

Fichte, Hegel und der Dialog

Ein Bericht in systematischer Absicht

Von Johannes Heinrichs, S. J.

Die Mehrdeutigkeit des Titels soll sogleich geklärt, d. h. als solche festgehalten werden: Es geht *erstens* um das leider — man kann sagen: verhängnisvollerweise — zu Lebzeiten von J. G. Fichte und G. W. F. Hegel so gut wie nicht zustande gekommene Gespräch der beiden Denker. Die im folgenden zur Debatte stehenden Bücher¹ versuchen es fast alle auf die eine oder andere Weise nachzuholen. Eines hat sich eigens eine solche Aufgabe gestellt². *Zweitens* aber wird das Dialogische selbst die leitende inhaltliche Rücksicht dieser Bemerkungen sein, nicht nur, weil dieses Thema in einer der Veröffentlichungen ebenfalls ausdrücklich zum Tragen kommt, sondern weil der *diálogos* zugleich als die notwendige und wohl einzig mögliche — nicht Vermittlung, aber Verständigung zwischen den Gedankenwelten Fichtes und Hegels aufgezeigt werden soll. Es mag angemessen sein, daß dies nicht in einem von vornherein und allein systematisch bestimmten Gedankengang geschieht, sondern sich aus einer Art Gespräch der Autoren bzw. mit den Autoren ergibt. Dies ist die *dritte* Bedeutung des in der Überschrift angekündigten Dialoges. Das Gespräch der Verfasser muß freilich insofern „manipuliert“, d. h. durch eine weitere Gesprächsrichtung vereinheitlicht werden, als das bloße Protokoll der einzelnen Beiträge allein noch keinen Gedankengang im ganzen ergäbe. Ob durch die Herausarbeitung eines weniger linearen als vielmehr konzentrischen, gesprächsartigen Gedankenganges den einzelnen Büchern Gewalt angetan wird, oder ob es das Verständnis für ihre jeweilige Bedeutung und

¹ *Ludwig Siep*, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 (Symposium, 33). 8° (110 S.) Freiburg - München 1970, Alber. 18.— DM. — *Karl Schubmann*, Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss. Zu Fichtes „Wissenschaftslehren“ von 1794 und 1810. 8° (XII u. 113 S.) Den Haag 1968, Nijhoff, 14,40 Hfl. — *Wolfgang Janke*, Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft. 8° (XVI u. 428 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 58.— DM. — *Hans Duesberg*, Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhanges von personaler Selbständigkeit und interpersonalen Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber (Münchener Philosophische Forschungen, 1). 8° (XXVIII u. 364 S.) Bonn 1970, Bouvier: 48.— DM. — *Andries Sarlemijn*, Hegelsche Dialektik. 8° (IX u. 206 S.) Berlin 1971, de Gruyter. 48.— DM.

² Schon vor Jahren erschien eine speziell dem Verhältnis Fichte — Hegel gewidmete Buchveröffentlichung: *H. Girndt*, Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenzschrift (Bonn 1965). G.s Arbeit ist, wie der Titel erkennen läßt, thematisch eingeschränkter, aber vor allem einseitiger als *Sieps* neues Buch. Vgl. zur Kritik: *H. Braun*, Differenzen, in: Hegel-Studien, 4 (Bonn 1967) 288—299. — Was die gegenseitige Kenntnisnahme der beiden Denker betrifft, so bietet S. in einer Anmerkung eine gute Zusammenfassung (12). Es ist bis heute unsicher, ob Fichte (der Hegels Namen nur ein einziges Mal in einem Brief an Schelling vom 15. 1. 1802 erwähnt) Hegels „Differenzschrift“ gelesen hat, was man normalerweise annähme und nach der WL 1804 auch vermuten möchte. Aber für Fichte war Hegel zunächst lediglich Schelling-Schüler. S. vermutet eine flüchtige Kenntnis Hegels von der WL 1804 (durch Berliner Hörer Fichtes?). — Die Beziehungen zwischen der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) und Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, vorgetragen 1804—1805, erschienen 1806, sowie der „Anweisung zum seligen Leben“, vorgetragen und erschienen 1806, sind noch immer ungeklärt, obwohl *J. Hoffmeister* schon 1937 in der Einleitung seiner Ausgabe der „Phänomenologie“ (XXVI f.) auf sie hingewiesen hat.

Sichtweise tiefer zu erschließen vermag als eine je vereinzelte Betrachtung, bleibt dem zuhörenden Teilnehmer an diesem somit vielschichtigen Gespräch, dem Leser, zur Beurteilung überlassen. Die Reihenfolge, in der die Autoren zu Wort kommen, ist weder notwendig noch ganz beliebig. Sie wird sich im Verlauf der Denkbewegung mit ihrer letztlich systematischen Absicht von selbst begründen.

Neue Fichte-Bilder

Fichtes „veränderte“ Lehre — der Hegel-Kritik entzogen?

Einen Aufriß der Problematik des Verhältnisses von Fichte und Hegel bietet uns zunächst das Buch von *Ludwig Siep* „Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804“. Wer die Fronten kennt, weiß, was der Autor hier wagt. Er bezieht nämlich weder auf der Seite jener überlegenen „Hegelianer“ Stellung, die in Fichte bis heute weithin nur eine unwiderruflich und hoffnungslos überholte Stufe des Denkens sehen wollen und somit der Einordnung Fichtes unter die bloßen Vorläufer Hegels folgen, noch schließt er sich einer Fichte-Renaissance unserer Tage an, die Hegel lediglich als Rückfall in die Finsternisse eines vorkantischen Dogmatismus verzeichnen möchte, der ebenso verständnislos wie die meisten Zeitgenossen vor Fichtes einsamer Größe und seiner Idee von Transzendentalphilosophie gestanden habe. Zwischen solchen Frontstellungen versucht S. das sachliche Verhältnis beider Denker neu und besser freizulegen. Seine Gesamtthese: Hegels Kritik am *jungen* Fichte bestehe weithin zu Recht. Fichte habe aber seit 1800 in wachsendem Maße der Kritik seines einstigen Schülers Schelling und Hegels Rechnung getragen und sei bis spätestens zur Wissenschaftslehre (WL) von 1804 zu einer Position gekommen, die einerseits solcher Kritik gegenüber immun geworden sei, andererseits in grundsätzlicher Differenz und Eigenständigkeit dem Hegelschen Systemgedanken gegenüber verbleibe. Der spätere Fichte sei also nicht Vorstufe, sondern denkerischer Antipode Hegels. Dieses klischeeüberwindende Unternehmen stellt sich somit zwei miteinander verbundene Aufgaben: Es „will erstens zur Klärung des Verhältnisses der Fichteschen Philosophie zu derjenigen Hegels, zweitens zur Bestimmung des Standortes und der Bedeutung der Spätphilosophie Fichtes beitragen“ (11).

In einem *Ersten Teil* wird *Hegels Kritik der frühen WL*, nämlich vor allem der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794, in ihren Hauptpunkten herausgestellt. Diese Kritik bleibt Hegels ganzes Werk hindurch im wesentlichen unverändert, angefangen von der „Differenzschrift“ über „Glauben und Wissen“ (worin Hegel sich auch weitgehend auf Fichtes „Bestimmung des Menschen“ von 1800 bezieht, in der S. mit Recht schon die entscheidende Wende Fichtes vorbereitet sieht, die endliche Vernunft als Erscheinung des unendlichen, absoluten Lebens aufzufassen), weiterhin über die Einordnung des Fichteschen Denkens in den Weg der „Phänomenologie des Geistes“ bis hin zur „Wissenschaft der Logik“, deren erstes Buch Hegel kurz vor seinem Tode neubearbeitete, in der also ebenso wie in den Berliner Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie die endgültige Stellungnahme zu Fichte enthalten ist. S. zeigt, daß Hegel von keiner anderen Wandlung Fichtes als der zur populären Darstellung Notiz nahm. Er verschweigt allerdings, daß Fichte keine seiner bedeutenden späteren Wissenschaftslehren, sämtlich Vorlesungen, zu Lebzeiten veröffentlichten ließ, außer dem „Umriß“ von 1810. Hegels Kritik faßt S. unter zwei Hauptpunkten zusammen (44 ff.): 1. Die Kritik am absoluten *Prinzip* Fichtes, der Tathandlung des Ich. Daraus ergebe sich die bleibende, unüberwindliche Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich in der theoretischen WL, die sich auch in der praktischen WL als unerreichbare, bloß gesollte Idee einer völligen Einheit fortsetzt. 2. Die Kritik am resultierenden *System* Fichtes: Die Form entgegengesetzter Grundsätze vermag nicht auszudrücken und soll es auch nicht, daß der eine Grundsatz im

anderen enthalten ist. Es bleibt bei der äußerlichen Synthetisierung mehrerer Absoluta, woraus sich für Hegel kein absolutes System, sondern eine „Reihe von Endlichkeiten“ ergibt. „Der Grund dafür, daß es bei Fichte nicht zu einem System absoluter Einheit der Gegensätze kommt, ist . . . die Absolutsetzung eines ‚Extremes‘, der Identität des reinen Fürsichseins. Von der anderen Seite, dem Bezug des Ich auf Anderes, ist dabei abstrahiert . . . Nach Hegel müßte das Absolute dagegen als ‚Leben‘ aufgefaßt werden, ‚den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen‘. Diese Bewegung, den Gegensatz von Fürsichsein und Für-anderes-Sein zu setzen und sich als Einheit beider zu wissen, ist der ‚Geist‘, und sein ‚Selbsterkennen‘ ist die ‚Wissenschaft‘ bzw. das absolute System, das die Totalität der Denkbestimmungen als Stufen dieses ‚Sich-Wissens‘ umfaßt“ (47). Diese von S. markant herausgestellten Grund-Differenzen werden uns nun immer wieder beschäftigen. Es geht um das Bedenken von *Einheit und Unterschied*, worin man den oder wenigstens einen roten Faden der gesamten Philosophiegeschichte erblicken kann. Diese Problematik wird von Fichte, Schelling, Hegel auf neuem, nachkantischem Niveau mit höchster Intensität ausgetragen — was nicht heißen soll: erschöpft oder zu Ende geführt.

Im *Zweiten Teil* bietet S. einen Durchblick durch die WL 1804 im Hinblick auf die angeschnittenen Fragen (49—86). Der Aufbau dieser WL³ erlaubt es, entsprechend den eben referierten Hauptpunkten der Kritik, die beiden Themen „Das absolute Prinzip“ und „System der Erscheinung“ nacheinander zu behandeln. „Nach unserer Deutung geht es im ersten Teil der W. L. 1804, dem Aufstieg zum Grundsatz der Wahrheitslehre, darum, das absolute Prinzip als ein allem Bewußtsein, auch dem reinen Selbst, voraus- und zugrundeliegendes ‚Sein‘ zu denken. Dieses Sein ist auf nichts zu beziehen, es kann daher auch nicht das einseitig verabsolutierte Glied eines Verstandesgegensatzes sein. — Der zweite Teil, die Erscheinungslehre, handelt davon, wie sich vom Wissen des Absoluten her das Bewußtsein verstehen läßt. Dessen Formen werden schließlich als Bedingungen der ‚absoluten Erscheinung‘ des sich als Dasein und Bild des Absoluten wissenden — ‚transzendentalen‘ — Wissens begreifbar“ (49 f.). Die Frage, die beide Teile miteinander verbindet und auf die alles ankommt, lautet: Wie können aufgrund eines Absoluten, das allem unterscheidenden Begreifen entzogen ist, die Unterschiede des Wissens begreiflich werden? Die Antwort Fichtes lautet umrißhaft: Die eine selbst unbegreifliche Grundunterscheidung ist die von Absolutem und seiner Erscheinung. Aus dieser Urunterscheidung folgen alle weiteren Unterschiede der endlichen Vernunft und ihrer Gegenstände. „Wenn das absolute Sein ununterscheidbar ist und wenn ‚außer ihm gar nichts sein‘ kann, dann muß das Wissen ‚Erscheinung‘, d. h. Äußerung und Darstellung des Seins sein. Das Sein äußert sich, indem es sich *als* Absolutes darstellt. Das Wissen aber ist in Wahrheit diese Darstellung des Absoluten — und es versteht sie durch das Sich-Unterscheiden von diesem als seinem Grund und das Sich-Begreifen als Bild des Absoluten“ (62). Die Erscheinung läßt sich aus dem Absoluten nicht als notwendig deduzieren, sondern ist ‚Faktum‘. *Bleibt aber hiermit nicht eine unrückführbare Zweifelt von Absolutem und Erscheinung?* Diese Frage stellt S. selbst immer wieder. „Ist damit, so muß gefragt werden, das Absolute nicht doch als leere Identität angesetzt, zu der die Unterschiede hinzupostuliert werden müssen“ (68; vgl. 69.74.78)? S.s Antwort lautet: Die Existenz der sich als Erscheinung durchschauenden Erscheinung (wobei das Sich-Durchschauen den Unterschied des philosophischen zum gewöhnlichen Wissen ausmacht) ist „nicht zu ihm (scil. dem Ab-

³ Es handelt sich um den 1834 in Fichtes „Nachgelassenen Schriften“ veröffentlichten 2. Kurs von 1804, nicht um die neuerdings von H. Gliwitzky (Stuttgart 1969) herausgegebene 1. Vorlesungsreihe desselben Jahres, die aber schon den gleichen Grundaufbau hat.

soluten) hinzupostuliert, noch im Wiederaufnehmen eines zuvor abstrahierten Faktums hinzugefügt, sondern in einem unbegründbaren Sich-Durchdringen des Wissens qua idealen Anschauens eingesehen“ (77). Nicht um ein Hinzupostulieren handle es sich also, sondern um einen „Schluß“, der „das notwendige, aber unbegreifliche Sein und Sich-Darstellen und das ‚absolute Faktum‘ des sich als dessen Äußerung wissenden Sehens zusammenschließt“ (77). Dieser Schluß lasse sich wie folgt formulieren: „Soll es zu einer ‚äußeren Existenz‘ des Absoluten kommen, so muß ein sich als Äußerung des Absoluten wissendes Wissen existieren; nun weiß sich das transzendente Wissen als solche Äußerung und zugleich als notwendig (d. h. unabstrahierbar, jedoch nicht begründbar) daseiend; also ist eine äußere Existenz des Absoluten nachgewiesen“ (83). Schluß bedeutet dabei wechselseitige Bedingung höherer und tieferliegender Einsicht. So wird das Absolute nur im Faktum der Erscheinung erkannt, aber die Erscheinung erkennt sich *als* solche im Begreifen des Unbegreiflichen, Absoluten. Die Deduktion der „Hauptmomente“ der Erscheinung mit den entsprechenden Standpunkten (Sinnlichkeit, Legalität, Moralität, Religion, Wissenschaftslehre) und das Sich-Zusammenschließen des Systems zu einem Ganzen können wir hier nicht weiter verfolgen. Wesentlich ist gegenüber Hegels Systemauffassung, daß Fichtes System trotz seiner Geschlossenheit nicht das sich entfaltende Absolute selbst ist, sondern nur System der Erscheinung des Absoluten.

Der *Dritte Teil* von S.s Untersuchung behandelt „Die Stellung der W.L. 1804 zur ‚Grundlage‘ von 1794 und zum Systemgedanken Hegels“ (87–106). Was Fichtes eigene Entwicklung angeht, so zeigt S., daß gegenüber 1794 nicht mehr das „Absolute Ich“ Fichtes höchster Begriff sei, sondern eben „das Absolute“ ohne jeden weiteren Zusatz, während das „reine Selbst“, das Sehen eines Sich-Sehens als Äußerung, als Erscheinung beinhaltet. Dementsprechend gebe es auch keinen Dualismus zweier Prinzipien mehr, sondern nur *ein* absolutes Prinzip (der *Bild-Zusammenhang*⁴ zwischen dem in sich unbegreiflichen Absoluten und seiner Erscheinung) und ein von vornherein als Beziehung aufs Absolute begriffenes Faktum: das Dasein, die Erscheinung selbst. Schließlich: „Geht die W.L. von 1804 nicht von einem Dualismus aus, so kann ‚Deduktion‘ auch nicht das Konstruieren von Synthesen einander ausschließender Sätze sein“ (90) — woraus sich eine andere Systemkonzeption ergebe: Das System habe nicht mehr die Aufgabe der Synthetisierung von Gegensätzen, sondern nach Erhebung zur absoluten Einsicht das Auffinden der Unterscheidungsgründe des Bewußtseins. Wie grenzt sich eine derartige Konzeption von der Hegelschen ab? 1.: Bei Fichte kann das Endliche, die Erscheinung nicht aus dem Absoluten konstruiert werden, und ihr Sich-Begreifen im System ist kein Sich-Begreifen des Absoluten selber. „Der Sinn von ‚Erscheinung‘ bei Hegel ist ein ganz anderer. Hegel hat von Anfang an in der Kritik der Kantischen und Fichteschen Philosophie die Differenz von Ansichsein und Erscheinung angegriffen . . . Daß die Erscheinung *in* das Absolute gehört⁵, trifft für das ganze Werk Hegels zu“ (92). 2.: Dementsprechend sei der Sinn von „System“ bei beiden Denkern ein ganz anderer. Während das System für Hegel die nach- und mitvollzogene Selbstentfaltung des Absoluten Begriffes selbst sei, gebe es für Fichte kein solches Werden und Sich-Ent-

⁴ Es wird bei S. nicht ganz deutlich, ob mit dem „absoluten Prinzip“ das Absolute als solches oder der Bild-Zusammenhang gemeint ist. Nur letzterer kann als „Überwindung“ des Dualismus gelten.

⁵ Diese Behauptung S.s trifft zu, obwohl „Erscheinung“ in Hegels Denken erst mit der Herausbildung des „Wesens“-begriffes seinen spezifischen korrelativen Sinn erhält. Erst in der *Phänomenologie* entwickelt Hegel seine spezifischen Begriffe von Wesen und Erscheinung. Hand in Hand damit geht ein grundlegend neuer Ansatz von Religion als „Selbstbewußtsein des Geistes“, das in dialektischer Differenz-Einheit zum „wirklichen“ oder „weltlichen“ Bewußtsein steht. Vgl. bes. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister (Hamburg 1952) 473 ff. — Auf solche Zusammenhänge werde ich in einer Arbeit über die Logik der *Ph. d. G.* ausführlich eingehen.

wickeln des Absoluten und kein sich in sich entzweieendes absolutes Ganzes. Auch die WL beschreibe einen Kreisgang. „Es handelt sich um einen Schluß, in dem das eine ‚Ende‘ in bezug auf das andere als notwendig, das andere aber nur aufgrund des einen als faktisch existent eingesehen werden kann. Daß dieser ‚Schluß‘ der W.L. nichts mit demjenigen zu tun hat, den das System Hegels darstellt, insofern es sich bei ihm nicht um das ‚Sich-Urteilen‘ bzw. Sich-Entzweien und das Sich-Vereinigen einer absoluten ‚Mitte‘ handelt, ist zu offensichtlich, um ausführlicher erörtert zu werden“ (100). Fichtes Auseinanderhalten von Absolutem und System oder Erscheinung liege in seiner Auffassung von der Rolle des Begreifens letztlich begründet (101—103): Das Begreifen vollende sich in der Vernichtung des Begriffes. Das Absolute ist daher für Fichte nur als ‚Geschlossenheit‘, nicht als Zusammenhang und Beziehung zu denken. — Abschließend stellt S. fest: „Fichtes Spätphilosophie entzieht sich aber nicht nur den Einwänden Hegels, sondern — und darum scheint sie uns, vielleicht mehr noch als die Philosophie Hegels, der philosophischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus neue Aufgaben zu stellen — auch den Schemata, die dem Verständnis und der Kritik des Deutschen Idealismus bisher meist zugrunde lagen“ (104), z. B. dem Schema einer umfassenden Konstruktion des Seienden vom Absoluten her.

S.s Ausführungen zeichnen sich — um soviel zu einer vorläufigen Stellungnahme zu sagen — durch große Klarheit und Konzentration auf die gestellte Aufgabe aus, um deretwillen er immer wieder naheliegende Fragen bewußt ausklammert. Es gelingt ihm so zweifellos, deutlich die „Kehre“ in Fichtes Denken vom absoluten Ich zum Bedenken des Absoluten an sich und die hochbedeutsame Einführung des Erscheinungsbegriffes herauszuarbeiten. S. läßt jedoch folgende Fragen und Zweifel an seiner Sicht offen:

1. Was trieb Fichte zur „Veränderung“ seiner Lehre?
2. Besteht nicht doch eine tiefere Kontinuität, als S. es vermuten läßt? Entspricht nicht die Unableitbarkeit des Anderen, des Objekts, aus dem absoluten Ich des frühen Fichte der Unverfügbarkeit des Absoluten, seiner Unbegreiflichkeit für den erkennenden Zugriff beim späten Fichte sowie der Unableitbarkeit der Erscheinungsunterschiede aus dem Absoluten? Hieße das nicht, daß die frühe Position ebensoviel oder ebensowenig Dualismus bedeutet wie die spätere? Denn das absolute Ich der „Grundlage“ hat ebenso das (dennoch unableitbare) Andere an sich, wie das reine Ich von 1804 Erscheinung am Absoluten ist. Man könnte also einwenden: Entweder trifft Hegels Vorwurf des Dualismus Fichte auf seinem ganzen Denkweg oder gar nicht, mag auch die Blickrichtung des späten Fichte eine andere sein.

3. Haben das absolute Ich und das Absolute nicht die letztlich *undialektisch* bleibende, also in Hegels Sinne unspekulative Geschlossenheit in sich gemeinsam? In S.s Darstellung scheinen die auf diesen Punkt zielenden Einwände Hegels z. B. gegen Fichtes 3. Grundsatz mit dem Gedanken der Teilbarkeit⁶ stillschweigend anerkannt

⁶ Vgl. L. Siep, Hegel. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Hamburg 1962) 44: „Es wird eine transzendente Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Tätigkeiten selbst aufgehoben und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruiert wird. Diese gibt der dritte Grundsatz: Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen . . . In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nicht gleich dem subjektiven; das subjektive ist Ich, das objektive Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar: das reine Bewußtsein Ich = Ich und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruiert, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist notwendig, wenn die Akte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Tätigkeiten sind; oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich.“

zu werden. Aber bedeutet dies nicht Anerkennung der Identität von Ich und Nicht-Ich oder von Identität und Nicht-Identität, also der dialektischen Identität in Hegels Sinne? Wie läßt sich aber dann Fichtes späte, ebenfalls undialektische Rede vom in sich geschlossenen Absoluten gegen Hegels Kritik verteidigen?

Ist S.s These, Fichte habe sich durch Veränderung seiner Lehre der stehen gebliebenen Hegel-Kritik entzogen, vielleicht doch zu einfach?

