

# Freiheit – Reflexion – Erfüllung

Der Begriff der Glückswürdigkeit bei Kant und Fichte  
und seine Folgen für unser Bild vom Menschen

Kai Gregor



University  
of Bamberg  
Press

## **24** Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kultur-  
wissenschaften der Otto-Friedrich-Universität  
Bamberg

Band 24

# Freiheit – Reflexion – Erfüllung

Der Begriff der Glückswürdigkeit bei Kant und Fichte  
und seine Folgen für unser Bild vom Menschen

von Kai Gregor

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.

1. Gutachter: Prof. Dr. Christian Illies

2. Gutachter: Prof. Dr. Harald Seubert

Tag der mündlichen Prüfung: 16.08.2013

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg  
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Larissa Günther  
Umschlagfoto: © timeline images

© University of Bamberg Press Bamberg 2017  
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7627

ISBN: 978-3-86309-481-2 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-86309-482-9 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-488328

DOI: <http://dx.doi.org/10.20378/irbo-48832>

gefördert durch die

**GERDA HENKEL STIFTUNG**



Meinen Eltern

Für Natalie





# Inhaltsverzeichnis

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| Siglen .....                                              | 11  |
| Legende .....                                             | 13  |
| Vorwort.....                                              | 15  |
| Einleitung.....                                           | 21  |
| Was passiert hier eigentlich? – Annäherungsprobleme ..... | 25  |
| Aufbau .....                                              | 88  |
| <br>Teil A - Kants Theorie der Glückswürdigkeit .....     | 93  |
| I Kants philosophische Basis.....                         | 93  |
| I.1 Innerer Sinn .....                                    | 97  |
| I.2 Begehren.....                                         | 100 |
| I.3 Freie Willkür.....                                    | 104 |
| I.4 Naturanlagen .....                                    | 106 |
| I.5 Gesinnung .....                                       | 109 |
| I.6 Pathologisch motivierte Entscheidungen.....           | 110 |
| I.7 Maximen und ihre Leistungen .....                     | 114 |
| I.8 Freie Entscheidungen .....                            | 116 |
| I.9 Grund der Freiheit .....                              | 118 |
| I.10 Lust und Freiheit .....                              | 122 |
| I.11 Komplikationen .....                                 | 124 |
| I.12 Gut und Böse .....                                   | 125 |
| I.13 peccatum originatum .....                            | 130 |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| II Theorie der Glückswürdigkeit bei Kant .....                     | 143 |
| II.1 Anspruch auf Erfüllung.....                                   | 144 |
| II.2 Absurde Existenz .....                                        | 149 |
| II.3 Sinnlose Freiheit .....                                       | 153 |
| II.3.1 Unsterblichkeit.....                                        | 155 |
| II.3.2 Göttliche Weltregierung.....                                | 160 |
| II.4 Glückswürdigkeit .....                                        | 172 |
| Teil B - Fichtes Theorie der Glückswürdigkeit .....                | 183 |
| III Überleitung zur zweiten Kopernikanischen Wende .....           | 183 |
| III.1 sub specie absoluti.....                                     | 204 |
| III.2 synthesis disparata & hiatus per irrationalem.....           | 212 |
| III.3 synthesis disparata vs. synthesis integrata .....            | 215 |
| III.4 Dezisionismus .....                                          | 230 |
| III.5 performativer Widerspruch.....                               | 240 |
| III.6 Re-entry .....                                               | 248 |
| III.7 self-defeating prophecy .....                                | 255 |
| III.8 Philosophie als Experiment .....                             | 268 |
| III.9 Geltungstheoretische Konsequenzen .....                      | 276 |
| IV Fichtes philosophische Basis .....                              | 279 |
| IV.1 .. das absolute .. ist das absolute .. ist das absolute .. .. | 289 |
| IV.2 Dasein - Der überfaktische Begriff des Seins .....            | 293 |
| IV.3 Bewusstsein.....                                              | 294 |
| IV.4 Selbstbewusstsein .....                                       | 297 |
| IV.5 Leben .....                                                   | 300 |
| IV.6 Absolute Intuition .....                                      | 306 |
| IV.7 Absoluter Verstand .....                                      | 321 |
| IV.8 Möglichkeitssinn .....                                        | 350 |
| V Unscharfe Welten .....                                           | 354 |
| V.1 Sein als Sein .....                                            | 360 |
| V.2 Denken als Denken .....                                        | 364 |
| V.2.1 formale Selbstabbildung .....                                | 365 |
| V.2.2 materiale Selbstabbildung.....                               | 367 |
| V.3 Besonderer Gestalt als besonderer Gestalt .....                | 368 |

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| V.4 Die Unschärfe-Relationen seligen Lebens .....                | 371 |
| V.4.1 Kants Freiheit sub specie absoluti .....                   | 376 |
| V.4.2 Leben im faktischen Wissen .....                           | 381 |
| V.4.3 Geist im faktischen Wissen .....                           | 389 |
| V.4.3.1 Präliminarien .....                                      | 415 |
| V.4.3.2 Dreifach geschachtelte Unschärfe-Relation .....          | 434 |
| V.5 Tangentiale Gedankenexperimente .....                        | 457 |
| V.5.1 Transzendente Argumente .....                              | 457 |
| V.5.2 Letztbegründungsstreit .....                               | 468 |
| V.5.3 Quantenphysik .....                                        | 486 |
| V.5.4 Goethes Urphänomene .....                                  | 493 |
| V.5.5 <i>La machine, c'est moi!</i> .....                        | 507 |
| <br>VI Strukturen und Ursprünge lebendigen Wissens .....         | 519 |
| VI.1 Aufgaben der Standpunktlehre .....                          | 519 |
| VI.2 Die Strukturlogik der Standpunktlehre als Bildtheorie ..... | 521 |
| VI.3 Standpunktlehre als Affekt- und Gefühlslehre .....          | 528 |
| VI.4 Ableitung der Standpunktlehre per synthesis disparata ..... | 543 |
| VI.4.1 Intuition .....                                           | 546 |
| VI.4.2 Faktische Reflexion .....                                 | 550 |
| VI.4.3 Reflexion der Reflexion .....                             | 561 |
| VI.5 Stille .....                                                | 567 |
| VI.6 Absolute formale Freiheit .....                             | 570 |
| VI.7 Ursprung des Namenlosen: Nihilismus .....                   | 577 |
| VI.8 Standpunktlehre in specie .....                             | 583 |
| VI.9 Allgemeine Strukturfolgen der Standpunktlehre .....         | 587 |
| <br>VII Theorie der Glückswürdigkeit bei Fichte .....            | 595 |
| VII.1 Göttliche Ökonomie .....                                   | 595 |
| VII.2 Der Sinnbegriff vor der Standpunktlehre .....              | 603 |
| VII.2.1 Das Problem absurder Existenz bei Fichte .....           | 611 |
| VII.2.2 Das Problem sinnloser Freiheit bei Fichte .....          | 611 |
| VII.3 Natur .....                                                | 613 |
| VII.4 Freiheit .....                                             | 618 |
| VII.5 Freiheit von der Freiheit .....                            | 625 |
| VII.6 Taghelle Mystik .....                                      | 639 |
| <br>Schlussbetrachtung – Die Folgen für unser Menschenbild ..... | 659 |

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Was konnte gezeigt werden? ..... | 660 |
| Kant und Fichte.....             | 676 |
| Literaturverzeichnis .....       | 687 |
| I. Primärliteratur .....         | 687 |
| II. Sekundärliteratur .....      | 688 |

## Siglen

|     |                                                                                                                                                                                                                               |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AA  | Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1903 ff.                                                                                  |
| GMS | I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1903, 385-446.                        |
| KpV | I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1908. 1-161.                                 |
| RGV | I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1907 1-190.          |
| PM  | Metaphysik L1; Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Pölit: In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXVIII, Vierte Abteilung: Vorlesungen, Berlin 1968, 193-350. |
| GA  | J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hgg. v. R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.                                                                        |
| RL  | J. G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben, hgg. v. H. Verweyen, Hamburg <sup>4</sup> 1994.                                                                                                                                |

- GSR J. G. Fichte: Die Prinzipien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre. Februar u. März 1805. hgg. v. R. Lauth, Hamburg 1986.
- PG J. G. Fichte: Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95, hgg. v. R. Lauth, H. Jacob, P. K. Schneider. Berlin 1972.
- Werke G.W.F. Hegels: Werke und Schriften. Hgg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt 1969-1971.
- SW (I-VIII) J. G. Fichte's sämtliche Werke, hgg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845-1846.
- SW (IX-XI) J. G. Fichte's nachgelassene Werke, hgg. v. I. H. Fichte, Berlin 1834-1835.
- Briefe I + II J. G. Fichte: Briefwechsel. 2 Bde, hgg. v. H. Schulz, Leipzig <sup>2</sup>1930.
- Briefe III J. G. Fichte: Schelling-Fichte Briefwechsel, hgg. v. H. Traub, Neuried 2001.
- Briefe IV J. G. Fichte: Briefe, hgg. v. M. Buhr, Leipzig 1986.

## Legende

|                                                                                                                       |                                                                               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| allg. Bildbegriff / Subjekt-Objektivität                                                                              | $[S - O]$                                                                     |
| Subjekt bestimmt durch Objekt                                                                                         | $[S \leftarrow O]$                                                            |
| Subjekt bestimmend Objekt                                                                                             | $[S \rightarrow O]$                                                           |
| theoretisch-praktische Wechselbestimmung/ <i>Bereich der synthesis integrata</i>                                      | $[S \rightleftharpoons O]$                                                    |
| transfaktische Transparenz / <i>synthesis disparata</i>                                                               | $\parallel$                                                                   |
| transfaktische Opazität / <i>hiatum per irrationalem</i> bzw. Ding-an-sich-Form                                       | $\nparallel$                                                                  |
| faktische Reflexion / faktische Totalität/ Prinzip der <i>synthesis integrata</i>                                     | $S \nparallel E \cup [S \rightleftharpoons O]$                                |
| materiales genetisches Prinzip des Bewusstseins / Licht                                                               | $\downarrow$                                                                  |
| formales genetisches Prinzip des Bewusstseins / absolutes Ich                                                         | $E \downarrow$                                                                |
| Integrales Selbstbewusstsein Licht x absolutes Ich / Eintritt ins Geisterreich                                        | $E \downarrow \parallel E \cup$                                               |
| absolute Reflexibilität / <i>Begriff des Begriffs des Absoluten</i> = WL                                              | $\leftrightarrow$                                                             |
| Position des performativen Realismus                                                                                  | $E \downarrow \nparallel S E \downarrow \mid E \cup [S \rightleftharpoons O]$ |
| geistiger Gesamtakt <i>sub specie absoluti</i> / Unschärfe-Relation von <i>synthesis integrata</i> x <i>disparata</i> | $LA \leftrightarrow E \downarrow \parallel E \cup [S \rightleftharpoons O]$   |





## Vorwort

Die vorliegende Arbeit beschreibt die Möglichkeit endlicher Freiheit, indem sie das multiperspektivische Verhältnis von Freiheit und Erfüllung auf seine transzendentalen Elemente und Prinzipien hin untersucht. Das tut sie auf Basis, aber auch in kritischer Abstoßung von den transzendentalen Theorien Kants und Fichtes, welche aber, was einen grundlegenden Begriff der Freiheit angeht, immer noch maßgebend sind.

Dabei stellt sich heraus, dass ein differenzierter, multiperspektivisch zu behandelnder, hochkomplexer Freiheitsbegriff *in letzter Konsequenz* der tiefste implizite unbestimmbare Kern *jedes* naiven wie auch *jedes* aufgeklärten Welt- und Menschenbildes ist. – »An welche Form von Freiheit du glaubst, so ein Mensch bist du auch, in so einer Realität lebst du dann aber auch.« Es ist der Freiheitsbegriff, welcher ebenso welt- wie systembildend ist, an ihm hängen alle Menschen- und Weltbilder. Der letzte Grund der *Wirklichkeit* ist interessanterweise nicht das Sein, nicht Gott, nicht Bewusstsein, nicht das Ich, sondern die Freiheit. Alles wirkliche Wissen ist Derivat der Freiheit, in der formalen Kraft der Freiheit liegt damit aber auch der einzig sichere Referenzpunkt, sie ist der Anfang und das Ende unserer Welt. Die Frage ist nun, um welchen Begriff der Freiheit geht es hier? Wie lässt er sich denken? Welchen Begriff der Freiheit sollten wir uns erarbeiten, um glücklich in einer erfüllten, sinnvollen Wirklichkeit zu leben?

Den Glauben an die überwältigende Bedeutung der individuellen Freiheit verdanken wir der Aufklärung, wir haben ihn uns erarbeiten, ja erkämpfen müssen. Wir stehen heute aber an einem historischen

Punkt, an dem das in der Aufklärung begonnene und in der Moderne bis heute schwer umkämpfte Bild des Menschen als einer zu Freiheit und Verantwortung befähigten rationalen Person zugleich auch viele strukturelle Probleme und existentielle Widersprüche aufzuwerfen scheint. So ist es sinnvoll, den Begriff der Freiheit einer grundsätzlichen Kritik und Revision zu unterziehen. Können wir vielleicht etwas an ihm oder an uns verändern, um diese Schwierigkeiten zu lösen? Es liegt in unserer Hand, ja, es kann nur in unserer Hand liegen! Da es sich um den Begriff der *Freiheit* handeln, brauchen wir die Hilfe nicht von außen zu erwarten.

Von Philosophen und Soziologen wurde schon auf die *strukturelle Gewaltsamkeit* der dialektischen (Selbst-) Zersetzungskrise von Aufklärung und Rationalisierung hingewiesen, dies wurde teilweise auch vor dem Hintergrund einer der endlichen Rationalität ebenso systematisch wie intrikat innewohnenden *strukturellen Ignoranz* betrachtet, welche dazu führt, dass die Krise der Aufklärung im Kern eine fraktale Iterationskrise zu sein scheint: eine self-defeating prophecy struktureller Teufelskreise. Aber selten wurden bisher Auswege aufgezeigt, die dem Wesenszug dieser Krise, Probleme dadurch zu lösen, dass man neue Probleme schafft, entgehen.<sup>1</sup> So tragen auch die philosophischen und soziologischen Analysen der intrikaten strukturellen Gewalt und Ignoranz der Aufklärung im Wesentlichen zur Iteration und Reproduktion, ja sogar zur Verschärfung der Krise bei. Kurz, es scheint, dass durch Kritik, Selbstkritik, Demaskierung und fortgesetzte Differenzierung der Sache nicht beizukommen ist. Damit ist aber das Arsenal der Aufklärung erschöpft. Die vorliegende Arbeit kommt zu dem Ergebnis, dass die Probleme, mit denen sich die Aufklärung zurzeit konfrontiert sieht, viel tiefer im Wesen der menschlichen Rationalität und Freiheit liegen, als man erwartet, ja, sie liegen zu tief, um sie mit den bekannten Mitteln der Aufklärung zu erreichen. Desungeachtet sind sie aber keineswegs unlösbar, da auch der Spielraum endlicher Freiheit umfassender ist, als man *denkt*.

---

<sup>1</sup> Man findet solche Ansätze bei Fichte, Goethe, Steiner, Musil, im Zen, Gebser, Beuys, Bahro, Henry, Wilber.

Um das Problem systematisch und differenziert anzufassen, ist eine *Perspektivenerweiterung* notwendig, die sowohl die *wissenschaftlichen Denkgewohnheiten* als auch die gewöhnlichen *Kanäle und Praktiken der Wirklichkeitswahrnehmung und Wirklichkeitsstrukturierung* grundsätzlich infrage gestellt und vor dem Horizont möglicher Alternativen herausfordert, ohne die Errungenschaften von Kritik und Differenzialität zu suspendieren.

Zusammenfassend sei die Situation noch einmal wie folgt skizziert: Durch die Aufklärung hat sich der Mensch aufgemacht, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Er ist sich dadurch der weitreichenden Möglichkeiten der wissenschaftlichen Welt- und Selbstbeschreibung sowie ihrer Gestaltung *bewusst* geworden. Die Menschheit ist gewissermaßen zur geschichtsbestimmenden Kraft erwachsen. Jetzt, wo immer mehr in Bewegung kommt, wird aber bei Weitem nicht alles besser; ja es scheint, dass die Probleme, je länger die Menschheit an der Ausweitung ihrer Freiheitsspielräume arbeitet, auch immer zahlreicher und vertrackter werden. Auch wenn der Mensch immer mehr Prozesse in Natur und Gesellschaft versteht und kontrollieren kann, führen seine Werke häufig zum Gegenteil dessen, was er beabsichtigt. Der Eindruck entsteht, dass der Mensch nun weniger an der Natur als an sich selbst leidet, er droht sogar an den von ihm geschaffenen Produkten und Strukturen zugrunde zu gehen. Im Haus der Freiheit passt etwas nicht mehr zusammen, die Werke der Freiheit weisen überraschend zuverlässig irrationale Kollateralfolgen auf. Wohin soll der Mensch nun? Zurück zur Natur, durch Verzicht auf Technik, kann er nicht, in den Wiederholungsschleifen von Modernisierung und ihrer Kritik stecken bleiben, kann er auch nicht? Und es hilft ebenfalls wenig, die Begrenztheit, Mangelhaftigkeit und Beschränktheit der endlichen Freiheit und Rationalität fortwährend festzustellen, und als ultima ratio zu besingen, ja zu verherrlichen. Dies macht uns nicht freier, vor allem aber erzeugt und reproduziert dies die Beschränktheit! Was wäre aber, wenn es stimmte, dass die Freiheit den tiefsten impliziten und vor allem *unbestimmbaren* Kern jedes Welt- und Menschenbildes darstellte? Hinge dan nicht *alles* andere von ihr ab, wäre sie dann nicht zugleich auch das *warne unantastbare* Zentrum der Welt. Dann läge in ihr der

einzig mögliche Ort einer wahren Revolution, einer Revolution, die jedem jederzeit möglich wäre. Gibt es also außer dem freien Leben noch ein freieres? Gibt es einen sogenannten *dritten Weg*, eine Freiheit jenseits von der Freiheit und Unfreiheit? Wie ist das denkbar? Wie könnte diese funktionieren? Wie kann man sie sich bewusst machen? Wie lässt sie sich *leben*?

Hier sollen diese Fragen durchdacht, und deren Lösungshorizonte erforscht werden. Es handelt sich um einen Typ von Problemstellung, in welchem die Einsicht in die Bedingung der Möglichkeit des Problems schon seine Lösung bedeutet, denn sie erweitert die Möglichkeitsraum des Denk- und Machbaren. Die Arbeit will aber nicht dabei stehen bleiben, einen neuen integralen Freiheitsbegriff zu beschreiben, sondern darüber hinaus *Ansatzpunkte* und *Verfahrensweisen* aufzeigen, wie man in denselben eintreten kann, um zu einer wirklichen inneren Revolution zu gelangen, zu einer Vernichtung des Verstandes, ohne den Verstand zu verlieren.

Es geht dieser Arbeit also um Erschließung und Begründung neuer rationaler Denk- und Bewusstseinsmöglichkeiten *jenseits* der rationalen Welt- und Selbsterschließung: Es geht um die Öffnung eines neuen Auges für ein Sehen jenseits der intentionalen bzw. binären Strukturen des Selbstbewusstseins, und damit um die Gewinnung eines transfaktischen Möglichkeitssinns für die *integrale, hyperkonkrete interpersonale Wirklichkeit sub specie absoluti*. Die ist für unseren Intellekt zwar unbegreiflich, inkommensurabel, opak, aber desungeachtet keineswegs irrational, oder das ganz Andere der Vernunft, sondern zutiefst erfüllt, unerschöpflich, je und je einzigartig, und auf überraschende Weise in sich gestalthaft sinnvoll lebendig. Und vor allem, ihre wesentliche rationale Inkommensurabilität lässt sich in ihrer Unbegreiflichkeit reflexiv, und insofern wissenschaftlich, nicht nur einholen, sondern auch ohne grauen Rand durchdringen, und nicht-reduktiv begreifen. Auf diese Weise gelingt es, sie einem erweiterten Begriff der Aufklärung zu integrieren.

Naturgemäß vermag diese Arbeit nur Umriss des Wesens und der Zugangsweisen zu diesem tieferen lebendigen oder integralen Wissen

sub specie absoluti jenseits des diskursiv-differenziellen zu zeichnen, sie bleibt, wenn man so will, obgleich sie doch auch bedeutende neue Einsichten gewinnt, im Zustand eines Fragments, eines *work in progress*, einer bloßen Programmatik. Und allein dies hat schon viele Jahre in Anspruch genommen: Eine Veränderung der Sehgewohnheiten, wie die angedeutete, die Erschließung des neuen integralen Sinnes, braucht sehr viel Zeit, Nachdruck und Geduld. Der neue Sinn öffnet sich nur allmählich und dies muss langwierig eingeübt werden; und selbst dann braucht es noch einmal entscheidende Anstrengungen, um diesen aus der Perspektive der einfachen Reflexion notorisch paradoxal wirkenden Gegenstandsbereich auf eine nicht-reduktive Weise systematisch zu beschreiben. In dieser Arbeit treffen damit gewissermaßen die äußers-ten Enden des menschlichen Wissens aufeinander, reines unbegreifliches, nicht-denkendes ›Nichtwissen‹ *sub specie absoluti* trifft auf die radikalste transzendente Vollreflexion *sub specie absoluti* – aber nur so lässt sich das menschliche Wissen vollständig und lebendig erfassen und eben – leben. *Leben* ist sub specie absoluti aber das einzige Element, in absolute endliche Freiheit sich verwirklicht.

Nicht wahr, wenn das Denken seinen Gegenstand, wie Fichte sagt, durchaus *ertötet* und entstellt, dann muss es mit dem Denken irgendwann einmal zu Ende kommen. Aber nicht so, wie es gewöhnlich geschieht, dass es – paradox formuliert – den in-sich-geschlossenen Kreislauf des Ertötens durch fortgesetztes Töten am Leben hält; sondern so, dass das Prinzip des Ertötens in seiner Wurzel liquidiert wird – ohne es zu ertöten. Das Denken, und seine Produkte, *die Menschen- und Weltbilder*, stellen insgesamt nie Wahrheit dar, sondern immer nur Formen von self-deceiving und self-defeating prophecies, einer sich selbst in ihrem Sehen hemmenden und einschränkenden endlichen Freiheit. Es ist letztlich müßig, immer neue Menschen- und Weltbilder zu erzeugen, sondern wir müssen uns irgendwann einmal zum *absoluten Begriff* unserer selbst erheben, und das heißt zur Freiheit von der Freiheit, bzw. zum unmittelbaren reinen Auffassen und Wahrnehmen, zum reinen Sehen unseres Sehens *sub specie absoluti*. Erst dadurch öffnet sich in uns jenes *ruhende Auge*, und in ihm das *Herz der Welt*.

Ich will noch sagen: Es waren anstrengende, gute Jahre, in denen sich die Maßstäbe grundstürzend verschoben haben, und der Horizont unendlich wurde. So etwas nimmt man sich nicht vor, wie einen Badeausflug oder einen Karriereplan; es macht sich mehr und zunehmend von selbst, ohne dass man darüber Kontrolle hätte, oder es auch nur zu fassen vermöchte. Man ringt die Schritte und Erkenntnisse einer Dunkelheit des Ahnens ab, geleitet von einem inneren, ungreiflichen Stern, und erst nach und nach setzen sich die Gefühle und Erfahrungen zu gestalthaften Ganzheiten und Bedeutung zusammen. Bevor man sieht, beginnt man aber schon zu spüren, dass *wissendes Nichtwissen* und *absichtsloses Wollen und Handeln* ihre paradoxalen Namen wie ein Naturgesetz tragen, und auch schon da am Werk sind, wo das eigene Welt- und Selbstverständnis noch nicht hinreicht. Durch dieses Gespür findet man Wege, die Schleifen des eigenen Denkens zu verlassen. Die Arbeit ist darum, für den, der sie zu lesen versteht, auch ein Manifest, ein Manifest, sozialplastischer Theorie und Feldarbeit. Dass sich das ergeben durfte, dafür bin ich dankbar. Ich weiß nun, was ich am Anfang kaum hoffen konnte, und ich sehe, was da noch ist, jenseits von gut und böse, von richtig und falsch, von Raum und Zeit.

Die Arbeit wäre nicht einmal so weit gekommen, wenn ich nicht ein zweijähriges Promotionsstipendium der *Gerda-Henkel-Stiftung* erhalten hätte, um den Fragen des grundsätzlichen Verhältnisses von Vernunftsystem und Irrationalität nachzugehen. Die Arbeit enthält auch grundlegende Antworten auf diese Frage, und wäre ohne diese Teil-Untersuchungen nicht denkbar gewesen. Meinen Dank dafür. Und dann sind da die vielen Menschen, denen ich Anregung, Kritik, Unterstützung und Geduld verdanke. Meinen Eltern zuerst, die treu und redlich, voller Liebe hinter mir standen. Meiner Frau Natalie sei Dank, auf deren Rücken diese Arbeit geschrieben wurde, sie gab mir Zeit, Kraft und Zuversicht. Den Freunden und Kollegen danke ich, sie haben mir durch ihren Rat ebenso wie ihre Ratlosigkeit Denkanstöße gegeben, meiner Zen-Lehrerin, ohne deren Unterweisung diese Arbeit ebenso wenig möglich gewesen wäre.

# Einleitung

Diese Arbeit möchte eine gründliche *Analyse der Freiheit* liefern. Um dies zu bewerkstelligen, wird sie beim Begriff der Glückswürdigkeit bei *Immanuel Kant* und *Johann Gottlieb Fichte* ansetzen, um davon ausgehend den Freiheitsbegriff in weitesten Umfang beschreiben zu können, mithin das fundamentale Verhältnis von Freiheit, Reflexion und Erfüllung.

›Würdig, glücklich zu sein‹, ist ein schöner, tiefsinniger, uns aber fremd gewordener Ausdruck Kants: ›glücklich‹ wollen wir wohl alle gerne sein; ›würdig‹ dagegen klingt uns heute ernst und anspruchsvoll, und stellt unsere Erwartung auf ein glückliches Leben offenbar unter bestimmte Bedingungen unserer Freiheit, unserer Haltung, unseres Denkens – und damit in Frage. Was sind das für Bedingungen? Wie verhalten sich Erfüllung und Freiheit zueinander? Zu welchem Glück ist der Mensch überhaupt in der Lage? Und welche Rolle spielt dabei das Denken?

Schauen wir zunächst einmal von Ferne. »Glückswürdigkeit« ist eine etwas ungewöhnliche Wortschöpfung, die Fichte 1793 in der zweiten Auflage seiner Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* zum ersten, aber auch einzigen Male in einer Publikation verwendet. (SW V : 3) Dort bezieht sich Fichte mit diesem Terminus auf ein Theorem, das ursprünglich nicht von ihm, sondern 1787 von Kant in der *Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt worden ist, nämlich die Theorie



einer »Würdigkeit, glücklich zu sein« (KpV : 110). Beide Ausdrücke werden im Weiteren synonym gebraucht.

Die Glückswürdigkeit bezeichnet eine philosophische Problemkonstellation, die mit einer transzendentalen In-Verhältnis-Setzung von *Freiheit* und *Erfüllung* zwar exakt bezeichnet, aber dadurch keineswegs schon klar und deutlich ist. Denn damit wird, wie sich finden wird, eine sehr weite Klammer geöffnet. Tatsächlich handelt es sich bei diesem Begriff um eines der schwierigsten und komplexesten Verhältnisse der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Es drückt nicht nur das Verhältnis zwischen diesen beiden Begriffsmomenten – Freiheit und Glück – aus, sondern impliziert auch einen notwendigen Bezug zu einem weiteren Begriff, nämlich dem des höchsten Gutes, eines absoluten Wertmaßstabs oder eines transzendenten Sinngrundes unserer Wirklichkeit. Erst in diesem gleichschenkligen Dreieck lässt sich, wie ich zeigen möchte, die Problematik einer intrinsischen Würdigkeit des Menschen, glücklich zu sein, angemessen behandeln. ›Glückswürdigkeit‹ ist damit sowohl bei Kant als auch bei Fichte offenbar ein zentrales Teilmoment der Sinnfrage menschlichen Lebens.

Doch damit nicht genug. Denn spätestens seit Kant, und erst recht heute, muss gegenüber derlei Fragen, gerade wenn sie sich mit sogenannten metaphysischen Sachverhalten wie Freiheit und den Gottesbegriff beschäftigen, ein grundsätzlicher kritischer Vorbehalt, eine vorsichtige Distanz gelten, und das heißt konkret, sie bedürfen grundsätzlich einer *erkenntnistheoretischen* Annäherung und wissenschaftlichen Behandlung. Gegenüber nicht empirisch zugänglichen Wirklichkeitszusammenhängen ist eine grundsätzliche Skepsis geboten.

Das heißt für uns im Folgenden, dass wir es über die inneren und inhaltlichen Probleme des besagten Dreiecks von Freiheit – Erfüllung – Gott hinaus zusätzlich mit grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten zu tun bekommen werden. Diese führen letztlich vor die selbstreferentielle Frage, wie die Totalität des praktischen Vernunftvermögens prinzipiell strukturiert, und in dieser Struktur erkennbar ist. Gerade Fichte macht – auch gegenüber Kant – noch einmal sehr viel deutlicher, dass das Verhältnis Gott – Freiheit – Erfüllung nicht ohne Berücksichtigung des intimen Dreiecksverhältnisse von Selbstbewusstsein – Bewusstsein – Leben bzw. von Begriff – Intuition – Gefühl begriff-

fen werden kann. Nach Fichte sehen wir uns damit also einem komplizierten, absolut reziprok wechselbestimmten Sechseck gegenüber: Gott – Freiheit – Erfüllung – Bewusstsein – Selbstbewusstsein – Leben.

Damit aber immer noch nicht genug. Wenn nach Kant die *Reflexion* auf epistemologische Gesetze entscheidend ist, so weist Fichte darauf hin, dass dieser ganze Ansatz vergebens ist, wenn nicht auch auf die *Gesetze der Reflexion* reflektiert wird. Denn da das ganze sechsfache Koordinatensystem wechselbestimmt interdependent ist, werden wir sehr nachdrücklich vor die *Standpunktfrage* gestellt, d. h. vor das Problem, wie und von wo überhaupt dieser Zusammenhang beschrieben werden kann und soll. Wir sind es ja schließlich selbst, die hier über unsere Erkenntnisvermögen sprechen und es durch unser Sprechen bestimmen und verändern, und können nicht einfach einen neutralen und für authentische Erkenntnis garantierenden Beobachtungsstandpunkt voraussetzen oder für uns reklamieren. Mit Fichte können wir damit eine gängige, aber fatale Praxis unseres Umgangs mit Wissen sichtbar machen, die insbesondere im Zusammenhang des Verhältnisses von Freiheit und Erfüllung in unserem Leben von zentralem Interesse ist: Diese Frage, und ihre einzelnen Implikate Sinn, Freiheit, Verantwortung und Glück, sind nach Fichte nur zu beantworten, wenn wir *grundsätzliche Orientierung über das komplexe Ganze* des Sechsecks gewinnen, oder genauer gesagt – was insbesondere den *Standpunkt* der Orientierung der Frage betrifft – *wenn wir die unbedingte Totalität der Vernunftkompetenzen sub specie absoluti zu erfassen vermögen*. Das bedeutet aber eine weitere Vertiefung der Frage, indem jetzt die *Form der rationalen Auseinandersetzung* selbst auf den Prüfstand kommt und ein Vernunft- bzw. Rationalitätsbegriff entwickelt werden muss, der überhaupt erst eine kritische Auseinandersetzung mit der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Erfüllung sinnvoll und lösbar erscheinen lässt. Unterlässt man diese weitere Wendung, läuft man Gefahr sich allzu leicht in einem der vielen in sich geschlossenen Kreise der Reflexion zu verlieren – und das ist nur eine andere Bezeichnung für eine sehr handfeste *self-fulfilling* oder gar *self-defeating prophecy*.

Es wird einen Löwenanteil dieser Arbeit ausmachen, diesen fruchtbaren Rationalitätsbegriff terminologisch überhaupt handhabbar zu

machen. Kant geht an diese Fragestellung, in der es um eine Rechenschaft über die Möglichkeiten und Vermögen des eigenen Philosophierens geht, noch naiv und hemdsärmelig heran; seine Ergebnisse werden trotzdem, allerdings in einem anderen Sinn als gedacht, von größtem Interesse sein. Auch der frühe Fichte, den wir hier nur streifen können, hat in der Jenaer-Zeit das Problem der rationalen Selbstbeschreibung der Vernunft durch Vernunft wohl gehnt, aber noch nicht gelöst. Erst der spätere Fichte, den wir hier überhaupt zentral stellen werden, entwickelt seit der Wissenschaftslehre 1804 jene formalen epistemologischen Instrumente, mit denen sich die hier angedeutete Problematik radikal-zirkulärer Selbstbeschreibung von Rationalität im Prinzip lösen lässt: Erst 1804 findet Fichte die grundsätzliche Standpunktrelativität des reflexiven Bewusstseins heraus, und erst mit der daraus hervorgehenden Standpunkt- oder Orientierungslehre vermag der Denkende umfassend zwischen den Perspektiven *sub specie facti* und *sub specie absoluti*, oder anders gesagt, zwischen Wissen und Leben bzw. zwischen Wissen und wissendem Nichtwissen zu unterscheiden. Erst durch die Standpunktlehre wird also das von mir sogenannte, den rationalen Begriff übersteigende *Mystische* (oder auch *Mythische*) als *nicht-reduktives Feld des Paradoxalen* (Begreifen des Unbegreiflichen) in den wissenschaftlichen Begriff integrierbar und als fundamentale Realität menschlichen Lebens restituierbar. Altes und modernes Wissen lassen sich gleichsam durch die Standpunktlehre auf nicht-reduktive und nicht vereinnahmende Weise versöhnen. Dadurch dürfte es freilich zu einer wesentlichen formalen Perspektivenerweiterung und qualitativen Ausdifferenzierung des menschlichen Lösungs- wie Erfahrungshorizonts der Sinnfrage kommen, die auch nicht ohne Folgen für unser modernes Bild vom Menschen bleiben dürfte. Dies kann überhaupt als eine der Hauptlehren dieser Studie gesehen werden, dass die Probleme der Glückswürdigkeit weit mehr in einem sinnvollen Denken des Denkens (Reflexion der Reflexion) verankert sind (und einer dadurch realisierten *Freiheit von der Freiheit*), als in bestimmten faktischen Gefühlen, Erfahrungen, Plänen und Absichten. Durch die *sub specie absoluti* gestellte Frage nach der Reichweite unserer Vernunft kann Fichte zeigen, dass wir tief ins Herz der Welt schauen können und aus diesem Herzen schöpferisch und ko-kreativ leben können.

Das ist nicht zuletzt ein Anhaltspunkt, die Frage nach unserem Bild vom Menschen wieder einmal einer grundsätzlichen Revision zu unterziehen. Im Rahmen dieser Arbeit können wir nur wenige Hinweise und Vorschläge dazu machen, wie sich Ergebnisse transzendentalen Denkens auf unseren Umgang mit Wissen und unser Menschenbild beziehen lassen. Damit diese Ergebnisse auch heutigen Diskussionen zugänglich sind, habe ich mich bemüht, für die Überlegungen und Argumente Kants und Fichtes Schnittstellen der Anschlussfähigkeit zu markieren. Aus diesen ungewöhnlichen Perspektiven ergeben sich, wie ich hoffe, einige interessante, vielleicht überraschende Einsichten zu den Möglichkeiten menschlicher Freiheit und Erfüllung.

## Was passiert hier eigentlich? – Annäherungsprobleme

Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie lässt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemein geltende Philosophie werden, so lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der anderen, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verstandes, den Verstand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtnisses tödtet [...].

Fichte, 1794

Wir erwachen in einer mannigfaltigen, zufälligen, ja ungewissen Welt zu Bewusstsein. Das konstatiert Kant, das konstatiert Fichte. Aber was für Kant eine *conditio humana* ist, ist für Fichte schlicht Selbsttäuschung, eine self-defeating prophecy. Nach Kant ist der Mensch ein Wesen zweier Welten, zwar mit Vernunft und Freiheit begabt, bleibt er doch an seine sinnlichen Bedürfnisse gebunden. Der Mensch ist nach Kant ein gebrechliches, ein zerrissenes Geschöpf. Und Fichte? Fichte spricht radikal und kontrafaktisch: »Das Leben ist selber die Seligkeit, [...]. Anders kann es nicht seyn: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe.« (SW V : 402) Für Fichte erscheint im absolut je und je einmaligen Hier und Jetzt des Zeitverlaufs das Absolute, also Gott bzw. das Göttliche, im Dasein ganz so wie es in sich selbst ist – aber wir sehen es gewöhnlich nicht. Und warum nicht? Weil wir nicht gelernt haben,

völlig im Hier und Jetzt zu leben. Völlig? Ja, mit unserem ganzen Fühlen, Wollen und Handeln. Stattdessen leben wir in unseren unterscheidenden Gedanken, subjektiven Interpretationen und objektiven Projektionen von der Welt, die immer schon die Trennung der Dinge und Menschen voraussetzen und mit sich bringen. Es ist die differenzielle Form der Intentionalität unseres freien Selbstbewusstseins, unseres Ichs, die uns den Sinn für das Ewige verstellt, uns aus der Liebe austößt.<sup>2</sup> Diese Gegensätzlichkeit zwischen Kant und Fichte drückt die Grundspannung dieser Arbeit und auch der verhandelten Glückswürdigkeitskonzeptionen aus. Sie sollen in dieser Spannung ernst genommen und extrapoliert werden, um einen möglichst ertragreichen Zugang zu gewinnen.

Unsere Stellung im Kosmos ist nach Kant und Fichte faktisch dunkel, fragwürdig, fragil. Was nach Kant nun aber einfach so ist, weil wir aus unserer Haut nicht herauskönnen, muss nach Fichte nicht sein. Vielmehr ist nach Fichte der *Grund* und das *Wesen* unserer Welt und unseres Selbstbewusstseins als Wirklichkeit überhaupt nicht zu erschöpfen, es ist einfach, überfaktisch und unbegreiflich – *ewig*.<sup>3</sup> Bei dieser Opposi-

---

<sup>2</sup> In der Einleitung in die Wissenschaftslehre fasst Fichte das wie folgt: »Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist.« (SW IX : 4ff.) Bitte auch die weiteren Erläuterungen Fichtes an dieser Stelle zur Kenntnis nehmen.

<sup>3</sup> Der in dieser Untersuchung zentrale Terminus des ›Überfaktischen‹ ist eine sprachliche Abkürzung für das eigentliche Ziel der Wissenschaftslehre, das wirkliche Wissen aus einem *höheren Prinzip* abzuleiten. Dass Fichte dieses Ziel verfolgt, ist z. B. an Stellen wie folgender zu ersehen: »Noch bemerke ich [...] daß wir durch diese Betrachtung den Umkreis des eigentlichen faktischen Sehens schon durchbrochen haben. Es ist, ganz wie es ist, die bloße Sichtbarkeit der Identität des reinen Bildes eines Ich, das als schlechthin sich schaffend angeschaut wird: dieses letztere ist nicht nur im faktischen Wissen selbst rein geschaffen durch die Anschauung, ein Gedanke: dessen (daß ich jetzt bestimmter rede) Denkbarkeit die ganze faktische Welt ist. Er selbst aber ist wiederum nur eine Sichtbarkeit. Das Gesetz der Sichtbarkeit (Reflexibilität) erstreckt sich sonach auch auf die höhere Welt; und wir haben ganz recht daran gethan, daß wir es oben verallgemeinerten.« (SW X : 427) Dieses überfaktische oder höhere Wissen lässt sich, darin wird eine wesentliche Einsicht der Wissenschaftslehre bestehen, nicht in den Strukturen und Begriffen des faktischen Wissens, dessen Grundprinzip das absolute Ich bzw. die Tathandlung ist, verarbeiten, thematisieren

tion ist die Frage: Kann Fichte Kants anthropologische Verortung kritisieren und unterlaufen, scheitert Fichte an der offenbar realistischeren Einschätzung Kants, oder lassen sich beide Projekte gar versöhnen. Und bei allem – bleibt Fichtes Denken noch rational verantwortbar oder bedeutet sein Projekt schon die Fahrkarte in die Fantasterei? Unser Voratz ist jedenfalls, das kritisch und möglichst ohne Vorbehalt, gemäß dem *principle of charity*, zu prüfen und selbst das Merkwürdige sorgsam zu kontextualisieren. Jedenfalls würde das Fichtes Anspruch entsprechen, den Sinn seiner Worte für völligen Ernst zu nehmen: »gehen Sie [...] mit dem Muthe an die Sache, als ob Sie mich auf das halbe Wort verstehen müssten; und auf diese Weise glaube ich, dass wir wohl zusammenkommen werden.« (RL : 31)

Fichtes Argumentation folgt dabei stets folgender Struktur: »Immer«, schreibt er, »verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege.« (RL : 82) Noch pointierter könnte man sagen, nach Fichte steht unsere Freiheit unserer Freiheit und ihrer Befreiung im Wege – der Mensch leidet an sich selbst, an einer ebenso notorisch durchgreifenden wie intrikaten self-defeating prophecy seiner Erkenntnisorgane bzw., da diese ja nicht sein müsste, an einer erlernten Inkompetenz. Mit seiner Diagnose zielt Fichte aber nicht bloß auf eine andere Interpretation der Welt, ein anderes Weltbild oder eine neue spekulative Metaphysik, sondern Fichte sieht sich gezwungen, einen viel radikaleren paradigmatischen Phasenübergang zu propagieren: Er zielt auf eine gänzlich andere, gänzlich neue lebendige Form des Denkens,

---

und erfassen, ohne es zu modifizieren und in per Re-entry ins faktische Wissen herabzuziehen. Es nimmt eine eigentümliche epistemologische Zwischenposition ein, zwischen Möglichem und Faktischem bzw. ist ein nur dem *reinen Denken* der *absoluten Reflexibilität* zugängliches *ideales Sein* bzw. absolutes Bildwesen. Übrigens liegt in dem epistemischen Sonderstatus dieses überfaktischen Wissens zwischen Sein und Möglichkeit, der Umstand begründet, dass die Wissenschaftslehre nicht verstanden werden kann, wenn man sie historisiert oder faktisch kritisch distanziert, und zwar, weil man dann formal wieder performativ per Re-entry das überfaktische unter das faktische Wissen subsumiert.

Wollens und Fühlens – und also auf ein *Vermögen höherer Erfahrungs- bzw. Lebensformen*.

Das bedeutet nun aber keineswegs, dass Fichte von der Kantischen Linie der Transzendentalphilosophie abweicht, derzufolge Philosophie die begrifflichen bzw. transzendentalen Ermöglichungsstrukturen anschaulich gefühlter Erfahrung rekonstruiert; allein bezieht sich Fichte auf gänzlich andere Erfahrungszugänge, ganz andere *Anschauungen*, ganz andere *Gefühle*. Damit belädt sich Fichte freilich mit einer erheblich erhöhten epistemologischen Begründungslast: Denn einfach, wie bisweilen in der Esoterikszene üblich, auf das Faktum höherer Erfahrungs- oder außerordentlicher Bewusstseinszustände zu verweisen, ist rational ebenso unbefriedigend wie unwissenschaftlich. Stattdessen müsste Fichte auf nachvollziehbare Weise ein Denken aufzeigen, das diese höheren Erfahrungs- und Lebensformen nicht nur zu erschaffen (bzw. als sich schaffen könnend zu genetisieren) vermag, sondern er müsste auch die Prävalenz bzw. Fundamentalität dieser Lebensformen gegenüber unserer Alltagserfahrung aufweisen. Mithin müsste er aufzeigen, dass Faktizitäten, gleich wie sie auch ausfallen, *grundsätzlich und auf keiner Ebene* ein Letztargument abgerungen werden kann, ebenso wenig bei Kant, wie in axiomatisierten Begriffssystemen oder in der Esoterikszene. Stattdessen müsste Bewusstsein und Selbstbewusstsein auf etwas Grundsätzlicheres zurückführt werden, was auch Kant ihm zugegeben haben würde, wenn er ihn denn gelesen hätte. Er müsste Erfahrung und Faktizität überhaupt auf ihr *Prinzip* zurückführen, und also auf etwas, das per se nicht mehr faktische Erfahrung sein kann.

Das betrifft auch uns: Unser principle of charity würde in diesem Kontext auch bedeuten, dass wir, wo es um die Grundprinzipien der Wirklichkeit überhaupt – und darum eben auch unserer eigenen – geht, so selbstkritisch und vorsichtig sein müssten, gegebenenfalls die Argumente Fichtes von einer möglichen self-defeating prophecy unserer Erkenntnisorgane akut und sub specie absoluti zu nehmen, dass wir durchaus *unseren eigenen* (historisch-rezeptiven) Standpunkt mit der These von der Überlagerungen der Ewigkeit der Welt konfrontieren, ohne freilich diese Relativierung gleich selbst wieder zu verabsolutieren. Nur so können wir vielleicht verhindern, dass wir nicht unbewusst hinterderhand etwas in unsere Untersuchung hineinbringen, was wir vor-

derhand mühselig aus ihr herauszubekommen versuchen, weil wir es nicht bemerken – nämlich eine performative oder formale Absolutsetzung des Prinzips der Faktizität und der damit einhergehenden potentiellen intrikaten Deformationen dessen, was es heißt, *sub specie absoluti* zu ›wissen‹.<sup>4</sup>

Nach Fichte ist die *Wirklichkeit* ihrem Wesen nach *ewig* – und sie würde auch so erlebt und gelebt werden, wenn der selbst bewusste Mensch sich selbst aus dem Wege ginge: jeder Moment von erlesener Einzigartigkeit, jedes Ding und Wesen von unerschöpflicher Tiefe und Lebendigkeit – das authentische erfüllte Dasein absoluten Seins. »Unaufhörlich umgibt uns das Ewige«, schreibt Fichte, und lässt keinen Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner Behauptung, »und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu tun, als dasselbe zu ergreifen.« (RL : 17) Aber, stattdessen irrt »der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstossen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbtheile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloss sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht

---

<sup>4</sup> Das ist wohl *der* entscheidende Gedanken Fichtes, wenn es um den Begriff des Absoluten geht bzw. um die Zurückführung des Mannigfaltigen auf absolute Einheit. In der Geschichte der Philosophie gibt es sehr viele Positionen, in denen versucht wird, die *Gesamtwirklichkeit* in überfaktischen Prinzipien zu begründen, allein das radikal reflexive Theoriedesign der späten Wissenschaftslehre sucht dies nicht nur inhaltlich, sondern auch formal, d. h. was die Performanz des Erkennens angeht, vollständig zu erreichen. Und das dringt bis auf die Form des Rezeption eines Vortrags, wie Fichte selbst entwickelt: »Dieser Mangel an Innigkeit des Empfangens der dargebotenen Belehrung in unserem Zeitalter hat zwei Hauptgründe. Zuvörderst nemlich giebt man sich nicht, wie man sollte, mit ganzem Gemüthe, sondern etwa nur mit dem Verstande, oder mit der Phantasie, dem dargebotenen Unterrichte hin. Man betrachtet es im ersten Falle lediglich mit Wissbegier oder Neubegier, um zu sehen, wie sich das nun machen und gestalten möge; übrigens indifferent gegen den Inhalt, ob er nun so, oder so ausfalle. Oder man belustigt im zweiten Falle sich bloss an der Reihe der Bilder, der Erscheinungen, der etwa gefallenden Worte und Redensarten, die vor unserer Phantasie vorbeigeführt werden; übrigens ebenso indifferent gegen den Inhalt. Man stellt es eben ausser sich selbst, und von sich selbst abgesondert vor sich hin, und scheidet es ab von sich; statt, wie man sollte, es zu versuchen an seiner wahrhaftigen Liebe, und zu sehen, wie es dieser zusagen möge.« (RL : 164f.) Anders gesagt, und darum müssen wir auch die historisch-kritische Distanzierung selbst relativieren, im Begriff des Absoluten ist das Ich ein Wir, und das Wir ein Ich. (SW X : 207)



sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, dass er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.« (RL : 19) – Klingt unglaublich? Es ist noch krasser: Nach Fichte *könnten* wir nicht nur in einer ewigen Welt leben, wir *leben* bereits in ihr – ohne es zu wissen. Wir stehen damit vor einem großen Rätsel. Wir würden nicht einmal sagen: Zu schön um wahr zu sein ... , sondern wir haben zunächst einfach keine Vorstellung davon, was Fichte meinen könnte. Und was das für das Verhältnis von Freiheit und Erfüllung in dieser, zumal der modernen Welt, bedeuten könnte; ja, wie es überhaupt möglich sein sollte. Aber naja, Fichte meint es hier nicht als Metapher!

\* \* \*

Die Ewigkeit – was wissen wir eigentlich darüber? Was wissen wir, wenigstens historisch, über eine in der Zeit realisierte Zeitlosigkeit, über dieses merkwürdige Paradoxon? Recherchiert man nachdrücklich und geduldig, müssen wir überrascht feststellen: Erstaunlich viel. Es gibt naturgemäß über eine ewige Welt vor der Zeit und Zufälligkeit keinerlei schriftliche Quellen oder historische Überlieferungen, die als Beweis taugen würden; wohl aber sind von allen alten Kulturen der Welt Sagen, Legenden und Mythen von einem verloren gegangenen *goldenen Zeitalter*, einer Vertreibung aus einem sogenannten Paradies überliefert. Darüber hinaus finden wir unzählige Prophezeiungen der Wiederkehr einer solchen Welt.<sup>5</sup> Noch konkreter werden die Hinweise im sogenannten *Mystischen Strom*<sup>6</sup>, in welchem Berichte und textliche Zeugnisse mystischer Erfahrungen aller Zeiten und Länder zusammengefasst sind: vom Urchristentum, dem frühen Mönchtum, der Zeit der Kirchenväter, dem europäischen Mittelalter, der Deutschen Mystik, der Englischen Mystik, der Spanischen und der Französischen Mystik vor allem im 16. und 17. Jahrhundert.<sup>7</sup> Dieser Mystische Strom geht bis in unsere modernen Zeiten, das ›Ewige‹ ist beispielsweise auch in der Anthroposophie Ru-

---

<sup>5</sup> Vgl. Bolck 1898 : 158–162; Evans 2008; Gatz 1967; Veit 1961.

<sup>6</sup> Vgl. Karer, Otto: Der mystische Strom. Von Paulus bis Pascal. Salzburg 1986.

<sup>7</sup> Vgl. Dahme 1986; Johannes vom Kreuz 1927.

dolf Steiners und der Theosophie von Helena P. Blavatsky lebendig und ausführlich beschrieben. Darüber hinaus kennen wir heute im Westen auch die meditativen Traditionen des Hinduismus, der Veden, der Upanishaden, wir wissen um die jahrtausendlang ausdifferenzierten, hoch verfeinerten und bis in die europäische Gegenwart reichenden lebendigen Linien des Buddhismus und Zen-Buddhismus mit sagenumwobenen Meistern wie Bodhidharma (ca. 440-528), Dogen (1200-1253), Kodo Sawaki (1880-1965), Taisen Deshimaru (1914-1965), um hier nur eine Linie des Soto-Zen zu nennen.<sup>8</sup> Außerdem haben wir Zeugnisse und Selbstzeugnisse mystischer Erfahrungen von Dichtern, Philosophen und Literaten aus beinahe allen Zeiten, allein im 19. und 20. Jahrhundert von Nietzsche, Maeterlinck, Dostojewskij, Emerson, Jünger oder Robert Musil; wir kennen aber auch viele inzwischen klassisch zu nennende moderne von der Mystik inspirierte Denker wie Simone Weil, Aldous Huxley, Jean Gebser, Karlfried Graf Dürckheim und Enomiya-Lassalle. Das Thema einer ›Ewigkeit der Welt‹ zieht sich wie ein unsichtbarer Kettfaden durch die europäische und amerikanische Geistesgeschichte, häufig gerade dort, wo diese ihre fruchtbarsten kulturellen Schöpfungen und Gestaltungen hervorgebracht hat.<sup>9</sup> In allen diesen Berichten und Zeugnissen halten Menschen Erfahrungen eines Außergewöhnlichen fest, eines Einbruchs einer anderen Welt in diese alltägliche, bekannt erscheinende, rationale Welt; und sehr häufig, ja eigentlich immer, wird dieser Einbruch wahrgenommen als das Aufleuchten der eigentlichen, nur dem sinnlichen Auge bisher verborgenen Wahrheit dieser Welt, ihrer übersinnlichen Schönheit und Tiefe, und als Erlebnis einer völlig unerwarteten Freiheit, Liebe und Selbstlosigkeit – es sind Zeugnisse und Beglaubigungen eines anderen, tieferen, eigentlich *mystischen Zustands* unserer Welt.<sup>10</sup>

Was hier mehr rhapsodisch berührt wurde, ist gewiss nur ein Bruchteil, und ein kleiner zudem. Es gibt sehr viele und sehr bewegende

<sup>8</sup> Vgl. Dogen 2001-2008; Kodo Sawaki 1938; 1939; 1963.

<sup>9</sup> Vgl. Enomiya-Lassalle 1972; 1969; 1988; Sowie Taisen Deshimaru 1992; 1978; 1988; 2006; Dürckheim: 1972; <sup>2</sup>1972; auch Weil 1990; 1952.

<sup>10</sup> Vgl. Wehr, Gerhard: Europäische Mystik. Eine Einführung. Wiesbaden o.J.. Ders. Die deutsche Mystik. Köln. 2006. von Brück, Michael: Gott, Gotteserfahrung und Kontemplation im hinduistisch-christlichen Dialog. München 1987.

Schilderungen, derart viele, dass sich die Frage aufdrängt, wie es denn sein kann, dass von diesen grundstürzenden peak experiences so wenig in unserem Schulen und Universitäten sowie im gesellschaftlichen und politischen Mainstream angekommen und bekannt ist, dass diese Seite der Wirklichkeit gewissermaßen völlig inexistent erscheint.

Das ist auch ein strukturelles Problem, weil sich diese Zustände sehr schwer beschreiben lassen und, selbst wenn sie beschrieben werden, kaum begreiflich erscheinen, ja intrinsisch paradoxal. Um das zu verdeutlichen, will ich hier ein Beispiel geben. Eine besonders schöne, sehr konkrete Schilderung Robert Musils wollen wir an dieser Stelle auszugsweise anführen, um zu verdeutlichen, was gemeint ist: Ein Ereignis anlässlich der Begegnung Musils mit Valerie Hilpert in dem österreichischen Alpen.

Dort schreibt Musil: »Ich verwirrte sie [...] durch meine ungewöhnlichen, nicht aus ihrem Kreis stammenden philosophischen u. leidenschaftlichen Reden; und weil es sein mußte, griff ich auf einem Spaziergang nach ihrer Hand, das Schicksal wollte es, daß sie die Hand einen Augenblick wie ohnmächtig in der meinen ruhen ließ, und im nächsten flammte ein Feuer von den Armen bis zu den Knien und uns zwei Menschen fällte der Blitz der Liebe, so daß wir fast über den Wegrain gestürzt wären, auf dessen Rasen wir zu sitzen kamen und uns leidenschaftlich umarmten. Wir trennten uns am Abend, die Nacht war schlaflos, eine innere Sturmnacht, voll ungeheurer Entschlüsse, und am nächsten Morgen war ich fort. Ich floh mit meiner Liebe vor deren Ursache u. Gegenstand, nichts als die Ankündigung zurücklassend, daß ich ihr alles schreiben werde.« (Corino 2003 : 161)

Es lässt sich rekonstruieren, »daß Musil offenbar 20 Minuten von Schladming nach Mandling fuhr, von dort, am Mandlingbach entlang etwa eine Stunde nach Filzmoos aufstieg, einem Wallfahrtsort, der damals nur aus einigen Häusern rund um die Kirche und weiter entfernten Gehöften bestand. Musil quartierte sich wahrscheinlich in dem einzigen etwas größeren Gasthof ein, in der ›Bischofsmütze‹, benannt nach ei-

nem nahen Gebirgsstock, der an eine Mitra erinnert.« (Corino 2003 : 162) Dort wird Musil gesessen und an Valeries Adresse notiert haben:

»Warum schreibe ich nicht?

Und schreibe doch fortwährend an Dich! –

Zeile um Zeile.

Und wieder Zeile um Zeile.

Und schreibe doch nicht an Dich.

Und:

Ich bin Dir selten so nah wie jetzt, weil ich selten mir selbst so nahe bin wie jetzt. Ich gehe fromm unter Barbaren herum. Fromm, – denn meine Seele ist voll – und das nenne ich fromm. Fromm – Das ist das Reich nicht jenseits der Erde – aber jenseits dieser Erde .–.–. Und Barbaren. Das sind sie – die nicht wissen, daß volle Seelen beten – und nicht wissen, dass beten nur etwas für volle Seelen ist, etwas kraftvolles, lächelndes fern von Glauben.« (Corino 2003 : 163) Musil blieb einige Tage in dem verlassenen Ort; was er während dieser Zeit erlebte wird sein Leben prägen, verändern. Die Erlebnisse vermochte Musil erst ca. zwei Jahrzehnte nachher in Worte zu fassen:

»Was ich dort tat, wenn man es jemand erzählen müßte, das reine Nichts. Es war Frühherbst oder Spätsommer, der Himmel war leer geräumt, seliger Kummer in der Luft, die Gebirgssonne voll jener süßen Schlafenswärme, welche die Augen schließt. Ich erinnere mich nicht, daß ich ging, ich trat vors Haus u. wurde aufgehoben wie einer der vielen Fäden Mariengarn, welche um diese Zeit durch die Luft wandern. Ich ließ mich irgendwohin tragen, am liebsten auf eine der nahen Hochwiesen, und in der gleichen selbstvergessenen Weise wechselte ich einigemal am Tag den Ort oder las ein wenig in den paar Büchern, die ich bei mir hatte.« (Corino 2003 : 164) Bei sich hatte er Essays von Emerson, Nietzsches ›Zarathustra‹ und ›Der Schatz der Armen‹ von Maeterlinck.

»Musil bemerkt: dieses Lesen sei ganz eigentümlich gewesen: die Besitzgrenzen zwischen den Gedanken waren fast völlig aufgelöst. Wenn Menschen in dem Buch vorgekommen seien, fehlte ihm an der Vorstel-

lung von ihnen; er habe weder den Urheber hinter den halbdurchsichtigen Schranken des Buches gesehen noch sich als Leser davor. Das seien rostige Hüllen gewesen, die verlassen auf dem ›Boden eines Meeres von Zärtlichkeit und Gedanken lagen‹ von dem er selbst ein Teil gewesen sei. Das Geheimnis auf eine Formel gebracht: er war ins ›Herz der Welt geraten‹«. (Corino 2003 : 164)

»Es war ein süß ohnmächtiges Brennen. Ich brannte in der Welt wie ein Scheit Holz in der Flamme, und die Welt brannte von mir. Wie es mit den Büchern war, geschah es mit allen Dingen. Der Baum, den ich sah, nahm nicht an sich, was er brauchte, um Baum zu sein, sondern er schenkte sich und nahm dafür mein Sehen von mir. Alles war wie eine unsagbar bewegliche geistige Flüssigkeit, in der sich nicht der feste Bodensatz von den zarten Wellen getrennt hat. Eine starke Bewegung breitete sich in immer neuen Kreisen aus, aber hatte kein Ziel. Alles war Erregung, aber nichts war fest. Nichts blieb wahr, alles war nur wahrscheinlich. Alles Wissen, das man erworben hatte, verlischt wie tot, man meidet, wie mit einem höheren Sinn begabt, die gewöhnliche Genauigkeit. Und trotzdem: was dich jetzt entzückt und voll Wille und unausdrückbarer Bedeutung ist, schweigt in der nächsten Stunde und zeigt dir bloß sein nichtssagendes Alltagsgesicht.« (Corino 2003 : 164f.)

