind alle philosophischen Probleme in dieser Frage beheimatet?

5. Was ist denn die Philosophie selbst, und was ist ihre Grundlage?[2]

3. Zu § 3 a

Wie kommt es nun aber, daß gerade unsere Zeit, die beherrscht wird von der Tendenz zur Anthropologie, der Metaphysik so wesensfremd gegenübersteht?

Metaphysisch ist zuerst etwas Letztes, Unzugängliches, auf das Ganze des Daseins Gerichtetes. Dieses Letzte und Ganze ist auf einem allgemeingültigen Wege nicht erreichbar. Es bleibt immer eine individuelle oder gruppenmäßige Auffassung und Stellungnahme übrig. Sie kann höchstens einsichtig werden. Manche gehen so weit, in der Metaphysik nichts als philosophische Weltanschauung zu erblicken. Positiv liegt aber doch in all der Unbestimmtheit des Begriffes Metaphysik eine große Offenheit für die Frage nach dem Letzten. Denn man will eben den Lebenshorizont des Einzelnen nicht als Letztes hinnehmen. Es ist gegenwärtig eine große Bereitschaft da, welche freilich weitgehend unruhig ist und auf jede Antwort, die sich bietet, hereinfällt. Und alle Gebiete (wie Astrologie, Anthr[oposophie], die orientalische Weisheit usf.) versuchen, sich diese Bereitschaftswilligkeit anzueignen.

So hat sich auch die Philosophie stark in den letzten Jahrzehnten gewandelt. So bekommen z. B. gewisse Philosophen der Vergangenheit eine ganz bestimmte Deutung. Bis jetzt wa-

[2] Anm. d. Hg.: Ende der 3. Vorlesung v. 6. 5. 1929.

ren es Kant (als Begründer der Erkenntnislehre und Zertrümmerer der Metaphysik) und Descartes, die vor allem das Denken beherrschten. Man ging sogar auf Platon zurück, indem man in ihm einen Erkenntnistheoretiker und Logiker sehen zu dürfen glaubte. Über alle diese Vergewaltigungen ist aber das Dasein hinweggeflutet und hat sie mit sich gerissen. Besonders nachdem Kant in wesentlichen Teilen widerlegt worden war.

Diese neue Welle ist es nun, die besonders den deutschen Idealismus (Fichteanismus, Hegelianismus und dergleichen) wieder in den Brennpunkt des Interesses stellte. Man griff auch weiter zurück, auf Leibniz und Aristoteles, und sah beide wieder in ganz neuem Licht.[3]

4. Zu § 3 d

Unterschied der Kantischen Metaphysik gegenüber der des Idealismus: Für Kant gilt (vor allem noch in der ersten Auflage der Kr. d. r. V.): die Metaphysik ist wesentlich zur menschlichen Natur gehörend. Sie ist also immer Erkenntnis einer *endlichen* reinen Vernunft. Diese Endlichkeit der Erkenntnis hat aber der Idealismus hinweggefegt und verlangt nach einer absoluten Erkenntnis. Das tut Fichte in seiner Wissenschaftslehre und besonders deutlich Hegel in seiner Logik. Logik ist hier gleichbedeutend mit Wissenschaft vom λόγος, d. h. also reine Metaphysik. In Hegel vollzieht sich noch einmal ein grandioser Zusammenschluß des abendländischen Denkens.[4]

[3] Anm. d. Hg.: Aus der 4. Vorlesung v. 7. 5. 1929.
[4] Anm. d. Hg.: Ende der 6. Vorlesung v. 13. 5. 1929.

5. Zu § 4

Jetzt müssen wir zeigen, in welchem Sinn die Frage nach dem Menschen gestellt werden muß in Hinsicht auf eine Grundlegung der Metaphysik. Wir wollen aber jetzt vor dem Übergang zu dem zweiten Teil uns noch kurz das gesamte Feld der Problematik über die Metaphysik ins Gedächtnis zurückrufen. Die Frage, was das Seiende sei, wollen wir jetzt ganz zu verstehen suchen. Mit dieser Frage wird das Seiende als solches zum Problem gemacht. Dies heißt nicht: was dieses oder jenes Seiende sei, sondern: was das Seiende, insofern es Seiendes ist, sei. Und so liegt zunächst in dieser Frage die, *was das Sein sei.* Und dies scheint zunächst sehr unbestimmt und so allgemein, daß sie zunächst gar keine Behandlung zuläßt. Wir sahen aber nun, daß alles Seiende gespalten ist in ein Was und ein Daß, und alles Seiende wird zugänglich im Verstehen, und dergleichen. Kurz, die Offenbarkeit des Seienden (seine Wahrheit) bestimmen und sprechen wir wieder aus durch eine Art Sein. Wir wollen mit dem Worte *ist* nicht nur das Was-Sein und sein So-Sein ausdrükken, sondern wir wollen damit sagen: es ist wahr, daß es so ist. Im Begriff ›Sein‹ schwingt also das Wahrsein schon mit. Die Frage, was das Sein ist, ist also recht vieldeutig. Aber wir suchen eine Antwort: unter Sein verstehen wir das oder das. Wenn aber ›sein‹ die oberste Bestimmung alles Seienden ist, gibt es dann noch eine höhere Bestimmung? Von wo aus verstehen wir dann überhaupt das Sein? Wo liegt die Möglichkeit des Begreifens des Seins als solchen? Wir müssen also zuerst die Möglichkeit des Seins haben, erst dann können wir eine begriffliche Erkenntnis des Philosophierens finden. Es wird also die Frage nach dem Seienden zurückgeführt auf die Frage nach dem ursprünglichen Seinsverständnis. Aber wie ist es möglich, solche Fragen philosophisch zu begreifen? Aber wenn wir eine solche Frage ursprünglich fassen, so muß sie uns ursprünglicher auf die Frage führen, was der Mensch sei. Und, um den Zusammenhang dieser Fragen zu finden, müssen wir die Grundfrage nach dem

Wesen des Seins und seiner Begreifbarkeit noch in einer anderen Art fassen.

Man könnte zugeben, daß die Frage nach dem Sein eine wichtige Frage in der Philosophie ist, vorausgesetzt, daß man die Frage der Philosophie auf diese Frage τί τὸ ὄν orientiert. Wir müssen zeigen, daß es keine radikalisierte Frage aus der Antike ist, sondern daß sie, die Philosophie, den Ausgang von dieser Frage nehmen *mußte*. Wir können uns nun zuerst über den Charakter dieser Frage klar werden. Diese Frage nach dem Wesen des Seins ist eine Bestimmungsfrage. Das heißt, wir wollen es so oder so bestimmen. Wenn wir es bestimmen wollen, so ist es schon gegeben, und wir fragen nicht, ob es ein Sein gibt! (Aus Gründen, die wir hier nicht entwickeln.) – Wir wollen also das, was wir verstehen, doch bestimmen. Wir kennen offenbar dieses Sein, wenn wir fragen: Was *ist* Sein? Wir verstehen also das Sein, und zwar nicht nur bezüglich auf ein bestimmtes Sein, sondern wir kennen das Sein in seiner ganzen Weite, ohne daß wir antworten können: Was heißt eigentlich *sein*? Und dieses Sein verstehen wir dauernd und nicht nur im erkennenden und sprechenden Verhalten. Immer verstehen wir so Sein, ohne den Begriff des Seins zu haben. Es liegt aber offenbar eine Unbestimmtheit darin, wenn wir schlechthin von einer Pflanze, einem Tiere, einem Stein sagen ›sie sind‹, da doch jedem dieser Dinge ein anderes Sein zukommt. Trotzdem genügt es uns zu sagen ›sie sind‹, um zu wissen, daß wir ein Seiendes meinen. Und dieses Sein wird uns gar nicht zur Frage. Es scheint gar kein Motiv zu bestehen, nach dem Sinn des Seins zu fragen. Diese merkwürdige Weite, Beständigkeit[5] und Unbestimmtheit des Seins braucht gar nicht zur Frage gebracht zu werden. Es genügt uns so vollkommen. Wenn wir aber (aus Motiven, die wir im einzelnen hier nicht entwickeln) fragen ›Was ist denn dieses Sein?‹, so wissen wir gar nicht, wohin wir mit unserem geistigen

[5] Anm. d. Hg.: Im Typoskript der Nachschrift findet sich die handschriftliche, in der Sache eher unwahrscheinliche Verbesserung zu ›Unbeständigkeit‹.

Auge blicken sollen, um das Sein verständlich und mit Sinn zu nennen.

Dieses Verstehen des Seins ist offenbar für uns nicht eine beliebige Eigenschaft wie Zeitung-lesen und dergleichen, sondern dieses Sein scheint in seinem innersten Wesen zu uns zu gehören. Dieses ist keine Eigenschaft des Menschen unter anderen Eigenschaften, sondern *das Verstehen des Seins ist die Bedingung des Daseins des Menschen.* Verstünden wir das Sein nicht in dieser Ständigkeit, Unbestimmtheit und Fragwürdigkeit, so könnten wir uns nicht zu anderem Seienden verhalten. Wir könnten uns nicht einmal zu uns selbst verhalten. In unserer Angewiesenheit auf das Seiende im Ganzen, das wir selbst nicht sind, liegt schon das, was wir das Daß-sein, Was-sein und dergleichen nennen, wenn wir es auch nicht verstehen. Das Verständnis des Seins macht also gerade unser Selbst aus, und gerade, soweit wir ein Seiendes sind, das wir nicht geschaffen haben, soweit wir ein Seiendes sind, das nicht aus unserem freien Entschluß stammt. Die Erkenntnis des ursprünglichen Sinnes dessen, was wir das Verstehen des Seins nennen, ist nun notwendig, wenn die Frage nach dem Sein die Grundfrage der Philosophie sein soll.

Um diese Frage hat sich daher auch die Philosophie von jeher bemüht. So hat Platon zum ersten Mal einen Blick getan in diesen inneren Zusammenhang: daß nur, insofern das Sein verstanden ist, der Mensch als Mensch da sein kann. Er sagt einmal: Jede Seele eines Menschen (das innerste Wesen des Menschen) hat ihrem innersten Wesen nach schon das Sein gesehen, oder sie wäre nicht in dieses Lebewesen, das sie ist, gekommen. (Das heißt: Würden wir nicht das Sein verstehen, so könnten wir nicht als Menschen existieren.)

»Nicht könnte diese Seele in die Gestalt des Menschen kommen, wenn sie nicht gesehen hätte die Offenbarkeit des Seienden, d. h. sein Sein.«[6] Das Verstehen des Seins macht das innerste Wesen der Endlichkeit aus. In diesem Verstehen liegt

[6] Vgl. Platon, Phaidros 249 b5f.

die innerste Endlichkeit des Seins beschlossen; und das zeigt sich in einer Grundeigentümlichkeit des Seinsverständnisses: indem wir es oft vergessen. Es sieht so aus, als würden wir uns nur zu Seiendem verhalten, dem Seienden hier unter anderem, aber nicht zum Sein. Und dieses Ursprüngliche unseres endlichen Wesens liegt also in einer tiefen Vergessenheit. Und deshalb ist alles Philosophieren, insofern es die Frage nach dem Sein des Seienden stellt, eine Erinnerung. Ein Rückgängigmachen dessen, was als Vergessen in uns liegt. Und so zeigt sich, daß die Frage nach dem Sein nicht eine beliebige Frage ist, sondern daß das Philosophieren die Frage nach dem Sein stellen *muß*. Die Seinsfrage hat demnach ihre Wurzel im Wesen des Menschen selbst, in seiner Endlichkeit.

Wenn wir von hier aus die innere Geschichte der Metaphysik sehen, so können wir auch fragen: Wie ist denn nun das Sein verstanden worden, wenn da schon überhaupt über das Sein philosophiert wurde? Wenn da schon gefragt wurde ›Was ist das Sein?‹, so muß doch das zutage treten, von wo man versuchte, das Sein zu finden. Bei dieser Untersuchung zeigt sich nun, daß in der antiken Philosophie unter dem Seienden das verstanden wurde, was immer ist, was im eigentlichen Sinne seiend ist, so seiend, wie die Idee des Seins es verlangt. Das, was dem Entstehen und Vergehen entnommen ist. Man denkt also in der Idee des Seins das *Immer*, die *Beständigkeit*. Und ferner steht das antike Philosophieren in einer eigentümlich spontanen Frage nach der Auslegung des Seins: Das Seiende ist das Anwesende, das Nichtseiende das Abwesende.

So ergibt sich eine zweite Bestimmung: Seiend ist nicht nur das Beständige, sondern auch das, was als beständig unmittelbar anwesend ist. Diese beiden Bestimmungen sind aber Zeitbestimmungen. Das Sein wird also in einem merkwürdigen und dunklen Blick auf die Zeit verstanden. So sagt Aristoteles: Was am Seienden sein Sein ausmacht, ist das, was das Seiende immer schon war. Neuzeit: Was das Sein eines Seienden ausmacht, hat den Charakter des ›Früher-als‹ (das Apriori).

Aber auch wir heute, die wir nicht eigentlich eine bestimmte Philosophie haben, kommen von selbst dazu, von demselben Horizont Gebrauch zu machen: Wir unterscheiden ein zeitliches Seiendes von einem unzeitlichen Seienden (eine Zahl). Dieses wieder von einem überzeitlichen. Alles Seiende wird also von der Zeit her ausgelegt, als wäre das selbstverständlich. Die Zeit ist offenbar an dem beteiligt, was das innerste Wesen des Daseins ausmacht: das Verstehen des Seins. Jetzt ist es vielleicht gar nicht mehr verwunderlich, daß die Zeit am Seinsverständnis und seiner Möglichkeit beteiligt ist.

So ergibt sich: Wenn wir versuchen, die Frage nach der Möglichkeit, nach dem Sein zu fragen, zu beantworten, so stoßen wir auf das Problem nach der inneren Möglichkeit des Fragens des Seins aus der Zeit. Wenn die Frage, was der Mensch sei, unter die Frage, was das Sein sei, gestellt werden muß, so muß diese eine Interpretation des menschlichen Daseins als Zeitlichkeit werden.

Hiermit hat sich uns das Problem einer Metaphysik des Daseins verdeutlicht. Zugleich enthüllt sich der innere Zusammenhang der Frage, was der Mensch sei, mit der Frage nach dem Sein. Und so bezieht sich die anthropologische und die metaphysische Frage auf das innerste Wesen von Sein und Zeit. Und erst jetzt verstehen wir das, was in der Geschichte der Metaphysik geschieht. Und in der Entwicklung des Problems des Seienden als solchen ist in der Tat immer und notwendig nach dem Menschen gefragt worden. Aber nicht nur deshalb, weil neben Pflanzen und Tier auch der Mensch interessierte, sondern weil die Frage nach dem Sein des Seienden gar nicht gestellt werden kann, wenn nicht gefragt ist nach dem Menschen. Es gehören in sich zusammen die Frage nach dem Sein und die Frage nach der Vernunft des Menschen oder die Frage nach seiner Endlichkeit.

Dann aber zeigt sich, daß bei aller Notwendigkeit, die Frage nach dem Menschen mitzustellen, diese Frage nicht immer in Hinblick auf die Metaphysik gestellt wurde, sondern sie kam in

die Dimension der Grundlegung eines Begriffes des Menschen, der gar nicht der metaphysischen Grundfrage entsprungen war, sondern seine Bestimmung aus anderen Teilen zog. Nach Seele, Körper, Geist wurde zwar immer gefragt, die Frage war aber nicht aus der Metaphysik heraus gestellt, und dieses bestimmte das Schicksal der abendländischen Metaphysik. Und so tauchte überhaupt nie der Zusammenhang auf, daß das Sein aus der Zeit verstanden wird. Die Griechen hatten dies verstanden, ohne daß sie darum gewußt hätten.

Erst bei Kant drängt sich die Zeit wieder in die Metaphysik hinein. Denn er hatte sich die Möglichkeit der Metaphysik zum Problem gemacht. Und dieses Aufblitzen der Einsicht in die Bedeutung der Zeit war gleichzeitig ein Erlöschen. Denn der deutsche Idealismus sah diesen Blitz nicht, und das hat sein Schicksal entschieden. Und gerade im deutschen Idealismus setzt die Besinnung auf den Geist in einer Intensität ein wie nie zuvor. Aber nicht in der Problemrichtung, in der sie bei Kant vorhanden war, sondern alle Besinnung im deutschen Idealismus ging darauf hinaus, alles Endliche zu überwinden. Und alle Anstrengungen wie die Phänomenologie des Geistes von Hegel sind auf dieses Ziel gerichtet. Aus dieser inneren und letzten Absicht auf eine absolute Metaphysik ist diese zentrale Besinnung des deutschen Idealismus, ist die eigentümliche Form des Philosophierens bestimmt. Dieser eigentümliche Drang zum System nicht im Sinn einer inneren Bewältigung des Ganzen in der Philosophie kennzeichnet den deutschen Idealismus. Und diesem System ist die Dialektik entwachsen, die den Sinn hat, die Endlichkeit zu überwinden. Und daß sie in diesen Dienst gestellt wurde, offenbart ihre Entfernung von dem, was bei Platon Dialektik war.[7]

[7] Anm. d. Hg.: 9. Vorlesung v. 17. 5. 1929.

6. Zu § 5

Der deutsche Idealismus empfand sich freilich als Erbe und Vollender der Kantischen Philosophie (Hegel!). Die Gegenstellung des deutschen Idealismus gegenüber Kant – dahingehend, daß der deutsche Idealismus den Zusammenhang von Zeit und Sein vergaß – beruht nicht zuletzt darauf, daß auch Kant seiner Sache nicht sicher war und das Problem eigentlich, wie gesagt, nur in der ersten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« dargelegt hat.

Im Mittelpunkt des Streites stand im deutschen Idealismus das Ding an sich. Dieser Begriff ist der Gegenbegriff zur Erscheinung. Und mit diesem Titel – Erscheinung und Ding an sich – meint Kant den Grundunterschied, den die Metaphysik überhaupt im Ganzen des Seienden zu statuieren hat. Dies ist keine Theorie, wie, daß die Erscheinungen etwas wären im Sinne einer psychologisch-erkenntnistheoretischen Frage, sondern er sagt selbst: Dieser Unterschied bezieht sich auf die Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt. Mit diesem Unterschied als Grundunterschied innerhalb des Seienden stehen wir also in der Dimension, in der die Frage nach dem Seienden im Ganzen und nach dem Sein gestellt wird. Diesen Unterschied wollen wir jetzt so weit erläutern, um den Ansatz für die Diskussion des Dinges an sich im deutschen Idealismus zu sehen.

Erscheinung ist bei Kant ein Name für die Dinge selbst, nicht für seelische Vorkommnisse. Die Erscheinung ist also ein Seiendes, das sich selbst zeigt (nicht ein Phantom). Warum nennt aber nun Kant diese Kreide, diese Tafel usw. nicht Ding an sich? Weil Ding an sich besagen will, daß hier das Seiende gedacht ist ›an sich‹, d. h. ohne jeden Bezug auf ein endliches erkennendes Wesen. Das Ding an sich ist das Ding für das Seiende, sofern es ein unendliches Wesen ist. Und die Erscheinung ist das Ding, soweit es nur ein endliches Wesen ist. So ist der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich: endliche Erkenntnis und abso-

lute Erkenntnis, Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Seiende für den νοῦς: die intelligibilia (dem rein schöpferischen Erkennen zugänglich). Unsere Erkenntnis muß das schon Seiende hinnehmen. Gott als reine Vernunft vermag sich nicht auf ein Schon-Seiendes zu richten. Für eine göttliche Erkenntnis gibt es keine *Gegenstände*. Den Begriff einer göttlichen Erkenntnis können wir uns nicht vorstellen. Aus dieser Auffassung heraus erwächst der Begriff der intellektuellen Anschauung im deutschen Idealismus.

Der Kampf gegen das Ding an sich bei Kant von seiten des deutschen Idealismus bedeutet: Kampf gegen die Anschauung, die – als auf die Erscheinung gerichtet – ihre innere Grenze hat. Der Kampf gegen das Ding an sich heißt, das Problem der Endlichkeit aus der Metaphysik zu beseitigen. Hiermit wird das Problem der Metaphysik in seine innere Unmöglichkeit hineingetrieben.

Mit diesem Kampf gegen das Ding an sich geht zusammen die Ausbildung des Begriffs des *absoluten Geistes*.

Trotz dieser Bemühungen um eine absolute Erkenntnis bleibt aber doch die Endlichkeit des Menschen bestehen, die sich immer wieder nach vorn drängt. So entsteht die Dialektik, die dadurch motiviert wird, daß die absolute Erkenntnis von einem absoluten Wesen vollzogen werden muß. Die Bemühungen um das System sind zuinnerst mit dem Sachgehalt des Problems verwurzelt. ›Die Endlichkeit und die Unendlichkeit‹ heißt also das Problem des Streites: Kant – deutscher Idealismus. Aber dies stimmt nur andeutungsweise, da ja Kant selbst unsicher an sich geworden ist, und der Kampf dem Idealismus selbst nicht ganz klar war.[8]

[8] Anm. d. Hg.: Aus der 10. Vorlesung v. 31. 5. 1929.

7. Zu § 6 b

Fichte spricht davon, daß das Philosophieren ein Konstruieren sei. Alles Philosophieren ist dem Wesen nach Konstruktion. Das ist das, was Platon sagte: Alle Erkenntnis des Philosophen vollzieht sich in der ὑπόθεσις. Und Kant verfolgt keine andere Methode, wenn er fragt nach den inneren Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Aber die innere Struktur und die Voraussetzung dieser Art des Erkennens ist sehr wenig geklärt. Konstruieren heißt nicht, sich etwas erdenken, sondern[9] das Wesen der Konstruktion gründet im Wesen dieses eigentümlichen Erkennens, das wir Verstehen genannt haben und das ein Entwerfen ist. Der Entwurf hat den Charakter des Sehenlassens, des Enthüllens. Konstruieren ist also wesentlich in diesem Sichtbarmachen dessen, das auf etwas entworfen ist. Es muß dabei etwas vorgegeben sein, was auf einen bestimmten Charakter hin entworfen wird: die *Entwurfs-Basis*, das, wodurch ich Fuß fasse und was dann in den Entwurf genommen wird. Und das, woraufhin wir etwas entwerfen, ist der *Entwurfs-Horizont*. Dabei muß der Horizont des Entwurfes mit der Entwurfsbasis in einem Zusammenhang stehen, und diesen nennen wir *Entwurfs-Dimension*.

Wenn ich etwas als Baum erkenne, so ist spontan das Sich-Gebende dahin entworfen, daß es so etwas ist wie Baum. Das Konstruieren als Philosophieren ist ausdrückliches Vollziehen eines Entwurfes. Jedes Philosophieren als ausdrückliches Entwerfen bewegt sich schon in einem unausdrücklichen Entwurf. Das Konstruieren ist ein Hineinspringen in einen schon bestehenden Entwurf, der als solcher noch dunkel und unerkannt ist, und damit wird dieser zum ersten Mal selbst deutlich. Und mit diesem Einsprung in den schon bestehenden Entwurf vollzieht sich die erste Sicherung der Entwurfsbasis.

[9] Anm. d. Hg.: Der handschriftliche Einschub »Zus.bauen; und« ist wahrscheinlich falsch plaziert. Vgl. S. 54.

Wenn wir diese allgemeine und zunächst formale Überlegung anwenden auf das, was Fichte in seiner Wissenschaftslehre vollzieht, so zeigt sich, daß er vor die Aufgabe gestellt wird, die Grundsätze des Wissens ans Licht zu bringen; [sich] die Entwurfsbasis zu verschaffen, so daß er das Denken als Tatsache sicherstellt, so daß es nicht bestreitbar ist.[10]

8. Zu § 7 c

Kroner identifiziert in »Von Kant zu Hegel« den Begriff des absoluten Subjektes mit Gott. Diese Interpretation ist aber nicht haltbar, wenn auch in der späteren Entwicklung Fichte Anklänge zu dieser Auffassung selbst zeigt. Und obgleich Fichte etwas meint, was von dem empirischen Ich nicht nur dem Grunde nach, sondern so unterschieden ist, daß das absolute Subjekt Bedingung des Einzel-Ich ist. Wenn er aber das Ich-Sein als Ich-Sein damit meint, dann genügt es zu sagen: Dieses absolute Subjekt ist die Bedingung der Möglichkeit des Empirischen, wie denn auch die allgemeine Interpretation lautet. Aber damit ist nur etwas umschrieben, nicht aber erläutert, was diese Bedingung, das absolute Subjekt, ist; noch ist damit das Problem aufgedeckt, das in der ersten Interpretation noch besser zum Ausdruck kommt, wofern es sich darum handelt, deutlich zu machen, was die Ichheit als solche, als Wesensbestimmung nämlich für das Ich, bedeutet. Ob das nur ein allgemeiner Begriff ist, den ich vom Ich abstrahiere, oder ob das Ich eine bestimmte Wirklichkeit hat. Es handelt sich also um die Frage: Verhält sich das Wesen eines materiellen Dinges zu dem seinen, wie das Wesen des Ich zu einem je und je bestimmten Ding? Oder: Ein materielles Ding hat dieses oder dieses Wesen. Können wir sagen, das Ich hat das Wesen der Ichheit? Oder: Es genügt eben nicht einfach nur, daß wir die Fichteschen Sätze als

[10] Anm. d. Hg.: Aus der 11. Vorlesung v. 3. 6. 1929.