Fichtes ursprünglicher „Nachhegelianismus“

Man muß bedauern, daß *Karl Schuhmanns* Studie „Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umriss. Zu Fichtes ‚Wissenschaftslehren‘ von 1794 und 1810“ von Siep nicht mehr berücksichtigt wurde. Sie hätte ihn zu einer weiter ausholenden Auseinandersetzung herausfordern müssen. Auf den wenig mehr als 100 Seiten wird eine außerordentlich selbständige und kühne Aneignung von Fichtes Denken sichtbar. Die Freiheit, mit der Sch. die „Grundlage“ von 1794 aus der Sicht der letzten und einzig noch von Fichte selbst veröffentlichten „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss“ von 1810 interpretiert, macht sein Buch freilich für den Anfänger in Sachen Fichte unzugänglich. Bei der WL von 1810, einem Text von nur 18 Seiten in den gebräuchlichen Ausgaben, handelt es sich nach einem Urteil von *K. Schilling* um den „vielleicht konzentriertesten Text der Philosophiegeschichte“ (13), über den es aber Sch. zufolge „bis heute nicht eine einzige eindringendere Studie“ (14) gab. Allerdings bietet auch er keine fortlaufende Textanalyse oder Interpretation, sondern erlaubt sich die Freiheit, das Buch nach den drei Grundsätzen der WL 1794 zu gliedern, und zwar in umgekehrter Reihenfolge, vom 3. Grundsatz angefangen. „Wir beginnen mit dem 3. Grundsatz, um über den zweiten zum ersten vorzustoßen. Fichte selber pflegt mit dem ‚Absoluten‘ (welcher Ausdruck hier nicht mehr besagen soll, als er sagt), zu beginnen, richtiger: mit dem *Denken* des Absoluten. Sodann wird mit der Genetisierung dieses Denkens begonnen, indem gefragt wird: ‚Wie sind wir denn zu diesem Denken gekommen; was setzt es voraus . . . ? Es wird also gewissermaßen hinabgenetisiert, um dann wieder hinaufzusteigen, zum Denken des Absoluten zurück; womit dann der aufgegebene Kreis geschlossen ist“ (14f.) An diesem Weg scheint ihm u. a. nachteilig, „daß zwar Fichte auf diese Weise verfahren konnte, daß aber sein Interpret, will er mit Fichte am Absoluten ansetzen, schon von vornherein gezwungen wird, sich darauf festzulegen, was denn der Inhalt dieses Absoluten wesentlich sei: Ich oder der Gott jenseits des Ich? M. a. W.: Statt daß sich die Quelle der berühmten Vexierfrage ein für allemal verstopfen ließe, wird sowohl ihr Bestehen als auch eine bestimmte Antwort auf sie schon vorausgesetzt“ (15). Sch. will daher beim Grundfaktum des Gegenstandsbewußtseins und daher beim 3. Grundsatz ansetzen.

Aus den zitierten Sätzen wird bereits erkennbar, daß Sch. die Alternativfrage nach dem absoluten Ich oder dem Absoluten, also den Endpunkten der vorhin mit Siep aufgezeigten Entwicklung, in dieser Weise als verfehlt abweist, weil sie die Grundverfassung des Fichteschen Denkens, den Schwebecharakter der WL — zugleich den roten Faden von Sch.s Interpretation — verfehlt: „Da ist z. B. die berühmte ‚Vexierfrage‘ (J. E. Erdmann) nach Fichtes ‚veränderter Lehre‘. Diese Frage wird dem geforderten Schwebecharakter der WL durchaus nicht gerecht . . . Außer in Guéroutls magistralem Werk hat es denn auch diesbezüglich kaum mehr als ein unfruchtbares Hin- und Herdisputieren gegeben. Die Richtung der Veränderung von einem scheinbar auf den absoluten Idealismus hin angelegten System zu einem kritischen Idealismus, von einem dialektischen⁷ System zur Anerkennung eines nicht-

⁷ In welchem Sinne hier von „Dialektik“ gesprochen werden kann, wird uns noch beschäftigen.

dialektischen Moments innerhalb der WL, ist schon lange bekannt. Doch wichtiger als der Streit um die Konstatierbarkeit dieses Faktums dürfte die Frage sein, was diese Bewegtheit des Fichteschen Denkens über es — gleich ob in seiner frühen oder späten Form — aussage. Es liegt also von vornherein die Annahme nahe, daß die im ‚Schweben‘ implizierte Differenz und ihr Verhältnis zu diesem, also die Lebendigkeit des ‚Schwebens‘, die treibende Grundkraft in der denkerischen Entwicklung Fichtes gewesen sei“ (4). Sch. nimmt damit gerade die Frage auf, mit der wir von Sieps Betrachtung herkamen. Was hat es nun mit dem Schweben des Fichteschen Denkens auf sich?

Gemeint ist zunächst allgemein das Schweben sowohl des natürlichen wie des transzendentalphilosophischen Bewußtseins in der Differenz zwischen zwei jeweils entgegengesetzten Bestimmungen. So geht es im 3. *Grundsatz* um die Versöhnung von Ich und Nicht-Ich. „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“⁸ Das Ich schwebt als Einbildungskraft zwischen sich selbst und dem Nicht-Ich. Aus diesem Zwischen von Freiheit und Vorgegebenheit hat es Objekte. „Dieses Zwischen oder ‚Durch‘ (WL 1804; X, 168), auf das bezogen Subjekt und Objekt in Wechsel-Tun und Leiden stehen, ist der beide gründende Bereich“ (50). Dieser Kreis hat keinen Anfangspunkt, von dem her er sich auflösen ließe. Das Ergebnis der „Dialektik“ des 3. Grundsatzes ist die Einsicht in die Unmöglichkeit des Ich, sich selber zu begründen. „Indem das Wissen sich begreift, kommt es zu *sich* und findet sich im Andern seiner selbst, in der Erfahrung“ (44). Die Haltlosigkeit des Wissenszirkels in sich selbst führt auf das Andere des Wissens, das „Wissen außerhalb des Wissens“ (51), die Erfahrung⁹.

Von daher interpretiert Sch. den 2. *Grundsatz* („A nicht = A“¹⁰) als Satz der Erfahrung vom Nicht-Ich. Die Fünffachheit der Erfahrung sei (von der späteren WL her gesehen): Natur, Intersubjektivität, Gewissensanspruch, Gottesliebe und — auf dem vereinigenden Standpunkt der Wissenschaft — die Erfahrung der absoluten Freiheit (51—66). „Nicht-Ich ist einmal die Natur; dann aber auch der Mitmensch, das Pflichtgebot und das Absolute. Letzten Endes aber, und das ist die Dialektik dieser Struktur, kehrt ihre Sinnrichtung sich um: gerade weil das Absolute das Absolute ist, ist *es* Ich an sich, und das Bewußtsein das Nicht-Ich“ (65). Bewußtsein ist die Schweben zwischen Sich und das Andere Setzen und Sich vom Anderen her Finden. „In der WL 1810 hat Fichte diese Verschränktheit von Sein des Wissens und Wissen des Seins, das Sichgenetisieren des Daseins von seiner absoluten Grenze her, in seinen wechselnden Abpiegelungen und Brechungen klar und übersichtlich zusammengefaßt“ (69). Man sieht, wie diese Interpretation des 2. Grundsatzes eine Kontinuität zwischen der frühen und der späten WL sichtbar macht, die bei einem Denker von der Konsequenz Fichtes eigentlich naheliegt.

Noch deutlicher wird diese Kontinuität der Schweben-Thematik in Sch.s Ausführungen zum 1. *Grundsatz*¹¹ unter der Überschrift „Urgrund und Schweben“. Ihr Ergebnis ist, daß das Absolute nur sei *im* Wissen (absolutes Ich), aber als *über* alles Wissen hinausliegend. Der Gedankengang und zugleich die Intention des ganzen Buches ist damit zusammengefaßt, daß Sch. das Absolute einmal als *A posteriori*

⁸ Fichte, S. W. I, 101 (Grundlage).

⁹ Sch. kann sich für seine Interpretation mit Recht auf Sätze wie diesen aus Fichtes „Erster Einleitung in die WL“ von 1797 berufen: „Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denktes, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigentümlicher Boden“ (S. W. I, 448; zit. 44).

¹⁰ Fichte, S. W. I, 105 (Grundlage).

¹¹ Ebd. 94 ff: „A = A“; „Ich bin Ich“. — *Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.*

(= absolutes Ich = Erscheinung) und zum andern als *Apriori* (= das Absolute schlechthin, „Gott oder das Sein“) interpretiert. Das Wissen „schwebt zwischen seinem Sein und seinem Nichtsein, wie es wohl muß, da es seinen absoluten Ursprung zugleich *wissend* in sich trägt“¹². Dadurch allein ist ihm seine Realität garantiert; sie ist für es nur, indem sie ihm entgleitet. Der 1. Grundsatz sei die Darstellung des Entgleitens selber (82). Aufgrund des Schwebcharakters des Ich, absolute Erscheinung des Absoluten in sich zu sein, habe Fichte in der WL 1794 „überhaupt nicht versucht, eine Entscheidung über das Ansichsein des Absoluten herbeizuführen“ (86). Das Absolute komme in der WL 1794 nur zur Sprache, insofern es aussagbar sei, als das aposteriorische Absolute. Was Fichte seit 1801 fortschreitend entwickle, sei die „zweite Methode“ (88–92): Die Vernichtung des Begriffes zum Begreifen des Unbegreiflichen, das nicht etwa in sich unbegreiflich ist, sondern nur in bezug auf den objektivierenden Begriff¹³. „Es ist also die Form des Begriffs, die zurückgelassen werden muß, und mit ihr all jener Schein von Inhalt, der nur aus dieser Form entsprungen ist. . . . Nach dieser Regel nun hat Fichte das Absolute bestimmt als Eines, Leben, Liebe, Gott, Licht und Sein. Sofern aber das Absolute der Inhalt selber des Wissens ist, und dieses außer ihm nichts, hat Fichte das Wissen in seinem Zusammenhang und seiner Einheit mit dem Absoluten rückwirkend bestimmt als Dasein, Bild, Erscheinung oder Schema“ (90 f.).

Transzendentalphilosophie hat somit ihren Standpunkt weder im Aposteriori des faktischen Ich allein noch im Apriori, im Absoluten, sondern im „Zwischenliegenden“¹⁴. Wie verhält sich dieser Standort des Fichteschen Denkens zu dem *Hegels*? Sch. selbst äußert sich im Laufe seiner Darlegungen immer wieder zu diesem Thema. Bereits einleitend, kündigt er an, daß er Fichte als einen „nachhegelischen“ Denker zu Gesicht bringen möchte, und zwar gerade im Hinblick auf den umrissenen Schwebcharakter der WL (5 ff.). Erregend scheint ihm die Ähnlichkeit der WL 1810 mit ihrer Unterscheidung von Sein und Dasein zu Hegels Logik. Im Gedanken des Schwebens und somit im spekulativen Standpunkt des Zwischen scheint ihm jedoch Fichtes „Nachhegelianismus“ begründet (13 f.), worin Sch. übrigens mit *Siep* übereinkommt, nur daß er auch den frühen Fichte schon gegen Hegels Einwürfe in Schutz nimmt. Dies vor allem durch den Ansatz seiner Interpretation vom 3. Grundsatz her, in dem er, wie gezeigt, die Aufrollung, nicht die Lösung der Bewußtseinsproblematik sieht, was ihm von der WL 1794 überhaupt gilt, die verhängnisvollerweise schon seit Hegel nicht in ihrem bloßen Grundlage-Charakter ernst genommen wurde (40). „Die Dialektik, welche das Wissen an ihm selbst ist, kann nicht dialektisch aufgehoben werden. Das Experiment mit ihrer Tragweite ist die WL 1794. Sie bleibt ‚ergebnislos‘ . . . Sie muß sich selbst aufheben, soll eine begründete Überwindung ihrer Position möglich sein. Diese Überwindung wurde von Hegel geleistet, aber auch von Fichte selbst: sein Hegelianismus. Sofern sie aber nicht in ein weiteres [dialektisches, vermittelndes], sondern ein anderes Philosophieren aufhebt, geht er über Hegel hinaus. Indem er die Unaufhebbarkeit der Erfahrung erkennt, muß ihm auch die Zeitlichkeit des Philosophierens und damit des Menschseins in den Blick kommen und die Notwendigkeit wie Unableitbarkeit neuen, nach der WL auftretenden Philosophierens deutlich werden“ (44 f.). Indem die WL 1794 bloß wissensimmanent bleibe, wisse sie um ihr Unvermögen, die Erfahrungsgeschichte als solche erfassen zu können, bleibe „dadurch aber auch davor bewahrt, als Ideologie ein schmähhliches Ende zu finden“ (46). Anscheinend denkt Sch. bei diesen im Zusammenhang nicht recht deutlichen Bemerkungen daran, daß ein Denken vom Standpunkt absoluter

¹² Fichte, S. W. II, 51 (WL 1801).

¹³ Vgl. besonders ebd. X, 118 (WL 1804).

¹⁴ Ebd. IX, 207 (Transzendente Logik 1812): „Mit diesem *Zwischenliegenden* haben wir es nun zu tun, mit der reinen Bilderwelt.“

Dialektik auch die Geschichte in ihrem Gang zu begreifen beanspruchen muß, während ein Denken aus dem Zwischen, d. h. angesichts des Unverfügbaren und Unbegreiflichen, darauf verzichte¹⁵.

Gegenüber Sch.s eindringender und scharfsinniger Studie seien (vom Standpunkt einer immanenten Fichte-Deutung) lediglich folgende kritische Vorbehalte angebracht:

1. Identifiziert Sch. die Dialektik von 1794 nicht zu unbesehen mit Hegelscher Dialektik, wenn er z. B. ohne Absetzung von Hegel von der „Identität der Identität mit der Nicht-Identität“ (30) spricht oder eine letztlich positive Bedeutung des Widerspruchs als solchen bei Fichte vermuten läßt (35)? Dialektik bedeutet bei Fichte lediglich „ursprüngliche Polarität von Ich und Nicht-Ich“¹⁶. Immer geht es Fichte um das Aufsuchen des Widerspruchs um seiner Auflösung willen, nicht um dessen positives Festhalten, was ihn in allen Schriften grundlegend von Hegel unterscheidet. Im (undiskutierten) Abweis der Dialektik im Hegelschen Sinne liegt schon 1794 die von Sch. betonte Offenheit auf den später thematisierten überdialektischen Bild-Bezug zum Absoluten, das über aller dialektischen Disjunktion steht und sie auch nicht in sich hat.

2. Wenn Sch. im Unterschied zu *Siep* die Offenheit und unveränderte Gültigkeit der WL 1794 für den späten Fichte zu Recht herausarbeitet, so kommt doch weniger zum Ausdruck, welch große Bedeutung die Entdeckung des Bild-Zusammenhangs von Dasein und Absolutem und des Erscheinungsbegriffs für Fichtes Denkweg haben.

3. Damit zusammenhängend scheint es für Sch. nicht zum Problem zu werden, daß das Absolute bei Fichte zunächst als die höchste Weise des Nicht-Ich im Sinne des „absolut Negativen“ (56), dann aber als der überdialektische, der Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich voraus- und zugrunde liegende Einheitsgrund erscheint, zu dem sich das Zwischen des Bewußtseins selbst als Bild verhält.

Jedenfalls hat Sch. deutlich gemacht, daß Fichtes frühe Position ebensowenig wie die spätere als Dualismus bezeichnet werden kann. Schon dort geht es um die transzendentalphilosophische Schwebel: letztlich ein Ausdruck für die Unverfügbarkeit des Anderen *in* seiner Einheit mit dem Ich.

Die Konsequenz des Fichteschen Denkweges

Während K. Schuhmann eine etwas unvermittelte und überraschende Zusammenschau der Endpunkte von Fichtes Denkweg darbot, liegt nun mit dem umfangreichen Werk von *Wolfgang Janke* „Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft“ eine Aufhellung des Fichteschen Denkweges als solchen vor, die allzulange gefehlt hat. Am ehesten legt sich wohl ein Vergleich mit dem Werk von *Guérout*¹⁷ nahe, das nun mehr als 40 Jahre zurückliegt. Es geht dabei nicht um eine vollständige Erfassung von Fichtes Werk und Gedankenwelt, sondern um die Entwicklung der „Grundlagen der kritischen Vernunft“, wie sie in den Wissen-

¹⁵ Es kann in diesem Zusammenhang nicht diskutiert werden, ob Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ mit ihrer apriorischen Epocheneinteilung im Stile der Aufklärung von solcher Bescheidenheit passen.

¹⁶ Vgl. *Harald Holz*, Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling, in: Archiv für Begriffsgeschichte 52 (1970) 76. — Vgl. auch *Richard Kroner*, Von Kant zu Hegel, 2 Bde. in 1 Bd. (Tübingen 1961) I, 442 ff. Hier heißt es ferner: „Wie ist diese Identität mit jener Unterschiedenheit zu vereinbaren? Das dürfte, abstrakt ausgedrückt, das spekulative Kernproblem des deutschen Idealismus sein“ (ebd. 443) — obwohl K. keine scharfe Abgrenzung Fichtescher und Hegelscher Dialektik vornimmt.

¹⁷ *Martial Guérout*, L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, 2 Bde. (Paris 1930).

schaftslehren von 1794, von 1801 und von 1804 zum Ausdruck kommt. Um gleich sein Urteil in der noch zwischen Siep und Schuhmann strittigen Frage vorwegzunehmen: „So löst sich die Frage ‚nach der veränderten Lehre‘ auf . . . In Fichtes Denken ereignet sich eine Kehre als Ausdruck der beharrlichen Konsequenz, welche das Denken eines einzigen Gedankens (des Gedankens vom Ich) ins Äußerste treibt. Die Grundlegung des Systems kehrt sich, getrieben durch die vierfache Indigenz des Ich-Prinzips¹⁸, im Lichte des Bildwesens der Reflexion vom Ich als dem unbedingten Anfangsgrund allen Wissens und Seins ab und dem Absoluten zu . . . Solche Wendung zum Absoluten bahnt sich in der Grundlagenerörterung von 1801 an und vollendet sich in der ‚Wahrheitslehre‘ von 1804. Sie bildet die folgende Vertiefung der ‚Grundlage‘ von 1794/95, und zwar der Methode wie dem Sachgrunde nach, ohne daß der Horizont transzendentaler Besonnenheit durchbrochen und der Boden endlichen Wissens verlassen würde. In der Wende zum Absoluten erst erwirbt die Wissenschaftslehre die transzendente Vollendungsgestalt der platonisch-christlichen Metaphysik“ (220 f.). J. stimmt somit Schuhmanns These von der Übereinstimmung der Philosophie des frühen und späteren Fichte zu, indem er sie durch detaillierte Interpretationen der drei genannten Werke vertieft und die „beharrliche Konsequenz“ aufzeigt, die diese Entwicklung bestimmt.

Eine geraffte Zusammenschau der durch die Interpretationstexte gegebenen drei Hauptteile¹⁹ des Buches im Hinblick auf ihre jeweilige Sinnspezialität kann sich an den Formeln orientieren, die J. abschließend (416, Anm. 69) anbietet:

1. „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend (1794).“ Hierin liegt zunächst der grundlegende Gedanke Fichtes, das Wesen des Ich sowie „von Sein im ersten und höchsten Sinne“ (69) sei nicht Bestand, sondern Tätigkeit. „Setzen“ meint nun solche Tätigkeit, die etwas als seiend vorstellt. Die Tätigkeit, durch die das Ich sich selber setzt, d. h. sich als Ich bewußt wird und darin Ich wird, nennt Fichte bekanntlich „Tathandlung“. „Tathandlung ist der sprechende Name für die ursprünglich-synthetische Einheit des Selbstbewußtseins“ (71), Idee des umfassenden Subjekt-Objekts von Anfang an, dessen Realität dem Ich nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. „Das Unbedingte ist im Bewußtsein als die unbedingte Forderung wirklich, alle Realität zu sein . . . Der Forderung des absoluten Sollens entspricht das Bewußtsein im Streben . . . Das Streben ist darauf aus, die Ungleichheit von Ich und Nicht-Ich an die absolute Gleichung Ich = Ich anzugleichen“ (78). Die praktische Vernunft bildet die Wurzel des theoretischen Objekt-Habens. Nun aber betont J. im ersten wie im letzten Kapitel dieses Teils, daß die praktische Vernunft schon in der „Grundlage“ von 1794 nicht die tiefste Wurzel des Ichs darstelle, daß somit die „Etikettierung solcher Grundlage als spekulativ-ethischer Idealismus“ (78) nur halb wahr sei. „Eine tiefer angelegte Aufgabe sucht die einheitliche Wurzel von absolutem, theoretischem und praktischem Ich“ (79); in der *absoluten Reflexion*. Zumal im Hinblick auf Hegels Spott über das bloße Sollen legt J. Wert auf die Herausstellung dieses Punktes²⁰.

¹⁸ Gemeint ist das „vierfache Verhältnis der Reflexion zu Leben, Wirklichkeit (Dasein), Realität und Wahrheit“ (210).

¹⁹ Teil I: „Das Wesen des Ich. Die Herausarbeitung der absoluten Reflexion (Grundlage der gesamten WL 1794/95 § 1—5)“; Teil II: „Das absolute Wissen. Die Grenze der absoluten Reflexion (Darstellung der WL. Aus dem Jahre 1801)“; Teil III: „Wahrheit und Erscheinung. Die Vernichtung der Reflexion und das Absolute (2. Darstellung der ‚WL‘ aus dem Jahre 1804)“. Diesen drei Teilen geht eine auf das Ganze Fichteschen Denkens vorgreifende, reichhaltige Einleitung voraus.

²⁰ Zugleich wendet er sich mit dieser Interpretation gegen die von D. Henrich aufgestellte Dreistadientheorie (vgl. *ders.*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/Main 1967). J. stimmt jedoch anscheinend H.s Grundthese zu, Fichtes ursprüngliche Einsicht bestehe darin, den Zirkel in der Reflexionstheorie vom Ich durchschaut zu haben (ebd. 80, Anm. 15, und 416, Anm. 69).

Soll auch die Tätigkeit der praktischen Vernunft aus der Natur des Ich verstanden werden, so muß die Andersheit ursprünglich zum Ich gehören, d. h., das Ich muß in sich selbst die Verschiedenheit haben. „Die *wirkliche* Selbstentfremdung und das tatsächliche Herausgehen aus sich schuldet das Ich zwar dem Nicht-Ich im Sinne des Anstoßes, aber dennoch ist im Ich die wesenhafte *Möglichkeit* angelegt, sich von einem Fremden betreffen zu lassen . . . Das Ich ist nicht nur prinzipiell mit sich selbst identisch, es ist ebenso ursprünglich von sich selbst verschieden“ (81, vgl. 191—204): Es hat an seiner eigenen ursprünglichen Tätigkeit den Unterschied von „zentrifugaler“ (reflektierter) und „zentripetaler“ (reflektierender) Richtung. Sein Wesen ist das Innewerden seines Hinseins auf Anderes und in diesem Sinne: Sichsetzen als sich (in Beziehung zu Anderem) setzend. Das Als dieser absoluten Reflexion sei also Mitte und Einheitspunkt von praktischem und theoretischem Ich. Zugleich mit dieser Einsicht aber entsteht die Frage: „Woher stammt das Unterschied wirklich eröffnende Dritte“ (199)? Es sei das in seiner Wirklichkeit unableitbare Faktum des Anstoßes, den das Ich aber schon der Möglichkeit nach an sich selbst habe.