»[...] alles, was geschehen konnte, zog wie die Wolken am Himmel in einer ewigen Veränderung, in der sich nichts ändert, die blaue Tiefe nicht, nicht das lautlose Schimmern der Perlmutterfisch. Es konnte vorkommen, daß ein Tier aus dem Wald trat, ohne daß sich etwas änderte oder mehr geschah als ein Pulsschlag, zwillingsgleich allen andren des unendlichen, leise an die Wände pochenden Lebensstroms. Von mir zu der fernen Geliebten war es nicht weiter als zu dem Grashalm bei meinen Füßen und nicht näher als zu den Sternen in der Nacht. Ich glaube: die Erbsünde fehlte, etwas Böses war überhaupt nicht denkbar. Denn dieses ist die Welt der Liebe, in welcher nur die Dinge sichtbar werden, welche Flammen tragen.« (Corino 2003 : 166)

»Freilich, über eine Meditationstechnik, wie sie etwa der Zen-Buddhismus hervorgebracht hat, verfügte der Ingenieurstudent Musil

nicht, und so ließen sich die beseligenden Verhältnisse, die ein bloßes Geschenk der Umstände waren, nicht allzu lange aufrecht erhalten. Der ›andere Zustand‹ und der Normalzustand oszillierten ein paar Tage, bis sich der Alltag wieder in seine Rechte setzte. Eines Morgens sei alles vorbei gewesen, sei in Scherben gelegen ›wie ein in der Nacht zerbrochener Spiegel‹. Wie sollte man in einem Zustand ›der Engel im Angesicht Gottes‹ z. B. seine Zähne putzen oder sein Vermögen verwalten. Ganz im Sinne Nietzsches resümierte er, daß Gott das Böse, Not, Gewalt, Eigennutz, Niedrigkeit und Geld brauche, um die Welt bewegen zu können. ›Ich reiste wieder in die Welt zurück .... Ich war kalt berührt, als ich jene Frau wieder sah und machte sie wenige Wochen später in der allergewöhnlichsten Weise zu meiner Geliebten.« (Corino 2003 : 166)

\* \* \*

Es ist natürlich einleuchtend, dass jeder Kulturkreis und jedes Symbolsystem, durch das der Mensch versucht, das Gefühl bzw. die Anschauung von Ewigkeit, die ›taghelle Mystik‹ in Worte zu fassen, seine Deutung und Bedeutung stark modifizieren wird. Auf diese Weise könnte es möglich sein, dass Buddhisten, Christen, Sufis, Schriftsteller, Dichter und Psychologen ein und dasselbe Grundgefühl, je nach Referenzrahmen, ganz anders beschreiben und anders kontextualisieren. Es kann aber auch sein, dass es genau umgekehrt ist.

Schon hier zeigt sich, dass wir einerseits Worten und Beschreibungen gegenüber misstrauisch sein müssen, ja zumindest sehr vorsichtig begegnen müssen, mystische Zustände andererseits aber ohne Worte und Begriffe auch nicht zugänglich sind. Kurz, wenn die Form unseres Selbstbewusstseins trügerisch und selbsttäuschend sein sollte, so müssen wir doch feststellen, dass wir auch in der wissenschaftlichen Beschreibung mystischer Zustände nicht oder nicht leicht aus seiner Form herauskommen. So war für Freud ein derartiges ›ozeanisches Gefühl‹ gewissermaßen nichts als eine Illusion eines primären Narzissmus, dem noch die Grenze zwischen Ich und Außenwelt fehlt<sup>11</sup>, Ludwig Kla-

---

<sup>11</sup> Vgl. Freud: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: Sigmund Freud, Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a.M. 2000, S. 135-190.

ges beschreibt es als ›Kosmogonischen Eros‹, Karl Gingersohn als ›See-lischen Aufbau des religiösen Erlebnisses‹, Dostojewskij verarbeitet die ekstatischen Erlebnisse, die er mehrfach bei epileptischen Anfällen erlitten hat, in Romangestalten wie dem ›Idioten‹ oder im wandernden ›Starez Sosima‹ oder in seiner Novelle vom ›Traum eines lächerlichen Menschen‹, Jean Gebser beschreibt die Ewigkeit als das fundamentale ›Zugleich‹, in dem Vergangenheit und Zukunft im Hier und Jetzt vollendet sind.<sup>12</sup> Es wurde schon darauf hingewiesen, dass derartige Zustände ein ständiger Begleiter und Gegenstand der Philosophie waren: Und Fichte? Auch er beschreibt in der *Anweisung zum seligen Leben* ein solches unmittelbare Erleben: »Denken Sie sich z. B. eine heilige Frau, welche, emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerschaaren, die entzückt in ihr Anschauen versinken, umgeben von allem Glanze des Himmels, dessen höchste Zierde und Wonne sie selbst wird – welche – allein unter allen – nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht, völlig aufgegangen und verflossen in die Eine Empfindung: Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe immerfort, wie er will; und gestalten Sie diese Eine Empfindung in dieser Umgebung zu einem menschlichen Leibe, so haben Sie ohne Zweifel die Schönheit in einer bestimmten Gestalt.« (SW V : 527). Und Fichte bezieht sich ganz offensichtlich ebenfalls auf ein derartiges am eigenen Leibe durchlebtes Ereignis, wenn er in einem seiner wenigen Gedichte schreibt: »Was meinem Auge diese Kraft gegeben, daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen, daß ihm die Nächte werden heitre Sonnen, Unordnung Ordnung, und Verwesung leben? Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen, und drin vernichtend eintaucht all mein Streben? – Das ist! Seit in Urania's Aug', die tiefe sich selber klare, blaue, stille, reine Lichtflam' ich, selber still, hineingesehen: Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe, und ist in meinem Sein – das ewig Eine, lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.« (SW XI : 347) Auch Fichte schreibt also aus einem grundstürzenden, sein ganzes Weltgefühl und Selbstbewusstsein revolutionierenden Erlebnis.

---

<sup>12</sup> Vgl. Gebser 1976.

Aus Sicht des Mainstreams gehören solche mystischen Erlebnisse und Erzählungen für uns zu den Relikten unaufgeklärter, ja abergläubischer Zeiten, zu jenen überschwänglichen Träumen von Geistersehern, denen Kant 1766 am Beispiel Swedenborgs eigentlich den Garaus machen wollte. Wer nicht selbst solche Erlebnisse hatte, für den sind sie abwegig, und selbst wenn man sie erfuhr, kann man sie nicht erklären und kaum in den Alltag integrieren; denn ihre Bedeutung bleibt polyvalent und fraglich. Hat uns die Aufklärung Kants nicht ein für allem Mal gelehrt, der herben Wirklichkeit ins Auge zu schauen? Sind wir darüber nicht hinweg, uns das Ewige zu wünschen? Ist es nicht wahrscheinlicher, dass es sich dabei bloß um einen Serotonin- oder Dopamin-Schock im allzu endlichen Gehirn eines homo sapiens handelt: Also nichts von Ewigkeit der Welt, sondern nur ein vorübergehender endogener Drogenkoktail. Und dann stellt sich Fichte keine zwei Jahre nach Kants Tod mitten im damaligen Krieg mit Frankreich im Namen der Aufklärung mit solchen Atavismen vors Publikum und predigt das selige Leben in einer ewigen Welt.

Jedenfalls kommt man an dieser Konfrontation von Kant und Fichte bei der Frage nach der Glückswürdigkeit nicht vorbei; aber es steht, wenn man sich vornimmt, Fichte Ernst zu nehmen, dann beinahe so, dass man die Wahl hat, entweder ist er oder sind wir verrückt. Wir wollen nicht hinter die Errungenschaften der Aufklärung zurückfallen. Und wir sind seit Kant durchaus verwegener geworden, und können auf Gott, Vernunft, Subjektivität, ja sogar auf vernünftige Letztbegründung verzichten, wir leben provisorisch und mit gepackten Taschen in einem leeren, seelenlosen und anonymen Kosmos. Der Mensch hat sich durch Aufklärung zum selbständig handelnden Subjekt erklärt, er verändert die Welt nach seinen rationalen Maßstäben und nach selbst bestimmten Gesichtspunkten, bringt Wissenschaft, Gesundheit, Bildung, Wohlfahrt und Sozialversicherungen sowohl in die Welt als auch die Welt in die Perspektive der Wissenschaften, Technik- und Sozialtechnik – und damit vor allem unter eins, unter seine Kontrolle, Planung und Verantwortung. Weiß er, was tut? Man kann definitiv sagen, das Bild der Welt ist durch die Aufklärung in Bewegung gebracht, ist dynamisiert und ver-



flüssigt, ja sogar das Weltall ist in Fluss gesetzt worden. – Man kann festhalten, heute wird alles durch Evolution und Entwicklung begriffen: Die *Gesellschaften* und *Kulturen*, von den primitivsten Anfängen bis zu den Wolkenkratzern Manhattans, zum Large Hadron Collider in Cern und zur Globalisierung; der *Mensch*, vom Affen über den Neandertaler durch die Steinzeit bis heute, das *Leben*, von der Entstehung einfacher Zellen in der Abiogenese aus Nicht-Lebendigem bis zu einer beinahe unabsehbaren (heute allerdings aufgrund von menschlichen Eingriffen rapide abnehmenden) Biodiversität; das *Recht*, von primitiven Priester- und Stammeskulturen über das römische Recht zur Erklärung der allgemeinen Menschenrechte und der Einrichtung eines Internationalen Gerichtshofs; *Materie, Zeit und Raum*, deren Entstehung nach den aktuellen Standardmodellen aus einer explosionsartigen Ausdehnung einer hyperdichten und hyperenergetische Singularität vor ca. 13,7 Mrd. Jahren; auch *Religion, Philosophie, Moral*, die *Wissenschaften* werden heute historisch-kritisch gehandhabt und hergeleitet. – Ja, *Fortschritt und Aufklärung* selbst, obgleich längst nicht alle Rätsel und Fragen von Technik und Emanzipation geklärt sind, sind radikal selbstreflexiv und fundamentallos geworden, wenden aber zuversichtlich den Entwicklungsbegriff wieder und wieder auf den Status quo an und auch auf die durch den Fortschritt selbst geschaffenen Missstände und Probleme – auf Hunger, Nahrungsmittelspekulation und Saatgutmonopole, Kolonialismus und Neo-Kolonialismus; auf Umweltverschmutzung, geplante Obsoleszenz; auf massenhaft verursachtes Artensterben, die Überfischung der Meere, die Klima-Erwärmung, die Vernutzung und Zementierung der Böden, die industrielle Massentierhaltung; auf die Probleme bei der Demokratisierung der Welt sowie ihrer Aushöhlung durch Korruption, Lobbyismus, sogenannter degenerierender oder untergrabener failed states; auf die Erforschung von Atomkraft- und Waffentechnologien; auf die wirtschaftliche Abhängigkeit demokratischer Institutionen vom Markt, ihrer Vermarktung oder von Seilschaften elitärer Interessengruppen; auf die Erforschung von Krankheiten, biologischen oder chemischen Kampfstoffen, Gentechnik, Human- und Geo-Engeneering; auf die Überbevölkerung, Armut und Entwicklungshilfe, den Analphabetismus, etc. etc. etc.: Mit Mut, Kreativität und Glauben an den technologischen Fortschritt – *werden wir es schon schaffen*. Durch nichts vermag das Selbstver-

trauen der Aufklärung besser zum Ausdruck gebracht zu werden als durch diesen unermüdlichen Mut der Anwendung des reflexiven Fortschritts auf sich selbst. Von diesem Mut zu individueller Freiheit, Bewegung und Verbesserung wird selbst noch die radikalste Kritik der Aufklärung an sich selbst performativ getragen. Auch Kant steht für diese Berge versetzende Kraft des Glaubens des Menschen an sich selbst, ist ihr aber inzwischen auch weitgehend selbst zum Opfer gefallen.

Und Fichte? – der frühe vielleicht, aber der späte? Der hat sich offenbar von den Idealen der Aufklärung verabschiedet. Oder könnte am Ende gerade der Gedanke einer ruhenden Ewigkeit des Lebens das Potential einer einzigartigen Herausforderung für das Denken der Aufklärung haben, ja sogar einen dritten Weg darstellen aus seinen dialektischen Wiederholungsfallen? Denn was sonst vermöchte wohl, könnte man fragen, dem Kreisen des Selbstbewusstseins und seinem Beharren auf der Reproduktion von Selbständigkeit, Konsistenz und Distanz, wie es sich in den Rationalitätsstandards der Aufklärung und Wissenschaft spiegelt, entkommen, wenn nicht eine Konfrontation mit der ruhenden Ewigkeit des Lebens *sub specie absoluti* und also mit einem radikal Anderen ihrer selbst, einem Anderen, welches das Denken prinzipiell nicht zu exhaustieren, nicht in rationalen Systemen zu inkludieren und somit auch nicht in Bewegung zu setzen oder zu halten vermöchte. Läge hier nicht ein guter, und am Ende vielleicht der einzig verbleibende *terminus a quo* für eine fundamentale Selbstkritik der Aufklärung, durch die sie vermag, sowohl radikal selbstkritisch und selbstkonstruktiv zu sein, als auch aus dem unendlichen Kreisen der Kritik der Kritik auszu-steigen, um sich zu beruhigen und dadurch eventuell zu vollenden? Was wäre, wenn sich der Mut der Aufklärung am Ende bloß als Mut der Verzweiflung herausstellte, einer Verzweiflung, der, weil sie aus der Reproduktionstragödie ihrer eigenen Ruhelosigkeit und Selbstzersetzung keinen Ausgang findet, nichts bleibt als aus der Not eine Tugend zu machen und lächelnd unterzugehen? Hatte Nietzsche bei seiner mutigen Antwort auf das Rad der ewigen Wiederkehr des Gleichen nicht doch Angstschweiß an den Händen? Was wäre, wenn Fichte Recht hätte, und dieser Mut nichts als das ausweglose und betäubte Lebensgefühl einer blinden self-defeating prophecy des Selbstbewusstseins ist, deren strukturell ignorante Gewalt zu nichts Besserem führt als zur

leeren *Verschlimmbesserung* des Lebens bzw. zur bloßen Fortsetzung des Leidens? Also nur zu einem Schein des Guten führt, und am Ende nur in einem Nihilismus enden kann, der die Probleme schafft, indem er sie löst; sich widerspricht, wo er sich bestätigt, und sich selbst dort noch affirmiert, wo er sich schadet.<sup>13</sup> Zugegeben, dies ist alles sehr zugespitzt

---

<sup>13</sup> Es gibt vor allem in Bezug auf die wirtschaftlich-ökologisch-humanitäre Krise, auf die die Welt seit der industriellen Revolution (vgl. Osterhammel 2011) immer deutlicher zusteuert, verschiedene Autoren, die auf die Problematik des Teufelskreises hingewiesen haben (Beuys 1984 I+II; Bahro 1989; Luhmann I+II 1997; Hardt, Negri 2003; Foucault I+II 2006; Kirchhoff 2008; Heimrath 2012; etc. pp.), demnach kann man ein dysfunktionales strukturell gewaltvolles Subsystem nicht reformieren, weil das aufgrund von bestehenden Macht- bzw. Rationalitätsstrukturen sich selbst erhaltende Gesamtsystem Alternativen entweder im Keim erstickt oder inkorporiert: Zum Beispiel die Gründung einer neuen Partei innerhalb der Parlamentarischen Demokratie, eine Reform des Geldwesens im bestehenden globalen Finanznetzwerk, Umweltschutz durch technische Innovation, der Sozialismus als Alternative zum Kapitalismus, Ausstieg aus der Gesellschaft – wohin?, Umweltschutz als Wirtschaftsmotor (Green Growth), die Kritik der Aufklärung durch sich selbst. Rudolph Bahro hat diese anonyme Strukturen »Mega-Maschine« (Bahro 1989: 13; 27-49; 101-196) genannt, und aus dieser eine »Logik der Selbstausrottung« abgeleitet, in der wie in einer Maschine unterschiedliche Funktionseinheiten und Bedingungen ebenso präzise wie implizit an der Selbsterhaltung durch Selbstzerstörung arbeiten: Auf Basis der »conditio humana«, des Selbstverständnis des Menschen als eines endlichen Wesens, wird aus Selbstverteidigung ein dem Lebendigen distanziert, instrumentell und gewaltvoll entgegengesetztes »Patriarchat« errichtet, dass eine »Europäische Kosmologie« als Pseudo-Legitimation aufrecht erhält und der Welt überstülpt (Stichwort: Ableitung des Lebens aus dem Tod), woraus Kolonialismus und freie Eigendynamik des Kapitals (z. B. exponentielle Zinseszinsdynamiken, Giralgeldschöpfung, Spekulation etc.) abgeleitet werden, durch die sich die Mega-Maschine des Industriesystems immer tiefer in die natürlichen Ressourcen frisst, und zu einem globalen Extermismus führt, der nicht zum irrationalen Wettrüsten mit Massenvernichtungswaffen wie Atom- und Neutronenbomben etc., Tier- und Menschenversuchen und zur Vernichtung, Vernutzung, Verschuldung und Verelendung der Natur, Ressourcen, kulturellen Identitäten, Biodiversität sowie der Selbständigkeit der freien Völker und Demokratien geführt hat. In dieser Diagnose stimmen Autoren unterschiedlichster politischer Couleur in den Grundlinien mit teilweise großen Bewertungs- und Aspektunterschieden überein (die anonyme Selbsterhaltungsstruktur heißt bei Hardt/Negri »Empire«, bei Foucault »Gouvernementalität«, bei Kirchhoff und Heimrath »Megatechnischer Pharaos«, bei Luhmann schlicht »System«), interessant und problematisch wird es jedoch genau da, wo bei klarer Einsicht in die Allgegenwart des Systems Alternativen vorgeschlagen werden. Sie liegen zwischen verschiedenen Begriffen von Graswurzelbewegung (Kommunen, Communien, Zukunftswerkstätten, Multitude) und reichen von friedlichen bis zu aufständischen Optionen (*L'insurrection qui vient*),

formuliert, und sicher übertrieben, aber es macht in dieser Überspitzung doch auch etwas klar – die strukturelle Dimension des Problems.

Das ist es, worum es im Kern in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte und der Aufklärung geht – es ist die Grundfrage nach dem Maßstab einer sich selbst als maßgebend verstehenden Aufklärung. Es ist Fichtes These des Auges, das sich selbst im Wege steht, in einer Zeit der »vollendeten Sündhaftigkeit« (SW VII : 12) und Abgetrenntheit von einem in sich ruhenden ganzheitlichen Leben. Nach Fichte leidet der aufgeklärte Mensch an dieser strukturellen Überforderung: Fichte beschreibt die gegenwärtige Epoche darum als »Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden.« (SW VII : 12) Es stimmt, diese kritische Seite der Aufklärung war und ist sehr wichtig, um die Fesseln der Tradition und überkommener Herrschafts- und Glaubenssystemen zu durchtrennen, und die Macht des Faktischen zu transzendieren, und das wird in dieser Funktion von Fichte auch anerkannt. Aber seitdem die Aufklärung zum status quo geworden ist,

---

und wurzeln letztlich philosophisch in Schellings Naturphilosophie oder in Marx Gesellschaftskritik, ohne jedoch über die glaubhaft gemachte Empörung über die bestehende eklatante Schieflage und die Absichtserklärung, es besser machen zu wollen, plausibel machen zu können, warum die Mega-Maschine nicht auch diesen Revolutionsversuch usurpieren und inkorporieren sollte. Zumal tatsächlich allein schon in den Beschreibungen des Problems eine Spaltung in der Menschheit angenommen wird (z. B. »Wir sind die 99%«), die zumindest klar macht, dass es eine Intention vorliegt (also ein intentionales Paradigma vorliegt [S † O]), die darin besteht, dass der Verantwortliche, Mächtige oder Böse friedlich oder gewaltvoll zur Einsicht bzw. zum Umlenken gebracht werden soll. Es ist nun interessant, dass einige wenige Alternativen sich nicht dieser intentionalen Logik anvertrauen, sondern selbstreflexiv die Lösung in sich, und nur den Anlass in der Krise sehen. So beziehen sich beispielsweise Bahro und Beuys auf das individuelle Engagement des Einzelnen, jedoch sie vertreten eine am Fichteschen Freiheitsbegriff ausgerichtete Position, demnach der Einzelne zuerst, jedenfalls primär selbst vollständige Freiheit erreichen muss, bevor er in der Welt handelt: Beuys fordert hier den Eintritt in den erweiterten Kunstbegriff, Bahro eine meditative Praxis und Kartharsis (vgl. Enlightenment intensiv [K. Graf Dürkheim]), die Analogien zum Standpunkt der Religion Fichtes aufweist.

ist die Selbstkritik absolut und praktisch, und dadurch in sich ambivalent und ebenso selbst- wie seinszersetzend geworden. Nach Fichte fehlt es dieser Aufklärung an Aufklärung, insbesondere an einem Standpunkt, von dem aus diese Tendenz zu unendlicher Selbstkritik wohltemperiert relativiert werden kann. Der späte Fichte sucht daher nach grundlegenden Argumentationsweisen, um die innere Dialektik der Aufklärung sowohl rational zu beschreiben, als auch praktisch zu überwinden, und zwar indem er die self-defeating-prophecy-Struktur des Selbstbewusstseins *grundsätzlich* und nicht nur an arbiträren Beispielen (bspw. an einer neurophysiologischen Projektion des Gehirns) zu fassen versucht. Er unternimmt dies wohlgerne, ohne die Errungenschaften und Rationalitätsstandards derselben vollkommen außer Kraft zu setzen, zu unterlaufen und zu nivellieren, kurz: die Philosophie des späten Fichte wird hier interpretiert als rationale, obgleich nicht reduktive Binnenreflexion eines lebendigen *Feldes des Paradoxalen* als solchen, das das Leben sub specie absoluti, das Dasein absoluten Seins, ist, um im wissenschaftlichen Bild auch bleiben muss.

Insofern muss es für den sich aufklärenden Menschen, jedenfalls abseits seiner strukturell dafür ignoranten Systeme, Paradigmen und Konstrukte, interessant sein, sich der Möglichkeit eines veritablen Möglichkeitssinn der Ewigkeit und Ruhe des Lebens zu öffnen. Denn offenbar nur anhand eines solchen Prinzips – dann jedenfalls, wenn es sich auf rationale, nicht-reduktive Weise der Form des Selbstbewusstseins zugänglich erweisen sollte – wird sich das um sich selbst kreisende Denken der Aufklärung am eigenen Schopf aus der Wiederholungsschleife ziehen zu können. Und würde dies nicht auch den merkwürdigen Umstand verstehen helfen, dass in den westlichen Gesellschaften immer wieder jene irrational erscheinende Sehnsucht nach einem Anderen der System-Rationalität, nach Esoterik, Spiritismus, Romantik, nach politischen Protest und echter Spiritualität aufkeimt, welche von den gesellschaftlichen Rationalitäten nicht integriert und befriedigt werden kann. – Und wie wäre es denn, wenn diese Sehnsucht gerade ihre Aufklärung und Erfüllung in nichts anderem als in der Aufklärung der Aufklärung zu diesem ruhenden Auge in mitten des durch die Aufklärung entfachten Wirbelsturms erhalten würde; einem Auge, durch das sich das im Wege stehende Auge selbst erblicken und seine stehen-

de Mitte und Balance in sich selbst finden könnte? Die Aufklärung bliebe Aufklärung, Bewegung bliebe Bewegung – nur in Balance und Maß gesetzt, durch die Spiegelung jenseits des Anderen ihrer selbst.

Aber was heißt dann noch Aufklärung, und was Denken? Natürlich werden wir im Rahmen dieser Arbeit dieses umfassende Thema nur streifen. Aber es sei hier doch markiert und soll mitschwingen, indem eine Perspektivenerweiterung, wie Fichte sie anstrebt, in der Frage der Glückswürdigkeit automatisch dazu führt, dass die noch individuenzentrierte Perspektive Kants geöffnet wird, über und neben dem Glück und der Würdigkeit des je Einzelnen auch das der Menschheit als eines umfassenden Feldes (Holon) thematisch zu sehen. Denn in Zeiten von Technologien wie Computer-, Atom- und Gentechnik, täglichen globalen Finanzströmen von rund drei Trillionen Dollar und weltweiten wirtschaftlichen Beziehungen auf unserem Planeten, der ja inzwischen gewissermaßen zwangsläufig als „geschlossener Handelsstaat“ verstanden werden muss, hängt alles mit allem zusammenzuhängen.

Das erfordert zwangsläufig auch eine völlig neue Auseinandersetzung mit der Frage des persönlichen Glücks, auf eine Weise, die das Feld der individuellen Perspektive und Lebenshaltung weit übersteigt. Insofern heute jeder Einzelne nicht nur als Mensch, sondern zugleich und ineins als Menschheit zu denken, zu handeln und zu fühlen aufgefordert ist: Wie ist das ohne Überforderung des Menschen als verantwortlicher Person auf verantwortliche Weise möglich? Es geht um Wege und Perspektiven, wie der aus sieben Milliarden Individuen bestehende Bienenstock ›Menschheit‹ zu einem selbständig, erfolgreich und schöpferisch agierenden Subjekt werden kann, das zugleich und trotz der unüberschaubaren Weltkomplexität, die unbedingte Würde, Rechte und Talente jedes einzelnen seiner Glieder zu jeder Zeit ausbildet, schützt und entwickelt, anstatt sie im Ofen eines letztlich anonymen, unkontrollierbaren und vor allem sich selbst aufzehrenden Systems zu opfern. Es würde darum gehen, sich einzugestehen, dass die individuenzentrierten Gesellschaftssysteme, ihre Rationalitäten, Rechts-, Wirtschafts- und Wissenschaftsformen durch die Komplexität dieses Gesamtzusammenhangs schlicht überfordert sind, und dass wir erst mit diesem Eingeständnis etwas Neues beginnen können – ein neues holistisches Ver-

ständnis des Menschen.<sup>14</sup> So kann auch das Denken des späten Fichte verstanden werden, dass er nach einem neuen Begriff einer alten höheren Form von Intelligenz sucht – man würde dies heute vielleicht Schwarmintelligenz nennen –, um durch diesen neuen Begriff diese alte Form höheren Wissens in die Bewegung und das moderne Bewusstsein von Aufklärung und Emanzipation zu reintegrieren. Es geht um eine Form höheren intuitiven Wissens, in der der Einzelne für die ganze Menschheit und die Menschheit für den Einzelnen lebt und webt. Es geht also nach der individuenzentrierten Aufklärung um eine Aufklärung und Ausbildung der Menschheit zum lebendigen holistischen Organismus, gewissermaßen um die Weckung des Bienensinns im Einzelnen – und zwar, das muss das Ziel sein, ohne die Errungenschaften der ersten Aufklärung zu verraten oder zu verschenken. Das sei die wenigstens hintergründig aufgespannte konzeptuelle Klammer, in der wir Kant und Fichte hinsichtlich ihrer Glückswürdigkeitskonzeptionen konfrontieren wollen.

\* \* \*

Aber zurück zu Fichtes Ewigkeit, was ist das jetzt? Gibt es das überhaupt bzw. kann es das geben? Das ist das große Problem. Denn ein

---

<sup>14</sup> Wie könnte so etwas aussehen? Der amerikanische Soziologie Clare Graves hat in seinem Werk neun unterschiedliche Stufen des Bewusstseinsentwicklung beschrieben (Vgl. Graves : 2005). Die Stufen 1-6 beschreiben dualistische und dogmatische Weltauffassungen, und bilden insgesamt das Level-1-Bewusstsein, in welchem sich das einzelne Individuum einer Welt und Gesellschaft der Komplexität auf unterschiedliche Weise gegenüber sieht. Die Stufen 7-9 beschreiben dagegen integrale Weisen der Weltauffassung, also Weisen, in denen sich der Einzelne der Gemeinschaft nicht gegenüber und abgetrennt findet, sondern als integraler Bestandteil des Ganzen, und dementsprechend verändert sich auch Logik, Wollen, und Handeln. Heute gewinnt die Theorie Graves unter dem Namen *spiral dynamics* immer mehr Bedeutung in der Unternehmensberatung (Vgl. Beck, Don; Cowan, Christopher: *Spiral dynamics. Leadership, Werte und Wandel. Eine Landkarte für Business und Gesellschaft im 21. Jahrhundert.* Bielefeld 2007.). Man kann die Fichtesche Lehre der Lebensstandpunkte, die hier im zweiten Teil der Arbeit zentralstehen wird, gewissermaßen als eine transzendente Begründung dieser soziologischen Erkenntnisse interpretieren, wodurch beide wertvolle Klärungen und Veranschaulichungen gewinnen.

Gefühl – sei es der Ewigkeit der Welt oder nicht – ist, für sich genommen ohne Begriff und rationalen Referenzrahmen und damit ohne Wahrheitswert und objektive Bedeutung. Begriffe aber, und folglich die objektive Bedeutung verhalten sich stets relational zu ihrem Referenzrahmen bzw. ihren Voraussetzungen. Ein Gefühl kann alles Mögliche sein, aber auch durch Illusionen und Fehltrübe zustande kommen. Meine Fantasie kann mir einen Streich spielen und ich kann von Angstgefühlen erschüttert werden, weil ich versehentlich den Schatten, auf dem Dachboden, für einen Menschen oder ein Tier gehalten habe. Ist es mit der subjektiven und zumal paradoxalen Wahrnehmung ›zeitlicher Ewigkeit‹ nicht ganz dasselbe? Wie können wir uns sicher sein, dass ein Gefühl das ist als was es sich ausgibt, und nicht vielmehr eine Einbildung ist, eine wahnhafte oder neurologische Störung, eine Krankheit des Kopfes.<sup>15</sup>

Wie können wir kritisch und besonnen mit dem ›anderen Zustand‹ umgehen? Die eigentümliche Qualität mystischer Erlebnisse bringt es mit sich – das wohl vom griechischen Wort ›myein‹, was so viel wie ›die Augen schließen‹, ›verstummen‹ meint, abgeleitete Wort ›mystisch‹ scheint es ja bereits zu sagen –, dass sie sich im Grunde einer sprachlichen Auseinandersetzung und wissenschaftlichen Prüfung entziehen, sie können gewissermaßen nur schweigend vollzogen werden. Eine rationale Erklärung von mystischen Zuständen scheint daher vornehmlich sinnlos, deren historische Erforschung zumindest unergiebig. Zu diesem Resultat kommt auch der bekannte systemtheoretische Denker Peter Fuchs. Denn bei mystischen Zuständen handelt es sich, und da können wir ihm zustimmen, im Wesentlichen um Erfahrungen einer für den menschlichen Verstand per se inkommensurablen *Einheit von ›Transzendenz‹ und ›Immanenz‹* (bzw. es handelt sich um die Einheit auch anderer unvermittelbarer Polaritätspaare wie des ›Unendlichen‹

---

<sup>15</sup> Stanislav und Christina Grof haben auf ein Problem hingewiesen, dass von dieser Schwierigkeit zeugt. Sie berichten davon, dass Menschen mit sogenannten »spirituellen Krisen«, die im Alltag schwer zu integrieren sind und Beistand brauchen, heute häufig nicht nur beim Arzt, Psychiater oder in der Nervenheilanstalt landen, sondern aufgrund eines zu eng gefassten theoretischen Rahmens falsch verstanden und mitunter völlig falsch behandelt werden. (Grof 1990 : 21ff.;vgl. auch Ders. 2002 : 148ff.; 213ff.).



und ›Endlichen‹, des ›Ewigen‹ und ›Zeitlichen‹, des ›Subjektiven‹ und des ›Objektiven‹, des ›Diskreten‹ und ›Kontinuierlichen‹ des ›Komplexen‹ und ›Einfachen‹, des ›Vermittelten‹ und ›Unmittelbaren‹). »Zumindest die europäische Mystik der letzten anderthalb Jahrtausende«, resümiert Peter Fuchs in seiner Analyse mystischer Kommunikationsformen, »läßt kaum einen Zweifel daran aufkommen, daß sie es immanent mit Transzendenz, transzendent mit Immanenz zu tun haben will, und dies nicht im Sinne wechselseitiger Visiten zum Zwecke mehr oder minder guten nachbarschaftlichen Kontaktes, sondern in einer Form, die die immanente Konstitution des Schemas und damit die Paradoxie der Einheit präsent hält und: sich ihr stellt.«<sup>16</sup> Um diese ›Paradoxie der Einheit‹ bzw. die fundamentale Paradoxalität dieser Wirklichkeit (das *absolute Feld des Paradoxalen*) wird es uns ganz zentral gehen müssen: Insofern verpassen alle identitätslogischen Versuche, den mystischen Zustand auf ein subjektives Erleben oder auf ein objektives Konstrukt wie ein Dogma, einen Gottesbegriff oder in ein anderes eindeutiges »Rezept« zu bringen, die Pointe jedes Mystikers, und stellen letztlich bloß ungenügende Verobjektivierungsformen einer absoluten unaussprechlichen Einheit sub specie absoluti dar.<sup>17</sup> Erinnern wir uns an Fichte, der feststellte: »Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege.« (RL : 82) Wenn das aber grundsätzlich so ist, wieso können Mystiker diese ›Paradoxie der Einheit‹ erleben und davon

---

<sup>16</sup> Fuchs, Peter: Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? In: Reden und Schweigen, hgg. v. Niklas Luhmann und Peter Fuchs, Frankfurt a.M. 1989, S. 73. (Mark. K.G.)

<sup>17</sup> So wie beispielsweise Peter Fuchs aus systemtheoretischer Sicht versucht, die ›Vorstellung des Unendlichen‹ als »pure Selbstbeschreibung der mystischen Erfahrung zu deuten. Der Re-entry wäre einerseits der Wiedereintritt der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz und andererseits der Wiedereintritt der Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz in die Selbstreferenz, und im Falle der spezifisch religiösen Erfahrung beides zur Kongruenz gebracht.« (ebda : 75). Jedoch wird durch diese Erklärung einer immanent-selbstreferenziellen Kongruenz von zwei Oxymora weder die spezifische Qualität mystischen Erlebens verständlich noch wird dadurch die dabei intendierte Einheit eine absolute. Es bleibt ein verobjektivierende Reduktion und Rationalisierung eines Unbegreiflichen. Das Problem scheint hier zu sein

beredtes Zeugnis ablegen, und wieso können wir, diese ›Paradoxie der Einheit‹ als solche in ihrer Paradoxalität durchaus begreifen? In beiden Fällen handelt es sich doch offenbar um Fälle von ›wissen‹ und sogar reflektierten ›wissen‹, was bedeutet das dann aber für unseren Begriff vom Wissen, wenn ›wissen‹ dazu prinzipiell in der Lage ist?

Der mystischen Einheit des Gegensätzlichen kommt jedenfalls die Qualität einer absolut-unmittelbaren und unmittelbar-absoluten Einheit zu.<sup>18</sup> Damit klafft mit dem ›anderen Zustand‹ mitten in der Welt des Verstandes gewissermaßen ein Schwarzes Loch; wir finden als ›X‹ eine Phänomensorte, deren ungewöhnlicher Realitätsstatus wie ein Tarnumhang (cloaking device) innerhalb der wissenschaftlichen Welt funktioniert. Peter Fuchs erklärt die damit verbundenen Schwierigkeiten aus seiner systemtheoretischen Perspektive wie folgt: »Die binäre Struktur von Codes tranchiert die Welt: Alle Operationen, die sich an solchen Strukturen entlangsteuern, orientieren sich an einer Ja/Nein-Differenz, die – was immer vorkommt – so verdoppelt, daß jede Position ihre Negation, jede Negation ihre Position mitführt.<sup>19</sup> Im Fall der Religion scheint die Differenz von Immanenz und Transzendenz diese Verdoppelung zu leisten. Die Welt intramundan beobachtet, erhält den Titel Immanenz nur, wenn Transzendenz mitgedacht wird, und Transzendenz gerät nur in den Blick, wenn die Diesseitigkeit der Beobachtung von Diesseitigem beobachtet wird. Wenn man einen Beobachtungsstandpunkt außerhalb von Religion bezieht, kann man sehen, daß der Bezug auf Transzendenz seinerseits eine immanente Operation ist, die die immanente Welt so beobachtet, als würde sie von außen observiert: Welt wird durch sich selbst dupliziert. Sie ist Innen und Außen im Innen. Sie hat ihr Außen nicht anders denn als Innen.«<sup>20</sup> Peter Fuchs kommt also zu demselben Ergebnis: »Das [aber] macht die Einheit der Differenz

---

<sup>18</sup> Wobei dazu gesagt werden muss, dass hier ›Unmittelbarkeit‹ und ›Mittelbarkeit‹ zunächst auch wieder nur dem binären Code entspringen, wozu sich die ›Unmittelbarkeit‹, die hier gemeint sein soll, sicher wieder als inkommensurable Größe verhält – es ist eben durchaus Methode in diesem Wahnsinn, um den es uns hier geht.

<sup>19</sup> Und nicht nur der Welt, sondern aller faktischen Operationen des Denkens, insofern tranchiert die binäre Struktur von Codes auch unser Wissen bzw. unser Wissen des Wissens, die Epistemologie.

<sup>20</sup> Ebda. S. 71f.

zum Problem.«<sup>21</sup> ›Ewigkeit‹ als mystische Erfahrungsqualität kann damit sozusagen naturgemäß aufgrund der logischen Voraussetzungen heutiger wissenschaftlicher Philosophie und mathematisch-logischer Wissenschaft nur ein ephemeres Phänomen darstellen.<sup>22</sup> Da in der Mystik – anders als beispielsweise in der Quantenphysik (in welcher gewisse Phänomene sich ebenfalls einer binären Begriffsstruktur entziehen) – keine empirischen Versuchsreihen möglich sind, scheint die Marginalisierung der Mystik im Alltagsgeschehen die Folge eines toten Winkels jedes binären wissenschaftlichen Referenzrahmens zu sein, denn der bleibt notorisch steril für mystische Zustände und strukturell ignorant für deren objektive Bedeutung. Wissenschaftlich gesehen, wird es daher zu einer nicht erweisbaren Geschmacksfrage, ob man mystische Zustände anerkennt oder nicht. Wenn das aber so ist, liegt das andererseits

---

<sup>21</sup> Ebda.

<sup>22</sup> Diesen Gedanken kann man natürlich noch radikalisieren und erweitern, indem man feststellt, dass es nicht nur um die logische Struktur der modernen Wissenschaften bzw. deren logische Voraussetzungen geht, sondern dass die Unbegreiflichkeit der zeitlicher Ewigkeit bzw. der Einheit von Transzendenz und Immanenz wesentlich für den performativen Realismus jeder identitätslogischen, intentionalen, differenziellen bzw. propositionalen Wissensform ist. Wenn man das tut, muss man sich allerdings auch Gedanken darüber machen, dass in den heutigen Wissenschaften und Naturwissenschaften gar kein Konsens über die zugrundeliegende Wissensform besteht: So zerfällt sowohl die moderne Logik in eine Vielzahl von ganz unterschiedlichen konstruktiven Logiken, deren Axiome keineswegs alle dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch Geltung zubilligen, ebenso wie die moderne konstruktive Mathematik in eine Vielzahl von untereinander teilweise inkommensurablen Axiomensystemen und Geometrien zerfällt. Diese unterschiedlichen Axiomensysteme angewandt auf die Empirie (z. B. in der Physik), ermöglichen wiederum eine Erklärung einer Vielzahl von Phänomenen, die in einer rein identitätslogischen fundierten Logik oder Wissenschaft nicht verstanden werden könnten. Zwar ist dadurch meistens eine technisch-praktische Nutzung möglich, jedoch ist sowohl Zusammenhang als auch die Deutung der erklärten Phänomene fraglich, indem der Anspruch auf die Einheit der Wissenschaft längst aufgegeben wurde. Wenn man diesen Einwand bringt, um die Unmöglichkeit eines einheitlichen Wesens des wissenschaftlichen Wissens zu untermauern, dann darf man aber nicht vergessen, dass die These von einer wesentlich identischen formalen Struktur allen Wissens, einer transzendentalen Grundstruktur, aufgrund des Durchdringens seiner absolut performativen Faktizität zufolge der *quaestio iuris sub specie absoluti* wesentlich tiefer ansetzt, als es axiomatisierte Wissensbegriffe vermögen, die ja generell auf einer faktischen Verobjektivierung beruhen.

nicht an den mystischen Zuständen (für deren Realität wie gesagt zahllose historische Quellen unabhängig Rechenschaft ablegen), sondern stellt zunächst einmal nur einen epistemologischen Kolateralschaden unseres, auf die binäre Form reduzierten Denkens dar – was wir aber doch offenbar sehr wohl noch zu erkennen in der Lage sind.

Waren wir also nicht schon weiter? Wir stehen mit Fuchs also gerade ebenfalls in einer der strukturellen self-defeating prophecy unserer Erkenntnisorgane, obwohl wir die ja gerade zu vermeiden suchten? Diese wollen wir einmal idealtypisch analysieren: Wenn Fuchs feststellt, »daß der Bezug auf Transzendenz seinerseits eine immanente Operation ist [...]: Sie [sc. die Welt, KG] ist Innen und Außen im Innen. Sie hat ihr Außen nicht anders denn als Innen.« (Fuchs : 71f.), dann hat er damit implizit einen – von der Systemtheorie zwar offen zugestandenen, aber transzendental nicht durchdrungenen bzw. erklärten – Re-entry des faktisch vorausgesetzten binären, an Ja/Nein-Operationen orientierten Codes in sich selbst unternommen. Fuchs – systemtheoretisch geschult – weiß das natürlich, sieht aber nicht die dadurch *ausgelösten epistemischen Deformationen*. Nämlich, dass er dadurch, und zwar performativ, das Prinzip der Immanenz und Faktizität (von Erklärbarkeit bzw. Reflexibilität) *performativ bestimmt und alternativlos absolut setzt* (und a fortiori die Form der Wissenschaftlichkeit darauf reduziert). Er erzeugt einen *performativen Realismus*, den er aber nicht als solchen sieht, weil er, wie überhaupt die Systemtheorie, den lebendigen Vollzug des Begreifens nicht sub specie absoluti, sondern nur sub specie facti beobachtet (das Resultat, nicht die transzendente Genese des Denkens berücksichtigend). Um es emphatisch zu sagen: *Fuchs lebt mit seinem Sehepunkt in seinen eigenen intentionalen Projektionen und Konstruktionen:  $\# E\cup [S\subseteq O]$  (= konkret in der performativen Generalisierung binärer Codesstrukturen), nicht aber im aktuellen Hier und Jetzt seines lebendigen performativen Denkens ( $E\downarrow \parallel E\cup$ )*. Durch diese self-defeating prophecy verunmöglicht er – in actu – ein lebendiges Begreifen (= anschauliches Erleben) des substantiell unbegreiflichen Ewigkeit der Welt, und macht die ›Paradoxie der Einheit‹ und folglich Mystik erst wissenschaftlich inkommensurabel, obwohl er sie gleichwohl per Re-entry selbst als ›Paradoxie der Einheit‹ einer Immanenz der Transzendenz und Transzen-

denz der Immanenz durchaus begriffen und auch als für mystisches Erleben wesentlich eingesehen und ausgesprochen hat. Fuchs verpasst es dadurch, den Begriff seines ›wissens‹ offen, lebendig und sub specie absoluti genug zu halten, um die ›Paradoxie der Einheit‹ zu realisieren und zu reflektieren – sein Denken ist zwar konsequent, wird aber durch die Voraus- und Absolutsetzung eines ebenso unausgewiesenen wie einseitigen binären Wissensbegriff boniert, getrübt und objektiviert. Fichte würde sagen, ›ertötet‹. Und man kann sich die Frage stellen, wozu brauchen wir doch eine systemtheoretische Beschreibung der Paradoxie der Einheit, wenn ich doch dieses Feld des Paradoxalen auch unmittelbar anschaulich erleben und erfühlen kann? Und im Ernste und der Strenge nach macht ein theoretischer Begriff dieser paradoxalen Wirklichkeit auch erst dann Sinn, wenn ich sie anschaulich realisiere. Denn auch im Begreifen des Unbegreiflichen sind Begriffe ohne Anschauungen leer. Dass uns das Gegenteil normal vorkommt, daran kann man schon ersehen, wie tief eingewurzelt und gewöhnt wir an den in sich geschlossenen Rationalitätsrahmen unseres binären Selbstbewusstseins sind, woran sich ja letztlich seine performative Verabsolutierung zeigt.

Fichte hat derartige Verfahren gemeint, als er 1804 schrieb: Der »Grundzug unseres Zeitalters ist meines Erachtens der, daß in ihm das Leben nur historisch und symbolisch geworden ist, zu einem wirklichen Leben aber es gar selten kommt. Ein nicht unwichtiger Bestandtheil des Lebens ist das Denken. Wo das ganze Leben zur fremden Geschichte verblaßt ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen.« (SW X : 89) Was Fuchs hier also nicht sieht, ist, dass er sich selbst durch die vorausgesetzte Generalisierung der Binarität kommunikativer Codes kognitiv derart programmiert (und blendet), dass er nicht nur sein *eigenes formales Einsehen* der ›Paradoxie der Einheit‹ verpasst: sein lebendiges bzw. aktuelles Begreifen des Unbegreiflichen, sondern bei der doch sehr richtigen Feststellung der Duplizierung der Welt (»Sie ist Innen und Außen im Innen.«) nur zu einem reduktionistischen Re-entry in die binäre Form des Verstandes findet. Anstatt aber mitzubekommen, dass das zweite ›Innen‹, von dem die Rede ist, keineswegs das Gegensatzpaar zum ersten ›Außen‹ wiederholt, sondern ein ›höheres Innen‹, gerade

eben die ›Paradoxie der Einheit von Innen und Außen‹ apperzipiert (obgleich nicht verstehend durchdringt), jene eben, die der Mystiker seinem eigenen Bekunden nach präsent hält und anschaut. Meine These und Argumentationsstrategie ist hier also und im Folgenden: Taghelle Mystik ist nicht etwas gottweißwie merkwürdig Weltfremdes, sondern hier und jetzt und immer Zugängliches. Wir sehen sie nur deshalb nicht, weil wir uns an den Tunnelblick unseres Alltagsverstandes resp. unserer wissenschaftlichen Intelligenz gewöhnt haben, und uns mit der Welt *in der Form unseres Denkens* fraglos identifizieren. Anders gesagt: Fuchs (und mutatis mutandis würde das eben auch für Kant gelten) versteht die taghelle Mystik nicht, weil ihm sein Denken zur fremden Geschichte verblasst ist: *er beobachtet nicht, dass er selbst im Einsehen der ›Paradoxien der Einheit‹ bereits performativ jenseits aller binären Codes zu sehen vermochte, und daher schon a priori im trans-binären (eigentlich trans-intentionalen) Denken steht.* Er erfasst dies nicht, weil er zwar an seine verstehende Performanz gebunden ist, aber diese nicht sub specie absoluti reflektiert, sondern sich performativ per Re-entry mit seinem eigenen durch einseitige deformierende Voraussetzungen bornierten *Sehen* identifiziert und diese dadurch reproduzierend amplifiziert. Alles, was nun noch kommen kann, ist zwar folgerichtig, aber ebenso unlebendig wie teilwahr und vor allem performativ ›verunewigt‹ bzw. ›verzeitlicht‹. Kurzum: Wir werden sehen müssen, ob und inwiefern die Ewigkeit der Welt durch unseren faktischen Gedankenvollzug deformiert und überdeckt wird.

Zusammenfassend sei gesagt, und nur darauf möchte ich an dieser Stelle aufmerksam machen: Wir vermögen es durchaus, das ›Unbegreifliche zu begreifen‹ (die ›Paradoxien der Einheit‹), obgleich wir zumeist nicht sehen, dass wir es vermögen, und erst recht nicht durchdringen, wie und was dies transzendentallogisch und ontologisch bedeutet. Auf Basis intrikater und unausgewiesener, d. h. letztlich dezisionistischer Absolutsetzungen bzw. Generalisierungen bestimmter einschränkender Prinzipien (denen sich das nicht-transzendental durchreflektierte Denken faktisch nun eben aber auch nicht enthalten kann, mag dies in Form von binären Codes, Axiomen, der Empirie, des Gehirns oder von Naturkonstanten, oder was auch immer geschehen – und der freiwilli-

gen, aber unnötigen Identifikation damit) ist eine kritische Prüfung sub specie absoluti der eigenen Position ebenso ausgeschlossen wie die noch unwahrscheinlichere Klärung der tieferen Frage einer epistemologischen und ontologischen Bewertung mystischer Paradoxien für unser Bild vom Menschen. – Interessanterweise ist es hierbei völlig gleichgültig, ob es sich um einen reflektierten Re-entry oder einen unreflektierten handelt, denn beides, reflektiert (*intentio obliqua*) oder unreflektiert (*intentio recta*), sind bloß faktischem, durch transzendente Leistungen und Akte hervorgerufene Zustände des Wissens, die unweigerlich ihre self-defeating prophecies hinter sich herziehen. Es ist völlig gleichgültig, ob Ödipus bewusst versucht, sein vorbestimmtes Schicksal zu ändern oder nicht, beides führt zu demselben und deshalb auch tragischen Ergebnis. Denn so oder so bleibt Ödipus in der intentionalen Form menschlichen Selbstbewusstseins, welche bewusst oder unbewusst die Ewigkeit der Welt verstellt. Und, um im Bilde zu bleiben, wie Ödipus sich selbst befreit, indem er sich blendet, muss auch das Bewusstsein seine ebenso notwendige wie faktische Form der Intentionalität ›transzendieren‹, um sich zum sehenden Nicht-Sehen bzw. wissenden Nicht-Wissen der Ewigkeit der Welt im Hier und Jetzt zu erheben. Ausschlaggebend für den Selbstverlust lebendigen Denkens in einer self-defeating prophecy ist also die ebenso performative wie unbemerkte Reduktion und Verengung lebendigen ›wissens‹ sub specie absoluti auf *irgendein* differenzielles faktisches Bestimmungselement: Gleichgültig, welches dieses sei, es erzeugt formell stets einen performativen Realismus, der uns jene taghelle Ewigkeit der Welt verstellt, um die es Fichte, Gebser und Musil geht.

Es handelt sich hier nun freilich um eine durchaus idealtypische Rekonstruktion des systemtheoretischen Standpunkts. Denn die Systemtheorie, als methodenbewusste Disziplin, will ja durchaus keine Erklärung des »Wesens der Mystik« (Fuchs : 96) oder des Status ihrer Realität und Objektivität liefern, sondern diese stützt ihre Untersuchungen rein auf vorhandene Diskurse über Mystik und die historischen Aussagen von Mystikern. Sie steht damit angesichts der angezeigten fundamentalen erkenntnistheoretischen Probleme vor einem Sumpf, den sie aus der Ferne über die funktionale Analyse der Kommunikationsweise des mystischen Schweigens beobachtet. Sie ist sich dieses

Umstandes und Standpunktes bewusst, darum ist sie durchaus relativ wissenschaftlich. Pointiert formuliert Fuchs: »Antworten auf Wesensfragen setzen ungewöhnliche Beobachtungsstandpunkte voraus, archimedische Positionen, die nicht selber wieder beobachtbar und damit relativierbar sind.« (Fuchs : 96) Damit umreißt Fuchs zugleich die Grenze der Systemtheorie, die sich paradigmatisch als einzelwissenschaftliche Perspektive par excellence verstehen lässt: Man kann daran verdeutlichen, wie der hier (auf Basis von Fichtes Wissenschaftslehre) zu gewinnende Begriff der Wissenschaftlichkeit von demjenigen der Systemtheorie differiert: Wissenschaftlichkeit besteht nach Fuchs in der exakten Angabe und Darstellung eines *bestimmten relativen Standpunkts bzw. einer bestimmten faktischen Perspektive*, von dem bzw. von der aus die Welt (bzw. das Wissen) beobachtet und beschrieben wird; die Systemtheorie analysiert die wirkliche Kommunikation *in der Welt* auf Basis binärer Codestrukturen (sieht aber nicht, dass sie sich dadurch in der angezeigten self-defeating prophecy bewegt). Die Transzendentalphilosophie untersucht dagegen die *jeder* Bestimmung und der Faktizität *überhaupt* zugrundeliegende transzendente Funktionsstruktur des ›wissens an sich‹ bzw. das ›wissen sub specie absoluti‹. Sie kann sich von daher prinzipiell nicht damit begnügen, einen faktischen Sehepunkt quasi dezisionistisch anzugeben (ohne welchen sie allerdings auch nicht auskommt), denn ihr genuiner Standpunkt besteht darin, dass sie *alle möglichen faktischen Standpunkte* (insbesondere den eigenen) *sub specie absoluti* genetisieren muss, um jene ebenso transfaktische wie transintentionale Nullperspektive (das ›wissen‹ sub specie absoluti) aufzuzeigen, die eben niemals faktisch werden kann: Sie kann sich nicht auf einen bestimmten, neutralen Standpunkt stellen, weil jedes faktische Prinzip ein erklärungsbedürftiges Bestimmungsmerkmal des Wissens darstellt und darüber hinaus eine strukturelle Deformation (self-defeating prophecy) bedingt.<sup>23</sup> – Auf dieser Basis ist es auch nur vor dem

---

<sup>23</sup> Aufgrund der radikal zu verstehenden *quaestio iuris sub specie absoluti* zeigt sich jeder faktische bzw. dezisionistische Standpunkt als erklärungsbedürftig, deren Bestimmbarkeit und Neutralität de iure auszuweisen wäre. Darin besteht die Idee der Transzendentalphilosophie zufolge der Wissenschaftslehre Fichtes: Sie ist diejenige Disziplin, die sich nicht nur im Faktum, sondern im Prinzip ableitet und legitimiert; darin unterscheidet sich die Wissenschaftslehre als *prima philosophia* sowohl von den spe-



Horizont seiner eigenen self-defeating prophecy richtig, aber insofern letztlich auch nichts als eine strukturelle Tautologie, dass Fuchs zu der einzelwissenschaftlichen Selbstrelativierung kommt: »Zumindest intramundan sind solche absoluten, freischwebenden und kontextfreien Standorte nicht verfügbar.« (Fuchs : 96) Denn die restringierende und relativierende Funktion der »Intramundanität« ist nur Folge seiner Identifikation mit den von der Systemtheorie gemachten Voraussetzungen.

Jedenfalls bedeutet die wissenschaftliche Annäherung an das »Wesen« paradoxaler Erfahrung zeitlicher Ewigkeit eine Grenzüberschreitung für unser reflexives ebenso binäres wie intentionales Denken, Wollen und Fühlen und erfordert einen wissenschaftlichen Paradigmenwechsel, eine grundsätzliche Perspektivenerweiterung unserer Begriffe vom »wissen an sich«.<sup>24</sup>

---

ziellen philosophischen Disziplinen wie Ethik, Logik, Phänomenologie, Geschichtsphilosophie als auch von allen axiomatisierten empirischen und logisch-mathematischen Einzelwissenschaften oder spekulativen Metaphysiken, indem sie sich nicht auf irgendein »Wissen« als Konstruktum bezieht bzw. performativ voraussetzt, sondern den *lebendigen »wissens«-Vollzug sub specie absoluti* in seiner transzendentalen Struktur durchdringen und sichtbar machen will.

<sup>24</sup> Fuchs hält übrigens eine solche Annäherung an einen derartigen »ungewöhnlichen archimedischen Beobachtungsstandort, der nicht wieder beobachtbar ist«, obgleich er sie »strikt gemieden« habe, und natürlich eigentlich einen performativen Widerspruch enthält, »nicht [...] für unmöglich« (Fuchs: 97): eine solche ziele seines Erachtens auf eine »Phänomenologie mystischer Erfahrung« (Ebda : 96) hin. Diese »Möglichkeit«, so schreibt er, »setzt aber das ehrgeizige, wiewohl überfällige Unternehmen voraus, phänomenologische Theorie und Methode beobachtungslogisch zu rekonstruieren«. (Ebda : 97) Mir scheint ein solches Unternehmen, geht man von der radikal *sub specie absoluti* verstandenen *quaestio iuris* aus, in der späten Wissenschaftslehre Fichtes gewissermaßen ante litteram vorzuliegen: Die späte Wissenschaftslehre, die ab 1804 das »Begreifen des Unbegreiflichen« verfolgt und in eine transzendente Lebensstandpunktlehre *sub specie absoluti* mündet, lässt sich auch als *Grundlegung einer perspektivenlogisch reflektierten Phänomenologie mystischer Erfahrung* lesen: als deren *Grundlegung*, nicht selber als Phänomenologie – denn das intentionale Schema phänomenologischen Beobachtens dürfte *sub specie absoluti* epistemologisch nicht ausreichen, um die Probleme mystischen Erfahrens ohne Re-entry in eine faktische Form zu bewältigen. Wie auch immer also Fuchs die Situation persönlich einschätzt, wissenschaftlich bleibt ein *hiatus* zwischen den Beschreibungsgrenzen binärer Code-Operationen, und den epistemopraktischen Erfordernissen mystischer Zustände, die

Wieso und wie dies? Nur einige Worte dazu. Im ›Leben‹ geht es um die absolute Realität in ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit. Leben sub specie absoluti ist damit der Reflexion prinzipiell entgegengesetzt. Nach Fichte kann Realität *nur* gefühlt werden, die faktische wie auch die absolute. Aber die faktische Realität enthält entstellende Leistungen der Subjektivität, die absolute nicht. Die absolute Realität kann daher weder erkannt, noch vorgestellt, ja nicht einmal angeschaut werden – und das ist für unser Selbstbewusstsein bzw. unseren Intellekt notwendig paradox.

›Absolute Realität‹ erscheint dem Ich somit rein intuitiv im Urgefühl als Affekt des Seins bzw. der Ewigkeit, und ist das Erste ( $L \leftrightarrow E$ ), sogar noch bevor das Ich sich selbst intellektuell *anschauen* ( $E_I$ ) und auf sich reflektieren kann ( $E_U$ ). Darauf aufbauend kann die Intelligenz (Reflexion) dieses Gefühl der ›Ewigkeit‹ zwar zum wirklichen Selbstbewusstsein ( $E_U$ ) erheben und kategorial intentional erkennen ( $[S \hookrightarrow O]$ ), aber es entstellt es dadurch notwendig, indem es dasselbe beispielsweise in Raum und Zeit ausbreitet. Das Gefühl der Ewigkeit, der Affekt des Seins, ist also nach Fichte jene transintentionale Basis, die allem intentionalen Wissen inkommensurabel zugrunde liegt. Eine Inkommensurabilität, die von der Reflexion der Reflexion sub specie absoluti (der Wissenschaftslehre in specie) freilich als solche evident erfasst werden und im religiösen Standpunkt integral gefühlt werden kann: Wie werden wir sehen. Hier geht es um ein absolut unbedingtes, grundlegendes, tiefstes und umgreifendes Gefühl (vgl. GSR : 38), das als Folie und Sphäre aller möglichen subsequenten Gefühle und Erkenntnisse die absolut-absolute Voraussetzung der *Wirklichkeit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein* überhaupt, der *absolut-faktischen* Wirklichkeit, darstellt. Der Affekt absoluten Seins wäre also das durch absolute Intuition dem Ich vor seiner eigenen Wirklichkeit und Tätigkeit überhaupt ›gegebene‹ absolute Gefühl, wobei man, um zu verstehen, was das bedeutet, natürlich sehen muss, dass das Ich an dieser Stelle Grund und Bedingung

---

andererseits auf binäre Codes natürlich nicht völlig verzichten können, ihnen aber einen völlig anderen Stellenwert zuweisen.

seiner eigenen wie überhaupt aller weiteren faktischen Wirklichkeit als solcher ist.

Es ist sehr schwierig zu verstehen, um was es sich dabei noch handeln kann. Ich will dies zunächst einmal die ›reine Überfaktizität‹ nennen, und meine damit, was der rationale Mystiker Cusanus als »Können-Sein« oder »Können-selbst«<sup>25</sup> bezeichnet hat: Es ist reine Möglichkeit oder Potentialität, aber als solche ist sie eben nicht fiktiv oder abstrakt, sondern die *lebendige kraftvolle Erscheinung absoluten Seins* von sich aus sich durch sich, sprich: absolute In-sich-Bestimmtheit, aber eben keine heterothetisch-differenzielle, sondern eine absolut integrale Unerschöpflichkeit, Unaussprechlichkeit und Ineffabilität für jede Bestimmung, oder anders – die absolut integrale Fülle und Einheit. Damit steht es logisch vor dem differenziellen Selbstbewusstsein und der dasselbe konstituierenden Einheit der Mannigfaltigkeit (und es bedeutet sub specie absoluti betrachtet schon einen gravierenden *performativen Widerspruch*, dies auch nur auszusprechen und festzustellen – denn woher können wir das wissen? Wir werden auch das sehen). Reine Überfaktizität ist die absolut-absolute *Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit*. Der Grundgedanke ist, dass am Grund des Bewusstseins eine primordiale nicht intentional bewusste, jedoch nicht irrationale, sondern affektiv lebendige und für die faktischen Akte des Selbstbewusstseins prinzipiell formaliter wie materialiter unerschöpflich-schöpferische Intuition absoluten Seins, ein intuitiver absoluter Verstand ruht (vgl. IV.6).<sup>26</sup> Diese reine Überfaktizität kann begriffen werden *als solches*, als dieses Schöpferisch-Unerschöpfliche, und wenn dies einem Selbstbewusstsein zu- stößt, dann wird die Welt des Alltags zum unerschöpflich tiefen Spiegel der Ewigkeit.

---

<sup>25</sup> vgl. Nikolaus von Cues: Vom Können-Sein (de possest). Leipzig 1947, S. 38ff. oder Ders.: Vom Gipfel der Betrachtung. Leipzig 1947, S. 65ff.