Tatsachen-Feststellungen lesen, sondern es gilt, das Problem zu sehen, daß alle ontologischen Sätze über das Ich grundsätzlich anderen Charakter haben als die Wesenssätze über Seiendes vom Charakter der Dinge. Wenn das Wesen des Ich zu einem Ding sich anders verhält als das Wesen des Steins sich zu diesem, so werden wir aus diesem Vergleich das Problem der Fichteschen Lehre begreifen. Dann aber wird auch deutlich werden, daß diese Sätze Fichtes sich in einer ganz klaren und eindeutigen Problematik bewegen, wenn er sie selbst auch nicht überall durchsichtig gemacht hat.[11]

Fichtes Aussagen über das Ich sind keine Sätze über das einzelne faktische Ich, sondern es handelt sich um Wesensaussagen über die Ichheit des Ich, um das, was das Ich als Ich überhaupt bestimmt. Und diese Sätze sind nicht beliebig, sondern es sind Sätze in Absicht auf das Grundproblem des Seins. Und so sehen wir den Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein und der damit verbundenen Frage nach dem Menschen.

Nun bietet gerade die W.L. von 1794 eine Schwierigkeit dadurch, daß Fichte hier von logischen Grundsätzen ausgeht. Aber gerade dieser Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik ist für das Verständnis des Problems des deutschen Idealismus überhaupt von großer Bedeutung. Ja, es sieht so aus, als hätte Fichte zuerst daran gedacht, die Grundsätze der W.L. aus der Logik herauszuleiten. So schreibt er noch 1794: »Wenn der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs als Fundament aufgestellt sein wird«[12], dann wird die Philosophie den rechten Gang gehen. Das heißt, Fichte mutet also diesen Sätzen zuerst mehr zu, als er es in der W.L. selbst tut. Dies ist wichtig, da man neuerdings durch den Einfluß der Phänomenologie sucht, den späteren Werken Fichtes zugunsten die W.L. von 1794 als die eigentliche Vorbereitung anzusetzen, was falsch ist, weil die

[11] Anm. d. Hg.: Ende der 13. Vorlesung v. 6. 6. 1929.
[12] Fichte, Rezension des Aenesidenus, SW I, S. 13.

zentrale Frage als metaphysische überdeckt wird. (Er hat später in der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre« über die W.L. von 1794 gesagt: »›Ich verstehe diese Schrift nicht‹, bedeutet mir weiter nichts, als wie die Worte lauten: und ich halte ein solches Geständnis für höchst uninteressant und höchst unbelehrend. Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studiert zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lektion, sondern, nachdem *Kant* nicht verstanden worden, etwas dem Zeitalter ganz Neues.«[13])

Wenn wir das Ganze der drei Grundsätze uns durchsichtig gemacht haben, so stoßen wir aber auf ein elementares metaphysisches Problem. Wir sind bei der Erörterung stehengeblieben beim Begriff des absoluten Subjekts. Die Ichheit des Ich ist also etwas, was als solches an sich schlechthin bestimmt ist. Ob dieses nun seinerseits als dieses Bestimmende etwas Absolutes (Gott) ist, oder ob der Charakter dieses Ich anders verstanden werden muß, lassen wir dahingestellt. Es handelt sich jedenfalls um das Wesen nicht irgendeines Ichs, sondern um das menschliche Ich. Und es erhebt sich die Frage, ob dieses absolute Subjekt ein Seiendes ist im Sinne Gottes, oder ob dieses Endliche nicht noch endlicher ist als das endliche Ich.

Die Frage ist jetzt nach dem siebenten Schritt, nachdem das Ich im Sinne der Tathandlung und als absolutes Subjekt gewonnen ist: was kann jetzt noch über das Ich ausgesagt werden? Wenn das Ergebnis des Entwurfes der Tatsache auf die Tathandlung ein doppeltes ist, hinsichtlich der Form und hinsichtlich des Gehaltes, so muß dieses Doppelergebnis in sich ein einziges Sein haben: nämlich die beiden Sätze ›Ich ist Tathandlung‹ und ›Ich ist absolutes Subjekt‹.[14]

[13] Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: SW I, S. 421.
[14] Anm. d. Hg.: Anfang der 14. Vorlesung v. 7. 6. 1929.

9. Zu § 7 d

Inwiefern sind nun diese beiden Grundsätze [›Ich ist Tathandlung‹ und ›Ich ist absolutes Subjekt‹] in sich einig? Dies sagt uns der achte Schritt: Um das Resultat gleich zu sagen, Fichte sagt: *Ich bin notwendig nur für mich.* Wenn man diesen Satz wieder naiv liest, dann ist hier die beste Gelegenheit, die ganze Wissenschaftslehre lächerlich zu machen. [. . .] Dieser Satz kann aber nur ein Satz über die Ichheit sein, ein Wesenssatz über das Ich. Das Ich ist als solches je nur für sich. Oder: Das Ich ist als Ich je meines. Darin liegt, daß das Ich ein Seiendes ist, dessen Sein für dieses Seiende nicht etwas Beliebiges ist. Wir können von einem Stein sagen, er ist vorhanden, und sagen damit, daß das Sein dieses Steines für den Stein als solches nicht da ist. Das Vorhandensein ist für das Vorhandene nicht da. Ein Vorhandenes hat gar keine Möglichkeit, sich zu seinem Sein zu verhalten, während es zum Wesen eines Ich gehört, daß es im Ich sich zu seinem Sein verhält, und zwar so, daß sein eigenes Sein etwas ist, was das Ich als Ich übernimmt und übernommen hat. Das Sein jedes Ich als Ich ist etwas, was wesenhaft für dieses Ich da ist. Diesen Grundbestand der Ichheit drückt Fichte dadurch aus, daß er sagt: Das Ich ist nur für mich, das Ich ist seinem Wesen nach ein Selbst. Das Seiende, das es ist, ist hinsichtlich dieses Seins ihm offenbar. Mit diesem achten Schritt gewinnt Fichte also den Charakter der Ichheit, den wir bezeichnen als Selbigkeit des Ich.

Nun vollzieht sich im neunten Schritt weiter eine kürzere Erläuterung der Zusammengehörigkeit der Bestimmung des Ich als Tathandlung und als absolutes Subjekt. Um das Resultat auch hier vorwegzunehmen, Fichte gibt dem Problem folgende neue Formulierung: Ich bin schlechthin, weil ich bin; und: Ich bin schlechthin, was ich bin. Im ersten Satz kommt die Form, im zweiten der Gehalt des Grundsatzes zum Ausdruck. ›Ich bin schlechthin, weil ich bin‹ heißt ›Ich bin schlechthin, weil ich Ich bin‹, weil das Seiende, von dem ich sage, daß ich es

bin, hinsichtlich seines Seins den Charakter hat des Sich-Setzens.

Und der zweite Satz ›Ich bin schlechthin, was ich bin‹ soll seinem Charakter nach das absolute Subjekt ausdrücken. Er soll sagen: Das Ich-Sein ist keine Eigenschaft, sondern ist dadurch bestimmt, daß ich ein Selbst bin. Die Ichheit ist mein Wesen, es gehört zu mir, aber in einer ganz anderen Weise, als das Sein des Steins zum Stein gehört. Ich bin mein Wesen selbst. Oder: Ein Stein hat das Wesen eines materiellen Dinges, ein Mensch hat aber nicht nur das Wesen der Ichheit, sondern er *west* in dieser. ›A ist A‹ in der formalen Bedeutung ist ja gemeint im Sinne: A ist mit sich identisch. Ein Stein ist mit sich selbst identisch, er ist bezüglich seiner selbst das Selbe. Streng genommen können wir das gar nicht sagen, denn der Stein ist seinem Wesen nach kein Selbst, und es gibt eben identische Selbigkeit streng genommen nur, wenn diese Selbigkeit Ich ist. So wird deutlich, daß die Identität primär und ursprünglich nur einem ichhaft Seienden zukommt.[15]

10. Zu § 7 e

Fichte schließt dann mit einer historischen Erinnerung. Und er sagt dabei, daß im Grunde dieser erste Satz ›A ist A‹ bei Kant schon vorliegt, obwohl er ihn nicht ausgesprochen habe (Irrtum, Kant hat ihn ausgesprochen), denn er ist der oberste Grundsatz: Alles Denken ist ein ›Ich denke‹, oder: das ›Ich denke‹ ist das Vehikel aller Kategorien. Es gibt also nicht Realität als irgendwo vorhanden, sondern es heißt: Ich denke Realität. Und das ist dasselbe, was Fichte sagt; aber drängt das Kantische Problem in eine ganz bestimmte Richtung, die für die Entwicklung des Idealismus wesentlich wird.

[15] Anm. d. Hg.: Aus der 14. Vorlesung v. 7. 6. 1929.

Für Kant ist von vornherein die Erkenntnis gesetzt nicht als ein ›Ich weiß‹ oder ein ›Ich denke‹ (das ist: rein logisch), sondern als ein ›Ich schaue an‹, und das Denken eine auf das Anschauen gegründete Verhaltungsweise. Fichte geht umgekehrt vor. Er sagt: Bei Kant ist das Anschauen lediglich im Denken begründet. Und diese Auffassung wurde von der Marburger Schule wiederaufgenommen, die das Ich rein logisch zu verstehen strebt. Dies ist kein Unterschied in dem Sinne, als wolle Kant von der Anschauung ausgehen und Fichte diese ausschalten, sondern dahinter steht das Problem der Endlichkeit. Fichte kommt diesem Problem nahe, ohne es selbst wirklich ganz zu sehen. Um zu begreifen, wie nah er ihm ist, müssen wir zuerst die weiteren zwei Grundsätze behandeln.[16]

11. Zu § 8 b (n.3)

Wenn › −A ist nicht A ‹ beweisbar wäre, dann müßte dieser Satz auf den ersten Satz ›A gleich A‹ zurückgeführt werden können, d. h. er müßte auf die *Form* des Satzes ›A gleich A‹ zurückgeführt werden können. Nun könnte man meinen, daß dies möglich wäre, wenn man den Satz nur richtig anschreibe. Wir könnten z. B. folgendermaßen vorgehen:

−A nicht gleich A
−A gleich Nicht-A
−A gleich −A

Und diesen Satz können wir fassen: Wenn das Gegenteil von A gesetzt ist, so ist das Gegenteil von A gesetzt. Und so kämen wir dann ohne weiteres auf die Formel:

A gleich A

Der zweite Grundsatz hat also die Form des ersten, und daß diese Zurückführung keine künstliche ist, beweist, daß man oft in der traditionellen Logik die Meinung vertritt, man könnte

[16] Anm. d. Hg.: Aus der 14. Vorlesung v. 7. 6. 1929.

den Satz vom Widerspruch als die Umkehrung des Satzes der Identität auffassen, eine Auffassung, die ja auch Kant in seinen ersten Schriften vertritt.

Haben wir aber in der Tat den zweiten Grundsatz auf den ersten zurückgeführt? Was haben wir eigentlich gemacht? Was ermöglichte uns diese Zurückführung? Offenbar die einfache Umstellung von ›nicht gleich‹ in ›gleich nicht‹. Auf Grund dieser Umstellung erhalten wir die Form: –A ist –A.

Ist nun diese Umstellung so harmlos, wie sie aussieht? Zuerst: Was liegt in dieser Umstellung, gleichviel, ob sie berechtigt ist oder nicht? Wir haben unbestreitbar den Satz vom Widerspruch auf die Form des Satzes von der Identität gebracht? Aber diese Herausstellung des Satzes vom Widerspruch auf den der Identität geschah auf Kosten des eigentlichen Sinnes des Satzes. Diesen Sinn von Widerspruch haben wir gar nicht mehr behalten. Wir haben den Satz gar nicht festgehalten, und das Gegenteil, das Nicht, als etwas Gleichgültiges genommen. Uns interessierte nicht mehr das *Gegenteil.* Der Charakter des *Nicht* ist also verschwunden. Wir haben also den Satz vom Widerspruch nicht festgehalten und können somit nicht sagen, daß wir ihn auf den ersten zurückgeführt haben. Wir haben nur die logische Form herauspräpariert.[17]

12. Zu § 8 b (n.4 u. 5)

Nun könnte man sagen: Aber das Entgegensetzen ist doch gerade ableitbar aus einem Setzen. Im Entgegensetzen setze ich doch einem Gesetzten etwas entgegen. Etwas, wogegen ich setze. Hier muß man sich aber hüten, einem sophistischen Argument zum Opfer zu fallen. Sicherlich muß ich dabei ein Gesetztes voraussetzen. (Aber das Entgegengesetzte!) Setzung ist dabei noch nicht angewiesen darauf, daß etwas gesetzt ist.

[17] Anm. d. Hg.: Aus der 15. Vorlesung v. 10. 6. 1929.

Trotzdem ist dieser Satz seinem Gehalte nach bedingt. Und es kommt nicht darauf an, die Bedingtheit, sondern vor allem deren Charakter zu sehen.

In einem Setzen, das den Charakter des Entgegensetzens hat, ist gesetzt: Gegenteiliges überhaupt, oder, wie Fichte sich ausdrückt: »Das Entgegengesetztsein überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.«[18] Und gleichwohl bedarf das Entgegensetzen als solches eines Setzens, worin etwas gesetzt ist, was zunächst nicht den Charakter des Wogegen hat, sondern diesen Charakter, wogegen ich setze, bekommt ein Gesetztes erst, wogegen ich setze.

Das soll nicht heißen, daß etwas faktisch gesetzt wäre, sondern es handelt sich um eine Wesensaussage, daß das Entgegensetzen ein mögliches Wogegen braucht, und etwas kann nur ein Wogegen sein, wenn es gegen sich selbst schon gesetzt ist, um den Charakter des Wogegen zu erhalten. Sofern nun aber dieses Entgegensetzen seiner Form nach unbedingt ist, kann es seinem Gehalt nach bedingt sein, so daß diese Bedingung eine schlechthinnige ist. Das Gesetzte, das gesetzt sein muß, muß seinerseits schlechthin gesetzt sein. Dies ist aber nur das Ich. Das muß also das sein, was entgegengesetzt ist schlechthin. Dieses ist die erste Argumentation, die Fichte dazu führt, daß in einem Entgegensetzen eine der Form nach unbedingte Handlung gesetzt sein muß, was aber keine faktische, sondern eine schlechthinnige Bedingung ist.

So verstehen wir die Anmerkung zum vierten Schritt, die eigentlich zum sechsten Schritt gehört: Er weist hier auf die eigentümliche Einheit des Entgegensetzens zum Gesetzten und so auf den wesentlichen Charakter des Ich und der Ichheit überhaupt. Er sagt hier, wenn das Ich schlechthin als Ich etwas setzt, so ist dieses vom Ich für das Ich vollzogene Setzen nur so möglich, daß während dieses Setzens das Gesetzte ständig in Selbigkeit bewußt ist. Ohne dies wäre eine schlechthinnige

[18] SW I, 103.

Setzung unmöglich. Er sieht aber nicht, daß hier eine ganz tiefe Problematik zugrundeliegt. Aber, daß das Ich als das Selbige sich durchhalten muß, verschärft sich bei der Einheit eines Entgegengesetzten in bezug auf ein schon Gesetztes. Ich kann einem schon Gesetzten nur etwas entgegensetzen, wenn ich im Übergang vom Setzen zum Entgegengesetzten das Gesetzte als das zuvor gesetzte Selbige festhalte. Daraus aber, daß dieses Ich sich ständig auf der Basis dieser Selbigkeit bewegt, gibt sich sein ausgezeichneter Charakter, der bei der Behandlung des dritten Grundsatzes von besonderer Bedeutung wird.

Aber Fichte erwähnt diese wesentlichen Zusammenhänge nur in Klammern, und es kommt ihm mehr darauf an, Tathandlung und Tatsache aus dem Satz des Widerspruchs abzuleiten.[19]

13. Zu § 8 e, f

Dieses Setzen des Nicht-Ich ist also nicht das ontische Setzen dieses Seienden, sondern es heißt: das Sich-Entgegenhalten von etwas überhaupt. Oder: Das Ich setzt nicht diesen oder jenen Gegenstand, sondern das Ich verhält sich zu einem Spielraum von Gegenständlichkeit, innerhalb dessen er dem so setzenden Ich entgegenkommen könnte. Würde es sich nicht entgegenhalten zu. . ., so könnte noch so sehr Seiendes vorhanden sein und auf das Ich eindringen, dieses Seiende könnte nie als das Seiende, das es ist, unabhängig von dem Ich sich zeigen und bekunden. Damit ein Seiendes an ihm selbst als auf sich selbst gestelltes sich zeigen kann für ein Ich, muß dieses Ich sich für ein solches Seiendes entgegenhalten.[20]

Die zwei Grundformen des Denkens sind Realität und Negation. Realität heißt das Was-Sein. Negation heißt nicht das

[19] Anm. d. Hg.: Aus der 15. Vorlesung v. 10. 6. 1929.
[20] Anm. d. Hg.: Ende der 15. Vorlesung v. 10. 6. 1929.

Negieren, sondern das Nicht-das-und-das-Sein, d. h. das Nichtsein von etwas. Dies entspricht den beiden Weisen des Setzens: schlechthinniges Setzen und Entgegensetzen. Beide Kategorien haben aber den Charakter der Bestimmtheit. Fichte geht also insofern mit Kant ein[her], als er die Kategorien ableitet aus den Weisen des Setzens, aus den Weisen des Urteils. Aber er versucht, Kant nach rückwärts zu überspringen, d. h. er will sie aus den Grundformen des Setzens, der Grundform des Denkens herausgehen lassen.[21]

14. Zu 9 c

So kommt Fichte zum zweiten Teil [B], indem er die Lösung gewissermaßen hypothetisch herausstellt. [. . .] Die gesuchte Urhandlung muß so beschaffen sein, daß A und Nicht-A sich zusammendenken lassen, daß Realität und Negation in einer inneren Einheit zusammengeschlossen werden.

Diese zentrale Überlegung ist der Ansatz geworden für die Hegelsche Philosophie, seine Dialektik und seine Logik überhaupt. Hier wird zuerst in bezug auf das Ich das Problem der Dialektik dargestellt.

Jetzt muß Fichte gewissermaßen die Prüfung des Machtspruches der Vernunft machen. Er spricht aber nicht mehr davon, sondern sagt harmlos: Es ist nicht zu erwarten, daß irgend jemand die durch diese Aufgabe gestellte Frage anders beantworten könnte als dadurch, daß er eine Einheit schafft, die die Setzung und Entgegensetzung des Ich gleichzeitig ermöglicht, und dies ist nur möglich durch eine eingeschränkte Setzung. D. h., es ist selbstverständlich, daß diese Aufgabe so gelöst wird, und der Machtspruch der Vernunft wäre eine Selbstverständlichkeit. Wenn wir wissen, daß das Selbstverständliche proble-

[21] Anm. d. Hg.: Aus der 16. Vorlesung v. 11. 6. 1929.

matisch ist in der Philosophie, so liegt hier das eigentliche Problem für unsere spätere Betrachtung.[22]

Fichte kommt also zu dem Resultat, daß der zweite Grundsatz sich selbst aufhebt, insofern er besteht. Dieser zweite Satz führt also zu Unstimmigkeiten. Trotzdem muß aber Einstimmigkeit gefordert werden. Zu diesem Zwecke soll die Urhandlung gesucht werden, die diese Vermittlung dieser Unstimmigkeiten leistet. Diese Urhandlung wird durch einen Machtspruch der Vernunft erhellt. So kommt Fichte zu dem Satz, daß das Ich im Ich sich teilbar setzt und damit zugleich teilbar das Nicht-Ich setzt.[23]

15. Zu 9 d

Wenn aber Setzung des Ich Einschränken heißt, so liegt in dieser Setzung des Ich, daß mit dem Ich auch etwas mitgesetzt wird, das das Ich nicht ist. Jetzt erst, wenn dieser Charakter des Setzens festgehalten wird, wird durch das Setzen, das das Ich vollzieht, überhaupt etwas gesetzt. In den beiden ersten Grundsätzen ist also überhaupt nicht eigentlich etwas Bestimmtes gesetzt. Wir sind davon ausgegangen: Das Ich setzt sich selbst. Aber man sieht, daß mit diesem Sich-selbst-Setzen das Ich nur absolute Selbigkeit mit sich selbst setzt, nichts Inhaltliches. Es herrscht völlige Unbestimmtheit und Leere, es ist Alles und Nichts gesetzt. Die beiden Grundsätze setzen also überhaupt nichts. Erst wenn Setzen Einschränken ist, wird etwas gesetzt. Das heißt, das Ich ist ein eingeschränktes durch das Nicht-Ich. Und das Ich darf nicht anders gedacht werden als so, daß das Setzen heißt: Einschränken. Und demnach ist die Exposition des ersten und zweiten Grundsatzes nur eine Abstraktion, die das Ich in seinem Wesen gar nicht trifft. Und trotzdem hat diese Exposition ihr Recht, insofern im

[22] Anm. d. Hg.: Aus der 17. Vorlesung v. 13. 6. 1929.
[23] Anm. d. Hg.: Anfang der 18. Vorlesung v. 14. 6. 1929.

ersten Grundsatz gesetzt wird, daß das Ich die Bedingung der Möglichkeit der Identität überhaupt ist.[24]

16. Zu § 9 e

Aber allgemein gilt dies, daß der erste und der zweite Grundsatz ihrem Gehalte nach gar nicht gedacht werden können. Oder Fichte macht den Versuch, das zu denken, was im Grunde nicht denkbar ist. Und deshalb haben wir zu Anfang darauf hingewiesen, daß es besonders schwer wäre, bei diesen Sätzen möglichst wenig zu denken. Wir setzen das Ich nie zu gering an, sondern denken gewöhnlich zu viel. Fichte macht daher die Anstrengung, das, was bezüglich des Ich gedacht werden kann, in einer noch höheren Abstraktion zu denken, um die Dreiheit der Sätze, die das Wesen des Ich umgrenzen, noch als eine Begründungsfolge zu denken. Und er tut dies, weil in dieser Wissenschaftslehre die Tendenz herrscht, selbst das Unbegründbare in den Horizont der Begründung zu bringen.

Auf diese selbe Struktur hat die Hegelsche Logik sich gestützt. Diese Analogie beider Systemansätze liegt darin begründet, daß formal in beiden die Dialektik nicht nur den Sinn einer Weise des Begründens hat, sondern daß sie zugleich das zu Begründende und Setzende mitbestimmt.[25]

17. Zu § 9 f

Wir halten nun also fest: Das Wesen der Ichheit, obzwar dazu ein absolutes Subjekt gehört, ist die Endlichkeit. Aus dem Gesagten, nämlich, daß Fichte den Versuch macht, die in sich zusammengehörige Dreiheit von Bestimmungen im Sinne einer Begrün-

[24] Anm. d. Hg.: Aus der 17. Vorlesung v. 13. 6. 1929.
[25] Anm. d. Hg.: Aus der 18. Vorlesung v. 14. 6. 1929.

dungsfolge zu denken, kommt der Vorrang der Gewißheit vor der Wahrheit zutage. Ihm ist also entscheidender, eine Begründung zu gewinnen, als die Wahrheit dessen zu finden, was da begründet wird, um das als Grund zu setzen. Dieser Vorrang ist schon beim Problem der Metaphysik Descartes' vorhanden und tritt bei Kant in den Hintergrund. Und nun tritt er auf Grund einer besonderen Stellung zum Kantischen Problem bei Fichte wieder auf. Es fragt sich aber, ob dieser Vorrang der Gewißheit berechtigt ist. Es schieben sich hier offenbar zwei Ideale ineinander, und daraus entspringt ein Zwiespalt, der durch den ganzen deutschen Idealismus hindurchgeht.[26]

18. Zu § 10 a

Er [der Grund] ist also bezogen auf eine verhältnismäßige Setzung. Vorgreifend sei erwähnt, daß Fichte eine Entgegensetzung im Sinne eines Subjektes und Prädikates eine Beziehung nennt. Beziehung heißt also Entgegensetzung und nicht Zusammenziehen auf das, worin sie das Selbe sind. Worin Entgegengesetztes sich gleich ist, nennt Fichte den Beziehungsgrund.[27]

Wenn Fichte also sagt, der logische Satz, d. h. die Regel, die jedes Denken regelt, gilt nur für einen Teil unserer Erkenntnisse, dann müssen wir folgern: also ist nicht alle Erkenntnis logisch. Und sofern das Logische im Wissen gesucht wird, ist all unser Erkennen und Setzen ein Wissen. Also ist vielleicht gerade die entscheidende Erkenntnis der Wissenschaftslehre eine andere als ein Setzen und Wissen, um so mehr, als nach Fichte der logische Satz vom Grunde nicht von der Erkenntnis gilt, die er im ersten Satz der Wissenschaftslehre vollzieht.[28]

[26] Anm. d. Hg.: Aus der 18. Vorlesung v. 14. 6. 1929.
[27] Anm. d. Hg.: Aus der 18. Vorlesung v. 14. 6. 1929.
[28] Anm. d. Hg.: Aus der 18. Vorlesung v. 14. 6. 1929.