An diesem Punkte, so sei kritisch hinzugefügt, trennt sich Fichtes Denken nur noch durch die Unterscheidung der Modalitäten (Wirklichkeit und Möglichkeit) von einer *dialektischen Identität* von Ich und Nicht-Ich in *Hegels* Sinne. Aber läßt sich diese Unterscheidung aufrechterhalten? Ist nicht das Andere wirklich, so wahr das Ich wirklich ist, und geht nicht auch hier die Wirklichkeit der Möglichkeit voraus (was J. einleitend gegen die Ansprüche der formalen Logik betont [1—14])? Wäre somit nicht die Wirklichkeit des Anderen die eigene Wirklichkeit des Ich, so daß hier eine dialektische Identität und nicht nur Polarität in den Blick käme?

Um dieser Fragen willen, die nicht sosehr J.s im allgemeinen unanfechtbare Interpretation als vielmehr Fichtes Denken selbst betreffen, wollen wir noch einen kurzen Blick auf die „Transzendente und metaphysische Deduktion der Kategorien“ (122—144), ein zentrales Kapitel dieses I. Teiles, werfen. Kategorien sind in Fichtes Verständnis Anwendungsfälle der transzendentalen Apperzeption, „Grundhandlungen des Selbstbewußtseins“, „Vollzugsweisen des Ich-denke“ (122), also solche aber zugleich Seinsbestimmungen, weil Ich selbst das zuhöchst und für alles andere maßgebende Reale bedeutet. Ein Zwischenergebnis der Interpretation von § 4 der „Grundlage“ lautet: „Die Kategorien sind am ununterbrochen fortlaufenden Faden der Dialektik aufgereiht und durch ihn zu triadischen Ordnungen zusammengebunden. So konstituiert sich das Grundgesetz der Vernunft-überhaupt in der Dreiheit von Realität, Negation und Limitation. Diese Gruppe trägt bei Kant den kategorialen Obertitel der Qualität. Und so bildet sich das Gefüge der theoretischen Vernunft in der Trias der Relation: Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität. Erschöpfen sich aber in diesen Dreitheiten der Qualität und Relation Zahl und Arten der Kategorien? Wo bleiben die klassischen Titel einer Kategorientafel, nämlich Quantität und Modalität“ (132)? J. zeigt daraufhin, daß die Quantität bereits in der dritten Qualitätskategorie, der Limitation, enthalten ist, die bei Fichte in der Tat nichts anderes als eine Quantifizierung, eine Aufteilung von Tun (= Ich = Realität) und Leiden (= Nicht-Ich = Negation) darstellt. Gerade gegen diesen Gedanken der Teilbarkeit richtet sich bekanntlich ein Haupteinwand *Hegels*. Um so mehr verwundert ein außerordentlich dialektisch klingender Passus, der im Hinblick auf *Hegels* Dialektik beachtet werden muß: „Das Ich setzt einen Teil Realität in sich, d. h. es setzt soviel Negation in das Nicht-Ich. Und in eins setzt es Negation in sich (nämlich den nichtgesetzten Teil der Totalität an Realität), und d. h. es setzt soviel Realität in das Nicht-Ich. Nun kommt eben alles darauf an, diese Setzungen nicht als verschiedene Handlungen in unterschiedlichen Rücksichten zerstreut zu denken, sondern als die eine und selbe Handlung in derselben Rücksicht . . . Es setzt sich demnach *sich bestimmend*, insofern es bestimmt *wird*; und bestimmt *werdend*, insofern

es sich *bestimmt*' (§ 4; 289)" (136)²¹. Diese Wendungen Fichtes sind deshalb bemerkenswert, weil — wie wir sehen werden — das Ineinsetzen unter derselben Rücksicht (insofern) den springenden Punkt der Hegelschen Dialektik ausmacht. Den Worten nach scheint es hier bei Fichte ebenfalls vorzuliegen. Doch ist der von J. zitierte Satz genauer betrachtet nur eine tautologische Erläuterung des unmittelbar vorhergehenden: „Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt.“²² Eine derartige Aufteilung von Realität und Negation erläutert nur noch einmal den Gedanken der Limitation und besagt das Gegenteil von dialektischer Vertauschung der Bestimmungen in Hegels Sinne. Somit ist die quantitative Fassung der Qualitätskategorien sehr kennzeichnend für Fichte und ein verständlicher Stein des Anstoßes in Hegels Augen.

Wie steht es nun mit den Modalkategorien? „Die Frage greift vor und überschreitet die Kategorialanalyse im Gebiete der theoretischen Vernunft. Sie wird zum Bescheid führen: Ein Objekt ist ein Wirkliches, wenn es durch eine Tätigkeit des Ich bestimmt wird, die durch den Anstoß bestimmt ist. Die Kategorie der Wirklichkeit ergibt sich nicht aus der Reflexion auf die Allgemeinheit ursprünglich synthetischen Handelns des Ich, Wirklichkeit findet sich in der Reflexion auf den Anstoß ein“ (142 f.). So könnte über ein allgemeines, unwirkliches Ich reflektiert werden, als ob es sich noch nicht vom Anderen seiner selbst her gefunden und verwirklicht hätte? J. ist sich bewußt, ein wie kritischer Punkt der „neuzeitlichen Grundlegung“ (143) hier berührt wird und daß die bloße Ich-Gewißheit „angesichts der Differenz zwischen Gewißheit und Wirklichkeit“ (144) versagt. „Am Ende der dialektischen Kategorialanalyse . . . kündigt sich das Krisenproblem im Ausbau des transzendentalen Idealismus an: die Unableitbarkeit der Wirklichkeit oder der Existenz und des Daseins“ (144). Kann aber, so muß gefragt werden, dieses höchst berechtigte Anliegen der Unableitbarkeit der Wirklichkeit nicht anders gewahrt werden als dadurch, daß man sich mit dem „Ich“ als bloßer Möglichkeit und selbstlos-leerer Allgemeinheit (72 f.) befaßt? Im Hinblick auf das *wirkliche* Ich erhalten die Modalkategorien, wie wir sehen werden, einen guten Sinn. In der Tat gehört zur *Wirklichkeit* des Ich die Einheit mit dem Anderen (Du—Welt—Gott). Ob und in welchem Sinn diese Einheit dialektisch zu denken sei, ohne jene Unausdenklichkeit und Unverfügbarkeit zu gefährden, das steht zur Frage. — Ähnliche Fragen haben aber auch Fichtes eigenes Denken vorangetrieben.

2. „Das Wissen erblickt sich in der intellektuellen Anschauung als absolutes Wissen (1801).“ — „Die WL 1801 stellt den Satz von der absoluten Reflexion an den Anfang ihrer Untersuchung“ (208). Es geht in ihr jedoch nicht mehr in gleicher Weise um die Dialektik von Ich und Nicht-Ich, sondern von „absolutem Wissen“ und „Absolutem“. Was bedeutet beides, und was motiviert die Entwicklung zu dieser neuen Fragestellung? „Für die Wendung des Wissens zum Absoluten hat die Forschung eine Reihe von Motiven vorgetragen: das im System ausgesparte und durch Schellings Naturphilosophie dringlich gewordene Naturproblem, die unfertige Synthesis der Geisterwelt, die Durchbildung der ethischen Idee zu einer Philosophie der Freiheit, das seit dem Atheismus-Streit immer stärker hervortretende religiöse Element Fichteschen Denkens“ (210). Alle diese Gründe hält J. für zutreffend. Er fragt jedoch nach der systematischen „Kluft und Lücke“ der Grundlage selbst, nicht im Sinne eines denkerischen Mangels, sondern der sichtbar gewordenen Abgründigkeit des Ich: „Isoliert und auf sich gestellt, taugt das Ich nicht zum Einheitsgrunde und Systemboden; denn

²¹ J. zitiert die „Grundlage“ von 1794/95 nach der Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob, Bd. I, 2 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965). Diese 1962 begonnene Gesamtausgabe der Werke und Briefe Fichtes wurde im Quellenverzeichnis aufzuführen vergessen.

²² Ebd. 289.

es sieht sich der vierfachen Zweiheit von Reflexion und Leben, Essenz und Existenz, Form und Realität, Selbstgewißheit und Wahrheit ausgeliefert . . . Das verlangt eine kritische Durchdringung der transzendentalen Apperzeption in ihrem tiefsten Zusammenhange mit dem Absoluten. Und darin besteht im Fortschreiten der Fichteschen Grundlegung die Wendung des absoluten Wissens zum Absoluten“ (215). Dies heißt nun nicht Aufgeben der Reflexion angesichts des ihr drohenden Nihilismus²³, sondern deren Zu-Ende-Denken, nämlich vor allem der Als-Struktur des Ich. Dieses Als bezeichnet die Freiheit des Ich in seinem Sich-vorgegeben-Finden. Darin schafft es sich nicht sein Sein, sondern sein Sehendsein. So entwickelt sich der Grundsatz der absoluten Reflexion von 1794/95 zum Satze von Bild: „Das Ich ist Sichwissen, das sich als Bild des Seins weiß“ (218). Bild ist nicht Seiendes neben Seiendem, sondern die Sichtbarkeit des Abgebildeten so, daß dieses nur im Bilde ist, was es ist, durch das Abgebildete. „Die Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild“ (218), womit J. schon Ausdrücke von 1804 vorwegnimmt. Absolut ist das Wissen dadurch, daß es nicht bloßes Wissen von Etwas ist (welches erst in ihm gründet), sondern vielmehr in sich geschlossenes Bildsein (esse in se, vgl. 227 f.) überhaupt. Als solches absolutes Wissen ist das Ich aber haltlos ohne das Absolute schlechthin (esse a se). In der Entdeckung des Bildzusammenhangs des selbst in sich geschlossenen absoluten Wissens zum Absoluten liegt die Neuentdeckung von 1801. Das Bild-Sein ist ein Reflexionszusammenhang. Insofern „Bild“, enthält er Freiheit, insofern „Sein“, ist er sich selbst vorgegeben (223—232). Eben dieser Zusammenhang wird in der intellektuellen Anschauung (249—258) durchschaut²⁴, womit die äußere philosophische Reflexion ihre eigene Ermöglichung, die innere Reflexion erreicht. Das Wesen der Freiheit (259—274) liegt in diesem formal völlig in sich ruhenden Reflexionscharakter des Wissens, das jedoch in seinem Was an das Andere gebunden ist. Endliche Freiheit ist die *Schwebe* zwischen absoluter formaler Freiheit und materialer Gebundenheit. „Die Reflexion auf Setzung und Vernichtung der formalen Freiheit läßt das Subjektive ins Bewußtsein treten, sie gibt dem Objektiven Sinn, und sie klärt die Einheit von beiden“ (270). Wieder begegnet uns als die eigentliche Mitte endlichen Bewußtseins die Schwebe zwischen entgegengesetzten Polen. Auf höchster Ebene bedeutet das Wissen um die Gebundenheit an das Andere der subjektiven Freiheit das „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ (275—289) vom Absoluten, als dessen Bild sich das seiner selbst klare absolute Wissen weiß²⁵. Die höchste Einsicht des absoluten Wissens aber besteht im Wissen des Nichtwissens (290—298): „Es macht den Blick für die *Positivität* von etwas frei, das Nicht-Wissen ist“ (293). Das Wissen selbst wird von ihm negiert — sowie im Anfang des Fichteschen Denkweges Sein im Sinne der Objektivität die Negation des Wissens war! —: „Sein ist das Nichtsein des Wissens. Aber das Nichtsein des absoluten Wissens ist kein negativer Begriff, sondern als die Negation der inadäquaten Ichform die Position des absoluten Seins“ (294 f.). Von hier aus verbreite sich nun auch über das objektive Sein ein neues Licht: Es ist „nichts anderes als das Da und die Erscheinung des an sich verborgenen, reinen Seins. *Alles* = Gottes Erscheinung und Bild“ (295).

²³ Der Nihilismus-Einwand stammt aus *Friedrich Heinrich Jacobis* „Sendschreiben an Fichte“ vom März 1799 (Werke, III [Nachdruck Darmstadt 1968]) 3—57, bes. 44. Auf den beeinflussenden Einfluß des philosophischen Dichters und Kritikers kommt J. in der Einleitung (30 ff.) zu sprechen.

²⁴ Die Feststellung Fichtes, mit der er seinen Begriff von intellektueller Anschauung definitiv vom Kantischen trenne, wird einleitend (15) zitiert: „Die intellektuelle Anschauung, von welcher die WL redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln“ (2. Einl., Art. 6; S. W. I, 472).

²⁵ Fichte gebraucht, soweit ich sehe, den Ausdruck aus Schleiermachers Reden von 1799 nicht wörtlich, sondern spricht vom „Gefühle der Gebundenheit“, auch „Abhängigkeitsgefühl“ usw. Zu Schleiermacher vgl. bei J. 285.

Gegenüber den Gedankengängen der WL 1801 meldet J. selbst einen Vorbehalt an, den wir für sich sprechen lassen können, zumal er als die einzige von ihm geäußerte (aber auch nur vorläufige) Kritik an Fichte Seltenheitswert besitzt: „Der Sinn des reinen Seins erschöpft sich darin, Nicht-Bild und daher Nicht-Wissen zu sein. Wissen ist Bild und darum Nicht-Sein, das reine Sein ist die Negation dieses Nicht-Seins, mithin Nicht-Wissen. — Zu einem anderen Seinsverständnis hat sich die Wissenschaftslehre von 1801 nicht erhoben. Das reine Sein ist das in der Negativität des Bildes notwendig auftretende Ansich; aber dieses Ansich bleibt eben nur in diesem einzigen Bilde verstehbar und sinnvoll, nämlich Negation des Füruns und des Bildseins zu bedeuten. Das aber heißt doch: solches Seinsverständnis orientiert sich immer noch an der Relation des Bewußtseins, dem Wechselbezug von Ansich und Füruns . . . Und es verkürzt den zum Seinsverständnis gehörenden Sinn der Wahrheit“ (297). Es scheint nämlich öfter bei Fichte, als liege der Sinn des Seins erst in seiner Erscheinung, im Dasein der Freiheit (vgl. z. B. 274). Angezielt ist das spätere Verständnis von Wahrheit als „Schweben zwischen Entbergung und Verbergung“ (297) des an ihm selbst Unsichtbaren und Sinnvollen.

3. „*Der Verstand versteht sich als Bild des Absoluten (nach 1804).*“ — Diesen Leitsatz möchte J. über die WL 1804 und Fichtes späteres Werk setzen, weil er erst jetzt um das Absolute an und für sich selbst geht, nämlich unter letzter Abstraktion auch vom sich vor ihm vernichtenden Wissensakt. Es kann sich für uns nicht darum handeln, den gewundenen Weg der ersten Hälfte der WL 1804 zum Satz der Wahrheitslehre mit J. im einzelnen mitzuvollziehen (301—399), noch darum, das Hinabsteigen von der erreichten Höhe in die Entfaltung einer „Erscheinungslehre“ des Absoluten, wie sie vergleichsweise sehr knapp und weniger deutlich im letzten Kapitel (400 bis 418) umrissen wird, zu analysieren. Vielmehr soll es uns um die eine Frage gehen, ob es Fichte gelingt, ein Selbstverständnis zu gewinnen, das mehr beinhaltet als die Negation des Wissens. Die Problematik kann durch die Sätze *Schellings* noch unterstrichen werden, mit denen J. das Vorwort seines Werkes eröffnet: „Ein Hauptsatz der Fichteschen Lehre, nicht nur ein im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke: Deßgleichen, daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müsse. Nun tritt Hr. Fichte herzhafthin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn.“²⁶

Nun geht auch die WL 1804 von der nach J. für das natürliche Bewußtsein „fraglosen“ (325) Subjektiv-Objektiv-Spaltung und allen damit gegebenen weiteren Unterscheidungen (in Sinnlichkeit und Verstand usw.) aus, um die Frage nach dem Standpunkt der WL zu stellen, von dem her es möglich ist, alle diese Spaltungen überhaupt zu thematisieren und eine Einheit zu denken. Das Absolute, so steht fest, kann nicht Glied irgendeiner Disjunktion sein, sondern muß als vollkommene Einheit verstanden werden. Jedoch darf sich der Standpunkt der WL (des absoluten Wissens in methodischer Ausdrücklichkeit) keineswegs mit dem Absoluten identifizieren, wie schon die WL 1801 herausgearbeitet hatte. Andererseits ist das Absolute aber nicht etwa Objekt des absoluten Wissens — so wäre es wiederum nur Disjunktionsglied. Die schon bekannte erste Lösung liegt im Gedanken des Bildseins des absoluten Wissens dem Absoluten „gegenüber“. Somit *haben* wir das reine Sein nicht zum Objekt, sondern was wir *sind*, ist nichts als Bild und Erscheinung. Aber das Absolute darf auch nicht mehr bloß im Bild*zusammenhang* zum Wissen verstanden werden. Hierin führt Fichte nun vor allem über die früheren Stadien hinaus. Unser Begreifen muß

²⁶ F. W. Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806) (Sämtliche Werke VII [Stuttgart 1860]) 25.

sich so vernichten, daß nicht einmal mehr die Unbegreiflichkeit dem Absoluten in sich zukommt. Fichte sucht seinen Weg zwischen den subtilsten Formen von Idealismus (Begründung des Ansich im Füruns) und Realismus (Begründung des Füruns im Ansich). Auch die Behauptung des Ansichseins im Sinne eines höheren Realismus ist nicht ohne weiteres eine Lösung: „Ansich ist allein als Negation verständlich. Ansich-überhaupt bedeutet, wie man es auch auffaßt, nicht-für-uns“ (387) — worin wieder die Bewußtseinsrelation liegt. Die „Lösung“ findet Fichte in der Selbstvernichtung des Ich und in der Abdankung der Sprache mit ihrer „ersten Grundwendung“ zur Objektivität. „Was übrig bleibt, ist nicht das reine Nichts, aber auch nicht Sein mit einem Zusatz des Bewußtseins. Übrig bleibt das reine Sein. Was aber bedeutet ‚reines Sein‘? In einem Satz zusammengefaßt, lautet Fichtes These vom Sein: ‚Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich herauskann‘ (16. Vortr.; 222). Die Lehre vom Sein enthält nicht mehr als diesen Satz. Er kann mit gebotener Abstraktion erläutert, aber nicht in spekulativer Logik entwickelt werden“ (394).

Gemäß der von J. in der Einleitung (4) zitierten Maxime Fichtes: „Keine Abstraktion ist ohne Reflexion; und keine Reflexion ist ohne Abstraktion möglich“²⁷ führt aber solche absolute Abstraktion von aller Subjektivität des Begreifens zur völligen Reflexion, die völlige Selbstvernichtung des Erkennens zur wahren Selbstfindung: „Halten wir uns durch das absolute Abstrahieren von allem ertötenden Objektivieren frei, dann haben wir Sein und Leben nicht bloß im Begriff und als Gegenstand unseres Denkens, wir *sind* das Sein, indem wir es erleben . . . Stehen wir im unmittelbaren Lebensakte, dann ist das Wir lebendiges Sein und ‚das Sein selber absolut Ich oder Wir‘ (15. Vortr.; 207). Die Disjunktion zwischen uns und dem Sein löst sich auf“ (398). Wie sich solche transzendente Lebensphilosophie zum Gedanken der Schwebel verhält, versuchen J.s Ausführungen nicht mehr zu klären. Gehört die Schwebel und ihre Besonnenheit einer noch unvollkommenen Reflexion an?

Nun scheint mir — und damit kommen wir zu einigen *kritischen Bemerkungen*, die sich wiederum an Fichte selbst richten —, daß mit diesen Gedanken nicht mehr für den Sinn von Sein und Wahrheit gewonnen ist, als daß 1. „der heillosste aller Irrtümer“ abgewehrt ist, „das Beruhen des reinen Seins mit der Substantialität des Dinges zu verwechseln“ (293), und 2. die innere Unabhängigkeit des Absoluten von seiner Erscheinung zu betonen und damit einer Dialektik von Absolutem und Erscheinung im Hegelschen Sinne zu entgehen. Aber warum liegen diese Irrtümer noch so bedenklich nahe? — Fichte sieht klar, daß die bloße Negation des *gegenständlichen* Fürunsseins des Absoluten (wie er sie schon früher vornahm) noch nicht die Negation des Fürunsseins überhaupt bedeutet. Aber muß diese denn vollzogen werden? Wird vielleicht auch die Bild-Beziehung noch als *gegenständlich-intentionale* gedacht, weshalb auch über sie hinausgegangen werden muß — ebenso wie das Sprechen mit seiner angeblichen bloßen Objektivität gänzlich aufgegeben werden muß? Darin liegt aber nichts anderes als das Eingeständnis, daß *es im Ausgang vom gegenständlichen Denken*²⁸ *keine Möglichkeit gibt, ihm zu entrinnen*. Selbst die Beteuerung der Un-Gegenständlichkeit und das Fallenlassen alles Fürunsseins bleibt noch in seinem Bann: So muß z. B. die absolute Negation des Fürunsseins in eine Identität von „uns“ und „Absolutem“ umschlagen.

Was bedeuten „Gegenstand“ und „Gegenstands-Denken“? Gegenstand ist logisch

²⁷ Akad.-Ausg., a. a. O. (Anm. 21) I, 2; 138 = S. W. I, 67 (Über den Begriff der WL).

²⁸ Gerade die mehrfach erwähnte Fünffachheit, Fichtes wichtigstes Systematisierungsprinzip, zeigt am deutlichsten den Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation. Diese Ansatz bleibt auch auf den höheren Stufen maßgebend, die nur seine sublimeren Formen sind.

durch seine *Negativität* zum Ich gekennzeichnet. Er ist Nicht-Ich: Was ihm zukommt, ist im Ich negiert, und umgekehrt. Der späte Fichte kann das un-gegenständliche Absolute nur als Positivität auffassen, weil er nun umgekehrt das (vergegenständlichende) Bewußtsein vernichtet²⁹. Die verzweifelte Alternative des gegenständlichen Denkens lautet: Entweder Ich oder das Andere. Hat Fichte sich in der Tat grundsätzlich über diese Alternative zu erheben vermocht, wie er es beansprucht? Auch J.s eindringende Interpretationen vermögen die Zweifel daran nicht auszuräumen.