<sup>26</sup> Man könnte denken, dass also auch nach Fichte vor der Wissenschaft der Mythos liegt, aber dies würde vorschnell den bewussten Gegensatz zwischen Wissen und Mythos, der nur im Selbstbewusstsein auseinandertritt, auf den Ursprung des Selbstbewusstseins projizieren, in Wahrheit liegt jenseits des Selbstbewusstseins die ungreifliche Einheit von Mythos und Wissen.

So ist es *im* Leben, wenn das *Leben* – wie beispielsweise bei Musil – sich zu einem solchen Affekt des Seins erhoben haben dürfte. Es ist klar, dass diese reine Überfaktizität natürlich niemals positiv fixierbarer Wissensgehalt sein oder werden kann, da es innerhalb der Form des Selbstbewusstseins bzw. des faktischen Verstandes nicht erfasst oder gedacht werden könnte. Denn jedes wirkliche Fassen ist und bleibt notwendig faktisch. Kurzum, es kommt weder in der Welt noch im Bewusstsein vor, *sofern* diese sich dem Erfassen verdanken. Philosophie ebenso wie Wissenschaft bleiben damit strukturell blind für das mystische Herz der Welt. – Anders das religiöse Leben? Es erweitert durch das absolute Integral von Selbstbewusstsein und Bewusstsein bzw. durch absolute Freiheit von der Freiheit, das *Sehen* und *Können* des Selbstbewusstseins über sich selbst und die Faktizität überhaupt hinaus, zum ebenso integralen wie absichtslosen *Sehen des Sichsehens* und *Handeln ohne zu Handeln*. Es *begabt* bzw. *begnadet* das Selbstbewusstsein zum *überfaktischen Sehen* (>absoluten Intuieren<) und *überfaktischen Können* (>absolute Freiheit von der Freiheit<). Zu dieser Freiheit bzw. zu diesem Sehen kann sich der Mensch naturgemäß nicht selbst erheben, er kann es nicht selbst machen, er kann sich zum ihm nur durch Lassen und Loslassen von Freiheit und Willkür erheben.

Zum besseren Verständnis dieses *überfaktischen Sehens*, Fichtes neuer Sinn, soll uns eine interessante Erläuterung von Cusanus helfen: Der schreibt in einem seiner letzten Werke: Das »Können-selbst in seinem Ansich [wird] – über jeder Erkenntnismächtigkeit hinaus und doch mittels geistig schauenden (*intelligibilis*) Könnens – wahrheitsangenhört gesehen, wenn man sieht, daß es jede Fassungskraft des geistig schauenden Könnens übersteigt. Das was die Einsicht faßt, das sieht sie ein. Wenn nun der Geist sieht, daß in seinem eigenen Können das Können selbst ob seines Überragens nicht gefaßt werden kann, dann sieht er mit dem Blick über seine Fassungskraft hinaus, wie ein Knabe sieht, daß die Größe eines Steines über das hinausgeht, was die Kraft seiner Mächtigkeit tragen könnte. Das Sehen-können des Geistes übertrifft also

sein Fassen-können.«<sup>27</sup> Kurz: Und dies ist und kann sein nur das *absolute Sehen alles Sichsehens*.

Das *überfaktische Können* aber basiert just darauf, dass Können und Sein hier koinzidieren, besser: amalgamiert sind, nur dadurch vermag das Selbstbewusstsein (die Intentionalität, und tragende transzendente Grundform der Welt überhaupt), *über sich selbst hinaus zu können*. Dadurch vermag das Selbstbewusstsein, obgleich es an die Form der *differenziellen Tätigkeit* (Spontaneität) strukturell gebunden ist, sich selbst einerseits mit allem in ihm, allem Gewussten bzw. Bewussten, allen Inhalten seines Bewusstseins, und andererseits auch der faktisch-absoluten Form der Sichtbarkeit selbst, also der Form seiner Selbstbezüglichkeit per se zu *desidentifizieren*, und damit sein Wollen und Handeln von den faktischen Bedingungen des wirklichen Wissens bzw. des intentional Erfassens zu befreien: Wenn das Selbstbewusstsein versteht (evidiert!), dass seine eigene Form und Wirklichkeit, über die es faktisch nicht hinausdenken kann, in Grund und Boden grundlos und unwesentlich ist, und dadurch seinen strukturellen performativen Realismus als durch und durch relativ begreift, so kommt es zwar weiterhin faktisch mit seinem Denken und Bewusstsein nicht aus seiner notwendigen faktischen Form, aber diese Form bindet doch weder seine ›Liebe‹, sein ›Wesen‹, noch seine Freiheit. Das Selbstbewusstsein kann dann realisieren (wenn es sich nicht in den Spiegelkabinetten der performativ-realistischen Reproduktion seiner Intentionalstruktur an irgendeiner Negation verirrt), dass die (notwendige) Struktur der Wirklichkeit nur Schein in der Erscheinung ist (performativer Realismus), nicht absolutes Sein; und diese Erscheinung folglich seine wahre Freiheit und sein eigentliches Wissen weder bindet noch erfüllt. Das aber ändert alles, im Leben wie in der Wissenschaft. Dadurch betritt das Ich das *eigentliche Reich des Paradoxalen hinter seinem Rücken* (das Reich der Zwecke oder mit Fichte das ›Geisterreich‹), und wird ein ichloses Ich. Die strukturelle Folge dieser radikalen Desidentifikation ist ein Leben aus wissendem Nichtwissen, also ein wahrhaft selbstloses Wollen, ein absichtsloses Handeln und interesseloses Intendieren und rein in sich gegründetes

---

<sup>27</sup> Nikolaus von Cues: Vom Gipfel der Betrachtung. Leipzig 1947, S. 65f. (Hervorhebungen K.G.)

Affirmieren (Seligkeit). Das Gefühl des zeitlich Ewigen ergreift Besitz vom ichlosen Ich. Erst im Gefühl des Ewigen erreicht das Selbstbewusstsein die absolute Authentizität und Unmittelbarkeit des Lebens *sub specie absoluti*, welche sieht, indem sie realisiert, und will, indem sie wahrnimmt: das ist stehende Ewigkeit in ihrer absoluten Unmittelbarkeit und Unaussprechlichkeit. – Dass wir dies, wie wir es fortwährend taten, nun doch aussprechen und aussprechen *können*, wie dieser performative Widerspruch möglich ist, und was er bedeutet, das ist der eigentliche Gegenstand dieser Arbeit. Es wird sich zeigen, dass in der wissenschaftlichen Erklärung und Bewältigung dieses performativen Widerspruchs von Tun bzw. Fühlen und Sagen bzw. Reflektieren, der eigentliche Fortschritt in der Verbindung von Wissenschaft und Mystik und also das eigentliche Prinzip tagheller Mystik besteht. Denn, wer diesen performativen Widerspruch versteht, der begreift die relative Unbegreiflichkeit der Ewigkeit der Welt ebenso wie die strukturelle Ignoranz des wissenschaftlichen Denkens für dieselbe (↔).

\* \* \*

Auch bei Musils Schilderungen des ›anderen Zustand‹ in den österreichischen Alpen fanden wir jene charakteristischen Paradoxien und Oxymora, die unserem identitätslogisch funktionierenden Alltagsverstand und damit der Wissenschaft nichts oder wenig sagen: eine ›ewige Veränderung, in der sich nichts ändert‹, die ›Auflösung der auktorialen Besitzgrenzen der Gedanken‹, ›seliger Kummer‹, eine ›starken Bewegung, die sich in immer neuen Kreisen ausbreitet, aber kein Ziel hatte‹ usw. usw. – Demgegenüber sei also das wissenschaftliche Alltagsdenken in seiner *strukturellen Ignoranz für mystische Zustände* genommen, es vermag derlei paradoxe Zustände nicht unmittelbar zu erleben oder anzuschauen, sondern sein Selbstbewusstsein nur – da, wo es hoch kommt – in Form von Poesie und Dichtung sekundär-reflexiv einzubringen: Das Medium von Poesie und Dichtung ist aber Sprache, wohingegen das Medium von Mystik das lebendige Selbst-Welt-Bewusstsein ist. Durch Poesie vermag der Mystiker zwar das mystische Erleben zu umschreiben und ästhetisch zu reproduzieren, aber Poesie

ohne Apperzeption der ›Paradoxie der Einheit‹ erzeugt nur ephemere Sekundärphänomene.

Angesichts der wieder und wieder betonten revolutionierenden existentiellen Bedeutung solcher Erlebnisse und ihrer erstaunlichen kulturhistorischen Verbreitung bleibt das weitgehende Fehlen eines öffentlichen Bewusstseins in der sogenannten aufgeklärten westlichen Welt, wenigstens innerhalb staatlicher und institutioneller Öffentlichkeiten, zumindest sehr bemerkenswert. Es mangelte unseren Bildungs-Einrichtungen folglich nicht nur an einer entsprechenden Praxis, solche Zustände durch Übung zu ermöglichen, sondern erst recht an einer zureichenden und (sub specie absoluti) zufriedenstellenden Begrifflichkeit, um die Unbegreiflichkeit mystischer Realitäten (und dadurch uns selbst bzw. das Herz der Welt in uns) rational zu berücksichtigen, und innerhalb unserer wissenschaftlichen Diskurse ohne performative Widersprüche zu behandeln. Dies würde jedenfalls verständlich machen, warum wir, anstatt zu versuchen, solcherart existentieller Gipfelerfahrungen mystischen Erlebens (peak experiences) in unseren Bildungseinrichtungen nachzuvollziehen, gewöhnlich nur Forschungsprojekte starten, welche die neuronale Aktivität von in Versunkenheit meditierende Zen-Mönchen im Magnetresonanztomographen vermessen: Offenbar doch, um objektives Wissen und Verfügungskompetenzen *über* mystische Zustände zu generieren, ob diese nicht gegebenenfalls leistungssteigernd im Management eingesetzt werden können. (Lobo 1991 : 243ff.) Unsere Wissenschaften folgen offenbar häufig Strukturen, die von einem höheren Standpunkt aus als *self-defeating prophecy structures* erscheinen, insbesondere jene self-defeating prophecies, denen zufolge der Mensch überhaupt nicht zu einem sicheren Wissen in der Lage ist.<sup>28</sup> Wir müssen uns vielleicht eingestehen, wie eindimensional wir reagieren, und wie eingefahren unser Gefühlsleben und dadurch auch unser Weltbild überformenden und selbsterfüllenden Strukturen und Begriffen ausgesetzt ist – wie also die Menschen durch unsere sozialen Systeme, Institutionen und Medien geprägt und verbildet werden, die am

---

<sup>28</sup> Watzlawik 1992 : 224f.

Ende ja nichts als die Manifestationen dieser einseitigen begrifflichen Strukturen sind.<sup>29</sup>

Demnach wäre es nicht nur verständlich, sondern nachgerade logisch, dass solche Zustände im Alltag ein Schattendasein führen.<sup>30</sup> Wenn Fichte (oder Platon und viele andere)<sup>31</sup> Recht hätten, und die Welt in der Tat wesentlich und sichtbarlich ewig wäre, sich aber in dieser fundamentalen Paradoxalität den Formen des Alltagsverstands der Menschen gegenüber verschlossen zeigte, dann kann man aus der Existenz der zahlreichen Zeugnisse vom einem anderen Zustand schließen, nicht nur, dass es offenbar jenseits des Alltagsverstands (und den durch diesen geprägten Wissenschaften) eine andere und höhere Form des Lebens und der Erfahrung gibt, eine höhere Erkenntnisart (einen Möglichkeitssinn), durch welche der Mensch nicht nur in die Lage versetzt würde, die fundamentalen Paradoxalitäten des Lebens und des Wissens unmittelbar zu *sehen*, sondern auch, dass es möglich sein könnte, eine auf diesem höheren Möglichkeitssinn aufbauende Praxis tagheller Mys-

<sup>29</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1998.

<sup>30</sup> Ein sprechendes Beispiel: Prof. Dr. Joseph Schumacher hält im Wintersemester 2003/2004 an der Universität Freiburg eine Vorlesung zum Thema »Die Mystik im Christentum und in den Religionen«. Man kann diese brillante Vorlesung als pdf im Internet finden (<http://www.theologie-heute.de/MystikvorlesungI.pdf>) Dort setzt sich Schumacher nicht nur mit den Klassikern der Mystik innerhalb der Katholischen Kirche auseinander, sondern sehr eingehend auch mit dem New Age sowie den Mystikern anderer Religionen. Er zeichnet das Bild, dass die Mystik – nicht nur im Katholizismus – einen der wichtigsten Quellpunkte religiösen Lebens darstellt. Schon aber in der Einführungsvorlesung kommt er zu der erstaunlichen Erkenntnis: »Obwohl die Mystik für das Christentum, aber auch für die Religionen von großer Bedeutung ist, spielt sie im normalen theologischen Studium – unverständlicherweise – kaum eine Rolle. Ich denke, dass diese Vorlesung daher ein wichtiges Desiderat erfüllt.« (16) Das ist in der Tat erstaunlich. Denn wer, wenn nicht die Katholische Kirche wäre besser prädestiniert, eine intensive kritische Auseinandersetzung mit ihrer grandiosen mystischen Tradition zu führen. Wenn schon nicht die Katholische Kirche, wer dann? Das ist aber das Bild, das sich immer und immer wieder bestätigt. Die Mystik scheint gewissermaßen strukturell ein Schattendasein zu führen, und wo – wie im New Age – das Interesse für Mystik geweckt ist, ist es häufig unkritisch, schwärmerisch und rationalitätsfeindlich.

<sup>31</sup> Nach Christina Schefer ist Platons Höhlengleichnis auch ein Bericht solche Vorkommnisse und seine ganze Philosophie eine Auseinandersetzung damit? Vgl. Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon. Basel/Muttenz 2001. S. 63ff.



tik zu entwerfen, die der strukturellen Ignoranz des Alltagsdenkens zu entgehen vermag.

Es muss also zunächst um einen begrifflichen Rahmen gehen, mit dessen Hilfe wir solche ›anderen Zustände‹ beschreiben können, und hier insbesondere um eine Grundbegrifflichkeit (und ihre Legitimation), welche den Realitätsgehalt und die besondere Logik solcher Zustände denk- und bewertbar macht. Die normale Logik und Rationalität wird ausgehebelt oder scheint zu streiken. Selbstredend gibt es wahnhaftige Störungen, Paranoia und Schizophrenien (vgl. ICD10), wenn wir aber ekstatische Zustände nicht von vorneherein darauf reduzieren wollen, dann müssen wir – so wäre methodisch zu fordern – die *Grundstrukturen unserer Wirklichkeitsauffassung* bzw. *Rationalität* anzuschauen, und zu überprüfen, ob und wie diese solche Zustände gewissermaßen ex ante verunmöglichen bzw. ob sie sich um eine Logik des Paradoxalen erweitern lassen.<sup>32</sup> Unsere Frage zielte also ab auf die Bedingungen der Möglichkeit solcher Zustände, und deren Verhältnis zu unserem Alltagsbewusstsein.

\* \* \*

Abgesehen von diesen mehr erkenntniskritischen Überlegungen gibt es auch innerhalb aller mystischen Traditionen einen kritischen Diskurs, der sich mit der Frage der Echtheit mystischer Erfahrungen und Visionen beschäftigt. Auch er dürfte für uns interessant und fruchtbar sein.

Die Frage nach der Echtheit einer mystischen Erfahrung ist derart strukturiert, dass ein Praktizierender, der vielleicht – anlässlich be-

---

<sup>32</sup> Wir können hier zunächst äußerlich unterscheiden, ob es sich bei solchen Zuständen um ekstatische Episoden, oder um permanente Veränderungen der Weltwahrnehmung handelt? Dürckheim bezeichnet erstere als ›Seinsfahrungen‹, letzteres als ›Seinserfahrung‹. (Dürckheim 1973 : 80f.) Dann kann es natürlich auch sein, dass solches Erleben zwar vorübergeht, aber bleibende lebens- und weltbildverändernde Wirkungen auf den Erlebenden ausübt (wie dies bei Musil sicherlich der Fall war). Schließlich können derartige Zustände dahingehend betrachtet werden, ob sie sich durch Übungen, Substanzen und ›Techniken‹ mehr oder weniger willkürlich reproduzieren lassen oder nicht. Hier erinnere ich an die von Karl Corino erwähnten Kontemplationstechniken des Zen-Buddhismus (Zazen), aber auch Methoden und Wege anderer religiöser und indigener Traditionslinien.

stimmter starker affektiver Angst- oder Erfüllungserlebnisse, die ihm oder ihr in der Kontemplation oder im Traum widerfahren, es können auch (wie etwa Johannes vom Kreuz schreibt [1927]) Christus- Marien- oder Teufelsvisionen (es werden natürlich kulturrelativ in Indien eher Visionen von Göttern wie Shiva oder Vishnu, oder von Dämonen, von Devas etc.) sein – sich oder seinen Lehrer fragen würde, ob seine Vision, sein Gefühl, seine Angst, das Erlebte wohl echt bzw. realitätshaltig gewesen sei oder nicht, und was sie wohl bedeuten mögen? Das Erlebnis als solches wird dabei nicht infrage gestellt, wohl aber seine Bedeutung und sein Realitätsgehalt: Darf er sich fortan in göttlichem Auftrag stehend fühlen? Oder nahm der ›Teufel‹ oder ein ›Dämon‹, oder was auch immer, nur ein freundliches Antlitz an, um ihn zu verführen? Einem solchen wird von einem Zen-Meister oder mystischen Lehrer gegenstandsloser Kontemplation, und nur eine solche braucht uns hier der Einfachheit halber zu interessieren, geantwortet werden: Dass er die Echtheit oder Unechtheit seiner Vision, die Bedeutung seiner Angst, seiner Seligkeit, gleichsam völlig dahingestellt sein lassen kann und er sich auch weiterhin überhaupt nicht um derlei Phänomene kümmern soll.<sup>33</sup> Er solle vielmehr alle Visionen, Gefühle, Gedanken und Erfahrungen stets und auch in jedem Fall als irrelevant vorbeiziehen lassen.<sup>34</sup>

Diese Haltung der Zen-Meister und großen Mystiker ist hierzu ebenso prägnant wie hilfreich. Warum? Es kann in einer *unio mystica visio Dei* überhaupt nicht um irgendwelche inhaltlichen Visionen oder Erscheinungen Gottes gehen, sondern es muss vielmehr allein um die reine gegenstandslose, unbeobachtbare und unerkennbare, also um die Realisation einer *rein formalen Einheit sub specie absoluti* gehen, die *simul*

---

<sup>33</sup> Wir ziehen also Meditationstechniken nur insofern in Betracht, als sie sich gegenstandslos und formlos erweisen, und nennen diese insofern ›Kontemplation‹. Man kann vier Formen und Tiefenstufen von Versenkungszuständen unterscheiden, 1. Achtsamkeit, 2. Meditation, 3. Kontemplation und 4. Verklärung oder *unio mystica*. Nur Kontemplation und deren Vollendung in der *unio mystica* werden hier also in Betracht gezogen, die sich noch auf qualitative und strukturelle Bewusstseinsinhalte beziehenden Achtsamkeitspraktiken und Meditationspraktiken klammern wir systematisch aus, ohne sie freilich zu negieren oder zu diffamieren. Sie sind Stufen auf dem Weg der Versenkung ins Absolute, nicht jedoch dessen Kern.

<sup>34</sup> Vgl. Lassalle 1969, 1972, 1988; Johannes vom Kreuz, 1927.

*et non successive*, als *nunc stans* oder *nunc aeternum*, eine absolut *simplex intuitus veritatis* ist (Thomas v. Aquin). Im Zen nennt man diese Einsicht ›Satori‹. Dazu noch einmal Fuchs: »Dem geschärften Problembewusstsein namentlich spekulativer Mystik entging es nicht, daß der Gegenstand der unmittelbaren Anschauung Gottes wiederum nur dessen Unerkennbarkeit, Unbeobachtbarkeit und Unzugänglichkeit sein kann.«<sup>35</sup> In unserem Kontext ist interessanterweise nun gerade eine solche absolut unerkennbare Realität nichts anderes als der *Begriff des Dinges an sich* bzw. absoluten Seins, wie er in der Transzendentalphilosophie von Kant, vor allem aber von Fichte zentralgestellt wird. Und wenn Fichte oben vom ›Affekt absoluten Seins‹ spricht, also dem religiösen Gefühl zeitlicher Ewigkeit, dann ist das zunächst ganz gut zu verstehen als das affektive Erleben des Begriffs absoluten Seins in seiner Unmittelbarkeit, also das Begreifen der Einheit Gottes in Form wissenden Nichtwissens, jenseits der intentionalen Dualität des Selbstbewusstseins sowie jeglicher Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit.<sup>36</sup>

Die Echtheit eines mystischen Erlebens kann also am *Affekt des Absoluten* bzw. *absoluten Seins* gemessen werden: ›absolutes Sein‹, ›Ding an sich‹, ›Gott‹, die absolute Einheit des Bewusstseins, sind nach Fichte ein- und dasselbe, nämlich die absolut positive ›Negation des Werdens‹. Wie er sagt: »In ihm, dem Einen, ist Alles, in ihm wird Nichts.« (SW X : 326), es folgt daraus die reine ›In-sich-Verborgenheit‹, ›Un-sichtbarkeit‹, ›Unbegreiflich‹ oder Ineffabilität‹ des absoluten Seins für jede endliche, faktische, relative, zeitliche oder intentionale Form des Bewusstseins oder Wissens. Mit dem Begriff ›absoluten Seins‹ steht also ein mächtiges, negatives Wahrheitskriterium zur Verfügung, auf dessen Basis nicht nur alles irgendwie Bildhafte, Materiale, Relative, Werdende, Duale und Bestimmte als authentische visio Dei abgehalten und widerlegt (was den lebendigen Begriff absoluten Seins = Religion angeht), sondern eben auch jeder faktische wissenschaftliche Standpunkt bzw. jede faktische reflexive Perspektive als bewusste oder unbewusste Absolutsetzung bzw. performativer Realismus entlarvt werden kann. Erst wenn eine solche rein formale Einheit im Leben realisiert wird, d. h.

---

<sup>35</sup> Fuchs : 84.

<sup>36</sup> Vgl. hier auch noch einmal Gebser 1976.

sämtliche Differenzierbarkeit des Bewusstseins zur Einheit wird, hat der Praktizierende etwas, nämlich seine Rückverbindung zum Urgrund, erreicht; und erst wenn eine solcherart lebendige rein formale Einheit von Transzendenz und Immanenz im Leben (nicht im Denken) *sub specie absoluti* vollzogen und beglaubigt werden kann, kann über die Bedeutung der materialen Bildgestalten und Phänomene geurteilt werden, die sich womöglich auf dem Weg zur Einheit eingestellt haben und noch einstellen werden.<sup>37</sup>

Aus dem nämlichen Grunde werden wir uns hier, wo es uns um eine taghelle, also eine aufgeklärte Mystik zu tun ist, nur mit der Denkbarkeit und Intuierbarkeit dieser reinen, absoluten, formalen gegenstandslosen Einheit beschäftigen als dem Grundpunkte; wir dürfen daher getrost alle anderen inhaltlichen, in irgendeiner Hinsicht esoterischen, vielleicht landläufig als mystisch behandelten Phänomene an seinen Ort gestellt sein lassen. Und glücklicherweise finden wir in dieser formalen gegenstandslosen Einheit *sub specie absoluti* von Mystik bzw. Kontemplation zugleich ein Kriterium, das wir auch in den hier herangezogenen philosophischen Theorien lebendig finden: Geht es um *diese lebendige Intuition der absoluten Einheit sub specie absoluti* (von Transzendenz und Immanenz etc.) *im Leben*, dann sind wir in der taghellen Mystik, geht es um den *Begriff dieser Intuition* derselben absoluten Einheit (also die Bedingungen ihrer Möglichkeit), dann sind wir in der Wissenschaftslehre oder Reflexion.

Daraus können wir schon jetzt das weitreichende Postulat gewinnen, dass wir die in mystischen Berichten, Spekulationen und Beschreibungen niedergelegte Einheitserfahrung von Immanenz und Transzendenz nicht durch irgendeine sogenannte wissenschaftliche *Dritte-Person-Perspektive* ( $S \hookrightarrow O$ ) auf die Welt und ihre Dingen erklären können werden, und dass – was schon überraschender ist – auch die dazu zunächst als alternativlos erscheinende, phänomenologische oder subjektlogische *Erste-Person-Perspektive* ( $E \cup$ ) durchaus noch insuffizient bleiben muss,

---

<sup>37</sup> Aus dieser unbegreiflichen absolut formalen Einheit von Immanenz und Transzendenz, die sich jeder materialen Symbolisierung entzieht, folgt freilich unmittelbar, dass der lebendige Kern der Religionen notwendigerweise transkulturell zu verstehen ist.

da es sich dabei stets um eine faktische Subjekt-Objektivität und Intentionalität und keine absolute Non-Dualität handeln kann. Stattdessen werden wir die Ewigkeit der Welt nur aus einer gleichwohl noch unbekannten und rätselhaften transintentionalen *Nullte-Person-Perspektive* (E↓) zu begreifen versuchen, die die Spaltung in erste und dritte Person (wie überhaupt jede intentionale Spaltung) ebenso sehr aufhebt wie auch ermöglicht.<sup>38</sup> Eine transintentionale Perspektive ist aber eine solche, die das Wissen nicht auf die binär-differenzielle Logik der Intentionalität restringiert, sondern diese zweifelsohne notwendige Struktur des Bewusstseins in einem integralen Standpunkt begründet, in dem Leben und Wissenschaft in einer aufgeklärten Paradoxie der Einheit zu einander stehen.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Man kann natürliche meditierende Zen-Mönche in Magnet-Resonanz-Tomographen untersuchen. Aber selbst wenn dabei eigenartige elektromagnetische Aktivitäten in ungewöhnlichen Hirnarealen gemessen werden, bleibt doch die Qualität und Bedeutung solcher Erfahrungen im Referenzrahmen der Dritten-Person-Perspektive opak und unverständlich. Ich nenne das einen Re-entry, und zwar eines Umfassenderen in ein untergeordnetes Wissensprinzip, was also unter anderem auch eine mereologische Problematik markiert. Man würde durch diesen (freilich möglichen) Re-entry eines mystischen Zustands in die empirische Einstellung nichts als eine self-defeating prophecy erfahren, denn dass der Zustand einer im empirischen Referenzrahmen unmöglichen und opaken Größe sich zwar wohl *auch* mittels bildgebender Verfahren als objektive Realität beobachten lässt, eröffnet keine Information über die Ewigkeit, sondern nur über die Art der Fragestellung.

<sup>39</sup> Vgl. diese Nullte-Person-Perspektive scheint auf den ersten Blick strukturelle Analogien zu dem von Thomas Nagel vorgeschlagenen ›Blick von Nirgendwo‹ (›The View von Nowhere‹) aufzuweisen. Der Vergleich gibt uns Gelegenheit, das hier Gemeinte näher zu erörtern. Wir wollen uns zunächst anschauen, was Nagel will: Nagel schlägt in seinem gleichnamigen Buch (1986) eine »azentrische Auffassung« (107) vor, um das Problem zu lösen, wie man den subjektiven und internen Standpunkt einer bestimmten Person auf die Welt mit der objektiven externen Perspektive auf die Welt verbinden kann. Diese soll nicht erklären »wie eine bestimmte Person, TN, kein anderer sein kann als ich, sondern die fragt, wie ich überhaupt etwas so Besonderes wie eine bestimmte Person (zufälligerweise TN) *sein* kann.« (107f.) Die azentrische Perspektive beschäftigt sich also mit der Frage nach den allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins, indem sie zum empirischen Ich, bei Thomas Nagel die Person TN, eine Außenperspektive einnimmt und sich selbst gewissermaßen neutral von außen beschreibt. Das Kapitel *Der Sinn des Lebens* ist für uns besonders interessant. Dort schreibt Nagel: »Denken wir uns aus der Außenperspektive, so fällt es uns tatsächlich schwer, unser eigenes Leben ernst zu nehmen. Dieser Verlust der Selbstgewißheit und der Wunsch, sie nach Möglichkeit wiederzu-

erlangen, macht das philosophische Problem des Sinnes des Lebens aus.« (370) Es ist ein philosophisches Problem, »denn es bedroht das menschliche Leben auch dann, wenn es aus rein subjektiver Sicht bestens läuft, noch mit objektiver Sinnlosigkeit [...] mit Absurdität.« (371) Und weiter: »Dieses Problem ist im Grunde das emotionale Pendant zu jenem Bewusstsein der Beliebigkeit, das das objektive Selbst angesichts des Faktums der Beliebigkeit überkommt, ein besonderes Einzelwesen zu sein.« (Ebda.) Der azentrische Blick bringt also ein sogenanntes »objektives Selbst« hervor, aber obgleich er an anderer Stelle aus derselben Perspektive auch von einem »»eigentlichen« Selbst und seinem Wesen« (109) spricht, bleibt Nagel doch analytischer Philosoph, der davon überzeugt ist, dass sich aufgrund des »psychophysischen« Problems ergibt, »dass wir unsere wesentliche Natur gerade nicht a priori entdecken können – daß sie auch Merkmal einschließen könnte, die in unserer Selbstauffassung gar nicht vorkommen. Der Umstand, daß ich mit Hilfe der Einbildungskraft dieses perspektivenfreie oder objektive Selbst von TN isolieren zu können scheine, zeigt in keiner Weise, daß es ein für sich bestehender Gegenstand ist oder daß auf TN nicht doch noch weitaus mehr Merkmale zutreffen, die mir *notwendig* zugehören.« (109) Das reicht erst einmal, um das Anliegen Nagels zu verstehen. Zunächst kann gesagt werden, dass die azentrische Außenperspektive, die Nagel vorschlägt, nicht die Nullte-Person-Perspektive *sub specie absoluti* ist, die hier gemeint wird. Denn Nagels epistemologischen Wechsel zwischen dem azentrischen Selbst und einem subjektiven Selbst thematisiert die Ansicht der Welt innerhalb der Intentionalitätsform des faktischen Wissens, die hier als subaltern gedacht wird. Unsere Nullte-Person-Perspektive hingegen ist epistemologisch unbegreiflich, und nur begreiflich in ihrer Unbegreiflichkeit. Von seinem analytischen Ansatz aus, der irgendeine Faktizität als Analysandum voraussetzen muss, kann sich Nagel nicht die transzendental-genetische Frage einer apriorischen Grundlegung der Subjektivität *sub specie absoluti* stellen. Gleichwohl kommt er, wie wir, zu der Relativierung des faktischen Wissensmodus, wenn er sagt, dass wir »unsere wesentliche Natur gerade nicht a priori entdecken können« (109), und in der Tat unternimmt die vorliegende Arbeit den ungeheuren transzendentalen Begründungsaufwand ja nur, um das »psychophysische« Problem zu lösen, wie das Ding an sich bzw. das Absolute erscheinen bzw. da sein kann. Insofern kann man sagen, dass die hier zu entwickelnde Nullte-Person-Perspektive sich von der azentrischen Perspektive Nagels vor allem methodisch unterscheidet, indem sie den performativen Realismus jedes faktischen Aprioris durch eine transzendental-genetische Ebene absoluter Reflexibilität systematisch relativiert. Das hat den Vorteil, dass wir gegen den Anschein des faktischen Wissens genetisch begründete Normen *sub specie absoluti* aufzeigen können, die nicht nur helfen, dessen strukturelle self-defeating prophecy zu entlarven, sondern auch eine starke Hoffnung auf die Realisierbarkeit einer höheren Lebensform zu begründen, wo Nagel unter Nutzung desselben, allerdings intrikat und unexpliziert bleibenden Vermögens absoluter Reflexibilität nur intuitiv unterschiedliche mehr oder weniger gleichwertige Optionen aufzuzählen vermag. Dadurch vermag unsere Arbeit für den Eintritt in eine denk- und lebbare Lebensform einer zeitlichen Ewigkeit der Welt zu plädieren. An Nagels Stellung zum philosophischen Sinnproblem wird dies am Deutlichsten: Hier spielt Nagel drei »Lösungsmöglichkeiten« durch, wie das Individuum sich zur eigenen Beliebig-

Nur, wie würde es denn möglich sein, dass der Mensch aus der Erste- und Dritte-Person-Perspektive, welche das Projekt der Aufklärung auszeichnen, zu dem ruhenden Auge einer Nullte-Person-Perspektive in mitten des durch die Aufklärung entfachten Sturms gelangt? Eine bestimmte Philosophie, ein philosophisches Weltbild wäre auch nur wieder eine neue Kontroverse im Kreisen um die Deutungshoheit, sie würde, selbst wenn sie wahr wäre, nichts verändern. Ebenso wie auch die vielen modernen Lifestyle-Angebote der Selbstverwirklichung, mindful stress reduction, Yoga, Entspannung etc. pp. fordern, dass sich das Individuum gewissermaßen selbst zum Steigerungs- und Entwicklungsprojekt macht, und sich handelnd oder intellektuell mit sich selbst ausei-

---

keit aus azentrischer Perspektive verhalten kann, und hier kommt Nagel naturgemäß auf dieselben Standpunkte, die auch wir in der Standpunktlehre Fichtes entfaltet sehen: Natur (»Grundbedürfnisse« [374]), Moral (383), Kunst (»ästhetische Erfahrung« [382]) Religion (»Preisgabe des Selbst« [378]), darüber hinaus den Nihilismus (379). Am Schluss bleibt Nagel bei einem gemäßigt-resignativen Realismus: »Das Absurde gehört demnach zum menschlichen Leben hinzu. Man kann dies, wie ich meine, im Grunde nicht wirklich bedauern, denn es bleibt eine Folge unseres Daseins als Einzelwesen mit der Fähigkeit zur Objektivität. [...] Ich für mein Teil glaube, daß jede allzu radikale Beschränkung des Einflusses und der Bedeutung des einen wie des anderen Aspekts unser eigenes Selbst schmälern würde und daher kein vernünftiges Ziel sein kann.« (385) Nagel befürchtet einen möglichen »Bürgerkrieg im Selbst« (386) zwischen unseren Leidenschaften und unserem Intellekt, der ein »verarmtes Leben« nach sich zieht: »Wir sollten daher allemal vorziehen, zugleich engagiert und distanziert – und damit absurd – zu sein; denn erst ein solches Leben wäre das Gegenteil von Selbstverleugnung und das Ergebnis eines uneingeschränkten Bewusstseins.« (386) – Ich komme zu dem Schluss, dass Nagels azentrische Position letztlich eine moderne Form des Kantianismus darstellt, die wie dieser der self-defeating prophecy des faktischen Selbstbewusstseins auf den Leim geht, indem er die Denkbarekeit von vergeistigten Menschen (385) nur faktisch bzw. theoretisch erwägt. Daher sieht er die Früchte und Kompetenzen eines das faktische Selbstbewusstsein integrierenden religiösen Lebens sub specie absoluti nicht, und taxiert die Kosten einer spirituellen Selbstaufgabe geradezu ebenso hoch wie einen Selbstmord: »Die Amputation eines so erheblichen Teils des eigenen Selbst um einer unzweideutigen Affirmation des übrigen Teiles willen scheint mir eine Verschwendung des eigenen Bewusstseins zu sein.« (378). Die hier eingenommene Nullte-Person-Perspektive hat vielmehr große Analogien zum aperspektivischen Standpunkt von Gebser (Vgl. Gebser 1976).

inander setzt. Aber ein derart intentional ausgespanntes Individuum kann nicht lernen, im ›anderen Zustand‹ der Absichtslosigkeit und Nicht-Identifikation zu verweilen. Ebenso wie Musil vermögen wir nicht, das Gefühl zeitlicher Ewigkeit im Alltag aufrechtzuerhalten, wenn wir denn je eine Ahnung davon hatten. In Schulen und Universitäten wird jedenfalls keine derartige Praxis gelehrt, selbst wenn religions- oder kulturwissenschaftliche Seminare und Vorlesungen *darüber* angeboten werden. Auch die kodifizierten Religionen wie der Katholizismus, Protestantismus, Judentum, Islam, mit ihren Jahrhunderte langen Traditionen mystischer Versenkung tun nichts oder wenig, um diese Techniken und Praktiken des Gebets, der Kontemplation und Kontemplation ihren Lehramtskandidaten zu vermitteln: »Obwohl die Mystik für das Christentum, aber auch für die Religionen von großer Bedeutung ist«, schreibt Joseph Schumacher, »spielt sie im normalen theologischen Studium - unverständlicherweise - kaum eine Rolle.«<sup>40</sup>

Wie kann ein Individuum das lernen? Damit kommen wir zu einer zunächst scheinbar fern ab liegenden Frage: Wie eine Praxis aussehen kann, die das Absolute in unmittelbarer Auffassung und Wahrnehmung im Leben realisiert. Es ist aber wichtig, damit die späteren abstrakten Ausführungen im richtigen Licht erscheinen, und nicht bloß als windiges Wolkenkuckucksheim. Ich möchte an dieser Stelle einmal die grundlegende Praxis des Zen, das Zazen, die sitzende schweigende gegenstandslose Kontemplationspraxis vorstellen und veranschaulichen. Es ist eine Kontemplationspraxis, die die intentionale Spaltung des Selbstbewusstseins als Lebensmittelpunkt *sub specie facti* (seinen performativen Realismus) *peu à peu* überwindet, konterkariert und somit eine Nullte-Person-Perspektive *sub specie absoluti* restituiert.

Ich entnehme die eindringliche Schilderung des Zazen der ausgezeichneten Studie von Wolfgang Fasching zum Verhältnis der Phänomenologie Husserls und dem Nicht-Geist des Zen (Mushin) (Fasching 2003), und kommentiere ggf. die dort gemachten Beobachtungen [in

---

<sup>40</sup> Vgl. die Vorlesung: Schumacher, Joseph: Die Mystik im Christentum und in den Religionen, WS 2003/2004. S. 16. <http://www.theologie-heute.de/Mystikvorlesung-I.pdf> [19.12.2016].



eckigen Klammern].<sup>41</sup> Diese Studie ist für uns nicht nur deshalb interessant, weil mit Fasching ein philosophisch geschulter Betrachter die Erfahrung des Zazen zu beschreiben vermag, sondern auch, weil er einige zentrale theoretische Ansichten mit dem vorliegenden Projekt, das allerdings das Praktische stärker ins Zentrum stellt, teilt. Wir werden an entsprechender Stelle darauf zurück kommen.

Wie also strukturiert sich die »Gewinnung des ›Nicht-Geistes‹ im Zazen« (98-103)? »Im Zen vollzieht sich eine der Phänomenologie in gewisser Hinsicht analoge Bewegung der Rücknahme des Ichs und damit des Verlassens der Subjekt-Objekt-Opposition. Es vollbringt das existenzielle Sicheinlassen in jene Urdimension des vordichotomischen Anwesenheitsgeschehens, das durch die phänomenologische Reduktion theoretisch freigelegt wird. Dies bewerkstelligt das Zen durch eine äußerst einfache (wenn auch nicht leichte [und zudem keineswegs schnelle Resultate liefernde]) Praxis: sie besteht darin, möglichst überhaupt nichts zu tun; bewegungslos herumsitzen, ohne sich weiters dabei etwas zu denken. Welchen Sinn soll so etwas haben? Welche epistemische Bedeutung kann solche temporäre Bewusstseinsleere besitzen?

Das angestrebte Nicht-Denken (*munen*) meint, dass man sich mit nichts mehr gedanklich beschäftigt, sich auf nichts Gegenständliches diskursiv-explorativ richtet. Man ist auf keine Evidenz über etwas aus [, auch nicht das Wissen oder Bewusstsein selber]. Und doch ist dieses Nicht-Denken gerade keine Dumpfheit, sondern im Gegenteil höchste Konzentration, hellste Bewusstheit. Bewusstheit wovon, ist die Frage. Um das begreifbar zu machen, müsste gezeigt werden, dass, wenn man nichts Gegenständliches mehr vor sich hat, man deswegen nicht nichts denkt – bzw. sehr wohl ›Nichts‹ denkt, wobei dies aber gerade einen Gipfel an Bewusstheit darstellt. Was denkt man, wenn man gar nichts mehr denkt? Was ist dieses Nichts?

---

<sup>41</sup> Die folgenden Beschreibungen Wolfgang Faschings vermag ich aus eigener Erfahrung zu bestätigen, ich praktizierte seit ca. 2008 regelmäßig Zazen. Die Angabe der Zitatstellen von Fasching übergehe ich, sofern sie die Autoren nicht ausdrücklich im Text genannt werden.

Von der Phänomenologie her gesehen [aber auch von der Transzendentalphilosophie Fichtes], ist das Nichts alles Anwesenden (das, was bliebe, ›wenn überhaupt *nichts* wäre‹) das Anwesen selbst – das ›reine Bewusstsein‹. [Fichte nennt es das Licht.] Die Bewusstseinstätigkeiten laufen im Zazen weiter, aber man nimmt ihnen gegenüber eine ›nicht-festhaltende‹ Haltung ein: man macht ihre Interessensrichtung auf das gegenständlich Anwesende nicht mit, zieht sein Engagement aus dieser Tendenz zurück, um den Erscheinungsprozess stattdessen desengagiert, urteilslos ablaufen zu lassen. [*Dass das geht*, was man erst bestätigen können wird, wenn man es selbst einige Zeit praktiziert hat, aktualisiert einen Bewusstseinsprozess jenseits des urteilenden, reflektierenden, deiktischen und intentionalen Freiheitsvollzug des Selbstbewusstseins, und also ein Sehen des Sehens, aus dem sich eine Freiheit von der Willkürfreiheit entwickeln kann] Statt also sich an das zu verlieren was im Bewusstseinsgeschehen apperzipiert wird, wird es selbst unbeteiligt als ablaufendes Bewusstseinsgeschehen genommen. Somit vollzieht sich im Zazen, indem das Interesse vom Anwesenden abgezogen wird, das Hellwerden des Anwesens selbst, das sonst bloß *anonym vollbracht* wird. Dies ist durchaus, wie Katsuki Sekida richtig bemerkt, eine der phänomenologischen Epoché zutiefst analoge Bewegung.<sup>42</sup>

Das Nichtmitmachen des gegenstandsbezogenen Interesses [gleichgültig ob *intentio recta* oder *intentio obliqua*] bedeutet das Inhibieren der strebenden Haltung gegenüber dem Erscheinenden. Diese Ruhe des Nicht-Strebens ist epistemisch äußerst bedeutsam. Wie Klaus Held gezeigt hat, ist das Sicherheben über die situative Indifferenz von Bewusstseinsvollzug und Vorliegen des Erscheinenden und damit das Aufbrechen der Polarität von Ich und Gegenstand wesentlich vom Willenscharakter der Intentionalität bestimmt: in der Gegenstandsintentionalität liegt ein "teleologisches Aussein auf Evidenz", ein Hinausstreben über die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsweisen auf die von ihr vermeintlich unabhängige gegenständliche Identität.<sup>43</sup> In diesem ›Willens-

<sup>42</sup> Vgl. Katsuki Sekida: Zen-Training. Praxis, Methoden, Hintergründe, Freiburg <sup>5</sup>1993.

<sup>43</sup> Klaus Held: Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, in: Dialektik und Genesis in der Phänomenologie, hg. von Ernst Wolfgang Orth, Freiburg/München 1980, S. 89-145, hier S. 100.

habitus der Antizipation von transzendenter gegenständlicher Identität< liegt das Wesen des Seinsglaubens. Erst aufgrund dieser Willenseinstellung scheint ein Ich einem Objekt gegenüberzustehen: ›Vollzug‹ bedeutet Willentlichkeit, und diese ist im Spiel, sofern das Erscheinen ein Erscheinen-von, nämlich von antizipierter gegenständlicher Identität ist. Als Erscheinen-von ist es zugleich Erscheinen-für, nämlich für den Vollzieher, der Sich in der willentlichen Antizipation jenes Wovon-des-Erscheinens seiner selbst als des Grundes der Antizipation bewußt ist. Dadurch wiederum bekommt das Erscheinende den Charakter, ein dem Vollzug Entgegengesetztes, d. h. aber: ein von sich her Vorliegendes zu sein; dem Vollzug tritt das An-sich-Vorliegen gegenüber.<<sup>44</sup>

Nun sind sowohl die phänomenologische Epoché als auch das Zazen Weisen der Inhibierung dieser Willenshaftigkeit, in der Epoché durch die Installierung des ›uninteressierten· Zuschauers‹, im Zen durch die Entwicklung eines ›nicht-festhaltenden Geistes‹. [Im Bezug zu Fichte gelingt der Wissenschaftslehre das erstere durch die Voll-Reflexion der Reflexion am Begriff des Absoluten, die Wissenschaftslehre verweist an ihrem Ende aber ans Leben, und damit an das lebendige Auffassen und Wahrnehmen aus dem transreflexiven Nullte-Person-Standpunkt der religiösen Wirklichkeit sub specie absoluti<sup>45</sup>] In beiden Fällen geschieht in je eigentümlicher Weise ein Rückgang hinter die Substanzialisierung von Ich und Gegenstand in die vordichotomische Urdimension des Erscheinens. Indem im Zazen nicht mehr Gewissheit über die erschei-

---

<sup>44</sup> Ebda. 84-91.

<sup>45</sup> Vgl. Anweisung zum seligen Leben: »Wie hängt denn nun das, in die Form [B] schlechthin nicht rein eintretende Seyn [A] dennoch mit der Form zusam|men? stösst dieselbe [Form B] nicht unwiederbringlich aus von sich, und stellt nicht hin ein zweites, durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein blosses Dass. Sie [A x B] hängt schlechthin zusammen: es giebt schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band — Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen (sie ist der Durchkreuzungspunct des obengenannten A und B); des Seyns Tragen und Halten seiner selbst in dem Daseyn, ist seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben.« (SW V : 540)

nenden transzendenten Gegenstände gesucht wird, ruht man ganz im Erscheinungsgeschehen selbst; und zugleich mit den transzendenten Objekten füllt auch das ihnen gegenüberliegende Ich.

Dass das Ich zugleich mit den transzendenten Gegenständen fällt, bedeutet, dass der Meditierende dieselbe distanziert-desengagierte Haltung wie gegenüber den äußeren Dingen auch sich selbst gegenüber einnimmt. Er desidentifiziert sich von allem, was man gewöhnlich sich qua Person zuschreibt, d. h. er nimmt sich auch aus dem Wahrnehmen (Apperzipieren) von sich als Mensch heraus. Auch sein Selbst nimmt er als Erscheinendes, ohne den transzendierend-voluntativen ›Seinsglauben‹ mitzumachen. Was bleibt, ist ein bloßes substratloses Bewusstseinsgeschehen, das man unbeteiligt geschehen lässt, ohne das Welt- und Selbstapperzipieren mitzumachen. Im ›Selbstwahrnehmen‹ des Zazen wird man seiner als dieses Bewusstseinsgeschehens gewahr, also statt als das in diesem Geschehen Geglaubte und Apperzipierte nimmt man sich als dieses Glauben selbst. [Auch nach Fichte ist dies ein ›Glauben‹ oder auch ein absolutes ›wissen‹.] Auf dieser Ebene gibt es kein substanzielles Selbst, das einer substanziellen Wirklichkeit gegenübersteht, sondern nur dieses nicht-dichotomische Gewahrsein.

Die Methode, deren man sich im Zazen zum Sichlösen von sich als Person und zum Gewährwerden seiner als Vollzugsidentität bedient, ist die äußerste Tätigkeitseinschränkung. Das absolute Stillsitzen und der unbewegt zu Boden gerichtete Blick haben eine gewisse ›sensomotorische Deprivation‹ zur Folge, eine Minimierung sowohl der Außenwahrnehmung als auch der Körperempfindung. Der Sinn dieser Minimierung ist, zu ermöglichen, sich ganz im Vollzug einer Tätigkeit zu verlieren. So ist eine Grundübung im Zen die Konzentration auf den eigenen Atem (*zuisokukan*): man versenkt sich so sehr in das Bewusstsein des Atmens, bis man das Atmen ist – da ist kein ›Jemand‹ mehr, der das Atmen vollzieht, sondern nichts als das Atmen.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Diesen merkwürdigen Zustand beschreibt auch Karlfried Graf Dürckheim: »Es braucht in der Regel eine geraume Zeit, bis daß der Übende begreift, daß im Grunde nicht er den Atem macht, sondern daß ›Es atmet‹, und daß er gerade im Atem das Vertrauen in die Große Kraft erfahren und erproben darf, die ihn ohne sein Zutun am Leben hält. Dieses ›Es atmet, nicht ich atme‹ gehört, wenn es zum ersten Mal wirklich erfahren wird, (der Anfänger bildet sich oft viel zu früh ein, diese Erfahrung

Solche konzentrativen Einschränkung des Bewusstseins hilft dem Gewährwerden der Nicht-Unterschiedenheit von Innen und Außen. Normalerweise fühlen wir uns nicht identisch mit dem, was uns bewusst ist: indem ich sehe, stehe ich zwar in Vollzugseinheit mit dem Gesehenen [das ist, was ich *performativen Realismus* nenne, seine Grundform ist die objektivierende Ding-an-sich-Funktion], apperzipiere mich darin aber zugleich als jemand, der zwar sieht, keineswegs aber seinsmäßig in diesem Sehen aufgeht; und auf der anderen Seite wird der Gegenstand apperzipiert als etwas, dessen Sein sich nicht im Gesehenwerden erübrigt [die Ding-an-sich-Funktion], sondern weitaus mehr Aspekte hat (er besteht schließlich auch weiter, wenn ich ihn nicht mehr sehe). So scheint es, als wäre die jeweilige Selbstidentität von Subjekt und Objekt das Grundlegende und die intentionale Vollzugseinheit etwas, in das beide in gewissen Hinsichten (nämlich hinsichtlich des aktuellen Sehens bzw. Gesehenwerdens) treten. Doch in phänomenologischer Perspektive sind jene anderen Aspekte des Gegenstandes wiederum solche für uns, d. h. nichts anderes als antizipierte Weisen des Erscheinens. Und was bin ich selbst jenseits des Sehens? Keine Substanz, die das Sehen vollzieht, sondern nichts als mannigfaltige andere Weisen des Bewussthabens von etwas, d. h. von Vollzugsidentitäten. Jenseits des intentionalen Erscheinungsgeschehens insgesamt sind sowohl ich als auch Welt nichts. Die Vollzugsidentitäten sind unhintergebar durch substantiale Selbstidentitäten, was immer ich an ontischen Eigenschaften getrennt von den Gegenständen besitze, habe ich aufgrund der vorgängigen Identität mit ihnen. Unterbinde ich nun, wie im Zazen, die Antizipation anderer Vernehmensevollzüge, d. h. gehe ich ganz in einem Vollzug auf, kann ich keinen ›Rest‹ für ›mich‹ vorbehalten. Da ist nur dieser Erscheinungsvollzug, sonst nichts. So wird offen-

---

zu haben), zu den größten, eindrucksvollsten und beglückendsten Erlebnissen am Anfang des Weges in eine Verfassung, die den Menschen dem Größeren Leben aufschließt. Oft wird er auf Grund dieses Erlebnisses bereiter sein, sich als einer, der ›macht‹, zurückzunehmen und das, was werden soll, zuzulassen. Eines Tages entdeckt er dann, daß auf dem Weg zum wahren Selbst das Machen immer nur zur Beseitigung dessen dient, was nicht sein soll. Was werden soll, das steigt, wenn der Weg frei ist, von selbst aus der Tiefe hervor.« (Dürckheim 1972 : 152f.)

bar, dass ich prinzipiell nichts als das Anwesen der Welt bin: ich bin das Hier- und Jetztsein des Wahrgenommenen.

In dieser Bewusstseinsweise gibt es kein ›Ich‹ und kein ›Objekt‹, da ist bloß Präsenz als solche. [Diese Präsenz unterliegt übrigens auch nicht der Einteilung in einen von der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit wandernden empirischen Zeitverlauf, welche Einteilung ja nur der Konstitution der Erfahrungseinheit unterschiedlicher Iche und Objekte dient, sondern diese Präsenz ist zeitloses Zugleich von Vergangenheit und Zukunft, zeitliche Ewigkeit.] Dieses Sich lösen von sich selbst, diese ›Selbstvergessenheit‹ des Aufgehens im Bewusstseinsvollzug wird im Zen ›Mushin‹ genannt, d. h. ›Nicht-Geist‹, oder, wie Toshihiko Izutsu auch übersetzt, ›Geist, der als nichtexistierender Geist existiert‹ oder ›Geist, der sich in dem Zustand des Nichts befindet‹.<sup>47</sup> [Ich selbst nenne das, was im Zen ›Mushin‹ genannt wird, das Feld des Paradoxalen, indem es, wie auch hier zu sehen, nur unter Verwendung von paradoxalen Wendungen identifiziert werden kann. Es gibt eine wahre Fülle solcher Wendung, wie sich zeigen wird, Indiz dafür, wie omnipäsent das Feld des Paradoxalen selbst im Alltag durchwirkt.] Diese Übersetzungen sind insofern erhellend, als ›Mushin‹ keine bloße Verneinung von Geist ist, vielmehr der Zen-Buddhismus ihn dialektisch als den wahren *shin* (Geist) ansieht. Der Ausdruck meint zwar, sich seiner nicht bewusst zu sein, doch soll eben darin das *wahre* Bewusstsein seiner selbst liegen. Es geht also darum, seiner nicht mehr als eines substantziellen Etwas, eines Objekts bewusst zu sein, sondern sich gerade in diesem *mu*, diesem ›Nicht‹ zu haben. Ich bin das Nicht-Objekt: nicht irgendetwas im Unterschied zur Welt, vielmehr die Weltlichkeit selbst. Somit ist die Selbstvergessenheit des Mushin das wahre Selbstgewahren, das Hervortreten des ›wahren Selbst‹, das kein Innen einer Eigenatur hat, sondern ganz im Draußen aufgeht [das ist, was ich das Leben ›sub specie absoluti‹ nenne, ein Zustand bar jeder Differenz, oder was Fichte als Erscheinung Gottes beschreibt: »Im wirklichen Sicherscheinen der Erscheinung kommt Reales und Formales mit einander, ohne alle Spur der Verbindung vor«]. Diese Form des selbstvergessenen

---

<sup>47</sup> Toshihiko Izutsu: Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek b. H. 1986, S. 21.

Selbstgewahrens verdeutlicht Izutsu am Beispiel der Kunstausbübung (in Ostasien spielt der Mushin-Gedanke eine entscheidende Rolle in der Auffassung der Künste):

›Der Musiker ist so vollkommen versunken in die Handlung des Spielens, er ist so völlig eins mit der Harfe und der Musik, daß er von den individuellen Bewegungen seiner Finger, von dem Instrument, das er spielt, oder selbst von der Tatsache des eigentlichen Spielens überhaupt kein Bewußtsein mehr hat. In Bezug auf eine solche Situation würde niemand sagen, höchstens in einem lockeren und bildlichen Sinne, der Musiker sei ›unbewußt‹. Denn er *ist* bewußt. Vielmehr befindet sich sein Bewußtsein an der äußersten Grenze der Selbsterleuchtung. Die ästhetische Spannung seines Geistes ist in seinem ganzen Körper so groß, daß er die Musik selbst ist, die er spielt. Paradoxerweise ist er sich so völlig seiner selbst als mit der Musik identisch bewußt, daß er von der Handlung des Spielens selbst im allgemeinen Sinn des Wortes kein ›Bewußtsein‹ hat.‹

Der Musiker ist also gerade, indem er in seinem Tun aufgeht und ›sich‹ vergisst, seiner in seinem eigentlichen (Nicht-)Wesen bewußt.<sup>48</sup> Normalerweise ist eine solche Versunkenheit ein seltenes und unübliches Phänomen. ›Zen beabsichtigt, den Menschen dahin zu führen, den Zustand des ›nicht-Geistes‹ so systematisch zu kultivieren, daß er der normale Bewußtseinszustand wird [ ... ].‹<sup>49</sup> Im Zen soll also ständig aus dem Bewusstsein um die eigene Nicht-Substantialität heraus gelebt werden; und die Übung, mit der diese Bewusstseinsweise verwirklicht

---

<sup>48</sup> Die Zeitabläufe im Erlernen von Zazen kann man sich ebenfalls so vorstellen, wie den Lernprozess eines Pianisten beidhändig zu spielen. Jeder der das einmal spontan probiert hat, wird feststellen, dass das nicht gut funktioniert und viel Zeit und beständige Übung erfordert, es zu erlernen: Das verdeutlicht zweierlei: *Erstens* können wir durch lange und konzentrierte Übung eine völlig neue Art und Weise flüssigen und lebendigen spontanen Spielens erlernen, d. h. wir können durch Übung den Bereich unserer Freiheit – Fichte müsste sagen, unserer ›geistigen Natur‹ – ausdehnen. *Zweitens* ist diese erweiterte Form absichtslosen Handelns nicht als bloße Technik misszuverstehen, denn sie kann überhaupt nicht direkt intentional erzeugt werden, aber Klavierspielen lernt man auch nicht, wenn man gar nicht konzentriert übt.

<sup>49</sup> Toshihiko Izutsu: a. a. O., S. 22

werden soll, ist das Zazen.«<sup>50</sup> Wir verstehen nach diesen Schilderungen Faschings auch klarer den oben beschriebenen Zustand Musils, während seiner Zeit in Filmsoos.

Was Fasching als *mushin* bezeichnet, den Nicht-Geist, der beim Zazen entsteht, lässt sich also genauso gut auch als Bewusstsein beschreiben, es ist das von Dogen und Deshimaru so genannte ›Hishiryo-Bewusstsein‹: Auch Deshimaru erläutert Hishiryo als Kunst des Zazen: »Wir müssen aus dem tiefsten Nichtdenken heraus denken: [...] Hishiryo ist das kosmische Bewusstseins und nicht das persönliche Bewusstseins, es ist das höchste Bewusstsein jenseits von Raum und Zeit. Wie denkt man ohne zu denken? Das ist an sich die wesentliche Kunst des Zazen. Wenn wir uns auf die Körperhaltung konzentrieren, die Gedanken vorüberziehen lassen, ohne bei einem Objekt des Bewusstseins zu verweilen, wenn wir während des Zazen hierin nicht nachlassen, gewinnen die Gedanken an Weite und Tiefe und dringen zum universalen Bewusstseins vor. [...] Der Hishiryo-Zustand tritt unbewusst, natürlich und automatisch ein.«<sup>51</sup> Hugo-Enomiya Lassalle zitiert in seiner Zen-Unterweisung Meister Harada um das überpersönliche Gefühl des Hishiryo-Bewusstseins zu veranschaulichen: »Das Zazen ist ein Gefühl, so massiv, als ob das Sitzkissen zum Erdball geworden sei und das Weltall den Unterleib ausfülle. Unbeweglich stehen die grünen Berge. Die weißen Wolken (= Gedanken) kommen und gehen.«<sup>52</sup>

Ich habe hier diese wunderbare Beschreibung des Bewusstseinsfeldes im Zazen von Wolfgang Fasching ausführlich zitiert, um klarzumachen, wie der Zustand eines nicht-intentionalen bzw. trans-intentionalen Bewusstseins erreicht werden kann, obgleich es bisweilen Jahre und Jahrzehnte dauern kann, diesen ›anderen Zustand‹ durch die Praxis von

---

<sup>50</sup> Fasching 2003 : 98-103.

<sup>51</sup> Taisen Deshimaru, Dokan - Täglich Zazen!, Heidelberg 2002, 74f.