Das Formale für diesen beschränkenden Charakter des logischen Satzes vom Grunde sieht Fichte darin, daß er sagt: Er entspringt einer formalen Abstraktion des dritten Grundsatzes der Wissenschaftslehre. Dieser ist aber abgeleitet und noch beschränkt, und somit ist auch dieser beschränkt. Ob sich dies wirklich so verhält, wollen wir noch nicht entscheiden. Wir kommen aber wieder auf das Ausgangsproblem zurück: den Zwiespalt zwischen dem Problem einer letzten nicht mehr begründbaren Begründung und dem Problem der Wahrheit, d. h. dessen, was da als Unbegründbares, aber alles Begründende begriffen wird; daß Fichte immer noch in Richtung auf das Begründbare und Unbegründbare aber nicht dieses selbst erforscht.[29]

19. Zu § 10 b

Mit dieser gegenseitigen Verbundenheit [von Antithesis und Synthesis] spricht Fichte nur das aus, was seit der Antike schon bekannt war, und was Aristoteles schon ausdrücklich behauptet hat.

Fichte:	Antithesis	Synthesis
	Unterscheiden	Beziehen
Kant:	Analysis	Synthesis
Aristoteles:	διαίρεσις	σύνθεσις
	λόγος	

Fichte meint hier mit Beziehen nicht das rein formelle, sondern die ganz bestimmte Bedeutung von Gleichsetzen. Synthesis heißt so setzen, daß das gesetzt ist, worin sie gleich sind, worin sie übereinkommen.[30]

[29] Anm. d. Hg.: Aus der 18. Vorlesung v. 14. 6. 1929.
[30] Anm. d. Hg.: Aus der 19. Vorlesung v. 17. 6. 1929.

20. Zu § 10 c

Mit dem 5. Schritt beginnt die zentrale Erörterung der eigentümliche Urteile, die nicht unter dem Satz vom Grunde stehen. In Nr. 5 ist zunächst ein historischer Hinweis auf den Zusammenhang des Problems. Die Wissenschaftslehre ist die Aufhellung des Wesens des Ich und ist eine Frage nach dem Wesen des Menschen, und diese hängt mit der Grundfrage nach der Möglichkeit der Metaphysik zusammen. Bei diesem Zusammenhang versteht man nicht, warum Fichte nun auf einmal sagt: »Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? – ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet« (I, 114). Er kommt also auf diese berühmte Frage ganz unmittelbar zu sprechen. Und es bleibt zuerst unverständlich, warum er plötzlich auf diese Frage eingeht, und was diese Frage für Fichtes eigene Erörterungen bedeutet. Er behauptet, der dritte Grundsatz enthält alle weiteren Grundsätze a priori. Darin liegt, daß alle folgenden Urteile, d. h. die Gesamtmasse dessen, was in der Wissenschaftslehre beweisbar ist, den Charakter der synthetischen Urteile a priori hat. Um das zu verstehen, fragen wir: Wie kommt Kant dazu, an die Spitze [der Kritik] der reinen Vernunft diese Frage zu stellen? Die Kr.d.r.V. fragt nach der Möglichkeit der Metaphysik selbst. Die Metaphysik ist aber von Kant aufgenommen worden als metaphysica generalis, und er will die Möglichkeit dieser Disziplin untersuchen. Dies ist aber die Bezeichnung für die Ontologie. Und Ontologie ist Erkenntnis des Seienden, und zwar hinsichtlich dessen, was das Seiende im vorhinein sein muß, und was erkannt sein muß, daß wir es erfahren können, z. B. wenn wir in der Naturforschung bestimmte Beziehungen zwischen den Dingen untersuchen, so fragen wir nach dem Kausalverhältnis. Der Physiker frägt also nach dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Vorkommnisse. Er sagt also schon im voraus, daß alles kausal bestimmt ist. Kausalität ist also eine Bestimmung des Seienden,

die vor jeder konkreten Frage nach dieser oder jener Ursache vorausgestellt sein muß. Derartige Bestimmungen also, die überhaupt umgrenzen, was zu einer Natur überhaupt gehört, – diese Bestimmungen, die ausmachen, was zur Natur, zur Geschichte, zum Raum u.s.f. gehört, dies sind Erkenntnisse der Seinsverfassung des Seienden. Dieses sind ontologische Fragen. Und die Frage nach der Metaphysik ist die nach der Möglichkeit der Ontologie. In dieser wird erkannt: die Kausalverfassung der Natur. Und zwar erkenne ich diese nicht auf Grund der Erfahrung, sondern für die Betrachtung ist schon vorausgesetzt, daß die Natur so bestimmt ist. Solche Erkenntnisse sind vor aller Erfahrung, d. h. sie sind a priori. So wird für Kant das Problem der Möglichkeit der Metaphysik zum Problem der synthetischen Erkenntnisse a priori. Und deshalb muß Kant diese Frage an die Spitze seiner Kr.d.r.V. stellen. Sie ist also nur die Formel für das Problem der Möglichkeit der Metaphysik.

Wenn nun Fichte sagt, durch seine Erörterungen sei diese Frage endgültig gelöst, so heißt das: durch die Erörterung der drei Grundsätze ist das Grundproblem der Metaphysik entschieden, und zwar – wie Fichte sich ausdrückt – in einem weit befriedigenderen Sinne als bei Kant. Fichte hält also die Kantische Lösung offenbar für unbefriedigend und nicht allgemein geltend. Er hält offenbar den Kantischen Versuch nicht für allgemein genug, weil im Sinne Fichtes Kant nicht synthetisch genug vorgeht; weil Kant seine Sätze nicht in der Weise aufbaut, wie Fichte das tut. Unter diesem einseitigen Gesichtswinkel hat dann auch Fichte die Kantische Philosophie betrachtet. Man wird etwas bedenklich gestimmt gegenüber dem anmaßenden Ton, in dem Fichte sagt: er habe nun das Problem Kants auf das Befriedigendste gelöst, wenn man sich daran erinnert, daß er vom dritten Grundsatz sagt: auf dieser Synthesis ist alle Transzendentalphilosophie gegründet, so daß nach seiner Möglichkeit nicht weiter zu fragen ist. Man ist zu dieser Synthesis ohne weiteres befugt. Fichte beruft sich hier aber auf jenen heiklen Machtspruch. Ob diese Berufung auf diese Selbstverständlich-

keit eine befriedigendere Lösung ist als die Kants, muß wohl bezweifelt werden, wenn auch Kant selbst nicht gesehen hat, wie sich diese Grundlegung der Metaphysik vollzieht. Aber von der Kritik abgesehen, ergibt sich aus dem Hinweis Fichtes auf Kant so viel, daß wir jetzt auf den Umkreis der Erörterungen kommen, die die zentrale Frage der Metaphysik berühren. Dies tritt darin zutage, daß Fichte jetzt die allgemeine Erörterung auf die allgemeine Form der Wissenschaftslehre als solche anwendet. Er entwickelt jetzt die Idee der Wissenschaftslehre aus den bisher gewonnenen Sätzen.[31]

Wenn Fichte in der Ausarbeitung von § 4 so vorgeht, daß er einen Gegensatz auswickelt und dann die Synthesis sucht, dann sieht es so aus, als wäre aus einem obersten Satz alles übrige abgeleitet. Hinsichtlich der Ordnung der Begründung ist ein gewisser Zusammenhang da, aber den Gehalt dieser Sätze oder das, was dem Fortgang der ganzen Betrachtung den eigentlichen Anstoß gibt, das Bestimmen der Gegensätze, dies gewinnt er so, daß er immer auf das sieht, was im Ich liegt. Was aussieht wie eine Deduktion aus einem Satze, ist ein Bestimmen des Wesenszusammenhanges des Ich. Freilich werden diese Erläuterungen in die dialektische Struktur eingegliedert. Dies ist wichtig, weil dieselbe Struktur sich auch bei Hegel wiederfindet, und man sieht dort, daß die Dialektik sich immer speist am absoluten Subjekt. Und die Rätselhaftigkeit der Dialektik beruht darin, daß sie diese Fragen aufrollt, daß alle Form der Dialektik in sich selbst schon so aufgebaut ist, daß sie Augen hat und die Wesenszusammenhänge sieht und sich so in Bewegung halten kann.[32]
Diese Betrachtung [über das System der W.L.] ist die letzte Vorstufe vor der Frage: Welcher Art ist nun die Erkenntnis, in der im vorhinein das Ganze des Ich gesetzt ist? Denn wenn alle Antithesis sich in der Dimension dieser Thesis bewegt, dann

[31] Anm. d. Hg.: Aus der 19. Vorlesung v. 17. 6. 1929.
[32] Anm. d. Hg.: Aus der 19. Vorlesung v. 17. 6. 1929.

muß der Erkenntnischarakter der ontologisch metaphysischen Erkenntnis den Grundcharakter haben, der der Thesis zukommt; d. h. es erhebt sich die Frage, welche Art von Wahrheit (Erkennen) liegt in dieser Art von Setzung, in der das Ich schlechthin gesetzt wird, und zwar so, daß es nicht unter der Botmäßigkeit des logischen Satzes vom Grunde steht. Mit dieser Frage kommen wir zum zentralen Problem der Wissenschaftslehre als Grundlage der Metaphysik. Und erst jetzt werden wir den eigentlichen Gang der Wissenschaftslehre in den §§ 4 und 5 verstehen, werden begreifen, warum das Problem der Wissenschaftslehre, das zuerst rein logisch anfängt, jetzt ganz in das praktische Ich eingebaut wird.[33]

21. Zu § 11 a

Das Ich ist in seinem Sein offen. Und das Sein des Ich ist in seinem Wesen ein in die Wahl des Ich gestelltes Seinkönnen. Und Fichte sagt: Diese Freiheit ist Aufgabe oder Seinsollen, nichts über uns Schwebendes, sondern das, was ihm aufgegeben wird. So verbirgt der Satz in seiner vulgären Gestalt gerade das, was er zu sagen hat. Das grammatische Subjekt des Satzes über die Ichheit deckt sich nicht mit dem eigentlichen Subjekt. Das ›Ist‹ hat also einen ganz anderen Charakter im Satze ›Der Mensch ist frei‹ als im Satze ›Der Körper ist schwer‹.

Soweit kann man das interpretieren, was Fichte über die thetischen Urteile zu sagen hat. Und wir sehen, daß Fichte bei dieser Gelegenheit erkennt, daß das Ich-Sein als solches eine Offenheit hat, die Fichte damit ausdrückt, daß er sagt: es ist ins Unendliche offen, oder, wie wir besser sagen, ins Unbestimmte offen, welches Unbestimmte, wie wir später sehen werden, die Endlichkeit ist.[34]

[33] Anm. d. Hg.: Ende der 19. Vorlesung v. 17. 6. 1929.
[34] Anm. d. Hg.: Aus der 21. Vorlesung v. 20. 6. 1929.

22. Zu § 11 b

Dies [das sich ständig durchhaltende Seiende] ist die ursprüngliche und primäre Bedeutung des Begriffes Subjekt, und wir müssen dabei die Verbindung mit dem Ich und mit der Person völlig fernhalten. In dieser Bedeutung ist subiectum identisch mit substantia.

Subjekt gleich *Substanz*

Dies ist das, was demjenigen zugrundeliegt, was den Dingen je nach ihren Verhältnissen noch zukommt, noch zufällt. Dies ist also eine Kennzeichnung des Seins des Seienden selbst. Dies ist also die Grundbedeutung von Subjekt, und erst von ihr aus lassen sich die anderen verständlich machen. Von hier gelangen wir zur zweiten Bedeutung, in der das Subjekt dem Prädikat gegenübersteht. Wenn man nämlich die Dinge auffaßt als solche, die ständig das und das bleiben, so bekommt das Bestimmen die Grundform: dieses hier ständig Bleibende ist so und so beschaffen. d. h., das Bleibende am Ding ist das, worüber ich das und das aussage. Die Aussage selbst ist für die Griechen der logos (λέγειν τι κατά τινος, καθ' ὑποκείμενον).

Mit dieser Umwandlung von der ontologischen (ersten) zur logischen (zweiten) Bedeutung wandelt sich auch der Inhalt des Wortes Subjekt. Subjekt ist zunächst das Bleibende, und da es allgemein jetzt das Zu-Grunde-Liegende sein soll, so kann ich jetzt auch etwas über den Wechsel selbst aussagen. Dann habe ich eine Eigenschaft selbst zum Subjekt gemacht als das, worüber ich aussage. Dies ist das logische Subjekt, das nun nicht an irgendeine Substanz gebunden ist, sondern alles umgreifen kann. Das logische Subjekt wird nun in bestimmten Wörtern ausgedrückt, die wir *Substantiva* nennen.

Subjekt gleich *Substantiv*

Aus dem logischen Begriff von Subjekt entspringt nun der grammatische. Dieses Satz-Subjekt deckt sich nicht notwendig mit dem logischen. Im Satz ›Der Mensch ist frei‹ ist sprachlich ›Der Mensch‹ das Subjekt, logisch aber das Ich. Die Idee des

grammatischen ist also in der des logischen Subjektes begründet.

Nun bleibt wichtig: Der Ursprung des grammatischen aus dem logischen und dessen wieder aus dem ontologischen, – dieser Zusammenhang ist in der geschichtlichen Entwicklung in der Einheit aller drei Momente entstanden. Es ist für das Griechische wesentlich, daß Denken und Sprechen über die Dinge das Gleiche ist, und der logische Sinn wird gerade offenbar aus der Art und Weise der Sprachgestaltung. So waren lange diese drei Bedeutungen völlig gleich, und erst Aristoteles (Met. Z) empfindet darin eine Ungereimtheit und sucht daher den eigentlichen, ontologischen Sinn von Substanz herauszustellen.[35]

Wenn Fichte sagt, ein jedes Ich ist selbst die höchste und einzige Substanz [vgl. SW I, 122], so sehen wir jetzt, daß er das nur mit Rücksicht auf den logischen und methodischen Begriff sagen darf. Die Frage nach dem Sein als solchem wird also gar nicht weiter gestellt, sondern es handelt sich nur um die Methode. Diese merkwürdige Herrschaft des logischen und des methodischen Subjektbegriffes ist der Grund, warum im deutschen Idealismus – so sehr das Problem der Subjektivität hier in den Mittelpunkt gerückt ist – die eigentliche Problematik des Seins nicht sichtbar wird. Die Bestimmung des Selbst als ein um sich selbst Wissendes ist die einzige Bestimmung, die der Selbstheit allein zukommt. Diese Tatsache wird so weit auf die Spitze getrieben, daß schließlich das spezifische Sein des Selbst nur durch das Bewußtsein erklärt wird. Das Bewußtsein und die Weise des Wissens um sich kann aber nur zum Problem gemacht werden, wenn zuvor schon nach dem Sein als solchem gefragt wird. Und unsere Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus wird sich in dieser Richtung zu bewegen haben.

Aus diesem merkwürdigen Zusammenhang heraus, daß nämlich das Ich methodisch und logisch bestimmt wird als absolutes

[35] Anm. d. Hg.: Aus der 22. Vorlesung v. 21. 6. 1929.

Subjekt, entsteht die dialektische Methode. Diese ist also keine Methode, die, wie man schon gesagt hat, auf einer besonderen Veranlagung Hegels beruht, oder die gar einen Trick bedeutet, sondern sie entspringt eben dieser methodisch-logischen Bestimmung des Menschen als absolutes Subjekt. Wir müssen uns das noch klarer machen, um daraus die weitere Entwicklung zu übersehen. Warum, fragen wir, ist die Erkenntnis des Ich als absoluten Subjektes Dialektik, d. h. die Erkenntnis, die dem so und so Gesetzten den Unterschied von ihm selbst entgegensetzt, und zwar so, daß sie diesen Unterschied in einer höheren Einheit einigt? Sofern man das Ich als das bestimmt, was um sich selbst weiß, so ist damit schon notwendig der Raum für eine dialektische Bestimmung gegeben. – Das ursprüngliche und elementare Wissen ist das bloße Gerichtetsein auf die vorhandenen Dinge. Dieses Wissen ist zunächst ein unmittelbares, von dem zunächst das auf die Dinge gerichtete Subjekt noch nichts weiß. Erst, wenn dieses an die Dinge verlorene Subjekt von diesem Wissen selber erfährt, wendet sich das Ich in der Reflexion weg von den Dingen und erkennt das Seiende als ein *Für-sich*-Seiendes. Aber auch noch in dieser Betrachtungsweise ist das Subjekt einseitig, indem es allein das Wissen von den Dingen zum Gegenstand sich gemacht hat. Erst wenn es sein Wissen um die Dinge als *sein* Wissen erkennt, gelangt es zum eigentlichen Sein. Dies ist der Weg der dialektischen Methode. Das einfache Wissen ist Thesis; das Wissen, insofern die Dinge entgegengestellt sind, ist Antithesis; und die Einheit von Thesis und Antithesis ergibt die Synthesis. Auf Grund der dialektischen Bestimmung des Wesens des Ich gelangt der Idealismus zu seiner ganz speziellen Auffassung des Seins überhaupt. Dies zeigt sich besonders bei Hegel, wo sich der Fichtesche Ansatz vollendet.

In der Thesis, dem einfachen Setzen des als vorhanden Gegebenen, gibt sich das Seiende als das An-sich. Wir sind beim Seienden selbst, ohne daß weiterhin etwas gefragt wird. In der Antithesis wird aber dieses Seiende, sofern es von uns *gewußt*

wird, Gegenstand. Es wird in seinem Erkanntsein reflektiert auf das Erkennende. Es wird genommen als das, was für ein Ich dieses Seiende ist. Aber auch diese Betrachtung ist eine isolierte, und die Einheit, das heißt die eigentliche metaphysische Wahrheit, liegt erst in der Synthesis, d. h. in der Erkenntnis, in der das Seiende *an und für sich* betrachtet wird. In diesem ›und‹ kommt die Synthesis zum Ausdruck. In diesem An-und-für-sich ist das Sein ganz in das Subjekt genommen, und das Sein wird jetzt als Subjekt-Sein bestimmt.

So ergibt sich, daß jetzt im Gegensatz zur Antike das Sein an und für sich Subjekt ist. Darauf ist die Behauptung Hegels zurückzuführen, daß das Selbstbewußtsein die Erkennung Gottes bedeutet.

Man kann die Dialektik nicht kritisieren, indem man sagt, sie beruhe auf Fehlern, sondern man muß den Boden, dem sie entwachsen ist, untersuchen, um über sie als philosophische Methode zu entscheiden, und man muß untersuchen, ob dieser Boden Berechtigung besitzt. Wir sehen aber aus der Bestimmung des Ich als absoluten Subjektes, daß nun offenbar die Frage nach der Endlichkeit des Menschen in eine Bahn gelenkt wird, in der sie schließlich völlig verschwindet, wie z. B. bei Hegel.[36]

23. Zu § 11 c

So ist alle Antithesis auf ein Höheres und alle Synthesis auf ein Niederes angewiesen.

So ist das Verhältnis von Synthesis und Antithesis, wenn ich über die vorhandenen Dinge urteile. Wenn nun aber diese Erkenntnisse im Sinne der Erkenntnisse des Ich vollzogen werden, dann ist das Verhältnis gerade umgekehrt: Bei der Antithesis muß ich herabsteigen, während ich bei der Synthesis hinauf-

[36] Anm. d. Hg.: Aus der 23. Vorlesung v. 24. 6. 1929.

steigen muß. Bei der Entgegensetzung des Nicht-Ich gegenüber dem Ich bleibe ich nämlich beim Ich selbst, sofern diese Entgegensetzung nur vollziehbar ist in dem Sinne, daß das Ich und das Nicht-Ich teilbar gesetzt sind. So zeigt sich, daß ich bei dieser Antithesis nicht nur im Ich bleibe, sondern daß ich sogar herabsteigen muß. Das Ich muß in allen synthetischen Urteilen über sich selbst herabgesetzt werden zur Beschränkung. Darin zeigt sich, daß alle Erkenntnis des Ich in sich selbst sich verendlichen muß. Und so ergibt sich, daß die Ich-Erkenntnisse als Selbsterkenntnisse genommen nur eine Verendlichung seiner selbst sind. Erst von hier aus wird deutlich, inwiefern Fichte nun von reinen Urteilen über das Ich sagen muß, daß sie in gewisser Weise begründet seien. Denn genau besehen ist ein rein thetisches Urteil über das Ich gar nicht möglich, sondern jedes Urteil über das Ich muß sich auf dieses Teilbar-Setzen herabsetzen.[37] So wird Fichte gezwungen, auch von einer Begründung der thetischen Urteile auszugehen, und zwar in dem Sinne, daß die Antithesis und Synthesis sich gegenseitig verendlichen. Er kommt also dazu, daß die notwendige Ich-Erkenntnis eine dialektische ist. Dies ist aber nur der Fall, wenn das Wesen des Menschen 1. als Ich, 2. als Bewußtsein, 3. als Selbstbewußtsein, und 4. als absolutes Subjekt genommen wird. Alle diese Setzungen sind aber nur einer ganz bestimmten Fragestellung entnommen, von der wir erst sehen müssen, ob sie in der Metaphysik selbst bestimmt ist oder nicht.[38]

24. Zu § 11 d

Fichte spricht von den zwei Systemen und meint damit zwei Richtungen des Fragens als zwei Grundfragen der metaphy-

[37] Anm. d. Hg.: Handschriftlicher Einschub: Es läßt sich also für ein bestimmtes thetisches Urteil kein Grund anführen (vgl. Fichte, SW I, 118).

[38] Anm. d. Hg.: Ende der 23. Vorlesung v. 24. 6. 1929.

sischen Fragestellung überhaupt. Und wir wollen versuchen, diese beiden Fragestellungen so weit zu erläutern, um daraus die Fragestellung, wie sie uns bei Beginn dieser Vorlesung entgegengetreten war, zu verstehen.

Wir gehen bei dieser Erläuterung wieder zuerst von der Wortbedeutung aus: Dogmatisch leitet sich ab von: δόγμα, δοκεῖ – der Augenschein von etwas. Dogmatisch ist also eine Überzeugung, die unmittelbar dem natürlichen Anschauen der Dinge entspringt; eine Überzeugung, die jedermann als selbstverständlich vertritt, die für jedermann verbindlich ist. Von hier aus verengert sich dann der Begriff im Sinne von Satzung, d. h. von Beschluß, der allgemein verbindlich ist. Wir haben jetzt also: Dogma gleich Lehrsatz. Noch enger wird dann der Begriff durch die Kirchenlehre der katholischen Kirche gefaßt, wo er identisch wird mit Glaubenssatz, der als solcher rational unbegründbar ist.

Dogmatisch ist eine Position, die allgemein verbindlich ist auf Grund einer unmittelbar erwachsenden Überzeugung. Ein dogmatisches System der Metaphysik gründet die Frage der Metaphysik auf eine solche natürliche Überzeugung. Sofern also in der Metaphysik es sich um die Frage nach dem Seienden handelt, wird ein dogmatisches System ausgehen von einer bestimmten Überzeugung über das Seiende. Und diese Grundüberzeugung ist die, daß sie alles Seiende als das im gleichmäßigen Sinne Vorhandene nimmt: die Tiere, die Pflanzen als ebenso seiend wie die Menschen. Dies ist die Grundauffassung der dogmatischen Metaphysik, und sie bleibt auch von vornherein in diesen Grenzen der Auffassung des Seienden im Ganzen. Sie ist auch in keiner Weise mehr erschüttert in dieser Auffassung, vielmehr geht die Entwicklung des Problems in der Richtung, daß diese Erkenntnisse des Seienden nur erweitert und allgemeiner bestimmt werden, dieses Seiende geordnet und abgeleitet wird; wie das geschieht, ist für uns hier völlig gleichgültig: das Seiende ist jedenfalls ein in sich geschlossener Bereich. Das Seiende wird also in den dogmatischen Systemen

als Ding genommen, in welcher Form es uns auch noch bei Descartes entgegentritt.[39]

Dagegen ist die dogmatische Philosophie diejenige, die dem Ich als dem Gleichen etwas Gleiches entgegenstellt. Dies veranlaßt ihn [Fichte] also, auf die dogmatische Position als eine unkritische zurückzuweisen. Sonst könnte man ja sagen: beide Positionen erschöpfen doch das Seiende. Wer soll entscheiden, welche von beiden den Vorzug erhalten muß? Für Fichte kann nur leitend sein, was die ganze Problematik seiner Auffassung bestimmt: die Bemühung um die Grundlegung eines absolut gewissen Wissens. Es ist also für ihn nicht das Problem des Seienden entscheidend, sondern er strebt vielmehr, einen absoluten Fußpunkt zu gewinnen. Das Ich bekommt den Vorzug, weil es im Hinblick auf das absolute System die Instanz darstellt, von der aus begründet werden kann; ja, es ist nach Fichte das, was erst das Begründbare ermöglicht, was erst so etwas wie Grund möglich macht, während Fichte von der dogmatischen Position behauptet, daß sie das Seiende hinnimmt, ohne nach einem Grund zu fragen.[40]

Die Unterscheidung von dogmatischer und kritischer Philosophie ist für Fichte nicht nur historisch, wobei er sich selbst eine Stelle in der Geschichte der Philosophie gibt, sondern er zeigt dabei die Auseinandersetzung, in der er steht. Und diese Problematik Fichtes tritt nun bei Hegel in einer eigentümlichen Umwandlung auf, bei dem nun die Substanz als Subjekt genommen wird.

ens	ego
Substanz	Subjekt

[39] Anm. d. Hg.: Aus der 24. Vorlesung v. 25. 6. 1929.
[40] Anm. d. Hg.: Aus der 24. Vorlesung v. 25. 6. 1929.