Was wäre die Alternative zum Gegenstands-Denken selbst? Darauf läßt sich zunächst formal antworten: das Anfangen bei dem (oder zumindest die Einbeziehung dessen in den Anfang), was sich von Anfang an nicht negativ zum Ich (zu Freiheit und Denken) verhält, sondern positiv. Was wäre dies, wenn wir nicht bei der nebulösen Rede vom Un-Gegenständlichen, die als solche dem Gegenstandsdenken verhaftet ist, bleiben wollen? Nun, primär die andere Freiheit, wenn sie nicht als die Negativität des Ich (= Gegenstand in allen mehr oder weniger sublimen Formen), sondern als die von Grund auf positive Ermöglichung des Selbstseins verstanden werden darf. Ein derartiges Denken nennt sich aus gutem Grund *dialogisch*. Denn es versteht Wahrheit und Sein von vornherein als Zwischen oder Durch (*dia*). Aber hat nicht gerade Fichte dieses Durch bedacht? Tatsächlich besteht darin eine grundlegende Übereinkunft von transzendentalen und dialogischem Denken: Sie sind beide Beziehungsdenken³⁰. Dennoch muß nach dem Gesagten bezweifelt werden, ob Fichtes Denken dialogisch genannt werden kann. Bedenkt er vielleicht nur die Gegenstands-Beziehung im umrissenen Sinn?

Es wurde schon vielfach darauf hingewiesen, Fichte habe als erster neuzeitlicher Denker mit einer auch von Hegel nicht übertroffenen Intensität und Gültigkeit die Intersubjektivität bedacht³¹. In J.s Buch sind ihr immer wieder einmal Zwischenbemerkungen gewidmet. Durch „die Entdeckung der Aufforderung zur Selbsttätigkeit aus dem Prinzip der Freiheit“ habe Fichte das „Gespenst des Solipsismus gebannt“ (63 f.). Denn „das Ich als Ausdruck der Tathandlung existiert nicht als das wirkliche Selbstbewußtsein“³². Es wird nicht durch die Kategorie der Einzelheit und

²⁹ Von hier aus tut sich, so paradox es scheint, der Ausblick auf die gegenteilige, aber innerhalb des Gegenstands-Denkens komplementäre Denkhaltung auf: Feuerbachs Religionskritik. Obwohl L. Feuerbach die Interpersonalität in den Mittelpunkt des „konkreten“ Denkens rücken will, bleibt er selbst dem Gegenstands-Denken tragisch verhaftet.

³⁰ Vgl. vom Verf.: Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von Transzendentalem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“, in: ThPh 45 (1970) 161—191.

³¹ Vgl. vor allem W. Weischedel, Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft — Studien zur Philosophie des jungen Fichte; H. Heimsoeth, J. G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, in: Studi di Ricerche de Storia della Filosofia, 50 (Torino 1962) 5—15; R. Lauth, Le problème de l'interpersonalité chez J. G. Fichte, in: ArchivesPhil 25 (1962) 325—344; E. Simons, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner (Stuttgart 1966); E. Simons-K. Hecker, Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik (Düsseldorf 1969).

³² Hier läßt sich die Frage Hegels nicht leicht abweisen, warum dieses allgemeine „reine Wissen“ denn „Ich“ heiße: „Damit tritt vielmehr der Nachteil der Täuschung ein, daß von etwas Bekanntem, dem Ich des empirischen Selbstbewußtseins die Rede sein solle, indem in der Tat von etwas diesem Bewußtsein Fernem die Rede ist. Die Bestimmung des reinen Wissens als Ich führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjektive Ich mit sich, dessen Schranken vergessen werden sollen... Aus diesem Grunde wäre es aber wenigstens *überflüssig*, noch diese subjektive Haltung und Bestimmung des reinen Wesens als Ich beizubehalten. Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher

Individualität, sondern durch die der Allrealität geprägt“ (72). Das individuelle Ich und die Person liege unter diesem Standpunkt und gründe „in der Relation zu einem anderen, das die Struktur des Nicht-Ich-Ich hat“ (73). Eine unbedingt anzuerkennende Grenze seien für das Ich der Andere und das Wir, wie es „Die Bestimmung des Menschen“ von 1800 deutlich zeige (233, Anm. 35). So habe auch *M. Guérout* „den eigentümlichen Gesichtspunkt der W. L. 1801 im Versuch gesehen, die Welt der Individuen genetisch abzuleiten“, welche Welt auf dem Gesetz der „unendlichen Quantitabilität“ beruhe (237, Anm. 41). Schließlich verfolgten wir schon, wie „Wir“ uns im Absoluten, ja als das Absolute selbst wiederfinden und sich der „überraschende Ausblick“ eröffnet: „Das reine Sein ist ein Wir-in-sich“ (399)³³. Außerdem nimmt die Fünffachheit mehrfach eine Platzanweisung der Intersubjektivität auf der zweiten bis vierten Stufe des Vernunftsystems vor³⁴. Aber eigenartigerweise bleibt es bei Zwischenbemerkungen. Die Grundlegung als solche kommt ohne die Intersubjektivität aus! Wenn aber etwas Richtiges an der vorgebrachten Kritik bezüglich des Gegenstands-Denkens ist, dann müßte die Intersubjektivität die *Grundlegung* angehen. Daß hiermit die früher schon in Frage gestellte Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit des Anderen, von Allgemeinheit (reinem Ich) und Individualität sowie das Problem von Dialektik und Teilbarkeit (des Ich in Nicht-Ich und Ich) engstens zusammenhängen, liegt offen zutage.

Wie steht es also mit Fichtes „dialogischem“ Denken und der etwa bestehenden Notwendigkeit, das Verhältnis von Freiheit zu Freiheit in den ersten Ansatz eines systematischen Denkens einzubeziehen?

Fichte und Buber

Gerade bei der aufgeworfenen Fragestellung setzt *Hans Duesberg* mit seiner Untersuchung „Person und Gemeinschaft“ anhand von zentralen Texten Fichtes und Bubers³⁵ an. „Eben darum soll es auch hier gehen, ob und in welchem Sinne man sagen dürfe und — von der ‚Erfahrung‘ genötigt — sagen müsse, die Frage nach dem Sinn des Ganzen — diese verstehe ich als die eine und einzige Grundfrage der Philosophie — könne sachgerecht nur beantwortet werden, indem man vor allem andern — das ist das Problem — den Sinnanteil der personalen Gemeinschaft am Ganzen verstehe und zu diesem Zweck philosophisch bestimme“ (XV). Sinn nennt D.

betrachtet, ein subjektives Ich. Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bestimmung eines Anders für das Ich hat und behält“ (Logik I [Hamburg 1967] 62). Es soll hier nur insofern dem Doppelpfeil Hegels beigegeben werden, als er auf das in der Tat von Fichte ausgelöste Problem 1. von Allgemeinem und Einzelnem, 2. von Selbst und Anderem hinweist. Daß es dennoch notwendig ist, vom jemeinigen Sinn (Ich) auszugehen, bleibt später zu sagen.

³³ Wie sich solche und eine ganze Reihe anderer Aussagen über das „Absolute“ (sogar sein „Wissenszustand“ als „unterschiedsloses Gefühl“ [277 ff.]) mit den vielbetonten „Grenzen der kritischen Vernunft“ vereinbaren, innerhalb derer *eigentlich* nur das Absolutsein des Absoluten ausgesagt werden sollte, ist mir nicht klar geworden.

³⁴ Sch. nennt in seinem Buch die 2. Stufe des *Rechtes* „Intersubjektivität“ (53 ff.), worin — wie wir gleich sehen werden — völlige Konsequenz liegt, aber eine bedenklliche.

³⁵ Der Untertitel ist in Anm. 1 in voller Länge wiedergegeben. Bei der Wiedergabe von Überschriften D.s muß im folgenden sehr frei verfahren werden, weil sie sich selbst in der „Inhaltsübersicht“ (vom Inhaltsverzeichnis zu schweigen) bis zu sieben Zeilen Länge erstrecken. Leider erschwert der verschachtelte Satzbau und die dementsprechend gewundene Gedankenführung auch sonst in hohem Maße die Lektüre dieses echt philosophischen und wichtigen Buches.

das „ganzheitliche Verstehensprinzip jeder Wirklichkeit“ (3, vgl. 7), dementsprechend sich die Philosophie als „begründetes systematisches Sinnverständnis der Gesamtwirklichkeit“ (5) definiere. Nur unter dieser Ganzheitsrücksicht werde die Frage nach Person und Gemeinschaft eine eigentlich philosophische Frage und erfordere eine „Topologie der personalen Gemeinschaft im Sinnganzen der Wirklichkeit“ (4).

Im Hinblick auf solches Verständnis von Philosophie als universaler Sinnauslegung oder als Hermeneutik von Sinn selbst (im Unterschied zur Hermeneutik partieller Sinngebilde allein)³⁶ möchte ich dem Verf. nachdrücklich zustimmen. Es wird jedoch bei D. nicht klar, ob er von irgendeinem vorausgesetzten Sinn von Sinn diese Ortsbestimmung der Intersubjektivität vornimmt oder ob sich ein voller Sinnbegriff zugleich mit dem „Phänomen“ der Intersubjektivität erst ergibt. D. spricht sich einleitend von der „absoluten Sinnmacht“ (4) und ihrer „Konkretion“ in der Intersubjektivität, „und zwar deshalb, weil wir erst dort zu philosophieren wie überhaupt als Personen zu existieren beginnen, wo wir schon von der Wahrheit (als der absoluten Sinnmacht) *im vorhinein* dazu beansprucht sind“ und sich nicht „alle notwendig gemachten Voraussetzungen jeweils auch nach ihrer konkreten Bedeutung hic et nunc *begründend* einholen lassen“ (4). Aber: im vorhinein existentiell von Wahrheit beansprucht sein ist etwas anderes, als denkerische Voraussetzungen *inhaltlicher* Art machen. Ferner kann Voraussetzungslosigkeit mindestens zweierlei bedeuten: eine angebliche geschichtlich-existentielle Unvermitteltheit des Fragens und Verstehens, ein Tabula-rasa-sein, das es (wie man seit Hegel und den Hermeneutikern deutlicher sieht) nicht gibt; andererseits ein *unbefragtes* Stehenlassen von Inhalten, denen der Eingang in die methodische Philosophie somit gratis gewährt wird. Mir scheint, daß D. es — zum Nachteil seiner Untersuchung — an solcher Unterscheidung fehlen läßt. Andernfalls würde er den Weg gehen, von einem akzeptablen methodischen Vorbegriff von Sinn (und Wahrheit) die einzelnen Sinnelemente durch phänomenologische Deskription und transzendente Explikation (Auffinden von Möglichkeitsbedingungen) Schritt für Schritt zu gewinnen. Auf diesem Wege könnte kaum von Anfang an „die“ absolute Sinnmacht in Anspruch genommen werden, die zwischen einem Numinosum und einem personalen Anspruch schillert, in jedem Falle aber noch unausgewiesen ist. Vielleicht würde sich herausstellen, daß solche Rede methodisch strenggenommen unsinnig ist, bevor von Intersubjektivität die Rede war? Dieser kritische Vorbehalt betrifft den systematischen Charakter von D.s Untersuchung, den er mit seinen Textanalysen und -interpretationen verbindet.

Die Hauptenteilung der Arbeit ist von solchen systematischen Überlegungen (6 bis 14) und übrigens von Fichtes Fünffachheit (14—19) nicht unabhängig³⁷. Unter der leitenden Frage: „Warum gibt es so etwas wie interpersonale Gemeinschaft?“ (6), womit also ein noch unbestimmter absoluter Sinnmaßstab an Person und Gemeinschaft angelegt wird, unterscheidet D. drei Sinn-Stufen von Interpersonalität:

I. Kap.: Interpersonalität und Natur, anhand von Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“.

II. Kap.: Interpersonalität und Sittlichkeit, anhand von Fichtes „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“.

III. Kap.: Interpersonalität und absoluter Sinn, anhand von *Bubers* „Ich und Du“.

Der Überwechsel zu *Buber* wird sich aus der in den ersten beiden Kapiteln laut werdenden Kritik an Fichtes Interpersonallehre begründen (25).

³⁶ Vgl. meinen Aufsatz „Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik“, in: ZKTh 92 (1970) 249—286.

³⁷ Es fällt D. nicht auf, daß die Fünffachheit mit ihrem Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation der Gesamtintention seiner Arbeit zuwiderläuft.

Zu Fichtes „Grundlage des Naturrechts“

„In der als Textgrundlage herangezogenen GNR (Grundlage des Naturrechts) von 1796/97 entfaltet und begründet Fichte zum erstmaligen seine Konzeption des Geistesreiches, wenn dies auch bloß aus dem relativ beschränkten Gesichtspunkt des Zusammenhangs von interpersonaler Gemeinschaft und Naturwirklichkeit geschieht. Diese Schrift scheint mir für die Sinnfrage nach der Gemeinschaft gerade im Hinblick auf den Zusammenhang von Person und Gemeinschaft die Problemfrage so radikal und ursprünglich zu stellen und innerhalb des thematisierten Bereichs auch ebenso klar zu beantworten, daß m. E. keine der späteren Schriften Fichtes, die das Person- und Gemeinschaftsproblem im ganzen behandeln, die phänomenologische Ursprünglichkeit und Wirklichkeitsgerechtigkeit dieses ersten Problemansatzes wieder eingeholt hat“ (27), womit D. sich einem Urteil von W. Weischedel anschließt. Die Frage ist, ob es D. gelingt, die systematischen Gründe dafür freizulegen, warum Fichtes *Interpersonaltheorie gerade in der Rechtslehre ihren Schwerpunkt behielt*. Vergegenwärtigen wir uns zunächst einige Hauptpunkte von Fichtes Schrift zusammen mit D.s Stellungnahme.

Fichtes Thesen in der „Deduktion des Begriffs vom Rechte“³⁸ lauten: *Erster Lehrsatz*: „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.“ *Folgesatz*: „Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich.“ — *Zweiter Lehrsatz*: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.“ — *Dritter Lehrsatz*: „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.“

Zum ersten Lehrsatz mit seiner Folge stellt D. die kritische Frage, ob denn das Nicht-Ich, das Andere des Ich als freier Handlung primär eine Nichtfreiheit und somit eine Sinnenwelt sein müsse: „Fichte stellt für die Grundlegung der Rechts- als Gemeinschaftslehre diese natürlich legitimierte Deutungsmöglichkeit des Nicht-Ich in allzu großer Selbstverständlichkeit als *einzig* neben die im Ausgang von ihr und nur von ihr dann thematisierte Auslegung der Welt als Personenwelt“ (31). Man muß sich wundern, daß dieser m. E. fundamentale Ansatz einer Kritik an Fichtes Interpersonallehre nur beiläufig gestreift wird. Dabei überragt er an Bedeutung und Berechtigung alles, was D. im folgenden ausführlicher an Einwänden gegen Fichtes Rechtsphilosophie vorbringt. Im Hintergrund dieser beiläufig bleibenden Bemerkung mag der Gedanke an *Bubers* grundlegende Unterscheidung von Du-Welt und Es-Welt gestanden haben. In der Tat muß man sich fragen: Warum ist für Fichte das ursprünglich Andere der Freiheit die Nicht-Freiheit und die Sinnenwelt? Warum erscheint die andere Freiheit erst als Bedingung der Möglichkeit für das Gegenstand-Haben (vgl. den zweiten Lehrsatz)? Es bleibt ein großartiger und bedeutungsvoller Gedanke Fichtes, daß das Ich nur durch die Aufforderung, den Anruf anderer Freiheit zur freien Konstitution der Andersheit überhaupt bewegt werden kann³⁹. Insofern ist auch in seiner Sicht die andere Freiheit transzendental tiefer verwurzelt als die Sinnenwelt und gleichursprünglich mit ihr. Es kann keinesfalls die Reihenfolge der Darstellung sein, die D.s Vorwurf, Fichte thematisiere das Verhältnis von Freiheit zu Freiheit nur „im Ausgang von“ der Sinnenwelt, ihre Berechtigung gibt. Auch scheint Fichte das grundsätzlich *leibhafte Vermittelte* der anderen (endlichen) Freiheit für endliche Freiheit klarer und richtiger zu sehen, als D. es zugesteht⁴⁰. Die

³⁸ S. W. III, 17—56. ³⁹ Ebd. 30—40.

⁴⁰ Zur Korrektur von D.s Kritik, daß Fichte die Sprache „als konkrete Einheit

Frage ist allein, ob Fichte die „Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit“⁴¹ nur im Blick auf die Gegenstands-Welt thematisiert und somit von vornherein und ausschließlich als gegenseitige *Einschränkung*, d. h. als Rechtsverhältnis, faßt. Recht ist die Regel der gegenseitigen Begrenzung freier Wesen: „daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen einschränke“⁴². Im Auforderungsbewußtsein aber handelt es sich um eine *positive Ermächtigung* der einen Freiheit durch die andere. Dieser Gedanke wird von Fichte nicht festgehalten und ausgebaut, sondern gleitet unversehens in den der gegenseitigen Einschränkung über, die allerdings nur im Hinblick auf die gemeinsame Gegenstandswelt gilt: Dort kann, was eine Freiheit bestimmt und verändert, nicht zugleich und unter derselben Rücksicht von einer anderen Freiheit bestimmt und verändert werden. Hier herrscht das Gesetz der Einschränkung und Aufteilung. Aber ist das Gesetz der Teilbarkeit das der Interpersonalität überhaupt? Gibt es nicht einen Bereich geistigen Austausches, wo die eine Freiheit nur wirken kann, indem die andere zugleich dasselbe wirkt und nur in dieser Gegenseitigkeit ‚totalitate effectus et partialitate causae‘ überhaupt Kommunikation geschieht? Dies denken heißt aber *dialektisch* und *dialogisch* denken und den Gedanken eines quantifizierenden Insofern aufgeben.

Grundsätzlichster logischer Ausdruck dafür, daß dies bei Fichte nicht geschieht, ist der oben schon mehrfach diskutierte 3. Grundsatz der „Grundlage“. Dieses Prinzip der WL zeigt sich hier in einer seiner entscheidendsten Auswirkungen: darin, daß Fichte das intersubjektive Verhältnis ohne weiteres mit dem Rechtsverhältnis identifiziert. Hierin liegt die Berechtigung von D.s Kritik, Fichte thematisiere die andere Freiheit nur „im Ausgang von“ der gegenständlichen Andersheit.

Statt diesen fundamentalen transzendentallogischen Kritikansatz zu verfolgen, übt D. im weiteren Verlauf seiner Interpretation der GNR immer wieder Kritik an Fichtes Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit (49—58; 68—71). Dahinter mag das angeschnittene Grundproblem als eigentlich treibendes Motiv stehen. Man muß D. selbstverständlich zugeben, daß die rechtliche Interpersonalität selbst sittlich fundiert und gesollt ist. Aber das hat Fichte mit größter Klarheit selbst ausgeführt⁴³ — Ausführungen, die D. nur nachträglich einmal als eine „gegenläufige Korrektur“ erwähnt (76). Für Fichte ist der Rechtszustand ein vernunftnotwendiger Gedanke. Ob er verwirklicht und ob er aus sittlichen Motiven verwirklicht wird oder aus rein egoistischen Motiven, hält Fichte wohl mit Recht für ganz andere Fragen. Gerade heute scheint die Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit wieder besondere politische Bedeutung zu haben⁴⁴. — Wenn D. gegen Fichte vorbringt, personale „Anerkennung“ sei bereits ein sittliches und nicht bloß rechtliches Phänomen (50 f.), so fällt er hiermit einer Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs zum Opfer, der für die äußere Respektierung der anderen Freiheit in bezug auf ihre Auswirkungen in der Sachwelt und für die sittliche Wertschätzung (Liebe) weitgehend dasselbe Wort verwendet. — Wenn D. postuliert, die Deduktion des Rechtes habe aus dem *Ganzen* der Vernunft zu erfolgen, somit also von der Sittlichkeit her (50 f.), so könnte man mit gleichem (scheinbarem) Recht fordern, eine philosophische Erkenntnistheorie

von Leiblich-Sinnlichem und Geistigem“ (60) und mit ihr den „repraesentatio-Charakter und -Wert des Leiblichen“ (61) nicht behandle, vgl. bes. S. W. III, 79—82, wo Fichte — freilich in grundsätzlich-abstrakter Weise — über die „Repräsentation eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt“, nicht zuletzt in „Luft“ und „Licht“, handelt. Darüber hinaus — konkret-anschaulich — in den „Corellaria“, 80—84.

⁴¹ S. W. III, 44.

⁴² Ebd. 52.

⁴³ Ebd. 85—92.

⁴⁴ Bei den Diskussionen zur Strafrechtsreform z. B. ist diese Unterscheidung von Rechtlichem und Sittlichem grundlegend wichtig.

habe bei der Ethik anzusetzen. Die *Abgrenzung* einer philosophischen Teildisziplin von den anderen beinhaltet aber schon ihre Einordnung in das Ganze der Vernunft.

Wir brauchen die von D. knapp skizzierten Ausführungen über das Zweite und Dritte Hauptstück der GNR (2. „Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs“; 3. „Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs oder die Rechtslehre“ mit den Kapiteln über Unrecht, Zwangsrecht und Staatsrecht) für unseren Gedankengang nicht weiterzuverfolgen. D. spricht zum Abschluß des Kapitels (75—77) von einer doppelten „Tendenz“ der Fichteschen Rechtslehre: „1) die dem Einzel-Ich einen bestimmten Vorrang vor der Gemeinschaft gibt; 2) die idealistische, die das realistische Moment unterbewertet“. Nun sind aber doch beide Tendenzen, der Ausgang von der individuellen Freiheit wie das bloß ideell-formale Gelten des Rechtes und Gesetzes im Wesen des Rechtszustandes begründet, im Unterschied zu der nun zu behandelnden Sittlichkeit. „Ein dritter Punkt der Kritik bezog sich auf die Unterbewertung der für die Interpersonalbeziehung spezifischen Zeitlichkeit, d. i. der Geschichtlichkeit, in ihrer systematischen Bedeutung“ (76, vgl. 41—44). Auch dieser dritte Punkt zeigt, daß D. in Fichtes Rechtslehre mehr an Interpersonaltheorie sucht, als man in einer Rechtslehre gerechterweise suchen darf. Daß dennoch gerade sie eine Deduktion der Notwendigkeit des Du für das Ichbewußtsein leistet, begründet ihre Bedeutsamkeit — nicht zuletzt durch die völlige Andersartigkeit des entsprechenden Gedankenganges bei Hegel⁴⁵. Die — wie mir scheint — einzig berechnete und wesentliche Kritik an Fichtes Ausführungen bezieht sich auf ein „Prinzip der WL“ zurück: das der (in Hegels Sinn) unspekulativ-undialektischen sowie (in *Bubers* Sinne) undialogischen „Teilbarkeit“, wodurch die Intersubjektivitätstheorie ohne weiteres in Rechtslehre übergeht. Welche Bedeutung kann das Miteinander der Freiheiten dann noch in der Sittenlehre erlangen?