<sup>52</sup> Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, Zen-Unterweisung, München 1999, 23



Zazen zu verstetigen und zu stabilisieren.<sup>53</sup> Das ist unter anderem deswegen wichtig, um ins Spiel zu bringen, dass die notorische Skepsis moderner Wissenschaft und Philosophie gegenüber mystischen Einheitserfahrungen auch ein strukturelles Problem des zugrunde gelegten Wissensbegriffs und dementsprechender Praktiken darstellen, und vor allem, dass diese einseitige Fokussierung keineswegs zwangsläufig und alternativlos ist, sondern vielleicht nur als eine self-deceiving prophecy der zugrunde liegenden einseitigen Erfahrungen, Interessen und Begriff-

---

<sup>53</sup> Zugegebenerweise haftet der phänomenologischen *Beschreibung* des Nicht-Geistes des Zen zugleich auch eine *explikative Ungenauigkeit und Unterbestimmtheit* an, die theoretisch auf einen totalen Phänomenologismus oder Anti-Realismus hinausläuft (sich jedenfalls gegen diese Lesart nicht systematisch zu Wehr setzen kann), der alles in reines absolutes Erscheinen von Nichts auflöst. Was Fasching nicht systematisch angreift, ist die Lösung des performativen Widerspruchs, in den auch er sich begibt, wenn er den Nicht-Geist *ausspricht, beschreibt*, als reine Indifferenz *bezeichnet*. Damit sagt er etwas, was sich zwar auf Basis der Erfahrungen der Zen-Meditation verstehen lässt, aber er erklärt nicht explizit, welche epistemischen Deformationen durch dieses *Sagen* geschehen (performativen Realismus, identitätslogische Reifikation), sein *Sagen* bleibt so im Uneigentlichen, ist streng genommen – wenn man nicht die transzendentalphilosophische Einholbarkeit dieser Einstellung hinzudenkt – unwissenschaftlich. Der Hinweis Faschings auf den Flow des Jazz-Musikers ist insofern zwar anschaulich und gut, aber er verdeckt auch das irreduzibel-fühlbare paradoxe Wesen des Bewusstseins in der Authentizität des Lebens sub specie absoluti. Anders gesagt, wenn das absolute Sein ganz im Erscheinen aufgeht, nimmt das Leben eine Dimension an, die durch einen individuellen Flow nur sehr unzureichend veranschaulicht ist. Um dieses Feld des Paradoxalen authentischer zu erfassen, werden wir den transzendentalen Gesichtspunkt Fichtes darauf anwenden. Dieser umfasst den Ansatz der Phänomenologie mit, allerdings relativiert vor der Folie einer radikal kritischen Epistemologie sub specie absoluti. Das, was Fasching hier unterbestimmt lässt, wird von sehr vielen Theoretikern des Absoluten, des Unmittelbaren, des Lebens so unterbestimmt gelassen: Das machen nicht nur bedeutende Denker wie Steiner, Cusanus, Meister Eckehard, Zen-Lehrer, Hermann Schmitz etc. so, sondern dürfte auch die natürliche Herangehensweise des gesamten Mittelalters gewesen sein. Im Grunde müssen alle, die bei der integralen Anschauung im Leben ansetzten und über diese irgendwelche Aussagen treffen, ohne ihr Sprechen selbst sub specie absoluti durchzureflektieren, dies zwangsläufig so tun; aber stets bleibt da dann auch ein *hietus irrationalis*, der qualitative Sprung, der durch den performativen Widerspruch von Sagen und Tun der Reflexion automatisch entsteht. Steng genommen muss man beide Prinzipien, Reflexion (Differenzialität) und Intuition (Integralität) des Wissens, auf absolute Einheit bringen und dadurch versöhnen – ein Anspruch, den m.W. nur Fichte aufgestellt und im Wesentlichen eingelöst hat.

fe der Majorität der Menschen unseres Zeitalters bzw. unserer Kultur zu verstehen ist.

\* \* \*

Ein letzter Gedanke. Ich möchte am Rande einen weiteren wichtigen Gegenwartsbezug mit ins Feld führen, indem wir einen zeitgenössischen skeptischen Wissenschaftsbegriff mit in die Untersuchung aufnehmen, den des *Kritischen Rationalismus* oder *Radikalen Konstruktivismus*. Anhand dieser Konfrontation lässt sich klarmachen, wie sich Fichtes Denken gegenüber einer heute sehr einflussreichen Position ausnimmt, die nicht mehr – wie etwa Kant noch – dem subjektlogischen Paradigma anhängt. Die Selbstbewusstseinstheorien sind erstellt worden, um die Erfahrung und die Wissenschaften zu begründen, und so zu erklären, dass und wie unsere Vorstellungen sich gesetzmäßig zum Gegenstand verhalten (Intentionalität). Die sogenannte Kopernikanische Wende Kants war hier sicherlich ein entscheidender Durchbruch, konnte aber nicht verhindern, dass durch starke skeptische Argumente wie dem Münchhausen-Trilemma das subjekttheoretische Paradigma spätestens im Letztbegründungsstreit, was den akademischen Diskurs angeht, zusammengebrochen zu sein scheint. Heute operieren wir z. B. auf Basis des Kritischen Rationalismus bzw. der Transzendentalpragmatik zwar weiterhin innerhalb der Intentionalität des Wissen (subjektive logische Räume – objektiv wirkliche Erfahrungswelt [Popper 1982 : 13]), verzichten aber in rein hypothetischen Theoriebildungen auf jeden metaphysischen Rettungsring einer denkenden Substanz, und natürlich weitestgehend auch auf die Festlegung von materialen Gesetzesbeziehungen zwischen Vorstellung und Erscheinung. Zweifellos bedarf heute die Rückbeziehung auf einen komplizierten transzendentalen Theorietypen, neben dem oben Erwähnten, auch einer methodologischen Begründung, schon aufgrund des ockham'schen Rasiermessers (*lex parsimoniae*).

Und zwar Folgendes: Zugegeben, aus dem subjektzentrischen Paradigma, wie es Descartes (im ›cogito, existo‹), Kant (›Apperzeption‹, aber auch ›Faktum der Vernunft‹) der frühe Fichte (›Tathandlung‹) und zuletzt Husserl und Sartre aufgebaut haben, kann, wenn man es innerhalb

des auf urteils- und reflexionsaktgestützten Wissensvollzugs mit der analytischen Philosophie, der Transzendentalpragmatik oder dem Kritischen Rationalismus konfrontiert, in der Tat keine überzeugende Letztbegründung gewonnen werden. Aber das liegt nur zum Teil an der Defizienz des subjektlogischen Zugangs (nämlich daran, dass er noch nicht voll sub specie absoluti reflektiert wurde), zum Teil liegt es aber auch an dem Medium, in dem dieser Vergleich ausgetragen wird, dem faktischen Wissensvollzug. Hier soll gezeigt werden, dass es eine Möglichkeit (d. h. die absolute Reflexibilität) gibt, dieses Problem innerhalb einer radikalisierten transzendentalen Reflexion und Begründung und also durchaus innerhalb des transzendentalen Theoriedesigns dingfest zu machen, zu kritisieren, zu bestimmen und also grundsätzlich zu lösen. Damit würde zur Praxis des Kritischen Rationalismus zumindest eine Alternative aufgezeigt, und es wäre nun die Frage, wie sich diese beiden Theorietypen grundsätzlich zueinander verhalten.

Hier nur so viel: Letztlich kann gezeigt werden, dass die zweidimensionale Intentionalität des faktischen Wissensbegriffs das Problem sowohl des subjektlogischen Theorietyps als auch des Kritischen Rationalismus ist, und dass also der Vorteil eines radikal-transzendentalen Theoriedesigns – wie es vom späten Fichte entwickelt wurde – in einem dreidimensionalen oder transintentionalen Wissensbegriff sui generis liegt, durch den nicht nur die Schwierigkeit des faktisch intentionalen Wissensbegriffs (Dogmatismus einerseits, Dezisionismus andererseits) gelöst, sondern womöglich zugleich auch ein neues transindividuelles Bild der Aufklärung (und der Glückswürdigkeit) entwickelt werden kann, das womöglich den komplexen Herausforderungen, vor denen die heutige Menschheit steht, besser gewappnet ist.<sup>54</sup> Das heißt, es geht um

---

<sup>54</sup> Das Paradigma der Intentionalität konstatiert Popper zum Beispiel in *Logik der Forschung*: Selbst wenn es subjektiv »unendlich viele ›logisch mögliche Welten‹ gibt«, so bezieht sich doch die empirische Wissenschaft objektiv nur auf »die eine ›wirkliche Welt‹, die ›Welt unserer Erfahrungswirklichkeit‹« [Popper 1982 : 13] wodurch Popper nichts anderes sagt, als dass der epistemologische Referenzrahmen faktischen Wissens sich formal dezisionistisch, subjektobjektiv und identitätslogisch darstellt, denn bei aller unendlichen Variabilität möglicher logischer Welten, die selbst gar nicht mehr dem identitätslogischen Paradigma unterworfen sein müssen, gibt es doch nur eine wirkliche Erfahrung, die den korrespondenztheoretischen Maßstab für die

eine Aufklärung der Aufklärung ohne Verlust der Aufklärung. Von daher ist das Gespräch der späteren Fichteschen Argumente mit dem Kritischen Rationalismus nachvollziehbar und sinnvoll.

Betrachten wir das einmal grob am Beispiel der Naturwissenschaft, wobei dazu gesagt werden muss, dass Fichtes Naturphilosophie zurecht und seiner Denkweise entsprechend eine Mauerblümchenexistenzweise fristet, indem Fichte noch 1813, nur wenige Monate vor seinem Tod, gesteht, die Wissenschaftslehre selbst in den »tiefsten Prinzipien« noch nicht vollendet zu wissen (vgl. SW VII : 587f.; X : 24f.). Aber weder Fichte noch Kant war Naturwissenschaft und Naturspekulation fremd. Fichte zählt sie sogar zum eigentlichen bzw. höheren evidenten Denken, »das ohne alle Beihilfe des äußeren Sinnes und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn, sein – rein geistiges Objekt, schlechthin aus sich selber erschafft« (RL : 47): Wie begründet er das? Weil diese Art von Problemen sich nicht auf empirisch entscheidbare Fragestellungen bezieht, wenn »z. B. gefragt wird nach der Weise der Entstehung der Welt oder des Menschengeschlechtes, oder nach den inneren Gesetzen der Natur; wo im ersten Falle klar ist, dass bei Schöpfung der Welt und vor dem Beginnen des Menschengeschlechtes kein Beobachter zugegen gewesen, dessen Erfahrung ausgesprochen werden solle, im zweiten Falle durchaus nach keiner Erscheinung, sondern nach demjenigen, worin alle einzelne Erscheinungen übereinkommen, gefragt wird: und keine in die Augen gefallene Begebenheit, sondern eine Denknöthwendigkeit herbeigeliefert werden soll, welche denn doch *sey*, und *also sey*, und nicht anders *seyn könne*; was ein lediglich aus dem Denken selber hervorgehendes Object giebt [...]« (RL : 47) Fichte, der offenbar das Naturgeschehen und auch das Menschengeschlecht in durchgehender Entwicklung und Evolution sieht, allerdings die Vernunft nicht daraus erklärt, wird sich hier auf Kant und Schelling bezogen haben, gegen deren Naturphilosophie, wo sie nicht zur *philosophia prima* geriet, Fichte nichts

---

Wahrheit der subjektiven Theoriebildung abgibt. Zudem ist klar, dass die Theoriebildung subjektiv willkürlich erfolgt [wie auch sonst], indem es nur ein objektives Kriterium für die Wahrheit gibt – die Natur.

einzuwenden hatte.<sup>55</sup> Aber auch unter heutigen Vorzeichen, z. B. der Quantenphysik, in welcher aufgrund der Unschärfe-Relation der realistische Teilchenbegriff zugunsten von Kraftsymmetrien aufgegeben wird, können Fichtes Überlegungen zunächst noch stimmig erscheinen. Freilich macht diese Stellungnahme die Kluft zu den modernen Wissenschaften keineswegs kleiner, sondern markiert deutlich die Inkommensurabilität der hier gegeneinander stehenden Paradigmen.

Heute wäre es euphemistisch zu sagen, apriorische Naturphilosophie – wenn die Begriffe des Apriorischen oder der Naturphilosophie nicht einen vollkommenden Bedeutungswandel erfahren – habe einen schlechten Ruf: Sie gehören in die Mottenkiste. Umgekehrt wiederum ist nach Fichte die empirisch-hypothetische Theoriebildung im Prinzip höchst suspekt und unredlich. Er schreibt: »In Sachen dieses höheren [nicht erfahrungsgestützten] Denkens verfährt die gemeine Denkart also: Sie lässt sich aussinnen durch andere, oder sinnet auch wohl, wo sie mehr Kraft hat, sich selber aus, durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, Eine von mehreren Möglichkeiten, wie es zu dem in Frage gestellten Wirklichen gekommen seyn könne (eine Hypothese machen, nennt es die Schule); fragt darauf an bei ihrer Neigung, Furcht, Hoffnung, oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird, und falls diese zustimmt, wird jene Erdichtung festgesetzt als bleibende und unveränderliche Wahrheit.« (RL : 47f.) Bei Fichtes dreischrittiger Beschreibung des Verfahrens empirisch-hypothetischer Theoriebildung will ich kurz verweilen: Der erste Schritt könnte, mal abgesehen vom sonderbaren Sprachduktus, von zeitgenössischen Wissenschaftstheoretikern noch akzeptiert werden, indem die empirischen Wissenschaften in der Tat Hypothesen und Modelle entwerfen, die dann an der Empirie überprüft werden. Wenn wir die Unterstellung mechanischer Ideenassoziation (>das aussinnen lassen durch andere<) einmal fallen lassen, so würde sogar noch die zweite Bedingung empirischer Theoriebildung, nämlich das >freie und gesetzlose Denkens<, heute

---

<sup>55</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV 467ff.; Ders.: *Opus posthumum*, AA XXI-XXIII; Ders.: *Physik und Chemie*, aus dem Nachlaß, hgg. v. Adickes, AA XIV, Phase  $\eta$ - $\omega$ <sup>5</sup> 1764-1804. F.W.J. Schelling: *Schriften zur Naturphilosophie 1797-1802*. SW II-IV.

nicht auf allzu große Gegenwehr stoßen, ja man würde vielleicht sogar fragen: Wie sollte denn sonst selbständig gedacht werden? Indem heute das freie Denken nicht nur einen guten Leumund hat, sondern geradezu einer der Hauptgründe für das Verfahren empirischer Theoriebildungen ist, dass frei entworfene Modelle und Theorien an der Empirie überprüft und falsifiziert werden müssen. Aber die Unterstellung einer unumgänglichen Interessensgeleitetheit und Ideologizität empirischer Wissenschaft durch Abhängigkeit von »Neigung, Furcht, Hoffnung, Leidenschaft« und einer willkürlichen Festsetzung einer unveränderlichen Wahrheit, zumal mit der Abschätzigkeit, mit der sie von Fichte vorge-  
tragen wird, werden wir heute nur mit schlichter Nicht-Beachtung strafen. Aber in diesem Gesprächsabbruch liegt vor allen Dingen auch ein Problem.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> So sieht Popper Kant als den letzten großen Aufklärer, und widerspricht damit ent-  
rüstet der Vorstellung Fichtes und Hegels, Kant wäre »der Gründer ihrer Schule«  
(Popper I 1980 : 10). Demgegenüber sieht Popper »jene Schule« als die romantische  
Schule, »die die Aufklärung vernichtete« (Popper I 1980 : 10), den modernen Natio-  
nalismus und die idealistische Philosophie hält er für zwei Seiten desselben Übels,  
und schließt sich, leider ohne eingehende Auseinandersetzung mit ihrem Werk, dem  
stereotypen Urteil Schopenhauers über Fichte und Hegel an, der erstere betreibe  
»Windbeutelei« der zweite »Scharlatanerie« (Popper II 1980 : 70). Popper hat den  
Eindruck, dass die philosophischen Spekulationen der »Clowns« Hegel und Fichte  
das von Kant schon Erreichte nicht nur usurpieren, sondern darüber hinaus auch ge-  
fährdet haben, indem sie eine »neue Art von Dogmatizismus« geschaffen haben, die  
»Einbildungen« an die Stelle von wirklichen »Gedanken« setzen, und »Beweise und  
mit ihnen jegliche Form von rationaler Argumentation zu verwerfen« (Popper II 1980  
: 28). Das Problem an solch drastischen Verurteilungen ist, dass sie den Gesprächs-  
partner mundtot machen und desavouiert, und zudem die meist offenen philosophi-  
schen Entwürfe objektiviert und dadurch realistisch monolithisiert, so dass der Re-  
zeption auf einmal als abgeschlossen und monolithischer Block erscheint, was un-  
abgeschlossen, offen und in experimenteller Entwicklung begriffen war. Der dadurch  
geschehende Gesprächsabbruch führt zugleich zur Unmöglichkeit, die rezipierte Po-  
sition und auch die eigene Position an der rezipierten überprüfen und gegebenenfalls  
falsifizieren zu können. Das ist letztlich aber eine Projektion der Rezeption und da-  
mit ein Bruch mit dem Anspruch des Kritischen Rationalismus – das Problem hat ei-  
nen Namen, es ist ein Re-entry unter den performativen Realismus des eigenen fakti-  
schen Standpunkts. Wir werden weiter unten die Anhaltspunkte dafür finden, wieso  
selbst ein Kritischer Rationalismus eines solchen performativen Realismus schuldig  
macht. Ich bin nicht in der Lage, Poppers Eindruck zu teilen, weder die einseitige  
Darstellung seines Verhältnisses zu Kant, noch auch die Invektiven gegen den kriti-  
schen Anspruch der Transzendentalphilosophie Fichtes. Vielmehr spricht aus der Art

Darum die Frage: Wie kommt Fichte zu solch verstiegenen Vorstellungen? Durch seinen *Begriff absoluten Seins*. – wurde Fichte, der Philosoph der Freiheit, dadurch zu einem Feind der Freiheit? Wird man durch eine Fragestellung schon verdächtig? Natürlich nicht. Ohne Frage geht es um einen Streit in den Prinzipien, und zwar näherhin um einen Streit hinsichtlich der Reichweite und Stabilität unserer Vernunft: Fichte anerkennt nur das *genetisch-evidente Denken* als wahrheitsfähiges Denken (RL : 47ff.), alles andere ist für ihn bloßes irrelevantes *Meinen*. Das ›Aussinnen durch andere‹ läuft auf das schon von Kant gezeißelte mechanische Reproduzieren hinaus, es wäre ein unselbständiges Denken. Aber was hat der Philosoph der Freiheit gegen das ›freie Aussinnen‹? Es ist ein gesetzloses und willkürliches Denken, heute würden wir von Dezisionismus sprechen, und insofern völlig grundlos. Es ist völlig klar, dass der Autonomie-Gedanke Kants auf Basis eines dezisionistischen Wissensbegriffs niemals funktionieren würde. Das genetisch-evidente Denken wäre eine dritte Art des Denkens, dass formal frei und zugleich gesetzlich gebunden wäre – ein autonomes Denken *sui generis*. Diese Denkart wurde aber weder von Kant philosophisch beschrieben (obgleich er faktisch darauf rekurriert), noch bildet es die epistemologische Grundlage des Kritischen Rationalismus, der sich vielmehr für ein willkürliches hypothetisches Denken stark macht, das an der Natur überprüft werden muss. Hier müssen wir nun zunächst feststellen, dass wir noch gar nicht genau wissen, was das für eine dritte Denkart sein soll –

---

der Kritik eine große Unkenntnis der komplexen Argumentationsstrukturen der Wissenschaftslehre, die sich explizit und überprüfbar dem Anspruch stellt, keinen Gedanken *de facto* stehen zu lassen, sondern sukzessive und restlos der *quaestio iuris* zu unterwerfen – und daher spricht aus Poppers Statement auch eine grobe Unsachlichkeit. Zugegeben, die von Fichte aufgeworfenen Fragen sind nicht alltäglich, und seine Diktion ungewöhnlich, aber sie verdienen doch – allein schon nach dem *principle of charity* – wenigstens eine Chance, und das heißt, eine eingehende und fürsorgliche Auseinandersetzung. Die Arbeit wird zeigen, dass Fichtes Philosophie sicherlich keine Windbeutelei war, man muss nur zulassen, dass wie jeder andere Begriff und jede andere Theorie auch, ebenfalls der Begriff des Absoluten einer kritischen Reflexion und Falsifikation zugänglich sein muss. Unter dieser Perspektive wird dann auch klar werden, dass wir nur dann lebendig philosophieren und rezipieren können, wenn wir uns dem Gesprächspartner im freien Raum *sub specie absoluti*, d. h. unter Suspendierung jeglicher faktischer Prämisse und Vorverurteilung zuwenden.

und dass wir also, da diese These jetzt nun einmal im Spiel ist, auch noch nicht genau wissen, was unsere Vernunft vermag und was nicht. Der entscheidende Clou Fichtes (der letztlich auch dem Münchhausen-Trilemma den Wind aus den Segeln nimmt<sup>57</sup>) ist, dass die Kompetenz zu einem solchen Denken nicht einfach naturgegeben ist, und auch gar nicht sein kann, sondern dass sie erst erzeugt und errungen werden muss. Und zwar dadurch, dass man das Denken über seine absoluten Voraussetzungen vollumfänglich aufklärt, oder anders gesagt, systematisch die Bedingungen der Denkbarekeit des Begriffs des Absoluten reflektiert – wozu man freilich diesen Begriff im Ernst (und nicht nur symbolisch oder historisch) in Anschlag bringen muss. Nur so können wir nach Fichte – und zwar in einer formalen Dialektik, die unsere Denkompetenz performativ sowohl auf die Probe stellt als auch genetisch weiterentwickelt – eine genetisch-evidente Denkart *sub specie absoluti* freilegen, die überhaupt erst die Kompetenzen und Sehorgane für genetisch-evidentes Wissen besitzt, von dem her die einseitige Einführung von Wissen und Wissenschaft auf das Paradigma der Intentionalität zu überwinden wäre. Darum nämlich geht es der Wissenschaftslehre, das horizontale bzw. zweidimensionale Verständnis wirklichen Wissens als Intentionalität oder Subjekt-Objektivität zugunsten eines vertikalen bzw. dreidimensionalen Wissensbegriffs zu revidieren. Wohl gemerkt, was hier noch wie eine *petitio principii* aussieht, erscheint so, eben weil wir noch mit dem zweidimensionalen Wissensbegriff hantieren, und den dreidimensionalen noch nicht zur Verfügung haben – wir müssen uns also vor allem vor einem dauernden Re-entry in den zweidimensionalen Wissensbegriff hüten, der uns unterderhand und wie selbstverständlich passieren wird. Ausgehend vom Begriff des Absoluten wird überhaupt erst die Unterscheidung zwischen einem faktisch intentionalen Wissen und einen möglichen überfaktischen Wissen ohne Re-entry handhabbar und dadurch kritisch performativ rechtfertigbar, auf deren Basis sich Fichte erst eine Auseinandersetzung mit religiösen

---

<sup>57</sup> Eine sehr eingehende und lesenswerte Darstellung des Münchhausen-Trilemmas im Zusammenhang des Letztbegründungsproblems der Jenaer Philosophie Fichtes bringt Schwabe 2003, 76-152.



Fragestellungen und dem Glückswürdigkeitsverhältnis von Freiheit und Erfüllung zutraut. Das werden wir sehen.

Die moderne Wissenschaftstheorie, die der empirischen Natur- und Sozialwissenschaft die Hand hält, findet in ihrem faktischen Wissensmodus evidentes Denken, gleich welcher couleur, für subjektiv und illusionär (Albert 1991 : 13ff.), und da, wo es mehr zu sein beansprucht, gar für freiheitsfeindlich und ideologisch. Die Wissenschaftstheorie hat das starke skeptische Argument des Münchhausen-Trilemmas für sich, und an diesem wird sich auch die Wissenschaftslehre zu messen haben. Folgt man dem Münchhausen-Trilemma, können wir in der Tat im Wissen nur fallible Aussagen treffen, d. h. wir können erstens bei keiner unserer Bildungen absolut gewiss sein, und zweitens, wenn wir überhaupt in unsere subjektiven Bildungen so etwas wie Bestand bringen wollen, müssen wir unsere Modelle, an der objektiven Erfahrungswirklichkeit, kurz: an der Natur – und nicht einmal positiv, sondern rein negativ – bewähren. Kritischer Rationalismus erscheint als ebenso entleibter als auch forcierter Kantianismus, der sich, nachdem zufolge des Münchhausen-Trilemmas die Begründungen im Praktischen und in der transzendentalen Apperzeption nun einmal als gescheitert anzusehen sind, doch aber die ebenso regulative wie falsifizierbare Regel gibt, sich rein auf die Falsifizierung von Wahrheitsansprüchen zu beschränken. Von daher ist auch das Gespräch der Kantischen Philosophie mit dem Kritischen Rationalismus nachvollziehbar.

Selbstredend können wir in dem zentral stehenden Themenzusammenhang der Glückswürdigkeit keine erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus führen, sondern ihn nur schlaglichtartig beleuchten. Aber aufgrund der strukturellen Analogien der Auseinandersetzung zwischen Kant und Fichte und der Notwendigkeit, die weitreichenden Sachfragen auch in Bezug zum modernen Denken zu setzen, erscheint ein solcher tangentialer Berührungspunkt wünschenswert und ertragreich.

Es wird also in dem keineswegs gleichschenkligen Dreieck Kant – Fichte – Kritischer Rationalismus vor allem um die Frage der Beziehung zwischen dem faktischen und einen möglichen überfaktischen Wissen gehen. Hier können wir mal einen vorläufigen Überblick geben. Wir

haben gesehen, dass die Aufklärung und faktische Wissenschaft die Wirklichkeit grundsätzlich beinahe in allen ihren Gebieten in Entwicklung gesetzt hat, und zwar vor allem innerhalb und auf Basis eines faktischen intentionalen-identitätslogischen Wissensbegriffs von subjektiv unendlichen logisch möglichen Welten (Rationalität) und der Unterstellung *einer* objektiv bestehenden Erfahrungswirklichkeit (Natur).<sup>58</sup> Be-

<sup>58</sup> Der hier angesprochene Begriff der *Identitätslogik* bzw. eines Wissens, dass unter dem Gesichtspunkt der Identität auf Exaktheit und Richtigkeit abzielt, bezieht sich, um prinzipielle begründungslogische Problemstellungen einführen zu können, nicht allein auf den formallogischen Satz der Identität ( $A = A$ ) als logischem Grundsatz, sondern grundsätzlich auch auf Identität erzeugende unbedingte Handlungsarten, d. h. auch auf die schlechthin unbedingte egologische Grundlage des menschlichen Geistes (»Tathandlung«, bzw. Ich = Ich [SW I : 91ff.]), wie sie von Fichte in der *Grundlage* als apriorische Voraussetzung jedes formallogischen Gebrauchs des Satzes der Identität nachgewiesen wurden. Beide Formen werden hier zusammengefasst, weil sich durch einen derart umfassend aufgefassten Einheitsbegriff sowohl moderne Ansätze als auch Konzeptionen der klassischen deutschen Philosophie wie Kant und Fichte als faktische Wissensformen thematisieren lassen. Der *faktische Wissensbegriff*, sowohl klassischer als auch moderner Provenienz, ist es aber, der im Fichte-Teil als begründungslogisch insuffizient kritisiert werden soll. – Auch das Prinzip der *Intentionalität* – sowohl theoretisch als auch praktisch, sowohl eine *intentio recta* als auch eine *intentio obliqua* ausdrückend – spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, und ist ein weiterer Charakterzug faktischen Wissens. Mit Fichte kann gezeigt werden, dass Wissen im intentionalen Modus nicht begründet werden kann. Fichte hat das sehr früh, schon in seiner Auseinandersetzung mit Reinhold, festgestellt, und versucht das Problem dadurch zu lösen, dass Wissen sich in einer transintentionalen schlechthin unbedingten Einheit, der Tathandlung des Ich = Ich, selbst fundiert (vgl. Gerten 1997 : 185f.). Jedoch stellte sich in seiner Spätphilosophie heraus, dass das Wissen auch dann noch nicht als sich absolut letztbegründend verstanden werden kann, weil es immer noch nicht aus dem faktischen Wissensmodus, näherhin aus der der *Form der Intentionalität*, herauskommt. Hier nimmt das Prinzip der Intentionalität aber eine besondere ungewohnte performative Form an, es ist die des *performativen Widerspruchs zwischen Sagen und Tun* bzw. einer Vorstellungsart, die sich selbst nicht mehr faktisch *als Vorstellung* hat (apperzipiert), weil sie – durch das *Tun eines Sagens* – durch die Thematisierung des absoluten Ich, sich eben logisch jenseits der höchsten transintentionalen Einheit des Ich = Ich befindet, und daher die *faktische* Anwendung (Sagen) eines überfaktischen Prinzips darstellt, d. h. eines veritablen Nicht-Wissens oder reinen Tuns. Kurz, in der Rede von der schlechthin unbedingten Einheit ist die schlechthin unbedingte Einheit durch die in der Rede unaustilgbaren Form der Rede nicht absolut, sondern im Widerspruch von Sagen und Tun oder in Dualität. Diese letzten Fragen der Letztbegründung konnte Fichte erst stellen, als er den Begriff des Absoluten zur Zentralfrage der Wissensbegründung erhob. Nun handelt diese Arbeit von der Frage und den Gesetzen der Glückswürdigkeit: Wir wer-

trachtet man das derart, kann man auf die Idee kommen, dass die empirische und historische Wissenschaft mit ihrer evolutiven Vorstellung einer Genese des Lebens aus Nicht-Lebendigen, einer Genese des Gesamtkosmos aus einer Singularität, einer Genese des Menschen vom Affen etc. quasi *question begging* betreiben könnte bzw. vom Sog des sich aufklärenden Wirbelsturms erfasst wurde. Es ist immer die gleiche Routine der Ableitung und Genese der gegenwärtigen Wirklichkeit aus einem zeitlich (und räumlich) vorausgesetzten Wirklichen und insofern die Modifikation des Wirklichen durch das Wirkliche in dem Wirklichen und seine Erklärung aus dem Wirklichen, gebunden, festgestellt und beschrieben durch Reproduktion immer derselben intentionalen Unterstellung eines letztlich neutralen Beobachtungsstandpunkts.

## Aufbau

Diese Untersuchung beabsichtigt nicht, die historisch-systematischen Entwicklungslinien dieses Themas bei beiden Denkern, ihre Anknüpfungs- und Kreuzungspunkte vollständig zu entfalten, wohl aber hat sie sich vorgesetzt, die systematischen Kerngedanken des Verhältnisses von Freiheit und Erfüllung am Begriff der Glückswürdigkeit ausgehend von exemplarischen Werken beider Philosophen darzustellen und zum gegenwärtigen Denken tangential in Beziehung zu setzen, wozu in der Einleitung bereits einige Schritte unternommen worden sind: Nach Kant und Fichte gibt es die Welt, in der wir leben, nicht an sich. Auch bei der Frage nach dem Glück und den Möglichkeiten und Grenzen von Erfüllung, also von unmittelbaren Gefühlen und Affekten, kommt es, wie wir bei der Schilderung der Erfahrung der Ewigkeit der Welt gesehen haben, zentral auf die jeweiligen Hintergrundtheorien an, aus wel-

---

den zwar auf die begründungslogischen Schwierigkeiten zusprechen kommen, insofern sie mit unserer Frage in Berührung sind, aber eine gründliche Klärung muss an eine grundlegende Arbeit zum Rationalitätsbegriff delegiert werden. Jedenfalls wenn im Weiteren von „Transintentionalität“ die Rede ist, so ist dies im absoluten, und nicht im faktischen Sinne zu verstehen, indem nicht nur die faktische, sondern jedwede Intentionalität durch den Begriff der absoluten Einheit relativiert wird.

cher die Erlebnisse gedeutet werden. Diese werden wir bei Kant und Fichte untersuchen: Im Falle Kants ist es vor allem die *Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft*, die im Zentrum stehen wird, im Falle Fichte die *Anweisung zum seligen Leben*. Bevor wir allerdings mit der Darstellung von Kants Theorie der Glückswürdigkeit beginnen, sei dem Leser wenigstens ein kurzer Leitfaden gegeben, der durch die beiden Hauptteile führen möchte, um die Orientierung zu erleichtern.

Im Teil A wird zunächst die philosophische Basis der Theorie der Glückswürdigkeit Kants entwickelt werden, die sich als bestimmend für seine Lösungen und Ansichten erweist: D. h. es sollen die beiden Momente, aus denen das Kompositum zusammengesetzt ist, Glück und Moralität, in ihrem Sachgehalt bei Kant systematisch entfaltet werden. Die Untersuchung wird dazu beim inneren Sinn ansetzen, um die Theorie des empirischen Begehrungsvermögens Kants darzustellen. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um die Phänomene der sinnlich affizierten und der freien Entscheidung unseres Handlungsbewusstseins. Da Kant nicht bei einer bloßen Phänomenologie stehen bleibt, sondern unser empirisches Handlungsbewusstsein transzendental subjektlogisch zu erklären beansprucht, wird im Folgenden unser Augenmerk darauf liegen, zuerst die pathologische, dann die freie Willkür und schlussendlich ihr beiderseitiges Verhältnis auf transzendente Prinzipien zurückzuführen. Dadurch soll die apriorische Einheitlichkeit, Gesetzmäßigkeit und zeitliche Invarianz dieser Phänomene im Zeitverlauf ersichtlich werden, oder anders gesagt, der Bezug des Einzelnen zur Menschheit in sich. Diese transzendente Einheit, in der diese drei Prinzipien eine systematische Einheit bilden ist die intelligible Gesinnung. Mit dem vollständigen Begriff der intelligiblen Gesinnung ist eine philosophische Basis gelegt, von der aus wir die Theorie der Glückswürdigkeit bei Kant entwickeln können. Durch das Problem der Glückswürdigkeit der intelligiblen Gesinnung kommt im zweiten Kapitel von Teil A ein neues Problem auf, nämlich die Frage nach der intentionalen Beziehung zwischen innerem Sinn (der Gesinnung) und äußerem Sinn (der Natur). Es taucht die Frage auf, unter welchen Bedingungen kann denn der Mensch bei Kant real erfüllt sein und welchen Anspruch hat er darauf? Welche Funktion erfüllte in diesem Zusammenhang die

Glückswürdigkeit im Leben der endlichen Vernunft. Dadurch werden die Ideen Gottes, der Unsterblichkeit und die Möglichkeit einer Realerfüllung der moralischen Gesinnung in den Horizont der Arbeit rücken. In der Ausfaltung ihres Verhältnisses wird die Darstellung Theorie der Glückswürdigkeit bei Kant ihren Abschluss finden.

Der Teil B wird mit einer philosophischen Überleitung zu Fichte beginnen, da dessen komplexe Philosophiekonzeption (einer Reflexion der Reflexion) einer erschließenden Erklärung bedarf. Auch die weiteren argumentativ zu lösenden Schwierigkeiten des Teil B werden dort vor Ort näher erläutert: Es handelt sich dabei vor allem um das *Dezisionismusproblem*, das Problem des *Absoluten* (Wahrheit), das Problem des *faktischen Wissens* (Richtigkeit), das Problem des *performativen Widerspruchs von Tun und Sagen*, das Problem der *self-defeating prophecy*, das Problem des *Re-entry*. – Hier nur so viel. Fichte beginnt nicht wie Kant bei den Phänomenen des inneren Sinnes und steigt dann reduktiv-analytisch und identitätslogisch zu dessen transzendentalen Prinzipien auf, ohne sich über sein philosophisches Tun Rechenschaft abzulegen, sondern die philosophische Basis wird bei Fichte ex ante als Lösungshorizont des gesuchten problematischen und anfangs noch unbestimmten Grundbegriffs einer vollkommenen Glückswürdigkeit – eines seligen Lebens – konzipiert. Eines Grundbegriffs, der – anders als die Exposition der philosophischen Basis bei Kant – nicht von vorneherein per self-defeating prophecy die Möglichkeit vollkommener Glückswürdigkeit ausschließt. Das macht die Fragestellung der Glückswürdigkeit zu einem sehr guten Lehrbeispiel für das zur Wurzel gehende transendentale Philosophieren Fichtes. Denn da ein solcher Begriff, wie schon angedeutet, seiner Natur nach im Gegensatz zum faktischen und intentionalen Wissensmodus steht, und also nicht innerhalb des identitätslogischen Paradigmas des Selbstbewusstseins erklärt zu werden hoffen darf, wird es zunächst im Teil B darum gehen, einen stabilen genetischen bzw. überfaktischen Wissensbegriff ausgehend vom Begriff absoluten Seins abzuleiten, und damit überhaupt die Bedingungen der Möglichkeit, unter denen ein seliges Leben rational vertretbar ist (IV. Entwicklung ... ). Nebenbei werden wir dadurch auch das Handwerkszeug gewinnen, um die sich selbstbestätigenden, in-sich-geschlossenen und

sich im Kreis drehende Logiken faktischer Wissens-, Rationalitäts-, und Glücksformen zu entschlüsseln und zu beschreiben. Dazu wird die Untersuchung zu den auf die *Anweisung* gestützten Erörterungen theoretische Anleihen bei der Wissenschaftslehre 1812 machen. Nachdem das gelungen ist, wird zunächst das wichtige Verhältnis des faktischen und überfaktischen Wissens in Bezug auf die Struktur der Erfahrungswirklichkeit thematisiert und zum Teil interessante Modifikationen zum faktisch-intentionalen Wissensparadigma darlegen und an einigen Gedankenexperimenten tangential durchspielen (V. Unscharfe Welten ... ), um dann im nächsten Kapitel zum eigentlichen Kern des Problems der Glückswürdigkeit vorzustoßen, zur philosophischen Basis und Deduktion der in der *Anweisung* nur faktisch behandelten Standpunktlehre (VI. Standpunktlehre ... ), mithin zum Verhältnis des faktischen und überfaktischen Wissen im Selbstbezug. Hier werde ich auf die Erörterungen des 28. Vortrags der Wissenschaftslehre 1804 II rekurrieren: Erst in diesem Teil wird die Frage der notorischen self-defeating prophecy des in-sich-geschlossenen faktischen Wissensmodus und seines Kardinalproblems, des performativen Realismus und damit einhergehenden performativen Widerspruchs von Sagen und Tun, mit dem Vernunfteffekt einer grundsätzlichen vertikal-genetischen Lösung zugeführt. Auf Basis der voll entfalteten Standpunktlehre kann der Begriff der Glückswürdigkeit vollständig beschrieben werden. Dieser wird im letzten Teil (VII. Entfaltung ... ) des Fichte-Teils in einem genetischen Verfahren geschehen, indem er in seiner inneren Bestimmtheit und Qualität sukzessive dekliniert wird, um den vollständigen Begriff der Glückswürdigkeit Fichtes zu extrapolieren – er besteht in der Volldurchsichtigkeit des faktisch-überfaktischen Gesamtakts der Vernunft und ihrer theoretisch-praktischen Kompetenzen. Bei Fichte findet diese Entwicklung freilich nicht unter dem Namen der Glückswürdigkeit (den wir aber nicht aus den Augen verlieren werden) statt, sondern durch die Untersuchung des systematischen Verhältnisses der einschlägigen Trias Freiheit, Erfüllung und Gott. In einem kurzen Schlussteil werden die wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung zur Glückswürdigkeit zusammengefasst sowie noch einmal auf den schon angeklungenen umfassenderen Rahmen des Themas Bezug genommen, hinsichtlich unseres Bildes vom Menschen und einer möglichen Aufklärung der Aufklärung eingegangen.

Die Untersuchung des Fichte-Teils wird gelegentlich an passender Stelle unterbrochen für nähere vergleichende Überlegungen zu Kant und zum Kritischen Rationalismus, die den Bezug der Fichteschen Theoreme zum modernen Denken tangential zu konkretisieren versuchen. Es versteht sich ja von selbst, dass die ohnehin sehr umfänglichen Ausführungen zu erkenntnistheoretischen Problemstellungen im Zusammenhang einer Arbeit zur Glückswürdigkeit nicht en detail ausgeführt werden können, ohne den ohnehin schon gespannten Rahmen zu sprengen. Schließlich begleitet die Untersuchung ein provisorisches, zur Darstellung des komplexen, verwickelten Zusammenhangs von faktischem und überfaktischem Wissen entwickeltes Formelsystem, dessen variabel eingesetzte Symbole in einer kurzen Legende am Anfang der Arbeit vorgestellt werden.

# Teil A - Kants Theorie der Glückswürdigkeit

## I Kants philosophische Basis

Der Ausdruck, einer ›Würdigkeit‹ des Menschen, ›glücklich zu sein‹, stammt von Kant. Er erscheint irgendwie anachronistisch. Er bezeichnet den Umstand, dass der Mensch nach Kant selbst der Verantwortliche seines Glücks ist, eine ›Würdigkeit, glücklich zu sein‹, betrachtet das Glück als von Bedingungen freien moralischen Willens abhängig; dabei geht es aber nicht um irgendein Glück, sondern um das nachhaltige und verlässliche Glück. Der Mensch vermag es nach Kant also, sich sein Glückformat auszusuchen, der Mensch ist also nicht ein bloßes abhängiges Epiphänomen der Natur, der Gesellschaft oder sonst irgendeiner Prädisposition, sondern frei – und dadurch würdig, sich ein Glück, das ihn nicht enttäuschen wird, selbst zu wählen. Der freie und daher würdige Mensch ist sozusagen Herr über seine Glückserwartungen und damit Souverän über sein Leben, und zwar nach Kant *unter jeder Bedingung*. Der Mensch vermag sich also das Leben so einzurichten, dass es ihm gefällt; oder anders gesagt, nichts, weder Tod noch Krankheit, vermag den Menschen daran zu hindern, nach seinem Maße glücklich zu werden.

Das ist angesichts der Kontingenz der Welt und der Gewissheit des Todes schon mal ziemlich viel, es ist die Verheißung der Moderne. Der Mensch, der aufgeklärte und freie, vermag eine Welt zu schaffen, die



alle Menschen glücklich macht. Und wodurch vermag er das? Durch seine *Einstellung*, zu sich selbst, zu anderen, zur Natur. Nach Kant vermag der Mensch zwar nicht frei, über die Natur, die anderen Menschen, ja nicht einmal frei über sich selbst als empirisches Subjekt zu herrschen. Aber er ist frei, wie er sich zu sich selbst, zu den anderen und zur Natur *verhält*. Und in dieser Freiheit, sich zu sich zu verhalten, liegt seine Herrschaft über das Glück und seine Gewissheit, es zu erlangen.

Das scheint viel, und ist doch wenig. Es ist wenig, angesichts der landläufigen Glücksvorstellungen, denn Reichtum, Genuss, Einfluss, Prestige, Macht, Bildung, Glückseligkeit ist dem Menschen nach Kant niemals garantiert, der eine hat es, der andere nicht. Der eine vermag es zu erlangen, oder kommt durch zufällige Umstände in deren Besitz, der andere nicht. Hier, im Bereich materialer Glücksgüter herrscht nach Kant das reine Ohngefähr. Reichtum, Besitz, Macht, Genuss müssen nach Kant keineswegs einer moralischen Freiheit widersprechen, aber sie lassen sich nicht mit völliger Sicherheit kontrollieren, und der Mensch soll auch nicht darauf aus sein. Ein Mensch, der davon sein Leben und Glück abhängig macht, ist nach Kant seines Glücks nicht nur ungewiss, sondern auch unwürdig. Denn er macht seine Freiheit von äußeren, zufälligen Faktoren abhängig, und das soll er nicht, niemals. – Es ist aber andererseits viel, denn der Mensch muss sich nach Kant nicht derart abhängig machen, und sich also auch nicht abhängig fühlen. Er kann frei sein, wenn er sich eine freie und souveräne Einstellung wählt, und dies kann er unbedingt. Und dadurch wird er unabhängig von äußeren Glücksfaktoren, und vermag sich rein durch und aus sich selbst zu bestimmen und zu erfüllen. Der Mensch kann in jeder Situation vollständig zufrieden mit sich selbst sein, so Kant. Stimmt das wirklich? Ist das nicht eine Illusion der Aufklärung, über die wir längst hinweg sind? Sprach Kant in seinen späteren Jahren nicht selbst von tantalischen Leiden, die ihn quälten und zerrieben. (AA XII : 257) Und zwar geradezu dann, wo er sich kraft seines freien Denkens von den äußeren zufälligen Umständen und Bedingungen frei gemacht und sich dadurch von seiner wie auch von der Natur überhaupt unabhängig erklärt hat – kraft freien Denkens vermag dies nach Kant jeder Mensch.

Es ist gewissermaßen der ebenso deklaratorische wie performative Akt selbstbewussten Denkens, durch den der Mensch sich derart zur Freiheit erhebt. Freilich tut er dies bzw. soll er dies tun in der Tiefe seiner selbst und grundsätzlich, bei dieser ›Revolution der Gesinnungsart‹ handelt sich ja nicht um einen reinen empirischen Denk- und Entscheidungsvorgang, obgleich er auch empirisch vorkommt. Es geht Kant also um eine besonderes tiefes Verständnis des Denkens und der Freiheit, und nicht um das landläufige Denken und Wollen. Es ist daher klar, dass den theoretischen Rücksichten Kants, aufgrund welcher der Mensch dies alles vermögen soll, eine enorme, ja die alles entscheidende Bedeutung zukommen muss.

Wir müssen uns hier also zunächst mit den theoretischen Voraussetzungen Kants vertrauter machen, denen die Menschen diese wunderbare Möglichkeit verdanken: Im Zentrum stehen daher Kants Theorie der Freiheit und des Glücks. Kants Argument für diese Möglichkeit des Menschen ist ebenso einfach wie schlagend. Ich habe die Kantische Theorie ausgewählt, weil seine Voraussetzungen uns auf ein Level der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Glück – diesem merkwürdigen, schwammigen und individuell höchst unterschiedlich erlebten, aber überall stark be- und geachteten Grundelement menschlichen Lebens – heben, auf dem eine strukturell kontrollierbare und allgemein reproduzierbare Orientierung möglich scheint. Wir ersparen uns die Berechnungen empirischer und statistischer Glücksforschungen, und wollen Glück formaliter und strukturell betrachten. Das ist ein großer Vorteil.

Freilich war und ist gerade die Kantische Herangehensweise und das von ihm zugrunde gelegte Menschenbild der Aufklärung keineswegs unumstritten: Und zwar wird, wie sich zeigen wird, berechtigterweise bestritten, gleichwohl, wie sich ebenfalls zeigen wird, sind die Gründe, auf deren Basis es abgelehnt wird, einseitig. Man könnte es so sagen, es sind die richtigen Gründe, aber diese Gründe werden aus der falschen Perspektive angesehen herangezogen. Die Gründe der Gründe stimmen nicht, was zu Missverständnissen sogar der richtigen Gründe führt. Obgleich der Ansatz Kants einseitig ist, und kritisiert werden muss, ist

er nichtsdestoweniger sehr wertvoll, weil er immer noch in eine fruchtbare Richtung der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Glück und Freiheit weist. Und indem er dies tut, eine Tiefenschicht des Denkens hinter dem Denken eröffnet, in der sich diese Fragen gründlich stellen lassen. Wir werden ihn kritisieren, aber nicht so, wie es gewöhnlich geschieht, sondern wir werden ihn kritisieren durch Radikalisierung und Korrektur des transzendentalen Programms.

Ein Ort, das sei hier schon gesagt, der bei Kant sehr problematisch und unterbelichtet ist, ist die Rolle und Bedeutung des Gefühls, ein anderer der Begriff des Wissens. Wir wollen also jetzt die Kantische Epistemologie untersuchen, jenes kühne Denken des Denkens, das zu einer einseitigen und damit falschen Ansicht des Gefühls und Wissens führt und aus einem Aufklärungsverständnis erwächst, das zu kritisieren ist, das uns aber ironischer Weise in den Kern des Problems der Aufklärung und Moderne viel direkter einführen wird, als dies viele Kritiker Kants verstanden haben: Kants Epistemologie wird uns auf die Erkenntnis der realitätsverstellenden Macht des freien Denkens vorbereiten, es ist gewissermaßen die paradigmatische Form jener *self-defeating prophecy*, an der die Moderne und ihr neues Wissen leidet.

\* \* \*

Nicht nur für die theoretische Philosophie Kants, sondern auch für die praktische, gilt: Der Untersuchungsgegenstand ist die strukturierte Mannigfaltigkeit der Erfahrung. Im Praktischen jedoch nicht unter der Voraussetzung, dass Gegenstände Ursache unserer Vorstellungen sind ( $S \leftarrow O$ ), sondern nur inwiefern wir durch gewisse Vorstellungen (des inneren Sinnes) Kausalität in der Welt des äußeren Sinnes haben bzw. frei wollen können ( $S \rightarrow O$ ). Kant untersucht die Kausalität unseres Willens auf seine apriorischen Bedingungen der Möglichkeit. Nach Kant sind wir unseres Wollens bloß innerlich bewusst, und erst unter Voraussetzung dieses Bewusstseins können wir gemäß unserer Zweckvorstellungen in der objektiven Sinnenwelt wirksam werden, d. h. handeln.

Ich möchte zunächst rekonstruieren, wie nach Kant in die Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes Struktur kommt, und darstellen, unter

welchen Gesetzen unser Wollen und folglich auch unser Handeln steht. Ich werde mich dabei erst dem inneren Sinn in praktischer Perspektive zuwenden, um dann dessen praktisches Verhältnis zum äußeren Sinn nachzuvollziehen. Nach und nach wird uns dadurch der Mensch als wollendes Wesen bzw. die praktische Vernunft in ihrer Komplexität entstehen. Dadurch wird die philosophische Basis deutlich, von welcher aus sich Kants Theorie der Glückswürdigkeit entfalten lässt.

## **I.1 Innerer Sinn**

Zur vorläufigen Ortsbestimmung möchte ich festhalten, dass der innere Sinn zeitlich strukturiert ist, der äußere zudem auch noch räumlich. Das führt zu der verblüffenden Feststellung, dass der innere Sinn den äußeren enthält. Der innere, innere, rein zeitliche Sinn gibt uns das Subjektive unseres Handlungsbewusstseins, der äußere Sinn das Objektive. Die beiden Protagonisten, die im inneren Sinn auftreten, sind das Gefühl und das Denken.

Die Gefühle stellen das subjektiv Materiale des inneren Sinnes dar. Aber hier kündigt sich eine weitere Unterteilung unserer Subjektivität in ein subjektives und ein objektives Moment an: Gefühle setzen als bestimmter Vorstellungsinhalt ein Vorstellendes voraus, sie sind, obgleich bloß subjektiv, gewissermaßen das Objektive des inneren Sinns. Ihre subjektive Objektivität erkennt man daran, dass Gefühle von uns nicht (wie Gedanken) spontan hervorgebracht, sondern vielmehr erlitten werden (jedenfalls erscheint dies innerhalb des hier herangetragenen Intentionalitätsschemas derart). Sie sind nach Kant rezeptiv und der Spontaneität des Denkens entgegengesetzt.

Es fragt sich, was sind Gefühle? Gefühle sind nach Kant die empirische Anschauung unseres Wollens. In ihnen zeigt sich in Form einer bestimmten empirischen Gefühlsqualität der konkrete Wille einesteils freien, teils natürlichen Wesens, wie es den Mensch nach Kant ist. Was es heißt, Hunger, Scham oder Todesangst etc. zu fühlen, kann nach Kant zwar durch Worte veranschaulicht, aber nicht weiter durch Begriffe erklärt werden. Jemand, der nie Hunger, Hass oder Todesfurcht gefühlt

hat, weiß nicht, was andere ihm beschreiben, wenn sie ihm von einer derartigen Erfahrung berichten. Ein solcher ist – wie die blinde Mary für ihre Farben – blind für dieses Gefühl, das Wort ›Hunger‹ oder ›Hass‹ ist semantisch leer, wenn man das Gefühl nicht kennt.

Gefühle sind also generell Ausdruck praktischer Intentionalität, sie drücken ein Begehren aus. Ein Gefühl ist nach Kant entweder ein Bedürfnis oder eine Neigung. Bedürfnisse drücken die subjektive Repräsentanz unserer objektiven »natürlichen Anlagen« (RGV : 26) aus und basieren insgesamt auf unserem Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. Neigungen sind dagegen komplex-synthetischer Natur und enthalten Freiheitsleistungen. Bedürfnisse haben also rein biologische, Neigungen auch intellektuelle Quellen.<sup>59</sup> Bedürfnisse sind »schuldlos«, Neigungen »zurechenbare« bzw. kultivierte Bedürfnisse. Durch den Menschen können aber auf an sich »schuldlose Naturanlagen« auch, wie Kant sagt, »Laster gepropft« werden. (RGV : 26)

Dasjenige Gefühlsmoment, was diese Arbeit am meisten beschäftigen wird, ist der Affekt. Jedes Gefühl enthält ein Moment des Affekts, d. h. sozusagen einen spezifischen Lust-Unlust-Faktor: Der Affekt bezeichnet die Lust bzw. Unlust oder Indifferenz des Subjekts zu einer Handlung; bzw. das Maß des Gefallens bzw. Missfallens oder Indifferentseins an einer bestimmten theoretischen oder praktischen Vorstellung ( $S \mp O$ ) aus. Das Erstere nenne ich die *Motivationskraft* einer Be-

---

<sup>59</sup> Ich stimme Willaschek zu, dass die Gefühle Lust/Unlust eine »intuitive Quelle« von Werturteile ist. »Sollte sich herausstellen, daß es einen davon unabhängigen, ›rein vernünftigen‹ Bewertungsmaßstab gibt, so gehen alle bewertenden Einstellungen auf das ›Gefühl der Lust und Unlust zurück‹. Auf diese Weise entspringen aus der ›Sinnlichkeit‹ Neigungen: Man hat eine ›Vorstellung‹ seines aktuellen oder eines möglichen alternativen Zustandes und angesichts dieser Vorstellung empfindet oder erwartet man ein Gefühl der Lust oder Unlust. Verspricht ein anderer Zustand ein Mehr an ›Lust‹, so hat man die Neigung, diesen Zustand herbeizuführen. Da sie auf Befriedigung drängen, sind uns durch unsere Natur (mögliche) Zwecke ›aufgegeben‹« (Willaschek 1991 : 62) Diese Neigungen werden, wie sich zeigen wird, auf der anderen Seite durch die vernünftige Maximengesetzgebung in eine bestimmte Ordnung und Regelmäßigkeit gebracht, welche uns überhaupt – über unsere Anlagen als Naturwesen hinaus – die Möglichkeit gewährt, andere an ihren individuellen Neigungen und Haltungen zu identifizieren.

gehrens, das Letztere die jede Vorstellung begleitende *Erfüllungskraft* der Gefühle.<sup>60</sup>

Die Kantische Affekt-Theorie ist für unser Anliegen zentral, da der Affekt nach Kant gewissermaßen die Basis aller menschlichen Glückseligkeitserwartungen darstellt. Wir können daher von den unterschiedlichen Gefühlsqualitäten abstrahieren und bloß auf das formale Moment des Affekts bei Volitionen, Emotionen und Vorstellungen fokussieren, d. h. auf Lust/Unlust.

Es ist vorstellbar, dass Motivationskraft und Erfüllungskraft unter bestimmten Bedingungen, beispielsweise im *Flow* oder im absichtslosen Handeln, unmittelbar koinzidieren, d. h. die Motivation erfüllte sich durch selbst, die Erfüllung wäre nicht abhängig von einem bestimmten erreichten Vorstellungszustand ( $S \leftarrow O$ ); oder andersherum, die Erfüllung motivierte sich selbst ( $E \downarrow \parallel E \cup$ ), ohne dass man einen Zustand praktischer Indifferenz voraussetzen müsste, der durch eine besondere Absicht erst überwunden werden muss. Wie ist das denkbar? Nicht mit Kant, wonach Gefühle nur im inneren Sinn zeitlich vermittelt sein können und Motivation und Erfüllung daher immer auseinander liegen.<sup>61</sup> Aber in unseren beiden Fällen wäre die Realisation des Willens nicht zeitvermittelt zu denken, auch wenn auch die Handlung den inneren Sinn zu durchlaufen schiene. Eine solche Form der Freiheit läge jedenfalls in der von uns eingeschlagenen Richtung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines absichtslosen Handelns in zeitlicher

---

<sup>60</sup> Willaschek weist zurecht darauf hin, dass Kant die Begriffe der Lust/Unlust in »mehreren, jedoch eng zusammenhängenden Bedeutungen« verwendet, nämlich einerseits als »die Fähigkeit des Subjekts einer Vorstellung, ›sich selbst‹ zu fühlen«, was ich die *Motivationskraft* des Selbstgefühls genannt habe; »Andererseits ist ein Gefühl die Aktualisierung dieses Vermögens: ›Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühl der Lust verbunden.« (Willaschek 1991 : 61), was ich die *Erfüllungskraft* genannt habe. Willaschek erwähnt darüber hinaus noch eine dritte Möglichkeit, nämlich dass Lust bei »Kant aber auch häufig die ›Erwartung‹ einer Erfüllung (Willaschek 1991 : 61) bezeichnet.

<sup>61</sup> Vielleicht mit der Ausnahme des ›interesselosen Wohlgefallens‹, des Gefühls des ›Erhabenen‹ in der KU, in denen sich das Subjekt eine gewisse Überzeitlichkeit fühlt sowie auch im Gefühl der ›Achtung‹ als einem vernunftgewirkten Gefühl und dem ›Gefühl der Selbstzufriedenheit‹ in der KpV. Gleichwohl muss gesagt werden, dass Kant, wenn er diese Elemente auch heranzieht und damit operiert, dieselben nicht näher in ihrer Struktur und Möglichkeit erklärt.

Ewigkeit, und würde auch mit der Formel übereinstimmen, in welcher Fichte Leben, Seligkeit und Liebe identisch setzt (SW V 401f.). Das wird uns im Weiteren beschäftigen.

## I.2 Begehren

Zurück. Eine der entscheidenden theoretischen Weichenstellungen Kants wollen wir gleich hier markieren: Das Vermögen der Lust/Unlust ist dem Erkenntnisvermögen des äußeren Sinnes entgegengesetzt. Kant sagt: »Wenn wir allen vernünftigen Wesen das Vermögen der Lust und Unlust wegnehmen, und ihr Erkenntnißvermögen auch noch so sehr vergrößern; so würden sie alle Gegenstände erkennen, ohne von ihnen gerührt zu werden; es wäre ihnen alles gleich, denn es fehlte ihnen das Vermögen, von Gegenständen afficirt zu werden.« (PM : 167) Diesem Gedankenexperiment Kants zufolge sind Lust und Unlust keine Eigenschaften der Dinge, sondern drücken vielmehr das unmittelbare Verhältnis der Vorstellung der Gegenstände zur spezifischen »Beschaffenheit des Subjekts« (PM : 166) aus.

Sie stellen damit gewissermaßen so etwas dar wie eine *praktisch-theoretische* Binnenstruktur der Subjektivität. Demnach gründen sich die Affekte der Lust/Unlust auf eine besondere menschliche Fakultät, das *Selbstgefühl*, durch welches sich das Subjekt auf je und je *besondere* Weise *lebendig* fühlt. »Wir fühlen uns selbst« (PM : 168), sagt Kant. Der Grund, warum wir bei einem bestimmten Anlass eine bestimmte Lust/Unlust/Indifferenz empfinden, und nicht etwas anderes oder das Gegenteil, liegt also letztlich *in uns selbst*. – Also, jedes Gefühl und jede Vorstellung hat notwendig Affektbezug, nach Kant können Lust und Unlust aber nicht durch einen influxus physicalis zustande kommen (eben auch nicht – modern gesprochen – durch genetische, neurologische oder physiologische Faktoren, denn die sind ja streng genommen auch objektiv), sie stellen vielmehr eine *spezifische Selbstaffizierung des Subjekts* dar, in welcher wir empirisch fühlen, wie wir a priori die subjektive Beschaffenheit unserer Lebendigkeit bestimmt haben.

Was ist nun Lebendigkeit? »Leben« ist nach Kant »das innere Prinzip der Selbsttätigkeit« (PM : 169), eine selbstständige innere Kraft, oder eben Freiheit. Die subjektive Beschaffenheit unserer Lebendigkeit ist also konkrete sich selbst affiziert habend und sich empirisch fühlende Freiheit. »Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von dem Hinderniß des Lebens ist Unlust.« (PM : 169) Lust erscheint als »ein Grund der Thätigkeit, und Unlust ein Hinderniß der Thätigkeit. Lust besteht also im Begehren; Unlust hingegen im Verabscheuen.« (PM : 169) Das Leben des Subjekts erweist sich demnach also als *Grundlage seines empirischen Begehrungsvermögens* [ $\nVdash E \cup (S \sqsubseteq O)$ ], in Bezug zur erkennbaren Welt. Nach Kant kann das Subjekt die tätige Selbstbestimmtheit seiner Emotionalität zwar (wie hier geschehen) theoretisch erschließen, nicht aber unmittelbar fühlen oder intellektuell anschauen. Es findet sein Selbstgefühl, seine Emotionalität bloß vor. Das empirisch sich fühlende Leben des Subjekts vermag sich also in seiner Emotionalität als bloß rezeptiv zu erfassen, obgleich es nur indirekt rezeptiv ist. In diesem Horizont – so müssen wir Kant verstehen – kann das empirische Subjekt den Grund für die konkrete Beschaffenheit der eigenen subjektiven Lebendigkeit nur in die erkennbare Welt setzen, denn es sieht, fühlt und erkennt sich selbst nur in und an dieser Beziehung zur Welt. Vom empirischen Standpunkt aus kann das Subjekt also nicht nur nicht anders, als automatisch sein Gefühlsleben von Lust/Unlust/Indifferenz mit einer praktischen Tendenz zu verbinden (also ein empirisches Begehrungsvermögen ausbilden), sein Gefühlsleben zu befördern bzw. zu verändern, indem bestimmte Zustände in der Welt verwirklicht bzw. verändert werden; aber es wird aus dieser Perspektive natürlich auch, aufgrund der unmittelbaren gefühlten Abhängigkeit seiner Subjektivität vom Zustand der Welt, sich selbst und seine Emotionalität prima vista aus der Zuständlichkeit der Welt erklären, und das heißt – modern gesprochen – beispielsweise aus seiner genetischen, neurologischen, physiologischen Eigenschaften oder aus seiner sozialen Disposition.