Somit ist also das Subjekt das eigentliche Seiende und begreift das ganze Seiende in sich. Diese Position ist die letzte Konsequenz des Unterschiedes zwischen Fichte und Kant. Es handelt sich dabei nicht um eine tote Scheidung, sondern es liegt darin die innere Dynamik des Philosophierens innerhalb des deutschen Idealismus. Und sofern wir uns mit diesem Idealismus auseinandersetzen wollen, wollen wir ihn auch in seiner stärksten Position fassen. Denn alle Auseinandersetzung mit der Geschichte setzt als Hauptarbeit voraus: sich allererst den Gegner lebendig zu machen, d. h. nicht zu sagen, daß man alles viel besser weiß, als sie es gewußt haben, sondern man muß sich klarmachen, daß da etwas ist, was selbst zum Problem gemacht werden muß, und das geschieht, indem man der Geschichte die Stärke gibt, die sie überhaupt haben kann, sie verstehen lernt in dem, was sie wollte.[41]

25. Zu § 12

Ich habe Dilthey dabei freilich nicht gesehen nach dem, was er gesagt hat, sondern nach dem, was er hat sagen wollen und ihm vielleicht dabei mehr zugegeben, als bei ihm liegt. Und das, was nicht bei ihm liegt, das muß bei dieser Auseinandersetzung zutage kommen. Es ist schon charakteristisch, daß Misch zurückgreifen muß auf den metaphysischen Zug in meinen Untersuchungen, wie er den Diltheyschen Untersuchungen nicht mehr entspricht. Dilthey hat im Grunde die Metaphysik abgelehnt (die ablehnende Haltung des französischen Positivismus). Er hat das Problem in der abendländischen Philosophie gar nicht begriffen.[42]

Es ist charakteristisch, daß Misch einen Haupteinwand gegen mich darin hat, daß mein Ansatz des Problems entwachsen sei

[41] Anm. d. Hg.: Anfang der 25. Vorlesung v. 27. 6. 1929.
[42] Anm. d. Hg.: Aus der 24. Vorlesung v. 25. 6. 1929.

aus der historisch vorgegebenen Ontologie und nicht aus den Problemen des Lebens. Nun ist klar, und Misch sieht das selbst auch ein, daß ich das Problem von Sein und Zeit nicht aus einem Lehrbuch geschöpft habe, sondern daß die ganze Problematik auf das Problem des Seins selbst zurückgeht. Wenn wir heute das Problem der Philosophie im Ganzen entwickeln wollen, so *müssen* wir geschichtlich denken, weil wir nicht mehr aus der Geschichtlichkeit herauskommen. Wir können nicht mehr zum mythischen Dasein zurückkehren, und man kann sagen: der Sündenfall ist geschehen, und wenn das Problem ein echtes ist, so kann es nur aus der Helligkeit des geschichtlichen Daseins heraus entwickelt werden.[43]

In dieser Übersetzung [ὄν ᾗ ὄν als Sein des Seienden] wird angedeutet, daß die grundsätzliche Frage nach dem Sein als solchem in der Antike nicht da ist, wenn sie auch schon ist. Diese Übersetzung ist die Ansetzung der ursprünglichen Seinsfrage, die in der Antike beschlossen liegt.[44]

So zeigt sich also, daß der Gegensatz, der oben z.T. charakterisiert ist durch die Gegenüberstellung von ens und ego, gar nicht erfaßt ist mit dem Unterschied von Sein und Zeit, sondern daß dieser Gegensatz ins Wanken kommt, und daß das Verhältnis fraglich wird. Wenn wir die Sachlage so sehen, so gewinnen wir einen ursprünglicheren Begriff dogmatischer und kritischer Philosophie.

Die dogmatische Philosophie ist nicht nur dogmatisch, weil sie nicht nach dem Ich fragt, sondern weil sie trotz des in gewissem Sinne berechtigten Ansatzes die Frage nach dem Sein des Seienden nicht als Frage stellt. Und andererseits ist die kritsche Philosophie nicht kritisch, weil sie nun nach dem Ich frägt, sondern weil sie motiviert ist aus der Frage nach dem

[43] Anm. d. Hg.: Aus der 25. Vorlesung v. 27. 6. 1929.
[44] Anm. d. Hg.: Aus der 25. Vorlesung v. 27. 6. 1929.

absolut gewissen Fundament, und die Frage nach dem Sein des Ich ist dort ausgeschaltet. So fallen diese beiden Gegensätze als gewissermaßen an der Oberfläche sich bewegend zusammen. Misch stellt sich den Zugang zum Problem offenbar dadurch her, daß er den Begriff der Lebensphilosophie in Dilthey sieht und dabei die Herkunft von der Descartes'schen Position übersieht. Das Leben ist vom Erleben her gesehen, d. h. er faßt das Bewußtsein vom Selbstbewußtsein her. Das heißt, Diltheys wie auch Husserls Fragestellung richtet sich [nicht][45] auf das Sein des Ich. Und der Unterschied zwischen mir und Husserl ist nicht einfach der, daß Husserl ganz abstrakt das Problem der Phänomenologie entwickelt, (daß ich das Problem des Bewußtseins weiter gestellt hätte), sondern meine Fragestellung ist eine grundsätzlich andere. Sie ist gerichtet auf das Sein des Daseins überhaupt, um so der Metaphysik den Boden zu verschaffen.[46] Dahinter steht meine Überzeugung, daß die Metaphysik und die Philosophie überhaupt gar nicht auf ein exaktes Fundament gestellt werden können, daß sie als strenge Wissenschaft in dem Sinne unmöglich sind; Philosophie bewegt sich vielmehr notwendig in einem Abgrund, der allerdings nur so lange offen ist, als konkret philosophiert wird.

Dies soll genügen, um zu verdeutlichen, in welcher Richtung sich unsere Auseinandersetzung bewegen wird, in deren Verlauf die Probleme selbst problematisch werden sollen. Und es wird sich zeigen, daß ›Sein und Zeit‹ nur eine ursprüngliche Problematik anzeigt, mit der sich freilich eine andere Anschauung verbindet, als sie bisher geläufig war in dem Sinne, daß sich auf die Metaphysik und Philosophie gar nicht bauen läßt, sondern

[45] Konjektur des Hg.

[46] Anm. d. Hg.: An dieser Stelle im Typoskript ist der Einschub eines handschriftlichen Nachtrags gefordert. Dieser stimmt genau mit einer Passage überein, die sich in der Nachschrift Marcuse im entsprechenden Vorlesungskontext findet. Im Vorlesungsmanuskript gibt es zudem eine dem Sinn des Einschubs entsprechende Nebenbemerkung (vgl. oben S. 138). Für die demgegenüber abweichende Sinnrichtung der Metapher des Abgrundes im folgenden Absatz findet sich keine Parallelstelle.

daß sie sich in einem Abgrund bewegen; und dieser Abgrund kann nur dadurch geschlossen werden, daß man die konkrete Problematik ins Auge faßt.

Dilthey ist in seinen späteren Jahren zu einer Philosophie der Philosophie gelangt. Es blieb ihm offenbar nichts anderes übrig, als über die Philosophie zu philosophieren, anstatt die Philosophie selbst in Gang zu halten. Dieser Unterschied zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie oder zwischen der Position, die ausgeht vom Ding, und derjenigen, die ausgeht vom Ich, dieser ist es nun, der auch den Raum abgibt, in dem wir die Stellung Kierkegaards sehen müssen, der ja auch meistens zur Charakterisierung meiner Problemstellung angeführt wird. Er hat den Gegensatz ens-ego nur *umgebogen*, indem er an die Stelle des Ego den christlichen Existenzbegriff setzte. Er ist aber über diesen Zwiespalt nie hinausgekommen, ja, hat ihn nicht einmal auf die Höhe der Problematik gehoben, auf der der deutsche Idealismus gestanden hat. Von der weiteren Bedeutung Kierkegaards kann hier nicht gesprochen werden. Seine wahre Bedeutung ist etwas, worüber man nicht reden und auch keine Bücher schreiben kann, und was dem Literaten am meisten verschlossen ist.[47]

26. Zu § 13 a

Wir werden nun, wenn wir jetzt in Erinnerung an die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre den Gang Fichtes verfolgen, sehen, wie Fichte hier ungewollt in die konkretesten Fragen der Metaphysik hineingetrieben wird, und daß ihm dabei unermeßlich viel zu Gesicht kommt im Vergleich zu aller heutigen Problematik des Transzendentalen. Wollen wir aber zeigen, wie Fichte sich zum Problem der Transzendenz stellt, so müssen wir uns klarmachen, wie sich aus den drei Grundsätzen heraus der Aufbau der Wissenschaftslehre gestaltet. Für Fichte ist ja die

[47] Anm. d. Hg.: Aus der 25. Vorlesung v. 27. 6. 1929.

Aufgabe der Wissenschaftslehre die strenge Begründung der Sätze in der Ordnung, in der sie sachlich zusammenhängen. Wir müssen also jetzt versuchen, uns die Vorzeichnung des inneren Ganges der Wissenschaftslehre klarzumachen. Zuerst müssen wir uns daran erinnern, daß die Dimension der Wissenschaftslehre die ist, daß sie über das Ich nicht hinaus kann. Die Dimension ist also die reine Immanenz. Alle Sätze sind Wesenssätze über das Ich, über die Ichheit als solche, auch diejenigen, die über das Ich nicht direkt Aussagen machen.[48]

Um aber den Ansatz oder den Fortgang zu sehen, müssen wir uns die drei Sätze noch einmal vorführen:

1. Der erste heißt: Ich bin, was ich bin, *weil* ich bin. Diesen Satz verstehen wir jetzt schon deutlicher und schärfer. Wir wissen jetzt schon mehr um die Bedeutung des Ich-bin. Es ist dies keine Aussage darüber, was das Ich ist, sondern in diesen Sätzen über das Ich ist die Stelle des Prädikates ins Unendliche offengelassen. – Ich bin, *was* ich bin, weil ich bin. Was ich bin, bin ich aus mir selbst. Durch mich selbst bin ich so und so bestimmt.

2. Der zweite Grundsatz heißt: Das Ich setzt schlechthin entgegen ein Nicht-Ich. Es gehört also zum Ich-Sein eine Unterschiedenheit-von; wogegen, das ist nicht gesagt.

3. Ich setze dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen. Dieses Unterschieden-sein des Ich gegen . . . ist ein solches, daß in dieser Verschiedenheit das Ich und das Wogegen eingeschränkt gesetzt sind. Und auf Grund dieser Selbstbeschränkung ist gesagt, daß im Sein des Ich und damit im konkreten Vollzug des Ich-Seins nichts anderes sich kundgibt als die innere Selbstbeschränkung des Ich zur Konkretion. Und dieser Gang, den Fichte hier zu gehen versucht, ist die Vorzeichnung des umgekehrten Ganges, den Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« geht.[49]

[48] Anm. d. Hg.: Aus der 25. Vorlesung v. 27. 6. 1929.
[49] Anm. d. Hg.: Ende der 25. Vorlesung v. 27. 6. 1929.

Wenn die Grundsätze der Wissenschaftslehre keine Axiome sind, die einfach vorgeordnet sind, sondern den Inhalt schon in sich tragen, so heißt das, daß die Betrachtung sich an die der drei Grundsätze halten muß; und zwar so, daß jetzt gezeigt werden soll, daß im dritten Grundsatz ein Gegensatz ist, mit dessen Aufhellung sich die Wissenschaftslehre beschäftigt.

Der dritte Grundsatz sagt etwas aus über das Setzen und sagt, daß das setzende Entgegensetzen ein einschränkendes ist; und ferner, daß Ich und Nicht-ich sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig einschränken; und daß die Konkretion des absoluten Subjekts zum endlichen nichts ist als das Verständlichmachen der Endlichkeit des Menschen.

Diese Intention ist in Fichte lebendig, wenn er auch in der umgekehrten Richtung sieht, und dasselbe ist die Intention Hegels, und dieses hat Kierkegaard verkannt. Ohne diese Tendenz kann man die innersten Antriebe dieses Philosophierens gar nicht begreifen, und wir müssen uns darum bemühen, den konkreten und zentralen Gehalt der Grundlagen herauszuarbeiten aus den Konstruktionen und Deduktionen, die aus dem Ansatz des Systems gegeben sind.[50]

27. Zu § 13 c

So hat Fichte den Gesamtrahmen der Metaphysik entwickelt, und die Frage ist jetzt: Wie muß die theoretische Philosophie, von der wir sehen, daß sie unmittelbar am dritten Grundsatz ansetzt, beschaffen sein, und wie kommt diese in Gang?

Offenbar muß es sich darum handeln, daß dieser zweite Grundsatz der Leitsatz für die theoretische Philosophie wird, d. h. dieser theoretische Teil hat die einzige Aufgabe, den Widerstreit, der in dem Satz liegt ›Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich‹, aufzuheben, d. h. dahin zu führen, wie

[50] Anm. d. Hg.: Aus der 26. Vorlesung v. 28. 6. 1929.

weit die Philosophie diesen Satz aufhellen kann, und zu zeigen, wie das zur Rede kommt, was mit dem Machtspruch der Vernunft angedeutet wird.

Die Überschrift dieses Teiles ist also: Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich.

Es kommt jetzt darauf an, durch die Fremdartigkeit der Fichteschen Darstellung hindurch das zu sehen, was Fichte will. Es handelt sich darum, diesen Leitsatz so auseinanderzulegen, daß in diesem Satz wiederum ein Widerstreit zutage kommt, d. h. zwei Sätze, die sich widerstreiten. Es ist nun aber die Aufgabe, nach einer möglichen Aufhebung dieses Widerstreites zu suchen. Es muß also gefragt werden: Unter welchen Bedingungen und Bestimmungen ist dieser Satz, der in sich widerstreitend ist, denkbar? Es müssen also die Möglichkeiten der Denkbarkeit dieses Satzes geschaffen werden. Und es müssen in der Konstruktion dieser Möglichkeit zwei entscheidende Möglichkeiten durchgesprochen werden, so daß die Betrachtung auf eine einzige Möglichkeit hinzielt, die diese Denkbarkeit gewährleistet, und diese drängt nun auf die Notwendigkeit des Machtspruches.[51]

Ich habe darauf hingewiesen, daß diese Frage nach der Möglichkeit der Vorstellung sich deckt mit der Kantischen Frage, wie das möglich sei, was man die Beziehung auf einen Gegenstand nennt. Diese Frage ist keine erkenntnistheoretische, sondern sie ist die Frage, wie ein Seiendes, das um sich selbst weiß, inmitten von anderem Seienden existieren kann. Diese Frage ist seit Leibniz lebendig und erfährt bei Kant eine neue Richtung in Hinblick auf das Seiende im Ganzen.[52]

[51] Anm. d. Hg.: Aus der 26. Vorlesung v. 28. 6. 1929.
[52] Anm. d. Hg.: Aus der 27. Vorlesung v. 1. 7. 1929.

28. Zu § 14 a

Beim ersten Versuch, sich in diese Lehre [von der Wechselbestimmung] hineinzuarbeiten, wird einem zunächst schwindlig. Und man muß wohl zugeben, daß Fichte die Darstellung etwas zu sehr auf das Formale hin zugespitzt hat. Und doch liegt in diesen Abhandlungen eine tiefe Einsicht, die aber ganz in den Dienst des Problems, den einmal festgelegten Boden festzuhalten, gestellt ist. Und dieser Boden ist es, der den Machtspruch der Vernunft erzwingt.[53]

Wenn wir nun versuchen, uns den inneren Gang der Wissenschaftslehre vor die Augen zu führen, so müssen wir uns zuerst davon befreien, diese Philosophie in der landläufigen Art zu lesen. Man hat geglaubt, diese Philosophie sei eine ganz esoterische Angelegenheit, die gar nichts mit dem Leben zu tun habe, um sich schließlich als fertiges System plötzlich auf die Menschheit zu stürzen. Wir müssen vielmehr lernen, daß das Wesentliche das schlechthin Einfache ist, und daß diese Art der Darstellung, die nun gerade nicht einfach ist, eine innere Notwendigkeit ist, um durch sie die innere Freiheit zu gewinnen, um zu begreifen, daß die Darstellung selbst zum Wesentlichen gehört. Nur wenn wir die Darstellung so auffassen, kommen wir darüber hinweg, uns immer an ihr zu stoßen.[54]

29. Zu § 14 b, c

Die Gegensätze, die im Leitsatz der theoretischen Wissenschaftslehre enthalten sind, lassen sich in ihrer vulgären Form so formulieren, daß in der Vorstellung ein tätiges und ein leidendes Verhalten liegt. Dieser Aspekt der Vorstellung liegt in

[53] Anm. d. Hg.: Aus der 27. Vorlesung v. 1. 7. 1929.
[54] Anm. d. Hg.: Aus der 28. Vorlesung v. 2. 7. 1929.

der Aufstellung der Gegensätze, und es zeigt sich, daß die Formulierung der Gegensätze eine Wechselbeziehung verlangt. Das Leiden und das Tun müssen in Wechselbeziehung gebracht werden. Und Fichte gewinnt zwei Arten von Wechselbestimmungen. Die Lösung kann noch nicht gewonnen sein, solange zwei Arten von Wechselbestimmungen bestehen. Trotzdem sind diese beiden Formulierungen nicht zufällig, sondern wir sagten, daß zwar die beiden Formen der Relationen auf Kant zurückweisen, daß aber der innere Sinn der Wechselbestimmung damit nicht geklärt ist. Wir müssen nun zuerst sehen, wie diese beiden Arten nun selbst wieder aufgehoben werden. Sofern sie aufgehoben werden, sagt das, daß weder das Wechselverhältnis vom Ich zum Ding noch das andere die maßgebende Relation sein kann. Es wird gezeigt, daß beide Relationen für das Ich nicht aufklärend sein können. Dies ist nicht ausgesprochen, dies ist aber trotzdem der eigentliche Gehalt. Die beiden Verhältnisse sind aus der Sphäre der Dinge genommen und sind daher nicht imstande, das innere Wesen der Vorstellung als ichliches Phänomen aufzuklären. Das liegt im Verfahren, sofern Fichte über die beiden Formen der Wechselbestimmung hinausgeht und sie als Vorstufe ansetzt.[55]

So bewegt sich also die Auflösung in derselben Richtung wie alle Synthese, so daß die extremen Gegensätze beschränkt werden und so vermittelt werden können. Fichte ist aber gerade hier aus Gründen, die hier nicht dargelegt werden können, sehr unsicher, und die Darstellung entspricht den übrigen Erörterungen. Und Fichte erklärt, was er hier will, mit einer mehr populären Erklärung.

Beim vorstellenden Verhalten des Ich zu einem Vorgestellten kann man dieses erklären als Einwirkung des vorgestellten Dinges auf das vorstellende. Und so kommt man zu einer Erklärung im Sinne der Kausalität. Oder wir gelangen zum

[55] Anm. d. Hg.: Anfang der 29. Vorlesung v. 4. 7. 1929.

Verhältnis von Substanz und Akzidens. Fichte sagt nun freilich, daß Substanz und Akzidens nicht im vulgären Sinne begriffen werden dürfen. Vorher aber sagt er: Jede Tätigkeit des Ich ist als solche absolut. D. h., sie ist in ihrem Tun nur durch das Ich bestimmt und nicht durch ein Anderes. Dieses Durch-sich-selbst-Bestimmtsein ist der Charakter der Absolutheit des Ich. Alle Tätigkeit ist absolut. Jedes Tun des Ich ist aber nicht ein unbestimmtes, sondern ein So-oder-so-Tun. Jedes Ich-handle ist in sich so oder so bestimmt; es gehört also in eins zum Ich dieser absolute Charakter und zugleich die Einschränkung. Und so muß jede Tätigkeit, soweit sie überhaupt ist, sich einschränken. Und dieses Verhältnis ist es, was Fichte unter Substanz vorschwebt. Sofern dieses Verhältnis jede Tätigkeit bestimmt, und sofern jedes bestimmende Verhalten ein Tun ist, sofern also beides ein Wechselverhältnis ist, ist das Substanzverhältnis ein Wechsel. Oder, in bezug auf das Ich können wir nicht sagen, daß irgendein Träger vorhanden sein muß, dem die Verhaltungsweise anklebt; es gibt hier keinen solchen Träger oder etwas Dauerndes, sondern die eigentliche Substanz des Ich ist dieser Wechsel selbst. Die Allheit des möglichen Wechsels ist das innere Leben des Ich selbst. Und wenn wir das Ich analysieren auf diese möglichen Verhaltungsweisen, auf seine Akzidenzien hin, dann bleibt nicht etwa noch eine Substanz, sondern diese ist nur die Allheit der Akzidenzien, und diese sind nur, was sie sind, in bezug auf die Ganzheit des Ich. Oder, die Totalität des Ich ist nur die Vollständigkeit eines Verhältnisses, d. h. die Vollständigkeit eines Tuns als eines je bestimmten mit sich selbst.

So sehr also Fichte beim zweiten Satz zunächst von außen her dieses Verhältnis von Substanz und Akzidens aufgreift, so wenig beläßt er die innere Bedeutung beider im traditionellen Rahmen, sondern er interpretiert sie auf das Phänomen hin des Wechsels. Sofern beide Beziehungen auf den Wechsel bezogen sind und so beide Arten der Beziehung aufgehoben werden sollen, muß sich dieses Phänomen des Wechsels immer mehr

bestimmen, und die Synthesis findet auch ihre vorläufige Lösung in der Auflösung dieses Wechsels.

Nun wollen wir zuerst uns noch einmal die Aufgabe des theoretischen Teiles vergegenwärtigen und dabei vordeuten auf das, was im praktischen Teil die eigentliche Lösung bringt. Wir wollen durch eine vorläufige Charakteristik der Aufgabe die Notwendigkeit klarmachen, daß die theoretische Wissenschaftslehre über sich selbst hinausgetrieben wird. Es ist nicht zufällig, daß Fichte zuerst die Kausalität und dann die Substantialität behandelt. Das geschieht, weil das letztere Phänomen dem zu klärenden Ich näher steht. Das geht schon daraus hervor, daß das Ich als Subjekt bezeichnet wird, wobei der ursprüngliche Sinn wieder zur Geltung kommt, in dem das Subjekt das Zu-Grunde-Liegende ist. Dieses Zugrundeliegende ist eben jetzt der Wechsel.

Dieses Verhältnis von Substanz und Akzidens, weit genug und grundsätzlich gefaßt, kann immer noch dazu dienen, trotz der obigen Aufhellung das Substanzproblem weiter zu klären. Und so müssen wir auf die Bestimmung von vorhin zurückgreifen, daß jedes Ich als tätiges absolut ist; oder, das Ich ist als absolutes Subjekt unendlich und ist als je bestimmtes endlich. So kann denn das Problem, das die Wissenschaftslehre vor sich hat, die Einigung von Ich und Nicht-Ich, auch ganz allgemein aufgefaßt werden als Problem der Vereinigung von Endlichkeit und Unendlichkeit. Fichte bringt das Problem auch auf diese Form, was eigentlich sehr befremdlich ist, weil damit der konkrete Boden verloren geht, weil Endlichkeit und Unendlichkeit eben sehr vage Begriffe sind.