Zu Fichtes „System der Sittlichkeit“

Der Aufbau des „Systems der Sittlichkeit“ (SSL) von 1798 entspricht — um daran in Kürze zu erinnern — im großen dem der GNR:

Erstes Hauptstück: „Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit“. Fichte entwickelt hier als den wesentlichen Charakter des Ich „eine Tendenz zur Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen“⁴⁶, wobei diese Selbständigkeit sich als freie Stellungnahme zum vorgegebenen, unfreien Triebwollen (die Präsenz des Anderen, der Welt, im Subjekt selbst) entfaltet. — *Zweites Hauptstück:* „Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips“. Hier geht es um die Frage, ob und unter welchen transzendentalen Bedingungen die praktische Vernunft ihre Begriffe in der Erscheinungswelt realisieren kann. — *Drittes Hauptstück:* „Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit, oder die Sittenlehre im engeren Sinne“ mit den Abschnitten: 1. „Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen“, 2. „Über das Materiale des Sittengesetzes, oder systematische Übersicht unserer Pflichten“, 3. „Die eigentliche Pflichtenlehre“.

D.s Betrachtung wendet sich unter der Rücksicht von Person und Gemeinschaft

⁴⁵ Der entsprechende Gedankengang ist die Einleitung zur Figur von Herr und Knecht in der *Ph. d. G.* (Hamburg 1952) 133—140, die in dem Satz gipfelt: „Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein“ (139). Der entscheidende Beweisgrund: der Gegenstand, dessen absolute Negation das Selbstbewußtsein ist, muß zur Ermöglichung solcher Negation selbst absolut negierend, d. h. seinerseits Selbstbewußtsein sein. Die absolute Negation besagt zugleich die gleichwertige Position des Negierten. Es liegt eine spekulativ-dialektische Logik zugrunde.

⁴⁶ S. W. IV, 29.

naheliegenderweise dem 2. Abschnitt des 3. Hauptstückes besonders zu, weil Fichte hier auf das Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft als einem materialen Bereich der Sittlichkeit zu sprechen kommt. Die Fülle der anstehenden Fragen sei unter drei Themenkreisen zusammengefaßt:

a) Mit Recht kritisiert D. immer wieder an Fichte, daß er die *formale* Grundlegung der Sittlichkeit — als Selbständigkeit des Individuums um der Selbständigkeit willen! — trennt von der *materialen* Sittlichkeit, die ihre höchste Ausprägung im Verhalten des Individuums zur Gemeinschaft findet. Fichte nimmt den Anruf der anderen Freiheit in der Tat nicht in die erste Grundlegung der Sittlichkeit hinein. In einem eigenen Gedankengang (143—156) weist D. die *Bezeugung* des Sinnes durch die andere Freiheit in überzeugender Weise als notwendige Bedingung für Sittlichkeit nach: Nur diese interpersonale Bezeugung vermag die Kluft zwischen dem sittlichen Anforderungsbewußtsein mit seiner nur teilweisen Sinnevidenz und dem *nachträglichen* Rechtfertigungsbewußtsein einer sittlichen Handlung zu überbrücken. Jedoch scheint D. hier die Interpersonalität aus der Sittlichkeit „deduzieren“ zu wollen, und zwar in Anlehnung an Fichtes Interpersonaldeduktion in der GNR, die das SSL kurz wiederholt⁴⁷. Wird D. aber nicht seinem eigenen Anliegen untreu, wenn er meint, sittlichen „Anspruch“, zunächst abgesehen vom interpersonalen Anspruch, voraussetzen zu dürfen? Kann es — und damit kommen wir zugleich auf Fichtes Imperativ zur Selbständigkeit zurück —, abgesehen von einem Anruf durch andere Freiheit, überhaupt einen unbedingten sittlichen Imperativ geben? M. E. führen die transzendentalen Grundlagen der Sittlichkeit seit Kant nur zu der Alternative: sittliches Handeln oder innerer Selbstwiderspruch der Vernunft⁴⁸. Aber warum *soll* ich mir und *soll* sich „die Vernunft“ nicht widersprechen, warum *soll* ich vernünftig sein? Im strengen Sinne sind diese Aufweise gerade nicht kategorisch, sondern hypothetisch: „Wenn du dir nicht selbst widersprechen *willst*, dann handle so, daß...“ Nichts scheint aber den Selbstwiderspruch verbieten zu können! Einen kategorisch-sittlichen Imperativ kann allein der Anruf anderer Freiheit begründen⁴⁹. Und ein im strengen Sinne *unbedingter* Anspruch dürfte sich nur von *absoluter* Freiheit und Personalität herleiten lassen⁵⁰.

Eine von vornherein interpersonale Begründung der Sittlichkeit wäre formal und material in einem und wird diese Unterscheidung überhaupt nur in dem Sinne erlauben, daß die Ethik als Wissenschaft es mit allgemeinen und insofern formalen Strukturen zu tun habe, nicht mit dem unableitbaren, konkreten („materialen“) Anspruch als solchen⁵¹. Dies scheint auch D. bei seiner berechtigten Kritik an Fichtes Trennung von formaler Grundlegung und materialer „Ausfüllung“ nicht in voller Schärfe zu sehen.

⁴⁷ Ebd. 218 ff.

⁴⁸ Engste Beziehung zwischen sittlichem Wert und Interpersonalität zeigt R. Lauth in seiner „Ethik. In ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet“ (Stuttgart 1969) auf, wobei er dennoch den Begriff des sittlichen Wertes *vor* der Interpersonalität behandelt. — Leider hat D. diese stark an Fichte anknüpfende Ethik nicht mehr berücksichtigen können, um mit ihr seine Einwände gegen Fichtes Sittenlehre zu vergleichen — was auch hier nicht möglich ist.

⁴⁹ Derartige Einwände hat schon F. H. Jacobi im zweiten Teil seines „Woldemar“ (1794) gegen die Kantische Ethik vorgebracht. — Vgl. im selben Sinne J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Mainz 1967), bes. 99 ff.

⁵⁰ Hierin liegt wohl die tiefe Berechtigung eines Rekurses auf den Gottesgedanken für die Grundlegung der Ethik sowie die Wahrheit von Dostojewskijs Wort: „Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt“ (Die Brüder Karamasow).

⁵¹ Einen derartigen Ansatz entwickelt, allerdings ohne großen Wert auf die m. E. notwendige Verständigung mit der Transzendentalphilosophie zu legen: H. Rotter, *Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral* (Mainz - Innsbruck 1970).

b) Da Fichte die Sittlichkeit formal vom Gedanken der „Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen“ her begründet, stößt er in der materialen Sittenlehre auf die Frage: *Wie läßt sich die Selbständigkeit des Individuums mit der Selbständigkeit aller vereinbaren?* D. weist mehrfach darauf hin, daß es bei dieser Fragestellung gar nicht um interpersonale Sinnmitteilung und Liebe geht, sondern um die Abgrenzung der Freiheiten voneinander in bezug auf ihre leibhaft-weltliche Äußerung — also eigentlich nur um Rechtllichkeit als Ermöglichung je individueller Sittlichkeit (139 f. 145. 185). Nun gibt Fichte folgende Lösung für den drohenden Widerspruch innerhalb des Sittengesetzes: „Der Widerspruch wäre zu lösen und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst herzustellen, lediglich durch die Voraussetzung, daß alle freien Wesen denselben Zweck notwendig hätten; demnach das zweckmäßige Verfahren des einen zugleich zweckmäßig für alle anderen, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller anderen wäre. — Ist es so?“⁵² Den Nachweis versucht Fichte durch die Unterscheidung von *Vernunft überhaupt* oder absolutem Ich einerseits und empirischem Ich, Person, Individuum andererseits. „Die Selbständigkeit der Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist.“ Das empirische Ich sei lediglich „Werkzeug und Vehicul des Sittengesetzes“⁵³, jedoch hat für mich nur *mein* empirisches Ich diesen Mittelcharakter, nicht darf ich andere Individuen außer durch freie Überzeugung zur Befolgung des Sittengesetzes zwingen wollen.

D. stellt mit Recht die Mittel-Zweck-Relation für das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem in Frage (109.40.162). Warum aber ist sie unangemessen? Nicht deshalb, weil das Allgemeine als abstraktes Vernunft-Ich dem Einzelnen selbst zukommt — das betont auch Fichte —, sondern weil es um die Verwirklichung eines „konkret Allgemeinen“ (Hegel) geht, um eine Verwirklichung geschichtlich-dialogischer Kommunikationseinheit zwischen Individuen als solchen, um die *dialektische, unaufteilbare Einheit von Einzelem und Allgemeinem*, die Hegel mit seinen Begriffen von „Sittlichkeit“ und „Geist“ zumindest anzielt. Das geschichtlich gewordene dialogische Zwischen, die Kommunikationseinheit der Einzelnen, läßt kein Auseinanderdistinguieren von abstraktem Vernunft-Ich und ebenso abstraktem empirischem Ich zu. Zudem leistet diese Unterscheidung Fichtes nicht das, was sie leisten soll. Es „müßte gezeigt werden, daß und wie Sittlichkeit der Einzelperson . . . an diejenige des anderen — und noch konkreter: aller anderen gebunden ist. Diesen Nachweis aber bleibt Fichte uns, wenigstens im systematisch durchgeklärten Zusammenhang, schuldig“ (107 f.). Solch eine intersubjektive Einheit müßte aber sofort in die Grundlegung der Sittlichkeit eingehen, indem gezeigt würde, wie zum sittlichen Charakter des Handelns konstitutiv (und nicht nur als Material der Anwendung) der andere und die anderen gehören, weil es immer bereits Antwort auf Anspruch ist, auch da noch, wo es einsam zu geschehen scheint; daß somit jeder sittliche Akt (in unzähligen Abstufungen und Vermittlungsweisen) kommunikationsbildend ist; daß ferner nur in diesem Kommunikationsmedium (und sei es das des Einsiedlers zu seinem Gott und seiner irgendwie doch präsenten Mitwelt) die Rede von der Selbständigkeit eine mehr als formal-voluntaristische Bedeutung erlangen kann. Dieses Selbstsein-im-Anderssein, also das Verständnis des Ich in solch durchgreifend dialogischem und darin dialektischem Sinne lag Fichte fern, sei es die „horizontale“ Dialektik von Selbst und Anderem (als deren Identität im Entgegengesetztsein), sei es die „vertikale“ Dialektik von Einzelem und Allgemeinem. Wenn das Allgemeine bloßes absolutes Vernunft-Ich ist, kann es sich nur in die letztlich zweitrangigen Individuen zersplittern, die sich das Feld der absoluten Möglichkeit für ihre monologischen Wirklichkeiten aufteilen. Man mag auch das Intersubjektivität nennen.

⁵² S. W. IV, 230 f.

⁵³ Ebd. 231.

Aber man sollte sie nicht mit dialogischer Intersubjektivität verwechseln. Darin möchte ich D. sehr zustimmen, obwohl er nicht den systematisch ausschlaggebenden Punkt herausarbeitet, wodurch das transzendente Denken dialogisch würde: die Dialektik.

c) Wenn die Freiheit erst im Beanspruchtsein und Antworten, also erst im Anderssein sie selbst, wenn das Allgemeine erst als wirkliche Kommunikationseinheit konkret und zugleich der Einzelne allgemein wird, dann sind Person, Gemeinschaft, Sittlichkeit, Wahrheit durchgreifend *geschichtliche* Größen⁵⁴. D. hat daher recht, wenn er bei Fichte ein „prinzipiell geschichtliches Verständnis von Sittlichkeit“ (113—120) vermißt. Ob es D. gelingt, den ursprünglichen Zusammenhang von Interpersonalität und Geschichtlichkeit sichtbar zu machen, soll im Zusammenhang der Buber-Interpretation noch einmal gefragt werden.

Aufgrund dieser Unzulänglichkeiten der Fichteschen Interpersonallehre wendet sich D. mit der Frage nach der vollen Sinnbestimmung der Gemeinschaft an *Bubers* dialogisches Denken.

Zu Beginn dieses Teils widmet er weitere Seiten (181—192) der Tatsache, daß die *Spätschriften* Fichtes, besonders die „Tatsachen des Bewußtseins“ von 1810/11 und die „Anweisung zum seligen Leben“ von 1806 durchaus neue Aspekte bringen. Doch vermutet er gerade als systematisch wesentlichstes Motiv für Fichtes verkürzte Sicht der Interpersonalität „die selbst in der Religionslehre nicht eindeutig und unmißverständlich festgehaltene *personale Differenz von absoluter Person (Gott) ... und Geisterwelt* als der geschichtlichen Gemeinschaft aller endlichen Personen“ (190). Allerdings: eine „personale Differenz“ kann man erst denkerisch festhalten, wenn man sie im Unterschied zur Gegenstands-Differenz transzendentallogisch bestimmt hat. In dieser logischen Problematik möchte ich die fundamentalen Gründe für die Verkürzungen sehen, von denen die religionsphilosophische „nur“ eine der wesentlichsten Auswirkungen darstellt. Es sei an die kritischen Bemerkungen zu Fichte im Anschluß an Jankes Buch erinnert. Gegenständliches und nicht-dialektisches Denken stehen offenbar in engem Zusammenhang, wie an der GNR sichtbar wurde: Die Intersubjektivität als undialektisch-quantitative Teilbarkeit der Freiheiten war nur im Blick auf die Gegenstandswelt verständlich. Dem steht, wie schon deutlich wurde, ein ebenso enger Zusammenhang von nicht-gegenständlichem, d. h. positiv: dialogischem und dialektischem Denken gegenüber. Daß dieser Zusammenhang nicht ganz unlöslich ist, werden wir im folgenden nach zwei Seiten hin sehen, zunächst vom dialogischen Denken Bubers her, indem wir D.s Ausführungen weiter folgen, danach von seiten der Hegelschen Dialektik.

Zu Duesbergs Buber-Interpretation

„Dem 3. Kapitel fällt die Aufgabe der einheitlich-ganzen Sinnbestimmung der personalen Gemeinschaft zu“ (171). — „Die Frage nach dem Sinn der Gemeinschaft bzw. der Personalität ist die radikal und unverkürzt zu stellende Frage, warum überhaupt Gemeinschaft sei und nicht vielmehr nicht“ (172). Diese Fragestellung hat

⁵⁴ *Wahrheit* beinhaltet nicht bloß Übereinstimmung von Denken und Gegenstand (den *gegenständlichen* Bezug: Offenbarkeit und Richtigkeit — wobei „Gegenstand“ nicht als fix vorgegebene Größe verstanden werden darf, sondern von den beiden folgenden Aspekten abhängig ist), sondern auch den *interpersonalen* Bezug (Wahrheit im Hinblick auf den Angesprochenen, als Angemessenheit an ihn, als Liebe) und den *existentiellen* Bezug (das wahre Sich-Aussprechen, die Wahrhaftigkeit). Dieser dreistrahlige, gesellschaftliche, geschichtlich-dynamische Wahrheitsbegriff besagt keineswegs Relativismus, weil es jeweils um das Tun und Sagen der *ganzen* und *unverfügbaren* Wahrheit geht.

das Mißliche an sich, daß sie, um sinnvoll zu sein, schon voraussetzt, es gebe einen solchen absoluten Sinn — D. nennt ihn gern „die Wahrheit“ (bes. 174—177) —, der über die gesellschaftlich-geschichtliche Welt hinausgehe bzw. ihr vorausliege und um dessentwillen Gemeinschaft sei. D. identifiziert diese „Wahrheit“ denn auch endlich ausdrücklich mit Gott (178 f.). Die philosophische Berechtigung dazu soll hier jedoch nicht vor einer weiteren Sinnanalyse der Intersubjektivität diskutiert werden.

D. bezeichnet Bubers Schriften zum dialogischen Prinzip zutreffend als „*Phänomenologie der Gemeinschaft*“ und fügt hinzu: „Was Bubers ‚Phänomenologie‘ jedoch von einer eigentlich philosophischen Methode unterscheidet, ist, daß sie überhaupt nicht auf das Ziel einer einheitlich[en] und nur philosophischen Begründung ihres Gegenstandes aus ist, sondern von vornherein immer auch schon die vollkonkrete ‚Begründung‘ (als interpersonale Bezeugung) aus dem Glauben mit in die Art der Untersuchung einbezieht“ (198 f.). D. will dagegen um der Reinheit der philosophischen Methode willen „die rein religiösen Erfahrungen und die sie deutenden Theologumena ausklammern“ (200), sich somit auf die *allgemeine* geschichtliche und religiöse Erfahrung beschränken (vgl. 262. 285).

Der Hauptteil des 3. Kapitels besteht aus einer mehr interpretierenden (210—278) und einer vorwiegend kapitalistischen Betrachtung (279—339). Aber auch im Interpretationsteil unternimmt D. nirgends eine einläßliche Exegese des Textes (Bubers dialogisches Hauptwerk „Ich und Du“ von 1923), sondern greift Aussagen für seine Fragen heraus. Ähnlich sei es mir erlaubt, die folgenden Bemerkungen zu Bubers und D.s Ausführungen nach den kategorialen Rücksichten zu ordnen, die andernorts⁵⁵ bereits begründet wurden.

a) *Die Unmittelbarkeit der anderen Freiheit (qualitativer Aspekt)*. „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas, Du grenzt nicht.“⁵⁶

Um die Bedeutung und Tragweite dieser Sätze Bubers zu erfassen, müßte man sie neben den Anfang der Hegelschen Logik halten bzw. neben die dortige Analyse des Etwas. Buber stellt — ohne diese ausdrücklich logische Absicht zu haben — dem Anfang bei der Unmittelbarkeit des reinen Seins (der unbestimmten Gegenständlichkeit) eine Art von Unmittelbarkeit entgegen, die nicht dialektisch identisch mit dem Nichts ist, nicht die Negation an ihr selbst hat und sich dadurch zu Werden, Dasein und Etwas weiterbestimmt, sondern reine, grenzlose, weil *negationslose Positivität* ist. „Du“ hat die Negation nicht an sich, vielmehr als Freiheitsalternative neben sich: Bejahung und Verneinung sind aufeinander unrückführbare Freiheitskategorien. Wie und weil „Du“ die Negation nicht (wie das Etwas) an sich hat, ist es auch nicht die Negation des Ich, zu negierendes Nicht-Ich. Du ist nicht erst sublimierter, aufgehobener, selbst frei gewordener Gegenstand, mit dem Ich durch die Dialektik der Negation verbunden bin (weil das, was ich als Freiheit negiere, selbst die Negation des Freiseins an sich vollziehen muß — Hegel⁵⁷), noch ist die andere Freiheit das mir den Gegenstand so vermittelnde, daß sie selbst als „teilbare“ Gegenständlichkeit mir entgegenträte (Rechtsverhältnis bei Fichte!), sondern so, daß sie mich in ihrer eigenen Art der freien Unmittelbarkeit anspricht. „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar . . . Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.“⁵⁸ Buber versäumt es, die leibhaft-weltliche Vermitteltheit des Sinnanspruchs

⁵⁵ Vgl. J. Heinrichs, a. a. O. (Anm. 30) 182 ff.

⁵⁶ M. Buber, *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1965) 8 = Werke I (München-Heidelberg 1962) 80.

⁵⁷ Vgl. Anm. 45.

⁵⁸ M. Buber, a. a. O. (Anm. 56) 15 (= Werke I, 85).

anderer Freiheit gleichzeitig festzuhalten — obwohl er immerhin sagt, daß das Mittel zerfallen muß, also dagewesen sein muß. Es bleibt aber sein noch kaum in voller Bedeutung erkanntes Verdienst, auf die Unmittelbarkeit der Freiheitsbegegnung hingewiesen zu haben, somit auf die Unmittelbarkeit eines Andersseins, das von grundlegend anderer logischer (und das heißt hier zugleich existentieller) Struktur ist als der Gegenstand — von dem her die abendländische Philosophie (trotz der jüdisch-christlichen Tradition) fast ausschließlich dachte.

Treffend bemerkt also D.: „Diese Unmittelbarkeit ist im Grunde der phänomenal deutlichste Charakter dafür, daß die Beziehung *Freiheitsgeschehen* ist“ (221). Wer nämlich die Unmittelbarkeit anderen Sinnanspruches leugnet, müßte konsequenterweise die Freiheit leugnen. Wer die Anfänglichkeit des freien Anspruchs zu einer Kategorie macht, die ihren Ort erst im Zusammenhang von Gegenstandskategorien angewiesen erhält, macht die Freiheit zur Funktion eines (wenn auch dialektischen) Vernunftkomputers. Dies sei kritisch im Hinblick auf *Hegel* vorweggenommen, für den (erste) Unmittelbarkeit gleichbedeutend ist mit allgemeinste Gegenständlichkeit (Sein) und sinnlicher Qualitätserfahrung. Buber vertritt (logisch, d. h. anders als von ihm selbst, gesprochen) die Erfahrung von Freiheitsqualität als *nicht-gegenständlicher Unmittelbarkeit*, die in keiner Weise innerhalb von Gegenstandskategorien irgendwann einmal als sie selbst auftauchen kann⁵⁹. In diesem Sinne hat die Alternative von Ich-Du und Ich-Es bei Buber fundamentale logische Bedeutung.

Allerdings tut sich die Frage auf, ob nicht umgekehrt von Freiheitskategorien her der Ort des Gegenständlichen bestimmt werden kann. Dazu sei in Kürze angemerkt, daß es neben der *Affirmation* und der *Negation* auch die Kategorie der *Limitation*, die Begrenzung der einander begegnenden Freiheiten als ursprüngliche Möglichkeit gibt. Hier ist der Ort des durch Gegenständlichkeit vermittelten Freiheitsbeziehung als mittelbarer und somit des Rechtsverhältnisses, von dem Fichte in der GNR handelt. Denn wo Freiheiten sich gegeneinander abgrenzen, ist ihre Grenze der gemeinsame Gegenstand: als das *Nicht* zugleich meiner wie der anderen Freiheit. Von dieser hier nur in äußerster Kürze umrissenen Ortsbestimmung des Rechtsverhältnisses innerhalb einer „transzendentalen Dialogik“ wird rückblickend noch einmal die Berechtigung der Kritik D.s an Fichtes Interpersonaltheorie sowie Bubers schroffe Haltung gegenüber der philosophischen Tradition sichtbar. Zugleich aber zeigt sich die Einseitigkeit der Buberschen „Methode“, aufgrund der er leider derartige Abgrenzungen und Ortsbestimmungen nicht vornehmen konnte. Zu Unrecht war er geneigt, Transzendentalphilosophie mit Gegenstands-Denken gleichzusetzen. Durch unsere Ortsbestimmung kann die vielfach und auch von D. (236 ff.) kritisierte Alternativik von Du-Welt und Es-Welt überwunden werden.

b) *Die Vermittlung von Du-Welt und Es-Welt (relationaler Aspekt)*. Es besteht ein gegenseitiges Vermittlungs- und Ermöglichungsverhältnis zwischen freier und gegenständlicher Andersheit (das Fichte besser gesehen hat als Buber, obwohl es ihm nicht gelang, die freie Unmittelbarkeit als solche und das Verhältnis von Freiheiten unmittelbarer Art zu thematisieren). Im Normalfall und grundsätzlich sind menschliche Sinn- und Sprachvollzüge dreistrahlig oder „triadisch“⁶⁰: *Ich* spreche mit *je-*

⁵⁹ Dies widerspricht der Herleitung oder Ortsbestimmung der Intersubjektivität in dem sehr um dialogisches Denken bemühten Buch von *E. Simons* u. *K. Hecker*, a. a. O. (Anm. 31): vgl. die Überschrift: „Die dritte Realisation von Bewußt-Sein im Gegenüber von Selbstbewußtheit und eigenständigem Sinn-Objekt als Sprachlichkeit“ (ebd. 112—114), die ausdrücklich in den Bahnen von Fichte und Hegel bleiben will.