Wenn man die Dinge, die bei Kant an dieser Stelle nicht so klar liegen, derart konstelliert, ist an einem solchen Begriff des niederen bzw. empirischen Begehrungsvermögens interessant, dass die Freiheit hier – so



fern sie absichtsvoll vorgeht – gewissermaßen nur indirekt, und über den Umweg der Leistungen der Erfahrungserkenntnis per *hiatum irrationalis* (§) auf sich selbst und seine Emotionalität zurück wirken kann. Es ist unklar, ob die Freiheit auch nach Kant unmittelbar aufs Selbstgefühl wirken kann, wie es ja durchaus auch denkbar wäre, dann nämlich wenn dem Subjekt eine unmittelbare Erkenntnisquelle bzw. ein höherer praktischer Sinn zur Verfügung stünde (eine ›intellektuellen Anschauung‹ oder sogar eine ›absolute Intuition‹ wie bei Fichte oder Schelling). Es könnte also sein, dass durch diesen Umweg zugleich eine performative Restrangierung und Bornierung der Freiheit beispielsweise auf das Paradigma der Intentionalität erfolgt, was gewissermaßen wie eine *self-defeating prophecy* wirkt, derzufolge das wirkliche empirische Handeln zugleich sowohl die theoretische Möglichkeit, ein höherer Sinn, als auch ein praktisches Vermögen zu unmittelbarer bewusster Selbstbestimmung *a fortiori* negiert und verstellt werden. Noch entscheidender wäre der gravierende Kolateraleffekt, dass selbst das freie autonome Handeln aus Achtung für das Sittengesetz, wie Kant es denkt, auf Basis derselben *self-defeating prophecy* denselben Umweg zu nehmen hätte, und damit nicht nur gleichfalls auf das Paradigma der Intentionalität (des absichtsvollen Handelns) restringiert würde, sondern zudem den Gegensatz zwischen empirischen und vernunftgewirkten Selbstgefühlen fortwährend reproduzierte. Unsere Fragen werden hier sein: Kommt es und durch welche Instanz kommt es letztlich zu einer solchen *self-defeating prophecy* bzw. Abtrennung von Freiheit und Emotionalität und wie ließe sich dies überwinden?

Jedenfalls, wenn man Lust/Unlust/Indifferenz so fasst, wie Kant es tut, können Motivation und Erfüllung natürlich niemals identisch sein, denn sowohl Beförderung wie auch Hemmung des Lebens hängen von äußeren Bedingungen ab, die nicht die Freiheit bzw. das Leben selbst sind. Nach Kant, der eben auch unmittelbar vernunftgewirkte interesselose Gefühle kennt (Achtung, Erhabenheit, Schönheit), zeigt sich in Lust/Unlust nur das *empirische* Selbstgefühl unseres Wollens bzw. Lebens, es ist jederzeit zeitlich strukturierter *Trieb*, zu begehren, zu verabscheuen oder aber stabil zu bleiben. Das Leben des Subjekts über die Zeit hinweg betrachtet, erscheint uns im Selbstgefühl als getrieben, eine möglichst intensive und allseitige Erfüllung in der Welt zu suchen, d. h.

momentan möglichst intensive Glücksgefühle und überhaupt eine möglichst starke, und nachhaltige *Glückseligkeit*. Die vorgestellten und begehrten Dinge stellen ein notwendiges intentionales Korrelat für den Vollzug des Willens dar ( $S \rightleftharpoons O$ ), ohne sie kann das Subjekt kein konkretes Wollen fühlen und ; denn Lust/Unlust lassen sich nach Kant nur aus der inneren, unmittelbar sich fühlenden Disposition des Subjekts ( $E \cup$ ) erklären. Dies gilt auch für die bestimmte Beschaffenheit eines Subjekts (seinen praktischen Charakter), der ein Subjekt nach Kant individuiert.

Wir haben bisher aber nur betrachtet, wie der innere Sinn einen bestimmten Zeitmoment auszufüllen vermag. Ein individueller Charakter ist zeitübergreifend und komplex. Wie ist er strukturell konstituiert, da er doch in dem stets sich wandelnden Fluss der Emotionen weitgehend Kontinuität aufrecht erhält? Das können wir hier noch nicht absolut (sub specie absoluti) verstehen, aber es muss doch zumindest einsichtig werden, dass und wie Individuen zumeist selbst nach Jahren an ihrem Verhalten noch wiederzuerkennen sind. Dies kann nicht an zufälligen äußeren Umständen liegen, weil verschiedene Menschen bei gleichen Umständen auch ganz unterschiedlich reagieren bzw. die Umstände auch völlig unterschiedlich empfinden können. Der praktische Charakter des Subjekts kann also prinzipiell nicht aus einer weltlichen Objektivität erklärt werden. Der Begriff des individuellen Charakters ist umso schwerer zu bilden, da man sich allen naturwissenschaftlichen Erklärungen enthalten muss (Gene, Sozialisation, Prägung), da die naturwissenschaftlichen Perspektiven konstitutiv die Unmittelbarkeit des Selbstgefühls voraussetzen, sonst würde in einem Zirkel stehen. Wie lässt sich trotzdem zeigen, dass der individuelle praktische Charakter in zeitlicher Sukzession seine Kontinuität bewahrt? Um zu den Bedingungen der Invarianz des praktischen Charakters zu gelangen, bedarf es jedoch noch einer wichtigen Zwischenüberlegung, welche uns erst den ganzen Umfang des Problems verdeutlicht.

### I.3 Freie Willkür

Es ist sehr aufschlussreich zu beachten, dass bei Kant die Materie des inneren Sinnes nicht ohne eine Form, das bestimmte Gefühlsleben nicht ohne ein es strukturierendes Denken stattfinden kann. Aus einer gefühlten Tendenz folgt beim Menschen nach Kant nie automatisch die Handlung. Wir müssen nicht handeln, wenn wir etwas begehren. Daher führt Kant eine formale Bedingung für das Zustandekommen einer Handlung ein: Es ist das *intellektuelle Prinzip freier Willkür*. »Der Mensch hat also eine freie Willkür; und alles, was aus seiner Willkür entspringt, entspringt aus einer freien Willkür.« (PM : 182)

Mit der Willkür ist ein Vermögen der Entscheidung gemeint, eine formale Freiheit. Nach Kant ist eine Entscheidung auf zweierlei Weise möglich, entweder sie ist selbst-motiviert (autonom) oder fremd-motiviert (heteronom). Man kann als zwei Arten von Bestimmungsgründen bzw. Motiven unterscheiden, die für eine Entscheidung den Ausschlag geben. Die Form des praktischen Charakters (dass er ist, und wie er ist) ist durch das Entscheidungsvermögen, das Subjektive des Subjekts oder das Fühlende begründet. Die Willkür ist einerseits der Ort einer handlungseinleitenden Affektion durch unsere Gefühle, d. h. sie wird durch eine Lust/Unlust zu einer Entscheidung »affiziert«. Andererseits hat der Mensch nach Kant (für gewöhnlich) das ihn auszeichnende Vermögen, sich aus eigener Kraft zu seinen Handlungen zu bestimmen, d. h. er wird durch seine Emotionalität nicht gezwungen, sondern gewissermaßen nur bewogen bzw. genötigt. Das im inneren Sinn erscheinende Spiel der Gefühle und praktischen Tendenzen bestimmt die Willkür nicht, und es steht dem Subjekt also frei, dieser oder jener Tendenz zu folgen. Erst unter dieser Bedingung kann dem wollenden Menschen Verantwortlichkeit für sein Handeln zugesprochen werden.

Die strukturierte Mannigfaltigkeit des Selbstgefühls im inneren Sinn ist das materiale Korrelat dessen, was es heißt, sich eines konkreten Willens bewusst zu sein. Dieses nennt Kant das »Ich als Objekt« (AA XX : 270). Es steht diesem das »Ich als Subjekt« gegenüber, welches wir bestimmt hatten als das willkürliche freie »denkende Subjekt«. Wir müssen nach Kant also in jedem Zeitmoment ein »doppeltes Ich« un-

terscheiden, in diesem müssen aber zwei entgegengesetzte Kausal-Richtungen (der Bestimmungsgründe) unterschieden werden, deren bestimmte Wechselwirkung für unser empirisches Begehrungsvermögen konstitutiv ist:

1. Unsere Entscheidung ist fremd-motiviert ( $S \leftarrow O$ ): Das objektive Ich bestimmt das subjektive Ich durch gewisse materiale Bestimmungsgründe (Motive, Triebfedern, Tendenzen). Dass wir wollen und was wir wollen, wird durch das gefühlte Motiv bestimmt. Kant bezeichnet die Willkür in dieser Hinsicht als pathologisch affizierte Willkür oder »arbitrium sensitivum«. Wichtig ist, eine pathologisch affizierte Willkür hat ihre Freiheit eingebüßt: Sie ist fremd-motivierte Entscheidung.
2. Unsere Entscheidung ist frei ( $S \rightarrow O$ ): Wir entscheiden selbst, dass und was wir wollen, d. h. welchem Motiv wir nachgeben. Unsere freie Entscheidung ist Anfangspunkt eines bestimmten Handlungsvollzugs. Das subjektive (denkende) Ich hat das Vermögen, willkürlich auszuwählen aus den in sich gefühlten Tendenzen, oder gänzlich unabhängig davon, eine Handlung einzuleiten. In dieser kausalen Richtung heißt unser denkendes Ich freie Willkür oder »arbitrium liberum«.

Der individuelle Charakter des Menschen erscheint also als Wechselwirkung der geistigen Spontaneität im Menschen (der Freiheit) und der praktischen Rezeptivität (Affekt). Teils fühlen wir, weil wir so und so entschieden haben, teils entscheiden wir, weil wir uns so und so gefühlt haben. Beides bedingt einander, wie *ratio essendi* und *ratio cognoscendi*, und verweist wechselseitig aufeinander zurück. Nun bildet, was wir fühlen und wie wir entscheiden, unsere Individualität. Freilich ist in diesem Selbstverhältnis ein Problem enthalten, denn ein und dieselbe Willkür kann nicht zugleich sinnlich affiziert und frei sein. Unter welchen Bedingungen kann eine freie Willkür fremd-motiviert sein, und wie soll eine zeitliche Kontinuität des individuellen Charakters möglich sein, wenn dieser zum Teil sogar frei ist? Zur Klärung dieser Probleme möchte ich im Folgenden die Überlegungen Kants zur Maximengesetzgebung und zur intelligiblen Gesinnung darstellen.

## I.4 Naturanlagen

Beginnen wollen wir zuerst mit den Überlegungen Kants zur Invarianz des gefühlten objektiven Ich. Es geht hier im Näheren um das Verhältnis zwischen dem inneren und dem äußeren Sinn, zwischen Seele und Leib. Wie ist die zeitliche Kontinuität der Konfiguration unseres objektiven Ich zu erklären? Kant sagt, die Art der Vorstellung des materialen Begehrungsvermögens ist »jederzeit empirisch« (KpV: 21). Wie schon angedeutet, geht Kant also von einer Affektion der vorgestellten Gegenstände auf den inneren Sinn aus, aber nur einer *bedingten*. Denn was wir fühlen, ist die selbstbestimmte Beschaffenheit unseres objektiven Ich, die Erfahrung selbst stellt nur dem notwendigen Anlass dar. Genauer gesagt, eine Lusterfahrung erscheint nur so, als ob sie eine Wirkung des Gegenstandes auf unser Gefühlsvermögen ist, tatsächlich liegt der Grund in uns, warum wir just bei diesem Gegenstand Lust/Unlust oder Indifferenz fühlen. Es gibt auch nach Kant keinen influxus physicalis, man kann hier vielmehr von einer Korrelation oder Parallelität zwischen objektivem Ich und Natur sprechen. Aber, und hier wird es jetzt interessant, setzt nach Kant das empirische Begehrungsvermögen die äußere Erfahrung trotzdem notwendig voraus, denn jede tätige Begierde bezieht sich *notwendig auf die Wirklichmachung bestimmter Gegenstände der äußeren Sinne* und kann auch nur so verstanden werden. Daher schließt Kant, da die vorausgesetzte äußere Erfahrung sich den Naturgesetzen gemäß verhält, dass auch die Struktur des im objektiven Ich gefühlten Wollens notwendig durch Naturgesetze gemäß sein muss, denn sonst wäre ein empirisches Begehrungsvermögen nicht möglich.

Dies gilt für beide Kausal-Richtungen:

1. Es gilt für unser Handeln ( $S \rightarrow O$ ), da wir ein bestimmtes Begehren nur im äußeren Sinn verwirklichen können. Wir sind in diesem Begehren an die objektiven Gesetze der Erfahrungswelt gebunden, unser Handlungsvermögen ist bedingt durch Naturgesetze. Wir sind in unseren freien Zwecksetzungen an Mittel und Wege gebunden, die uns die Erfahrungswelt zur Verfügung stellt, z. B. an die Bedingungen unseres Leibes, der Technik, des Materials etc. Und erst durch diese gesetzmäßige

Einrichtung der Natur vermögen wir es, sicher unsere Handlungen zu planen und auszuführen.

2. Als auch für unser Empfinden ( $S \leftarrow O$ ), denn das Begehren (als »Bedürftigkeit«) ist ebenfalls bedingt durch unsere physiologischen, biologischen aber auch sozialen Anlagen als Lebe- und Gemeinschaftswesen. Das bedeutet, unser materiales Begehungsvermögen kann nur so eingerichtet sein, dass wir nicht irgendetwas Beliebigen fühlen und begehren, sondern zuerst einmal nur dasjenige zu fühlen und zu begehren genötigt sind, was zur Aufrechterhaltung unserer selbst und unserer Gattung vonnöten ist (Selbsterhaltungstrieb, Fortpflanzungstrieb). Dies ist individuell durchaus verschieden und kann sich im Zeitverlauf bei Veränderung unserer Lebensbedingungen (Alter, Krankheit, etc.) auch wandeln, aber es bleibt naturgesetzlich bedingt. Kant nennt dies unsere »schuldlosen Naturanlagen« (RGV : 36). Diese Anlagen sind für uns Bedingungen unserer biologischen Fortexistenz. Wenn wir leben wollen (was wir ja keineswegs müssen), vollzieht es sich gemäß den Naturgesetzen. Sie sind »schuldlos«, weil sie von selbst keine unsere Entscheidung bestimmende Kraft haben. Naturanlagen werden erst unter einer bestimmten Bedingung für den Willen relevant, dann nämlich, wenn sie – wie Kant sagt – durch Maximen in die Willkür aufgenommen worden sind, erst dann können sie die Willkür affizieren. Sonst fühlen wir sie zwar, stehen ihnen aber indifferent gegenüber.

Die Kontinuität unserer objektiven begehrenden Bedürftigkeit wird also nach Kant durch das allgemeine Naturgesetz garantiert. Wir wissen um unsere Lebensbedingungen und können uns darauf verlassen. Die Kontinuität unseres Begehrens stellt sich prima vista als natürlicher Erhaltungstrieb unserer biologischen Fortexistenz dar. Nun hängt unser Handeln nicht allein von unseren natürlichen Anlagen ab, sondern von einer freien Willkürsentscheidung. Erst durch diese kommt nach Kant ein Wille zustande, den wir uns zurechnen können und der sich auch gegen die Ansprüche unserer Bedürftigkeit richten kann. D. h. unsere praktische Individualität setzt also Freiheit voraus, mithin einen gestal-

tenden Willen, der auf der Basis der Naturanlagen, welche er ja mit allen anderen Menschen gemein hat, einen unverwechselbaren individuellen Charakter formt. Hier erst kommt nach Kant der Begriff der *Neigung* (als einem kultivierten Bedürfnis) ins Spiel; aber auch der des *Lasters*, da es ja sein kann, dass man mit den natürlichen Tendenzen ein unvernünftiges Spiel treibt und auf die an sich schuldlosen Naturanlagen, wie Kant sagt, »Laster aufpfropft«. Freilich ist, auch nachdem ersichtlich ist, dass nach Kant das objektive Ich der Naturgesetzmäßigkeit folgen muss, immer noch nicht klar, wie sich der individuelle Charakter über den Zeitmoment hinaus organisiert und unter welchen Bedingungen freie als auch pathologisch affizierte Entscheidungen zusammen in einem Subjekt bestehen können. Der Begriff aber, der diese Fragen beantwortet, ist der der intelligiblen Gesinnung.

Bevor wir auf diesen Zusammenhang bei Kant eingehen wollen, soll aber noch kurz auf den schon oben angedeuteten Kurzschluss Kants, sein Übersehen einer möglichen self-defeating prophecy, eingegangen werden: Für Kant sind die Naturanlagen und Naturbedürfnisse ursprünglich ›schuldlos‹, und das ›Laster‹ kann erst durch unvernünftige Maximen entstehen, durch die die schuldlosen Bedürfnisse gleichsam korrumpiert werden. Aber den Zweifel, den Kant hier nicht klar und deutlich ausräumt, liegt in dem Umstand, dass Erklärung bedingter Affektionen durch die vorgestellten Gegenstände nur eine Folge seiner theoretischen Prämissen (zumindest) sein könnte, und insofern einer self-defeating prophecy entspräche. Wir deuten hier zur besseren Orientierung an, was erst später bei Fichte zu zeigen möglich sein wird. Faktisch interpretiert Kant das in Frage stehende Verhältnis zwischen objektiven Ich und Naturgesetz automatisch als ein kausales Verhältnis unter dem identitätslogischen Gesichtspunkt kategorial sich darstellender Intentionalität (es kann nicht anders): Kant folgt dabei offenbar in etwa folgender Logik: Es *muss* gehandelt werden können, sonst könnten wir nicht frei sein. Es kann aber nur gehandelt werden, wenn wir unseren Bedürfnissen (derer wir uns *faktisch* nicht ent schlagen können) vertrauen können. Den Bedürfnissen können wir aber nur vertrauen, wenn sie Ausdruck einer objektiven Naturgesetzmäßigkeit sind, auf die wir uns verlassen können, weil wir keinen willkürlichen Einfluss auf sie

haben (bzw. vice versa). Dem widerspricht aber, dass unsere Gefühle reine *Selbstgefühle* sind, und prinzipiell keinem influxus physikalisch entsprechen, das gibt Kant sogar zu. Was wäre aber, wenn zwischen der Natur und dem Selbstgefühl (resp. unserer Bedürftigkeit) gar kein kausales, sondern beispielsweise nur irgendein prästabiliertes paralleles Verhältnis bestehen würde. Diese Frage stellt Kant nicht, und er überdeckt die Möglichkeit durch einen Re-entry des hier möglicherweise vorliegenden Verhältnisses *per hiatus irrationalem* (§) in die identitätslogische Kategorialstruktur (EÜ) der theoretischen Vernunft. Zwar thematisiert er diesen hiatus irrationalis in der Kritik der reinen Vernunft, aber er erklärt ihn nicht.

Er fällt hier im Grunde derselben Schwierigkeit anheim, die Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* dazu verleitet hat, zu meinen, die Dinge an sich affizierten (kausal) die Rezeptivität. Kant vermag es nicht, die hier vorliegende Unbegreiflichkeit (hiatus irrationalis) als solche festzuhalten und gegen den Anschein zu bewahren, dass wir doch offenbar wirklich die Dinge an sich, und nicht nur Konstruktionen, sehen und auch wirklich im Bereich der Naturgesetze handeln können. Kant vermag es nicht, theoretisch mit der qualitativen Unbegreiflichkeit umzugehen, die sich zwischen der kategorial strukturierten Sphäre theoretischer sowie praktischer (faktisch ichlicher) Intentionalität und dem fundamentalen Absolutheitsanspruch der Freiheit und Realität aufzut: Kant vermag diese Unbegreiflichkeit nicht authentisch, sondern nur per Re-entry in die intentionale Form zu begreifen.

Natürlich will ich hier nicht leugnen, dass Handeln und Erkennen möglich sein (und sein müssen), gleichwohl will ich aber infragestellen, ob den Schlüssen, welche Kant daraus zieht (z. B. seinen Dualismus) jene fundamentale restringierende Bedeutung zukommt, die Kant ihnen zuschreibt und die sein Bild vom Menschen bestimmen.

## I.5 Gesinnung

Es geht um das Prinzip zeitlicher Kontinuität bzw. Invarianz unserer praktischen Phänomene im inneren Sinn. Dieses Prinzip, auf ein Wort Kants gebracht, ist die intelligible Gesinnung. Sie begründet die Einheit-



lichkeit unseres empirischen Charakters im Zeitverlauf, indem sie die höchst bedeutende Grundform unseres Willens bildet. Anders jedoch als die transzendente Apperzeption ist sie nicht ein unerschütterlicher Fixpunkt in unserem Bewusstsein und reine Einheit, sondern kann ihre Einheitsleistung auf mehrere Weisen erfüllen. Es sind von dieser praktischen Grundform zwei mögliche Qualitäten zu unterscheiden, deren erste Kant als die moralisch gute oder tugendhafte, deren zweite er als die böse bzw. lasterhafte Gesinnung bezeichnet.

Der sehr komplexe Begriff der Gesinnung wird nun als Grundbegriff im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen: Ihn wollen wir zunächst in seinem Zusammenhang mit den bisher aufgewiesenen Phänomenen des inneren Sinns betrachten, und sodann näher hinsichtlich seiner möglichen Gehalte und seiner Form analysieren.

## **I.6 Pathologisch motivierte Entscheidungen**

Explanandum ist das unmittelbare Handlungsbewusstsein im inneren Sinn, d. h. das Bewusstsein unserer freien sowie pathologisch affizierten Willkür. Zuerst verfolge ich die Kantische Erklärung unseres Vermögens zu pathologisch affizierten Entscheidungen. Als Entscheidung der Willkür ist frei, als sinnlich-motivierte Entscheidung ist sie es nicht frei, sondern geschieht abhängig von einem eintretenden Lust/Unlust-Gefühl. Die Frage ist: Wie kann beides zusammen bestehen? Kant hat die Lösung wie folgt beschrieben: »Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt [d. h. affiziert] werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammenbestehen.« (RGV : 23f.)

Wir können uns also einen bestimmten Lust/Unlust-Affekt nur dadurch zuschreiben, dass wir ihn unter einer Regel fassen. So charakterisieren wir den allgemeinen Fall und bestimmen für diesen dann unsere konkreten Absichten: »z. B. kann sich jemand zur Maxime ma-

chen, keine Beleidigungen ungerächt zu erdulden,« (KpV : 20) d. h. derjenige nimmt Tatbestand einer persönlichen Beleidigung als Triebfeder möglicher Handlungen, wie Kant sich ausdrückt, »in seine Maxime auf«. Dadurch wird seine praktische Indifferenz, gegenüber dem, was auch immer er als Beleidigung auffasst, aufgegeben und die »Beleidigung« wird eine entsprechende Rachehandlung motivieren. Wenn der entsprechende Fall tatsächlich eintritt, wird er sich den Unlustaffekt als Willensausdruck zuschreiben, denn die Regel hat er sich selbst bestimmt: ein Affekt, der ihm vorher bloß zugestoßen wäre, ist dadurch Ausdruck seines freien Willens zur Rache. Die Willensbildung findet also durch das spontane Vermögen des Verstandes in praktischer Funktion statt. Wir können uns ein Gefühl nur dann zuschreiben, wenn es einer solchen allgemeinen Regel folgt; nur so können wir uns eine pathologische Affizierung in unserem Lebensvollzug zuschreiben. Im Grunde argumentiert Kant hier wie in der Kritik der reinen Vernunft: Arationale, d. h. bloß anschauliche Gefühle in der Zeit (dort Empfindungen genannt), bekommen ihre Struktur durch die apriorischen Leistungen des Verstandes. In der theoretischen Vernunft werden die empirischen Daten des äußeren Sinnes zu einer strukturierten Einheit synthetisiert, in der praktischen Philosophie die Daten des inneren Sinnes. Der geregelte Zusammenhang des inneren Sinns ist unser individueller, praktischer Charakter. Der Unterschied besteht darin, dass es im Praktischen um unsere natürlichen Triebfedern geht. Dort bildet die funktionale Einheit die transzendente Apperzeption, hier ist es die intelligible Gesinnung.<sup>62 63</sup>

---

<sup>62</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis bei der Analyse des tatsächlich recht spärlich von Kant erläuterten Begriffs der Maxime kommt auch Willaschek: »Alle Maximen sind Teile eines allgemeinen Handlungsplans der Person, der sich (bei einer völlig rationalen und maximalen vorausschauenden Person) aus einer Rangordnung aller Absichten und allen ihr bekannten Handlungsalternativen ergeben würde. Einzelne Maximen sind nur Bruchstücke eines Gesamtplans, die nach pragmatischen Kriterien herausgegriffen werden.« (Willaschek 1991 : 70). Jetzt ist der Mensch sich nach Kant gar nicht aller seiner Maximen (vor allem nicht der höchsten) in jedem Moment bewusst. Willaschek schlägt deswegen die Unterscheidung zwischen »intelligiblen« und »empirischen« Maximen vor. Sie beschreibt jene seltsame Ambivalenz (bezüglich der Selbstdurchsichtigkeit der endlichen Vernunft), welche auch Kants Theorie der »intelligiblen That« und der »Revolution der Gesinnung« bestimmt: Tatsächlich weiß

Eine Maxime ist also nicht sinnlichen, sondern rein intellektuellen Ursprungs: Sie macht für unsere Entscheidung z. B. ein Hungergefühl erst praktisch relevant. Dadurch wird das bloße Naturbedürfnis für uns

---

man nicht genau, wie man sich eine unbewusste Maxime vorzustellen hat, wenn sie doch durch den Verstand bestimmt wurde bzw. weiß man nicht genau, wieso gerade der intelligible Bereich (wo der Geist schließlich mit sich allein ist), undurchsichtig sein soll. Wir werden dieses Problem erst bei Fichte weiter durchdringen können: Die merkwürdige Undurchsichtigkeit der faktischen Maximenlandschaft rührt aus dem performativen Realismus, der Kants Moraltheorie bestimmt (vgl. V.4.1), er wird von Fichte bildtheoretisch in der Freiheit der Freiheit (vgl. IV.5.4) aufgelöst, so dass die transzendente Willkür ihren opaken Status der Realität verliert.

<sup>63</sup> Zwischenüberlegung: Würde denn eine solche ›Beleidigung‹ auch dann als Unlustgefühl *empfinden*, wenn ein Mensch sie nicht in seine Maxime aufgenommen hätte, oder würde die ›Beleidigung‹ geradezu *affektiv-indifferent* sein, sodass sie am Ende gar keine wäre, weil er sie zwar verstünde, aber nicht einmal empfinden. Interessanterweise kennen wir im Alltag beide Möglichkeiten: Wir erleben, dass uns jemand beleidigt, spüren den Schmerz und die Herabsetzung derselben, müssen aber nicht reagieren; wir kennen aber auch, dass uns jemand sichtlich beleidigt, wir aber gewissermaßen nichts davon mitbekommen, weil wir die Herabsetzung nicht fühlen. Hier auf antwortet Kant nicht klar. Offenbar deutet sich an, dass das Gefühlsleben des Menschen wesentlich komplexer ist, als es sich Kant vorstellt. Vielleicht lässt sich die Frage der Interpretation, durch eine andere klären: Würde Kant zulassen, dass man sich eine Maxime geben könnte, keine Unlustgefühle bzw. überhaupt keine Gefühle mehr zu empfinden? Sicherlich nicht, es scheint Kant also ausschließlich um die praktische Bedeutung von Gefühlen zu gehen, bzw. in welchem Rahmen ein Gefühl motivierend wirkt bzw. die eigene Handlungsfähigkeit frei gestaltet und kontrolliert werden kann. Das aber scheint darauf hinzudeuten, dass das Vermögen des Menschen, Lust und Unlust zu empfinden, nach Kant nur so etwas wie atomare, nur findbare Qualitäten zugänglich macht, ganz analog also der Sinnlichkeit innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft*, auf die dann die Kategorien der praktischen Vernunft, des Verstandes in praktischem Gebrauch, strukturierend angewendet werden. Es sind die schuldlosen Naturanlagen, die sich dergestalt als atomare Basisemotionalität darstellen, die durch Kultur darauf gepfropften Neigungen und Laster, und die daraus folgenden Lust/Unlust-Affekt scheinen aber letztlich eine konstruierte, Kant nennt das eine ›intellektuelle‹ Emotionalität zu bilden. Jedenfalls kann man bei Kant nicht davon sprechen, dass die höhere, über die Basisgefühle der Selbsterhaltung und Fortpflanzung hinausgehende Emotionalität des Menschen einen sinnlichen, unmittelbar interpersonalen Wahrnehmungsgehalt darstellt. Nach Kant ist der einzelne Mensch in seiner praktischen Affektivität der Lust/Unlust vollkommen allein und rein subjektiv, die Verbindung zu anderen Menschen ist nicht rezeptiv, sondern basiert ausschließlich auf Verstandesleistungen: Es ist vernunftgewirkt, quasi allgemeingültig, ein interesseloses Wohlgefallen, dadurch indirekt sozial und verdankt sich dem freien Spiel der Einbildungskraft, aber es ist kein Sinn für eine qualitative Wahrnehmung des geistig Interpersonalen.

zu einer potentiellen Neigung (oder einem Hang), welche stets ein verstandenes bzw. geregeltes Bedürfnis ist. Hätten wir die Triebfeder nicht in unsere Maximen aufgenommen, könnte uns ein empirisches Hungergefühl (obwohl es biologische Tendenz ist) nicht motivieren. Diese durch Maximen gesetzte Affizierbarkeit unserer Entscheidungen durch bestimmte Lust/Unlust-Gefühle bezeichnet Kant als »Hang«. Ein solcher ist eine subjektive »Prädisposition zum Begehren eines Genusses«, bevor das »Subjekt die Erfahrung« davon gemacht hat (RGV : 28f.); zur »Neigung« wird ein Hang, wenn der Affekt durch Eintreten der entsprechenden Umstände empirisch wird. Also schon vor der Erfahrung ist in unserem empirischen Subjekt durch Maximen eine bestimmte formale Beschaffenheit angelegt, die uns im Erfahrungsfall prädisponiert, wie wir bestimmten Vorstellungen affektiv gegenüber zu stehen. Ob wir in einem spezifischen Erfahrungsfall eine pathologisch affizierte Willkür haben, hängt also von den Regeln ab, die wir uns (durch praktische Vernunft) gegeben haben. Kurz, transzendental betrachtet, entscheiden wir selbst, welche Bedürfnisse unsere Willkür affizieren können, empirisch betrachtet finden wir uns als so und so fühlend und wollend im Zeitverlauf vor.

Resultat ist, dass wir nach Kant in die (vorausgesetzte, jedoch noch nicht erklärte) Willkür durch Maximen ein Set von möglichen Neigungen a priori aufgenommen haben, welche dann, wenn der einzelne Fall empirisch wird, uns zu Handlungen motivieren. Ob eine empirische Begebenheit Fall einer Regel ist und welche Handlung daraus folgt, hat die praktische Urteilskraft zu entscheiden. Wir haben aber hier nur die pathologisch affizierte Entscheidung erklärt. Auf dem jetzigen Stand erleben wir zwar ein selbstbestimmtes, aber gewissermaßen doch automatisches Abwägen zwischen verschiedenen Affekten. Pointiert mit Kant gesagt, ist eine solche Freiheit »im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders [...], der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.« (KpV : 97)

In Frage steht also unsere freie Entscheidungskompetenz, und es gilt die Bedingungen des Vermögens einer freien Willkür zu entwickeln, die auch im Falle einer pathologischen Affizierung noch anders kann, als es sie treibt, bzw. die bewusst entscheiden kann. Um das zu verstehen, müssen wir zunächst noch Kants Theorie der Maximen etwas weiter

verfolgen, dadurch wird nicht nur deutlich werden, wie wir uns diese Maximen selbst geben können, erst dann können wir klären, wie freie Entscheidungen nach Kant möglich sind.

## 1.7 Maximen und ihre Leistungen

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* stellt Kant in prägnanter Weise dar, wie wir uns bestimmte Maximen selbst vorschreiben können. Nach Kant wirkt ein »jedes Ding der Natur [...] nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft.« (GMS : 412)

Unser innerer Sinn bekommt seine Form durch Maximen. Wir ziehen uns bestimmte Neigungen und Gewohnheiten dadurch zu, dass wir uns bestimmte Regeln geben. Die logische Bildung und Verbindung dieser Regeln geschieht durch praktische Vernunft, durch sie kommt systematische Einheit und Kohärenz in die einzelnen Regeln und es entsteht ein systematisch organisiertes Ganzes, also ein einheitlicher, zeitlich invarianter, individueller Charakter. Das ist nicht so zu verstehen, dass es da in uns – gleich einer anthropologischen Anlage – ein Regelwerk »gibt«, welches unserem inneren Sinn eine bestimmte apriorische Struktur gibt. Nein, Maximen leiten wir durch freies Denken von Prinzipien ab (unseren Anlagen zur »Thierheit«, »Menschheit« und »Persönlichkeit« [RGV : 26ff.]), unsere grundsätzliche freie Einstellung zu diesen Prinzipien bildet nach Kant unsere Gesinnung. Wir funktionieren also nicht nach objektiven Gesetzen, sondern bilden selbstständig und frei nach vernünftigen Regeln im Zeitverlauf sukzessive unseren eigenen Charakter. Dies mag größtenteils spontan und unbewusst geschehen, im Grundsätzlichen können wir uns das aber intentional und bewusst machen. Betrachtet man den inneren Sinn in seinen Phänomenen und tatsächlichen Entscheidungen über die Zeit hinweg, so zeigt sich darin ein einheitlicher Wille, der individuelle Charakter. Der individuelle Charakter ist stets Freiheitsprodukt, aber er ist nicht durch und durch Produkt bewusster, absichtlicher Zwecksetzung. In der Zeit-

form erscheint die gesetzmäßige Vernunfttätigkeit zwar so, als hätte sie eine bestimmt objektive Realität, was in Psychologie und Anthropologie mitunter zu Versuchen führt, den Menschen auch ein bestimmtes faktisches Wesen zu reduzieren. Nach Kant kann er dies nicht haben, die Freiheit (der intelligiblen Gesinnung) ist erste unbedingte Bedingung jeglichen menschlichen Handlungsbewusstseins.

Die pathologisch affizierte Entscheidung ist nur dadurch möglich, dass das freie denkende Subjekt sich spontan auf Basis seiner Anlagen durch Regeln bestimmte Neigungen zuschreibt und dadurch für sich praktisch relevant (d. h. zum Motiv) macht. Aber für diese Selbstzuschreibung bestimmter Affekte bedarf es wiederum einer Regel (Meta-Regel). Diese ist im Falle einer pathologisch affizierten Willkür nach Kant das Prinzip der Glückseligkeit, d. h. »das Bewußtsein von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen [...] ein ganzes Leben andauert« (KpV : 22), unter dieser praktischen Prämisse werden alle pathologischen Triebfedern in die Willkür aufgenommen. Das Prinzip der Glückseligkeit ist nach Kant aber nicht nur die Grundintention jedes sinnlich motivierten Menschen, sondern jedes endliche Vernunftwesen mit bestimmten Naturanlagen sich unter diesem Prinzip für seinen sinnlichen Zustand interessieren. Glückseligkeit ist also die notwendige Bedingung, dass das freie denkende Subjekt überhaupt durch die Bedürfnisse seiner Naturanlagen affiziert werden kann. Innerhalb seiner Gesinnung muss sich jeder Mensch zur Frage Glückseligkeit Stellung beziehen, sie gehört zur praktischen Grundform von vernünftigen, aber bedürftigen Wesen.

Durch Maximen kommt Einheit und Kontinuität in unseren praktischen Charakter, ohne welche menschliches Leben und Zusammenleben nicht möglich wäre, denn ohne sie könnten wir uns weder auf uns selbst noch auf andere verlassen. Ich wüsste heute nicht, was ich morgen täte. Wie sollte ich da sicher sein, dass mein Freund von gestern mich heute nicht aus einer Laune heraus erschlägt? Wir setzen diese transzendente Einheitsfunktion unserer Gefühle und Begierden sowohl bei uns selbst als auch bei anderen stets voraus, ohne sie aus der Natur (dann wäre er nicht zurechenbar) oder aus der Empirie ableiten zu können. »Man kann also«, folgert Kant, »einräumen, daß, wenn es uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart [d. i. seine Maxi-

men, Vf.], sowie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behauptet, daß der Mensch frei sei.« (KpV : 177)

Unsere Maximengesetzgebung bestimmt unseren individuellen Charakter, unser Gefühlsleben bzw. Lebensgefühl. Je nachdem, was wir wollen, wird auch unser Leben ausfallen, auf diese Weise sind wir nach Kant notwendig selbst unseres Glückes Schmied. Das Prinzip der Glückseligkeit ist die formale Bedingung aller pathologisch affizierten Entscheidungen, und wären keine freien Entscheidungen möglich, so wäre das Individuum gerade mit jener »Freiheit eines Bratenwenders« ausgestattet, die automatisch den Weg des geringsten Widerstandes bzw. der Lustmaximierung geht. Jedoch setzt schon die Maxime der Glückseligkeit das absolute Vermögen der Freiheit voraus.

## I.8 Freie Entscheidungen

Wir wissen bisher, woher die sinnlich affizierte Willkür ihre möglichen Bestimmungsgründe erhält. Unter dem leitenden Prinzip der Glückseligkeit nehmen wir unsere natürlichen Triebfedern in die Maximen und geben damit unserem Charakter eine individuelle pathologisch affizierte Form, die systematische Einheit (den Grundwillen) aller praktischen Gesetzgebung aber bildet die intelligible Gesinnung. Woher kommt nun aber unser Vermögen, uns radikal unabhängig von sinnlichen Einflüssen bestimmen zu können, sie zwar zu fühlen, aber uns auch gegen sie entscheiden zu können. Kant radikalisiert diese Frage noch, er behauptet vom Menschen: »Alle Arten von Marter können nicht seine freie Willkühr zwingen; er kann sie alle ausstehen und doch auf seinem Willen beruhen. [...] Der Mensch fühlt also ein Vermögen in sich, sich durch nichts in der Welt zu irgend Etwas zwingen zu lassen.« (PM : 182)

Es geht um den Grund der zeitlichen Invarianz praktischer Freiheit. Wie lässt sich das von Kant behauptete Vermögen erklären, dass wir immerzu das Vermögen einer freien Entscheidung in uns fühlen? Eine

Begründung freier Entscheidungen im Zeitverlauf kann nun niemals so aussehen, dass man sie auf irgendein faktisches Gesetz zurückführt, denn dann wären sie nicht frei. Just aber eine Gesetzmäßigkeit hat man im Sinn, wenn man nach Invarianzbedingungen unseres freien Entscheidungsvermögens sucht. Die Frage ist, wie können unsere Freiheit und ihre invariante Gesetzmäßigkeit zusammen bestehen?

Nun ist es klar, dass, wenn schon eine sinnlich motivierte Entscheidung Freiheit voraussetzt, um Wille zu sein, dies erst recht für freie Entscheidungen gelten muss. Im Zeitverlauf finden wir uns sowohl mit freien als auch mit sinnlich-motivierten Entscheidungen vor, so muss es sich um ein und dieselbe praktische Gesetzgebung, um ein und dieselbe Gesinnung handeln. Diese muss beide entgegengesetzten Einstellungen im Zeitverlauf durch Maximen ermöglichen. Das Problem bleibt wie es war, erst wenn der Bestimmungsgrund in die Maximen aufgenommen wurde, erhalten wir eine praktische Entscheidungsoption im Zeitverlauf. Bei den sinnlich affizierten Entscheidungen waren es die gefühlten, materialen Triebfedern unserer Naturanlagen (der Thierheit, Menschheit). Wie aber wird die Entscheidungsoption für die freie Willkür legitimiert, d. h. welcher Bestimmungsgrund kann denn eine radikal freie Entscheidung ermöglichen? Dies ist die entscheidende Frage.

Bevor wir uns die Antwort Kants ansehen, möchte ich noch auf eine weitere Komplikation der Thematik hinweisen: Die Gesinnung bringt nicht nur zeitliche Invarianz in unseren individuellen Charakter, sondern bestimmt nach Kant auch dessen moralische Qualität. Es gilt also nicht nur einen vollständigen Begriff unserer freien Entscheidungen zu erlangen, sondern auch deren besondere moralische Qualität zu begreifen. Das Problem zeigt sich demnach wie folgt: Mit der Möglichkeit unterschiedlicher moralischer Qualitäten unserer Gesinnung ist die Frage, ob wir ein würdiges oder ein unwürdiges Leben führen, unmittelbar verbunden. Die Beantwortung der Frage der Glückswürdigkeit ist also aufs Engste mit der Lösung dieser Frage verknüpft. Haben wir nach Kant das Prinzip der Moral gefunden, so bedarf es für die Lösung der Frage der Glückswürdigkeit nur noch der Beobachtung seines Zusammenhangs mit dem der Glückseligkeit. Beide Momente des Problems der Glückswürdigkeit aber liegen als Prinzipien in unserer intelligiblen Gesinnung; – und, so könnte man vermuten, da unser Leben so ausfal-



len muss, wie wir es in unserer Gesinnung bestimmt haben, wird das Problem der Glückswürdigkeit unseres Lebens nach Kant zu einer reinen Gesinnungsfrage.

## I.9 Grund der Freiheit

Die erste Forderung, die Kant an den Bestimmungsgrund einer freien Willkür stellt, ist, dass er bloß formal sein darf. Denn, wir haben gesehen, »alle materialen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und«, so folgert Kant, »gäbe es gar keine bloß formalen Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes [d. h. radikal freies] Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.« (KpV : 22)

Die Affizierbarkeit der Willkür für Lust/Unlust war freilich formal durch die Maxime der Glückseligkeit a priori bestimmt, trotzdem ist das Treffen der Entscheidung von den empirisch vorgefundenen Umständen abhängig. Insofern geht es in der pathologisch affizierten Willkür immer um gewisse Zustände, die erstrebt oder verabscheut werden. Alle Zwecke, zu denen wir uns durch einen Lustaffekt motiviert fühlen, sind notwendig »material« und »jederzeit empirisch«; das *untere (empirische) Begehrungsvermögen* ist notwendig auf die Realisierung eines bestimmten Zustands in der Welt gerichtet. Kants Forderung ist – auf Basis seiner Voraussetzungen – also vollkommen schlüssig. Der Bestimmungsgrund radikaler Freiheit kann nur noch »bloß formal« sein, sonst würden wir durch die Zustände der Welt pathologisch zu Handlungen motiviert. Freie Entscheidungen lassen sich nun genauer fassen als von unseren Neigungen und Bedürfnissen unabhängige Entscheidungen.

Zur Bestimmung des formalen Bestimmungsgrundes macht sich Kant die Tatsache zunutze, dass schon die *Affizierbarkeit* des inneren Sinns formal durch Maximen a priori bestimmt werden musste; kurz, das empirische Begehrungsvermögen erhält seinen Charakter durch »materiale praktische Regeln«. Dieses apriorische Reglement geschieht durch die systematisch verbindende Kraft praktischer Vernunft. Demnach stellt die Vernunft die apriorische Quelle reiner Tätigkeit sui generis dar, ohne welche nicht einmal eine sinnlich motivierte Tat im Zeit-

verlauf möglich wäre. Diese reine Tätigkeit der Vernunft ist das Prinzip freier Entscheidung. Als eine rein formale Tätigkeit ist sie Voraussetzung des empirischen Begehrungsvermögens, kann aber nach Kant selbst nicht gefühlt und – anders als bei Fichte – auch nicht ›angesehen‹ werden (vgl. SW I : 463ff.). Sie ist eine schlechthin intellektuelle apriorische Tätigkeit, denn das Vermögen der Handlungsableitung ist Voraussetzung für jedes bestimmte affizierende Gefühl, ja für jede Vorstellung als Vorstellung.

Der entscheidende Gedanke Kants nun ist folgender: Wenn wir von allen bestimmten Inhalten des niederen Begehrungsvermögens abstrahieren, d. h. von allen Affekten der Lust/Unlust und allen Absichten, dann bleibt noch »die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig« (GMS : 402). Durch unsere Abstraktion von allen Neigungen stoßen wir in unserem Denken auf eine mit Mitteln der Vernunft nicht zu übersteigende intellektuelle Grenze: Es ist das Gesetz der reinen praktischen Vernunft. Wir stoßen auf unsere Vernunft als höchste verbindende Kraft unseres Denkens überhaupt. Wir haben durch reine praktische Vernunft den notwendigen Begriff davon, was es überhaupt heißt zu wollen, ganz unabhängig davon, welche bestimmte Neigung wir im Selbstgefühl gerade fühlen. Wir haben das Bewusstsein eines »reinen Willens« (KpV : 30) gefunden. Da der »reine Wille« aus einer Abstraktion von allen wirklichen und allen möglichen Gehalten (des Bewusstseins) hervorgeht, wir aber von der Vernunft (dem Medium der Abstraktion) selbst nicht abstrahieren können, stellte sich reine praktische Vernunft als unbedingtes formales Gesetz unseres Willens heraus. Die Abstraktion selbst geschieht schon durch die Kraft der reinen praktischen Vernunft. Unbedingt ist es, weil es durch keine höhere Gesetzmäßigkeit begründet werden kann, ohne sich selbst voraussetzen zu müssen; formal ist es, weil wir von allen möglichen Inhalten unseres Willens abgesehen haben; Gesetz ist es, da es ein notwendiges Bewusstsein, ein »Faktum der Vernunft« (KpV : 31) ausspricht, von dem wir nicht abstrahieren können, ohne eine ohne *petitio principii* bzw. genauer, einen *performativen Selbstwiderspruch* zu begehen. Dieses unbedingte Gesetz stellt dergestalt das praktische Pendant zur transzendentalen Apperzeption im Theoretischen dar, da es alle möglichen praktischen Gehalte bedingt. Unser eigentliches Wesen ist nach Kant das reine, freie

Wollen selbst oder kurz Freiheit. Dieser reine Wille bildet sozusagen das Wesen der intelligiblen Gesinnung, ist selbst die Grundform allen Wollens. Er ist die absolute Voraussetzung für jede sinnliche Affektion, sonst könnten wir sie uns nicht zurechnen; die Neigungen sind nur die materialen sinnlichen Modifikationen dieser Grundform durch unsere unter dem Prinzip der Glückseligkeit aufgenommenen Naturanlagen. Damit haben wir den rein formalen Bestimmungsgrund des Willens, bzw. die Anlage der Persönlichkeit, gefunden. Kant beschreibt das wie folgt: »Der [reine] Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann.« (GMS : 446) an anderer Stelle folgert Kant: »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz.« (KpV : 31)

Dieses allgemeine Gesetz der reinen praktischen Vernunft ist der Grund dafür, warum wir im Praktischen überhaupt (auch im Falle pathologisch affizierter Entscheidungen) schlechthin Freiheit voraussetzen dürfen; denn dieses Gesetz bestimmt den »Willen als Willen«, wie Kant sagt, also »noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe.« (KpV : 20)

Noch ein paar Bemerkungen zum allgemeinen Verhältnis von Freiheit und Gesetz bei Kant, die man im alltäglichen Sprachgebrauch ja scharf entgegensetzt. Wir finden die Freiheit aufgrund einer freien Abstraktion, durch die wir auf eine praktische Grenze unseres vernünftigen Denkens stoßen. Es ist keine theoretische Grenze, denn wir vermögen ja durchaus, uns selbst kraft unserer Freiheit (performativ) zu widersprechen, d. h. unter Übergehung des performativen Selbstwiderspruchs faktische Gründe heranzuführen, die beispielsweise erklären, dass wir gar nicht frei, sondern determiniert sind.<sup>64</sup> Dieses Gesetz ist drum

---

<sup>64</sup> Später werden wir bei Fichte eine transzendente Argumentationsfigur antreffen, auf deren Basis wir durch die Vernunft genötigt werden, über die Vernunft – wenigstens wie sie sich faktisch zeigt – hinauszugehen, kurz die Wissenschaftslehre wird eine Legitimation ausweisen, teilweise über die Freiheit des Selbstbewusstseins, den reinen Willen, hinausgehen zu müssen, um die Vernunft, die Freiheit und das Glück, *sub specie absoluti* verstehen zu können.

gar kein determinierendes logisches bzw. Naturgesetz (wogegen wir nicht an könnten), sondern ein Gesetz an die Freiheit und in unserer Freiheit: ein *Sollen*, nicht ein *Müssen*. Gegen ein *Sollen* können wir entscheiden, dürfen aber nicht. Unsere Freiheit wurde von uns nicht unmittelbar erkannt, sondern vermittelt dieses Sollens, an das wir uns in unserem freien Denken gebunden fanden: Freiheit ist darum für uns, folgt man den Kantischen Prämissen, ein *notwendiges praktisches Gesetz*. Die Gesetzmäßigkeit ist die erkenntnistheoretische Gewähr ihrer Existenz, das Gesetz ist ihre *ratio cognoscendi* bzw. ihr Erkenntnisgrund. Umgekehrt ist aber die Freiheit selbst der Seinsgrund dieses Gesetzes (*ratio essendi*), denn was da als praktisches Gesetz bewusst wird, ist eben der freie Wille. Kurz: »Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück.« (KpV : 29) D. h. nur anhand des Sollens können wir unsere Freiheit erkennen, jedoch nur unter der Voraussetzung der Freiheit, im transzendentalen Sinne, können wir das Sollen von der Naturgesetzlichkeit der Welt (dem *Müssen*) unterscheiden.

Dieses Gesetz können wir nach Kant nicht bestreiten, ohne unsere Persönlichkeit und a fortiori auch unser Glück auf etwas bloß Vorfindliches, Zufälliges und insofern Kontingentes, beispielsweise irgendein determiniertes oder zufälliges Naturprodukt, zu reduzieren. Ja, wir können nach Kant von diesem Gesetz nicht einmal abstrahieren, denn gleichgültig, ob wir das Erste oder das Zweite tun, wir würden uns auf jeden Fall in einen performativen Widerspruch verstricken. Nach Kant impliziert also die Leugnung der Freiheit zugleich die Suspendierung der logischen Grundgesetze und der wissenschaftlichen Redlichkeit: Wenn das geht, geht alles. Das Faktum der Vernunft entstand aus einer freien Abstraktion von allen empirischen Gehalten, unser Vermögen zur Abstraktion beweist schon performativ unsere Freiheit, indem wir uns durch die *wirkliche* Abstraktion ineins uns *wirklich* freimachen, uns *unabhängig von allen möglichen Materien* und insofern *formal völlig durch uns selbst zu bestimmen*. Deswegen sagt Kant: »Das vorher genannte Faktum ist unleugbar« (KpV : 32). Hier liegt denn auch der Grund, warum nach Kant alle erscheinenden konkreten Entschlüsse und Motive (gleichgültig, ob sie gut oder böse sind) letztlich auf eine einheitliche Grundintention zurückbezogen werden müssen: Reine praktische Ver-

nunft kann sich Gesetze nur selbst vorschreiben, insofern müssen ihre Maximen notwendigerweise eine einheitliche Regelform bzw. jeder Mensch eine Gesinnung haben.

## I.10 Lust und Freiheit

Durch die letzte Untersuchung sind wir nun imstande zu verstehen, wie nach Kant eine freie Entscheidung im Zeitverlauf möglich ist. Wir wissen, dass wir, um uns auch nur einen Willensakt zuschreiben zu können, die transzendente Freiheit voraussetzen, und zwar notwendig. Wie aber organisiert sich das Verhältnis zwischen unseren pathologisch motivierten und unseren freien Entscheidungen?

In einer pathologisch motivierten Entscheidung überlassen wir uns der gefühlten Materie des Selbstgefühls, der bestimmten Begierde oder Abscheu, sei sie nun sinnlicher oder intellektueller Provenienz. Im Laufe der Zeit bildet sich daraus ein individueller Charakter, je nachdem welche Neigungen durch welche Maximen in unsere Willkür aufgenommen werden. Insofern ist die praktische Relevanz jedes Gefühls bedingt durch unsere vorherigen grundsätzlichen Entscheidungen. ›Wir überlassen uns‹ impliziert, dass wir es auch unterlassen könnten. Es ist hier also nicht mehr die Rede von einem automatischen Abwägen, sondern von fühlender und trotzdem freier Willkür im Zeitverlauf. Unser zeitlich invariantes Vermögen, es tun oder unterlassen zu können, führt uns zum formalen Bestimmungsgrund der freien Willkür im Zeitverlauf, dem ›Faktum der Vernunft‹.

Bei der freien Entscheidung abstrahieren wir also von dem je gegebenen sinnlichen Material des Selbstgefühls, mithin von jeder im Zeitverlauf gefühlten Triebfeder, und bestimmen unseren Zweck rein gedanklich, rein durch Vernunft. Wohlgemerkt, unsere konkrete Freiheit im Zeitverlauf kommt nur durch freie Akte, durch freie Abstraktion und Reflexion zustande, äußert sich nur dergestalt. Insofern kann man nicht sagen, dass wir frei *sind* (wohl aber kann man sagen, dass wir sinnlich affiziert sind), wohl aber *können* wir frei sein (d. h. wir haben das invariante Vermögen dazu). Wirklich frei sind wir nach Kant also nur, wenn wir uns *wirklich* durch Freiheit zur Freiheit erheben. Dass wir es stets

können und stets sollen, bedeutet eben ein »kategorischer Imperativ«, das Sollen des unbedingten praktischen Gesetzes. Kurz: Wenn du frei und unabhängig von den sinnlichen Neigungen und weltlichen Naturgesetzen handeln willst, dann muss die Handlung einer bestimmten Regel folgen, die Kant wie folgt fasst: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (KpV : 30) Dessen *können* wir sicher sein, weil reine Vernunft für sich selbst unbedingt praktisch ist, sie ist an sich unabhängig von äußeren Motiven und materialen Triebfedern. Dadurch ist nach Kant zu erklären, dass wir stets die reelle Kraft bzw. das Vermögen haben, »uns durch nichts in der Welt zwingen zu lassen.« (PM : 182) Die freie Entscheidung heißt darum auch im Zeitverlauf zurecht frei, da sie sich unabhängig von den sinnlichen Einflüssen und den Naturanlagen rein durch sich selbst bestimmen kann. Darüber hinaus haben wir nach Kant unsere Neigungen ebenfalls erst durch Freiheit ermöglicht, indem wir sie uns nur zurechnen können, wenn wir sie durch Maximen in unsere Willkür aufgenommen haben – anders können wir uns nicht denken, wie Bedürfnisse auf unseren Willen Einfluss gewinnen könnten.<sup>65</sup> Sowohl im Falle von sinnlich affizierten als auch im Falle von freien Entscheidungen verhalten wir uns also praktisch zu uns selbst. Kant bezeichnet die Entscheidungen im ersten Sinne als »heteronom«, die im zweiten als »autonom«. In heteronomen Entscheidungen finden wir uns mit einem sinnlich affizierten Willen vor, dessen Form durch den Verstand in praktischer Funktion gewährleistet wurde. Diese primäre Verstandesleistung bringt systematische Ordnung in unser gefühltes objektives Ich, d. h. den individuellen Charakter. Aber auch autonome

---

<sup>65</sup> Es ist die Denknöwendigkeit, auf Basis der fundamental bei der Systemkonstruktion vorausgesetzten Entgegensetzung von freier Spontaneität und sinnlicher Rezeptivität, die Kant hierzu zwingt! Wir werden später noch sehen, dass diese Voraussetzung dadurch unterlaufen werden kann, dass man radikal nach den transzendentalen Bedingungen der philosophischen Konstruktion *sub specie absoluti* fragt. Von diesem Standpunkt wird die Faktizität des Faktums der Vernunft ebenso wie die Irreduzibilität des Dualismus von Freiheit (Spontaneität) und Lust/Unlust (Rezeptivität) als self-defeating prophecy bzw. Re-entry des faktischen Vernunftvollzugs in den Gesichtspunkt faktischen Reflektierens erscheinen. Dies wir auch höhere Formen der Freiheit und Sinnlichkeit denk- und erlebbar machen.

Entscheidungen kommen spontan zustande, indem wir uns gemäß dem kategorischen Imperativ eben nicht nur grundlos – *hic rhodos, hic salta* – durch Freiheit zu einer radikalen Abstraktion von der sinnlichen Affektion erheben und uns einen freien Zweck vorschreiben können. sondern uns auch die *Maxime* (Meta-Regel) gegeben können, stets und bedingungslos derart zu verfahren. Freilich müssen wir in freien Entscheidungen notwendigerweise Bezug auch zu unserem im Selbstgefühl bewussten objektiven Ich nehmen (durch Abstraktion von seinem Inhalt), denn wir haben uns nur so empirisch faktisch konkret. Empirisch kann die freie Entscheidung also eine sekundäre spontane Verstandesleistung genannt werden, wenn der freie Wille aus transzendentaler Perspektive auch fundierend ist. In der freien Entscheidung finden wir uns nicht einfach mit einem (sinnlich) bestimmten Willen vor, zu dem wir dann noch den passenden Zweck suchen, sondern wir geben uns selbst den Zweck, unabhängig vom bestimmten Begehren.

Die Lage der Dinge bringt es mit sich, dass wir uns unserer Freiheit nach Kant nur durch den Gegensatz zur sinnlich affizierten Willkür bewusst werden können, denn eine Entscheidung ist genau dann frei, wenn sie nicht sinnlich motiviert ist. Da es zum jetzt erwogenen praktischen Handlungsbewusstsein keinen äußeren Standpunkt gibt, können wir uns nach Kant also unserer Freiheit nur dadurch bewusst werden, dass wir den Neigungen entgegen handeln. Es kann nach Kant jedenfalls keine Neigung geben, aus Pflicht zu handeln, ebenso wenig wir Liebe. Beide Modi der Willkür bedingen sich gegenseitig, die sinnlich affizierte setzt Freiheit voraus, sonst könnte sie nicht zugerechnet werden, die freie Willkür setzt die sinnliche Affizierung voraus, sonst wüssten wir nicht, unter welchen Bedingungen wir handelte, hätten keine konkrete Freiheit. Also nur die Wechselwirkung des subjektiven und objektiven Ich zusammen, das »doppelte Ich«, bildet unser praktisches Handlungsbewusstsein im Zeitverlauf.

## I.11 Komplikationen

Der bisher gegangene Weg birgt weitere Schwierigkeiten. Ein Zitat Kants aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beschreibt sehr gut

die von uns bisher analysierte und transzendental begründete Situation: »Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheideweg« (GMS : 400).

Wenn aber der Wille »mitten inne« zwischen zwei entgegengesetzten Motiven des Wollens steht, so bedarf es offenbar einer dritten entscheidenden Kraft (eines dritten Vermögens), um eine Handlung, die freie Entscheidung, herbeiführen zu können. Diese dritte Kraft kennen wir bereits, es ist die freie Willkür, d. h. Kraft völlig willkürlicher Entscheidungen: Diese Kraft der Willkür verhält sich an sich völlig indifferent sowohl gegenüber dem moralischen Gesetz als auch gegenüber den sinnlichen Triebfedern. An sich kann die Kraft der Willkür weder aus dem moralischen Gesetz (dann könnten die Handlungen nicht unmoralisch sein), noch aus den Naturanlagen (dann wären die Entscheidungen nicht zurechenbar) erklärt werden. Die Rede ist von einer formalen Freiheit »mitten inne« zwischen zwei möglichen Bestimmungsgründen der Willkür, dem moralischen Gesetz und den Neigungen. Nur dadurch ist es uns möglich, bewusst gegen das Sittengesetz zu entscheiden, bzw. uns unmoralische Maximen zu geben. Diese freie gesetzlose Kraft der Willkür bedarf also einer weiteren, einer dritten transzendentalen Begründung. Wir werden sehen, dass die Kantische Theorie der Gesinnung es erlaubt, alle drei Momente (formale Willkürfreiheit, moralisches Gesetz und niederes Begehungsvermögen) in eine systematische Einheit zu bringen. Dadurch bestimmen wir den Begriff der Gesinnung vollständig.

## I.12 Gut und Böse

Das Explanandum, unser empirische Handlungsbewusstsein, ist dreigeteilt: Wir kennen

- a. das Bewusstsein, durch gewisse Naturanlagen tatsächlich affiziert zu sein, woraus Neigungen zu bestimmten Handlungen folgen;
- b. das Bewusstsein unserer Pflicht, d. h. des kategorischen Imperativs, unter den vielen möglichen Handlungen bestimmte



- als vernünftig vorziehen zu sollen, die anderen zu unterlassen;
- c. das Bewusstsein der Willkür, unabhängig von Soll und Neigung, frei wählen zu können zwischen Neigung oder Pflicht.