Die eigentliche und höchste Aufgabe ist, wie das Ich auf das Nicht-Ich, und wie das Nicht-Ich auf das Ich einwirken kann, da sie doch beide einander entgegengesetzt sein sollen. Diese Aufgabe bleibt bestehen, und daran wird nicht gerüttelt. Und die Bestimmung der Wissenschaftslehre in dieser Form erzwingt den Machtspruch der Vernunft. Denn im Grunde genommen kann diese Aufgabe, Unendlichkeit mit Endlichkeit

zu vereinen, nicht gelöst werden. Wenn sie gelöst werden soll, dann muß eben einer von diesen Gegensätzen nachgeben. Wenn aber beide nebeneinander stehen, dann muß das Endliche dem Unendlichen weichen. Die Endlichkeit *muß* überhaupt aufgehoben werden, und das unendliche Ich *muß* als Eins und als Alles alleine übrigbleiben. In diesem *Muß* liegt der Machtspruch der Vernunft. Nämlich die Vernunft muß, weil sie in sich selbst will, praktische Vernunft sein. Alles muß sich auf die reine Tätigkeit zurückführen lassen, und das muß bestimmend sein für das Handeln des Ich und sein Verhalten zum Handeln. – So ist der Machtspruch der Vernunft zu begreifen, d. h. wie dieser die Auflösung des Problems bringen soll. Inwiefern das ein Machtspruch ist, zeigt sich in seiner Form: Es *soll*, da das Nicht-Ich sich mit dem Ich nicht vereinigen läßt, gar kein Nicht-Ich sein.

Mit diesem Machtspruch ›es *soll*‹ (d. h. zwar ist es, aber es soll nicht sein) liegt ein Ausspruch über das Wesen des Nicht-Ich vor. Es ist das *Nicht-sein-sollende*. Dazu muß es aber selbst in gewisser Weise sein. Das Nicht-Ich ist nur deshalb, um aufgehoben werden zu können. Es ist das Material des Ich, damit dieses sein kann. Es ist das Material der Pflicht mit Bezug auf das sittliche Handeln des Ich. Die Notwendigkeit dieses Machtspruches begreift man nur durch diesen inneren Widerspruch im Ich selbst.

Wir entnehmen für die folgende Betrachtung, d. h. für die endgültige Auflösung der Vorstellung Folgendes: Das Vorstellen ist ein Verhalten zu einem Anderen, so daß das Andere das Vorstellende bestimmt, das Vorstellende sich selbst zum Vorgestellten leidend verhält; so daß ganz allgemein das erstere den Charakter dessen hat, was das Vorstellen bestimmt. Vorstellen heißt: Bestimmtsein durch dieses und dieses. Der Machtspruch der Vernunft sagt aber, daß das Vorstellen nicht so gefaßt werden kann. Das Ich kommt nicht in Abhängigkeit von etwas. Es ist ein Sich-bestimmen-zu, und zwar in dem Sinne, daß ich mich bestimme zu dem, was ich zulasse; im Leiden kann noch auf-

gehoben werden das, woran das praktische Handeln sich bestätigt. – Die Unendlichkeit des Ich bricht die Endlichkeit des Vorstellens, um zu sein, was es ist.[56]

30. Zu § 14 d

Das Wechselphänomen ist uns in zwei Arten entgegengetreten: 1. Im Sinne der Kausalität: daß alles Leiden durch Tätigkeit ist und alles Tätige durch Leiden. 2. Im Sinne von Akzidens und Substanz: Bestimmen und Bestimmt-werden fallen in sich zusammen.

Wenn man das Problem so faßt, d. h. die bis jetzt erreichte Lösung untersucht, scheint die Auflösung gewonnen zu sein. Denn durch die Wechselbestimmungen ist gezeigt, daß jedes Leiden ein Tun ist und jedes Tun ein Leiden. Und die Zusammengehörigkeit beider ist also aufgehellt. Und trotzdem ist die jetzige Lösung vom eigentlichen Problem noch grundsätzlich entfernt. Fichte sagt das zwar nicht, aber es zeigt sich, daß er bei dieser Wechselbeziehung nicht stehenbleibt.

Wenn wir nach dem weitertreibenden Moment fragen, d. h. nach dem, was hier nicht ruhen läßt, so müssen wir sagen: In der Art, wie Fichte den Wechsel herangezogen hat, hat er gezeigt, daß zum Vorstellen Tun und Leiden gehört, und daß beide in diesem Bezug miteinander verbunden sind. Mit dieser Lösung ist die Wechselbeziehung in gewisser Weise aufgehellt, aber das Problem des Vorstellens ist damit noch nicht getroffen. Denn das Vorstellen als Ich-stelle-vor ist nicht einfach eine Zusammenkoppelung eines Tuns mit einem Leiden, sondern ein Verhältnis derart, daß das Ich in seinem Tun als Tätiges durch ein Anderes bestimmt wird, das das Bestimmende für mich ist. – Oder es handelt sich nicht um eine Verkoppelung von Vorgängen, sondern ein Sich-verhalten-zu ist gerade, daß das, was ich

[56] Anm. d. Hg.: Aus der 29. Vorlesung v. 4. 7. 1929.

leide in meinem Tun, etwas ist, etwas, was im Tun für dieses da ist. Gerade das ist in der bisherigen Betrachtung gar nicht zur Sprache gekommen. Und dieses Phänomen, daß das Vorgestellte als solches offenbar ist und für mich da ist, das beunruhigt Fichte, und er arbeitet sich dahin vor, diese beiden Wechselbestimmungen Kausalität und Substantialität zu überwinden und den Widerstreit neu zu fassen. Und in der Tat: Zwischen den Erörterungen bisher und dem, was jetzt als Auflösung folgt, besteht gar kein innerer Zusammenhang. Diese ganze Erörterung könnte fehlen, wenigstens für uns als Leser. Für Fichte selbst war dieser Weg freilich notwendig, weil er sich so rein logisch zu diesem eigenartigen Standpunkt vorgearbeitet hat.

Um die Auflösung zu verstehen, ist also nicht so sehr wichtig das Vorausgehende, sondern der innere Gehalt dessen, was jetzt zur Sprache kommt. Belanglos ist auch die Art der Begründung und wichtig nur der tiefere Gehalt dessen, was in diesem ganzen Netz von Argumentationen und Deduktionen verborgen ist. – Wir sehen, daß Fichte von Anfang an immer vom Wechsel spricht, und daß dieser Begriff zuerst ganz formal genommen wird. Jetzt erst muß sich bestimmen, was der Wechsel in seinem Gehalt eigentlich selbst bedeutet. Wir können das Problem zunächst so formulieren: Das Ich ist als Ich Tätigkeit, die Tätigkeit aber ist das Bestimmte, Beschränkte. In allem seinem Tun wechselt das Ich mit seiner Unendlichkeit und Endlichkeit; es ist als bestimmtes Tun endlich und ist als Tun schlechthin unendlich. Wenn wir vom Formalen absehen, so frägt sich: Wie verhält sich das Wechseln zum Ich? Wie kommt Fichte dazu, das Ich, das er zunächst als Tun und Tätigkeit bestimmt, jetzt als Wechsel zu fassen? Fichte legt so großen Wert auf dieses Phänomen des Wechsels, weil er jetzt gezwungen wird dazu im Hinblick auf das Wesen der Vorstellung, wo er sich weder im Ich noch im Ding festlegen darf, sondern je mehr er dem Sich-verhalten-zu näher kommt, muß er sich zwischen dem Ich und dem Ding halten. In dieser Zwischensphäre kann er sich nur halten dadurch, daß dieses Verhalten ein Schweben ist, ein Schweben

zwischen dem Vorgestellten und dem Vorstellenden. Ich bin als Vorstellendes nicht einfach ein Ding, und es ist nicht ein Vorgestelltes schlechthin, sondern im Vorstellen schwebe ich zwischen dem Ding und dem Ich, und diesen Zustand des Schwebens gilt es zu fassen. Wir sehen jetzt, daß für diese Betrachtung das ganze Vorhergehende überflüssig wäre und wir ohne Nachteil mit unserer Betrachtung hier beginnen könnten.[57]

Beide Kategorien [Kausalität und Substantialität] haben ein Recht auf die Vorstellung, beide genügen aber nicht, um das deutlich zu machen, was die Vorstellung als solche ausmacht. Dieses besteht vielmehr in einer Wechselbeziehung in der Weise, daß das Ding für ein Ich gegeben ist. – Daß ein Sehendes sich verhält zu . . ., das sucht Fichte so zu fassen, daß er die Kategorien aufhebt und das Wechselverhältnis zu bestimmen sucht.[58]

Es zeigt sich an diesem Bilde [von Licht und Finsternis] und an dieser quantifizierenden Auffassung, daß Fichte das Entscheidende, was hier das Problem ausmacht, nämlich das ›Nicht‹ gar nicht zum Problem macht, sondern sich ganz innerhalb der traditionellen Kategorienlehre bewegt. Aber bei dieser – grundsätzlich gesprochen – weitgehenden Äußerlichkeit wird er doch immer wieder gewissermaßen unter dem Einfluß des Kantischen Problemes zu einer Lösung gedrängt, die verrät, wie nah Fichte dem Wesen des Ich gekommen ist. Und dies zeigt sich gerade in dem Phänomen, das wir den Wechsel genannt haben.[59]

Die Einbildungskraft ist also das Vermögen, das von Hause aus gegensätzlich ist, so daß die Gegensätze nicht verschwinden, sondern nur auf ein gegensätzliches Vermögen zurückgeführt wer-

[57] Anm. d. Hg.: Ende der 29. Vorlesung v. 4. 7. 1929.
[58] Anm. d. Hg.: Aus der 30. Vorlesung v. 5. 7. 1929.
[59] Anm. d. Hg.: Aus der 30. Vorlesung v. 5. 7. 1929.

den. Diese Erklärung des Wesens der Vorstellung ist bei Kant schon gegeben, und Fichte übernimmt es nur, die Gegensätze aus dem System heraus zu entwickeln. Der innere Zusammenhang der Einbildungskraft mit dem Ich kommt ihm aber dabei nicht zu Gesicht, und dieses entscheidende Stück der Wissenschaftslehre ist eigentlich ein Fremdkörper. Fichte hat nicht, wie Kant dies schon geahnt hat, die wahre Bedeutung der transzendentalen Einbildungskraft erkannt. Und in diesem Punkt ist er mit dem ganzen deutschen Idealismus zusammen an einer der wesentlichsten Erkenntnisse Kants vorbeigegangen. Er hat nämlich nicht gesehen, daß durch diese Zurückführung der entscheidenden Vermögen, die zum Wesen der Erkenntnis gehören, der Begriff des Bewußtseins und des Ich erschüttert ist. Und Fichte versucht nun, den Weg gewissermaßen umgekehrt zu gehen, indem er am Ich festhält und in dieses die Einbildungskraft hineinzwängt; und so verliert er das entscheidende Problem gänzlich aus der Hand. Daß die transzendentale Einbildungskraft im deutschen Idealismus so viel besprochen und bearbeitet wird, kann nicht verdecken, daß es sich lediglich um eine Übernahme des Problems von Kant handelt, welcher selbst das Problem nicht bis zu seinen letzten Konsequenzen entwickeln konnte.

Fichte hat die eigentlich bildende Funktion dieses Vermögens nicht gesehen. Sie ist nämlich bildend, insofern sie Anschauung gibt, insofern sie die Anschaubarkeit ermöglicht. Die innere Bezogenheit zur Anschauung kommt hier nur beiläufig zur Sprache und kann den Begriff des Setzens nicht beseitigen. Auf den inneren Zusammenhang der Struktur der Einbildungskraft kann ich hier nicht eingehen, sie ist eingehend besprochen in meinem eben erschienenen Werk »Kant und das Problem der Metaphysik«. Man kann aber die Einbildungskraft bei Kant nicht verstehen als Bewußtsein der Seele, sondern sie kommt ins Zentrum des Problems, weil von hier aus erst das Ganze der Subjektivität beleuchtet werden kann.[60]

[60] Anm. d. Hg.: Anfang der 31. Vorlesung v. 8. 7. 1929.

31. Zu § 16

Es muß also der Widerstreit nur so möglich sein, daß die reine Tätigkeit der objektiven entgegenkommt, so daß also die reine in gewissem Sinne auch objektiv wird. So haben wir denn auf beiden Seiten objektive Tätigkeit, und es handelt sich jetzt um das Wie des Objektiven.

So wird also die Problematik rückläufig und formuliert sich folgendermaßen: Wie unterscheiden sich die Setzungsweisen als solche, ganz abgesehen davon, was gesetzt ist? Und wir sehen schon durch diese Kennzeichnung, daß es sich um zwei Arten des objektiven Setzens handelt. Wenn wir diese Fichtesche Formel des Problems noch deutlicher fassen und in den geschichtlichen Zusammenhang bringen, so können wir sagen: Was in dieser Zweideutigkeit der objektiven Tätigkeit zutage kommt, ist es, was Fichte als zwei disparate Glieder zusammenbringen will, und zwar einmal den Bezug des Ich auf das Seiende, und das andere Mal – bei der reinen Tätigkeit des Ich – handelt es sich um den Bezug des Ich auf das Sein des Seienden.

In diesen ganzen Bemühungen Fichtes liegt also das Problem der Frage nach dem Unterschied des Seienden und des Seins oder der ontologischen Differenz; eine Frage, die gar nicht gestellt werden kann, weil dann eine Lösung, ja überhaupt eine wirkliche Frage, ausgeschlossen ist. Daß er aber von außen her an die Frage kommt, hat den Grund darin, daß dieser Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein, d. h. das Erkennen des Seienden auf Grund eines vorhergehenden Bruches des Seins, daß er eben diese innere Einheit auf Grund einer Theorie auseinandergerissen hat und nun die Wissenschaftslehre schafft, um diesen Bruch wieder zu heilen.[61]

Die reine Tätigkeit des Ich kann sich in keiner Weise auf das Nicht-Ich richten, denn dann wäre sie in einer Abhängigkeit.

[61] Anm. d. Hg.: Ende der 31. Vorlesung v. 8. 7. 1929.

Wohl aber kann sie sich auf etwas richten, aber so, daß das, worauf sie sich richtet, nicht im Sinne des Wonach erfaßt wird, sondern dieses Sichrichten-auf muß den Charakter haben, daß es sich gewissermaßen in seiner Tätigkeit dieses selbst – das, worauf es sich richtet – vorbildet, nicht etwas vorfindet als etwas, wonach es sich richten muß. Dieses Sichrichten-auf soll also Widerstand ermöglichen, d. h. dem Ich soll widerstanden werden. Und das ist nur möglich, wenn das Ich gewissermaßen sich zu dem, woher der Widerstand kommen soll, nicht indifferent verhält, sondern der Widerstand ist nur vom Ich hinnehmbar, wenn es selbst den Charakter des Strebens hat. Und so muß die reine Tätigkeit des Ich den Charakter des Strebens haben.

Absolute Tätigkeit des Ich ist absolutes Streben, d. h. nicht ein Streben nach dem, was vorgestellt werden könnte, sondern das Ich kann nur nach sich selbst als dem Absoluten streben. Das heißt: es geht in sich selbst zurück. Es genügt, daß das Ich den Charakter des Strebens hat, d. h. es ist dadurch in sich selbst offen für einen Widerstand.[62]

Mit diesem Gedankengang, der auf Kants Transzendental-Philosophie zurückgeht, hat Fichte die eigentümliche Vermittlung zwischen reiner und objektiver Tätigkeit gewonnen auf Grund der praktischen Tätigkeit. So zeigt sich die Möglichkeit der Einigung eines vorstellenden mit einem ichlichen Verhalten. Dieser Beweisgang ist sehr eigentümlich gebaut, er trägt die Struktur, die man gewöhnlich als apagogisch bezeichnet. D. h., er hat die Form: Das Ich könnte nicht ein vorstellendes sein, wenn es nicht ein praktisches, d. h. ein Streben wäre. Sofern es aber vorstellt, muß es in seinem Grunde praktisch sein. Gegenüber diesem apagogischen Beweisgang, der vom Faktum der Vorstellung aus auf die Möglichkeit schließt, verlangt Fichte nun einen direkten Beweis, d. h. er will das Wesen der Vorstel-

[62] Anm. d. Hg.: Aus der 32. Vorlesung v. 9. 7. 1929.

lung aus dem Ich ableiten. Dieser Beweisgang ist nun besonders schwer, aber er enthält etwas, was wiederum einen wesentlichen Gedanken des Kantischen Problems zum Ausdruck bringt. Wenn wir von der leitenden Frage ausgehen, so ergab sich, daß das Vorstellen ein Sichrichten-auf ist. Man könnte denken: wenn die Aufgabe gestellt ist, dieses zu erklären, so wird die ganze Bemühung sich darauf konzentrieren, das Ich möglichst allseitig zu charakterisieren. Das ist aber falsch. Das Ich ist nicht vorstellend, weil es zum Bewußtsein gehört, daß es intentional ist, sondern dieses Sichrichten-auf ist selbst nur möglich, wenn das Sichrichtende den Charakter des Selbst hat, oder, wenn es die Möglichkeit hat, auf sich selbst zu reflektieren. Das Selbstbewußtsein ist also die Voraussetzung des Bewußtseins und nicht ein Modus des Bewußtseins. Das ist eine entscheidende Erkenntnis, die bei Kant verborgen liegt, aber so, daß sie nie gesehen wurde. Daß das Ich ein Selbst ist, ist die Voraussetzung, daß es sich auf ein Anderes, das es nicht ist, beziehen kann.

Der Gedankengang Fichtes ist sehr verwickelt, und er ist orientiert auf das praktische Ich und das Streben. Sofern zum Ich ein Nicht-Ichliches gehört, heißt das, daß alle Tätigkeit des Ich und alles Streben in sich selbst zurückgetrieben wird. Und dieses ist etwas, was dem Ich zuwider ist. In diesem, daß dem Ich etwas zuwider sein soll, liegt gerade die Art und Weise, wie es tätig sein soll; z. B. ist der Grund dafür, ob und wieweit das Ich zur Überlegung kommt, ob und wieweit es als tätiges Ich dem Selbst, d. h. der eigenen Idee entspricht. Durch dieses Entgegenhandeln, das vom Anstoß herkommt, wird das Ich zur praktischen Reflexion getrieben, öffnet es sich für etwas, was es nicht ist, und damit für das Nicht-Ichliche als solches. Fichte formuliert das einmal in seiner »Wissenschaftslehre«: »Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, *so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich*, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein; das Ich muß ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, daß

etwas auf dasselbe einwirke; es muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten« (SW I, 271f.).

Mit diesem Satz [W.L. I, 271] erhellt er blitzartig das Wesen der Subjektivität, ohne freilich das Gesehene in seiner Ursprünglichkeit festhalten zu können. Wir sehen hier, daß das Ich als absolute Tätigkeit offen sein muß, und daß demnach in diesem Offen-sein-für innerhalb des Wesens des Ich, sofern es angesetzt ist als in sich geschlossene absolute Tätigkeit, das Fremdartige sich begegnet. – Man könnte meinen, daß die Reflexion das wäre, wodurch das Ich sich in sich selbst verschließt. Aber sie ist gerade das, was das Offen-sein des Ich ermöglicht. Sofern aber die praktische Reflexion den Hintergrund bildet, in den hinein das Ich offen ist für das Nicht-Ichliche, hat das Ich den Charakter dessen, was durch das Hindurchgehende modifiziert werden soll, d. h. das Nicht-Ichliche hat die Aufgabe, das Ich als Handelndes in Bewegung zu halten. Es ist nicht Gegenstand einer Erkenntnis, sondern wird gefühlt.[63]

Was sich nicht entgegensetzt, kann einen Gegenstand gar nicht als solchen erkennen. So gewinnt denn Fichte eine ursprüngliche Charakteristik der Setzung. Sofern das Ich sich selbst setzt, ist es nun als solches dahin gebracht, daß es sich, sofern es strebt, als das weiß, was in sich Realität tragen soll, aber nicht kann wegen seiner Begrenzung. So erwächst das Bewußtsein des ichlichen Seins, daß es ein Sein-sollen ist, und daß es in diesem Sein-sollen in sich seine Unendlichkeit zerstört, die an sich nie eine totale werden kann.

Mit dieser Charakteristik ist gezeigt, daß das innere Wesen des Ich selbst, und das heißt seine mögliche Bezogenheit auf ein Anderes, auf die Reflexion des Ich gegründet ist. Und in dieser Reflexion wird das, wovon es sich unterscheidet, offenbar; d. h. in seiner Reflexion öffnet sich das Ich für ein Anderes. (Eben in

[63] Anm. d. Hg.: Ende der 32. Vorlesung v. 9. 7. 1929.

seinem In-sich-selbst-Zurückkehren.) Hier versucht nun Fichte, etwas Wesentliches für das Ich-Wesen zu zeigen: nämlich die Doppelung innerhalb des Ich-Begriffes. Diese Doppelung wird bei Kant noch objektiv gesehen: das Ich als empirisches zur Natur gehörig und das Ich als praktisches zur intelligiblen Welt der Freiheit gehörend.[64]

Alles ist Idealität und abhängig vom Ich. Gleichwohl ist das Ich durch das Reale bestimmt. Und zwar kann das Ich sich setzen als bestimmt durch das Nicht-Ich dadurch, daß es nicht reflektiert, daß das Ich doch der Grund des Nicht-Ich ist. Wenn es vergißt, daß es den Widerstand erst ermöglicht, dadurch ist – gewissermaßen nur auf Grund einer Selbstvergessenheit des Ich – die Vorstellung der vorhandenen Dinge möglich. Sofern aber das Ich sich weiß als das, was auch das Objekt ermöglicht, weiß es sich als das absolute und als das, für das alles da ist und mit Bezug auf welches alles sein kann, sofern es für dieses ist. Dies drückt aus, daß Fichte jetzt dieses Für-sich-Sein des Ich am Ende ursprünglicher bestimmt als beim Beginn der Wissenschaftslehre, wo er sagt: Das Ich setzt sich selbst für sich. Ganz formal meint er es dort im Sinne der Reflexion. Jetzt ist das Reale nur für das Ich, d. h. es ist so für das Ich, daß es nur die Funktion hat, als Material der Pflicht zu dienen, d. h. daß es überwunden werden soll; dies ist sein einzig möglicher Grund, daß es überhaupt sein kann. Und dieses erst trifft den Sinn des Für-sich-Seins und Selbstseins des Ich. Und mit dieser letzten Betrachtung verstehen wir den letzten Grundsatz nur in seiner Inhaltlichkeit. Im ersten Grundsatz ist alles enthalten, und die Wissenschaftslehre hat die Aufgabe, das herauszustellen.[65]

[64] Anm. d. Hg.: Aus der 33. Vorlesung v. 11. 7. 1929.
[65] Anm. d. Hg.: Aus der 33. Vorlesung v. 11. 7. 1929.

32. Zu § 17

Wir erinnern uns wieder an den Zusammenhang, in den wir die Interpretation Fichtes hineinzustellen versuchten: Es war die Frage nach der Aufgabe der Philosophie selbst. Zunächst haben wir einen allgemeinen Begriff der Metaphysik fixiert: die prinzipielle Erkenntnis des Seienden als solchen und im Ganzen. Und diese Problematik ist verklammert mit der Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Endlichkeit. Und es zeigte sich bei Fichte, daß er eine neue Begründung der Metaphysik will, und daß hier der Mensch in den Ansatz kommt. Für Fichte ist nicht das Wesen des Menschen wichtig in Absicht auf die Metaphysik, sondern als Bereich für die Philosophie überhaupt. Für Fichte ist wesentlicher als für Kant zunächst die Idee einer absoluten Gewißheit als die Frage nach der konkretesten Wahrheit. Alles, was an Erkenntnis über das Ich in der Wissenschaftslehre offenbar wird, geht hindurch durch dieses Ideal der Gewißheit. Damit ist gegeben, daß der Umfang und der innere Reichtum dessen, was die Wahrheit der Metaphysik ausmacht, begrenzt ist, so daß das Ich als Denken aufgefaßt wird.[66]

Das Problem der Metaphysik hat seine Schwierigkeit darin, daß der Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Menschen und dem Seienden im Ganzen nicht beliebig ist, sondern daß die Frage nach dem Menschen eine ganz bestimmte Richtung fordert, sofern nämlich nach seiner Endlichkeit gefragt werden muß. Und die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus ist besonders deshalb notwendig, weil sich in ihm dieses Problem verliert und die Metaphysik als unendliche Erkenntnis des Unendlichen angesetzt wird. In dieser Hinsicht haben wir Fichtes Wissenschaftslehre betrachtet, und wir haben die Interpretation so durchgeführt, um von hier aus besonders Fichte begreifen zu können. Der erste Grundsatz enthält den Begriff

[66] Anm. d. Hg.: Aus der 33. Vorlesung v. 11. 7. 1929.

des Absoluten, und dieses Absolute hat nicht-ichlichen Charakter. So sehr in diesem ersten Grundsatz das Problem der absoluten Identität angesetzt ist, so wenig kommt das Ganze des Seienden dazu, daß es das Seiende der Metaphysik bestimmt. Was aber gleichzeitig wesentlich ist, ist ihre Methode, sofern da die Keime der Dialektik liegen; die Erkenntnis, die das Mittel bieten soll, uns die Entwicklung des deutschen Idealismus verständlich zu machen. Dabei ist wichtig, daß nun die innere Dynamik des Philosophierens, sowohl bei Fichte als auch bei Hegel und Schelling, nicht voll getroffen wird, wenn man sich an die Dialektik selbst hält, sondern es sind hier Arten des Fragens und Bestimmens im Spiele, die dem deutschen Idealismus nur zu gewissen Zeiten gegenwärtig sind. Wenn wir wissen, daß das eigentliche Geschehen des Ich-Seins das Schweben zwischen Tun und Leiden ist, und daß dieses Schweben die produktive Einbildungskraft ist, so war es gerade dieses Moment, das für Schelling bedeutungsvoll wurde.