⁶⁰ Diesen Ausdruck gebraucht z. B. *K.-O. Apel* im Anschluß an *J. Royce* in diesem Sinne. Vgl. „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*

mandem über etwas. Dabei kann die reine interpersonale „Entsprechung“ (1. Relationskategorie) oder das sachliche „Besprechen“ (2. Relationskategorie) mehr oder weniger im Vordergrund stehen. Im Idealfall wird die gemeinsame Sache derart gemeinsam, daß sie nichts anderes als ein Zwischen, die Mitte und Vermittlung interpersonaler Beziehung, darstellt, und umgekehrt diese Beziehung vollkommene *Zusammenwirken*, *Erwirken* der gemeinsamen „Sache“ (im logischen Sinne) bedeutet (3. Relationskategorie). Daß Buber solche Vermittlung von Gegenstands-Welt und Du-Welt wenig gelungen ist, stellt D. klar heraus. Wenn er jedoch die Lösung in einer Einbeziehung der untersprachlichen, naturalen „Du-Welt“ (die Buber analoger Weise als zweite Beziehungssphäre aufführt, weil es nicht nur eine sachlich-funktionale Naturbeziehung, sondern auch ein zweckfreies Begegnenlassen der Natur gibt⁶¹) in die sprachhafte Welt der Interpersonalität sieht (252 ff. 265 ff. 297 ff. 308 f.), scheint er auf dem falschen und einem recht romantizistischen Weg, der an dem unrisernen gegenseitigen Vermittlungszusammenhang von Gegenstands- und Freiheits-Welt vorbeiführt, zu sein. Es geht gar nicht darum, die Welt zu einem einzigen Du machen zu wollen, sondern zu einer geeigneten Mitte intersubjektiv-gesellschaftlichen Lebens, und zwar auch als Es, z. B. als Gegenstand technischer Bewältigung⁶².

c) *Die Zeit der Intersubjektivität (modaler Aspekt)*. Ein Hauptinteresse in D.s 3. Kapitel ist die Erschließung von Geschichtlichkeit mit Hilfe der Buberschen Phänomenologie der Intersubjektivität. Er setzt jedoch zu spät in Bubers Text ein, wenn er meint, die *Sukzessivität*, also Abwechslung von Beziehungen, besonders von Ich-Du- und Ich-Es-Beziehungen (die nach dem eben Gesagten in sich schon fraglich ist) konstituiere die Zeit intersubjektiver Art (210 ff.). Zeit von vornherein als Sukzessivität zu verstehen heißt sie *nicht* als Sinnphänomen zu verstehen, sondern lediglich durch die wieder vorausgesetzte psychologisch-physikalische Zeitanschauung zu erläutern. Wenn Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft jedoch als dialogische Sinnmomente verständlich werden sollen, bedeuten sie soviel wie Wirklichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit der Beziehung, also deren Modalitäten. Die Buber-Interpretation müßte (naheliegenderweise) bei Bubers Begriff der „Gegenwart“ ansetzen: „Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der ‚abgelaufenen‘ Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern die wirkliche und erfüllte, gibt es nur insofern, als es Gegenwartigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart . . . Gegenstände aber bestehen im Gewesensein.“⁶³ Wirklichkeit als Gegen-

(Theorie-Diskussion Suhrkamp [Frankfurt am Main 1971]) 29: „Dabei macht in einer prinzipiell triadischen Relation A dem B klar, was C meint. Das gilt sogar für das sog. einsame Denken, in dem ich (A) mir (B) klar machen muß, was meine schon vorliegende Idee, Meinung, Intention (C) meint.“ — Ein an O. Simmel anschließender Sprachgebrauch von der Ausweitung der „Dyade“ zur „Triade“ hat quantitative Bedeutung im gleich unter d) zu erörternden Sinn. Vgl. P. Berger - Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt am Main 1969) 62.

⁶¹ M. Buber, a. a. O. (Anm. 56) 10 (= Werke I, 81).

⁶² Aufgrund der Verkennung solcher Vermittlungsstrukturen ist der technische Welt-Bezug bisher kaum zum *positiven* Thema der Philosophie geworden. Die „vornehme“ Distanz, wenn nicht Verachtung der Philosophen (und Theologen) für diesen Lebensbereich, ohne den die moderne Welt nicht „denkbar“ ist, gründet m. E. in einer mangelnden Bedeutungserfassung der intersubjektiven Strukturen einschließlich des Gegenstandsbezugs.

⁶³ M. Buber, a. a. O. (Anm. 56) 16 (= Werke I, 86). — Weiter ausgreifend: F. Ulrich, *Zukunft als Gestalt der Freiheit von Ich und Du*, in: *L'avenir de l'homme* (Actes de la VII^{ème} Rencontre International [Bozen 1964]) 49—106; *ders.*, *Der Mensch und das Wort*, in: *Mysterium Salutis II* (Einsiedeln 1967), bes. 691 ff.

wart aber stellt, was bei Buber nicht zum Ausdruck kommt, die vermittelte Einheit der beiden anderen Momente dar. Nur in der unvermittelten Isolierung bloßer Notwendigkeit wird das Gegenüberseiende zum bloß Vorgegebenen der Freiheit, zum fest-stehenden Objekt. Auf der anderen Seite macht die unvermittelte Akzentuierung der Möglichkeit das Andere zum ganz Anderen, Ausstehenden, bloß Gedachten. Beide Extreme, gegenständliche Objektivität und bloßes Gedachtsein, berühren sich in ihrem eshaften Charakter. Positiv vermittelt sind diese Sinnmomente jedoch in der Wirklichkeit als interpersonalen Gegenwart. Diese kann als diese Einheit nun wieder verschieden akzentuiert sein: von der Vergangenheit her (Erinnerung, Dank) wie von der Zukunft her (Hoffnung, Vertrauen) wie als Gegenwart selbst (Ereignis, Kairos, Begegnung).

Wesentlich ist, daß Zeit nicht primär von der objektiven, eshaften Sukzessivität her „begriffen“ wird, womit man es von vornherein mit einer Zeit *innerhalb* des Zeitmodus Notwendigkeit zu tun hätte, sondern von der Bewußtseins-Differenz selbst her: sei es als Gegenstands-Differenz, als dialogische Freiheits-Differenz oder bloße Denk-Differenz⁶⁴. Nur so scheint der Blick frei zu werden auf den ursprünglichen Zusammenhang von Interpersonalität und Zeit und somit Geschichte als einen interpersonal-gesellschaftlichen Sinnzusammenhang, in dem sich (anders als im Ablauf der Natur-„geschichte“) Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges (im Sinne der Es-Zeit) gegenseitig zu je verschiedenen modifizierten Gegenwarten durchdringen. Wenn D. Geschichtlichkeit bestimmt als „die Grundform eines in die Zeit entfalteten bzw. sich entfaltenden Geschehens, das sich dem Verstehen von seinem Sinn her erschließt“ (259), so scheint er darin nicht weit über eine allgemeine modische Rede von Geschichtlichkeit hinauszugelangen.

d) *Ausschließlichkeit und Einschließlichkeit (quantitativer Aspekt)*. Eine weitere Interpretationslinie in D.s Buch stellt seine Bemühung um die Erhellung der Buber-schen Begriffe von „Einschließlichkeit“ und „Ausschließlichkeit“ dar. Ausschließlichkeit bedeutet für Buber einen Wesenszug der Ich-Du-Beziehung, insofern sie sich dem eshaften, gleichschaltenden Raum-Zeit-Kontinuum entzieht. Man könnte wohl von einer „dialogischen Individualität“ sprechen. Denn wenn schon Freiheit in monologisch-abstrakter Sicht Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit bedeutet, dann gilt das in „potenzierter“ Weise für die Begegnungs-Individualität, in der mehrere Freiheiten in die Einheit eines gemeinsam-frei konstituierten Sinnes treten. Leider wird dieser Zusammenhang von D. zu psychologisch im Sinne einer Unmöglichkeit gleichzeitiger Beziehung gedeutet (263 ff.). Insofern Buber jedoch der absoluten Beziehung (zum „ewigen Du“) allein ausdrücklich zugleich Einschließlichkeit zuspricht, bemerkt D. sehr gut: „Im übrigen scheint es mir phänomenologisch ungenau, endliche und absolute Beziehung durch Einschließlichkeit einerseits und Nichteinschließlichkeit andererseits zu differenzieren“ (265). Ihm geht es um eine „relative Einschließlichkeit der einzelnen welthaften Beziehungsakte“ (255). „Es müßte . . . gezeigt werden, wie sich verschiedene Beziehungsvorgänge, zu deren Wesen als einzelner ja jeweils ihre Ausschließlichkeit gehört, von sich her aufeinander beziehen und zur Einheit eines geschichtlich begrenzten Bedeutungszusammenhangs zusammenordnen. Buber überspringt aber diese Analysen und geht unmittelbar auf die größeren konkret erfahr-

⁶⁴ Vgl. Hegels Bestimmung der Zeit als „Form der reinen Freiheit gegen anderes“ (Ph. d. G. 476). — Für die von mir vorgenommene Parallelisierung der Zeitmodi mit den Kantischen Modalkategorien vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Abschnitt: „Verzweigung gesehen unter der Bestimmung Möglichkeit — Notwendigkeit“). — Vgl. auch K.-O. Apel, a. a. O. (Anm. 60) 29: „Dieser triadische Vermittlungsprozeß der Interpretation sichert die geschichtliche Kontinuität der Erkenntnis, indem A die Gegenwart repräsentiert, welche der Zukunft (B) den Sinn oder die Meinung der Vergangenheit (C) vermittelt.“

baren Ordnungszusammenhänge der Beziehungen“ (243), so im 2. Teil von „Ich und Du“. Hier wird wieder einmal deutlich, wie wenig sich der Dialogiker Buber auf das Bedenken dialektischer Vermittlungszusammenhänge verstand. Denn es geht um die Frage der *gegenseitigen Vermittlung* und bis zur Identität reichenden dialektischen Durchdringung von 1. *duopersonaler*, 2. *multipersonaler* und 3. *universaler* Vergesellschaftung (die Kategorien der Quantität). Eine soziale Gruppe wird dem Einzelnen nur durch Einzelbeziehungen (z. B. und vor allem Mutter—Kind, aber auch Lehrer—Schüler, Freundschaft usw.) erschlossen, und umgekehrt sind alle Beziehungen der Primärsphäre tiefgreifend von der Sekundärsphäre, vom umfassenden gesellschaftlichen Zusammenhang geprägt. Letztlich grundlegend auch für die umfassendste multipersonale Vergesellschaftung ist das allgemeine Menschsein oder (noch weiter ausgreifend) Vernünftig-sein mit seinen immanenten Gesetzen. Dieses mag sich wiederum am tiefsten in der Zweiergemeinschaft erschließen und sie umgekehrt begründen, aber nicht ohne die Vermittlung gesellschaftlicher Medien wie Sprache, Gewohnheiten usw.

Man kann daher in Anlehnung an *Hegels* Behauptung, alles Vernünftige sei ein Schluß, die These aufstellen: Alle interpersonale Vergesellschaftung ist ein Schluß, sei es vom Allgemeinen über das Besondere zum Einzelnen oder umgekehrt von der duopersonalen über die multipersonale zur universalen oder von der duopersonalen über die universale zur multipersonalen Intersubjektivität. Es dürfte der Mühe wert sein, dies ausführlicher darzustellen. Die Kritiker Bubers, die ihm vorwerfen, nur die Intimsphäre thematisiert zu haben, müßten sich fragen, ob sie nicht ihrerseits diese Vermittlungszusammenhänge übersehen. Allerdings kann man Buber nicht den Vorwurf ersparen, daß seine gesamtgesellschaftlichen Aussagen gerade deshalb abstrakt und weltfremd anmuten, weil er in seinem Denken in einem zu engen Sinne ausschließlich „konkret“ sein will und die Mühe einer logisch-dialektischen Aufhellung unserer tagtäglichen Sinnzusammenhänge scheute. Der Mühe solcher Logik müßte sich eine transzendente Dialogik unterziehen.

e) *Das Zwischen und die absolute Beziehung*. Wir kommen auf die letztlich treibende Frage von D. zurück, „warum überhaupt Gemeinschaft sei und nicht vielmehr nicht“ (172). Anders, vielleicht angemessener, gefragt: Ist die geschichtlich-gesellschaftliche Welt (die Naturwirklichkeit eingeschlossen) in sich geschlossen, absolut oder auf ein von ihr unterschiedenes (und dann sicher nicht gegenständlich, sondern dialogisch unterschiedenes) Absolutes, also auf absolute Personalität hin offen? Solche Öffnung der dialogischen Wirklichkeit selbst sieht D. in der von Buber sogenannten dritten Sphäre der Beziehung: „Das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen . . . In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise.“ Nicht daß diese „dritte Sphäre“ der geistigen Wesenheiten mit dem ewigen Du identisch wäre, aber dieses erscheint bei Buber als die Ermöglichung dafür, „das Außersprachliche in die Welt des Grundworts einzubeziehen“⁶⁵. Die „geistigen Wesenheiten“ aber sind das Zwischen, das Medium dialogischer Kommunikation selbst. Es geht somit um die Auslegung dieses Mediums, das die Partner der Beziehung zwar selbst erstellen, also aktualisieren, das ihre Kommunikation jedoch vorweg ermöglicht und ihnen unverfügbar bleibt⁶⁶.

⁶⁵ *M. Buber*, a. a. O (Anm. 56) 10 (= Werke, I, 81).

⁶⁶ Derartige Wege wurden auf transzendentalphilosophische Weise meines Wissens zuerst von *Ferdinand Ulrich* in Pullacher Vorlesungen zur „Philosophischen Gotteslehre“ 1967/68 beschritten. Dem langjährigen Gespräch mit Prof. Ulrich verdanke ich vielfache Anregung und Bestätigung. In dem Buch von *E. Simons - K. Hecker*,

Schon zu Beginn des 3. Kapitels rechtfertigt D. seine Identifizierung der „absoluten Sinnmacht“ und „der Wahrheit“ mit der „unendlichen Person Gottes“ (178) durch einen Gedankengang, der sich bei Fichte einmal mit folgenden Worten findet: „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes anzunehmen . . . — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mußten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen sein sollten. Also ist es notwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefstnigste und erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß.“⁶⁷ D. bemängelt an früherer Stelle die philosophisch unbefriedigende Einengung des Problems auf den Ursprung des ersten Menschenpaares (43). Mir ist jedoch nicht ersichtlich, wie sich sein eigener Gedankengang (178 f.) von dem Fichtes unterscheidet. Hat D. seine eigene Kritik gut 100 Seiten später vergessen? In der Tat aber vermag der bloße Gedanke an den geschichtlichen Ursprung zwischenmenschlicher Kommunikation nicht von der Notwendigkeit absoluter Personalität zu überzeugen. Es ist vielmehr nach der ständigen *transzendentalen* Ermöglichung zu fragen, die sich nicht etwa durch Zufallsleistungen erklären oder wegerklären läßt.

Zu diesem gewichtigen Problem sei in aller Kürze bemerkt: 1. Ein transzendentales Prius des Mediums aller Bewußtseinskommunikation vor den subjektiven und somit intersubjektiven Leistungen ist auf jeden Fall einsichtig, weil Subjektivität und Personalität nur als sich in sich selbst reflektierende *Beziehungswirklichkeit* verstanden werden können. Ein zunächst unbezügliches Bewußtseins-Subjekt ist eine durch nichts gerechtfertigte Konstruktion oder Abstraktion⁶⁸. 2. Ob diese Beziehungswirklichkeit (das Medium) als Äußerung und somit als Relation auf absolute *Personalität* (nicht nur auf irgendein, wenn auch „geisthaftes“ Absolutum!⁶⁹) verstanden werden darf, hängt von der Frage ab, ob man dem interpersonalen Anspruch (Verantwortung dem einzelnen und der Gesellschaft gegenüber) bzw. der interpersonalen Bejahung (Liebe) selbst das Moment der *Unbedingtheit* zuerkennt oder nicht. Aus der Anerkennung der Unbedingtheit der Bejahung oder Verantwortung dem Anderen und der Gesellschaft gegenüber folgt transzendentallogisch die Anerkennung eines unbedingten Uranspruchs, der wiederum nur als personaler verbindlich ist. Behauptet wird ein stringenter Wenn-Dann-Zusammenhang. Die Anerkennung solcher sittlichen (nicht nur theoretischen) Unbedingtheit aber kann keinem andemonstriert werden. 3. Es zeigt sich somit ein bemerkenswerter Zusammenhang zwischen der Bejahung absoluter

a. a. O. (Anm. 31), findet sich nun ein ähnlicher Gedankengang (153—173), aus dem mir jedoch die entscheidende Begründung für die Auslegung des Mediums oder Sinngrundes auf absolute „Medialperson“ hin nicht ganz deutlich wird. Auf theologischer Ebene vgl. bes. H. U. v. Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2 (Zürich-Köln 1967) 15—45.

⁶⁷ Fichte, S. W. III, 43 f.

⁶⁸ „Der Sinnbegriff ist primär, also ohne Bezug auf den Subjektbegriff zu definieren, weil dieser als sinnhaft konstituierte Identität den Sinnbegriff schon voraussetzt.“ So von anderer Fragestellung her ebenfalls N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: J. Habermas - N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt am Main 1971) 28.

⁶⁹ Den Unterschied zwischen absoluter Person und bloß medialer Sinn-Wirklichkeit diskutieren die „transzendentalen Gottesbeweise“ meist nicht mehr, weshalb sie auch den Unterschied von theoretischer Erkenntnis und praktisch-theoretischer Erkenntnis nicht zu betonen brauchen.

Personalität und unbedingter Bejahung des Menschen und des Zwischenmenschlichen, der das genaue Gegenteil eines oft behaupteten Konkurrenzverhältnisses darstellt. 4. In dieser Sicht ist Gott „Sache“ der sittlich relevanten Erkenntnis als *Anerkenntnis*, nicht „Gegenstand“ theoretischer Erkenntnis. Anders läßt es eine dialogische Auffassung von Person als grundsätzlich nicht-gegenständlichem Sein nicht zu. 5. Dem Entscheidungscharakter von seiten des Menschen entspricht der *Offenbarungscharakter* von seiten Gottes. Denn Person kann (als solche) nur durch freie Selbstoffenbarung erkannt werden. Ob und wie solche Offenbarung im allgemeinen und im besonderen geschichtlich geschieht, überschreitet das philosophische (transzendental-dialogische) Denken. Aber als dialogisches muß es von sich her diese Möglichkeit offenhalten und die Frage nach Offenbarung stellen.

Wir haben uns mit diesen letzten Ausführungen nur scheinbar von D.s Buch entfernt. Sie dürften den Intentionen des Autors im Gegenteil sehr verwandt sein. „Für jeden Hinweis auf korrekturbedürftige Schwächen und möglicherweise vorkommende Fehlbestimmungen wird der Verfasser... jedem Leser aufrichtig dankbar sein“ (340), heißt es im Nachwort. Schwerwiegende „Fehlbestimmungen“ waren nicht zu verzeichnen. So bleibt ein Wort des Dankes für die außerordentlich anregenden Ausführungen, zumal sie dem kritischen Gespräch etwas übrigließen.

Hegelsche Dialektik

Im Voraufgehenden hat sich, vor allem unter dem Stichwort „Dialektik“ immer wieder bereits *Hegel* angekündigt. Das Fehlen des Gedankens dialektischer „Identität der Identität und Nicht-Identität“ stellte — zugleich mit dem Vorwurf eines gegenständlichen Verständnisses der Andersheit — das *Ceterum censeo* unserer Fichte-Betrachtungen dar, denen zufolge Fichtes Interpersonallehre keinesfalls (transzendental-)dialogisch genannt werden kann. Die Ausführungen über *Buber* anhand von Duesbergs Buch zeigten, daß anderseits Bubers dialogisches Denken keine systematische Entfaltung dialektischer Vermittlungszusammenhänge (etwa von freier und nicht-freier Andersheit, von Einzelheit und Allgemeinheit usw.) kennt. Dennoch muß beachtet werden, daß dialogische Wirklichkeit in Bubers Sicht durchaus im Kern dialektisch im Sinne einer strengen Identität (des gemeinsamen Sinnes oder des Zwischen) von Ich und Du, also der Unterschiedenen, zu verstehen ist. Die Dialektik des dialogischen Verhältnisses zeigt sich bei Buber auch in der strengen Einheit von Spontaneität und Rezeptivität: „So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem.“⁷⁰ Wer sagt, solcherart Dialektik müsse aber doch von der Hegelschen unterschieden werden, sonst vermehre man nur die allgemeine Verwirrung um diesen Begriff, fordert das, was wir im folgenden versuchen wollen. Man sollte sich jedoch vor Augen halten, daß in der Erfahrung der Liebe sowie im Versuch einer denkerischen Durchdringung des Johannes-Evangeliums und überhaupt der religiösen Lebens-Einheit, zugleich in der Anstrengung um eine Überwindung der erfahrenen gesellschaftlichen Zerrissenheit, um die heile Einheit des Lebensganzen, der *Ursprung* auch der Hegelschen Dialektik liegt: „Die Religion ist eines mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.“⁷¹ Dieses „Wunder“ sucht Hegel dann im sogenannten

⁷⁰ *M. Buber*, a. a. O. (Anm. 56) 15 (= Werke I, 85).

⁷¹ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von *H. Nohl* (Tübingen 1907) 377. — Vgl. zu diesem Ursprung Hegelscher Dialektik: *J. Splett*, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Freiburg - München 1965), bes. 13—36; *W. Schultz*, Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie, in: *Zeitschrft Kulturphilos* 9 (1943) 217 bis 238; *W. Kern*, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: *Schol* 34 (1959) 394—427;

„Systemfragment von 1800“ als „Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung“ oder „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“⁷² auszudrücken, und ein Jahr später heißt es dann in der Differenzschrift: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.“⁷³ Freilich bilden hier nun erkenntnistheoretische Betrachtungen, die Auseinandersetzung mit Fichtes „Grundlage“, den Ausgangspunkt. Der ursprüngliche Antrieb zur Bewältigung jenes „Wunders“ ist nicht mehr so offensichtlich.