Diese für unser Handlungsbewusstsein konstituierenden Momente werden in ihrem Zusammenhang von Kant explizit erst in seiner Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 erklärt, indem er sie auf drei zeitlich invariante transzendente Vermögen zurückführt, die unabhängig von den wechselnden materialen Inhalten des inneren Sinns bestehen, aber nur in ihrer spezifischen Wechselwirkung das menschliche Wollen ermöglichen. Es sind unsere Naturanlagen<sup>66</sup> bzw. unsere Bedürfnisse und Neigungen (Ausdruck der praktischen Bedingtheit des Wollens);

- a. unsere »Anlage zur Persönlichkeit« (RGV : 27f.) (»Faktum der Vernunft«) und
- b. das schon angesprochene Vermögen der transzendentalen Willkür (das gesetzlose Vermögen, dem Gesetz auch nicht folgen zu können).

Diese drei Momente werden nun im Begriff der intelligiblen Gesinnung synthetisch auf eine faktische transzendente Einheit gebracht. Wie schon gesagt, ist die Gesinnung zwar zeitlich invariant, kann jedoch unterschiedliche moralische Qualitäten (gut und böse) annehmen. Die Gesinnung, schreibt Kant, »ist der erste subjektive Grund der Annahme der Maximen, [sie] kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden.« (RGV : 25)

---

<sup>66</sup> Da der Mensch nicht nur ein biologisches Lebewesen, sondern auch ein Gesellschaftswesen ist, umfassen die Naturanlagen bei Kant sowohl »die Anlage für die Thierheit«, d. h. einer bloß »mechanischen Selbstliebe«, die der Selbsterhaltung des Individuums und der Gattung dient. Als auch die »Anlagen für die Menschheit«, welche auf »vergleichende[r] Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) beruht, und welche dem Erhalt der Gleichheit unter den Menschen dient, »sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurteilen.« (RGV : 26f.)

Dieser erste oberste gesinnungsbildende Akt der freien transzendentalen Willkür ist in seiner Notwendigkeit für den ganzen Gebrauch der Freiheit bei Kant nur erschlossen, er kann weder unmittelbar gefühlt werden, noch ist er intellektuell anschaulich gegeben, er beschreibt die Form der Gesinnung als eine unbedingte praktische Stellungnahme des endlichen Vernunftwesens zu sich selbst, wie es sich vorfindet.

Nach Kant nimmt der Mensch durch die transzendente Tat der Willkür die Grundprinzipien des Wollens in seine Gesinnung auf und bestimmt dadurch die allgemeine Form seines Willens, d. h. er bestimmt die prinzipielle Wertrangfolge, nach der er sich im Zeitverlauf durch die erscheinende Willkür zu Handlungen bestimmen vermag. Die allgemeine Form unseres Willens kann bei Kant zwei Qualitäten annehmen, *gut* und *böse*. Kant kennt nur diese zwei Grundmotive: Glückseligkeit und die reine praktische Vernunft, und nach Kant müssen wir notwendigerweise beide (als Meta-Maximen) in unsere Willensbildung aufnehmen. Ein einheitlicher koordinierter Wille ist nur durch reine praktische Vernunft möglich, jedoch müssen wir notwendig unseren endlichen Naturanlagen unter dem Titel der Glückseligkeit Einfluss auf unsere Entscheidungen gewähren. Nur durch reine praktische Vernunft können wir uns einen freien Willen zuschreiben, jedoch stehen wir als endliche Wesen unter Naturbedingungen und müssen, um nur überleben zu können, unsere Glückseligkeit berücksichtigen. Nach Kant können wir aber nicht beide Grundprinzipien in dieselbe Maxime (Meta-Maxime) aufnehmen, denn jede würde für sich allein hinreichend sein, um eine Handlung zu motivieren.<sup>67</sup> Also kommt es auf ihre »Un-

---

<sup>67</sup> Das sagt Kant zwar, aber man muss sich fragen, wie Naturanlagen einen Willen hinreichend bestimmen sollen, wenn doch reine praktische Vernunft, als »reiner Wille«, *unbedingte Voraussetzung* alles menschlichen Wollens ist, und auch die Neigungen und Naturanlagen nur über die subjektive, aber nichtsdestoweniger vernünftige Maximengesetzgebung, die Willkür der Menschen beeinflussen können. Erst dadurch, dass Neigungen unter dem Prinzip der Glückseligkeit in die Gesinnung aufgenommen worden sind, können sie den Willen hinreichend bestimmen. Das eigentliche Problem ist also, dass Kant überhaupt davon ausgeht, dass wir das Prinzip der Glückseligkeit in unsere Gesinnung aufnehmen *müssen*, um für unser Überleben zu sorgen. Das resultiert daraus, dass Kant auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* von einer radikalen Trennung der Spontaneität und Empirie ausgeht, weshalb die Empirie in der Vernunft eine selbstständige opake Größe wird, und die Vernunft

terordnung« an, d. h. »welche von den beiden [der Mensch] zur Bedingung der anderen macht.« (RGV : 36) Die moralische Qualität unseres Wollens bestimmt sich also darüber, wie wir beide Triebfedern in unsere Gesinnung hierarchisieren.

Was bedeutet das konkret? *Beide* Triebfedern müssen in die Willkür aufgenommen werden, d. h. potentiell können die Entscheidungen sowohl durch das moralische Gesetz als auch durch sinnliche Motive bestimmt sein. Das bedeutet, dass im empirischen Handlungskontext ein- und dieselbe faktische Handlungsweise bzw. ein- und dieselbe Entscheidung von völlig verschiedenen Motiven getragen sein, dass also dieselbe Handlungskausalität in letzter Konsequenz qualitativ eine völlig verschiedene Handlung bzw. Entscheidung bedeuten kann.

Wie die Qualität im empirischen Kontext faktisch ausfällt, wird also in der Gesinnung, nicht in der empirischen Handlung entschieden, und liegt einzig an der Subordination des einen Prinzips unter das andere.

- a. Bedingt das moralische Gesetz die Triebfedern der Glückseligkeit, so ist die Gesinnung nach Kant moralisch gut (tugendhaft) (RGV : 44ff.), der Mensch hat einen allgemeingültigen, guten Willen. Auch eine gute Gesinnung muss nach Kant notwendig ihre Glückseligkeit wollen, schon allein um überhaupt einen praktischen Bezug zur Welt (den Naturanlagen) aufzubauen. Glückseligkeit will der Tugendhafte aber nur sekundär, unter Bedingung der Moralität. Damit ist nichts anderes gesagt, als dass der Tugendhafte wollen soll, dass ihm sein sittlicher Zweck in der Welt gelingt: kurz, er will bloß *formale Glückseligkeit*.

Bedingt das Prinzip der Glückseligkeit umgekehrt die Vernunft als Triebfeder, so ist die Gesinnung nach Kant moralisch böse (lasterhaft). (RGV : 44ff.) Der Handelnde will vor allem seinen Neigungen folgen und verstößt im Konfliktfall gegen den von seiner Vernunft ge-

---

zu bestimmten praktischen Prinzipien bedingt genötigt sein kann. Bei Fichte werden wir sehen, dass die Vernunft auch das Ordnungsprinzip der Empirie ist (vgl. V) und insofern keines zusätzlichen Prinzips bedarf, um das Überleben in der Natur zu sichern.

forderten sittlichen Zweck. Er will nur sekundär vernünftig sein, und er instrumentalisiert seine Vernunft vor allem, um, wie Kant sagt, »in die Triebfedern der Neigung unter dem Namen der Glückseligkeit Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen.« (RGV : 37) Ein solcher Mensch will materialiter Glückseligkeit, und hält sich nur formaliter bzw. instrumentell an Vernunftforderungen, indem er Klugheits- oder Geschicklichkeitsregeln beachtet.

Durch »Unterordnung« der Grundprinzipien ist die oben angerissene Frage geklärt, wie nach Kant die Gesinnungswahl einen allgemeinen guten oder bösen Charakter bedingt. Der gesinnungsbildende Akt ist die transzendente Bedingung für die Invarianz einer guten oder bösen Willensdisposition im Zeitverlauf. Sowohl die moralisch gute als auch böse Qualität des Willens bezieht sich aber bloß auf die allgemeine Form des Willens. Es gibt bei Kant keine einzelnen guten oder bösen Taten, Absichten oder Zwecke, sondern die Qualität der intelligiblen Gesinnung bestimmt im Allgemeinen die Güte der erscheinenden Handlungen. Mit Kant gesprochen: Ein fauler Baum bringt bloß arge Früchte hervor, und faule Früchte hängen auch nur an argen Bäumen.

Für Kant ist der Mensch von Natur aus böse, d. h. zunächst, von Geburt an, unterstellt er seine Vernunft dem Streben nach Glückseligkeit. Gleichwohl kann diese Subordination im Leben in einem einzigen, unerklärbaren Akt, den er »Revolution der Gesinnung« nennt, umgekehrt werden. Aber es hat seine Schwierigkeiten mit dieser »Revolution der Gesinnung«. Denn sie kann natürlich einerseits nur in die Zeit fallen, und muss gewissermaßen empirisch gewollt werden, denn sie ist natürlich kein Mechanismus. Aber andererseits kann sie nicht im Zeitverlauf durch eine willkürliche Entscheidung unter Zeitbedingungen herbeigeführt werden, weil alles konkrete Wollen natürlich notwendig durch die bestimmte Subordination bedingt ist. Es liegt gewissermaßen hier eine strukturelle Antinomie und Unschärfe in der Kantischen Theorie der Gesinnung vor, denn eine Revolution der Gesinnung kann nicht gewollt werden, da die ganze erscheinende Zeitform des Willens die Gesinnung voraussetzt, ist aber andererseits notwendig nur als ein praktischer Akt zu denken. Dieses Problem ist immerhin so gravierend,

dass hier der berechnigte Zweifel entstehen kann, ob überhaupt eine moralische Gesinnung möglich ist.

Kant versucht dieses Problem dadurch zu »lösen«, dass er schon die erste gesinnungsbildende Tat in einen strukturell unerklärlichen Bereich des Bewusstseins verlegt: Einerseits hat er dazu das Recht, denn eine ursprünglich erste *freie* Annahme der Maximen kann als freier Akt aus Prinzip nicht aus anderen Gründen oder Kausalitäten erklärt werden. Andererseits müsste Kant Rechenschaft doch darüber ablegen, wie wir wissen können, was an sich unerklärlich ist. Zumal er die Herleitung der Notwendigkeit des Faktums der Vernunft, des Faktums der Willkürfreiheit sowie die Faktizität des Dualismus von Bedürfnissen und Vernunftgeboten nur auf Basis des unbedingten und unleugbaren Wertes der Pflicht errichtet, den man als bloß zeitgebundene Konvention antun kann.<sup>68</sup>

Wir werden noch sehen, dass es mit dieser Forderung nach Revolution des inneren Menschen seine Schwierigkeiten hat; Kant überzieht in der Tat die Forderungskompetenz des sittlichen Gesetzes.

### I.13 peccatum originatum

Wir haben bisher Kants Versuch verfolgt, die Grundform der Gesinnung durch einen notwendigen transzendentalen Willkürakt zu begründen, aber wir haben bisher noch nicht die Wirkung des formalen transzendentalen Willküraktes auf das empirische Handlungsbewusst-

---

<sup>68</sup> Ein Einwand, den bereits Schopenhauer gegenüber Kant in seiner zweiten *Preisschrift über die Grundlage der Moral* und dort insbes. in den §§ 3-6 vorgebracht hat: „Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist; so wenig darf sie stillschweigend und ohne Weiteres in die philosophische Moral gezogen werden.“ (SW III : 594f.)

sein im Zeitverlauf untersucht. Es steht jedoch außer Frage, dass dieser fundamentale gesinnungsbildende Akt die weitest reichenden Folgen im Ganzen des praktischen Bewusstseins haben muss, denn dieser Akt geht, wie Kant ausdrücklich sagt, auf den ganzen möglichen Gebrauch der Freiheit.

Um die weitreichende Bedeutung des transzendentalen Willküraktes näher zu bestimmen, können wir sein Gegenteil betrachten: Dieses beschreibt Kant beispielsweise in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »Wenn Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt.« (GMS : 412)

›Nur dasjenige wählen zu können‹, was die Vernunft als praktisch notwendig erkennt, bedeutet– negativ formuliert – ›ein Vermögen, immer auch anders zu können‹ bzw. eine ›formale Kraft, sich Ausnahmen vom Gesetz zu erlauben‹, *nicht zu besitzen*. Jede Entscheidung wäre notwendig durch reine praktische Vernunft motiviert und anderweitige Bestimmungsgründe (›Neigungen‹) keine mögliche Option. Diese Haltung, die Kant 1785 beschreibt, ist das Ideal der Heiligkeit der Gesinnung. Der heilige Wille lässt sich nur durch das moralische Gesetz bestimmen, transzendente Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen nicht nur wechselseitig aufeinander zurück, sondern gehen schlechterdings ineinander auf. Man könnte auch sagen, subjektive Gesetzgebung durch Maximen und die objektive Gesetzgebung des moralischen Gesetzes sind praktisch nicht zu unterscheiden, und bilden einen homogenen, mit sich selbst identischen Willen = A, der kein Wollen gegenüber einem Sollen kennt. Dieser heilige Wille wird »unausbleiblich« durch Vernunft bestimmt, das heißt, er kann sich nicht einmal Ausnahmen zugunsten der Neigungen gestatten, da er es nicht will bzw. da er nicht anders wollen kann als die reine praktische Vernunft will. Mit dem Verlust des Vermögens, anders wollen zu können, fällt auch das ›Sollen‹ weg, ein heiliger Wille will, was er soll, und soll was er will.

Nach Kant ist das dem Menschen nicht möglich, nach ihm bestimmt »die Vernunft für sich nicht allein den Willen hinlänglich, [...] dieser ist

noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die als objektiv notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist Nötigung«. (GMS : 412 f.) Für diese subjektive Zufälligkeit der Entscheidungen muss in der Einrichtung unseres Willens eine transzendente Instanz liegen, welche überhaupt erst die willkürliche Option der Subjektivität ermöglicht. Es sind bei Kant überhaupt nur zwei mögliche Kandidaten denkbar: die Natur oder die transzendente Willkür. Da aber die Naturanlagen nur durch ihre Aufnahme in die Maximen für den Willen praktisch relevant werden, Maximen aber die transzendente Willkür voraussetzen, kann dieser Grund letztlich nur in der transzendentalen Willkür liegen. Also kann der Grund der subjektiven Zufälligkeit nur der gesinnungsbildende Akt der transzendentalen Willkür sein, d. h. der Umstand, dass unsere Gesinnung »durch freie Willkühr« angenommen werden muss.<sup>69</sup>

Es stellt sich hier aber virulent die Frage nach dem Ursprung der transzendentalen Willkür und ihrem Verhältnis zur transzendentalen Freiheit und dem unbedingt praktischen Gesetz.

Die folgenden Überlegungen sind freilich nicht oder nicht ausführlich bei Kant zu finden: Für ihn ist die transzendente Willkür ein notwendiger, allerdings unerklärlicher Akt, ohne den nicht verständlich wird, wie das Prinzip der Glückseligkeit (resp. der Bedürftigkeit) und das Vernunftgebot in unserem Willen zusammenbestehen können. Für Kant ist es aufgrund architektonischer Vorentscheidungen nicht anders denkbar, aber darüber hinaus kaum weiter bestimmbar. Für Kant scheint es keinen Sinn zu machen, danach zu fragen, wie sich die transzendente Willkür zur praktischen Vernunft und zur Bedürftigkeit resp. Natur verhält, bevor sie sich durch unerklärliche intelligible Tat

---

<sup>69</sup> Dieser Begründungszusammenhang von Willkür und Zufälligkeit wird für unsere weitere Untersuchung sehr interessant werden, dann nämlich, wenn die formale Freiheit (Willkür) bei Fichte als ein fundamentales theoretisches Bestimmungsmoment des Wissens begriffen wird.

zum gesinnungsbildenden Akt vollzieht, und dadurch Natur und Vernunftgesetz aufeinander bezieht. Aber es ist ja auch klar, dass man genau diese Fragen stellen müsste, um eine transzendente Begründung für die Struktur konkreter Freiheit aufzuweisen, welche Kant nur mit faktischer Apodiktizität behauptet.

Vor diesem Hintergrund jedenfalls, dass das unbedingte praktische Gesetz und die transzendente Freiheit wenigstens theoretisch eine unauflösliche Einheit, einen reinen Wille = A, bilden können müssen (deren Verhältnis zur Natur einmal hintangesetzt), denn sonst wäre eine Vernunft, welche die Freiheit unausbleiblich bestimmt, ein ebenso sinnloser Gedanke wie Maßstab, soll nun das Vermögen gesetzloser subjektiver Gesetzgebung (Willkür) rekonstruiert werden. Dieses Vermögen kann nur *dynamisch* durch seinen Vollzug, einen reellen absoluten Freiheitsakt, begreiflich gemacht werden. Was geschieht durch diesen Akt im praktischen Vermögen: *Es kommt zu einer formalen dynamischen Einschränkung der Freiheit durch Willkürfreiheit*. Denn der transzendente Willkürakt ist nur seiner Existenz nach, also formal frei (nicht seinem Inhalte nach), es ist weder ableitbar noch begründbar, dass er geschieht. Durch die unter den Kantischen Prämissen notwendige Annahme dieses gesetzlosen Akts transzendentaler Willkür wird im Zeitverlauf überhaupt die Möglichkeit bzw. das Vermögen zur (inhaltlichen) Aufnahme des moralischen Gesetzes in die Maximen installiert, und zugleich auch die (formale) Unfähigkeit, sich von der praktischen Vernunft unausbleiblich bestimmen zu lassen bzw. der Grund (die Hemmung) dafür, dass das moralische Gesetz für uns nicht allein hinreichende und unausbleibliche Triebfeder sein kann. Betrachtet man diesen ersten gesinnungsbildenden Akt derart genetisch, so stellt er sowohl das aktive Prinzip der Gesinnungskonstitution als auch zugleich gewissermaßen einen »Abfall«<sup>70</sup> vom Vernunftgesetz dar, er erscheint eigentlich als performativer Widerspruch, welcher durch seine Form zerstört, was er inhaltlich konstituiert. Der Akt transzendentaler Willkür wäre, so betrachtet, eben-

---

<sup>70</sup> Vgl. Schelling: Philosophie und Religion, SW VI : 38ff.



so der Grund für den Dualismus der Triebfedern wie auch die Mittelstellung des Willens zwischen diesen.<sup>71</sup>

Kant ist nun freilich an dieser Stelle nicht besonders ausführlich: Einige Aufklärung bringt er in einer Fußnote seiner Religionsschrift. Das moralische Gesetz, schreibt Kant da, ist »in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel der Übereinstimmung der Willkür mit demselben (= 0) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d. i. einer Widerstreben derselben = -a, d. i. nur durch eine böse Willkür, möglich;« (RGV : 23. Anm.) Was bedeutet diese dynamische Beschreibung für die transzendente Willkür? Die transzendente Willkür wird von Kant als *selbstständige Kraft sui generis* betrachtet, welche allein durch Notwendigkeit ihrer Existenz dem moralischen Gesetz als Triebfeder mit einem Maß an Kraft widersteht. Denn an dieser Stelle geht es um den transzendentalen Grund dafür, warum der Mensch von Natur (nicht durch Geburt) böse ist. Böse ist eine moralische Qualität, die Zurechenbarkeit und also Freiheit impliziert – wäre sie bloß notwendig bzw. bloß zufällig, könnte sie nicht zugerechnet werden: Aber ein von Natur aus bestehender Hang zum Bösen ist nur dann zurechenbar, wenn schon im Konstitutionsakt der Gesinnung etwas schief läuft, es also zur Abweichung von der Vernunft kommt. Dieser Betrag an Kraft geht aber nicht verloren, sondern manifestiert im Zeitverlauf die praktische Indifferenz des Subjekts gegenüber dem moralischen Gesetz als hinreichender Triebfeder. Dadurch wird auch klar, warum

---

<sup>71</sup> Was wäre, wenn sich das Vermögen transzendentaler Willkür sich nicht, sozusagen *top down*, durch einen freien gesetzlosen Akt mit der praktischen Vernunft zur Gesinnung verbinden würde, sondern sich vielmehr, gewissermaßen *bottom up*, ursprünglich und gesetzlich mit dem Vermögen reiner praktischer Vernunft synthetisierte? Was wäre, wenn das Vermögen transzendentaler Freiheit, ursprünglich und logisch vor dem ersten Akt der Annehmung der Maximen, die reine praktische Vernunft und folglich der Wille = A schon wäre, und der gesetzlose Akt der Annehmung einer sittlich Maxime damit zugleich einen formalen Abfall von der Heiligkeit des Willens = A bedeutete? Wir werden mit Fichte sehen, dass Kant einer *self-defeating prophecy* seiner architektonischen Vorentscheidungen auf den Leim geht, welche ihn durch die performative Einschränkung seines Sehkreises auf faktische Fakultäten, d. h. Vollzüge und Akte, gewissermaßen zwingen, eine Vollendung der Freiheit und Sittlichkeit in einen unmöglichen unendlichen Progress zu projizieren. Woher kommt dies? Letztlich durch einen performativen Realismus seines Denkens, der sich intrikat auf alle seine Gegenstände überträgt.

der Mensch nach Kant das Prinzip der Glückseligkeit in seine Triebfedern mit aufnehmen muss. Denn durch Inaugurierung des Prinzips subjektiver Gesetzgebung, d. h. einer formalen Unabhängigkeit von der reinen praktischen Vernunft als Triebfeder = a, schränkt die transzendente Willkür gewissermaßen das moralische Gesetz als Triebfeder = a dynamisch ein. Eine Triebfeder aber, die eingeschränkt wurde, hat ihre Kausalität nicht mehr durch sich selbst, sie kann den Willen nicht mehr zureichend zu einer Entscheidung bestimmen. Dies jedoch bedeutet, damit empirisch eine Handlung zustande kommt, dass nur noch eine absolute Willkürentscheidung oder aber ein anderer Bestimmungsgrund dafür oder dagegen den Ausschlag geben kann. Der Mensch hat nach Kant außer der Vernunft nur seine Naturanlagen als mögliche Triebfedern. Darum ist der willkürlich freie Mensch nach Kant gezwungen, um entscheiden zu können, diese Naturanlagen als Triebfedern unter dem Namen der Glückseligkeit in seine Maximen aufzunehmen. Für die tugendhafte Gesinnung bedeutet das allemal, dass sie durch Neigungen zumindest *affizierbar* wird (und damit fähig, sich Ausnahmen vom Gesetz zu gönnen), die lasterhafte Gesinnung ist nicht nur affizierbar, sondern über das Prinzip der Glückseligkeit in der Tat durch Neigungen bestimmt.

Daraus resultiert nach Kant im Menschen ein allgemeiner »Hang zum Bösen« (RGV : 36ff.). Der transzendente Akt der Gesinnung trennt nämlich die subjektive Gesetzgebung von der objektiven und installiert in der endlichen Vernunft das Vermögen, dem moralischen Gesetz zuwider handeln zu können bzw. den Hang, sich selbst Ausnahmen vom Gesetz zu gewähren (Hang zum Bösen). Die Willensbildung ist trotzdem nur unter Voraussetzung des reinen Willens, mittels vernünftiger Ableitung möglich. Aber jetzt ist es verständlich, dass Freiheit nicht darin aufgeht, vernünftig, d. h. bloßes Vehikel der praktischen Vernunft zu sein, sondern dass sie bei Kant notwendig eine radikal unabhängige Kraft von jedem sie bindenden Prinzip darstellt. Es kommt bei Kant offenbar zu einer Spaltung der Freiheit. Der reine Wille des Menschen für sich betrachtet wäre jederzeit allgemeingültig und vernünftig. Man kann sagen, dass durch den postulierten Akt der trans-

zendentale Willkür der Vollzug des reinen Willens unter eine weitere Bedingung gestellt wird.<sup>72</sup> Die transzendente Stellungnahme selbst ist

<sup>72</sup> Durch die transzendente Willkür als gesinnungsbildenden Akt wird für dem Menschen *überhaupt* der Entscheidungshorizont zwischen Gut und Böse, reinem und empirischen Bestimmungsgrund für seine Maximen aufgerissen. Prägnant gesagt: Wenn der Mensch frei handeln will, so hat er zugleich das Vermögen, das Prinzip seines Wollens (seine Gesinnung) grundsätzlich in ihrer moralischen Qualität zu bestimmen (je nachdem, ob das moralische Gesetz oder die Neigungen das oberste Prinzip bilden). Der Mensch als freies Wesen hat aber nach Kant auch dann durch diese Freiheit a priori einen formalen »Hang zum Bösen«, wenn er das moralische Gesetz zuoberst setzt, welchen Kant »Gebrechlichkeit« des menschlichen Herzens oder »Unlauterkeit« (RGV : 29f.) nennt. Denn reine praktische Vernunft bestimmt den Willen (bedingt durch die transz. Willkür) nach Kant niemals unausbleiblich, was den Neigungen immer einen bestimmten Anteil an der Willensbestimmung lässt, Tugend macht nach Kant den Begriff eines guten Willens unter gewissen subjektiven Einschränkungen aus. – Ich bin mit Willaschek einer Meinung, dass es sich in der Religionsschrift »nicht um einen religiös motivierten Ausrutscher eines alternden Philosophen handelt« (Willaschek 1991 : 152), sondern dass das Argument Kants stringent ist: Gerade unter der Voraussetzung, dass der Mensch frei ist, lässt sich das Argument retten. Freiheit ist nicht durch sich selbst (ihren Begriff) bestimmt (gut oder böse), sie ist nicht dies oder das, sondern bloßes Vermögen, sich im Verhältnis zum moralischen Gesetz zu bestimmen. Jetzt schreibt Kant dem Menschen aber aus einem Erfahrungsurteil, einer »Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt« (RGV : 32) zu, dass dieser von Natur böse sein müsse. Dazu zweierlei: Das Erste gegen Willaschek, der »die These vom radikal Bösen« »nicht als eine metaphysische Annahme« verstanden wissen will, sondern als »empirische Hypothese, die sich aus der Anwendung einer moralphilosophischen Theorie auf die Erfahrung ergibt.« (Willaschek 1991 : 153). Das ist nicht richtig, denn der Mensch (selbst der Beste) ist nach Kant durch formale Freiheit a priori (also metaphysisch) mit einem formalen Hang zum Bösen ausgestattet. Es handelt es sich bei dem Erfahrungsurteil auch nicht um eine *empirische* Hypothese (Willaschek 1991 : 153), denn hier ist Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu finden, und zwar wie immer bei Kant bedingt durch ein empirisches Faktum. Wie folgt: Das moralische Gesetz ist allgemeingültig, so muss auch der bedingende, transzendente Willkürakt, der in der Gesinnung eine notwendige Beziehung zwischen dem allgemeinen Gesetz und empirischen Begehrungsvermögen schafft, allgemeingültig sein. Wenn wir uns jetzt erinnern, wie Kant zur transzendentalen Willkür kam, wird klar werden, warum Kant auf die Empirie verweisen *muss*, um die Wirklichkeit des Bösen im Menschen zu fassen: Der transzendente Willkürakt konnte nur aus der Tatsache des empirischen Bewusstseins erschlossen werden, dass das moralische Gesetz nicht »unausbleiblich« den Willen bestimmt. Kurz gesagt, auf das gesetzlose Vermögen der transzendentalen Willkür kann Kant nur schließen, weil er empirisch in sich oder bei anderen Menschen unmoralische, unvernünftige Handlungen vorgefunden hat. Es ist jetzt freilich entscheidend, dass hier nun ein *einzig*er Beobach-

notwendig und gehört zur apriorischen Grundform (zur Gesinnung) unseres Handlungsbewusstseins; dass und was wir empirisch entscheiden (welche Maxime wir uns geben) ist nicht mehr notwendig, es ist gesetzlos. Dadurch wird die apriorische Grundform unseres Wollens im Zeitverlauf eine andere: Wir haben keinen reinen guten, absolut freien Willen (= A), sondern besitzen (bedingt durch den transzendentalen

---

tungsfall von Unmoralität, jetzt oder in der ganzen Menschheitsgeschichte – aufgrund der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes – *nach Kant notwendig für die gesamte Menschheit die Wirklichkeit des Hanges zum Bösen bedeutet*. In Anbetracht der Tatsache, dass ein einziger Fall ausreicht, könnte man zwar immer noch von einer empirischen (als einer empirisch-induktiven) Hypothese mit bloß komparativer Allgemeinheit sprechen, allein jedoch der performative Umstand (S  $\nparallel$  EU), dass die Frage bzw. der Zweifel hinsichtlich der Unausbleiblichkeit einer Vernunftbestimmtheit besteht, gibt zugleich und notwendig schon den Präzedenzfall, sodass es der »Menge schreiender Beispiele« gar nicht mehr bedürfte, um von einer sicheren Erkenntnis einer Allgemeingültigkeit auszugehen. Es ist nicht nur für den einzelnen »überaus wahrscheinlich«, sondern wenn irgendjemand irgendeinmal so gehandelt hat, *ist es für alle notwendig*, dass der Hang zum Bösen im Menschen existiert. Nur vor diesem Hintergrund wird plausibel, warum Kant sagt: »Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeiter sprung suchen; so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen (daher ihn auch die Schrift dieser unserer Schwäche gemäß so vorstellig gemacht haben mag)« (RGV : 43). Willaschek verwechselt in seinen Folgerungen die empirisch-individuelle und die transzendental-allgemeine Willkür miteinander. – Es zeigt sich des Weiteren, dass es sich bei der Religionsschrift Kants tatsächlich um *angewandte Moralphilosophie* handelt, die nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit allgemeingültiger Willensbestimmungen in ihren formalen Prinzipien beschreibt, sondern diese (und insofern hat Willaschek wieder recht) auf die Empirie anwendet, d. h. die Bedingungen moralischer Wirklichkeit begreift; also etwas, was durch reine Vernunft nicht erschlossen werden kann, wie es der arationale Hang zum Bösen ist. – Zum Zweiten: Selbst wenn man Kants Theorie vom »radikalen Bösen« in ihrem »Vernunftsprunge« versteht, bleibt sie dennoch unbefriedigend. Denn es bleibt das Problem, dass der Mensch sich nach Kant mit der bösen Qualität seiner Gesinnung »von Geburt an« vorfindet, sich selbst zwar durch Vernunft nur so *verstehen*, aber sich trotzdem diese Schuld nicht *als individuelle* und *persönliche* zuschreiben kann. Denn er hat sich nicht bewusst individuell gegen das Gute und für das Böse entschieden, sondern findet das Vermögen der Willkürfreiheit gleichsam *als konstitutives Moment* in der menschlichen Gesinnung vor. Dieses Problem der »intelligiblen Tat« sieht auch Willaschek, und folgert zurecht daraus die relative Sinnlosigkeit des Kantischen Modells. Wir stimmen zu und verweisen aber darauf, dass es sich nach Fichte um eine selbstverschuldete Sinnlosigkeit handelt, die man sich zuzieht, wenn man das Vermögen, dem Gesetz auch nicht gehorchen zu können, absoluter Freiheit vorzieht.

Willkürakt) bloß das formalfreie Vermögen zu freien (vernünftigen) und unfreien (pathologisch affizierten) Entscheidungen im Zeitverlauf, bzw. das unerklärliche Vermögen zur Revolution der Gesinnung, d. h. zur Umkehrung der transzendentalen Hierarchie unserer Meta-Maximen. Die transzendente Willkür ist nach Kant ein konstitutives Vermögen der endlichen Vernunft und kann nicht aufgehoben werden, sie erscheint im Zeitverlauf als das Bewusstsein, unbestimmt »mitten inne« zwischen den materialen Bestimmungsgründen a posteriori und dem formalen Bestimmungsgrund a priori zu stehen und willkürlich zwischen diesen entscheiden nicht zu können, sondern zu müssen.<sup>73</sup>

Unsere Gesinnung ist und bleibt nach Kant ein rein intelligibles zeitlich invariantes Vermögen (apriorische Grundform unseres Wollens), auch wenn sie unter der Bedingung eines gesetzlosen Aktes steht: Nach Kant können wir unsere Persönlichkeit nicht anders zeitlich invariant vernünftig denken, als in dieser apriorischen Grundform des Wollens (und indem wir uns diesem Zwang unterwerfen, uns und unsere Freiheit so zu denken, reproduzieren wir die Ausweglosigkeit dieser *self-defeating prophecy* – dazu später.) Der vollständige Begriff der intelligiblen Gesinnung bringt also nicht nur materialiter das moralische Gesetz und das Prinzip der Glückseligkeit in eine hierarchische Ordnung, sondern leistet dies so, dass, egal welches Prinzip zuoberst angesetzt wird, wir stets das Vermögen (einen Hang) haben, demselben entgegenzuhandeln.

Man könnte, wenn man unter der Gesinnung unsere authentische zeitlich invariante Entschiedenheit im Zeitverlauf versteht, die transzendente Willkür als *Prinzip der Inauthentizität* fassen: Der Tugendhafte, welcher sich nach der unerklärlichen Revolution der Gesinnung auf dem Weg befindet, in einem unendlichen Progressus seine Sinnes-

---

<sup>73</sup> Dass die transzendente Willkür *konstitutiv* für die endliche Vernunft ist, und wie ich es sehe, damit *formal irreversibel*, sagt Kant nun nicht ausdrücklich. Es geht aber systematisch daraus hervor, dass dieser Akt die Gesinnung bedingt. In der Gesinnung werden nur das moralische Gesetz und die Glückseligkeit als materiale Prinzipien von Kant verhandelt. Eine Revolution der Gesinnung beseitigt demnach nicht die transzendente Willkür, sondern kehrt nur die Hierarchie der materialen Prinzipien innerhalb der Gesinnung um, welche nach wie vor durch das *peccatum originatum* bedingt ist.

art seiner Denkungsart gemäß zu machen, unterliegt der Gefahr (durch Gebrechlichkeit und Unlauterkeit des Herzens)<sup>74</sup>, sich Ausnahmen vom moralischen Gesetz zu gönnen; der Lasterhafte vermag es durch Handlungen, sich den Anschein eines moralischen (aber bloß äußerlich gesetzmäßigen) Lebenswandels zu geben (vgl. RGV : 29f.).

Die Existenz dieses Vermögens, auch gegen das moralische Gesetz handeln zu können, müssen wir uns nach Kant selbst zurechnen, denn sie muss aus einer absolut freien Entscheidung entsprungen sein. Wie kann ein Akt aus freier Entscheidung entsprungen und trotzdem irreversibel sein? Weil wir nach Kant nun eben ein Wesen zweier Welten sind (nach uns: *self-defeating prophecy*): Denn das ‚Dass‘ der transzendenten Willkür ist nach Kant konstitutiv für den endlichen Willen, das ‚Wie‘ derselben ist durch die Hierarchie der praktischen Prinzipien, also von moralischem Gesetz und Glückseligkeit, bestimmt. Die Ordnung der Gesinnung kann nach Kant »revolutioniert« werden, die Existenz der Willkür ist für den Menschen (selbst für den Besten) unumkehrbar. In ihr liegt der irreversible Grund, warum der Mensch höchsten aus Tugend, niemals aber mit einer heiligen Gesinnung leben kann. »Denn so tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes

---

<sup>74</sup> Die *Gebrechlichkeit* des Herzens definiert Kant wie folgt: »Wollen habe ich schon, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objektiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).« (RGV : 29) Die transzendente Willkür kann darum auch als Grund der Trennung von Form und Materie des identischen Willens = A bezeichnet werden, insofern beim Willen = A überhaupt nicht die Möglichkeit besteht, dass ein bestimmter Wille, wenn er will (gesollt ist), nicht auch vollzogen wird. Das ist erst durch die transzendente Willkür möglich, welche den Vollzug eines Willens unter die formale Bedingung eines willkürlichen Entschlusses stellt. Die *Unlauterkeit* besteht darin: »daß die Maxime dem Objekte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz *allein* zur *hinreichenden Triebfeder* in sich aufgenommen hat: sondern mehrenteils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht geschehen.« (RGV : 30) Denn indem die transzendente Willkür das moralische Gesetz dynamisch einschränkt, werden Handlungen möglich bleiben, die den Anreiz von Neigungen bei der Ausübung der Pflicht bedürfen.

thun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient.« (RGV : 57)

In der endlichen Vernunft ist nach Kant subjektive und objektive Gesetzgebung notwendig durch den transzendentalen Willkürakt gespalten, und die intelligible Gesinnung stellt unter der Bedingung des *peccatum originatum* nur nachträglich die Einheit synthetisch wieder her, welche zuvor durch absolute Willkür zerrissen wurde: Darum ist der moralische Charakter im Menschen auch nicht Heiligkeit der Gesinnung, sondern bloß »die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht. Mithin bloß auch Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maximen aufnimmt, obzwar darum noch nicht heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Weg dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern.« (RGV : 54) Die intelligible Gesinnung strahlt auf den ganzen Gebrauch der Freiheit der endlichen Vernunft aus und verbindet insofern die praktischen Prinzipien, die Regel der Glückseligkeit und das moralische Gesetz. Das Verhältnis beider Prinzipien bestimmt das Gesetz der Glückswürdigkeit in der endlichen Vernunft. Damit ist die allgemeine philosophische Basis gelegt, von der aus wir Kants Theorie der Glückswürdigkeit her entwickeln und betrachten wollen.

Die ›Gesinnung‹ ist demnach bei Kant eine äußerst ambivalente Instanz: Nach Kant ist der Grund dafür letztlich irreversibel, ein ambivalentes Wesen des Menschen, sein Dualismus als Bewohner zweier heterogener, inkommensurabler Welten. Nach uns könnte der Grund dafür aber durchaus reversibel sein, und im keineswegs unbedingt notwendigen Denken Kants liegen, welcher, indem er dieses Wesen zu erfassen sucht, den Dualismus ebenso wie Irreversibilität durch die Wahl unreflektierter Voraussetzung erzeugt: Durch die (unvollständige) intellektuelle Selbstbestimmung des Menschen erzeugt Kant eine in-sich-geschlossene, an sich aber nicht notwendige *self-defeating prophecy*. Durch die Unreflektiertheit geht er in seinem Denken auf und überträgt den performativen Realismus automatisch als Irreversibilität auf die Ergebnisse seines Denkens.

Und wir? Denken wir es ihm nach? Wenn wir seine relativ grundlegenden Voraussetzungen mitmachen, ohne sie durch grundlegendere

zu ersetzen bzw. transzendental zu relativieren: – ja, dann Ja! Wie? Wird sich zeigen: Wir müssen aus dem Kantischen Denken (der intentionalen Identifikationsform des ›ich denke es‹) heraus, denn in diesem erzeugen und reproduzieren wir fortwährend den geschlossenen Kreis jener self-defeating prophecy, die uns zwingt, frei und abgetrennt zugleich zu sein. Wir sollen nicht denken, sondern uns dem lebendigen Sichmachen der ›Wahrnehmung und Auffassung‹ des Lebens hingeben. Das Denken erst erzeugt die strukturelle Insuffizienz unserer Gesinnung – und wie sich zeigen wird –, die Zufälligkeit und Kontingenz unserer Welt gleich mit. Die Philosophie Kants ist gewissermaßen nur das fixierte Abbild dieser self-defeating prophecy, wer sich aber wahrhaft leben will, muss aus der intentionalen Spaltung des Denkens raus, soll sich überhaupt nicht denken, und wer sich wissenschaftlich erkennen will, der soll auch nicht denken, sondern muss das Denken zu Ende denken, und es auf absolute Einheit zurückführen.





## II Theorie der Glückswürdigkeit bei Kant

Wir kommen zu einem Kern dieser Arbeit, Kants Theorie der Glückswürdigkeit. Der Begriff der Glückswürdigkeit enthält nach Kant die beiden konstitutiven Momente, des Glückes und der Würdigkeit, in synthetischer Verbindung a priori. Der Begriff der Glückswürdigkeit steht in engster Verbindung mit dem herausgearbeiteten Begriff der Gesinnung, denn die Gesinnung verbindet die entgegengesetzten Prinzipien unseres Wollens (die empirischen und des reinen) zu einer synthetischen Einheit, und bringt so das Problem der menschlichen Glückswürdigkeit in den Horizont unserer Betrachtung.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Ich muss darauf hinweisen, dass durch diese These eine systematische Verbindung zwischen der Theorie der *Kritik praktischen Vernunft* von 1788 und den Ergebnissen der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* behauptet wird, denn erst in letzterer Schrift hat Kant *explizit* die Theorie der durch das moralische Gesetz bedingten Gesinnung entwickelt. Durch die transzendente Willkür ist das moralische Gesetz als »Anlage für die Persönlichkeit« (RGV : 27) in die Gesinnung aufgenommen; darin, dass Kant diese innere Bedingtheit des moralischen Gesetz in der *Kritik der praktischen Vernunft nicht explizit* bearbeitet hat, scheint mir der wesentliche Grund dafür liegen, warum Kant in seiner Postulatenlehre zwischen reiner praktischer Vernunft, welche Heiligkeit fordert, und einer (bloß tugendhaften) Gesinnung unterscheidet kann, aus welchem Doppelbezug des moralischen Gesetzes (einmal als dynamisch durch die Willkür bedingte »Anlage für die Persönlichkeit« in der Gesinnung, einmal als Verhältnis der Gesinnungseinheit zur unbedingten, reinen praktischen Vernunft) eben der systematische Treibstoff für die Postulatenlehre stammt.

## II.1 Anspruch auf Erfüllung

Der Begriff der Glückswürdigkeit bringt ein neues Problem mit sich: Unsere Gesinnung ist die apriorische Grundform unseres Willens im Zeitverlauf. Sie gibt unserem freien Entscheidungsvermögen eine gewisse generelle Richtung, d. h. Entschiedenheit, mit den im Zeitverlauf vorgefundenen Situationen umzugehen: Entweder einen unter der Prävalenz der Glückseligkeit stehenden *formalen Hedonismus* bzw. Utilitarismus (der materialiter viele verschiedene Gesichter annehmen kann), oder eine unter der Prävalenz des moralischen Gesetzes stehende, aber notorisch gebrechliche *formale Tugendhaftigkeit* (wiederum mit materialiter vielen möglichen Erscheinungsweisen). Letztere Haltung ist von Kant als die dem Menschen allein würdige ausgesprochen; sie ist würdig, weil der Mensch in ihr einerseits negativ frei ist, d. h. unabhängig von äußeren zufälligen heteronomen Triebfedern, und andererseits positiv frei und mündig, d. h. fähig, sich der Vernunft gemäß zu bestimmen, und damit im Sinne der Menschheit in sich zu handeln.

Aus dieser durch unsere Gesinnung bedingten generellen zeitlich stabilen Entschiedenheit im Zeitmoment ergibt sich also im Zeitverlauf eine bestimmte Folge von empirischen Handlungen (>Handlungen< ist hier im weitesten Sinne zu verstehen, d. h. sowohl als praktische wie auch theoretische Intentionen, denn die Gesinnung geht auf den *gesamten Gebrauch* der Freiheit). Diese lassen sich zwar faktisch nicht vorausberechnen, da sich die empirischen Umstände und Urteile nicht a priori übersehen lassen, sie folgen jedoch – abhängig vom zu höchst gesetzten Prinzip (Wert) – in der Zusammenschau notwendig einer einzigen Grundintention, Rationalität oder Logik.

Gleichgültig, ob wir generell einen tugendhaften oder hedonistischen Lebenswandel intendieren, unsere Handlungen werden nach Kant notwendig durch das Zusammenspiel beider Begehrungsvermögen bedingt: Beide praktischen Prinzipien gehen – bedingt durch die transzendente Willkür – in die Willensbildung ein. Dadurch wird aber nur etwas über die Form unserer generellen Intention (Entschiedenheit, Gesinnung) entschieden, nicht jedoch über unseren *Anspruch* bzw. unsere *Würdigkeit, glücklich zu sein*.

Im Weiteren geht es jetzt um diesen *Anspruch* des Menschen auf wirklichen Erfolg in der Welt, kurz, um die Frage, in welchem gesetzlichen Verhältnis der innere Sinn (Gesinnung) und der äußere (Welt) zueinander stehen. Der Erfolg unseres Handelns hängt nach Kant gar nicht unmittelbar von der bloßen Form unseres Willens ab, sondern von den Umständen und Gegebenheiten in der Welt. Wenn wir jetzt also den Begriff der Glückswürdigkeit auf die Gesinnung beziehen, stehen wir vor dem Problem, dass bis jetzt noch gar kein zureichender Grund aufgezeigt wurde, aus dem wir schließen dürfen, dass eine gesetzmäßige Verbindung (Erfolgsgarantie) unseres Willens zu seiner Erfüllung bzw. zum reellen Erfolg in der Sinnenwelt besteht. Gerade aber diese *gesetzliche Beziehung* wird im Begriff der ›Glückswürdigkeit‹ unterstellt. Somit steht dieser Begriff grundsätzlich in Frage. Glück ist nach Kant – so viel ist seit Beginn der Arbeit klar – das Erlebnis einer Übereinstimmung unseres Willens mit den gegebenen Umständen, kurz das Gefühl, dass wir unseren Zweck erfolgreich umsetzen konnten. Wenn nun das Prinzip der Glückswürdigkeit in Frage steht, so müsste sich eine Regel angeben lassen, aus der sich ersehen lässt, dass uns wie sich unser Wollen zu den Umständen unserer Welt prinzipiell bzw. garantiert verhält. Eine solche Regel ist noch nicht ausgezeigt, und die Erfüllung unseres wie auch immer bestimmten Willens erscheint zunächst als bloß zufällig. Unser Wille wird durch vernünftige Selbstgesetzgebung bestimmt, die Umstände und Gegebenheiten in der Sinnenwelt aber durch das vom ersten völlig disjunkte objektive Gesetz der Natur und durch den Zufall.

Die erste Frage, die sich hier stellt, ist: Wie kommt Kant überhaupt auf die Idee, dass es einen apriorischen Anspruch der endlichen Vernunft auf Erfolg in der Sinnenwelt, d. h. einen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen unserem Willen und der Natur geben könnte? Seine Antwort lautet: Wir können nicht anders, als dieses wollen, dieser Anspruch ist kategorisch und unmittelbar mit der Idee eines freien moralischen Willens verbunden. Kant ist sogar der Ansicht, dass uns »keine Sophisterei [diese] Überzeugung selbst des gemeinsten Menschen jemals entreißen wird« (KpV : 134), dass die eigene Haltung und das Glück in Abhängigkeit zu setzen sind. Moralisch zu sein, und ein entsprechendes Maß an Glück zu beanspruchen, sind nach Kant letztlich

ein und derselbe Gedanke. Wir sind frei, weil wir von unseren Neigungen absehen können und in der reinen praktischen Vernunft einen formalen allgemeingültigen Bestimmungsgrund unserer Willkür finden – das moralische Gesetz. Mit diesem Gesetz (als *ratio cognoscendi*) ist die Idee unserer Freiheit unmittelbar verbunden. Diese Idee ist aber unser Grundbegriff davon, was es überhaupt heißt zu wollen, d. h. der Begriff eines »reinen Willens« bzw. eines reinen, unbedingten Vermögens, zweckmäßige Kausalität in der Sinnenwelt zu haben. Denn von Freiheit ist doch wohl letztlich nur dann zu Recht die Rede, wenn wir eben das, was wir uns subjektiv vornehmen, auch objektiv (in einer Welt) umsetzen können, wenn sich also der Begriff praktischer Intentionalität nicht nur widerspruchsfrei denken, sondern auch faktisch (in einer Welt) umsetzen lässt. Einen freien Willen können wir uns als nur als einen garantiert erfüllbaren Willen, als eine unter jeder Bedingung sich realisierbare Zweckvorstellung denken.

Wenn man sich vor Augen führt, dass im Begriff der Glückswürdigkeit unser *Anspruch* auf eine in einer Welt realisierbare vernünftige Freiheit zur Diskussion steht, so zeigt sich die *entscheidende begründungslogische Bedeutung* der Theorie der Glückswürdigkeit für das ganze Kantische Projekt einer *Kritik der (reinen) praktischen Vernunft*, insbesondere für die Denkbarekeit des für das Kantische Ansinnen zentralen Dualismus von sinnlicher Rezeptivität und reiner Spontaneität. Denn nach Kant wird der freie Wille bzw. werden vernünftige Handlungsrationaltäten ja nicht primär als natürliche Bedürfnisse (Neigung, Lust/Unlust) dem Selbstbewusstsein bewusst, sondern als Imperative, d. h. als dem Naturbedürfnis strikt entgegen gesetztes Sollen (letztlich als kategorischer Imperativ mit unbedingtem praktischen Erfolgsanspruch). Damit kommen wir zu dem für die ganze Theorie der praktischen Vernunft zentralen Begriff des ›höchsten Guts‹. In der Dialektik der *Kritik der reinen praktischen Vernunft* formuliert Kant nämlich wie folgt: Die Vernunft »sucht als reine praktische Vernunft zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht [nur] als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts.« (KpV : 108)

Das müssen wir uns jetzt näher anschauen: Durch reine praktische Vernunft haben wir nach Kant einen reinen Begriff des Praktisch-Unbedingten, also einen reinen Begriff *von absoluter sich durch sich selbst erfüllender Freiheit*. Wenn die endliche Vernunft diesen reinen Begriff der reinen praktischen Vernunft auf ihre endlichen Bedingungen bezieht – und das müssen wir nicht nur (aufgrund der Form der Gesinnung) theoretisch, sondern es ist nach Kant auch praktisch kategorisch von uns gefordert –, dann zeigt sich, dass die Forderung des höchsten Gutes über die bloße Forderung einer moralischen Form des Willens hinausgeht, sie fordert nicht nur Freiheit im Zeitverlauf, d. h. Tugend, sondern notwendig auch die vollständige Realisierbarkeit der sittlichen Aufgabe (des Endzwecks) in der Empirie, d. h. sie fordert Glückseligkeit durch Erfüllung der sittlichen Aufgabe. Es lässt sich daraus eine *doppelte Bedeutung* der Idee einer absolut erfüllten Freiheit (bzw. des höchsten Gutes) gewinnen:

- a. Einerseits erhebt das moralische Individuum den kategorischen, von keinem Naturbedürfnis ableitbaren Anspruch, einem seiner Gesinnung (nicht seiner Tatkraft) angemessenen Maß an Glückseligkeit teilhaftig zu werden, weil nur »Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person ausmachen, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit, glücklich zu sein) ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen.« (KpV : 110)
- b. Andererseits ist aber die Forderung der reinen praktischen Vernunft nicht beschränkt auf den Einzelnen, sondern sie ist ein allgemeines, alle Individuen umfassendes Gebot, d. h. ein allgemeingültiges moralisches Gesetz aller. Insofern handelt es sich bei der Idee des höchsten Gutes um die Idee einer Menschheitsaufgabe, auf die alle Menschen hinwirken sollen. Das Individuelle, die Menschen Unterscheidende ist nach Kant das »Praktisch-Bedingte (was auf Naturbedürfnis und Neigungen beruht)«, d. h. die jeweilig unterschiedliche Stellung in der sinnlichen Welt. Darum eben, um einen Begriff Kants aufzugreifen, zerfällt die eine im höchsten Gut begriffene Aufgabe der Menschen in ein a priori harmonisiertes »Reich der Zwe-

cke«, in welchem die Individuen je von ihrer besonderen Stelle aus an dem einen Zweck der Vernunft, der Vollendung der Glückseligkeit aller, arbeiten sollen.

Beide Ansichten des höchsten Gutes müssen jedoch zusammengedacht und *beide müssen erfüllt werden können*: Weder darf der sittliche Endzweck aller (wie im Kommunismus), den Einzelnen (oder alle) zum bloßen Mittel degradieren, noch darf es sein, dass der sittliche Endzweck (Glückseligkeit bzw. Erfüllung) unmöglich ist, denn dann wäre das moralische Gesetz, wie Kant sehr klar formuliert, »phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch« (KpV : 114). Ersteres Problem nenne ich das der *absurden Existenz*, aus welchem folgt, dass jedes Individuum an seiner Stelle einen kategorischen Anspruch auf ein seiner Tugend entsprechendes Maß an Glückseligkeit hat. Das zweite Problem bezeichne ich das der *sinnlosen Freiheit*, aus welchem folgt, dass der ganze sittliche Endzweck möglich sein muss. Die große Frage, die Kant uns beantworten muss, ist also: Wie kann beides miteinander versöhnt werden, wie ist das höchste Gut bei einem praktisch-bedingten Wesen wie dem Menschen möglich?

Denn man muss ganz klar sehen, dass wir nach Kant, wenn wir von unserer privaten Glückseligkeit, zugunsten der moralischen Freiheit, absehen, letztlich implizit auch davon Abstand nehmen, in der Welt durch kluges eigennütziges Vorgehen unser Glück durch eigene Kraft verwirklichen zu können. Wenn das aber so ist, dann stellt sich die Legitimationsfrage nach dem Wert und Sinn moralischen Handelns unausweichlich, es scheint notwendig in eine absurde Existenz zu führen. – Man denke an Romangestalten wie Don Quixote von Cervantes oder den Idioten von Dostojewskij oder gar an Jesus Christus. Wenn ich etwas kategorisch soll (weil es gut ist), so steht dieses Soll dann in Frage, wenn es vollkommen unmöglich und unerreichbar wäre, es wäre sinnlos, phantastisch und eben darum auch falsch. *Wäre es so, so müssten wir aus Moralität das moralische Gesetz verwerfen, wir könnten es uns nicht als gut denken, wir dürften es nicht wollen*. Also muss das moralische Gesetz, was wir nur hier noch nicht sehen, seine Legitimation a priori in sich selbst haben, eine Legitimation, aus welcher klar wird, dass es weder im Einzelnen absurd noch im Ganzen sinnlos ist. Die Theorie der Glückswür-

digkeit Kants stellt nach meiner Lesart nun gerade seinen (scheiternden) Versuch dar, die praktische Selbstlegitimation des Solls der Vernunft vor dem Gerichtshof der Philosophie zu leisten, oder kurz: Es geht Kant durchaus um die *Letztbegründung der praktischen Vernunft* bzw. um die *Begründung seiner Philosophie im Praktischen*.<sup>76</sup> Gelingt das Kant mit seinen epistemologischen Mitteln oder verwickelt er sich in Widersprüche?

Unsere praktische Bedingtheit wirft prima vista sowohl das Problem der absurden Existenz auf, da nicht klar ist, wie man moralisch sein und gleichzeitig würdig leben kann, als auch das Problem der sinnlosen Moralität, denn wir kennen kein Prinzip, das uns Gewähr dafür gibt, dass die sittliche Aufgabe überhaupt realisiert werden kann, verhält sich doch der Wirkungsbereich der Vernunft, die Natur, nach Naturgesetzen und Zufall, während der Wille bloß intellektuell durch Vernunft gebildet wird. Kant müsste in der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* zeigen, dass sowohl der Verdacht einer sinnlosen Freiheit als auch der einer absurden Existenz unbegründet, oder besser, sittlich-praktisch unmöglich ist.

## II.2 Absurde Existenz

Um eine absurde moralische Existenzform zu widerlegen, muss Kant zeigen, dass Tugend und Glückseligkeit in einer Person in einem gesetzmäßigen Verhältnis stehen: Eine moralische Gesinnung wäre nach Kant genau dann nicht absurd, wenn ich mindestens in dem Maße, in welchem ich von meinen bloß privaten Neigungen und meiner Glückseligkeit absehe (und dadurch meine Erwartungen aufgebe, durch alle geeigneten lauterer wie unlauteren Mittel glücklich zu werden), jenes aufgeopferte Quantum ›Glückseligkeit‹ gewissermaßen durch das moralische Gesetz zurückerhalte.

---

<sup>76</sup> Diese These verdanke ich R. Lauth. In: »Der Sinnbegriff in Kants praktischer Postulatenlehre« (Lauth 1989 : 125-139), Lauth geht allerdings in seinen Darlegungen über die Kantische Postulatenlehre hinaus, welchen erweiterten Ansatz ich aber hier, da es um die historische Position Kants geht, nicht berücksichtigen kann.



Nun ist im moralischen Gesetz die Forderung der Glückswürdigkeit, d. h. der Proportionalität von Glückseligkeit und Sittlichkeit in einer Person notwendig enthalten. Diese leitet Kant wie folgt ab: Ursprünglich, also rein a priori, gibt uns reine praktische Vernunft die Idee eines absolut guten, weil freien Willens. Der Ausdruck Kants für einen absolut freien Willen ist »heiliger Wille«, dieser kommt aber nur Gott zu. Gott ist die Idee eines »höchsten ursprünglichen Gutes«, in welchem die unbedingte Totalität des Guten erreicht ist. Ein heiliger Wille ist darum ein unter jeder Bedingung und vollständig sich erfüllender Wille, von daher ist »ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl« (KpV : 123), d. h. Seligkeit, mit der Heiligkeit notwendig verbunden. Selige Heiligkeit ist der vollständige Begriff der unbedingten Totalität des höchsten Gutes (über das hinaus wir nichts wünschen können), selige Heiligkeit also ist es, was reine praktische Vernunft in allem Praktisch-Bedingten »sucht«. (KpV : 117) Dieser Idee können wir uns nach Kant nicht entziehen, sie ist notwendig mit dem Begriff sittlicher Freiheit verbunden, wir müssen sie darum notwendig als Maßstab auf unsere eigene praktisch bedingte Gesinnung beziehen. Von diesem Maßstab leitet sich die Forderung der Proportionalität von Sittlichkeit und Glückseligkeit in endlichen Vernunftwesen ab. Denn wenn der schlechthin gute Wille vollständig erfüllt ist, so muss auch eine moralische Gesinnung, wenn sie auch praktisch bedingt ist, zumindest ihr Quantum an Erfüllung erhalten.

Jetzt ist der systematische Ort aber, in dem – wie gezeigt – unser Wollen und seine Bedingtheit statthaben, die intelligible Gesinnung. Unsere Gesinnung ist bedingt, teils formal durch den transzendentalen Willkürakt, teils material durch sinnliche Bedürfnisse und Neigungen. Das heißt, unsere Gesinnung, wenn man sie so konstruiert wie wir es bei Kant gesehen haben, entspricht nur in sehr bedingter Weise der gesuchten Idee Gottes: Ihr kann nach Kant von daher auch nur in bedingter Weise Glückswürdigkeit zukommen. Bedingt durch die Abhängigkeit der Gesinnung vom transzendentalen Willkürakt ist die höchste Würdigkeit des Menschen ›Tugend‹, welche Einschränkung zwar nach Kant in der Unendlichkeit reversibel ist, sich der Mensch aber doch als eigene Schuld selbst zuzuschreiben hat (und nach Kant daher auch nicht ab-

surd wäre – wir werden noch darauf zurückkommen). Die der Tugend entsprechende Glückseligkeit ist nach Kant konsequenterweise nicht Seligkeit, sondern *formale Glückseligkeit*. Kant nennt das »Selbstzufriedenheit« (KpV : 117). Selbstzufriedenheit ist das höchste mögliche vollständige Wohl eines bedingten Willens. Die Bedingtheit unserer Gesinnung ist durch die (von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* diagnostizierte) radikale Entgegensetzung beider Begehrungsvermögen gegeben. Die formale Bedingtheit der Gesinnung durch die transzendente Willkür (als Grund derselben) wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht explizit von Kant behandelt; 1788 sieht Kant die Vernunft nur durch Neigungen oder Naturbedürfnis bedingt, erst die Religionschrift legt nahe, diese empirisch-materiale Bedingtheit als den transzendentalen Kolateralschaden des formalen Willküraktes zu interpretieren. Das Ergebnis bleibt jedoch dasselbe, mit und ohne Berücksichtigung der Theorie der transzendentalen Willkür, denn er kann nicht anders. Der Mensch ist von Naturanlagen abhängig, unser Selbstgefühl wird durch Neigungen affiziert, und daraus folgt, dass wir kein vollständiges, von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges Wohl (Seligkeit) empfinden können, weil unser Wohl und Wehe immer auch von Zufallsbedingungen abhängt.