Fichte selbst hat sich im § 5 seiner Wissenschaftslehre über diese Verklammerung zwischen der produktiven Einbildungskraft als Geschehen und als Erkennen im Philosophieren ausgesprochen. Er sagt: daß das Schweben dieses Ich das Geschäft der schaffenden Einbildungskraft sei, und daß von diesem Vermögen es abhängt, ob man mit oder ohne Geist philosophiert. Die Wissenschaftslehre kann sich nur durch den Geist mitteilen, weil ihre Grundidee durch die schaffende Einbildungskraft hervorgebracht werden muß. Die Einbildungskraft kann nur wieder durch die Einbildungskraft aufgenommen werden. Diese Bemerkung wirft Fichte so hin, und sie wirkt sich nicht weiter aus für seine Systematik. Aber sie hat auch gewissermaßen Schelling aufgerüttelt und ihn auf eine ganz bestimmte Bahn gelenkt.[67]

Schellings Bedeutung liegt besonders in seinen Hinweisen auf wesentliche Bezirke im Ganzen der Welt, die bei Fichte in den

[67] Anm. d. Hg.: Anfang der 34. Vorlesung v. 12. 7. 1929.

Hintergrund traten. – Diese Entwicklung des kritischen zum absoluten Idealismus hat den Charakter der Verschärfung des Problems der Endlichkeit und des Seienden im Ganzen. Diese letzte Frage kann aber nur aus der Endlichkeit entwickelt werden, und die Entwicklung des Idealismus bedeutet die Aufhellung der Endlichkeit des Menschen. Damit werden die Elemente der traditionellen Philosophie, die bisher nur logische Mittel waren, die Dialektik und die Idee des Systems, – diese werden nun zu inhaltlichen prinzipiellen Bestandteilen der Philosophie. Wenn jetzt von Dialektik und System die Rede ist, so sind das keine äußeren Fragen mehr, sondern beide gehören zur inneren Sache der Philosophie.[68]

33. Zu § 18

Wir sehen schon, daß die Lösung, d. h. die Synthese zwischen mechanistischer und organischer Natur gewissermaßen auf die Seite des Organismus verlegt wird, freilich so, daß er [Schelling] eine Erweiterung des Begriffes ›Organismus‹ vornehmen muß. Er entwickelt den Begriff des Organismus so, daß er ausgeht vom Mechanischen. Um das Resultat gleich vorwegzunehmen: Der Mechanismus ist nur das Negative des Organismus. Wo kein Organismus, da ist kein Mechanismus möglich. (Diesen Gedanken sucht die heutige Forschung erst langsam zu begreifen.)[69]

Das Inhaltliche, das auf Grund dieses Ansatzes entwickelt wird, deutet er an im Untertitel, und zwar sagt er dort, daß er die Grundsätze der Naturphilosophie entwickeln will an den Prinzipien der Schwere und des Lichtes. Diese beiden Begriffe sind entwickelt in bezug auf den Gegensatz von Anorganischem und Organischem. Das Anorganische ist gekennzeichnet durch die

[68] Anm. d. Hg.: Anfang der 35. Vorlesung v. 15. 7. 1929.
[69] Anm. d. Hg.: Aus der 34. Vorlesung v. 12. 7. 1929.

Schwere, das Organische durch das Licht. Durch die Schwere haben die anorganischen Körper eine eigentümliche Einheit, die den organischen Körpern nicht zukommt, die ihrerseits durch das Licht bestimmt sind. Die Schwere ist das Dunkellose[70], Lichtfreie, das, gemäß dem alle Elemente des Körperlichen in sich zusammengedrängt sind, so daß der Körper grundsätzlich für sich selbst und für jedes Andere verschlossen bleibt. Dieses Phänomen der Schwere ist es, das Schelling hier meint, und nicht der Begriff der Gravitation. Und somit werden auch die Vorwürfe gegen ihn hinfällig, die seinen Schwere-Begriff als unwissenschaftlich zurückweisen. Der Begriff der Schwere ist also eine metaphysische Bestimmung, genau wie das Licht, das das Organische in seinem inneren Wesen bestimmt. Schelling spricht vom Lebensblick, der einem Organismus bewußt oder unbewußt zukommt und diesem seine eigenen Bestandteile gegenwärtig macht. Seine innere Gegenwart macht seine spezifische Einheit aus, während die Einheit des Körperlichen in der Zusammendrängung mit der Schwere selbst besteht. Diese innere Gegenwart darf nicht gefaßt werden als bewußtes Wissen um die Zusammenhänge, sondern als ein dumpfes Lebensgefühl, das auch einem ganz primitiven Lebewesen innewohnt, das gar nichts von einem Wissen und Können in sich hat und sich trotzdem von einem Körperlichen völlig unterscheidet.[71]

34. Zu § 19 a

Man muß unterscheiden zwischen der Absicht Hegels zu einer absoluten Erkenntnis des Absoluten und der Art und Weise, wie er die Aufgabe ansetzt und zu bewältigen sucht. Wenn man auch

[70] Anm. d. Hg.: Vermutlich Schreib- oder Hörfehler des Nachschreibers. Vgl. dazu den Manuskripttext oben S. 189 und das Schellingzitat ebd., Anm. 5. Schelling selbst spricht vom »Dunkel der Schwere«.

[71] Anm. d. Hg.: Aus der 34. Vorlesung v. 12. 7. 1929.

dabei der Überzeugung ist, daß eine solche Erkenntnis nicht möglich ist, so muß man doch diese Tendenz begriffen haben, um sich mit ihr überhaupt auseinandersetzen zu können.

Wenn wir vom Absoluten so gerade hinreden, so ist es das Unbestimmteste und Verworrenste, und wir denken uns damit möglichst viel, um es zu fassen. Demgegenüber ist von methodisch grundsätzlicher Bedeutung, bei diesem Begriff nicht allzuviel zu denken. Das Absolute denken und dabei nicht allzuviel denken, ist eine merkwürdige Anweisung für die Erkenntnis des Absoluten, da es ja das Ganze ist. Wenn wir aber das Ganze denken sollen, dann gilt es, die Ganzheit dieses Ganzen zu verstehen und zu denken oder die innere Organisation des Absoluten selbst. Es ist mit Bezug auf dieses Grundproblem Hegels seit Diltheys Abhandlung über die Jugendschriften Hegels[72] üblich geworden, Hegel in Richtung auf sein Verhältnis zum Christentum und zur Theologie hin zu betrachten. Man hat versucht, diese ganze Welt nach verschiedenen Seiten hin konkret darzustellen. Das Ergebnis dieser Forschung ist hinsichtlich des Verständnisses des Problems gleich Null. Das heißt, es ist gar keine Basis gewonnen, auf der die Problematik auch nur zum Problem gemacht werden kann. Es läuft auf die These hinaus, daß der Gottesbegriff eine wirkliche Welt für Hegel war und geblieben ist. Es gelingt aber nicht, ihn zu begreifen als dialektisches Resultat des Gegeneinanderspielens von Fichte und Schelling. Alles das sind Äußerlichkeiten. Wir wissen, daß die Problematik des Idealismus nichts ist als die innere Vollendung der abendländischen Metaphysik in sich selbst. Gerade weil in der abendländischen Metaphysik das Zentralproblem nicht zum Austrag kam, mußte sie *diese* Vollendung bei Hegel gewinnen.

Wir wissen von früher, daß die Problematik zuerst im Ausgang von Kant angesetzt wird von der Identität von Ich und Nicht-Ich, und daß darin das Problem der alten Metaphysik

[72] W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften Bd. IV, S. 1-187.

steckt, das sich bezog auf das ens und das ego. Mit diesen beiden Punkten sind historisch wesentliche Punkte gekennzeichnet, die die Notwendigkeit des absoluten Idealismus erwarten ließen. Das Ich hat die Funktion der absoluten Gewißheit. Während nun bei Kant das Problem der Metaphysik radikal gestellt wird, indem diese Pole zusammengezogen werden, verschärft sich die Problematik wiederum, so daß der Fußpunkt des Problems im Ich genommen wird. Und zwar handelt es sich um das Wissen von dem Wissen. Diese Idee des absoluten Wissens umfaßt als Gewußtes das, was unter dem Titel des ens steht. Dieser Ansatz vervollständigt sich im absoluten Idealismus, so daß die Tendenz zur absoluten Gewißheit notwendig wird und umschlägt zur Gewißheit des Absoluten. Und so kommt das Absolute selbst unter den Horizont des antiken Problems und in der Orientierung am Ich dahin, daß das Absolute selbst nun das eigentliche Thema der Metaphysik wird.

Diese Entwicklung, diese Gestaltung des Problems der Metaphysik findet ihren Ausdruck im Schlagwort, das das Schellingsche und Hegelsche Philosophieren bestimmte: die Frage nach der absoluten *Identität*. Wenn man die Erörterung des metaphysischen Problems bei Fichte und Schelling übersieht, dann fällt auf, daß dieser Gegensatz, der bei Fichte mit Ich und Nicht-Ich gegeben ist, ganz frei und willkürlich zutage tritt als Frage nach der Endlichkeit und Unendlichkeit, Freiheit und Gesetz usf. Diese Willkür deutet darauf hin, daß das Problem nicht mit dem Sachverhalt, dem, was gemeint ist, verknüpft ist, sondern es gilt, diesen Gegensatz zu bestimmen, d. h. zu überwinden. Die Frage ist nach der höheren Einheit angelegt, und so liegt der formale Charakter des Begriffes des Absoluten begründet. Was nicht ausschließt, daß das Absolute gedacht wird als das absolute Selbstbewußtsein Gottes. Und so ist es wesentlich, daß man den Begriff der absoluten Identität begreift.

Es ist zunächst befremdlich, daß ein so allgemeiner Begriff zum Haupttitel des metaphysischen Problems werden kann. In der Tat hat er auch nicht die logische Bedeutung. Er besagt hier

nicht leere Selbigkeit mit sich selbst, sondern hat die Bedeutung wie bei Leibniz und Aristoteles: die der Zusammengehörigkeit. Und die Frage nach der absoluten Identität ist die Frage nach dem Grund der Zusammengehörigkeit, und zwar von dem, was sich als die beiden Pole herausarbeitet: der Grund der Zusammengehörigkeit von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Freiheit und Gesetz usf. Grund hier nicht im Sinne einer Grundlage, sondern im Sinne von *Ermöglichung*: Ermöglichung der Zusammengehörigkeit. Ich und Nicht-Ich sind aber dieses Zusammengehörige selbst, so daß dieses Zusammengehörige den wirklichen Grund der Totalität darstellt. Diese Ermöglichung ist nicht eine formal leer gedachte, sondern in ihrem Ermöglichen und nur darin ist sie das eigentliche Wirken und Sein. Und weil das Ermöglichende nicht eine leere logische Konstruktion ist, sondern die Wirklichkeit selbst ausmacht, deshalb ist die Wirklichkeit des Wirklichen, das Werden und die Bewegung das Grundthema der Hegelschen Logik.

Diese Metaphysik des Absoluten, die in einer grandiosen Form durchgeführt und zu Ende gedacht wird, ist der Inhalt dieses Werkes. Sie sehen aber, daß hier die Antike hereinwirkt. Man vergißt gerne, daß das treibende Moment bei Hegel Aristoteles war. Es sieht zwar so aus, als hätte Hegel jede Spur von seiner Beschäftigung mit Aristoteles vernichtet. Aber wir können doch zeigen, daß die innere Kraft seines Philosophierens von daher geschöpft wird. Es ist keine äußerliche Verwandtschaft beider.[73]

35. Zu § 19 b

Wir haben schon angedeutet, daß Hegels Anschauung sich mit meiner Auseinandersetzung mit Kant deckt. Und diese gemeinsame Basis bringt den Gegensatz am schärfsten zum Ausdruck.[74]

[73] Anm. d. Hg.: Aus der 37. Vorlesung v. 18. 7. 1929.
[74] Anm. d. Hg.: Aus der 38. Vorlesung v. 19. 7. 1929.

Das Ich und die Subjektivität interessieren Hegel nicht als solche, sondern nur insofern, als in ihnen die Vernunft und die Kantische Einbildungskraft sich enthüllen. Für Hegel ist nicht Absicht, die Subjektivität zu begreifen, und gar zu begreifen am Leitfaden der Frage nach dem Sein, vielmehr geht alles darauf hinaus, durch die Ausbildung der Vernunft den Ansatz zur Vollendung zu bringen, der in Descartes geschehen ist. Und der absolute Idealismus wäre nur die Vollendung der Kartesianischen Meditationen. Diese wirken im ganzen Idealismus nach, und dies und nichts anderes ist die Ursache, warum es im ganzen deutschen Idealismus – auch bei Kant nicht, trotzdem die Subjektivität im Zentrum steht – nie zur Frage nach dem Subjekt kommt. Und deshalb ist es vergeblich, das Problem der Metaphysik zu revidieren, so daß man statt der Kantischen Auffassung vom Subjekt eine Lebensphilosophie aufzubauen versucht, oder sie in einer Phänomenologie des Bewußtseins zu untersuchen unternimmt. Das sind Äußerlichkeiten, die das eigentliche Problem auch hier nicht begreifen. Unsere Fragestellung ist aber aus diesem Problem erwachsen, die Metaphysik auf ihre Grundlage zurückzubringen und zu sehen, daß die Frage eine Metaphysik des Daseins verlangt, die in der Zeitlichkeit gegründet sein muß. Und so ist die Zeitlichkeit die Grundfrage der Metaphysik.

Für Hegel war die Idee der absoluten Vernunft, für uns ist die Zeit das Grundproblem. Für Hegel ist die Einbildungskraft nur eine Erscheinung der absoluten Synthesis, eine Verendlichung der absoluten Vernunft als Unendlichkeit. Wir sehen aber darin nicht eine Erscheinung eines Absoluten, sondern den Ansatz zur Aufhellung der Endlichkeit selbst. Bei Hegel ist wiederum die transzendentale Einbildungskraft das, was die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität begründet, in sich also eine dreifache Struktur hat. Für uns ist die transzendentale Einbildungskraft auch in dieser Doppelung von Rezeptivität und Spontaneität, in ihrer Dreifachheit nicht das Schema von Thesis, Antithesis und Synthesis, sondern die Einheit der Einheit der

Zeitverfassung selbst. So sehen wir die total entgegengesetzte Problematik.

Bei Hegel: Vollendung der abendländischen Metaphysik, für uns nicht eine Vollendung, sondern die ursprünglichere Fragestellung. Unsere fügt sich aber nicht an an das Bisherige, so daß Hegels Position aufgehoben werden muß. Davon kann nur Hegel in seinem Sinn sprechen. Für uns ist die Stellung zur Geschichte eine total andere.[75] Eine solche neue Stellungnahme zur Geschichte gibt sich mit jeder neuen Fragestellung. Es handelt sich um die Aufnahme der inneren verborgenen Geschichte der Metaphysik. Und so ist unsere Position der Hegelschen verwandt, sofern die Geschichte selbst eine Zentralfunktion hat, freilich eine ganz andere als bei Hegel. Diese Entgegensetzung kann nur, wie alle formale Charakteristik, als Anweisung und Haltepunkt angenommen werden.[76]

Wir haben versucht, uns die Grundzüge klar zu machen, in denen sich das Verhältnis Hegels zu Kant bewegt, um zu sehen, wie sich hier die Idee des absoluten Idealismus vorgebildet hat in der Form, wie Hegel ihn in seinen späteren Werken behandelt. Hegel selbst sieht in der Kantischen Position den Standpunkt der Reflexionsphilosophie, der in sich den Standpunkt der Endlichkeit darstellt. Reflexionsstandpunkt deshalb, weil in dieser Philosophie die Problematik nicht orientiert ist auf das Wissen, auf die Gegenstände, sondern auf das Bewußtsein von Gegenständen als solchen. Die Einstellung ist nicht auf das Seiende gerichtet, sondern es geschieht eine Reflexion auf das Wissen selbst. Sofern dieser Standpunkt bei dem Unterschied von Wissen und Gewußtem bleibt, bewegt er sich in der bloßen Reflexion. Alle philosophische Erkenntnis dieser Art ist Reflexionsphilosophie, sofern in der Reflexion (meist unbewußt) zum Ausdruck kommt die Grundstellung zur Endlichkeit. Wir

[75] Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik.
[76] Anm. d. Hg.: Aus der 38. Vorlesung v. 19. 7. 1929.

selbst haben schon betont, der Ausgang von der Endlichkeit könnte schon in bezug auf die Charakteristik Hegels unsere Position selbst kennzeichnen als Reflexionsphilosophie. Aber so billig ist die Entscheidung nicht zu gewinnen. Denn es ist die Frage, ob zur Überwindung der Reflexionsphilosophie ein absoluter Idealismus notwendig ist. Das ist aber gar nicht der Fall. Diese Überwindung ist dann notwendig, wenn man dieselbe Grundposition von Descartes her durchhält, die Position im Ich, so daß nun die Frage nach dem Sein der res cogitans gar nicht gestellt wird. Es muß sich zeigen, daß die Kritik von Hegel das nicht zu fassen bekommt, was überwunden werden muß. Denn dieses ist die Frage nach der Endlichkeit selbst. Eine Frage, die er dahin entscheidet, daß er zur Unendlichkeit in einem ganz bestimmten Sinne übergeht. Am Ende ist der Übergang zur absoluten Identität im Grunde nichts anderes als der Fortgang zu einer höheren Form der Reflexion, so, daß Hegel die Reflexion nur verabsolutiert. Das Bewußtsein bleibt, und das Ganze der Wirklichkeit ist der Geist. Die res cogitans ist ins Absolute versetzt.[77]

36. Zu § 20

Die Auseinandersetzung dieser zwei Positionen [die der Endlichkeit und Unendlichkeit] muß sich vielmehr in einer Dimension bewegen, die erst gefunden werden muß. Damit ist gesagt, daß für die Auseinandersetzung auch beiseite fällt der Rahmen, der in einer anderen Hinsicht üblich ist bei einer Auseinandersetzung mit Hegel: die pseudo-theologische, indem man seine Philosophie als Pantheismus deutet und somit für widerlegt hält. Es ist leicht, die Hegelsche Philosophie so zu kennzeichnen, sofern das Absolute nicht etwas ist, was neben den Dingen besteht, sondern das Entscheidende ist, daß das Seiende nur ist,

[77] Anm. d. Hg.: Anfang der 39. Vorlesung v. 22. 7. 1929.

was es ist, wenn es in einem inneren Zusammenhang mit dem Absoluten steht, und jenes ist nur, was es ist, im Ermöglichen des Absoluten selbst. Und im Verhältnis zu dem, was es ermöglicht, erkennt es sich selbst in seiner absoluten Wirklichkeit. Und das kann man freilich als Pantheismus bezeichnen. Damit ist aber die Problematik aus der Sphäre des Sachlichen herausgetreten. Pantheismus heißt aber hier: Gott, der absolute Geist. Geist als Person, und der absolute Geist: das ›Pan‹. – Es ist zwar formal richtig, Hegel so zu charakterisieren. Man vergißt aber, daß Hegel gerade diese Position überwinden will. Hegel hat sich sein ganzes Leben hindurch gegen den Pantheismus gewehrt.[78]

Hegel sagt: Wir können gar nicht von der nur menschlichen endlichen Vernunft sprechen, denn dabei sind wir schon über die Endlichkeit hinaus und wissen um ein Unendliches, sonst könnten wir die Endlichkeit nicht mit Sinn aussprechen. Sofern wir um diese Schranke wissen, sind wir schon darüber hinaus. Das ist die Argumentation, die der ganzen Hegelschen Philosophie schweigend zugrunde liegt.

Gerade diesen Satz aber nehmen wir in unserer Auseinandersetzung aufs Korn und wollen zeigen, was er eigentlich besagt. Wenn wir um unsere Schranken wissen, so ist die Endlichkeit zur Unendlichkeit geworden. Aber ob wir hinaus *sind*, das ist eine andere Frage: ob dieses Wissen um die Unendlichkeit schon ein Hinaus-*sein* bedeutet, ob dieses Wissen selbst so ist, daß es als Wissen hinsichtlich seiner Seinsart unsere Existenz verläßt und die des Unendlichen annimmt. Wir sind über das gewußte Endliche hinaus, aber im wissenden Hinaussein existieren wir nicht als Unendliche. Und wenn wir so sprechen, sehen wir gar nicht das Problem. Woher kommt es aber, daß diese Argumentation so selbstverständlich erscheint? Das eigene Sein wird primär und einzig gefaßt von der Bestimmung, daß es Bewußtsein ist, daß das Ich eine res cogitans ist, oder daß das

[78] Anm. d. Hg.: Ende der 39. Vorlesung v. 22. 7. 1929.

Wissen als Bewußtsein das Sein dieses allein beschreibt. Während aber die Art des Wissens nur ist, was sie sein kann, auf dem Grunde des eigenen Selbst, was selbst als das Sein bestimmt werden muß, wozu eine Offenbarkeit freilich gehört, die aber nur aus der spezifischen Seinsart des Daseins begriffen werden kann. Diese Argumentation, daß das Wissen um die Schranken ein *Hinaus*-sein sei, hat nur Sinn auf dem Boden der These, daß das Wesen des Ich Bewußtsein sei. Die fundamentale Frage nach dem Sein selbst wird gar nicht gestellt.[79]

Aber das Wissen von der Endlichkeit gewährleistet nicht, daß das wissende Subjekt auf Grund und durch das Wissen als unendliches existiert. Vielleicht ist sogar das Wissen um die Endlichkeit ein noch schärferer Index der Endlichkeit. So muß sich also die Auseinandersetzung auf das beziehen, was der absolute Geist als Wirklichkeit von sich selbst ausspricht.[80]

Sie [die Ewigkeit] darf nicht abstrakt (einseitig) begriffen werden. Aber mit dieser Abwehr hat Hegel nicht abgewiesen, daß die Ewigkeit nicht doch aus der Zeit entspringt. Freilich, wenn wir von einem Ursprung aus der Zeit sprechen, so handelt es sich um die Frage nach dem Verhältnis beider. Es handelt sich aber nicht um den Weg, wie wir zum Begriff der Ewigkeit gelangen, sondern um das sachliche Verhältnis dessen, was in der Ewigkeit gedacht wird im Gegensatz zu dem, was die Zeit besagt. Und wir behaupten nun, daß die Ewigkeit doch aus der Zeit gewonnen werden kann.[81]

Kann man von ihr [der Ewigkeit] sagen, sie ist, wenn man das von der Zeit nicht einmal sagen kann? Und hier zeigt sich wieder die Folge davon, daß die Frage nach dem Sein und seinem

[79] Anm. d. Hg.: Aus der 40. Vorlesung v. 23. 7. 1929.
[80] Anm. d. Hg.: Aus der 41. Vorlesung v. 25. 7. 1929.
[81] Anm. d. Hg.: Aus der 40. Vorlesung v. 23. 7. 1929.

Sinn vergessen wurde. Und doch kommt er [Hegel] mit diesem Begriff der absoluten Gegenwart der Sache nach in den Zusammenhang, aus dem heraus der Begriff der Ewigkeit bestimmt wurde. Ich kann darauf im einzelnen nicht eingehen. Es sei nur ganz kurz angedeutet.

Im Mittelalter wurde sie bezeichnet als aeternitas und besagt: Die Ewigkeit ist ein Besitz, und zwar ein Sich-selbst-Besitzendes, das in sich selbst zurückkehrt so, daß alles zumal im Ganzen und vollkommen zu Besitz kommt. Wir sehen hier den vollkommenen Gehalt von Hegels Unendlichkeit. Zugleich sehen wir aus diesem Begriff, daß er die Wesensbestimmung des Lebens enthält. Woher nehmen wir aber diesen Begriff? Und so weist der Begriff der Ewigkeit gerade von hier aus auf seinen inneren Ursprung aus der Zeit, dem Dasein selbst?[82]

Wenn die metaphysische Frage die Frage nach dem Sein ist, dann müssen wir fragen, welche Seinsart spricht sich die absolute Vernunft im deutschen Idealismus zu? Die Vernunft ist ewig, und die Ewigkeit ist die Charakteristik des Absoluten. Hegel ist aber weit davon entfernt, die Ewigkeit als Aufhebung der fließenden Zeit zu sehen, sondern er verlangt, daß sie positiv in sich selbst begriffen werden muß. Er definiert sie als absolute Gegenwart und kommt damit in die Nähe der antiken Philosophie, wonach sie eine Bestimmung des Lebens ist, daß in ihr das Leben sich besitzt, »sein ganzes Sein zugleich habend«. Dies ist die Charakteristik des Ewigen als solchen.