Wir haben also allen Anlaß, nicht nur um des Dialogs zwischen Fichte und Hegel willen, sondern zugleich im Hinblick auf die ursprüngliche, auch historisch offenkundige Verwandtschaft von Dialogik und Hegelscher Dialektik uns mit letzterer ausdrücklicher zu befassen. Dazu können wir günstigerweise die jüngst erschienene vorzügliche Studie von *Andries Sarlemijn* (mit der er 1969 bei *J. M. Bocheński* in Fribourg promovierte) in das Gespräch einbeziehen.

Da der Verfasser zum Schluß (181—185) eine ebenso klare wie (aufs Wesentliche) konzentrierte Zusammenfassung bietet, dürfte es für einen Durchblick durch seine Arbeit angemessen sein, diese Thesen hier (in *kursiver* Schrift) für das I. Kapitel wörtlich wiederzugeben sowie mit erläuternden und stellungnehmenden Bemerkungen zu versehen, die sich auf den Gesamttext stützen.

S. folgt in dieser Zusammenfassung genau der Gliederung seiner Untersuchung:

I: „Die Hegelsche Dialektik ist die Methode, mit der sich nur eine bestimmte Art von Idealismus nachweisen läßt.“ — Das wohl im Sinne eines kritischen Vorbehalts zu verstehende „nur“ läßt sich in S.s Ausführungen nur in wenigen verhaltenen Bemerkungen (17. 18. 185) wiederfinden. Der ganzen Untersuchung geht es (abgesehen vom Nachwort „Hegelsche Dialektik und heutige Problematik“ [186—196]) lediglich um eine sorgfältige immanente Erfassung des Sinnes Hegelscher Dialektik.

1: „Die negative Dialektik zeigt die Vergänglichkeit und die Nichtigkeit der Realität.“ — Daher nennt S. sie auch „reale Dialektik“. Realität besagt dabei soviel wie das „objektiv Gegebene“ (25), die erscheinende Welt der Dinge und Institutionen. Dieser Punkt, bei dem wir jetzt noch nicht einhaken wollen (etwa mit der Frage, ob dazu die mich ansprechende Freiheit gehöre), verdient Aufmerksamkeit.

1.1: a) „Die Hegelsche Methode will Einsicht in das allumfassende Wesen vermitteln.“ — Letzteren Ausdruck gebraucht S. gleichbedeutend mit dem „absoluten Ganzen“, der „absoluten Idee“ oder einfachhin dem „Absoluten“, das nach Hegels nachdrücklicher Aussage „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“⁷⁴ ist. Jeder Gegenstand ist lediglich in seiner Bedeutung für das absolute Ganze und als sein Moment zu betrachten.

b) „Das Problem der Dialektik ist mit der Universalienfrage eng verknüpft; das Absolute ist das einzig wahrhafte und beständige Konkrete.“ — Hier stehen wir an dem entscheidenden Ansatzpunkt von S.s origineller, von der analytischen Methode herkommenden Hegel-Interpretation: daß er die Problematik des Absoluten sowie des Hegelschen „Idealismus“ von der Universalienfrage aus angeht, von der Frage her also, wie sich die allgemeinen Denkbestimmungen zum Konkreten, Realen verhalten. Man könnte einwenden, dies sei niemals Hegels ausdrückliche Fragestellung gewesen. Selbst wenn das richtig wäre — es fehlt aber wohl nur der scholastische Titel und Ausgangspunkt dafür bei Hegel — könnte dies nicht daran hindern, eine

V. Rüfner, Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des hegelschen Systems, in: Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für *Th. Litt* (Düsseldorf 1960) 346 bis 355.

⁷² A. a. O. (Anm. 71) 348.

⁷³ A. a. O. (Anm. 6) 77.

⁷⁴ Hegel, Logik II (Hamburg 1969) 484.

bestimmte Lösung der Universalienfrage als unausdrückliche Grundvoraussetzung seines Denkens aufzuweisen. — „Idealismus“ ist in diesem Zusammenhang kein weltanschauliches Schlagwort, sondern ein logischer Begriff aus der Universalienproblematik. S. unterscheidet 1. einen *subjektiven* Idealismus, für den das Reale (Objektive) nur im menschlichen Denken besteht und den Hegel ablehnt; 2. einen *objektiven* oder *absoluten* Idealismus, für den alles in einem allumfassenden absoluten Denken besteht (hierzu würde wohl auch etwa die thomanische Philosophie und Theologie gehören) und 3. einen *ontologischen* Idealismus, der die Universalienfrage „extrem realistisch“ beantwortet, indem ihm das Allgemeine objektive Realität und Priorität vor dem zufälligen Einzelnen hat. Diese Form bilde den Ausgangspunkt der Dialektik Hegels, die somit in bezug auf das Reale negative Dialektik ist. Von diesem ontologischen Idealismus komme Hegel auf einen objektiven Idealismus der absoluten Vernunft (18 f.). Bezeichnend für Hegels ontologischen Idealismus scheint ihm mit Recht der Anfang der Logik bei der Analyse des reinen Seins als allgemeinste Gegenständlichkeit (17). Auch auf diesen Punkt werden wir zurückkommen.

c) „Die Dialektik richtet sich deshalb gegen das scheinbar Konkrete.“

1.2: a) „Die Dinge sind nur eine momentane und zufällige Konkretion von Idealitäten.“

b) „Es wäre ja widersinnig zu glauben, daß das Allgemeine an eine bestimmte und beschränkte Realität gebunden sei.“ — Auf der anderen Seite wird nichts am Konkreten gedacht, was nicht in allgemeine Denkbestimmungen auflösbar ist. Hegel lehnt daher ein Haltmachen vor Unverständlichem und Unausprechbarem ab.

c) „Der Nachweis dieser Absurdität wird von der ‚negativen Dialektik‘ erbracht.“ — Die negative Dialektik zeigt vor allem den Widerspruch von Selbständigkeit und Bezogenheit auf anderes an den Erscheinungen und die widerspruchsvolle Identität beider Rücksichten. Die ganze „Phänomenologie des Geistes“ sei dieser negativen Dialektik gewidmet, während die „Wissenschaft der Logik“ von ihr als Voraussetzung ausgehe⁷⁵. Das Hegelsche Allgemeine sei nicht in den Dingen als dem letztlich doch Wahrhaften enthalten, sondern diese existieren umgekehrt als Momente „im“ Allgemeinen, weshalb „Realität“ und „Wirklichkeit“ nicht dasselbe bedeuten (24 f.).

1.3: a) „Die negative Dialektik zeigt die notwendige Auflösung (Freisetzung) der Idealitäten, die in den realen Dingen momentan konkretisiert sind.“

b) „Diese Theorie der ‚Auflösung‘ setzt die ideale Realität der reinen Ideale voraus.“ — Realität im Sinne von Wirklichkeit kommt also dem Idealen und Allgemeinen zu.

c) „In einem ganz bestimmten Sinn kann Hegel ein extremer Realist genannt werden: Das Formale ist für ihn in den Dingen vorhanden. Jedoch gibt es keine reinen in-sich-seienden Allgemeinheiten; sie wachsen im ‚Aufhebungs‘-Prozess zusammen (concrescunt).“ — S.s Analysen vermögen in der Tat den engen Zusammenhang von Universalienproblematik und Hegelscher Dialektik nachzuweisen.

2: „Die ideale Dialektik untersucht den Seinsgrund der gegebenen Realität.“ — Mit dieser idealen oder positiven Dialektik wird die Ebene der Hegelschen Logik als solcher betreten, während die reale, negative Dialektik der Phänomenologie des

⁷⁵ S. macht mehrfach beachtenswerte Bemerkungen zum Verhältnis von *Ph. d. G.* und *Logik* bzw. System (13. 21. 23. 50 f. 78 f. 113 f.), die auf die Koextensität von *Ph. d. G.* und *Logik* hinauslaufen und das Verhältnis beider Wissenschaften aus dem Wesen der dialektischen Bewegung verstehen: „Die *Logik* beginnt mit der ‚ersten‘ Negativität, die *Phänomenologie* mit der ‚zweiten‘, nämlich mit der Erfahrungswelt“ (23). — Allerdings tut sich die von der Forschung ungeklärte Frage auf, wie die Koextensität beider Systemdarstellungen im einzelnen zu verstehen sei. Eigentlich müßten sie sich als die beiden Seiten derselben dialektischen Entwicklung gegenseitig erläutern können. Vgl. Anm. 5 und 45.

Geistes“ zuzuordnen ist — obwohl beide sich gegenseitig voraussetzen bzw. einschließen. Innerhalb der idealen Dialektik tritt die negative jedoch auch als wesentliches Moment (eben das der Negation) auf.

2.1: „Hegel ist einer der größten Geschichtsphilosophen. Die Logik wurde zur Klärung der Realität und der Entwicklung der Philosophie entworfen. Nicht nur die Problematik der deutschen und christlichen, sondern auch die der griechischen Philosophen versucht er mittels seines Systems zu lösen und ‚aufzuheben‘.“ — S. bietet zwar einen gekonnten Abriss der Vorgeschichte Hegelscher Dialektik (der m. W. in dieser Eindringlichkeit neu ist), versäumt aber, ihren Ursprung in Hegels eigener Erfahrung und Denkgeschichte (der oben knapp umrissen wurde) freizulegen. Dies hätte seiner sonst berechtigten These, die Logik sei Theorie der Philosophiegeschichte und umgekehrt⁷⁶, ihre Einseitigkeit genommen. Denn zweifellos verdankt die Hegelsche Dialektik sich ebensosehr und wahrscheinlich primär den gesellschaftlichen und religiösen Fragestellungen, die mit der (philosophie-)geschichtlichen eng zusammenhängen.

2.11: „Für das Verständnis der Hegelschen Dialektik ist wichtig darauf hinzuweisen, daß sich die voraristotelischen Denker schon eine bestimmte Einsicht in das Nichtwiderspruchsprinzip erworben haben, das sie — wenigstens urteilen so die zeitgenössischen Forscher — anders als Aristoteles verwendeten, nämlich für den Nachweis der Unbeständigkeit der Realität und der Dauerhaftigkeit der Idealität.“

2.12: a) „Das ‚Nichts‘ ergibt sich für Hegel aus der Auflösung eines widerspruchsvollen Sachverhalts. Er unterscheidet es aa) vom skeptisch-kritischen ‚Nichts‘, das die Nutzlosigkeit einer widerspruchsvollen Argumentation zum Ausdruck bringt, bb) vom sophistischen ‚Nichts‘, das die Nichtigkeit unserer Erkenntnis ausdrückt und die daraus für das Individuum gefolgerte schrankenlose Freiheit bedeutet, cc) und schließlich vom eleatischen ‚Nichts‘, das noch in mehreren platonischen Dialogen auftaucht und das die Nichtigkeit der Realität sowie die Beständigkeit der Idealität besagt, aber keinen Ausgangspunkt für die positive Realitätserklärung bildet.“

b) „Wie die eleatische, so weist auch die Hegelsche Dialektik die Nichtigkeit, die zwangsläufige Vernichtung und den notwendigen Übergang zum Gegenpol nach. Im Gegensatz zur eleatischen Methode beschränkt sich die Hegelsche nicht auf die Negativität des objektiv Gegebenen, sondern versucht auch die Nichtigkeit und Notwendigkeit der Entäußerung im Reich der reinen Ideale nachzuweisen. Auf diese Art kehrt jede Hegelsche Betrachtungsweise, dem Gesetz der Negation der Negation folgend, zum Ausgangspunkt zurück.“

2.13: „Der Seinskreis ist ein Beispiel der Kreisbetrachtung.“ — An diesem Beispiel (Sein-Nichts-Werden) weist S. die wesentliche Zusammengehörigkeit von Widerspruchs- und Kreisbewegungslehre bei Hegel nach. Die Vernachlässigung dieses Zusammenhangs in der Hegel-Forschung und -Kritik hatte er in der Einleitung (1—15) vor allem beklagt. Nur unter Einfluß der Kreislauftheorie begründe die Dialektik den Zusammenhang von absolutem Ganzen (als Subjekt!) und Einzelercheinung. „Kreisbewegung“ meint in S.s knappen Ausführungen offenbar dasselbe wie „Teleologie“. Er will die Untrennbarkeit von Zweckmäßigkeit und Widerspruch in Hegels Denken betonen, welche Einheit sich in jeder einzelnen Figur wie im Ganzen zeige.

2.14: „Die dynamische, alles durchdringende Totalität des idealen Seins, das seine Realität in sich selbst setzt und unmittelbar wieder auflöst, ist die logische Vernunft.“ — Diese muß nach Hegel als absolutes, in sich selbst zurückkehrendes Subjekt verstanden werden — aber nicht getrennt vom Endlichen und von endlicher Subjektivität.

2.2: „Das allumfassende Subjekt wird von Hegel mit dem Gegenstand der

⁷⁶ Dazu instruktiv: H. Schneider, Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem (Diss. München 1968).

Kantischen und Fichteschen Gnoseologie verglichen. Viele Elemente seiner Theorie der schöpferischen Idealität hat Hegel von diesen deutschen Denkern übernommen und in einen neuen Zusammenhang gebracht.“ — An den Ausführungen über Kant (60—69) und Fichte (69—72) ist zu beklagen, daß die originäre Idee von Transzendentalphilosophie außerhalb von S.s Blickfeld zu liegen scheint. Dies mag darin begründet sein, daß Transzendentalphilosophie als Lehre von den konstituierenden Akten des Gedachten und das Universalienproblem als Frage nach der Geltung des bereits objektiv und begrifflich Konstituierten einander von ihrer ursprünglichen Fragestellung her fremd sind, mehr allerdings vom letzteren Standpunkt her gesehen als umgekehrt. S. übernimmt denn auch gänzlich Hegels eigenes (unzureichendes) Fichte-Bild, kommt allerdings zu der logisch bemerkenswerten Feststellung, daß Positivität und Negativität sich bei Fichte als Subjekt und Objekt gegenüberstehen, bei Hegel jedoch Subjekt wie Objekt schon je in sich dialektische Einheiten von Position und Negation darstellen. Wir finden die Dialektik als wesentlichen Unterscheidungspunkt beider Denker wieder, werden aber noch — was S. nicht tut — die Verschiedenheit ihrer methodischen Grundforderungen und damit Sinn und Berechtigung der Transzendentalphilosophie abschließend kurz in Betracht ziehen müssen.

2.3: *„Die doppelte Negation ist das Hauptgesetz von Hegels dialektischer Methodologie: Die erste wird von der Einheit der Identität mit der Nicht-Identität gebildet und fordert die Realisierung, die Entäußerung und die Objektivierung der reinen Ideale, die zweite wird von der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit der Realität, der Ding- und Erscheinungswelt und der Objektivität geformt.*“ — S. gibt auf den betreffenden Seiten (72—79) eine allzu konzentrierte, aber bedeutende Interpretation der Reflexionsbestimmungen (einem Kernstück der Wesenslogik) als der formalen Momente der vorher analysierten Kreisbewegung.

3: *„Der materielle Gegenstand der Hegelschen Philosophie ist das Allgemeine, ihr formales Objekt der Widerspruch; das Ziel dieser Philosophie soll mit dem der Geschichte identisch sein.*“ — Solche Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt an Hegels Philosophie ist ungewohnt, aber nicht undiskutabel.

3.1: *„Die dialektische Betrachtung geht entweder von der reinen Idealität oder von den realisierten Idealen aus.*“ — Als reine Idealität existiert das Allgemeine (subjektiver Begriff) im subjektiven Denken des Menschen, als realisierte Idealität in der Objektivität. Beide Existenzformen sollen einander gleich werden: Ziel von Wissenschaft (Idee des Wahren) und Praxis (Idee des Guten) — die absolute Idee.

3.2: *„Der Widerspruch ist ein ontologisches Gesetz.“* — Der lange Abschnitt befaßt sich mit der vieldiskutierten, aber ungeklärten Frage nach dem Verhältnis von formallogischem Nichtwiderspruchsgesetz und dialektischem Widerspruch. Seinem m. E. sehr gelungenen Klärungsversuch dürfte nicht viel hinzuzufügen sein. Hervorgehoben sei, daß S. den springenden Punkt der dialektischen Widersprüchlichkeit gerade im *Aufgeben des Insofern* von Selbstsein und Bezogensein (also Anderssein) erblickt, mit welchem Insofern — nach Hegels eigenem Hinweis⁷⁷ — der formale Logiker bzw. der „gesunde“ Menschenverstand den Widerspruch beseitigen will (94 ff.).

3.21: *„Die Auffassung, das Hegelsche System stehe mit der formalen Logik in Widerspruch, fußt auf der unhaltbaren Verwechslung der beiden Bedeutungen von ‚Prinzip‘.*

a) *Das Hegelsche und das formallogische Widerspruchsprinzip sind wesentlich voneinander verschieden: aa) Für Hegel ist das ideale Sein = Sein, insofern es = Nichtsein, ideal ist; und das Ding ist selbständig, insofern es in derselben Rücksicht unselbständig ist. bb) Nach dem formallogischen Nichtwiderspruchsprinzip ist*

⁷⁷ Vgl. Ph. d. G. 96 f.

es nicht erlaubt, von einem gleichen Subjekt in derselben Rücksicht zwei entgegengesetzte — d. h. eines beinhaltet die Negation des anderen — Prädikate auszusagen (-p-p; p/-p).

b) Trotzdem widerspricht der Hegelsche Widerspruch nicht der logischen Widerspruchsfreiheit, denn es gibt — hegelianisch ausgedrückt — keine sie umfassende Identität, d. h. sie gehören nicht dem gleichen Bereich an. aa) Der dialektische Widerspruch ist ein ontologisches Prinzip, der formallogische eine Regel für den Verstand. bb) So wenig ein Nachweis des Absurden notwendigerweise absurd ist, ebenso wenig ist die dialektische Logik der formalen entgegengesetzt. cc) Das formallogische Prinzip führt zur Erkenntnis ewig feststehender, ‚beständiger‘ und formaler ‚Wahrheiten‘, während das Hegelsche Prinzip der ontische Bewegungsgrund ist.

c) Beim Nachweis der Absurdität [?] und Nichtigkeit — des Widerspruchs — der Realität folgt Hegel den Regeln der richtigen Erkenntnis, der Widerspruchsfreiheit.“ — Hiermit begegnet S. übrigens dem Einwand, radikal verstandene Dialektik mache alles Sprechen sinnlos, oder: Hegel hätte zu seinen Aussagen immer gleich das Gegenteil hinzufügen müssen usw. Hegel stellt sich der Forderung nach formaler Widerspruchsfreiheit nur insofern entgegen, als diese vom formallogischen Prinzip von Aussagen zum ontologischen Prinzip erhoben werden soll. Daher ist er sich — trotz seines Erkenntnisoptimismus — der Unangemessenheit der normalen Objektsprache für spekulative Sachverhalte sehr bewußt und fordert den „spekulativen Satz“, der letztlich eine ganze Systemdarstellung ist⁷⁸.

3.22: a) „Der daseiende Widerspruch deutet auf die Inadäquatheit der reinen sowie der realisierten Ideale hin. Die Absurditäten [?] werden in die Kreisform der Selbstanschauung aufgenommen.“ Gemeint ist die Selbstanschauung des „absoluten Geistes“, der sich als logische Idee 1. ewig, 2. zeitlich, d. h. als Zeit und äußerliche Welt entäußert und aus der Entäußerung in sich zurückkehrt, d. h. die Entäußerung „aufhebt“.

b) „Etwas wird ‚aufgehoben‘, wenn es durch die Rückkehr in die Urquelle verewigt und in eine Kreisform aufgehoben wird.“ — Aufhebung bedeute die Aufnahme eines abstrakteren logischen bzw. realen (entäußerten) Kreises in einen konkreteren. Außer der ewigen und der räumlich-zeitlichen Aufhebung, die für den menschlichen Geist objektiv seien, unterscheidet S. eine „intentionale“ Kreisbewegung im menschlichen Geist mit seiner wachsenden Einsicht in das Absolute. Einem Schema (101) zufolge wäre dies die höchste „Aufhebung“ und Vollendung des Ganzen. Aber es kommt — auch in einem Abschnitt „Menschlicher und absoluter Verstand“ (103—105) — nicht zum Ausdruck, daß und wie die menschliche Intentionalität für den absoluten Geist „real“ konstitutiv ist, wie überhaupt Geist als gesellschaftliches Kommunikationsmedium nicht entfaltet wird. Diese schwierigsten Fragen Hegelscher Metaphysik werden leider zu knapp umrissen.

c) „Das Ganze ist widerspruchsfrei, bewegungslos, beziehungslos und ‚wahr‘; diese dialektisch-logische Wahrheit gilt für keine Realität.“ In dieser in der bisherigen Forschung wenig beachteten Widerspruchsfreiheit des insofern „überdialektischen“ Ganzen als solchen läge demnach — so sei hinzugefügt — die einzige Berechtigung, mit der bei Hegel allenfalls von einer Transzendenz des Absoluten über die Welt gesprochen werden könnte.

3.3: „Der Logos entäußert sich, um sich in der in ihm existierenden Menschheit auf adäquate Weise widerzuspiegeln. Diese endliche Selbstbetrachtung ist — im Gegensatz zur logisch-idealen — einer Entwicklung unterworfen.“ — In diesem Zusammenhang legt S. eine bemerkenswerte Sicht zum Verhältnis der verschiedenen Systemdarstellungen Hegels (Phänomenologie, Logik, Natur- und Geistesphilosophie)

⁷⁸ Zu dieser hier hinzugefügten Bemerkung vgl. Ph. d. G. 49 ff.

sophie) dar, wie sie sich aus seinem Interpretationsansatz zwanglos ergibt (113 ff.). — Als grundlegendstes Prinzip der Hegelschen Geschichtsdeutung, das zugleich die Beziehung von Logik und Geschichte erhellt, führt er an: „Das Anfängliche des Geistes ist das Ärmere, das spätere das Reichere“⁷⁹ (zit. 117). Zur Frage, ob dieser Prozeß in der Geschichte jemals endigen wird, habe Hegel sich nicht geäußert. S. versteht also offenbar die Aufhebung der Zeit und der Geschichte, von der etwa der Schluß der „Phänomenologie“ spricht⁸⁰, als Einsicht in die ewige Aufhebung der Zeit als Rückkehr des Absoluten in sich. Wir hätten nur die Gewißheit, daß die logische Vernunft sich vollständig in die Geschichte entäußern wird. Aber wäre dies nicht der Logik gemäß abzusehen? Diese Schwierigkeit vermag auch S.s Interpretation nicht zu klären.

II: Im II. Kap. geht es um die Verhältnisbestimmung von dialektischer Logik und Metaphysik. S. zeichnet in Kürze die Geschichte der nacharistotelischen Metaphysik als die Geschichte der Trennung von Ontologie (einschließlich Kosmologie) und natürlicher Theologie, die Hegel wieder rückgängig gemacht habe.