Wie ist dann aber Selbstzufriedenheit möglich? Kant löst das Problem, indem er darauf hinweist, dass »das Bewusstsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung ist« (KpV : 116), daher mein supplierter Ausdruck »formale Glückseligkeit«. Es geht hierbei nicht um die Erfüllung einer bestimmten egoistischen Neigung, sondern um die Realisation uneigennütziger, also sittlicher Zwecke. In sittlichen Handlungen ist nach Kant das moralische Gesetz unmittelbarer Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens: Nach Kant erzeugt aber das moralische Gesetz, durch die Tunlichkeit des uneigennützigen Zwecks im Zeitverlauf, unmittelbar im Selbstgefühl, unabhängig von sinnlichen Einflüssen, gewissermaßen ein interesseloses oder formales Gefühl des Wohlgefallens an der Realisierung einer sittlichen Handlung, auch wenn man sie nicht für sich aus Neigung verfolgt. Dieses Gefühl ist Selbstzufriedenheit: »Die Freiheit wird auf solche Weise (indirekt nämlich) selbst eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht

vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängig, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letzteren ähnlich ist, sofern nämlich wenigstens seine Willensbestimmungen sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also wenigstens seinem Ursprunge nach der Selbstgenügsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.« (KpV : 118)

»Selbstzufriedenheit« ist also ein Gefühl bzw. ein Affekt, der bei einer Willensbestimmung aus Achtung für das moralische Gesetz im niederen Begehrungsvermögen entsteht; klarer wird diese Lösung, wenn wir Kant spätere Theorie der Gesinnung mit hinzuziehen: Nun ist aber das moralische Gesetz in der intelligiblen, moralischen Gesinnung als höchster Bestimmungsgrund durch transzendente Willkür angenommen, d. h. das moralische Gesetz wirkt kontinuierlich auf das Selbstgefühl, sodass wir im Zeitverlauf das kontinuierliche Gefühl einer Selbstzufriedenheit oder Selbstgenügsamkeit verspüren. Wir opfern bei Handlungen aus Achtung zwar die Neigungserfüllung auf, erhalten aber – in dem Maß, in dem wir das sinnliche Glück aufgeben – etwas zurück, und zwar das Wohlgefallen am erfolgreichen Vollzug unserer selbstbestimmten Freiheit. Das der Tugend proportionierte Wohl ist demnach die Selbstzufriedenheit und wird ermöglicht durch eine reine, innere, kontinuierliche Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Selbstgefühl. Das muss man sich als wohl eine innere befreiende Kraftwirkung und Belebung vorstellen, quasi als interesseloses Wohlgefallen am Vollzug einer sittlichen Handlung! Dieses Selbstgefühl kann aber nicht direkt intendiert werden, denn es entsteht nach Kant nur durch eine Handlung aus Achtung für das Gesetz, es wirkt also notwendig indirekt. Wir können diese Selbstzufriedenheit nicht direkt-intentional anstreben, wir können sie nur auf dem Rücken unserer Freiheit geschenkt bekommen. Würden wir sie absichtsvoll anstreben, wäre sie nach Kant selbst bloß wieder ein heteronomes Prinzip, ein Mensch, der das versuchte, würde sich durch diesen Versuch just von der Selbstzufriedenheit ausschließen. Er würde etwas anderes fühlen, indem einer solchen absichtsvoll erreichten Selbstzufriedenheit das Moment des Geschenks fehlen würde.

Damit ist nach Kant das Problem einer absurden Existenz a priori gelöst, denn unter der Voraussetzung der faktischen (formalen und) materialen Bedingtheit unserer Gesinnung ist Selbstzufriedenheit die vollständige Erfüllung des uns zur Verfügung stehenden Freiheitspotentials. Dem moralischen Gesetz opfern wir nicht ersatzlos unsere Erfüllung auf, sondern erhalten just den Teil an innerer Erfüllung zurück, den wir äußerlich aufgegeben haben; sogar mit dem Bonus, dass die Erreichung äußerer Glücksgüter fehlschlagen kann, während sich Selbstzufriedenheit unabhängig von den gegebenen Umständen allein durch die Wirkung des moralischen Gesetzes als Bestimmungsgrund einstellt. Selbstzufriedenheit bedeutet eben, wir können (unter unseren Lebensbedingungen) kein reelles höheres Maß an Erfüllung fordern, wir sind unter unseren praktisch-bedingten Lebensbedingungen vollständig erfüllt. Unser praktische Bedingtheit vorausgesetzt, stimmen wir, gemessen an der Idee Gottes, sowohl mit ihr als auch mit uns überein, denn unter der Prämisse der realen Bedingtheit unseres Wollens sind wir nach Kant reell saturiert. Unsere Lebensform (die Arbeit am sittlichen Endzweck) wäre also sich selbst gerechtfertigt und legitimiert. Das Gefühl der Selbstzufriedenheit wäre so etwas wie das unmittelbare Gefühl des inneren Wertes und der inneren Qualität unserer Gesinnung, ohne welches wir nicht moralisch sein dürften.

Die Theorie der Glückswürdigkeit zeigt sich als tragender Bestandteil der Kantischen Philosophie. Freilich bleiben viele Fragezeichen, sowohl, ob und inwiefern diese Auffassung auch unter heutigen Bedingungen überzeugen kann, als auch, ob und inwiefern sie aus ihrer inneren Logik stabil ist.

### II.3 Sinnlose Freiheit

Es bleibt noch das Problem sinnloser Freiheit, und dieses Problem wird sich als das gravierendere herausstellen. Denn es mag wohl immer sein, dass wir in der Zeit zufrieden fühlen, aber wozu diese Existenz im Ganzen? Ist sie nicht ein leeres sinnloses Spiel? Wir könnten unsere Existenz, sogar, wenn sie im moralischen Sinne ›selbstzufrieden‹ wäre, nicht wollen, wenn die Gefahr bestünde, dass sie nach 60 Jahren ins

Nichts münden würde oder dass der sittliche Endzweck selbst unmöglich wäre. Kant bringt damit ein Problem zur Sprache, dass in dem notwendigen Bezug unserer praktisch-bedingten Gesinnung zur Idee Gottes, des ursprünglichen Höchsten Gutes, notwendig mitgegeben ist: Gott ist nicht nur vollständig erfüllt, sondern ewig. Anders gesagt, durch die Idee Gottes ist, die uns durch reine praktische Vernunft gegeben ist, im sittlichen Anspruch ist ein Ewigkeitspostulat enthalten, d. h. die recht verstandene Forderung des Sittengesetzes in ihrer absoluten Unbedingtheit geht über das zeitliche Leben notwendig hinaus, das Sittengesetz fordert Sittlichkeit für alle mögliche Zeit – für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und sogar darüber hinaus. (vgl. Lauth 1989 : 125-139)

Dadurch finden wir uns durch reine praktisch Vernunft mit der möglichen Sinnlosigkeit unserer Endlichkeit konfrontiert: Reell ist zwar eine tugendhafte Gesinnung durch Selbstzufriedenheit (unter der Voraussetzung unserer praktischen Bedingtheit) vollständig erfüllt und legitimiert, aber ideell, in unserem intellektuellen Selbstverständnis, muss uns – wäre das alles – unsere Existenzform als sinnlos und leer erscheinen; wir können nicht verstehen, wozu unsere Freiheit im Ganzen dienen soll und ob es überhaupt möglich ist, dem Guten zu dienen. Ohne einen ideellen Sinnhorizont würde unsere Freiheit praktisch unmöglich. – Der Widerspruch ergibt sich aus der Idealität der durch reine praktische Vernunft gegebenen Idee Gottes einerseits, aus der wir erwarten können dürfen, dass die sittliche Aufgabe möglich ist, und der Realität unserer praktischen Bedingtheit andererseits, aus deren Perspektive die Realisierung der Idee unmöglich erscheint. Es konfliktieren also die reelle (faktische) Bedingtheit der Gesinnung und die ideelle Unbedingtheit des Sittengesetzes miteinander (wobei man eben im Hinterkopf behalten muss, dass hier immer von der Tugend, also dem nach Kant höchsten möglichen Guten des endlichen Vernunftwesens ausgegangen wird).

Die faktische Form eines tugendhaften Willens konstituiert sich beim Menschen aus zwei Bestandteilen, der tugendhaften Qualität der Form seines Willens und dem niederen Begehrungsvermögen, vermittels dessen er in der Welt wirken kann. Dadurch hängt auch die Sinnforderung von zwei Bedingungen ab: Unsere Existenz erscheint sinnlos,

erstens, wenn wir nicht begreifen können, wie unsere Gesinnung praktisch vollkommen zur Übereinstimmung mit der Idee Gottes gebracht werden könnte; aber auch dann und zweitens, wenn wir nicht begreifen können, wie wir durch unseren Willen das höchste Gut in der Welt zu erreichen vermögen. Erst wenn beide Teile als praktisch möglich eingesehen sind, besäßen wir Glückswürdigkeit im Vollsinn des Wortes. Denn, um frei wollen zu können (zu dürfen), es ist für vernünftige, aber endliche Wesen geboten, ihre Freiheit sowohl reell (im Selbstgefühl) als auch ideell (im Denken) als gerechtfertigt einzusehen. Erst wenn es gelingt, widerspruchsfrei die völlige Übereinstimmung unserer Gesinnung zum höchsten ursprünglichen Guten zu realisieren, wird Selbstzufriedenheit als legitimiert und sinnvoll erfahren, mit anderen Worten: erst dann dürfen wir unsere sittliche Aufgabe und ihre Erfüllungsform wollen. Das Wort ›Glückswürdigkeit‹ erscheint also als sehr glücklich gewählt, macht es doch deutlich, dass für ein freies Wesen wie den Menschen Glücksmomente, selbst dann, wenn es sich um lang anhaltende Zustände empirischen Wohls handeln sollte, solange sinnlos, leer und somit letztlich inakzeptabel bleiben müssen, als sie sich nicht den Ansprüchen seiner Freiheit bzw. seines Denkens vereinbaren und subordinieren lassen.

Bei Kant zerfällt das Problem der Glückswürdigkeit auf der idealen Seite des Widerspruchs in ein problematisches Selbstverhältnis der praktischen Vernunft zwischen der Forderung nach absoluter Heiligkeit und der gebrechlichen Qualität der Gesinnung; und in ein problematisches Weltverhältnis zwischen der Forderung der Realisierbarkeit des sittlichen Zwecks und der Gefahr seiner praktischen Unerreichbarkeit, immer geht es aber um die vollständige Legitimation unserer Gesinnung, d. h. um die vollständige Übereinstimmung des endlichen Willens mit seinem höchsten Ideal.

### II.3.1 Unsterblichkeit

Zuerst möchte ich die innere Bedingung betrachten, die sogenannte Selbstzufriedenheit: das Verhältnis der reinen praktischen Vernunft zur intelligiblen Gesinnung. Durch reine praktische Vernunft sind wir genötigt, die faktische Bedingtheit unserer Gesinnung in Frage zu stellen,

indem wir durch sie die Idee der völligen »Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze.« (KpV : 122), d. h. die Idee der Heiligkeit a priori besitzen. Wir messen an der durch Vernunft notwendig sich aufgebenden Idee Gottes nicht unmittelbar unsere Handlungen, Sitten und Umstände, sondern den Wert bzw. die Würdigkeit unserer Gesinnung.<sup>77</sup> Aber wollen können wir nach Kant nur unter Zeitbedingungen, sind formal bedingt durch unsere Willkürfreiheit und dadurch material genötigt, das Prinzip unserer Neigungen als Triebfeder in unser Denken aufzunehmen. Hier sagt Kant: »Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist.« (KpV : 122)

Es ist uns nach Kant praktisch unmöglich, einen vollständig guten Willen zu haben, und trotzdem fordert es die reine praktische Vernunft von uns. Damit sind wir auf eine schlimme innere Autonomie der praktischen Vernunft gestoßen: Der faktisch mögliche Wert unserer Gesinnung offenbart sich vor der faktisch geforderten, aber unmöglichen Realisierung einer Heiligkeit derselben als ein *reeller oder praktischer Widerspruch* in unserem praktischen Vermögen. Unsere Gesinnung hat

---

<sup>77</sup> Es besteht hier allerdings bei Kant das Problem, dass wir über unsere eigene Gesinnung nicht in vollkommener Klarheit sind, »denn es mag wohl sein«, schreibt Kant, »daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grund der Pflicht mächtig genug hätte sein können, um uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe und der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentlich bestimmende Ursache des Willens gewesen sei« (GMS : 407). Nach Kant ist die Gesinnung des Menschen immer durch den transzendentalen Willkürakt bedingt und beschränkt, was in ihm zur »Unlauterkeit«, d. h. Vermischung echter mit unechten sittlichen Triebfedern bei der Willensbildung führt. Das rührt daher, dass der Mensch sich im Zeitverlauf durch Überwindung seiner Neigungen nur empirische (nie aber prinzipielle) Klarheit über seinen Willen verschaffen kann. Diese innere Einsicht in unser Herz schreibt Kant aber dem »Unendlichen« zu, dieser »sieht in der für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz [...] in einer einzigen intellektuellen Anschauung«. (KpV : 123) Dadurch bekommt aber die Kantische Gottesbegriff so etwas wie eine *transzendente Bedeutung*, insofern Kant Gott etwas zuschreibt, was für uns stets uneinsichtig bleiben muss; Kant behilft sich zwar, dass er Gott »nur in praktischer Hinsicht« annimmt, aber er fällt doch eine theoretische Aussage über das Sehorgan Gottes.

zufolge dieses Widerspruchs nur einen relativen Wert, müsste sich daher – aufs unbedingte Ganze des praktischen Selbstverhältnisses gesehen – als sinnlose Existenzform erscheinen, da sie nie sein kann, was sie unbedingt durch sich selbst sein soll. Kant versucht nun diesen eklatanten Widerspruch synthetisch zu lösen, indem er die Idee der Heiligkeit wenigstens *idealiter* mit unseren endlichen Bedingungen harmonisiert: Heiligkeit soll, so die apriorische Forderung, schlechthin sein, also müssen alle Bedingungen dazu gegeben sein – auch wenn wir das jetzt nicht praktisch (oder reell) realisieren können, bedeutet idealiter, es muss für uns *wenigstens denkbar* sein.

Die Lösung zieht ihre argumentative Kraft aus dem begründungslogischen Primat der reinen praktischen Vernunft (der *quaestio iuris*) vor der theoretischen (der *quaestio facti*). Aufgrund dieser Feststellung glaubt Kant, das kategorische Soll spekulativ als unbedingten Ermöglichungsgrund einer sinnvollen Selbstdeutung moralischer, aber endlicher Freiheit verstehen zu dürfen. Da diese kontrafaktische Forderung, gegen die praktische Unmöglichkeit, auf Basis des Primats der praktischen Vernunft ohne Widerspruch denkbar, d. h. ohne theoretischen Widerspruch auf das Gebiet der theoretischen bzw. spekulativen Vernunft angewandt werden kann, so scheint Kant zu meinen, ist der realen existentiellen Sinnlosigkeit – *für uns* – der Stachel gezogen: Wir dürfen, ja wir sollen unsere Existenz gegen die faktische Unmöglichkeit der Heiligkeit als sinnvoll auffassen, auch wenn wir wissen, dass wir dies niemals sicher erkennen oder praktisch realisieren können. Hoffnung auf Erlösung ist demnach nach Kant *de iure* berechtigt, auch wenn sie faktisch ausgeschlossen ist.

Konkret sieht das bei Kant nun wie folgt aus: Da Heiligkeit »als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener vollständigen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen Vernunft notwendig eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.« (KpV : 122) Der kategorische Anspruch der reinen praktischen Vernunft bekommt demnach für die ideale Projektion vor der faktischen Realität der zeitlichen Erscheinungen den Vorrang: Kurz, unsere faktische Lebenserwartung von sagen wir ca. 60-80 Jahren wird zur bloßen Erscheinung relativiert: So *sollen wir denken*, wenn wir



das faktisch auch nie erfahren und nie sicher, d. h. objektiv erkennen können. Aufgrund unserer praktisch Bedingtheit können wir der kategorischen Forderung nur dadurch gerecht werden, dass wir uns Heiligkeit unter Bedingungen der Zeit als *Progressus vorstellen*, d. h. als eine allmähliche Annäherung einer »ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt)« (KpV : 122).

Dadurch kommt unserem Streben bei Kant zwar niemals ein realiter erfüllter Sinn zu (die reelle Erfüllung des ganzen sittlichen Zwecks), aber ein ideeller Sinn ist *denkbar*, nämlich der einer unendlichen Aufgabe, in der wir uns vorstellen dürfen, dass wir uns allmählich der Heiligkeit annähern. Selbst das fatale Hindernis des Todes kann dann kein Gegenargument mehr gegen die Pflicht sein – und das dürfte für Kant das Wichtigste gewesen sein. Im Denken (der spekulativen Vernunft) kann nach Kant die irreversible praktische Bedingtheit mit dem Anspruch des absolut Guten sehr wohl übereinstimmen. Das Postulat der Unsterblichkeit ist darum ein legitimes, wenn auch nur subjektives »Bedürfnis« einer moralischen, obgleich endlichen Freiheit; und das war es doch, was Kant über die reelle Erfüllung der Selbstzufriedenheit noch zeigen musste. Das moralische Gesetz überwiegt alle Erscheinungen und ist also selbst der Rechtsgrund einer vernünftigen, obzwar nur subjektiven Hoffnung, dass unser sittlicher Zweck nicht als unmöglich und damit völlig sinnlos erscheint. Der Sinn unserer Freiheit ist idealiter legitimiert, denn unsere praktisch-bedingte Freiheit, so verstehen wir uns, führt auf das absolut Gute und ist – nach Maßgabe der Voraussetzungen Kants – auch der einzig mögliche Weg, der zum absolut Guten führt.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Hier ist der Ort, ein inneres Selbstverhältnis der Gesinnung zum moralischen Gesetz festzuhalten, welches Kant aber noch nicht deutlich in der Kritik der praktischen Vernunft bearbeitet hat. Reine praktische Vernunft, d. h. die reine Forderung des moralischen Gesetzes, und das durch die transzendente Willkür dynamisch eingeschränkte Gesetz verhalten sich in der Gesinnung a priori zu einander. Kant hat in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten schon darauf hingewiesen, dass das »Sollen« (in der Gesinnung) »eigentlich ein Wollen« der reinen praktischen Vernunft sei (GMS : 449), welches jedoch durch die natürliche Bedingtheit der endlichen Vernunft zu einem Sollen wird. Wir wissen jetzt, nach Heranziehung der Ergebnisse der Reli-

Freilich nimmt Kant hier eine perspektivische Spaltung des spekulativen und praktischen Gebrauchs der Freiheit in Kauf, welche sich vor dem gleichfalls aufrechterhaltenen Anspruch, dass es sich doch auch um ein und dieselbe Vernunft handeln soll, merkwürdig, ja gewissermaßen schizophran ausnimmt.<sup>79</sup> Das Gedankengang Kants erscheint durchaus schlüssig und widerspruchsfrei, bleibt aber hinsichtlich seiner Geltung unterbestimmt. Wieso zieht Kant aus dem Primat der praktischen Vernunft anlässlich der kategorischen Forderung der Heiligkeit nicht *auch* eine mögliche fundamentale Erweiterung oder Vertiefung des Vermögens der reinen Vernunft in Erwägung: Statt an den faktischen Grenzen festzuhalten, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgewiesen (dadurch aber auch fixiert) hat, hätte er eine Ableitung des ganzen theoretischen Vermögens aus der Heiligkeitsforderung des praktischen Vermögens zur Disposition stellen können, nach dem Schema: Wenn Heiligkeit mit dem höchsten Gut als absolut höchster Wert (und Sinn des ganzen Systems) doch absolut gefordert ist (und die praktische Vernunft zudem den Prima hat), so müssten auch absolut alle Bedingungen gegeben sein, dass Heiligkeit nicht nur denkbar, sondern im Hier und Jetzt praktisch realisierbar ist. Warum tut er das nicht? Weil die Kategorizität der Forderung der reinen praktischen Vernunft bzw. die *quaestio iuris* von Kant letztlich nur sub specie facti gefunden und behandelt werden (als ›Faktum der Vernunft‹), nicht aber sub specie absoluti – die *quaestio iuris* ebenso wie die Forderung der praktischen Vernunft können aber meiner Auffassung nach nur auf-

---

gionsschrift, dass der eigentliche dynamische Grund der praktischen Bedingtheit der endlichen Vernunft in dem von Kant als konstitutiv behaupteten »peccatum originatum«, der transzendentalen Willkür, liegt und dass somit die Bestrebung, die eigene Natur zur Heiligkeit zu bringen auf einer Scheinhoffnung (einem dialektischen Schein) basiert, und insofern auch keine Lösung des Problems der sinnlosen Freiheit darstellt.

<sup>79</sup> Wie ich herausarbeiten will, kommt diese Merkwürdigkeit dadurch zustande, dass Kant bei das philosophische Denken und transzendente Konstruieren unterbestimmt bzw. unterbelichtet bleibt, indem er nicht zwischen genetischen und faktischen Evidenzen bzw. zwischen den Perspektiven sub specie absoluti und sub specie facti unterscheidet. Systemarchitektonisch kann er das auch gar nicht, weil er die philosophischen Reflexion nicht zum wesentlichen Gegenstand des transzendentalen Philosophierens macht.

grund einer eklatanten Unterlassensleistung dem radikalen Anspruch *sub specie absoluti* entzogen werden können. Kurz, obgleich Kant von einem (begründungslogischen) Primat der theoretischen vor der praktischen Vernunft spricht, ist zugleich ein (impliziter oder perspektivischer) Primat einer theoretischen Vernunft (bzw. Perspektive) vor der praktischen zu verzeichnen. Die vermeinte absolute Unbedingtheit der praktischen Vernunft geht natürlich verloren, wenn die *quaestio iuris* immer nur innerhalb bloß faktisch festgestellter Grenzen und Bestimmungen thematisiert und reflektiert wird. Hier deutet sich, das sich Kant architektonisch auch in den höchsten Prinzipien seines Systems in einer self-defeating prophecy seines faktischen Philosophierens bewegt, die sich letztlich einer, Kant allerdings verborgen gebliebenen Unterlassensleistung einer *Vollreflexion sub specie absoluti seiner philosophischen Reflexion* verdankt.

### II.3.2 Göttliche Weltregierung

Nun geht es noch um die äußere Bedingung der menschlichen Selbstzufriedenheit, d. h. um den Ermöglichungsgrund eines sittlichen Weltverhältnisses. Die äußere Bedingung ist erforderlich, weil im niederen Begehrungsvermögen das moralische und das natürliche Gesetz aufeinander treffen. Daraus ergibt sich das Problem, dass der gesollte Zweck womöglich prinzipiell nicht realisierbar ist. Immer noch steht die Gefahr einer sinnlosen Freiheit auf dem Prüfstand.

Das Problem ist nach Kant strukturell wie folgt beschaffen: Wenn man von seinen Privatinteressen absieht und sich auf die Stimme seines Gewissens verlässt, so lässt man sich durch einen völlig intelligiblen Bestimmungsgrund bestimmen, welcher nach Kant als solcher schlechthin unabhängig von der Welt und ihren Gesetzen ist, und dies auch sein muss, sonst wäre Freiheit ja nicht denkbar. In unseren auf Naturbedürfnissen basierenden Neigungen finden wir uns durch die Natur und ihre Gesetze bestimmt und können sicher sein, dass es in der Natur Mittel und Wege gibt, den sinnlichen Bedürfnissen adäquate Handlungen zuzuordnen, die im Großen und Ganzen unsere materiale Glückseligkeit durch kluges Verhalten erreichen lassen. Wenn aber moralisches Gesetz und Naturgesetz sich widerstritten und ausschlös-

sen, so wären moralische Handlungen unmöglich. Die Welt wäre für unsere Freiheit wie eine Wand. Das würde aber nicht nur bedeuten, dass der sittliche Endzweck vergeblich und Freiheit sinnlos wäre, sondern natürlich auch, dass Selbstzufriedenheit unmöglich wäre. Denn letztere beruht ja gerade darauf, dass wir die uneigennützige Realisierung unserer moralischen Zwecke formaliter genießen können. Angesichts dieser Problemstellung wäre es unverantwortlich, sich auf die Stimme des Gewissens zu verlassen. Selbst wenn die innere Bedingung der Glückswürdigkeit gegeben wäre, so wäre durch das Fehlen der äußeren die Glückswürdigkeit des Menschen verwirkt. Freiheit wäre absurd und sinnlos.

Auf Basis des Primats der praktischen Vernunft dürfen die Leistungen der theoretischen Vernunft, also die Naturgesetzlichkeit, nicht das Interesse der praktischen Vernunft infrangieren, sondern müssen diesem vielmehr dienen. Diesen Primat der praktischen Vernunft garantiert sich die reine praktische Vernunft durch sich selbst, und erst daraus folgert Kant die praktische Möglichkeit des höchsten Gutes: Das höchste Gut soll schlechthin realisiert werden, also müssen alle Ermöglichungsbedingungen gegeben sein. Die einzige denkbare Bedingung aber, die die notwendig disparaten Bereiche des Naturgesetzes und des Freiheitsgesetzes zu verbinden in der Lage wäre, ist nach Kant die Existenz eines diese Vereinigung gewährleistenden Wesens, eines Gottes. Nur in dieser moralische Freiheit ermöglichenden Funktion dürfen wir uns eine Vorstellung von ihm machen, welche der Vernunft eine wenigstens subjektive Garantie dafür ist, dass sich das moralische Gesetz und das Naturgesetz in Harmonie miteinander befinden. Gott kann nach Kant niemals objektiv erkannt werden, muss aber als Ermöglichungsgrund der Freiheit postuliert werden, was einen notwendigen der moralischen Gesinnung intrinsischen Vernunftglauben bedeutet. Nach Kant wird also auf Basis der kategorischen Forderung der reinen praktischen Vernunft »auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, postuliert. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung die-

ses Gesetzes, sofern diese sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch der Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten.« (KpV : 125)

Dadurch verändert sich einerseits der Begriff der Natur, insofern ihre Naturgesetze nach Kant eben nicht mehr Ausdruck eines anonymen Geschehens sind, sondern einer »Intelligenz«, die »durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott« (KpV : 125); es verändert sich aber andererseits auch das moralische Gesetz: Dessen Pflichten erscheinen uns nunmehr als göttliche Gebote. Diese Forderung ist bemerkenswert, insofern eben kein physischer Zusammenhang, sondern ein intelligibler Vereinigungspunkt zwischen dem Willen und der Natur behauptet wird.

Durch diese intelligible Verbindung werden nach Kant die beiden am äußersten Pole des Begriffs der Glückswürdigkeit vermittelt und synthetisch aufeinander beziehbar. Die Existenz Gottes ist die subjektiv notwendige Gewähr dafür, dass die Natur unserer moralischen Vernunft gemäß eingerichtet ist, und dadurch die Legitimation der Moral selbst. Wir dürfen, freilich nur bei tugendhafter Gesinnung, legitim formale Glückseligkeit in der Welt erhoffen, weil wir an ein göttliches Wesen, das Pflicht und Naturgesetz in Proportion gesetzt hat, glauben dürfen. Diese Hoffnung ist praktisch bzw. performativ, nicht theologisch; sie gibt uns die Kraft, unsere Freiheitsaufgabe für möglich zu halten, und spendet dadurch ein inneres Vertrauen des Menschen zu sich selbst.

Dieses aus der praktischen Vernunft folgende Vertrauen ist darüber hinaus ein notwendiges Ingredienz der die sittliche Gesinnung begleitende Selbstzufriedenheit. Wir dürfen nach Kant davon ausgehen, dass die Welt vernünftig eingerichtet ist, sodass wir den vernünftigen Endzweck durch eine Kette von vernünftigen Handlungen erreichen werden. Wir müssen uns nicht unseren Neigungen gemäß verhalten, um überleben zu können, sondern können (wie wir sollen) unserem Gewissen vertrauen. Eine vernünftige Entscheidung wird sogar im Einzelnen wie im Ganzen betrachtet mehr Erfolg haben als eine sinnlich affizierte, denn die sinnlich affizierte Handlung enthält ein – allerdings nicht ge-

nau bestimmbares – Moment der Unvernunft, welches in einer vernünftig eingerichteten Welt früher oder später scheitern wird.

Für das Postulat Gottes gilt also: Die Existenz Gottes folgt notwendig aus dem moralischen Gesetz, jenes soll schlechthin sein, so müssen auch alle seine Bedingungen gegeben sein, d. h. »es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.« (KpV : 125) Aber diese »moralische Notwendigkeit [ist bloß] subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht).« (KpV : 125) Über die Kraft der Hoffnung auf Erreichbarkeit des sittlichen Zwecks hinaus ist es jedem Einzelnen überlassen, aus dem moralischen Gesetz auch theologischen Inhalte zu folgern, etwa die Natur als Schöpfung Gottes, die Pflichten als göttliche Gebote sowie die Unsterblichkeit als Bedingung der Moral zu interpretieren. Durch die Postulatenlehre Kants wird gewährleistet, dass das höchste Gut praktisch möglich ist, weil wir ohne Widerspruch die Bedingungen seiner Realisierbarkeit für den Menschen denken können: *Dadurch ist nach Kant die Vernunft praktisch oder performativ durch sich selbst legitimiert, jedoch nicht ihrem Sein nach bzw. nicht sub specie absoluti*. Denn wie Kant gesagt hat, es gibt keine Verpflichtung, die Existenz eines Dinges anzunehmen, weder die Existenz Gottes, noch – streng genommen, und dies ist bemerkenswert – die *Existenz der reinen praktischen Vernunft* selbst. Ein performativer Widerspruch, an dem sich zeigt, dass Kant die Begründung im Praktischen ohne letzte ontologische Absicherung bzw. transzendentalphilosophische Letztbegründung durchzieht, sondern sie letztlich nur auf der Feststellung moralischer Konventionen, deren Ermöglichungsgründe er aufzeigt, errichtet. Hier liegt ein Scheunentor von Begründungslücke, deren Duldung wiederum eine fundamentale Unterlassensleistung einer Durchführung der *quaestio iuris sub specie absoluti* darstellt, durch welche Kant wider Willen mitschuldig wird sowohl an der Unterminierung des Gottesbegriffs als auch des Konzepts einer »apriorischen Moral«. Kants Denken wurde aus diesem Grunde später zurecht als »modern«<sup>80</sup> empfunden, ohne jedoch

<sup>80</sup> Vgl. Bernard Baas: *Das reine Begehren*. Wien 1995. u. J. Lacan: *Kant mit Sade*. Olten 1975.

die Kriterien zu erfüllen, zeitlos zu sein. Wie zeigt sich der performative Widerspruch? Wenn überhaupt moralisch gefordert wird, wird implizit auch die Möglichkeit der Moral und also die Existenz der reinen praktischen Vernunft vorausgesetzt, zugleich lässt sich aber die Existenz des Sittengesetzes immer nur *de facto*, d. h. performativ, aktualisieren, niemals *de iure*. Es ist das gleiche Problem, das Descartes mit dem ›*cogito ergo sum*‹ hatte: Wenn ich denke oder zweifle, bin ich mir desselben absolut gewiss, aber diese faktische oder performative Gewissheit ist keine zureichende Beantwortung der hier nochmals mittels des *deus-deceptor*-Arguments radikal aufzuwerfenden *quaestio iuris*: Kann es nicht sein, dass alles mein *evidentes*, d. h. klares und deutliches Denken durch einen bösen Täuschergott infiziert und also leer und sinnlos ist. Bei Kant stellt sich dieselbe Frage gegenüber der Tatsache der Moral: Könnte es nicht sein, dass ein böser Täuschergott die Welt so geschaffen hat, dass sich mich notwendig in dem mir moralisch Gewissesten täusche? Kant kommt hier nicht aus dem performativen Widerspruch bzw. dem performativen Realismus seines Denkens und Forderns heraus, er begründet die *quaestio iuris* nicht *sub specie absoluti*, sondern nur *sub specie facti* – und folglich gar nicht! Schopenhauer wird dann böse, aber zu Recht Kant gegenüber feststellen, ohne aber seinerseits das Problem zu lösen, dass seine Moralphilosophie nur eine Fortsetzung des katholischen Katechismus darstellt.<sup>81</sup>

Aber was für die praktische Vernunft notwendig ist, um ihre Freiheit sinnvoll wollen zu können, bleibt nach Kant für die theoretische stets problematisch. Durch die Postulate der reinen praktischen Vernunft wird Erkenntnis (wenn man die spekulative Vernunft in den Dienst der praktischen stellt) »nur in praktischer Absicht« (KpV : 133) erweitert, keineswegs aber können die Gegenstände der Postulate durch theoretische Vernunft erkannt werden. Das bedeutet, durch die moralisch notwendigen Postulate der praktischen Vernunft erkennen wir keine Gegenstände, sondern wir setzen uns bloß in die praktische Möglichkeit, den sittlichen Endzweck wollen zu können. Kurz, durch die Postulaten-

---

<sup>81</sup> Vgl. Schopenhauer: GW III : 573ff.

lehre erfolgt die Legitimation des Sinns sittlichen Wollens, nicht aber das reelle Bewusstsein des Endzwecks.

Die hier zur Erläuterung eingefügte Kategorie des ›Sinnes‹ unserer Existenz ist keine Zweckmäßigkeit, also ein Verhältnis unseres Willens zu bestimmten Taten, Sitten oder Erfolgen, sondern eine Kategorie apriorischer Selbstlegitimation bzw. praktischer Selbstbegründung des freien Wollens, das sich aus dem gebrochenen Verhältnis einer aufs unbedingte Ganze gehenden reinen praktischen Vernunft zur praktisch-bedingten Gesinnung ergibt: Dieses ist aber ein Selbstverhältnis, weil in der Gesinnung das moralische Gesetz als kategorischer Imperativ enthalten ist, welcher den Totalitätsanspruch der reinen praktischen Vernunft praktisch ermöglicht.<sup>82</sup> Dieses Selbstverhältnis ist m. E. der eigentliche Grund für den Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen. Also, ihre argumentative wie praktische Kraft gewinnt diese Konstruktion dadurch, dass die reine praktische Vernunft in diesem gebrochenen unbedingte-bedingten Selbstverhältnis von sich selbst die Anerkennung ihres Primats verlangt – freilich bei Kant nicht schlechthin absolut, nicht *sub specie absoluti*, sondern nur im Rahmen einer auf faktisch festgestellten Fakultäten basierenden Epistemologie,

---

<sup>82</sup> Die Kantische Unterscheidung zwischen »unnachlässlichen« und »verdienstlichen« Pflichten scheint mir ein weiteres Indiz für das angegebene Selbstverhältnis (GMS : 420ff.) zu sein, insofern es uns nach Kant möglich ist, noch über die kategorische Forderungen des moralischen Gesetzes hinaus etwas vernünftig »wollen zu können« (GMS : 424). Der kategorische Imperativ beschreibt nur das, was als *Maxime sich selbst widerspricht*, die reine praktische Vernunft eröffnet darüber hinaus einen Bereich, indem wir etwas moralisch bewerten können, selbst wenn es sich als allgemeines Naturgesetz *nicht widersprechen würde*. Die Selbstzweckformel der GMS scheint mir denn auch gerade der Ausdruck Kants für dieses *praktisch legitimierende Selbstverhältnis* der reinen praktischen Vernunft zur praktisch bedingten Gesinnung zu sein, als Idee »eines allgemein gesetzgebenden Willens« Gottes (GMS : 431). Durch welchen der »Wille also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.« (GMS : 431). Also, erst dann, wenn der Mensch sich nicht bloß dem kategorischen Imperativ »unterworfen« denkt, kann er diese Unterwerfung *auch wollen*, d. h. erst dann ist sie *praktisch möglich* und vor sich selbst *legitimiert*. Die Postulatenlehre stellt also den Versuch Kants dar, die Ergebnisse der Grundlegung auf die Religionsfragen zu übertragen.



d. h. nur auf Basis eines performativen Widerspruchs bzw. eines performativen Realismus.

Auf der einen Seite wird auf Basis des Primats der reinen praktischen Vernunft eine (intelligible, obgleich völlig unerkennbare) Realität Gottes erfordert, welche unsere praktisch-bedingte Gesinnung sowohl legitimiert als auch ermöglichend trägt; erst unter der Voraussetzung der Existenz Gottes ist unsere Freiheit sinnvoll, also – *Gott sei wirklich!* Der Idee Gottes kommt – geboren aus einer faktisch gefundenen, praktisch erzeugten, unbedingten praktischen Forderung – *praktische Realität* (faktisch-kategorische Geltung) zu, gegenüber welcher, die Realität dieser Forderung einmal performative absolut gesetzt, die theoretische Vernunft keinerlei durchschlagende Zweifelsgründe anzuführen vermag, da ihr – wie Kant in der Freiheitsantinomie der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hat – angesichts der Freiheit und der mit ihr verbundenen Sphäre praktischer Unbedingtheit nur ein *ignorabimus* verbleibt. Dadurch überträgt sich der Primat der praktischen Vernunft auf alle Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit. Die Idee Gottes erscheint also der performierenden Freiheit als eine notwendige Folge aus der rein in sich praktisch begründeten Vernunft, die durch kein theoretisches Diktum oder Faktum von subjektiver Bedingtheit (Gesinnung) angezweifelt werden kann, wenn, ja wenn der Dezisionismus der Performance der performierenden Freiheit nicht durch Letztbegründungs-Argumente wie beispielsweise das *deus-deceptor-Argument*, den performativen Widerspruch *sub specie absoluti* oder die *quaestio iuris sub specie absoluti* infrage gestellt und unterlaufen werden.

Auf der anderen Seite muss man sich freilich fragen, wieso Kant diese Selbstbegründung der reinen praktischen Vernunft an einem ihr gegenüber extrinsischen Gottesbegriff aufhängt, anstatt die erforderte Harmonie von Freiheitsgesetz und Naturgesetz in eine sich selbst erkenntnispraktisch nur entzogene reine praktische Vernunft zu verlegen, wie es Fichte und Schopenhauer später auf ihre unterschiedliche Weise tun. – Die Frage beantwortet sich letztlich durch einen absolut gesetzten fundamentalen Dualismus zwischen der bedingten Erscheinungen und der unbedingten Sphäre der Freiheit. Aufgrund dieses Dualismus kann Kant die Harmonie nicht der praktischen Vernunft einverleiben, sondern muss die Ansicht behaupten, dass die Idee des höchsten ursprüng-

lichen Gutes (Gottes) nur ein abstrakter Gedanke, eine bloß ideale Vorstellung einer der Vernunft entrückten Realität ist, die uns gleichwohl notwendig entsteht, wenn wir mittels spekulativer Vernunft nach den Möglichkeitsbedingungen der Freiheit suchen. Von dieser Seite aus schlägt dann die erscheinende Bedingtheit unserer Gesinnung doch wieder als vermeintlich absolute Realität durch: Konsequenterweise behauptet Kant, dass die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz (obwohl sie praktisch gefordert wäre) »eine Vollkommenheit [ist], deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte fähig ist.« (KpV : 122) Das kann Kant ja nur behaupten, weil sein Dualismus ihn dazu zwingt, die Sphäre der bedingten Erscheinungen (etwa unsere Gesinnung) als absolute Realität zu behandeln, gegenüber der der absolute Primat der reinen praktischen Vernunft quasi verpufft. Diese architektonische Situation führt dazu, dass die praktische Vernunft ihren Primat nicht in einer geforderten Harmonie von Freiheit und Welt (Sinnhaftigkeit, Heiligkeit des Willens) intrinsisch durchzusetzen vermag, sondern dazu quasi *per hiatus irrationalem* die abstrakte Idee eines unerkennbaren extrinsischen Gottes postulieren muss, welcher zumindest noch garantieren soll, dass die Freiheit nicht auf leere und unmögliche Zwecke gestellt und also die sittliche Aufgabe absurd ist. Hätte er die unbedingte Realität in die reine praktische Vernunft nicht nur faktisch festgestellt, sondern *de iure sub specie absoluti* abgeleitet, so ließe sich überhaupt nicht mehr rechtfertigen, dass Kant die sittlich geforderte Heiligkeit für eine endliche Vernunft als unmöglich betrachtet. Und wie gesagt, die sittliche Forderung könnte auch erkenntnistheoretisch in Anspruch genommen werden: du sollst schlechthin heilig sein, also musst du es auch werden können, und zwar realiter und nicht bloß idealiter, wie es der Gedanke des unendlichen Progressus beinhaltet.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> K. Konhardt hat in seinem Buch, *die Einheit der Vernunft* (Konhardt 1979) auf diese Doppelfunktion des höchsten Gutes hingewiesen. Konhardt unterscheidet zwischen einer immanenten und einer transzendenten Funktion. Das höchste Gut muss einerseits einen »normativen Charakter behalten, soll es nicht zu einer bloß formalen Bestimmung, das Vollkommenste, was dem Menschen möglich ist, zu tun, verdünnt werden. [...] In Beziehung [aber] auf das tatsächliche menschliche Vermögen – das nur auf empirischen Wege, d. h. durch ständiges Erproben bestimmt werden kann –

Der Grund dafür, dass Kant in die Natur objektive Realität setzt, scheint mir ein für Kants Ansatz charakteristischer *performativer Realismus* oder höherer Dezisionismus zu sein, der aus dem Umstand folgt, dass Kant die theoretischen wie praktischen Vermögen nicht noch einmal begründungslogisch auf die Form seiner Philosophie zurückbezogen hat. Dieser performative Realismus zeigt sich hier nun erstens darin, dass Kant zu Beginn der *Kritik der praktischen Vernunft* die Definitionen des niederen Begehrungsmögens aus der Psychologie einfach von außen in die Philosophie einführt (KpV : 9), zweitens aber, dass Kant weder eine ›Theorie des Selbstbewusstseins einer reinen praktischen Vernunft‹ ausgeführt noch aber die Theorie der transzendentalen Willkür 1788 entwickelt hat, wodurch die im Begriff der praktischen Vernunft vorhandene Ambivalenzen zwischen ihrer reinen und ihre faktischen Form (Faktum der Vernunft) nicht klar gezogen werden konnten. Gleichwohl

---

muß das höchste Gut den Charakter eines idealen Maßstabs behalten, d. h. von transzendente Gebrauch sein.« (Konhardt 1979 : 265). Um die »immanente« und die »transzendente« Bedeutung des höchsten Gutes zu vereinbaren, ist Konhardt allerdings dazu genötigt, die unbedingte Forderung der vollständigen Realisierung des höchsten Gutes abzumildern. Die Forderung wird stattdessen interpretiert als Forderung, das höchste Gut bloß zu »befördern«, dies geschieht mit der Absicht, die endliche Vernunft nicht zu überfordern. Konhardt erklärt: »Die im Anspruch der Verwirklichung des höchsten Gutes artikulierte Verpflichtung kann so ohne weiteres die faktischen Möglichkeiten des Menschen übersteigen, ohne einem Sinnlosigkeitsverdacht ausgesetzt zu sein. Das moralische Gesetz bestimmt auf diese Weise dem Willen ein Objekt, welches erlaubt, dem Menschen die Grenzen seiner Kräfte zu bestimmen.« (Konhardt 1979 : 265) Wird aber der unbedingte Anspruch auf diese Weise relativiert, so wird auch mit eingekauft, dass die Gewissheit der Unsterblichkeit fragwürdig wird. Nur wenn ich unbedingt und unnachlässlich soll, kann ich sicher sein, dass die Bedingungen für die Erreichung des Zweckes gegeben sind. Die Lösung Konhardts interpretiert den bei Kant in voller Schärfe bestehenden Gegensatz zwischen unbedingten Soll und dem praktisch-bedingten Menschen zugunsten der Endlichkeit, und schwächt das Moment des Solls, welches dadurch bloß noch eine regulative Funktion besitzt. Welche Legitimationskraft besitzt aber eine regulative Idee noch für das Soll? Diese Aufweichung wirkt human, ist aber nur notwendig, wenn man den von Kant performativ bestimmten Rahmen seines faktischen Vernunftbegriffs als alternativlos mitmacht, reflektiert man wie Fichte auf die Bedingungen des faktischen, und weist dadurch einen höheren Freiheitsstandpunkt (inneren Notwendigkeit) auf, erübrigt sich die aufweichende Humanität, ja sie bestätigt, reproduziert und verschlimmert vielmehr das Kantische Problem des performativen Dezisionismus.

bezieht Kant die praktische Forderung (als kategorischer Imperativ) sowohl auf die Zeitbedingungen, als auch (als reine praktische Vernunft) zugleich auf die unbedingte Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft (Heiligkeit, Seligkeit, Unsterblichkeit, Gott).<sup>84</sup>

Die Forderung ein- und derselben praktischen Vernunft erscheint bei Kant in zwei gegensätzlichen Funktionen: Im zweiten Fall fordert das moralische Gesetz das ganze unbedingte Gute, im ersten lediglich eine bestimmte Hierarchie der Maximen oder allgemein Tugend. Tugend aber ist nach Kant immer ein subjektiv beschränkter Wille, der durch ein anderes Prinzip der Realität eingeschränkt wird – nämlich durch die transzendente Willkür, welche das Sittengesetz als alleinige Triebfeder restringiert: Sie hebt seine die Kategorizität durch das Prinzip der Gesetzlosigkeit unerklärlicherweise auf, und verschafft so indirekt den sinnlichen Triebfedern Einfluss auf die empirische Willensbildung, durch welche self-defeating prophecy (performativen Realismus bzw. Dezionismus) wir in die Lage geraten, denken zu müssen, uns

---

<sup>84</sup> Auf diese Ambivalenz der Dialektik der praktischen Vernunft macht auch L.W. Beck aufmerksam: »Kant simply cannot have both ways. He cannot say the highest good is a motive for the pure will, and then say that it is so only under the human limitation that man must have an object which is not exclusively moral (for there is nothing moral in happiness except insofar as its conditions is worthiness to be happy, and even then the moral value lies in the worthiness, not in the enjoyment). The theory of the Analytic requires him to deny that the concept of the highest good provides an autonomous motive. While the hope for the highest good may in fact be necessary incentive to do that which the concept of duty would not move man, it is clear that to the admit the latter human-all-too-human into the determination of conduct in accord with moral norms is to surrender autonomy.« (Beck 1960 : 244). Diese Doppeldeutigkeit hinsichtlich der Frage nach dem Bestimmungsgrund ist eben durch die Theorie der transzendentalen Willkür erklärlich, insofern der kategorische Imperativ und die reine praktische Vernunft von Kant nicht strikte unterschieden werden; er gibt auch nicht den Unterscheidungsgrund, die transz. Willkür an. Der kategorische Imperativ fordert eine Handlung aus Pflicht, diese wäre aber für sich selbst, erstens *sinnlos*, wenn es nicht der endlichen Vernunft (durch den unbedingten Anspruch der reinen praktischen Vernunft) erlaubt wäre, sich eine ideelle Perspektive, eine Hoffnung auf vollkommene Erfüllung zu machen; zweitens würde, wie die Theorie von der transz. Willkür gezeigt hat (und wie Kant es explizit in der Religionsschrift als Gebrechlichkeit, Unlauterkeit beschrieb) kann der kategorische Imperativ für sich selbst, kurz, die endliche Gesinnung allein für sich (auch beim besten Menschen), nicht hinreichender Bestimmungsgrund für einen Willen sein, so wie es die der identische Wille = A sein würde.

willkürliche Ausnahmen vom sittlichen Gesetz nehmen zu können, welches ›können‹ eben schon anzeigt, dass die Vernunft uns nicht unausbleiblich bestimmt bzw. Heiligkeit praktisch unmöglich ist. Wenn irgendwo die moderne Tiefenpsychologie bei Kant ansetzen wollte, müsste es an dieser Stelle geschehen.<sup>85</sup> Das heißt aber, die transzendente Willkür verschafft den sinnlichen Triebfedern als Bestimmungsgründen gleichsam objektive Realität in unserem Willen, denn die theoretische Vernunft kann nicht anders, als die Affektionen des Willens als Einwirkungen einer objektiven Welt aufzufassen. Erst eine tiefer gelegte Theorie des *peccatum originatum* würde es m. E. möglich machen, die Ambivalenz an dieser Stelle aufzuheben. Kant jedoch hält die mit dem Dualismus verbundene Ambivalenz zweier absoluter Prinzipien aus, ja er ist sich des Widerstreits dieser praktischen Realitätsprinzipien (jedoch nicht seiner Gründe) durchaus bewusst, und spricht von der Antinomie der praktischen Vernunft, in welcher der Wille des Menschen mitten inne steht.

Dass der Begriff der Forderung unterbestimmt ist, gibt Kant im Grund dadurch implizit zu, dass er die praktische Antinomie 1793 noch zu lösen versucht.<sup>86</sup> Woher nimmt er aber das Prinzip dazu? In der Gesinnung findet sich der Wille zwischen moralischem Gesetz und seinen Neigungen »mitten inne« zwischen zwei reellen praktischen Prinzipien, und die Entscheidung geschieht durch Willkür. Es gibt weder einen theoretischen noch einen praktischen Grund, die Prävalenz des einen Prinzips vor dem anderen anzunehmen – womit streng genommen das

---

<sup>85</sup> Vgl. Baas 1995; Lacan 1975.

<sup>86</sup> Die Theorie der transzendentalen Willkür stellt Kant erst 1793 in seiner Religionschrift auf, und ich vermute, dass Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* den intelligiblen Grund der praktischen Bedingtheit philosophisch noch nicht genügend beleuchtet hatte, um in ihr das Prinzip der scheinbaren Realität der Neigungen und sinnlichen Beschränktheit zu erkennen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* führt Kant die praktische Bedingtheit insgesamt noch auf die theoretische Vernunft zurück und glaubt mit dem Hinweis auf den Primat der praktischen Vernunft die Antinomie der praktischen Vernunft beseitigt. Wie aber die theoretische Vernunft den Grund enthalten kann, dass bestimmte Erscheinungen praktische Realität haben und andere nicht, geht aus der ganzen *Kritik der reinen Vernunft* nicht hervor. Erst in der Religionschrift versucht Kant die Lösung, ohne jedoch danach nochmals die Postulatenlehre neu zu bearbeiten.

Prinzip der Autonomie wieder in Frage steht. Vor der Willkür sind Sollen und Neigung im Grunde gleich, und für diese faktische Entscheidung kann sie streng genommen gar keinen normativen Leitfaden und kein Motiv haben, indem das Motiv erst durch den faktischen Akt der Gesinnungsbildung praktische Relevanz bekommt. Auf der anderen Seite »sucht« die reine praktische Vernunft nach Kant – ohne dass Kant diesen überfaktischen Normativitätsüberschuss theoretisch auszunutzen versteht – über die faktische Antinomie des Willens hinaus noch die Bedingungen, unter denen Freiheit möglich und die Antinomie gelöst werden könnte. Kant behauptet damit eine innere Tendenz der reinen praktischen Vernunft zu sich selbst, welche über alle Faktizität hinaus auf die Totalität des ganzen Gegenstandes der praktischen Vernunft ausgeht. Innerlich bzw. überfaktisch ist diese Tendenz, weil sie ja unabhängig vom faktischen Akt der transzendentalen Willkür sein muss. Nur wenn man diese innere Selbsttranszendierung der reinen praktischen Vernunft gegenüber ihrer faktisch-notwendigen Erscheinungsweisen philosophisch ausnutzt, kommt eine Tendenz in die Willkür, derzufolge die Autonomie und der Primat der praktischen Vernunft bewahrt oder sogar erweitert werden können. Nur so kann eine Selbstbegründung der praktischen Vernunft als Letztbegründung aufgezogen werden. Indem Kant also eine praktischen Antinomie aufstellt und eine Lösung derselben forderte, folgte er implizit aus einer inneren überfaktischen Tendenz der praktischen Vernunft. Kant setzte das Sollen vor das Sein, seine Postulatenlehre gründet auf einem kontrafaktischen Trotzdem! Unter den Kantischen Prämissen reicht aber die Selbstbegründungskraft nur noch für eine Lösung im subjektiv-ideellen Bereich (des Hoffens, Glaubens und Forderns), als notwendige gedankliche Verbindung zweier faktisch in der Gesinnung entgegengesetzten realen Prinzipien in der Unendlichkeit. Das ist – wie sowohl Hegel als auch Fichte klar gemacht haben – natürlich aber keine gute, sondern eine merkwürdig zynische Lösung dieser Antinomie.

Hätte Kant schon 1788 in der transzendentalen Willkür die *Zurechenbarkeit* für die Unlauterkeit der menschlichen Gesinnung, demzufolge uns ein heiliger Wille unerreichbar ist, stark gemacht, so wäre die Wahrscheinlichkeit vielleicht gestiegen, dass er die innerlich überfaktische Forderung auch formal auf den gesinnungsbildenden Akt rückbe-

zogen und daraus gefolgert hätte, dass innerhalb der Gesinnung nicht nur die Hierarchie der materialen Triebfedern revolutioniert werden soll, sondern letztlich auch gefordert und daher auch möglich sein muss, die Gesinnung *formal* zu revolutionieren, also die Spaltung in subjektive und objektive Gesetzgebung zu suspendieren und sie dadurch den in einen absolut freien Willen = A zu reintegrieren, in welchem die reine praktische Vernunft den Willen »unausbleiblich« bestimmt. Eine solche auch die Form der Gesinnungsbildung berücksichtigende Theorie eines sittlich-heiligen Willens hätte freilich auch noch weiterer theoretischer Modifikationen im Sinne einer formalen Transzendentalisierung bedurft, die Kant aufgrund seines der Form nach unreflektiert und daher formal-realistisch bleibenden Philosophierens nicht zur Verfügung standen. (vgl. KpV : 122)

## II.4 Glückswürdigkeit

Die Arbeit wollte zunächst den Begriff der Glückswürdigkeit bei Kant erörtern. Wir haben jetzt alle notwendigen Momente zusammengestellt und betrachtet – einer abschließenden Bestimmung der Glückswürdigkeit und einer Bewertung des dahinter stehenden Menschenbildes steht nichts im Wege.

Der Begriff der Glückswürdigkeit drückt das bestimmte gesetzmäßige Verhältnis a priori zwischen der Qualität des menschlichen freien Willens (seinem Wert) und seiner Erfüllung (Affekt, Selbstgefühl) aus, im Terminus ›Glückswürdigkeit‹ ist schon bei Kant klar gefasst, dass beim Menschen als einem endlichen vernünftigen Wesen alle Fragen der Moral bzw. des Denkens einen notwendigen intentionalen Bezug zum konkreten Selbstgefühl, und umgekehrt alle Fragen menschlichen Fühlens – sei es im Alltag, in Psychologie oder Religion – einen notwendigen intentionalen Bezug zur Moral bzw. zur freien Reflexion und Entscheidung aufweisen: Das konkrete menschliche Fühlen ist niemals wertsteril oder a-intellektuell, das konkrete menschliche Denken und Wollen ist niemals affektsteril, neutral oder rein abstrakt. Damit drückt das Thema der Glückswürdigkeit, auch wenn es sich auf den ersten Blick um eine ungebräuchliche Wortverbindung handelt, eine grund-

sätzliche und umfassende Wesensbestimmung des menschlichen Lebens aus, ja in ihr ist die geistige Intentionalität allen menschlichen Fühlens begriffen: *Menschliches Fühlen bezieht sich notwendig auf Werte, Werte leben nur in Gefühlen.*<sup>87</sup> Damit stellt die Verbindung der ›Glückswürdigkeit‹, selbst wenn man die von Kant entwickelten Lösungen nicht voll mit trägt, eine Grundkategorie und ein wesentliches Kriterium aller praktischen Philosophie dar.

›Glückswürdigkeit‹ gründet bei Kant in dem notwendigen Verhältnis des vernünftigen Willens zu sich selbst, das durch reine praktische Vernunft a priori vorgeschrieben wird. Es resultiert daraus, dass der Mensch sich seiner Bestimmung zur Freiheit nicht völlig entziehen kann, nicht völlig ohne Bezug zur Wert und Würdigkeit wollen kann, Freiheit aber daher wesentlich auf ihre konkrete werthafte Vollendung bzw. auf Erfüllung aus, welche Kant das ›Höchste Gut‹ nennt. Insofern muss jedem freien Wollen ein bestimmter Grad an Erfüllung zukommen. Da es sich um einen streng gesetzmäßigen (von daher uneigennütigen) Zusammenhang zwischen dem Wert und seiner Erfüllung handelt, kann das allgemeine, dem bestimmten Willen proportionierte Maß an Erfüllung nicht willkürlich bestimmt werden (vielmehr entspricht auch der rein willkürlichen und gesetzlosen Selbstbestimmung ein genau proportionierter Erfüllungsgrad). Was jedoch sehr wohl gewählt werden kann, ist der Gegenstandsbereich (gleichsam die Affektbesetzung), in dem die Erfüllung gesucht wird. Das der jeweiligen Würdigkeit entsprechende Quantum an Glückseligkeit ist stets eine *formale praktische Dimension*, und somit drückt ›Glückswürdigkeit‹ die der Lebenshaltung eines Menschen korrespondierende Erfüllungstiefe aus, und betrifft die im Zeitverlauf so und so ausfallenden Entscheidungen und Affektbesetzungen des Individuums. Glückswürdigkeit findet nur im Zeitverlauf und in Auseinandersetzung mit bestimmten Zielen, Zwecken und Objekten statt. Die Erfüllungstiefe hängt aber nicht ab von Entscheidungen im Zeitverlauf, sondern sie wird vielmehr a priori durch die Qualität der intelligiblen Gesinnung bestimmt, sie betrifft also nicht die Handlungen, sondern als Lebensgefühl vielmehr die Haltung

---

<sup>87</sup> Vgl. Scheler, Max: Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1913-1916.



eines Menschen. Sie kann daher nur nach sorgfältiger Bekanntschaft mit einem Menschen beurteilt werden. Kant bezeichnet daher die Würdigkeit und Sittlichkeit auch als »Wert der Person.« (KpV : 110). So kann man für den Menschen sagen, dass der Höhe des Wertvollzuges einer Person notwendig ein koordiniertes Maß unmittelbarer innerer Lebensqualität zugeordnet ist, anders gesagt, »Reife« zeigt sich an der unmittelbar fühlbaren inneren Qualität und Souveränität des Lebensentwurfs, selbst wenn Unbilden das Leben äußerlich hart und herb erscheinen lassen. Die Erfüllungstiefe stellt sich insofern dar als das zeitlich invariante Bewusstsein der sittlichen Reife des jeweiligen vernünftigen Wesens, also als das unmittelbare werthafte Bewusstsein der moralischen Legitimation seines Willens.

Bedingt durch die Gesetzmäßigkeiten des inneren Sinns sind nun nach Kant drei unterschiedliche Erfüllungsstufen des höchsten abgeleiteten Gutes, der Glückswürdigkeit, denkbar, und zwei davon für den Menschen realisierbar.

Der Grundbegriff und Maßstab der Glückswürdigkeit ist die Heiligkeit des moralischen Gesetzes und die ihm proportionierte Seligkeit. Diese Idee eines vollkommen würdigen und eben darum vollständig erfüllten Wesens ist für den Menschen nach Kant praktisch unmöglich, denn in ihm bestimmt das moralische Gesetz seinen Willen nicht absolut und »unausbleiblich«, sondern es ist bedingt durch den gesinnungsbildenden Akt der transzendentalen Willkür, sonst könnte es nach Kant nicht zugerechnet, nicht auf unseren Willen bezogen werden: Dadurch also, dass die freie Person nach Kant nur dadurch frei sein (bzw. sich als willkürlich frei auffassen) kann, weil sie ihren Willen bis in die unbewusste Wurzel der ersten fundamentalen Grundentscheidungen hinein selbständig bzw. gewissermaßen willkürlich oder dezisionistisch bestimmt (bzw. als willkürlich bestimmt voraussetzt), verhindert sie, dass die Vernunft sie unausbleiblich bestimmen kann. Es lassen sich angesichts der Gesinnung immer zwei Perspektiven unterscheiden: Zwischen *reeller praktischer Bestimmung* der Gesinnung und der *theoretischen Selbstauffassung* eines vernünftigen, aber endlichen Wesens *als willkürlich frei sich bestimmt habend* (aber diese Bestimmung nur gewissermaßen erleidend voraussetzend), liegt eine perspektivische Ambivalenz und Unklarheit. Nach Kant liegt der Grund dafür in der menschlichen

Natur, denn der Umstand, dass die Gesinnung nur durch freie Willkür angenommen (gedacht) werden kann, ist eine die ganze Menschheit betreffende gewissermaßen transzendentalstrukturelle Problematik, und kann nicht einem *einzelnen* Menschen als Verfehlung zugerechnet werden, obwohl sie jeden einzelnen Menschen betrifft. Daher sagt Kant, dass zwar die Menschheit von Natur aus böse ist, dass aber jeder Mensch sich individuell dazu verhalten muss, also die Pflicht hat, sich durch Revolution der Gesinnung zum Guten zu wenden. Aber andererseits ist es freilich merkwürdig, dass der Mensch zur Grundentscheidung seiner Gesinnung sich gewissermaßen nur rezeptiv verhalten kann, handelt es sich doch um die *Freiheit in absoluter performativer Unmittelbarkeit*, und damit um etwas absolut Praktisches. Es könnte daher sein, dass Kant hier aus der theoretischen Unbegreiflichkeit und notwendigen Vorausgesetztheit der absoluten Unmittelbarkeit dieses Aktes den falschen Schluss zieht, dass er ihn als unabänderlich und in seiner Form irreversibel auffasst, weil die theoretische Vernunft jede Unmittelbarkeit nur rezeptiv aufnehmen und kategorial verarbeiten kann.