Wenn wir von hier aus den Hegelschen Begriff befragen, so zeigen beide Momente einen inneren Bezug zur Endlichkeit selbst. Der Charakter des Absoluten weist also zurück auf die endliche Subjektivität als solche. – So bleibt ein äußerer Zusammenhang zwischen dem Begriff, der das Sein des Absoluten kennzeichnen soll, und der Endlichkeit, d. h. der Zeitlichkeit. Ja, es erhebt sich die Frage, ob nicht überhaupt die Idee des

[82] Anm. d. Hg.: Aus der 40. Vorlesung v. 23. 7. 1929.

Seins in sich selbst schon endlich ist. Sofern man zeigen kann, daß die innere Möglichkeit des Seins überhaupt auf das Nichts gegründet ist, ist der Begriff des Seins das ursprünglichste Dokument der Endlichkeit, und jede Erfassung der Welt muß von der Endlichkeit ausgehen.[85]

Die Durchführung dieses ganzen Systems des absoluten Wissens ist in ihrer Konkretion nur so zu begreifen, daß wir sowohl beim Studium als auch bei der kritischen Auseinandersetzung das Ganze des absoluten Wissens gegenwärtig haben. Das bringt die Schwierigkeit, daß man gegenüber keiner These etwas Stichhaltiges vorbringen kann. Irgendeine Form der Auseinandersetzung im Sinne einer Widerlegung verfällt von vornherein dieser Problematik. Der einzige Punkt des Ansatzes ist, daß man ebenso radikal wie er an der Gegenposition, der Endlichkeit, festhält und sie begründet. Dies scheint ein sehr einfaches Verfahren zu sein, daß man gegen jede endliche Bestimmung die Unendlichkeit, und gegen jede unendliche Bestimmung die Endlichkeit ins Feld führt.

Das Problem der Wirklichkeit des Wirklichen im Ganzen, das Problem der Ewigkeit, d. h. des Um-sich-selbst-Wissens des Geistes und der Struktur des Geistes, diese Probleme müssen begriffen werden als zusammengehörig für die Möglichkeit des absoluten Idealismus. Denn wir müssen, so sehr wir ihm in diesem Sprung zu folgen haben, uns klar werden, daß es sich um eine Verabsolutierung des Subjektes handelt, und daß diese Verabsolutierung eine ganz bestimmte Vernachlässigung der Subjektivität bedeutet. Das Absolute ist überhaupt nur möglich durch den Mangel der Frage nach dem Sein im ganz grundsätzlichen Sinne. Erst wenn man diese drei wesentlichen Fragen nach der Ewigkeit, der Wirklichkeit und der Struktur des Geistes in sich zusammenhält, kann man begreifen, inwiefern Hegel immer absolut denken muß, d. h. daß jede These nur ist,

[85] Anm. d. Hg.: Aus der 41. Vorlesung v. 25. 7. 1929.

was sie ist, in Einheit mit der Antithesis und Synthesis, d. h. daß die einzelnen Schritte immer den Charakter der Triplizität haben. Hegel war sich klar, daß die Dreigliedrigkeit zugleich das tragende Gerüst seiner Position darstellt. Und deshalb hat er mit großer Energie den Anfang der Logik so ausgeführt, daß nicht nur das Sein als das Unmittelbare zur Geltung kommt, sondern daß mit dem Anfangen selbst der Anfang bestimmt ist.[84]

Und das ist nun das größte Rätsel und die größte Schwierigkeit, die sich für das Problem des absoluten Idealismus auftut: daß beim ersten Schritt, dem dreifachen Sich-selbst-Denken des Denkens, nun künftig das ganze Werden sich auftut; daß das erste Gewußte das Werden ist. Also nicht in einer einseitigen Orientierung an der Thesis, sondern das Sein als zusammengehörend mit dem Nichts, d. h. das Werden.

Wenn ich den Sprung aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit vollziehe und im Zentrum stehe und das Werden weiß, so geht die Bewegung gewissermaßen in der Spirale ins Zentrum, so daß der ganze Kreis so schließlich erfüllt wird. Alles wird so in sich selbst offenbar. Diese Perspektive kann man sich freilich nicht anlernen, sondern nur in einer langen Beschäftigung mit Hegel selbst zu eigen machen.

Sie sehen aus dieser Charakteristik des ersten Schrittes und dessen, was in der Totalität gegeben ist, daß die Hegelsche Spekulation über den Anfang nicht äußerlich ist, sondern daß der Anfang zum Wesen des Denkens selbst gehört.

Wenn wir auf die Frage der Auseinandersetzung zurückkommen und die Gegenposition als die der Endlichkeit sehen, dann könnte man sagen: Soll die Auseinandersetzung auf die Problemgruppe des Anfanges konzentriert werden, dann vereinfacht sich diese, weil es für die endliche Position wesentlich ist, daß sie überall, wo sie steht, anfangen kann und muß. Für sie ist der Anfang beliebig. So sieht es zunächst aus, wenn man beide

[84] Anm. d. Hg.: Aus der 43. Vorlesung v. 30. 7. 1929.

Positionen nur äußerlich gegeneinander hält. Aber es ist zu sagen, daß das Problem des Anfanges für die endliche Position als Möglichkeit des Menschen und Notwendigkeit des Menschen noch eine größere Schärfe als bei Hegel hat. Für uns ist das Problem des Anfanges ein Problem der Existenz. Die Auseinandersetzung mit Hegel ist für uns keine Widerlegung irgendeiner Philosophie, sondern sie ist nichts anderes als die Auseinandersetzung mit einer Möglichkeit des eigenen Daseins.[85]

Um diese total andere Stellung zum eigenen Dasein selbst und damit zur Metaphysik zu begreifen und in uns lebendig werden zu lassen, verlernen wir, alles und das erste auf bloße Berechnung, auf Erfolg und auf Taktik zu stellen und müssen lernen, auf die Ansprüche, die die Bedürfnisse der Gegenwart kennzeichnen, nicht zu hören, sondern wir müssen verstehen lernen, daß die Ruhe des In-sich-Wachsenlassens die Sicherheit gibt, daß wir in die echte Endlichkeit hineinwachsen können. Jede Philosophie ist die Philosophie ihrer Zeit und ist nur dann *echte* Philosophie. Und das sagt: Das Philosophieren muß, ob es um sich selbst weiß oder nicht, so sein, daß es für seine Zeit da ist, wenn seine Zeit gekommen ist.[86]

[85] Anm. d. Hg.: Aus der 43. Vorlesung v. 30. 7. 1929.
[86] Anm. d. Hg.: Ende der 43. Vorlesung v. 30. 7. 1929.

EINFÜHRUNG IN DAS AKADEMISCHE STUDIUM

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929
(Nachschrift Herbert Marcuse)

[Das akademische Studium – Existieren im Ganzen der Welt]

Das akademische Studium ist heute fragwürdig geworden. An einem bestimmten Punkte des Studiums, keineswegs in den ersten Semestern, eher am Ende, im Rückblick, taucht eine eigentümliche Unruhe auf. Wir merken, daß wir etwas entbehren, wonach wir nicht einfach greifen können. Wir haben den Drang nach einer Universität, die eine *Wirklichkeit* sein könnte, die aber nicht da ist. Wir bewegen uns heute irgendwo, wo keiner vor dem anderen etwas voraus hat. Eine Einführung in das akademische Studium ist notwendig geworden, am notwendigsten für den akademischen Lehrer selbst.

Es könnte scheinen, als ob dies alles nur pessimistische Stimmungen sind und kein wirkliches Geschehen. Der Betrieb der Universität, ihre Organisation funktioniert so tadellos, daß eine Fragwürdigkeit nicht da zu sein scheint. Aber es gibt ein verborgenes Geschehen an der Universität, das diese Fragwürdigkeit deutlich macht.

Solches verborgene Geschehen ist die Ratlosigkeit gerade der Besten nach vollendetem und fast vollendetem Studium, die Erkenntnis, daß ihnen trotz größter Kenntnisse ihrer Wissenschaft etwas Wesentliches fehlt. Es ist ferner die überall aufschießende Examensmogelei, das bloße Fach- und Berufsstudium, die Ehrfurchtslosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der Universität, trotz immer mehr sich breit machender Korporationen. Das Ganze der Wissenschaft, das echte Wissen kommt gar nicht in den Blick der Studierenden. Die Universität hat immer mehr Warenhauscharakter, in der Kenntnisse wie sonst vorhandene Gegenstände verbreitet werden. Sie ist eine Fachschule geworden. Besonders Jura und Medizin werden so betrieben, daß sie ohne Schaden von der Universität getrennt und als selbständige Fachschulen aufgemacht werden könnten.

Oder kommt der Jurist über seinen Paragraphen überhaupt in die Nähe von Verbrechen, Strafe, Sühne und Schuld? Weiß er überhaupt nur, was sie im menschlichen Dasein sind und bedeuten? Kommt der Mediziner, wenn er durch die Kliniken rast und Krankheitsfälle registriert, überhaupt in die Nähe von Krankheit und Tod? – Lassen sich Verbrechen und Strafe, Krankheit und Tod überhaupt in ein *Fach* einordnen? In einem Fach getrennt von allem anderen abhandeln? Gehen wir nicht heute in der Universität an allem Wesentlichen vorbei? Haben wir nicht alle die Gemeinschaft und Gemeinsamkeit verloren, die wir als Studierende haben sollten? Kann auf diese Weise akademisches Studium noch als ein Ganzes ergriffen werden, sich in der Weltnähe halten, die es haben sollte? Das eigentümliche Existieren im Ganzen der Welt, das akademisches Studium war und sein soll, soll wieder erweckt werden.

Dies ist nicht zu erreichen durch eine Kritik der Wissenschaft, durch Programme und Kongresse, durch eine instinktlose Universitäts- und Schulreform. Wir müssen reif werden für eine innere Verwandlung an uns. Es heißt vor allem warten können; Warten trägt in sich eine schöpferische Kraft. Der Wandel kann nur geschehen, wenn wir lernen, uns zu opfern, daß Künftiges wachsen kann. Menschliches Dasein kann sich jederzeit seine Größe schenken, wenn es sie erst sehen kann. Die starre Organisation des heutigen Betriebs kann nicht überwunden werden durch eine andere Organisation, sondern muß an sich selbst zerbrechen.

Wir haben vorgreifend das akademische Studium als den gemeinschaftlichen Drang zum In-die-Nähe-Kommen zur Welt im Ganzen bezeichnet. Unsere Aufgabe ist es, diesen Drang wieder zu wecken, so daß er sich selbst in Gang setzen und wirklich geschehen kann. Wissenschaft und Philosophie sollen die ausgezeichneten Möglichkeiten des menschlichen Daseins sein, um in die Nähe der Welt zu kommen. Wir müssen also Wissenschaft und Philosophie in ihrem echten Wesen zu fassen versuchen und zugleich die Einheit von Wissenschaft und Philosophie im Blick behalten.

Aber sind wir denn nicht schon jeweils in der Nähe von Welt? Gehört es nicht zum Wesen des menschlichen Daseins, je schon in der Nähe von Welt zu sein? – Ja, wir sind in der Nähe von Welt und doch abwesend und wissen nicht einmal wo. Hat sich irgendetwas vor die Welt geschoben, daß sie nur noch gerade durchscheint?

Ein zweiter Einwand: Wie kann Wissenschaft und Philosophie eine ausgezeichnete Möglichkeit des In-die-Nähe-Kommens sein, als rein theoretische Erkenntnis? Das heutige Dasein steht in einer tiefen Opposition zum ›Intellektualismus‹ der Wissenschaft. Die Wissenschaft hat in diesem Dasein keine innere Bedeutung mehr, ihre Stellung im Dasein hat sich verschoben. Die Bedeutung dieses Wandels lebte am reinsten in Max Weber, der die Wissenschaft als Entzauberung der Welt ansah (»Wissenschaft als Beruf«, 1919). Das heutige Dasein verlangt von der Wissenschaft einen anderen Sinn als Entzauberung. Der Kampf gegen den Intellektualismus will positiv Wissenschaft und Leben vereinigen. Diese Tendenz zeigt sich in zwei Richtungen. Einmal in dem Ungeheuer einer Popularisierung der Wissenschaft. Gelehrte von Rang in der höchsten Kraft ihres Schaffens vergeuden sich an Kompendien und Handbüchern. – Andererseits führt die Tendenz, das Leben in der Wissenschaft sichtbar zu machen, dazu, bei jeder Betrachtung der Dinge immer gleich nach der Einstellung zu fragen, in der die Dinge betrachtet werden. Die Einstellung zu den Dingen ist wesentlicher geworden als die Dinge selbst. Alles wird auf Weltanschauungen und Komplexe zurückgeführt. So haben wir überhaupt keine Möglichkeit mehr zu sehen, wohin das gehört, was wir treiben. – Und die Philosophie? Keine Zeit kannte so viel Wissenschaftstheorie, so viel Erkenntnistheorie. Und doch weiß die Philosophie nicht einmal selbst, ob sie eine Wissenschaft ist, ob die Wissenschaften durch sie bestimmt werden können oder umgekehrt.

Wir begreifen nicht mehr, daß es nicht genügt, die Wissenschaft durch Resultate vorwärtszubringen, sondern daß diese

ihre Entwicklung selbst geführt werden muß, ihre innere Wandlung ergriffen werden muß. Die zentralen Probleme müssen in die Ursprünglichkeit und Härte des letzten Einfachen gezwungen werden.

Welches ist nun der Grund für die innere Ratlosigkeit in der Wesensbestimmung der Wissenschaft? Es ist die Deutung des wissenschaftlich-philosophischen Erkennens als ›rein theoretischen‹. Bei ihr ist das Wesen der Wissenschaft entglitten. Wir müssen die Wissenschaft selbstverständlich [?] wieder einholen, um sie in unser Dasein nehmen zu können.

Die Definition des wissenschaftlich-philosophischen Erkennens ist nicht falsch, wir verstehen sie nur nicht mehr. Wir wollen die Entwicklung dieser Definition in ihren Hauptzügen skizzieren. Gliederung: 1. der wesentliche Gedanke der Definition, 2. ihre innere Grenze, 3. die ursprüngliche Auslegung dieser Definition.

Ad 1: ›Theoretisch‹ meint heute in der gewöhnlichen Auslegung einen Gegensatz zu praktisch: ein Fernhalten aller persönlichen Stellungnahmen und Stimmungen. Es ist also eine rein negative Charakteristik, durch die dieser zentrale Begriff bestimmt werden soll. Was läßt sich demgegenüber aus der Geschichte des Wortes ›theoretisch‹ für eine ursprünglichere Bestimmung entnehmen?

Der Begriff taucht zuerst bei Aristoteles auf. Das Wort ist abgeleitet von θέα und ϝορ (ὁρᾶν): zweimal sehen, in ausgezeichnetem Sinne sehen, besonders gebraucht von dem Besucher der großen griechischen Festspiele (θεατής), der den Anblick des großen Geschehens unmittelbar auf sich zukommen läßt. (Die genaue Interpretation des θεωρεῖν siehe »Einleitung in die Philosophie«, WS 1928/29.) Θεωρεῖν ist bei Aristoteles eine Grundform des menschlichen Daseins, ein βίος und zwar der höchste. Für die Antike ist der theoretische Mensch der eigentliche Handelnde, es gibt hier keinen Gegensatz zwischen θεωρία und πρᾶξις, θεωρία ist die höchste πρᾶξις. Traditionell wird das theoretische Verhalten durch zwei Momente charak-

terisiert: 1. Bindung des Verhaltens an die Gegenstände (der Erkenntnis) selbst, 2. Ausweisung der im theoretischen Verhalten gewonnenen Erkenntnis an den erkannten Gegenständen selbst.

Dies sind aber nur Folgebestimmungen des theoretischen Verhaltens, keine ursprünglichen Wesensbestimmungen. Zur Interpretation des eigentlichen Wesens des theoretischen Verhaltens wollen wir den Höhlenmythos im Beginn des 7. Buches von Platos »Staat« heranziehen.

Interpretation des Höhlenmythos

Es ist kein Gleichnis, sondern ein Mythos, d. h. eine Geschichte, und zwar eine Wesensgeschichte des menschlichen Daseins. Und insofern alle menschliche Geschichte wesentlich immer auch Verfallsgeschichte ist (da die Verfallenheit ein wesentlicher Modus der menschlichen Existenz ist), muß in diesem Mythos als Geschichte des menschlichen Wesens auch die Geschichte des menschlichen Unwesens gegeben sein.

Es soll ausgesagt werden über das menschliche Wesen (φύσις), und zwar in bezug auf die παιδεία. (Nicht mit ›Bildung‹ zu übersetzen, vielmehr geht der Begriff auf eine innere Möglichkeit des Menschen, vom Kind (παῖς) her betrachtet; das Wort bleibt vorläufig unübersetzt, die Bestimmung kann sich erst aus der Interpretation ergeben).

Durch die Lage der Leute in der Höhle (hier ist genau der Text heranzuziehen, sonst ist das Folgende unverständlich!) ist schon vorgegeben, was für sie Seiendes ist, was Wahrheit des Seienden und wie man darüber redet miteinander (λέγεσθαι). Sie sind in einer bestimmten Benommenheit beim Seienden und können diese Benommenheit nicht abwerfen (sie sind an Schenkeln und am Hals gefesselt und sehen immer auf dieselbe Wand). Nun wird einer der Gefangenen gelöst, er steht auf und geht in der Höhle umher, kann auch die Lage der Gefangenen

übersehen. Aber die Lösung ist zunächst keineswegs eine Befreiung, sie wird als Schmerz empfunden, weil sie den vorigen, als Naturzustand gefaßten Zustand durchbricht. Ihr erstes Ergebnis ist eine ἀπορία, eine Ratlosigkeit, der Gelöste will in den früheren Zustand zurück. – Erst auf der dritten Stufe kommt der Gelöste aus der Höhle heraus, sieht jetzt auch das Seiende in aller Helligkeit und wie es wirklich ist. Aber zunächst kann er gar nichts sehen, er schließt vor der allzu großen Helligkeit die Augen, er ist des Lichtes ungewohnt. Erst nach langer Gewöhnung ist er soweit, zunächst die Schatten der wirklichen Dinge, ihre Spiegelbilder (im Wasser u.a.) zu sehen, dann den Himmel, aber erst bei Nacht; und erst das letzte Stadium ist das Sehen der Sonne selbst und der Dinge selbst. Nun erkennt er den Grund alles dessen, was er bisher für Seiendes gehalten hat. Er wird in eine Art des Existierens kommen, wo er sich nicht mehr in die Höhle zurücksehnt.

Wir wollen die Interpretation auf zwei Momente beschränken: 1. Was gehört zum Zustand der Fesselung, zum Ruhezustand des Daseins? 2. Was geschieht da, wo Plato zum ersten Mal ausdrücklich von einem Geschehen berichtet, in der Entfesselung?

1. Die Gefesselten sehen überhaupt kein Licht, sie erkennen auch nicht die Schatten als Schatten (sie können sich ja nicht umwenden), sie haben überhaupt nicht den Unterschied zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Sein und Schein. – Es ist nun entscheidend zu sehen, daß auch dieser Zustand ein Wesenszustand des menschlichen Daseins ist, kein bloßes Negativum, nicht nur ein Nichtloskommen-von. Die Gefesselten haben ein reiches Leben, sie können miteinander reden über alles, was sie sehen; es gibt hier Unterschiede in der Erkenntnis (der Abfolge der Schatten usw.). Aber sie sind gefesselt von dem, was sie einzig sehen; sie verstehen sich nur aus dem, was da (an der Wand) geschieht. Sie sind benommen von dem Seienden, in dessen Mitte sie sich befinden.

2. Nach der Lösung der Fesseln scheinen sich zuerst die

Kenntnisse zu mehren von dem, was um ihn herum vorgeht. Er braucht sich deshalb noch nicht von den Dingen in der Höhle abzuwenden, aber in seiner Lage liegt jetzt auch die Möglichkeit einer Abwendung vom Schattenhaften zu den Dingen selbst, zu dem Seienden selbst. Er kann den Unterschied zwischen Schatten und Ding jetzt selbst vollziehen, er kann ins Licht sehen. Und erst auf dem Grunde dieser Möglichkeit des ins Licht Sehenkönnens erwächst der Unterschied des Wahren und des Scheins. Dieser Unterschied ist erst möglich, wenn Wahrheit überhaupt *verstanden* ist. Die Befreiung ist ein gewisses In-die-Wahrheit-Kommen. Aber es bedarf erst einer Gewöhnung an das Licht, d. h. das Verständnis der Wahrheit fällt dem Befreiten nicht einfach zu, es ist ihm aufgegeben. Mit der Befreiung wird er sich selbst überantwortet, er muß sich selbst in das Licht halten. Es erwächst so die Überantwortung des Daseins an es selbst hinsichtlich der Wahrheit. Diese Schwere der Überantwortung ist der Grund des Zurückwollens des Befreiten in die Höhle. Es ist ein Zurückwollen aus der Unruhe in die Geborgenheit und Ruhe. Es ist entscheidend, ob das Seiende, zu dem sich das Dasein verhält, Geborgenheit oder Unruhe verleiht.

Von hier aus können wir auch das Dasein in der Höhle näher verstehen. Es ist mythisches Dasein, eingeschlossen in einen festen und gleichen Kreis des Seienden, unter der Hut des Schutzbietenden, des Heiligen. Wahrheit ist hier also nicht Unverborgenheit des Seienden, sondern Geborgenheit des Daseins. In der Befreiung geschieht nun eine wesentliche Verwandlung der Wahrheit selbst und des Daseins selbst. Das Dasein hat die Wahrheit nicht mehr als Geborgenheit im Seienden, sondern als Unverborgenheit des Seienden selbst, deshalb ist die Befreiung mit Leid verbunden, und deshalb besteht die Sehnsucht des Zurückwollens in den Zustand der Geborgenheit.

Das ist kein einmaliges Ereignis, sondern wenn der Mythos die Wesensgeschichte des Daseins erzählt, dann muß jeder Mensch diesen Übergang zur Ungeborgenheit in sich vollzie-

hen. Dann geschieht er ständig, und dann ist auch das Zurückwollen in die Geborgenheit mit dem Wesen des Menschen gesetzt und gehört zur Struktur der Befreiung. Und bedeutet dieser Übergang das Entstehen der Wissenschaft und Philosophie, dann zeigen sich damit Wissenschaft und Philosophie als ein *Geschehen des Daseins selbst*, als befreites Dasein. In diesem Existieren geschieht ein bestimmtes In-der-Wahrheit-Sein, das erst allen wissenschaftlichen Fragen und Wahrheiten Grund und Sinn gibt.

(Persönliche Bemerkung Heideggers: Es sind an mich aus dem Hörerkreise mehrfach Fragen gestellt worden, die von einem noch nicht echten Verstehen zeugen [gemeint sind wahrscheinlich Fragen über die Religion. H.M.]. Sie müssen begreifen, daß das Wesentliche oft nicht in dem liegt, was ich hier zu Ihnen rede, sondern in dem, was ich verschweige. Ich kann aber nur zu Ihnen über etwas schweigen, wenn ich zu Ihnen rede. – Ich gebe hier eine philosophische Interpretation, was Ihnen dabei für philosophische Probleme aufstoßen, ist Ihre Sache.)

Wir können auch das Stadium des Daseins in der Höhle bezeichnen als *Religion*. Religion ist kein Gefühl, kein Erlebnis, sondern eine bestimmte Grundstellung des Daseins zum Ganzen des Seienden. Eine Wesensbestimmung der Religion soll hier nicht gegeben werden; sie ist heute sehr schwer, weil uns Religion überhaupt nur noch als Kulturreligion entgegentritt, d. h. durchgegangen durch eine bestimmte geschichtliche Auslegung, auch durch Wissenschaft. Religion als Geborgenheit des Daseins in dem angedeuteten Sinne ist eine Grundstellung, die das Dasein, solange es existiert, nicht ganz überwindet. Es liegt in dieser Bestimmung der Religion als eines Grundstadiums keine Wertschätzung, es geht hier nicht um die kleinbürgerliche Frage nach dem Verhältnis von Konfession und freier Wissenschaft, sondern um die Wesensgeschichte des Menschen. Religion ist ein Grundstadium des Daseins vor der Wissenschaft. Dasein kann existieren, ohne daß es von dem Ausgang der Höhle weiß, d. h. es kann im Grundstadium verbleiben.