1: Hegels Logik sei durchweg Metaphysik, aber nicht im Sinne einer Trennung von absolutem und endlichem Sein, auch wenn die Gliederung der objektiven Logik in Seins- und Wesenslogik einen Anklang an Ontologie und natürliche Theologie darstelle (123 f.). Warum nannte Hegel seine Metaphysik Logik? Schon bei Kant sei die Metaphysik zur transzendentalen Logik geworden. Die Erhebung dieser bloß subjektiven Logik zur objektiven und allumfassenden Lehre vom *Logos* als eine Synthese von rationalistischer Theologie und transzendentaler Logik sei für Hegel motivierend gewesen. Der metaphysische Inhalt der Logik sei auf der einen Seite gänzlich areligiös und bedeute eine radikale „Entmythologisierung der Metaphysik“ (127 f.), auch wenn Hegel sich aus didaktischer Rücksicht gelegentlich religiöser Sprache bediene. Andererseits sei die Logik für die philosophische Analyse der Religion bedeutsam: „Die Religionsphilosophie erhält im Hegelschen System die rationale theologische Aufgabe, das Absolute des Denkens mit dem Absoluten der Vorstellung (mit dem Gott des Christentums z. B.) zu vergleichen“ (127 f.). Nach der Erwähnung der gegensätzlichen Urteile über das Verhältnis der Hegelschen Lehre zum Christentum schließt S. lakonisch: „Die *Wissenschaft der Logik* ist also keine Wissenschaft über Gott wie die frühere Metaphysik, sondern über die gegenständlichen Beziehungen zwischen den gegebenen Denkinhalten als solchen“ (128). Und am Schluß einer Konfrontation von Spinoza und Hegel heißt es: „Man kann behaupten, daß Hegel das weltliche Sein ins göttliche Sein aufgelöst, aber auch, daß er das göttliche Sein verweltlicht hat. Doch dadurch ist das System nicht doppeldeutig, denn er hebt die zwei für selbständig gehaltenen Realitäten in eine Einheit auf“ (146)⁸¹.

2: Hegels Ansatz beim Sein als reiner Idealität ermöglicht ihm, im Gegensatz zur rationalistischen Metaphysik eine Mannigfaltigkeit von Seinsarten, einen vielfachen „Sinn von Sein“ (nicht nur Gestalten des einen Ist) zu unterscheiden und damit zu-

⁷⁹ Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. F. Nicolin (Hamburg 1959) 141.

⁸⁰ Ph. d. G. 588. 563 f.

⁸¹ Man vergleiche dagegen die Sätze aus dem Vorwort von M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970) X, Ann. 8: „Der These Pannenberg, daß die üblicherweise von Theologen gegen Hegel vorgebrachten Einwände ihr fundamentum in re allein in der Hegelschen Annahme einer logischen Notwendigkeit der göttlichen Handlungen haben, möchte ich besonders nachdrücklich zustimmen.“ — Um die Freiheit und ihr Bewußtsein dreht sich nach Hegels eigenem Verständnis die ganze Philosophie (und Geschichte). Kann es sich bei einer etwaigen Fehlinterpretation in diesem Punkt um einen weiter nicht folgenreichen bzw. hintergrundreichen „Schönheitsfehler“ handeln?

gleich den Graben von Idealität und Realität, von Fürunssein und Ansichsein, zu überbrücken. S. interpretiert die Reihe: Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, Substantialität, Objektivität (139 f.).

III: Nachdem im I. Kap. die dialektische Methode und im II. Kap. Hegels Verhältnis zur rationalistischen Metaphysik behandelt wurden, soll das III. Kap. einem positiven Abriss von Hegels Logik als neuer Metaphysik dienen. Lassen wir noch einmal S.s eigene Zusammenfassung sprechen:

„... Der Wahrheitsbegriff Hegels beinhaltet die Kreisform, in der die Einheit und die Trennung ein Moment bilden. Diese Form weist er in verschiedenen Verhältnissen nach, z. B.

1. zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen,
2. zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen,
 - a) der formalen und der realen Wirklichkeit-Möglichkeit,
 - b) der Substanz und ihren Akzidenzen (Attributen und Modi),
 - c) der formalen und realen Kausalität,
3. zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen.

Jede Wirklichkeit ist nach der Hegelschen Dialektik teleologisch: Das von der Realität geforderte neue Ideal realisiert sich. Seine Realität ist außerhalb von ihm ohne jede Bedeutung, so daß das seine Realität aufhebende Allgemeine das An-und-für-sich-Seiende ist . . .

Die ganze Wirklichkeit ist so nichts anderes als das Tun des absoluten Ideals: das Realisieren von Idealen und das Auflösen ihrer Realisationen, weil die Realität der wahrhaften Idealität gegenüber inadäquat bleibt. Nach dieser ‚Logik‘ richtet sich der Mensch in seiner Praxis. Einerseits realisiert er seine Ideale, andererseits betrachtet er die Realisation, analysiert und genießt sie. Seine Freiheit und sein Genuß richten sich nach dem vom Zeitgeist aufgedrängten Idealen. Er überwindet diese, indem er in deren Realität die Grenzen, die Beschränktheit und die Absurdität hervorhebt, um den Boden für die Entäußerung neuer Idealitäten zu bereiten. Es ist somit klar, daß diese Selbstbewegungstheorie ohne ihre extrem realistischen Voraussetzungen unverstänlich bleibt: Für Hegel lebt und bewegt sich nur das Ideale.“ — Daß hier in einem Atemzug von „extremem Realismus“ und Selbstbewegung des Idealen gesprochen werden kann, liegt darin begründet, daß Wirklichkeit in Hegels Verständnis nur dem Universalen und Idealen zukommt, das in der üblicherweise so genannten Realität konkretisiert ist als das eigentlich Wahrhafte und Wirkliche.

Vielleicht ist deutlich geworden, daß der Ausgangspunkt und Leitfaden dieser Hegel-Deutung, das Problem der Realität des Ideellen oder die Universalienfrage, sich in ihren Ergebnissen als außerordentlich fruchtbar erweist. Es dürfte wenige Gesamtdeutungen der Philosophie Hegels von derartiger Kohärenz auf solchem Niveau geben. Man muß S. dafür danken, daß er eine logische Deutung Hegels (die wohl allein Aussicht hat, ihn auf seiner eigenen Ebene anzutreffen!) in Gang bringt, ohne *Phänomenologie* und Realphilosophie links liegen zu lassen. Diese können im Gegenteil erst aus logischer Betrachtung entscheidende Erhellung erfahren. Denn die „Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus“⁸², was im allgemeinen nicht ernst genommen wird.

Im Hinblick auf S.s Absicht und Leistung sind die vorgebrachten Kritikpunkte zweitrangig. Sie sollen jedoch unserer systematischen Fragestellung halber noch einmal zusammengefaßt werden: 1. Das Fehlen einer entstehungsgeschichtlichen Erhellung der Dialektik Hegels aus seinem Denkweg und daher des Zusammenhanges zwischen Dialektik und Intersubjektivität. Wurde Hegel vielleicht vor allem im

⁸² Ph. d. G. 31.

Hinblick auf das ideale Sein der intersubjektiven Kommunikationseinheit zu seiner (unausdrücklichen) Beantwortung der Universalienfrage bewogen? Die Jugendschriften, die Jenaer Schriften (besonders die Entwürfe zur Geistphilosophie) sowie die *Phänomenologie des Geistes* legen dies nahe. 2. Die unzureichende Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie, d. h. mit der Frage nach dem Ausgangspunkt des Denkens beim objektiv Gedachten (Hegel) oder primär beim *Denkvollzug* selbst (Kant, Fichte). 3. Damit hängt die Unklarheit über die *Berechtigung* von Hegels ontologischem Idealismus oder Universalismus zusammen. 4. Noch nicht hervorgehoben wurde, daß S. wenig Wert auf den Zusammenhang von *ontologischem* und *objektivem* (oder absolutem) Idealismus (vgl. 18 f.) legt, also auf die Annahme eines absoluten Vernunft-Subjektes und die Möglichkeit, den „absoluten Standpunkt“ philosophisch einzunehmen. Jene Annahme und die ganze Theologie des Absoluten *ergibt* sich dabei aus der Möglichkeit dieses Standpunktes für das philosophierende Subjekt, das die Gedanken „Gottes“ nachzuvollziehen beansprucht. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hegel müßte also vor allem die Möglichkeit dieses Standpunktes diskutieren — was wiederum in die Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie hineinführt, für die es wesentlich ist, einen solchen Standpunkt abzulehnen.

S. deutet zwar, wie anfangs gesagt, mehrfach einen kritischen Vorbehalt gegen diese „bestimmte Art von Idealismus“ (181) an und spricht zuletzt von einer Überwindung der Hegelschen Philosophie (die ihre genaue Kenntnis voraussetze [185]), aber auch das kenntnisreiche Nachwort läßt keine positive Stellungnahme sichtbar werden. Wir sind somit darauf angewiesen, uns auf eigene Faust der Hegelschen Dialektik gegenüber zu verantworten. Dabei kann einerseits mit Dank auf S.s Analysen zurückgegriffen werden. Zum anderen sind aber im Voraufgegangenen bereits weitreichende Vorbereitungen getroffen worden. Daher mag um der Kürze willen der thesenartige Charakter des folgenden Gesprächs-Resumées erlaubt sein.

Spekulative Dialektik — Transzendentalphilosophie — Dialogik

Resultierende Thesen:

1. Hegel denkt ebenso wie Fichte (an seinem Ausgangspunkt) Sein als Gegenständlichkeit, d. h. logisch als Negativität des Ich bzw. umgekehrt das Ich als „absolute Negativität“ des Seins. Dies zeigt besonders deutlich der Anfang der *Logik* beim Sein als allgemeinsten Gegenständlichkeit, der für alle weitervermittelten Seinsbegriffe maßgebend bleibt⁸³. Dementsprechend erscheint in der *Phänomenologie* die andere Freiheit ebenfalls als zu negierende Gegenständlichkeit, nur daß diese die absolute Negation an ihr selbst vollziehen muß⁸⁴.

⁸³ S. ist sich der Problematik dieses Anfangs bewußt, auch wenn er seine Identität und nicht — wie wir — seine Objektivität überhaupt betont: „In dieser Wissenschaft wird sofort mit der Analyse des reinen idealen Seins angefangen. Hat dieser Ansatzpunkt im Hegelschen System keine Rechtfertigung erfahren, dann wird die Logik, die eigentliche Begründung der Methode, hinfällig.“ Kann die *Pb. d. G.* diese Rechtfertigung bieten und soll sie es überhaupt? Wie immer diese Frage genau zu beantworten ist — in der von uns betrachteten Hinsicht kann und will sie es nicht.

⁸⁴ Das Herr-Knecht-Verhältnis, das aus dieser logischen Konstellation zunächst hervorgeht, ist zwar bei weitem nicht das letzte Wort der *Pb. d. G.* über das Verhältnis der Freiheiten zueinander, aber auch ihre letztlich auf langen Wegen vermittelte Positivität füreinander, das „versöhnende Ja“ (472) der gegenseitigen Verzeihung, bleibt von der Notwendigkeit „des Begriffes“ erzwungen und kann nicht die *unmittelbar* freie Positivität des Du für das Ich einholen, viel weniger höhere Vermittlungsformen dialogischer Freiheit.

2. Die Alternative zum Gegenstandsgedanken ist nicht etwa *irgendeine* „Ungegenständlichkeit“, die nur der in Nebel gehüllte Gegenstand wäre, sondern die Auffassung der Bewußtseinsdifferenz primär als dialogischer Freiheitsdifferenz, in der also die Andersheit eine ursprünglich und unmittelbar positive Bedeutung für das Selbstsein des Ich (als Ich-Du) hat, wie dies *M. Buber* anzielt, ohne es freilich transzendental-logisch zu artikulieren.

3. In tiefgreifendem Unterschied zu Fichte vertritt *Hegel* eine objektive Denkhaltung, die er als „reines Zusehen“⁸⁵ zur Selbstbewegung des Begriffs der „Reflexionsphilosophie“ gegenüberstellt. Dieser Objektivismus ist jedoch nicht dinghaft, sondern ein nachtranszendentaler „Universalienrealismus“, wie *A. Sarlemijn* m. E. richtig herausgearbeitet hat. Hegel kann dadurch die Subjekt-Objekt-Differenz überbrücken, daß er alle Realität von der Idealität der Denkgehalte her versteht und sowohl Subjekt wie Objekt als dialektische, d. h. an ihnen selbst positiv-negative Konkretionen des aus diesem Widerspruch lebendigen absoluten Begriffs versteht. Diese grundsätzlich am Gegenstands-Denken orientierte (obwohl ursprünglich aus der Erfahrung der Intersubjektivität gewonnene) Dialektik führt konsequenterweise zur denkerischen Einnahme eines absoluten Standpunktes und zur Annahme einer absoluten Vernunft nach dem Bilde des philosophierenden Subjekts. Denn am Gegenstand als solchem ist in der Tat nichts, was der „ungeheuren Macht des Negativen“, der Energie des Denkens, des reinen Ich⁸⁶ widerstehen könnte. Hegel hat recht: Indem etwas als das bloß Negative des Denkens gekennzeichnet wird, ist es schon nach eben dieser Dialektik der Negativität (d. h. der Gegenständlichkeit) mit dem Denken gleichgesetzt.

4. Demgegenüber geht *Fichte* von der Gewißheit des Denk- und Freiheitsaktes aus, der erst alle Objektivität konstituiert. Die Differenz von konstituierendem Vollzug und Objektivität bleibt für ihn unüberspringbar. Ursprünglich setzt er das Absolute auf der Seite der Objektivität an, entgegenständlich es jedoch immer ausdrücklicher und versteht die Subjektivität selbst ebenso wie die Objektivität als „Erscheinung“ des Absoluten, das unsagbar bleibt. Sein leitendes Motiv darf wohl in die Unobjektivierbarkeit der Freiheit sowie die begriffliche Unverfügbarkeit der Andersheit (als ebenfalls im Grunde Freiheit) sehen. Darin liegt sein in den Büchern von *Janke*, *Schubmann* und *Siep* hervorgehobener „Nachhegelianismus“ und seine Nähe zum dialogischen Denken. Er faßt die Freiheit nicht als dialektisches Objekt. Allerdings vermag er sie auch nicht als ursprünglich positive Andersheit und damit als dialogisches Verhältnis zu thematisieren. Das Fehlen einer dialogischen Dialektik wirkt sich schwerwiegend auf Fichtes Verständnis von Gesellschaft, Sittlichkeit, Geschichtlichkeit und Religion aus, wie die Ausführungen von *Duesberg* erwiesen.

5. Mit *Hegel* verbindet das *dialogische Denken* die Dialektik im Sinne einer für formallogisches Denken widersprüchlichen ontologischen Polarität der Wirklichkeit, welche aber primär als Gegensatz-Einheit von Freiheiten, also als *positive Pluralität* und nicht als vom Subjekt-Objekt-Denken herkommende Einheit von Positivität und Negativität zu verstehen ist. Die logische Abgrenzung beider Dialektiken wird so zunächst auf die grundlegend verschiedene Stellung der Negativität zu achten haben, die für Hegel mit Andersheit identisch ist⁸⁷, während Andersheit und somit Pluralität im dialogischen Denken nicht durch Negativität beschrieben werden können. Negation erscheint hier vielmehr als ursprünglich mit (zumindest endlicher) Freiheit

⁸⁵ *Ph. d. G.* 72 f. (Einleitung). ⁸⁶ *Ph. d. G.* 29 (Vorwort).

⁸⁷ Zu dieser Problematik vgl. *W. Flach*, *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation* (München-Basel 1959). Auch F. will im Anschluß an *Rickert* die logische Priorität der Andersheit vor der Negativität verteidigen. Er unterscheidet jedoch nicht zwischen gegenständlicher und freier Andersheit. Nur letztere ist logisch positiv und primär zur Negation.

gegebene *Alternative* zur Position. Dies ergibt einen tiefgreifend anderen Sinn von Dialektik⁸⁸, ohne daß die Gegenstands-Dialektik Hegels dadurch in ihrem Bereich gelegnet würde. Die weitere Abgrenzung und das Zusammenspiel beider Arten von Dialektik stellt ein weites Aufgabenfeld dar, wovon bei der Diskussion von *Duesbergs* Buber-Interpretation nur ein Bruchteil sichtbar werden konnte.

6. Solche Dia-Logik bedeutet nicht nur Phänomenologie im Sinne der dialogischen Denker (*Buber, Rosenzweig, Ebner* u. a.), sondern eine Art *transzendentaler Logik*. Im Unterschied zur spekulativen Logik macht sie vor dem (zumindest für begrifflich-objektivierende Sprache⁸⁹) Unsagbaren der Freiheitswirklichkeit in ihrer materialen Fülle und ihrem unverrechenbaren Ereignischarakter halt. Was von der dialogischen Wirklichkeit objektivierbar ist, sind *Formalstrukturen* wie die oben umrissenen Kategorien. Dieses Formale stellt das Objektivierbare des Nichtobjektivierbaren dar. Den Charakter von „Strukturontologie“⁹⁰ teilt transzendente Dialogik mit der von *Kant* und *Fichte* begründeten Besinnung auf konstituierende Sinnstrukturen überhaupt. Sie muß sich mit einer Phänomenologie der konstituierenden Sinngebilde (Intersubjektivitätsformen) verbinden, ohne sich dabei auf die Primärsphäre beschränken zu müssen wie die bisherige dialogische „Phänomenologie“. Sie kann so ein philosophischer, d. h. nach dem Ganzen von Sinn fragender Beitrag zu jener Sinn-Reflexion sein, ohne den die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“⁹¹ logosvergessene Entfremdung wird bzw. bleibt.

⁸⁸ „Keine Kritik kann die Dialektik Hegels von außen abtun; es läßt sich auch nicht leicht ein Schnitt legen zwischen D. als gültiger Methode und D. als zu verwerfendem System. Doch lassen sich Blicklinien aufzeigen, wie die Erkenntnis-Dialektik Hegels, transponierend und aufbrechend zugleich, aufzunehmen ist in eine offene D. *der Freiheit*. Nicht die Materie, sondern die Wirklichkeit des freien Willens ist als das Andere des erkennenden Geistes Voraussetzung der dialektischen Bewegung“ (*W. Kern* in: *Sacramentum Mundi I* [Freiburg 1967] Art. „Dialektik“). Es wurde versucht, die hier angezielten Gedanken logisch zu fassen. — Erst nach Abschluß dieses Beitrags wurde ich aufmerksam auf das Buch von *G. Günther*, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Bd. 1 (Hamburg 1959). G. kommt in seiner ungleich ausführlicheren Untersuchung über die hermeneutisch-metaphysische Relevanz *formal-logischer* Probleme und Möglichkeiten zu überraschend ähnlichen Resultaten, indem er das im obigen „gegenständlich“ genannte Denken formal-logisch als zweiwertig kennzeichnet und eine mehrwertige Logik fordert, die 1. den nachkantischen Schritt vom Seinsdenken zur Sinn-Reflexion endgültig sichere, und 2. dem „logischen Problem des Du“ (vgl. bes. Kap. 1) mit allen weitreichenden Konsequenzen gerecht werde. Es kann hier anstelle einer ausführlichen Diskussion nur nachdrücklich auf dieses m. E. in seiner Bedeutung schwer zu überschätzende Werk hingewiesen werden.

⁸⁹ Wenn man Fichtes Wort von der Objektivität als „der ersten Grundwendung aller Sprachen“ (*S. W. X*, 205) der Strenge nach nehmen soll, muß man es für einen Irrtum erklären, der mit dem oben kritisierten gegenständlichen Denken zusammenhängt. Fichte schaut nur auf das Wort als „präsenten Bestand“ oder „potentiellen Besitz“, nicht auf „das Wort, das gesprochen wird“ (*M. Buber*, a. a. O. [Anm. 56] Werke I, 442—453). Mit Buber wurde oben vor allem die an-sprechende, eigentlich mitteilende, von der be-sprechenden „Grundwendung“ der Sprache unterschieden. Der Sprachpsychologe *F. Kainz* führt dialogische und monologische Sprachfunktionen auf. Innerhalb der ersten (wichtigeren) Gruppe unterscheidet er: 1. ich-zugewandte Kundgabe, 2. du-zugewandte Auslösung, 3. sach-zugewandte Information (vgl. *ders.*, *Psychologie der Sprache*, Bd. 1 [Wien 1941] 172—219). Vgl. schon *A. Brunner*, *Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie*, in: *Scholastik* 8 (1933) 41—63.

⁹⁰ Vgl. zu diesem Titel das ungewöhnliche Buch von *H. Rombach*, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg-München 1971), das (scheinbar?) ganz andere Wege geht.

⁹¹ „Wirklichkeit“ meint in der betreffenden „Theorie der Wissenssoziologie“ von

7. Das Gesagte pointiert wendend, kann man sagen: Wo Transzendentalphilosophie in „transzendentaler Besonnenheit“ dialektisch wird oder wo Hegelsche Dialektik der gegenstands-logischen Voraussetzungen ihres „reinen Zusehens“ bewußt wird, resultiert Dialogik⁹².

Ist auf diese Weise eine Vermittlung zwischen den beiden großen Denkern (sowie den auf Wort gekommenen Autoren) gelungen? Nein: denn der Gegensatz ihrer Aussagen ist nicht überbrückbar, solange beide ernsthaft beim „objektiven“ Wort genommen werden. Es sollte deshalb auch nicht gesagt sein, daß beide „im Grunde“ etwas anderes gemeint hätten. Vielleicht könnten sie dennoch in dem umkreisten *diálogos* etwas von ihrer *gemeinsamen* Wahrheit und von ihrer eigenen Fruchtbarkeit für künftiges Denken erkennen?

P. Berger - Th. Luckmann, a. a. O. (Anm. 60) jedoch (nur) Objektivität, ebenso wie der Sinnbegriff der Verf. objektivierten (konstituierten, nicht auch konstituierenden) Sinn beinhaltet.

⁹² Die inzwischen erschienene gründliche Studie von *Falk Wagner*, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel* (300 S.), Gütersloh 1971, konnte für diesen Beitrag leider nicht mehr berücksichtigt werden. Die obigen Ausführungen implizieren jedoch, bei vielfacher Übereinstimmung im einzelnen, grundsätzliche Kritik an W.s (übrigens an entscheidender Stelle zurückgesteckt: 249 ff.) Versuch einer theologischen Interpretation Hegels im vollen christlichen Sinne sowie an W.s Vorurteil (14 f.) gegen dialogisches Denken. Die *Pb. d. G.* nimmt W. von seinem „christlichen“ Deutungsversuch ausdrücklich aus, weil in ihr noch nicht die trinitarische Logik des Begriffs entwickelt sei (288) — wozu hier nicht mehr Stellung genommen werden kann. — Für die These, daß Fichte dem christlichen Gottesverständnis eher näher stehe als Hegel, vgl. z. B. *J. Splett*, *Gottesvorstellung und Wandel des Glaubensbewußtseins*, in: *ThPh* 45 (1970) 192—203, bes. 199 ff.