Das Hinaussteigen aus der Höhle bezeichnen wir vorgreifend als *Transzendenz*. Mit dem Hinaussteigen ist noch nicht gewährleistet, daß wir das Seiende an sich selbst sehen. Es bedarf dazu einer langen Gewöhnung, und zwar einer Umgewöhnung. Wir schleppen noch etwas Früheres mit, das gewohnte Sehen, ja selbst das Fragen bewegt sich noch in der Gewohnheit des früheren Daseins. Dieser eigentümliche Zwischenzustand zwischen der Höhle und dem Licht, zwischen den Schatten und dem Seienden selbst, diese Indifferenz ist wieder ein Wesenszustand des menschlichen Daseins: Vielwisserei, Freigeisterei, ein Sehen nicht des Seienden selbst, sondern der εἴδωλα (Gegenbegriff εἶδος), d. h. des Seienden, das so aussieht wie . . . und es doch nicht ist, des Augenscheins. Die sich hier herumtreiben, sehen noch nicht das εἶδος, das Aussehen der Dinge, sie schwanken zwischen εἴδωλα und εἶδος, zwischen Schein und Sein, alter und neuer Wahrheit. Diese Indifferenz ist erst dann behoben, wenn es gelingt, in das Licht selbst zu sehen, d. h. nicht das Licht als Licht, sondern das Seiende im Licht, das Licht als Helligkeit des Seienden. Das bezeichneten die Griechen als σοφία. Transzendenz ist also ein Hinaussteigen zum Licht, um erst vom Licht her zurückkommend das Seiende im Licht zu sehen, – kein bloßes Hinaussteigen zum Seienden, sondern ein Hinaussteigen *über* das Seiende zum Licht, ein *Übersteigen* des Seienden. Was bedeutet die Transzendenz des Daseins als Übersteigen des Seienden?

Wir gewinnen das Seiende nicht durch bloße Summierung von Kenntnissen des Augenscheins oder durch deren bloße Vertiefung und Erweiterung, sondern es muß außerhalb der Höhle noch einmal ein radikaler Umschlag erfolgen. Auch nach der Befreiung zeigt sich noch einmal die Macht der Geborgenheit. Das Fragen nach dem Seienden wird noch einmal verwirrt. – Wir können dieses Stadium an der Entwicklung der griechischen Philosophie selbst verdeutlichen. Zuerst wird jetzt das Seiende als Ganzes gesehen, und zwar als *immer noch* Seiendes, und man will dieses ›immer schon‹ zurückverfolgen in die Ur-

zeit; man antwortet also auf die Frage nach dem Seienden mit der *Geschichte* des Seienden, man erzählt seine Geschichte als Kosmogonie und Theogonie. Dieses Zurückgehen auf den Uranfang bezeichneten die Griechen als Frage nach der ἀρχή. Dabei bricht allmählich die Tendenz durch, die Antwort nicht mehr als Göttergeschichte zu geben, sondern aus dem *Seienden selbst* zu holen. Die Bedeutung der ἀρχή wandelt sich vom urzeitlichen Anfang zum Grund, zum Prinzip (das, was das Seiende im Grunde bestimmt). Und die ἀρχή wird zunächst gesucht als Wasser, Feuer usw., d. h. ein Bezirk des Seienden wird herausgehoben und ihm der Grundcharakter zugesprochen.

Langsam arbeitete sich dann die einfache, elementare Frage nach dem τί ἐστιν heraus: was ist das Seiende, was bin ich selbst? Die Griechen brauchten mehr denn vier Jahrhunderte zur Entdeckung dieser Frage! Wir können uns heute, wo wir jede belanglose Erfindung als große Entdeckung preisen und unserer Neugier alles beschaffen, keine Vorstellung mehr machen, was das bedeutete. Allein durch diese Frage wird das Seiende erfaßt als etwas, was der Fragende nicht ist und zu dem er doch gehört. Und allein mit dieser Frage wird das Wagnis des Sichhineinstellens in die Grundlosigkeit auf sich genommen, ein letztes Wagnis, da sein Ergebnis das Nichtsein des Seienden, die Grundlosigkeit sein kann. Diese Frage durchherrschte die ganze Existenz des *Sokrates*.

Dieses Fragen ist das eigentliche Geschehen des befreiten Daseins. Es stellt sich inmitten des Seienden und stellt das Seiende und sich in die Fragwürdigkeit. Es ist eine Frage an das Seiende im Ganzen und als solches, ein Hinausfragen über alles faktisch Seiende, ein eigentliches Übersteigen des Seienden, aber so, daß das Dasein inmitten des Seienden verbleibt.

Wie hängt damit nun das ›In-das-Licht-sehen‹ zusammen? Die innere Geschehenseinheit des ersten und zweiten Stadiums muß aufgehellt werden.

Das Freiwerden ist nur möglich durch ein aus etwas heraus Befreitwerden. Wir wissen heute nicht einmal mehr, *woraus* wir

uns denn eigentlich befreien sollen. Und doch ist dieses Wissen die Grundlage jeder echten Befreiung.

Die Befreiten sehen unter anderen Dingen auch das Licht (φῶς). Was bedeutet hier die Rede von Licht? Man erklärt sie meist gleichnishaft: das Licht ist die Sonne, durch die wir erst die Dinge sehen, die Wahrheit. Aber diese Erklärung geht am Wesentlichen vorbei. Die Rede ist gleichnishaft und doch auch eminent sachlich. Gemeint ist nicht der Lichtkörper, sondern die Helle, die Helligkeit. Mit dieser Helle hat es nun eine eigene Bewandtnis. Wir können sie nicht als Seiendes unter anderem Seienden unterbringen: sie ist über alle Dinge ausgebreitet, wir sehen sie überall und doch nie, wir stoßen immer darauf und stoßen uns doch nie daran. Die Helle ist da und doch nie erfaßt; wir merken sie erst, wenn sie fort ist, wenn es dunkel geworden ist. Sie hat an ihr selbst ein Geschehen, ist kein totes Ding.

Plato bezeichnet nun das Licht, die Helle, als ein τρίτον γένος, einen dritten Stamm. Welches ist das erste und zweite γένος? Ὁρᾶν und ὁρώμενον, Sehen als ὄψις (ὄμμα) und das gesehene Erkennen. Woher kommt die zentrale Funktion des Sehens, als Paradigma für alles Erkennen angesprochen werden zu können? Weil das Sehen, um zu sehen, außer dem Gegenstand (dem ὁρώμενον) noch eines Dritten bedarf – eben der Helle. Bei den anderen Sinnen ist ein solches Drittes (nach Plato) nicht da. Und dieses Dritte ist kein Mangel, sondern eine Auszeichnung: im Sehen kommt der Mensch dem Seienden am nächsten.

Die Helle bezeichnet nun Plato als das Joch, das Sehen und Gesehenes umspannt: Sehen ist eine Unterjochung unter die Helligkeit. Das Joch der Helle ermöglicht erst das Vermögen zu sehen und die Möglichkeit, gesehen zu werden.

Die Helle ist nun selbst als γένος noch ἔκγονος, abkünftig. Die Abkunft der Helle ist zunächst bildlich die Sonne. Das Auge ist ἡλιοειδέστατον, sonnenhaft. Was bedeutet das? Das Auge darf nicht als vorhandenes Organ genommen werden. Wir sehen nicht, weil wir Augen haben, sondern wir haben Augen, weil wir sehen. Weil wir sehen können, haben wir Augen. Die ding-

liche Auffassung vom Menschen muß endlich überwunden werden. Das Sehenkönnen ist das Ursprüngliche, nicht das Auge.

Das Sehenkönnen ist bedingt durch die Helle, und die Helle geht zurück auf die Sonne, oder, wie Plato jetzt sachlich bestimmt, auf das ἀγαθόν, genauer die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Also: das Verhältnis von Erkennen und Erkanntem im weitesten Sinne ist letztlich bedingt durch die *Idee des Guten*. Was heißt das?

φῶς = ἀγαθόν

δύναμις τῆς ὄψεως (ὁρᾶν)	δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι (ὁρώμενον)
γνῶσις	γιγνωσκόμενον
	ἀλήθεια

Es geht um das Verhältnis der δύναμις τῆς ὄψεως und der δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι, also um das Verhältnis zweier Möglichkeiten, Vermögen, nicht um das Verhältnis zweier vorhandener Dinge. Das ὁρᾶν ist nur, sofern ich es vermag und vollziehe; es ist nur im Vollzug des Sehens (Aristoteles). Die Möglichkeit des Gesehenwerdens bezeichnet Plato als ἀλήθεια, Wahrheit. Hier besagt die Möglichkeit Eignung. Die Dinge haben die Eignung, gesehen zu werden.

Es geht um die Ermöglichung der möglichen Einheit zweier Möglichkeiten. Und diese Ermöglichung ist ein γένος, sie läßt beide Möglichkeiten und ihre Einheit allererst aus sich als dem Grunde entspringen.

Wir sind heute außerstande zu begreifen, was hier aufgehellt wurde. Also im Grunde nichts anderes als das theoretische Verhalten. Wir haben von Wahrheit einen ganz bestimmten Begriff, der uns die Möglichkeit nimmt, auf ihren Ursprung zu kommen. Unser Wahrheitsbegriff ist selbst selbstverständlich geworden, er drängt von vornherein alle Lösungen des Problems auf eine falsche Bahn. Diese überlagernde Schicht von Selbstverständlichkeiten muß durchbrochen werden. Es geht nicht um die Bereitstellung eines theoretischen Wissens, son-

dern durch die Befreiung sollen wir erst begreifen, daß wir in einer Höhle sind. Diese Höhle und unsere Fesseln sichtbar zu machen, ist die Aufgabe.

Angesetzt werden muß bei dem Befremdlichen. Das Befremdliche bei der Problemstellung Platos ist, daß die Wahrheit auf der Seite der Dinge steht, ein Charakter des Seienden selbst ist, gerade nicht als Eigenschaft oder Möglichkeit der erkennenden Wesen gefaßt wird, sondern dem Seienden als γιγνωσκόμενον zukommt. Solange man dies verkennt, kann das Verhältnis von γνῶσις und ἀγαθόν nie verstanden werden. Diese Befremdlichkeit muß festgehalten werden gegenüber der immer wieder sich aufdrängenden These: Wahrheit sei ein Charakter der Aussage, des Erkennens.

Aber bestimmt nicht Aristoteles gerade den λόγος als wahr oder falsch? Doch darin liegt nicht die Wesensbestimmung der Wahrheit; vielmehr ist diese Bestimmung erst auf dem Grunde der Bestimmung der Wahrheit als Charakter des Seienden selbst möglich und von da aus zu verstehen. Mit dieser Bestimmung wird dann auch die traditionelle Logik durchbrochen, die total auf einem Mißverständnis des Wesens der Wahrheit und speziell des Aristoteles beruht. Ein weiteres radikales Mißverständnis der Wahrheit liegt in folgender Bestimmung: Der Sinn des Satzes, das Geltende, ist die Wahrheit. Und was gilt, hat als Geltendes Wert. Also ist die Wahrheit Wert. Diese primitive ›Wertphilosophie‹ herrscht heute fast durchgängig, auch in der Phänomenologie.

Ἀ-λήθεια = Un-verborgenheit. Nur weil das Seiende unverborgen ist, können wir es erfassen. Warum bezeichnen die Griechen die Wahrheit als Negativität, als Privation? Wahrheit ist ein Raub, auf Grund dessen dem Seienden die Verborgenheit entrissen, es offenbar wird. In diesem α-privativum kommt die Ablösung vom alten Wahrheitsbegriff des vorwissenschaftlichen Daseins, nach dem Wahrheit Geborgenheit ist, zum Ausdruck. – Diese Unverborgenheit des Seienden ist überall und nirgends; sie ist nicht irgendwo anzutreffen wie alles Vorhan-

dene – darin meldet sich schon eine Verwandtschaft der ἀλήθεια mit der Helle.

Diese Aussage ist wahr, wenn das Seiende als wahres erfaßt ist. Und das ist nur möglich, wenn das Seiende zuvor in seiner Offenbarkeit geschehen gelassen worden ist. Verhalten ist wahr, wenn es ein Geschehenlassen der Offenbarkeit des Seienden ist, ein ἀληθεύειν. Auch alles praktische Verhalten ist ein ἀληθεύειν; ἀληθεύειν gehört zum Wesen des Menschen, zum Wesen der menschlichen Seele (Aristoteles). Und da die Seele das Prinzip des Lebens ist, ist ἀληθεύειν eine Wesensbestimmung des Lebendigen (Nikomachische Ethik VI). Hier führt Aristoteles fünf Weise des ἀληθεύειν an: 1. ἐπιστήμη – Wissenschaft, 2. τέχνη – praktisches Verhalten, 3. φρόνησις – sich selbst Enthüllen, 4. σοφία, 5. νοῦς (hierzu Phaidros 249 b 5).

Was ergibt sich aus unseren bisherigen Klärungen für das Verhältnis von γνῶσις und ὄν als ἀληθές? Diese Aufhellung der Wahrheit setzt uns erst in den Stand, den echten Begriff des Subjekts zu finden. Das Subjekt verhält sich von Haus aus schon zu Seiendem, mit seiner Existenz ist schon Offenbarkeit geschehen, die Unverborgenheit des Seienden Ereignis geworden. Dadurch geschieht nichts mit dem Seienden, es ist indifferent gegen das Offenbarmachen. Erst auf Grund der Offenbarkeit wird das Seiende an sich selbst zugänglich. Mit dem Verlöschen der Existenz steht das Seiende wieder außerhalb der Möglichkeit des Offenbarwerdens.

Wahrheit ›gehört‹ also im gewissen Sinne auch zum Subjekt, aber sie ist keine Eigenschaft; sie kennzeichnet das Heraustreten des Daseins aus sich selbst, seinen ekstatischen Charakter.

Wahrheit ›gibt‹ es nur, solange Dasein existiert. Aber auch Verborgenheit des Seienden, Unwahrheit, gibt es nur, sofern Dasein existiert. Wir unterscheiden vier Stufen der Verborgenheit:

1. Wenn Dasein zur Existenz kommt, ist Seiendes im *Umkreis seiner* Existenz schon bekannt, offenbar. Damit ist auch schon eine bestimmte Verborgenheit geschehen.

2. Das Bekannte wird erkannt; damit vertieft sich die Verborgenheit des Unbekannten, und alles Nicht-Erkannte wird in seiner Verborgenheit eindringlicher.

3. Täuschung, Irrtum, Verstellung bezeichnen ein Zurücksinken von schon bekanntem Seienden in die Verborgenheit: Verkanntheit.

4. Mißdeutung der Mitteilung oder Darstellung des Wahren. Grund aller Verborgenheit ist die Endlichkeit (Nichtigkeit) des menschlichen Daseins.

Wir gehen zurück: Wie hängt die Idee des Guten mit dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit zusammen? Die Idee des Guten ist die höchste Idee. Ἰδέα heißt das Gesichtete; die höchste Idee ist das Prinzip oder die Ermöglichung von Wahrheit.

Was heißt nun das Gute, ἀγαθόν? Vor allem muß man sich freimachen von der landläufigen Deutung, als ob damit etwas Inhaltliches gemeint sei, das man denn meist sentimental als ein Schätzenswertes, Ideal oder dergleichen bestimmt. Im ἀγαθόν handelt es sich um die Grundermöglichung des menschlichen Daseins als Offenbarmachens von Seiendem; also um die Ermöglichung des Wesens der Wahrheit. Aristoteles gibt einen Hinweis: er bestimmt das ἀγαθόν als οὗ ἕνεκα, umwillen dessen etwas ist, was es ist. Das ἀγαθόν ist dasjenige, umwillen dessen das Dasein ist, was es sein kann, worin es zu sich selbst kommt, für sich selbst sich entschieden hat. Es ist die Entscheidung des Daseins zu sich selbst als umwillen dessen das Dasein ist, was es ist. In dieser Entscheidung fällt das Dasein die Entscheidung zur eigenen Freiheit.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die Originalhandschrift des weitgehend ausgearbeiteten Entwurfs der im Sommersemester 1929 vierstündig gehaltenen Vorlesung »Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart« besteht aus 84 Folio-Blättern. Sie sind in der schon bekannten Weise aufgeteilt: in der linken Hälfte der fortlaufende Text der Vorlesungsausarbeitung, in der rechten Hälfte Zusätze, Anmerkungen und Textergänzungen. Sofern keine Einarbeitungshinweise gegeben waren, habe ich diese zusätzlichen Teile in Klammer gesetzt und demjenigen Absatz angehängt, auf dessen Höhe sie sich fanden. Die Paragrapheneinteilung wie auch die übergeordnete Einteilung ist in allen Fällen an deutlich erkennbaren Einschnitten Heideggers angelehnt. Zum Vorlesungsbestand gehört weiterhin eine Anzahl loser Blätter, zum Teil an thematisch entsprechenden Stellen eingelegt, zum Teil separat beigelegt; sie wurden in diesem Band als »Beilagen« wiedergegeben und nach ihren Fundstellen, Stichworten oder gelegentlichen Titeln den entsprechenden Paragraphen zugeordnet.

Für die Transkription stand mir eine Abschrift von Hildegard Feick zur Verfügung. Außerdem verfügte ich für Vergleichsstudien über drei Vorlesungsnachschriften, und zwar von Heinrich Ochsner (in der Kopie einer handschriftlichen Wiedergabe) und Herbert Marcuse (in maschinenschriftlicher Form) sowie eine dritte unbekannter Herkunft (in maschinenschriftlicher Form). Die letztere ist dem Nachlaßverwalter freundlicherweise von Herrn Curd Ochwadt übergeben worden, der sie selbst – gemäß einer brieflichen Mitteilung – in den 50er Jahren ohne Hinweis auf ihren Verfasser erhalten hatte. Sie erweckt ganz den Eindruck, aus einer stenographischen Mitschrift hervorgegangen zu sein. Ausführlichkeit und Genauigkeit sprechen dafür. Auf

161 einzeilig beschriebenen Seiten sind 43 datierte Vorlesungsstunden (2. 5. bis 30. 7. 1929) wiedergegeben. Die beiden kürzeren Nachschriften stimmen im Ablauf und in der Gliederung mit ihr überein. Die Nachschrift von Heinrich Ochsner, die die einzelnen Vorlesungsstunden ebenfalls datiert, zeigt darüber hinaus, soweit ihre Unvollständigkeit dies überhaupt zuläßt, stets auch Übereinstimmungen bei den jeweiligen Vorlesungsanfängen. Dennoch, die ungeklärte Verfasserschaft der ausführlicheren, hier ergänzend herangezogenen Nachschrift, das Fehlen der stenographischen Vorlage oder einer Erklärung, daß eine solche vorgelegen hat, nehmen die letzte Gewähr, daß es sich um die volle Wiedergabe der vorgetragenen Fassung des teilweise nur stichwortartig ausgearbeiteten Vorlesungsmanuskripts handelt. Wenn man daher auch nicht mit letzter Sicherheit von einer Mitschrift sprechen kann, als Nachschrift kommt ihr eine hohe Authentizität zu. In einem gesonderten Teil (»Ergänzungen aus einer Nachschrift«) habe ich daher von ihr bei allen Abweichungen gegenüber dem Vorlesungsentwurf (spontane Ergänzungen in der jeweiligen Vorlesungsstunde, weitere Differenzierungen, zusätzliche Erläuterungen) reichen Gebrauch gemacht, so daß in dieser Kombination wahrscheinlich eine nahezu vollständige Wiedergabe des Kollegs vom Sommersemester 1929 gelungen ist.

Für den Abdruck in der Gesamtausgabe ist die im ursprünglichen Titel gewählte Reihenfolge »Fichte, Hegel, Schelling« der von Heidegger in der Vorlesung tatsächlich befolgten Gliederung angepaßt worden. Noch in seinem Brief an Jaspers vom 25. 6. 1929 (s. u.) hat er an der ursprünglichen Reihenfolge festgehalten. Offensichtlich hat er sich erst kurzfristig entschieden, diese zu ändern. Die Überleitung zu Schelling erfolgt in der 33. Vorlesung (11. 7. 1929). Die mögliche Vermutung, Heidegger könnte mit der ursprünglich geplanten Reihenfolge den weiteren Sinn verbunden haben, eine Konzeption des deutschen Idealismus vorzutragen, die gegen das Entwicklungsschema von Kroner gerichtet wäre, findet an keiner Stelle Nahrung.

Faktisch rückt Schelling nur als Übergang ein. Er benötigt ihn, da er seine Hegel-Darstellung mit der »Differenzschrift« beginnt.

Für die zweite, nur einstündig gehaltene Vorlesung des Sommersemesters 1929 »Einführung in das akademische Studium« lag außer einer maschinenschriftlichen Fassung der Nachschrift von Herbert Marcuse die Transkription stenographischer Vorlesungsnotizen von Alois Siggemann vor. Zum Abdruck ist die umfangreichere Nachschrift von Marcuse gekommen. Vorlesungsdaten fehlen in beiden Fassungen. Nach Erinnerungen von Alois Siggemann hat aber die erste Vorlesungsstunde frühestens Anfang Mai stattgefunden.

In allen Textteilen des vorliegenden Bandes – mit Ausnahme der Zitate – wurde die Zeichensetzung den heutigen Regeln behutsam angeglichen. Im Manuskriptteil der Vorlesung stammen die Abschnitts- und Kapitelüberschriften überwiegend von Heidegger; die untergeordneten Überschriften (Paragraphentitel usw.) wurden von mir in enger Anlehnung an den Text formuliert. In den Beilagen und im Anhang sind die wenigen vom Herausgeber stammenden Überschriften in eckige Klammern gesetzt. Im übrigen bezeichnen eckige Klammern in Zitaten Zusätze und Erläuterungen Heideggers, in allen sonstigen Textteilen jedoch Konjekturen des Herausgebers. Fragliche Lesarten wurden mit einem in eckige Klammern gesetzten Fragezeichen gekennzeichnet, nicht entzifferbare Textteile in besonderen Fußnoten ausgewiesen. Bei der Kant-, Fichte-, Schelling- und Hegelzitation wurde in Übereinstimmung mit Heideggers eigener Zitationspraxis in den von ihm selbst veröffentlichten Texten nach rein orthographischer Hinsicht die heute übliche Schreibweise gewählt. Dies geschah auch deshalb, weil nicht nur die Textausgaben der genannten Denker untereinander unterschiedlichen orthographischen Konventionen folgen, sondern weil auch die verschiedenen Textausgaben der einzelnen Denker in dieser Hinsicht Abweichungen aufweisen. Selbstverständlich blieb der zitierte Wortlaut unverändert,

ebenso die Zeichensetzung, die Klein- und Großschreibung sowie ältere grammatische Konstruktionsformen. Lediglich bei der Zitation von Titeln der Originalausgaben wurden diese in der ursprünglichen orthographischen Form wiedergegeben.

*

Über seine Hauptvorlesung im Sommersemester 1929 schrieb Heidegger am 25. Juni 1929 an Jaspers: »Zur Zeit lese ich zum ersten Mal über Fichte, Hegel, Schelling – und es geht mir wieder eine Welt auf; die alte Erfahrung, daß die anderen nicht für einen lesen können« (Martin Heidegger/Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963, hrsg. v. Walter Biemel u. Hans Saner, Frankfurt a. M./München-Zürich 1990, S. 123). Die ›Welt‹, die ihm dabei aufgegangen ist, ist die *System*philosophie. Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Interpretation der »Wissenschaftslehre« der Hinweis darauf, daß Fichte bei der Behandlung der metaphysischen Problematik an der Idee des Systems und der Gewißheit orientiert sei, d. h. an dem Ideal einstimmiger und geschlossener Begründung. Zu ›lesen‹ vermag der phänomenologische Ontologe diese philosophische Darstellungsart aber nur, indem er sich nicht so sehr für die Herstellung des Begründungszusammenhangs interessiert, sondern gerade für dessen Bruchstellen, wobei er diese wiederum nicht als behebbare oder unaufhebbare Lücken aufzuzeigen bemüht ist, sondern allein als Einbruch und Anerkennung der Faktizität. Es klingt wie ein Schlüsselsatz, wenn Heidegger im Hinblick auf Fichtes Versuch, die Einheit und den inneren Zusammenhang des Ich zu sichern, einmal erklärt: »Diese Dialektik und Konstruktion ist im Grunde Aufhellung der *Faktizität* des Ich« (s. o. S. 146). Diese Lesart, durch die ihm die Welt des deutschen Idealismus aufgegangen ist, könnte man daher als ›indirekte Hermeneutik der Faktizität‹ bezeichnen.

*

Heideggers Handschrift ist in dieser Vorlesung klein, gedrängt und zugleich sehr verschliffen. Die Transkription stand daher immer wieder vor Mehrdeutigkeiten und Fehlstellen. Ein Teil davon konnte in bewährter Zusammenarbeit mit Herrn Dr. Hartmut Tietjen durch den direkten Vergleich am Original im Deutschen Literaturarchiv in Marbach beseitigt werden. Bei einem hartnäckigen Rest halfen wiederum mit ihrer großen Erfahrung Herr Dr. Hermann Heidegger und Prof. Dr. Friedrich-Wilhem von Herrmann, denen ich hiermit meinen besonderen Dank sage. Ebenso bedanke ich mich herzlich bei Herrn Dr. Andreas Preußner sowie Herrn Georg Scherer für ihre stets aus der Sache mitgedachte Ausführung der Korrekturarbeiten.

Köln, Oktober 1996 Claudius Strube