Kant erscheint es dann so, dass der gesinnungsbildende Willkürakt formaliter nicht nicht sein kann, damit erscheint die Gesinnung der philosophischen Reflexion als strukturell notwendig (obgleich sie praktisch absolute Agilität und Unmittelbarkeit sein *muss*), sie kann nur inhaltlich, was die Hierarchie der Grundwerte angeht, modifiziert (revolutioniert) werden: Kant beschreibt einen zurechenbaren Freiheitsakt, als seiner Form nach ebenso unerklärlich wie unzurechenbar. Der unerklärliche Akt der Gesinnungsbildung schränkt – wie oben dargestellt – formal das moralische Gesetz als Triebfeder dynamisch ein und verleiht so den sinnlichen Triebfedern der Naturanlagen (als niederem Begehungsvermögen) unter dem Namen der Glückseligkeit unausweichlichen Einfluss auf den Willen, was – selbst wenn der Mensch ursprünglich gut gewählt hätte (war es nach Kant auf Basis der Vielzahl der empirischen Beispiele offenbar nicht hat) – zu dem Problem der moralischen Gebrechlichkeit und Unlauterkeit führt, indem eine frei angenommene Gesinnung niemals durch die Vernunft unausbleiblich bestimmt wird, kurz, wir immer auch anders wollen können als wir sollen. Anders kann die freie Person nach Kant nicht wollen, d. h. durch Freiheit verliert der Mensch seine Heiligkeit. Aber zugleich fordert die Vernunft von der

freien Person etwas, was sie zumindest nach Kantischen Prämissen nicht zu leisten in der Lage ist, nämlich eine solche Revolution der Gesinnung, durch welche es zu einer solchen Synthese von Freiheit und Vernunft kommt, dass letztere erstere unausbleiblich bestimmt, und Heiligkeit folglich wirklich ist. Kurz gesagt, in dem Umstand, dass der Mensch sich bei Kant nur die Inhalt seiner Freiheit aussuchen und zu rechnen kann, nicht aber deren Form, tritt uns der Dualismus des Kantischen Weltbildes gewissermaßen in seinem Kern entgegen.

Was ist dieser Kern? Was ist der Grund dieser Ambivalenz? Es ist ein Widerspruch innerhalb der *einen* Vernunft. Was widerspricht sich? Die absolute Vernunftforderung der Heiligkeit der Gesinnung – welche ja unbedingt möglich sein müsste, wenn die Vernunft nur eine wäre – widerspricht der theoretischen bzw. epistemologischen Einsicht, dass die freie Person die Form des gesinnungsbildenden Aktes nicht beeinflussen und also sich selbst nicht zuschreiben kann. Es widerspricht sich also ein theoretisches Gesetz und das praktische Gesetz, und damit widerstreiten, hier auf epistemologischem Niveau, die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft. Und? Ist denn die theoretische Einsicht über die Struktur des gesinnungsbildenden Aktes falsch und daher zurückzunehmen? Nein! Denn ein ursprünglich erster freier Akt kann als solcher nur seine Existenz, das Dass, nicht aber seine eigene Form, das Wie, verantworten. Anders kann es nicht gedacht werden, und auf diese Apodiktizität gründet Kant seine Überlegung. Aber, ist also die Vernunftforderung der Heiligkeit falsch oder leer? Ebenfalls nein! Zwar kann einerseits festgestellt werden, dass das Vernunftgesetz als Gesetz für die Freiheit erst durch den ursprünglichen gesinnungsbildenden Akt der erst Stellungnahme überhaupt als ›Faktum der Vernunft‹ Relevanz bekommt und insofern der Akt die oberste Bedingung für das Bewusstsein des Sittengesetzes darstellt; es muss darüber hinaus aber auch festgestellt werden, dass die unbedingte Forderung der reinen praktischen Vernunft keineswegs durch einen faktischen Akt als Akt auf eine bloß faktische, durch die Form des gesinnungsbildenden Aktes bestimmte Reichweite eingeschränkt und also keineswegs durch ein faktisches Denkgesetz erschöpft oder erfüllt werden kann. Denn eine absolute Forderung kann schlechthin durch kein Faktum substituiert oder erklärt werden, eine absolute Forderung ist *schlechthin transfaktisch*. Wir können

also *nicht nur* die epistemologische Rekonstruktion des Selbstbewusstseins einer reinen praktischen Vernunft von Kant selbst noch einmal mit der absoluten Vernunftforderung konfrontieren, sondern müssen/vermögen auch ein(zu)sehen, dass *jede* epistemologische Erklärung des Selbstbewusstseins der reinen praktischen Vernunft, die die reine praktische Vernunft auf eine bloß faktische Perspektive restringiert, einen *performativen Selbstwiderspruch* begeht, indem eine solche Erklärung eben die schlechthinnige Transfaktizität der praktischen Vernunft für *jede faktische theoretische Perspektive verunmöglicht*. Weil wir die *absolute Vernunftforderung* gegenüber jedem Faktum erheben können, muss eine *suffiziente Erklärung des Bewusstseins der reinen praktischen Vernunft diese unsere Fähigkeit ebenfalls erklären und nur dann kann sie als hinreichende Erklärung akzeptiert werden*.

Das tut nun die Kantische Erklärung, obgleich sie nicht falsch ist, nicht! Wo liegt der Fehler? Der Fehler liegt in der faktischen Absolutsetzung der von Kant eingenommenen epistemologischen Perspektive, er liegt in dem unhinterfragten Aufgehen (Konkreszenz) in den epistemischen Operationen bzw. der unreflektierten Annahme, dass die aufgewiesene Apodiktizität transzendentaler Strukturen per se Absolutheit und also Wahrheit beanspruchen dürfen. Tatsächlich ist aber auch die Form des Denkens, als faktische Konstruktion, zunächst noch einmal an der quaestio iuris zu messen. Was widerspricht sich also? Es widerspricht die faktisch-absolute Form der Kantischen Philosophie ihrem absolut-absoluten Gegenstand. Es fehlt ein methodisches Bewusstsein dafür, dass sich die quaestio iuris nicht nur faktisch bzw. sub specie facti zu beantworten ist, sondern sub specie absoluti. Weil dies allerdings in einfacher Reflexion niemals möglich ist, denn jede Reflexion ist als Reflexion bloß faktisch, ist der durchgeführte transzendente Gedanke prinzipiell nur als *Vollreflexion der Reflexion sub specie absoluti* zu denken, nur dann kann die performative Deformation, die der absolute Gegenstand der Philosophie durch die faktische Form der Philosophie ausgesetzt ist, methodisch subtrahiert und erkannt werden. Kurzum: Der Fehler von Kants kritischer Philosophie liegt wesentlich in seiner Unterlassensleistung, die Grenzen des Denkens nur sub specie facti, nicht aber sub specie absoluti bestimmt zu haben. Dadurch unterläuft Kant ein performativer Realismus oder Dezisionismus, durch welchen er

relativ wahren, restringierenden Ergebnisse seiner philosophischen Beschreibung der Vernunftvermögen nicht als nur relative wahre Perspektive erkennt, und folglich performativ absolut setzt. Dadurch wird das durchaus stimmige Bild, das Kant vom Leben der Vernunft *sub specie absoluti* zeichnet, falsch – es wird zu einer die Seligkeit und Heiligkeit des Menschen verunmöglichenden *self-defeating prophecy*. Diese *self-defeating prophecy* bestimmt also fundamental das Weltbild, dass sich aus der Kantischen Philosophie ergibt, in dieser *self-defeating prophecy* liegt letztlich auch der Kern des Kerns des Kantischen Dualismus.

Mit dieser *self-defeating prophecy* gegeben, ist alles Weitere eine notwendige Implikationsfolge: Der Mensch kann nach Kant *per se* nicht vollständig erfüllt sein, d. h. in einem gewissen Sinne leidet er notwendig und muss als Mängelwesen (Gehlen) betrachtet werden. Das muss nach Kant so absolut sein ( obwohl es ihm nur faktisch-absolut so erscheint), weil beim Menschen das moralische Gesetz in der Gesinnung erstens notwendig auf sinnliche Bedürfnisse bezogen werden muss, und zweitens dieser notwendige Bezug ihm implizit den Hang erzeugt, dem moralischen Gesetz auch zuwider zu handeln. Das setzt nicht nur seine Würdigkeit herab, denn er ist dadurch potentiell immer böse (was in der Idee Gottes, in welche Kant das Ideal der Vernunft projiziert, nicht gedacht werden kann), sondern auch den Erfüllungsgrad seines Wollens, und zwar gerade in dem seiner herabgesetzten Würdigkeit proportionierten Maße, weil der Mensch nur insofern von Neigungen affizierbar wird, als seine transzendente Willkür das moralische Gesetz bei der Willensbestimmung dynamisch einschränkt. Das Bewusstsein seines Vermögens zur Unsittlichkeit, immer auch noch anders zu können als er soll, bezahlt der Mensch also notwendig mit dem Verlust seiner Seligkeit. Kant deutet diesen Verlust 1793 als unaufhebbare »Erb-sünde« (RGV : 39f.), es ist aber, sollte sich die Linie unserer Kritik bestätigen lassen, nur der Kolateralschaden der Unterlassensleistung einer Vollreflexion der philosophischen Reflexion bzw. der Durchführung der *quaestio iuris sub specie absoluti*.

Nachdem die Form des transzendentalen Willküraktes also nach Kant zur anthropologischen Grundausrüstung des Menschen zählt und irreversibel ist, kann es nach Kant nur noch darauf ankommen, welche

inhaltliche Grundentscheidung der gesinnungsbildende Akt vornimmt: Er hat nur zwei Möglichkeiten, entweder er setzt in der Gesinnung das moralische Gesetz oder das Prinzip der Glückseligkeit an die oberste Stelle.

Im ersten Falle handelt der Mensch vermitteltst des transzendentalen Willküraktes so, als wäre er wirklich frei und moralisch, d. h. er bestimmt seinen Willen nur nach der Allgemeingültigkeit seiner Maximen, ohne dass reine praktische Vernunft ihn unausbleiblich bestimmen kann. Dadurch ist der Wille nicht heilig, denn er hat den Hang sich vom moralischen Gesetz Ausnahmen zu gönnen. Der Wille ist außerdem durch Neigungen, wenn auch nicht bestimmbar, so doch wenigstens affizierbar, d. h. er ist keines vollständigen, von allen Ursachen der Welt unabhängigen Wohls fähig. Ein solcher Wille ist tugendhaft, denn er bestimmt sich nach dem Gesetz der Freiheit. Ihm kommt darum eine der Tugend genau proportionierte Form der Erfüllung zu, welche Kant Selbstzufriedenheit nennt. Diese Gesinnung steht zwischen materialer Glückseligkeit und Seligkeit als Formen der Erfüllung mitten inne, d. h. sie ist nicht getrieben durch sinnliche Begierden und wird unmittelbar im Selbstgefühl durch reine praktische Vernunft erfüllt, wodurch das negatives Wohlgefallen der Selbstzufriedenheit bewirkt wird. Da aber der Wille potentiell von Neigungen affizierbar ist, so ist die Handlung des Menschen nicht unter allen Umständen bloß von Selbstzufriedenheit begleitet, sondern immer auch von »Schmerz« (KpV : 73), wenn nämlich die Achtung für das Gesetz eine Handlung gegen den Ansturm der Neigungen fordert. Eine bestimmte konstante Erfüllungstiefe (formale Glückseligkeit) bereitet dann aber immer noch die Tatsache, wenn der gesollte Zweck uneigennütziger Weise umgesetzt wird; wobei sich die größere Erfüllungstiefe und Erfüllungsstabilität vor allem durch die praktische Unabhängigkeit von gegenständlichen Affektbesetzungen herleitet, indem es dem sittlichen Willen nicht die Erreichung dieses oder jenes bestimmten Glücksgutes geht, sondern formal um die nachhaltigere Erreichung es zu Tuenden, unabhängig davon mit welchem Mittel und gewissermaßen auch relativ unabhängig davon, ob das Ziel den eigenen Vorlieben gemäß erreicht wird oder nicht.

Der Gesinnung des Tugendhaften ist ihr aufgegeben, heilig zu werden, die »Heiligkeit« wird »in diesem Leben schon zur Richtschnur

angewiesen, das proportionierte Wohl aber, die Seligkeit nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt«. (KpV : 128f.) Dadurch ist das Leben nach Kant notwendig unselig, d. h. das Wollen selbst des Tugendhaften erfüllt sich nicht notwendig und vollständig durch sich selbst, sondern nur durch eigene Anstrengung, also unter der Bedingung seiner subjektiven Entscheidungen und Handlungen, die auch scheitern können und am Lebensabend notwendig vor dem Scheitern stehen müssen. Diese Lebensform ist dadurch eine nach Erfüllung notwendig sich sehnende. Der Tugendhafte kann es sich durch reine praktische Vernunft nicht entschlagen, diese zu wollen, so muss er sie, wie wir gesehen haben, in unendlicher Annäherung wenigstens subjektiv als erreichbar *denken* und muss darum die Hoffnung an Unsterblichkeit und den Glauben an Gott sittlich fordern. Wissen kann er dies niemals. Wäre diese ideelle Lösung seines Problems nicht möglich, so müsste ihm seine Existenz als sinnlos erscheinen – im bleibt nur die Hoffnung. Aber auch diese ideelle Lösung erscheint auf den zweiten Blick wie ein Selbstbetrug der tugendhaften Vernunft, was letztlich dazu führt, dass die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes als notwendig gedachte Sinnbedingungen der eigenen Existenz nicht wirklich überzeugen können. Es kann nämlich über kurz oder lang nicht ausbleiben, dass ein Individuum sich mit den Forderungen der reinen praktischen Vernunft einmal *sub specie absoluti* auseinandersetzt, und sie mit subjektiven Sicherheit seines Glaubens und seiner Hoffnung konfrontiert, sodass ihm Zweifel an Gott und dem Sinn seiner Existenz kommen müssen. Warum, könnte ein solcher denken, treiben mich meine Gefühle und körperlichen Bedürfnisse immer wieder dazu, dem Gebot dessen, was mir als das Zututende erscheint, wenigstens ideell zuwider zu handeln, mit etwas anderes zu wünschen als das, was mir als das Wichtigste und Richtige erscheint – es erscheint mir doch immerhin möglich, auch diese Seite des Lebens in Übereinstimmung mit der praktischen Vernunft zu bringen und ich sehe andere Menschen außer mir, die mit meinem Hang zum Bösen (welcher ja immer konkret auftritt) keinerlei Probleme haben, und also können, wozu ich mich zwingen muss. An dieser Stelle wird die self-defeating prophecy eines auf das selbständige Denken einer freien Person aufgebauten Weltbildes fadenscheinig.

Da der tugendhafte Mensch nach Kant aber zu sich selbst keinen äußeren Standpunkt einnehmen kann (mithin Kant die Perspektive *sub specie absoluti* nicht erwägt), sind die gedachten subjektiven Sinnbedingungen für ihn real, sein Leben erscheint ihm daher annehmbar, da er sich versprechen kann, durch tätiges Arbeiten die natürlichen Hindernisse seiner Heiligkeit in der Natur irgendwann zu überwinden. Aber ein den Grund der praktischen Bedingtheit einsehender Beobachter weiß, dass der moralische Mensch – so wie Kant ihn auffasst – sich in einem persistierenden Schein befangen findet. Nicht die Natur oder seine Fehlbarkeit ist, wie ihm scheint, der Grund seiner Unerfülltheit und Unheiligkeit, sondern die Form des transzendentale Willkürakts. Es ist also falsch, wenn er glaubt, sein Streben könnte irgendwann einmal – vielleicht durch Überwindung der ganzen Welt – dazu führen, dass er von ihr frei und selig würde. Insofern kann ich Kant nicht zustimmen, einen so verstandenen praktischen Glauben als einen reinen Vernunftglauben zu bezeichnen, enthält er doch ein stark unvernünftiges Moment, einen falschen Begriff des menschlichen Wesens. Gleichwohl hat Kant wieder, relativ betrachtet, Recht damit, dass der tugendhafte Mensch dieses Scheins bedarf, um überhaupt etwas tun zu können, damit ihm seine sittliche Gesinnung nicht unsinnig und seine Existenz nicht wertlos erscheint. Leider hat Kant nach Entwicklung seiner Theorie des *peccatum originatum* nicht noch einmal die Bedingungen der Glückswürdigkeit eingeholt und revidiert. Letztlich muss man daher sagen, dass das Projekt einer Selbstbegründung innerhalb der kantischen Grenzen der tugendhaft-praktischen Vernunft als gescheitert zu betrachten ist. Das Prinzip der Glückswürdigkeit aber, welches Kant aufgestellt hat, hat sich trotz dieses Scheiterns bewährt, es fällt also nicht die Theorie der Glückswürdigkeit Kants insgesamt, sie muss aber erweitert und vertieft werden.

Die unterste Form der Glückswürdigkeit der Gesinnung ist nun die, in welcher der Mensch das Prinzip der Glückseligkeit an die höchste Stelle seiner Gesinnung setzt. Dadurch nimmt der Mensch sich vor, seine vollständige Erfüllung unter Zeitbedingungen aus eigener Kraft zu erreichen, und glaubt sich sogar berechtigt, das moralische Gesetz für diesen Zweck zu suspendieren und seine Vernunft zu instrumentalisieren. Durch diese Haltung verliert der Mensch aber nicht nur seine Se-



ligkeit, sondern auch die Stabilität seiner Selbstzufriedenheit; er macht sein Herz von Dingen und objektiven Verhältnissen abhängig, die ihm noch mögliche Erfüllungstiefe seines Willens ist die materiale Glückseligkeit der gefährdeten und veränderlichen Genüsse dieser Welt. Dort, wo der Tugendhafte frei war und sich damit begnügte, unabhängig von den Umständen der Stimme seines Gewissens Ausdruck zu verleihen, steht der Glückssucher sinnlich befangen da. Letzterem muss es immer um einen bestimmten so und so beschaffenen guten Zustand gehen. Das Grundübel dieses empirischen Glücksstrebens des Menschen ist jedoch nicht seine Abhängigkeit von seinen Neigungen, sondern ist die Vergeblichkeit aller seiner Bemühungen angesichts der Tatsache, dass der biologische Tod ihnen ein abruptes Ende setzt. Reichte das Leben des Menschen nur bis zur sinnlichen Erfüllungstiefe – was immer auch Gegenstand seines Strebens sei –, so müsste man die Existenzform des Menschen als sinnlos bezeichnen, sie wäre eine Existenz um des Nichts willen. Da der sinnliche Mensch sie aber nach Kant selbst verschuldet, ist nicht das Leben überhaupt, sondern nur seine Haltung sinnlos.

## Teil B - Fichtes Theorie der Glückswürdigkeit

### III Überleitung zur zweiten Kopernikanischen Wende

Ein Allgemeinplatz im Deutschen Idealismus besagt, dass Kant die Resultate geliefert habe, aber noch die Prinzipien fehlten. Dieses Diktum prägt auch die Philosophie Fichtes – und in dieser unter anderem die Behandlung des Problems der Glückswürdigkeit.

Durch eine systematische und methodische Neubewertung der Einheit der Vernunft und des Verhältnisses von praktischer und theoretischer Vernunft wirft die Philosophie Fichtes ein neues Licht auf das Problem der Glückswürdigkeit. Fichte hat in seiner stark von Kant geprägten Frühzeit dem Menschen die Erreichbarkeit höchster Glückswürdigkeit, d. h. Heiligkeit des Willens und eine derselben entsprechende Seligkeit, ebenso wie Kant durchaus abgesprochen. 1797 noch behauptet Fichte die Kantische Position: »Der Endzweck des Sittengesetzes ist absolute Freyheit und Selbständigkeit, Herrschaft der Vernunft, Seeligkeit. Dieser Endzweck ist nicht zu erreichen in irgendeiner Zeit, denn sonst fiel die Persönlichkeit weg. Nur Annäherung ist mögl[ich]« (GA IV, 1 : 426). Im Laufe der Jahre entwickelt Fichte jedoch eine Religionsphilosophie, welche das Verhältnis der endlichen Vernunft zum Absoluten, auch Gott genannt, differenzierter betrachtet und eine neue Tiefendimension vernünftigen Denkens auslotet. Sie wird uns hier vor

allem interessieren. Sie führt zu dem Resultat, dass die sich selbst durchsichtig gewordene endliche Vernunft in ihrer Wurzel identisch ist mit dem Absoluten, und damit an höchster Glückswürdigkeit und Erfüllungstiefe teilhaben kann – wenn, sie sich zu einem adäquaten Begriff ihrer selbst erhebt. Schon der programmatische Titel einer Schrift im Jahre 1806, »Die Anweisung zum seligen Leben«, verspricht eine über Kant hinausgehende Lösung des Problems der Glückswürdigkeit, und zwar durch die rekursive Einbeziehung des Wissensbegriffs in der Frage nach den Verhältnis von Verantwortung und Erfüllung.

Fichtes wichtigste Erkenntnis ist, dass die endliche Vernunft zwar bei der Suche eines verantwortlichen und erfüllten Lebens sich selbst zumeist im Wege steht, und bei dem Versuch frei zu werden, nur Unfreiheit produziert bzw. reproduziert – aber dies *kann* sie noch verstehen, und daher gibt es nach Fichte ein torloses Tor aus den in sich geschlossenen Kreisen freier vernünftiger Selbstbezüglichkeit! Im Zentrum des Fichte-Teils wird darum eine durchgreifende Reflexion des menschlichen Vernunftvermögens und seiner absoluten Grundlage stehen müssen sowie eine Darstellung der systematischen Folgen, die diese überfaktische Tiefendimension des Bewusstseins für die differenzierte Beantwortung der Frage nach der Glückswürdigkeit hat. Wenn Fichte sein frühes System von Anfang bis Ende ein »System der Freiheit« (Briefe I : 449f.) nennt, so stimmt das, aber man muss sehen, dass sein spätes ein *System der Freiheit von der Freiheit* ist. (vgl. GA II, 13 : 110ff.) Eine kritische Untersuchung der menschlichen Freiheit, die begriffliche Optionen anbietet, die gesetzlose Willkür ebenso theoretisch als Dezisionismus wie auch praktisch als Anmaßung zu überwinden.

Der frühe Fichte ist »innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat.«<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Fichte bezieht sich hier vermutlich auf eine Stelle in der *Kritik der Urtheilskraft*, und zwar in §59: Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit (AA V : 351). Hier thematisiert Kant eine absolute Intuition (↓) (vgl. IV.5.5.), allerdings nicht systematisch auf den Begriff *absoluten Seins sub specie absoluti* und seine formal wie material bestehende

(GA I, 2 : 110) Es ist ein Bekenntnis zur kritischen Transzendentalphilosophie Kants, Erkenntnis nur innerhalb der Grenzen vernünftiger Begründung anzuerkennen. Wo aber liegen die? Es ist ein Bekenntnis, in dem sich schon eine Ausweitung des Begründungsanspruchs andeutet. Die Grenze der endlichen Vernunft soll nicht nur de facto festgestellt, sondern überdies als solche de iure gerechtfertigt werden. Zusammen mit der von Reinhold in seiner Elementar-Philosophie übernommenen Forderung, wissenschaftliche Philosophie müsse »aus einem Grundsatz« (Reinhold 1789) erfolgen, ergibt sich schon hier die für Fichtes Spätphilosophie charakteristische Forderung, Philosophie solle kritische Vollreflexion der absoluten Einheit des Wissens sein. Schon hier deutet sich an, dass Fichte die *quaestio iuris* nicht nur sub specie facti, als bloße Akt- und Freiheitslehre verstanden wissen will, sondern sub specie absoluti. Zehn Jahre später bestimmt Fichte in der Wissenschaftslehre 1804 das Wesen der Philosophie dementsprechend radikaler: »Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit. [...] Alles Mannigfaltige – was nur zu unterscheiden ist, seinen Gegensatz, und Pendant hat, schlechthin ohne Ausnahme. Wo noch irgend die Möglichkeit der Unterscheidung deutlich, oder stillschweigend, eintritt, ist die Aufgabe nicht gelöst. Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein höchstes setzt, irgend eine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.« (SW X : 93) Diese Definition der Aufgabe des Denkens ist radikaler, weil sie zunächst nicht Behauptung eines festen, alles umfassenden einheitlichen Systems, sondern ein *überfaktischer Imperativ* ist, auch den logischen Raum der Möglichkeiten vor dem *faktischen Anfang der Philosophie* vollumfänglich zu erschließen, und damit die absolute Grenze des Denkens zu erforschen, die Grenze von Sagen und Tun (des Sagens), also zwischen Wissenschaft und Leben. – Es ist der *performative Widerspruch* ( $\leftrightarrow$ ) zwischen der Feststellung

---

Unerschöpflichkeit bezogen, aber doch darauf hinweisend, dass es jenseits des Schematismus des Verstandes (*synthesis integrata*) einen – ideellen Zugang zur Stofflichkeit gibt: Kant verweist bloß auf das Faktum eines solchen Zugangs und reduziert darüber hinaus, was unendliches schöpferisches Ur- und Grundbild allen stehenden Wissens ist (vgl. IV.5.4; VI.3.3), auf die Symbolik der Sittlichkeit und damit per self-defeating prophecy auf einen Bruchteil des eigentlichen Gehalts.

von Absolutheit, die aufgrund der Natur des Selbstbewusstseins immer faktisch ist, und der Absolutheit selbst, der von Fichte nun zentralgestellt wird. Wir verstehen das Leben nur in der Reflexion. Die Reflexion aber kommt *immer* zu spät – daraus kann nur ein Schluss gezogen werden: Das Leben sub specie absoluti ist für die Reflexion unerreichbar, unbegreiflich. Auch wenn die Philosophie von Anbeginn auf der Suche nach Glück und Erfüllung die Geheimnisse und Rätsel dieses Lebens zu erforschen suchte, ist sie es selbst, die durch ihr Suchen einen Schleier aus einschränkenden Konzepten und Ideologien vor das Leben zieht. An das Leben vor dem Anfang der Philosophie im Hier und Jetzt kommt sie nicht heran.<sup>89</sup> Was aber ist das Leben vor der wirklichen Reflexion, was ist es sub specie absoluti? Und vor allem, was ist die Reflexion vor der faktischen Reflexion, was ist die Reflexion sub specie absoluti? Bemerkenswerterweise können wir den performativen Widerspruch von Sagen und Tun noch wenigstens *als Problem* begreifen. Wie können wir das? Nach Fichte haben wir einen *Begriff des Absoluten*, der über den Gegensatz von Sagen und Tun hinausgeht – an den absoluten Anfang der Philosophie, und auf diesen absoluten Begriff geht der besagte Imperativ, er treibt in die *Vollreflexion der Reflexion sub specie absoluti*. Es leuchtet jedem ein, dass Sein, Liebe und Seligkeit und eine derselben entsprechende Lebensform nur hier zu finden sein werden.

Dieser Imperativ wird im Verlauf von Fichtes Philosophie schließlich ihre feste Systemform verflüssigen und in eine performative Kunst überfaktischen Denkens transformieren – seit ungefähr 1800 trägt Fichte seine wissenschaftliche Philosophie nur noch mündlich vor, er vertraut kaum mehr auf die kristalline Form des Textes. Ein bemerkenswertes äußerliches Anzeichen dafür, dass Fichte die Funktion des Denkens gänzlich neu bewertet. Der Imperativ ist Aufforderung, die Reflexion nicht eher abubrechen, bis alles Fragwürdige, Dunkle und Unkla-

---

<sup>89</sup> Wir haben schon gesehen, dass im Zazen durch die totale Inhibierung aller intentionalen Bewusstseinstätigkeit durchaus ein Zugang zum Leben sub specie absoluti möglich ist, jedoch ist dies kein philosophischer, sondern ein strikt anti-philosophischer. Es ist der Zugang des Zen, über das reine schweigende Gewahren. Aus diesem Grund verweigert das Zen nicht nur traditionell jeglichen reflexiven Zugang (vgl. Izutsu : 7), sondern hier liegt auch die Kluft, die westliches Denken und östliche Lebensweisheit trennen.

re in ein einsichtiges und klares Verhältnis zum Leben; und das heißt vor allem, bis der selbstbewusste Begriff selbst durchsichtig gemacht und auf eine absolute Einheit mit dem Unbegreiflichen in seinem Rücken, dem Leben, gebracht wurde. Er ist Aufforderung, einmal im Leben ernst mit dem Absolutheitsanspruch der endlichen Vernunft und der Durchdringung ihrer Unbegreiflichkeit zu machen, nicht nur um der Wissenschaft, sondern vor allem um des guten unverstellten Lebens willen. Dazu musste zuerst einmal ihr Standpunkt durchsichtig werden: Also nicht einfach wie aus der Pistole geschossen damit beginnen, von einem vermeintlich neutralen oder absoluten Standpunkt *über* das Leben und das Wissen zu sprechen, sondern zunächst einmal die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen absoluten Standpunktes zu klären. Die Standpunktfrage steht im Zentrum, sub specie absoluti ist sie die Frage nach dem Anfang der Philosophie – Um aber über den Anfang der Philosophie hinauszukommen, muss man die Philosophie zuerst zu einem faktischen Ende gebracht haben. Fichtes später Begriff der Philosophie entspricht trotzdem immer noch dem Geist von Kants Diktum, man könne »niemals [...] Philosophie (es sei denn historisch), sondern [...] höchstens nur philosophiren lernen« (AA III : 541f.) – allein bei Fichte begreift sich dieser Anspruch viel radikaler und vor allem performativ: Es ist *Überwindung* und *Transformation* des Denkens im Denken durch Denken.

Auf den ersten Blick scheinen sich Kant und Fichte in ihrem Verständnis der kritischen transzendentalen Philosophie nicht wesentlich voneinander zu unterscheiden. Für beide besteht Philosophie im Wesentlichen in der vernünftigen Durchdringung der Wirklichkeit. Der Unterschied besteht in der Form, im Selbstverständnis bzw. der Reflexionstiefe des Philosophierens. Denn während Fichte die prinzipielle Durchdringung des absoluten Ganzen der Wirklichkeit zum expliziten Leitsatz des Philosophierens erhebt, folgt Kant diesem Prinzip mehr implizit und daher weniger systematisch. Bekanntlich war ja auch das philosophische Bemühen Kants bis in die letzten Lebensjahre hinein darauf gerichtet, in das Ganze der Philosophie systematische Einheit zu bringen. 1798 schreibt Kant an seinen Freund Christian Garve : »Ich weiß aber nicht, ob, bei einer gleichen Bestrebung meinerseits, das Loos, was mir gefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter emp-

funden werden möchte, wenn Sie sich darin in Gedanken versetzten; nämlich für Geistesarbeiten, bei sonst ziemlichen körperlichen Wohlbefinden, wie gelähmt zu sein: den völligen Abschluß meiner Rechnung, in Sachen welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Thunlichkeit dieser Aufgabe bewußt bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist.« (AA XII : 257) Kant macht jedoch nicht allgemein das Philosophieren (die Reflexion) selbst zum wesentlichen Inhalt seines Philosophierens, es gehört für ihn nicht wesentlich zur Philosophie. Für Kant besteht die Philosophie in der Zurückführung des vorgefundenen Mannigfaltigen der Erfahrung auf seine transzendente Einheit, die er in apodiktisch gewissen Grundleistungen, -vermögen und -kräften der Vernunft wie Gesinnung, Einbildungskraft, Apperzeption findet. Die Instrumente, derer er sich bedient, sind die philosophische Reflexion und Abstraktion. Fichte dagegen beschränkte sich, unter Nutzung der gleichen Instrumente, nicht auf die Reflexion des Mannigfaltigen der Erfahrung, sondern reflektiert auch systematisch darauf, dass er reflektiert, und reflektiert dadurch auf die umfassendere transzendente Einheit von Reflexion und Erfahrungseinheit. Insbesondere dort, wo Kant der philosophischen Reflexion und Performanz fraglos vertraut und sie für klar und selbstverständlich hält, sieht Fichte innere Komplexität und unsichtbare Gesetze am Werk, die die Reflexionsergebnisse dann, wenn diese Gesetze nicht expliziert werden, implizit bestimmen und dadurch verfälschen.<sup>90</sup>

So liegt der Hauptunterschied zwischen Kant und Fichte darin, dass Fichte mittels des Begriffes des Absoluten sogar die lebendige Performanz des Denkens (das Tun des Sagens) als Problem, und damit die faktischen Formen von Gewissheit, Apodiktizität und Wahrheit – wo explizit oder performativ absolut gesetzt als Schein – wo sub specie absoluti genetisiert als a priori strukturierte Erscheinung begreifen kann. Fichte schreibt in völligem Ernst: »Aller Irrtum besteht darin, daß man ein bloßes Bild für die Sache hält.« (GA II, 13 : 94) Und scheint damit zu-

---

<sup>90</sup> vgl. V.5.1 transzendente Argumente.

erst einmal den simplen Umstand zu meinen, dass Irrtümer durch irr tümliche Absolutsetzungen zustande kommen. Brisant und grundstürzend wird diese Einsicht erst, wenn man den nächsten Satz mitliest: »den wahren Umfang dieses Grundirrtums zeigt die W.L. indem sie das ganze wissen ohne Ausnahme in Bild auflöst, und das Sein allein in Gott setzt.« (GA II, 13 : 94) Denn dadurch wird der absolute Anspruch ausgesprochen, dass die in sich opake Seinsform (Ding an sich) auch aus dem letzten Winkel – der formalen Performanz des Wissens, dem Tun des Sagens – entfernt werden muss, wir also nichts und auf keiner Ebene absolut *setzen* oder *voraussetzen* dürfen, ohne uns wieder (per Re-entry) in den alten Grundirrtum zu verstricken; und das heißt insbesondere auch, dass wir jetzt auch nicht einfach das Gegenteil annehmen können, die gänzliche Negation und Leugnung aller Absolutheit – hier scheint zum ersten Mal eine völlig neue überfaktische Form absoluten Wissens ( $E\downarrow$ ) sui generis auf, jenseits von Sein und Nichts, Gewissheit und Ungewissheit, Zweifel und Sicherheit.

Fichte kommt durch Reflexion der Reflexion zu einem radikalen Zweifel an den Möglichkeiten und Grenzen des philosophischen Tuns, der ihn dazu führt, das Aufklärungsprinzip selbst zu revidieren. Wenn Kant forderte »sapere aude!« – jeder soll »einen freien Gebrauch von seiner Vernunft machen, und nicht bloß einen nachahmenden, so zu sagen, mechanischen Gebrauch.« (PM : 3), so spezifiziert Fichte diesen Anspruch autonomen Denkens weiter. Es ist zwar richtig, dass wir unser Wissen selbst einsehen, und nicht mechanisch nachsagen sollen. Daran hält Fichte natürlich fest. Aber das reicht noch nicht, um lebendig zu denken bzw. lebendiges Denken lebendig zu begreifen. Und so fragt Fichte: »Sollen wir nun, diese freien, diesen Begriff uns machen, bilden? *Wir* denken? [...] (Hier liegt das Mißverständniß und ein Sitz von Irrthümern). Keinesweges! *Die Einsicht macht sich selbst* [sc.  $E\downarrow$ ], und nur insofern ist sie richtig. Was sich nicht selbst macht, was irgend ein Ich hindenkt [also:  $E\cup (S \rightarrow O)$ ], ist falsch.« (GA II, 13 : 46f., Mark. KG) Wer soll aber dann denken, um es pointiert zu fragen, wenn weder Autoritäten noch Subjekte die logischen Subjekte des Denkens sind? »Das Wissen selbst stellt sich selbst dar, u. spricht sich aus: dies ist der Grund aller Evidenz« (GA II, 12 : 157), das Wissen selbst ist die Erscheinung des Absoluten, die *Daseinsform* des Menschen ( $E\downarrow$ ). Wenn Kant das au-



tonome Denken einseitig nur gegen den mechanischen Gebrauch abgrenzt ( $S \leftarrow O$ ), unterschätzt er die Gefahren des willkürlichen bzw. dezisionistischen Denkens ( $S \rightarrow O$ ), also von Dezisionismus und Ideologie, und vermag keine hinreichenden theoretischen Vorkehrungen dagegen zu entwickeln; ja, am Ende muss man Kant selbst sogar, wie wir noch sehen werden, auf formaler epistemologischer Ebene einen Dezisionismusvorwurf machen (vgl. V.4.1). Und so könnte es sein, dass die unzureichende transzendente Reflektion der Feststellung der transzendentalen Willkür bei Kant durch die Unterlassungsleistung einer rekursiv-epistemologischen Legitimation folgenreiche theoretische Kolateralschäden im Personenbegriff und überhaupt bei der Konzeption von Wissenschaft verursacht hat – wobei es dabei nicht in erster Linie um Kants tantalischen Schmerz geht (über den noch ein Wort zu verlieren sein wird [vgl. VII.4 & VII.5]), sondern um das ambivalente Potential der Freiheit.

Das Instrument Fichtes, um die Struktur des Denkens *sub specie absoluti* herauszuarbeiten, ist die *Reflexion der Reflexion*. Da diese im Sinne einer Vollreflexion auch den überfaktischen Bereich des Wissens vor dem wirklichen Anfang des Denkens umfassen soll, hat Fichte später deutlicher von *absoluter Reflexibilität* oder *Reflexibilität der Reflexibilität* gesprochen. Dadurch und darin wird ihm die wirkliche reflexive Performanz ( $E\cup$ ) selbst zum Gegenstand reflektierender Analyse – und zum *Mannigfaltigen*, welches durchdrungen und auf absolute Einheit ( $E\downarrow$ ) zurückgeführt werden muss. Der philosophische Imperativ, alles Mannigfaltige auf absolute Einheit zu bringen, bedeutet nach Fichte nicht nur, dass die reflektierende Tätigkeit des Philosophen zum Gegenstand der Philosophie hinzugehört, sondern Erste Philosophie ist nichts anderes als diese voll durchgeführte *Reflexibilität der Reflexibilität*.

Mit der Reflexibilität der Reflexibilität tut sich ein vollkommen neues Feld philosophischer Problemstellung auf, in dem sich zeigt, dass die transzendente Erkenntnistheorie (Kant) bzw. die Phänomenologie (Husserl) vom Ansatz her einer differenzierenden Korrektur bedarf, um insbesondere die Transzendentalphilosophie mit den modernen Argumenten der Sprachphilosophie ( $\rightarrow$ Sprechakttheorie $\leftarrow$ ,  $\rightarrow$ performativer Wi-

derspruch«), der philosophischen Hermeneutik (»hermeneutischer Zirkel«) und der Wissenschaftstheorie (»Münchhausen-Trilemma«) in Bezug zu setzen. Wir wollen uns dieses komplexe Problemfeld der *Reflexibilität der Reflexibilität* einmal umrisshaft am Unterschied der frühen und der späteren Wissenschaftslehre Fichtes vergegenwärtigen.

Fichte skizziert sein Vorhaben in dem wichtigen Brief an Schelling, vom 8. Oktober 1800: Die frühe Wissenschaftslehre, so Fichte, ist zu verstehen »als das System, das innerhalb des Umkreises der Subjekt=Objektivität des Ich, als endlicher Intelligenz, und einer ursprünglichen Begrenzung desselben durch *materielles Gefühl* und *Gewissen* sich bewegt, und innerhalb dieses Umkreises die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag, auf Erklärung jener ursprünglichen Beschränkung selbst aber sich durchaus nicht einläßt« (Briefe III : 186). Der späten Wissenschaftslehre bleibt also »immer die Frage übrig, ob nicht, wenn nur erst das Recht, *über das Ich hinauszugehen*, aufgewiesen wäre, auch jene ursprünglichen Beschränkungen erklärt werden können«. (Briefe III : 186f.) Damit beschreibt Fichte einerseits, was er nach bis 1800, mittels der *Grundlage* und der Wissenschaftslehre *nova methodo* systematisch dargestellt hat, und er gibt andererseits an, was er darüber hinaus noch für Probleme sieht.

Es handelt sich letztlich um drei Desiderate, die Fichte zur Vertiefung der Wissenschaftslehre nach 1800 führen:

1. Mit der Frage nach der Erklärung der ursprünglichen Begrenzung geht es letztlich um eine *materiale Erweiterung der Transzendentalphilosophie*. Die »ursprüngliche Beschränkung«, die die endliche Intelligenz im materiellen Gefühl und Gewissen vorfindet, wurden in der *Grundlage* in Form eines ursprünglichen Anstoßes nur *vorausgesetzt*, an dem sich das ins Unendliche gehende Streben des Ich bricht, und sich zu einer einheitlichen kategorial geordneten Erfahrungswelt reflektiert. Sie werden aber in ihrer Natur und Provenienz nicht erklärt. Woran bricht sich die unendliche Tätigkeit des Ich? Überraschenderweise ist der geistige Raum, in den das freie endliche Selbstbewusstsein die Erfahrungswelt hineinprojiziert, nicht leer, obgleich das Ding-an-sich von Fichte aus der

Welt geschaffen wurde. Es findet bzw. fühlt hier offenbar rein geistige Materialien, die seine Projektion bedingen, die aber in der Welt nicht liegen können. Es geht hier um materiale Voraussetzungen der formalen endlichen Freiheit, also ihre innere rein geistige Bestimmtheit als individuelle schöpferische Individualität, und da das individuelle Ich nie allein ist, impliziert diese Frage ein rein geistiges Reich der freier Individuen, das sogenannte ›Geisterreich‹ oder ›Reich der Zwecke‹. Es begründet die Frage, warum das endliche Ich überhaupt andere Iche außerhalb seiner finden kann. Andere Wesen meinesgleichen kann ich nach Fichte nur vermittels des Gewissens finden, nicht empirisch.<sup>91</sup>

2. Mit dieser materialen Erweiterung ist, wie Fichte zugibt, notwendigerweise eine *methodische Erweiterung der Transzendentalphilosophie* verbunden, denn die materielle Erweiterung der *Grundlage*, oder wie er es an einer anderen Stelle nennt, die ›Synthesis der GeisterWelt‹ (Briefe III : 195), macht eine Vertiefung der transzendentalen Begründung vonnöten, eben den Erweis des Rechtes, *über das Ich hinauszugehen*. (vgl. Briefe III : 186f.) Was ist damit gemeint? Gemeint ist der Legitimitätsnachweis, gedanklich über die faktisch-absolute Einheit des freien reflektierenden Selbstbewusstseins, als dem alle Deduktionen der Jenaer Zeit leitenden methodischen Prinzip, hinauszugehen, eben durch die

---

<sup>91</sup> Fichte beschreibt kurz, wie er das begründet: »Das Gewissen [muss also bestimmt sein, KG] aus dem Intelligiblen als Noumen (oder Gott), die Gefühle, welche nur der niedere Pol des ersteren [sc. des Gewissens] sind, aus der Manifestation des Intelligiblen im Sinnlichen.« (Briefe III : 183) Das Geisterreich würde also einerseits im Gewissen der endlichen Intelligenz erscheinen, und gäbe ihr dort eine materielle – nicht wie bei Kant eine rein formale – kategorische Bestimmung bzw. individuelle Lebensaufgabe. Nimmt sie diese Aufgabe an, vollendet sie sich in einer absoluten Freiheit. Das freie reflektierende Selbstbewusstsein ist dann als Geist die »niedere Potenz« des Geisterreiches bzw. Gottes. Das Geisterreich bestimmt indirekt auch materialiter das Gefühlsleben der endlichen Intelligenz, und damit sein Projektion als Naturwesen. Damit sagt Fichte nichts anderes, als dass die materiale Insich-Bestimmtheit sowohl des Gewissens als auch des Gefühlslebens nicht aus dem faktischen Handeln der endlichen Intelligenz abzuleiten sind, sondern vielmehr in den rein geistigen Voraussetzungen desselben liegen. Die ursprünglichen Beschränkungen liegen also in der absolut-transfaktischen Insich-Bestimmtheit der absoluten Bestimmbarkeit des faktischen Wissens (E↓) der endlichen selbstbewussten Freiheit (EÜ). In der *Grundlage* leitet Fichte nur die *Form* von Sinnenwelt und Gewissen ab.

schon angesprochene Verschärfung der *quaestio iuris* zur *quaestio iuris sub specie absoluti*.

Anders gefragt, wenn die endliche Freiheit absolute, sie bestimmende materiale Voraussetzungen im Geisterreich haben soll, die sie nicht durch ihr wirkliches Handeln hervorbringen und die folglich der Philosoph auch nicht aus der Geschichte ihrer faktischen Akte rekonstruieren kann: Wie könnte dann ein transzendentaler Nachweis dieser absolut transfaktischen Voraussetzungen jenseits der faktisch-absoluten Einheit des ›Ich denke es‹ möglich sein? Die Reflexion als dem tragenden methodischen Grundprinzip der Transzendentalphilosophie läuft Gefahr, die faktische Form der Einheit des ›Ich denke es‹ überall zu reproduzieren, und sich bloß in einem in-sich-geschlossenen, sich selbst bestätigenden und selbst begründenden Zirkel von *performativ realistischen* self-defeating prophecies zu bewegen. Um die Möglichkeit einer *Reflexibilität der Reflexibilität* zu erweisen und also den Nachweis zu erbringen, dass es möglich ist, mittels der transzendentalen Reflexion in die transfaktischen Voraussetzungen der Reflexion einzudringen, müsste gezeigt werden, dass in der ewig sich selbst gleichen Einheit des absoluten Ich eine materiale Bestimmbarkeit und also eine Mannigfaltigkeit der Selbstansicht – eben eine Standpunktlehre – denkbar ist. Kurzum, in der einfachen, sich gleichen, absoluten Form des ›Ich denke es‹ müsste ein, wie Fichte es in der Wissenschaftslehre 1804 nennt, »besonderes Disjunktionsprinzip nachgewiesen werden.« (SW X : 193)<sup>92</sup>

Was ist damit gemeint und wie weit erstreckt sich das?<sup>93</sup> Der performative Realismus bzw., mit Fichte, der höhere Idealismus »machte das

---

<sup>92</sup> Es geht Fichte beim Nachweis dieses Disjunktionsprinzips ausdrücklich um die Aufweisung des in dem Brief an Schelling geforderten Rechts, »über das Ich hinauszugehen«, (Briefe III : 187), denn er schreibt dort in der 13. Stunde: »Es kann sehr wohl sein und wird sich finden, daß wir sogar dieses Disjunktionsprincip niemals rechtlich genetisch auffinden, sondern es faktisch würden erschleichen müssen, falls wir [im] absoluten Ich befangen blieben, und nicht über dasselbe uns erhoben.« (SW X : 193) Um also diesen Nachweis zu erbringen, müssen wir die Möglichkeit eines (methodisch als problematisch gesetzten) transfaktischen Disjunktionsfundaments experimentell einräumen, und also bereit sein, die faktisch-absolute Einheit des ›Ich denke es‹ methodisch zu relativieren.

<sup>93</sup> Es geht an dieser Systemstelle um die Relativierung und Widerlegung einer von Fichte idealtypischen aufgebauten Position eines höheren Idealismus, die nach Fichte

unmittelbare Bewußtsein zum Absoluten, zum Urquell und zum Bewährer der Wahrheit; und zwar zeigte sich in ihm das absolute Bewußtsein, als Einheit alles möglichen andern Bewußtseins, als Selbstbewußtsein [in] der Reflexion. [...] Allenthalben, wo wir sagen [oder implizit zeigen, KG]: ich bin mir dessen bewußt, trägt unsere Aussage denselben jetzt beschriebenen formalen Grundcharakter einer absoluten Intuition, die auf Ansichgültigkeit ihres Inhaltes Anspruch macht. Dieses Bewußtsein ist [...] in seiner Wurzel, Selbstbewußtsein, in der Reflexion: alle möglichen Disjunktionen und Arten des Bewußtseins müssen daher aus dem Selbstbewußtsein abgeleitet werden; und wir wären damit schon heraufgekommen zu einer umfassenden Einheit. Es ist klar, daß dieses Bewußtsein in sich durchaus Eins ist, und keiner innern Disjunktion fähig; denn das Denken, das in ihm vorkam, war das des Ansich, das als Ansich durchaus Eins und sich selber gleich ist; also es war auch Eins, und das Bewußtsein desselben war nur dieses Eine Bewußtsein; daher auch Eins. Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das

---

sowohl bei Reinhold und Bardili, und m. E. auch bei Hegel vorliegt, und die wir heute in variantenreichen Spielarten des Konstruktivismus finden, im *Radikalen Konstruktivismus* ebenso wie in der *Analytischen Philosophie*, im *Kritischen Rationalismus* ebenso wie in der *Philosophischen Hermeneutik*, der *Transzendentalen Sprachpragmatik* sowie in der Position *Höslers*, aber auch in regionalisierenden Interpretationen der Philosophie Kants als Wissenschaftstheorie, die sich bemühen, das ›Ding an sich‹ als leeren Grenzbegriff wissenschaftlichen Sprechens zu deuten. In diesen Positionen wird, wenn man sie begründungslogisch von Fichte aus bewertet, implizit oder explizit, das »Denken als Denken zum Prinzip des Seins« (SW X : 191) gemacht, heute würden wir sagen, statt ›Sein‹ zum *Prinzip der Wahrheit* bzw. *der Geltung*; es handelt sich beim höheren Idealismus um einen performativen Realismus, der im Denken durch Denken die Strukturen der Wirklichkeit und des Wissen feststellen und begründen will, sich dabei aber durchgehend in der sich selbst bestätigenden bzw. selbst immunisierenden Form des ›Ich denke es‹, in denen performative Absolutsetzungen getroffen werden, ohne zu bemerken, dass nie ein absolutes, sondern immer nur ein faktisches bzw. ein faktisch-absolutes Sein ausgesagt bzw. festgestellt wird. Formal sind diese Positionen daher immer, so komplex und in-sich-geschlossen sie an sich auch sein mögen, dezisionistisch und zirkulär. Hier geht es mir nur darum, zu zeigen, was Fichte mit der *Reflexibilität der Reflexibilität* meint und wie seine Spätphilosophie ansetzt, darum gehen wir zunächst nicht näher darauf ein, ob und inwiefern wir wirklich eine so weite, im 20. Jahrhundert einflussreiche Bandbreite von philosophischen Positionen unter dem Topos des ›höheren Idealismus‹ kritisieren können.

reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche – *nicht das Absolute [oder die Tathandlung, KG]*, wie bald sich näher finden wird, *aber das absolute Ich.*« (SW X : 192f., Mark. KG) Die späte Wissenschaftslehre soll nun das Recht ableiten, über dieses absolute Ich hinauszugehen und jenseits der Einheit des absoluten Ich, in der sich das Denken qua Denken notwendig bewegt, es begründende transfaktische Disjunktionsprinzipien aufzuzeigen. Wenn man sich klar macht, dass in dem hier vorgeschlagenen Experiment nicht irgendein Faktum ergänzt, sondern die innere Performanz des Denkens selbst – unter klarer Rücksicht darauf, dass sie das zentrale Instrument des transzendentalen Projektes ist – in sich erweitert werden soll, dann kann man dieses Unterfangen als Versuch begreifen, die *quaestio iuris sub specie facti* zur *quaestio iuris sub specie absoluti* zu vervollständigen und das Denken dadurch überhaupt letztbegründungstauglich zu machen.

Es geht also bei diesem Methodenwechsel im Wesentlichen um drei Dinge:

- a. dass die hier vorgeschlagene experimentelle Erweiterung der Transzendentalphilosophie intim mit der Unterscheidung zwischen dem *absoluten Ich* und dem *Absoluten* zusammenhängt.
- b. dass Fichte schon in der *Grundlage* diesen überfaktischen Standpunkt vertritt (obgleich er ihn nicht ausreichend gegen Missverständnisse abgesichert und auch nicht systematisch sub *specie absoluti* legitimiert hat)<sup>94</sup>, und zwar durch seine schon in

---

<sup>94</sup> Das »absolute Ich« der Grundlage bzw. das »absoluten Subjekt« (SW I : 97) ist begründungslogisch ambigue. Diese Ambiguität eröffnet eine Mannigfaltigkeit von Interpretationsmöglichkeiten und insofern eine begründungstheoretische Ambivalenz: Erich Fuchs erfasst diesen Mangel in seinem Aufsatz Das Problem der Freiheit, auch für Fichte: »Es ist m. E. auch unter den Fichte-Forschern immer noch strittig, ob der in §1 der »Grundlage der gesamten WL« dargestellte Fundamentalakt (»Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.«) eine Hypothese, ein Postulat, eine in intellektueller Anschauung vollzogene unmittelbare Einsicht oder ein Glaube ist.« (Fuchs 2008 : 5). Aus meiner Sicht lässt sich diese Ambiguität auf Basis der von der Grundlage zur Verfügung gestellten Argumente, nicht auflösen klären. Erst die späte Wissenschaftslehre stellt die Perspektive zur Verfügung, in der diese Unbegreiflichkeit ohne Re-entry und faktischen Abbruch reflexibel wird. Der Sache nach gibt keinen anderen Zugang zu dem Problem.

der *Grundlage* eingeführte Unterscheidung von ›Tathandlung‹ und ›Tatsache‹ bzw. zwischen ›Faktum‹ und ›Genesis‹.<sup>95</sup>

- c. dass die Widerlegung dieses höheren Idealismus bzw. performativen Realismus keineswegs als absolute, sondern nur als relative Widerlegung zu verstehen ist, und so das Prinzip des faktischen Denkens bzw. des freien bewussten Reflektierens (E<sub>U</sub>) keineswegs für absolut, sondern nur relativ ungültig erklärt werden muss; es ist nur dann absolut falsch, wo der faktische Wissensmodus ex- oder implizit absolut gesetzt wird, bzw. nicht in höherer Genesis (E<sub>I</sub>) konfundiert wird.<sup>96</sup>

3. Methodisch deutet sich aber außerdem noch folgende erstaunliche Erkenntnis an: Wirkliches Denken und Reflektieren führt nicht zur Wahrheit *sub specie absoluti*, und zwar gleichgültig, an welchem Gegenstand es ausgeführt wird – wenn nicht ein ›Sinn‹ dazukommt, der den Reflexionsvollzug sehend begleitet. Dieser Sinn erst eröffnet das Verständnis für die *quaestio iuris sub specie absoluti*, indem er das Au-

---

<sup>95</sup> Fichte führt aus: »Faktisch nennt man eine Thatsache, und da hier vom Bewußtsein die Rede ist, wäre diese Thatsache eine Thatsache des Bewußtseins; oder es strenger ausgedrückt: nach diesem idealistischen Systeme, wäre das Bewußtsein selber Thatsache, und da das Bewußtsein ihm das Absolute ist, das Absolute wäre Thatsache. Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *πορον πσευδος* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine *Thathandlung*, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, *Genesis* benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinausgewesen.« (SW X : 194, Mark. KG)

<sup>96</sup> Man kann wie folgt erläutern: »Soll es zur Aeusserung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht [sc. als an sich gültig, KG] vernichtet zu werden« (SW X : 118) Die faktische Reflexion, d.i. die Setzung des Begriffs, und das genetische Eintreten des Licht bilden nur zusammen, in genetisch evidenter Synthesis *sub specie absoluti*, nach Fichte den »Urground aller Erscheinung« (SW X : 194). Es ist aber nicht leicht, die Perspektive *sub specie absoluti* zu gewinnen und durchzuhalten, indem der Schein der Faktizität per self-defeating prophecy im Reflexionsvollzug fortwährend wiederkehrt. Daher erfordert die Transzendentalphilosophie nach Fichte einen besonderen philosophischen Sinn, um im Reflektieren das Reflektieren zu sehen, und sich nicht darin zu verlieren.

ge, d. h. die absolute Reflexibilität für die innere Komplexität des einfachen Denkens und für eine Freiheit der Freiheit öffnet. Denn das »Reflektieren des Reflektirens [...] ist nun eben die [späte] W.-L.: Freiheit der Freiheit; Freiheit, sich über die Freiheit zu erheben, und sie selbst zu verstehen: voraussetzend daher das erste, einfache Reflektieren. – Es wird daher sehr begreiflich, warum die W.-L. so wenig Glück macht. Sie sollen in ihr reflektieren auf die Reflexion, und haben einfach noch gar nicht ordentlich reflektiert.« (GA IV, 4 : 98) Diese Freiheit zur Freiheit aber »setzt voraus ein ganz neues inneres Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist. [...] Die erste Bedingung demnach ist, daß der Sinn in ihnen gebildet werde, für den diese Gegenstände da sind.« (SW IX : 4) Aber leider, kann dieser Sinn offenbar, anders als Fichte gehofft hat, als Sinn nicht durch Denken trainiert werden, da die faktische Verwachsenheit und In-sich-Geschlossenheit des Denkens sich performativ reproduziert.<sup>97</sup> Noch 1813 klagt Fichte darüber, dass die »Wissenschaftslehre [...] seit den 3 Jahrzehnden ihrer Erscheinung fast so gut als gar nicht verstanden worden [sei].« (SW IX : 3) Offenbar also hat ihre Methode nicht das erreicht, was sie soll: Wenn das wirkliche Denken einerseits wie eine self-defeating prophecy in sich geschlossen ist, andererseits aber einen natürlichen »Wahrheitssinn« als Bedingung voraussetzt, dass überhaupt transzendental philosophiert werden kann, ist es zumindest wahrscheinlich, dass sich durch fortgesetzte Anleitungen zur Reflexion der Reflexion der »Sinn« ausgebildet, und wirkliche Freiheit von der Freiheit etabliert wird, sondern eher, dass das faktische Denken nun die philosophische Gestalten der Wissenschaftslehre in seiner self-defeating prophecy instrumentalisiert, um seinen performa-

<sup>97</sup> Es ist für den Menschen weder durch Natur, Zufall oder ein anderes Faktum, noch durch Willkürentscheidung oder Reflexion ausgemacht, wie die endliche Freiheit sich per Freiheit zu sich selbst und ihrem freien Vollzug verhält. Der Mensch findet seine Liebe und den damit verbundenen Glauben an eine Realität faktisch vor, als außerphilosophischer Ausgangspunkt seiner Philosophie. Der Denkende wird diesen performativen Realismus seines faktischen Ausgangspunkts im Denken automatisch per self-defeating prophecy überall reproduzieren und betätigt finden. Soll die Aufgabe der Wissenschaftslehre gelöst werden, und die innere Komplexität der Freiheit sichtbar gemacht werden, lösen, und die



tiven Realismus an ihm zu reproduzieren. Fichte würde das wohl zugeben haben, setzt er doch nicht ohne Grund auf die affektive Wirkungskraft des mündlichen Vortrags und ist sich doch klar, dass jene, denen dieser ›Sinn‹ nicht zur Verfügung steht, sogar seine mündlichen Worte verdrehen werden. »Was diesen Zustand unheilbar macht, und ihn der Anregung zu einem bessern und der Mittheilung von aussen verschliesst, ist das mit demselben verbundene, fast totale Unvermögen, etwas über ihre Denkart hinausliegendes auch nur historisch in seinem wahren Sinne zu nehmen. Sie würden gegen alle Menschenliebe zu verstossen, und einem ehrlichen Manne das kränkendste Unrecht anzuthun glauben, wenn sie annähmen, dass, wie wunderlich er auch sich etwa ausdrücken möge, er damit irgend etwas anderes meinen könne oder wolle, als dasselbe, was sie eben auch meinen und sagen; und wenn sie bei irgend einer Mittheilung einen andern Zweck voraussetzen, als den, sich von ihnen, in Rücksicht der alten und bekannten Lection, überhören zu lassen, ob man diese Lection auch recht auswendig gelernt habe. Verwahre man sich, wie man wolle, durch die schneidendsten Gegensätze, erschöpfe man alle Geheimnisse der Sprache, um den stärksten, frappantesten und in die Augen springendsten Ausdruck zu wählen; wie er nur an ihr Ohr gelangt, verliert er seine Natur, und verwandelt sich in die alte Trivialität; und ihre Kunst, alles herunterzudeuten und herabzuziehen, ist überschwänglich vor aller andern Kunst.« (SW V : 496f.) Das betrifft ein zentrales Problem, im Grunde den eigentlichen Zweck der Philosophie Fichtes, nämlich die Frage, ob die Wissenschaftslehre, wie Fichte behauptet, eine Anweisung und Leiter ist, zu einem freien erfüllten Leben. Er schreibt: »Wer die W.-L. erkannt hat, ist in alle Bedingungen eingesetzt des Willens; und es fehlt eben nur am Willen noch selbst. [Die Wissenschaftslehre] soll eine Wegbahnung zur Sittlichkeit sein: eine klare Kunst des Sittlichwerdens, und dies ist ihre höchste Bestimmung.« (SW X : 492) Dies stelle ich in Zweifel. Ich zweifle nicht daran, dass die Wissenschaftslehre, dann, wenn der Sinn vorhanden ist, zu Begriff und Letztlegitimation des absoluten Wissens bzw. zur Aufklärung der Denkbarkeit des absoluten ›Wahrheitssinn‹ selbst die notwendige und hinreichende Methode ist, und ich zweifle auch nicht daran, dass das Curriculum der Wissenschaftslehre vielleicht für einige wenige diese Rolle spielen kann. Aber

ich bezweifle, dass die Wissenschaftslehre das hinreichende Mittel dazu ist, jenen ›Wahrheitssinn‹ zu öffnen, den es braucht, um sie zu verstehen. Damit würde auch die Wissenschaftslehre ein fundamentales Problem des Anfangs haben, anders gesagt, aus dem Reflektieren und auch dem Reflektieren der Reflexibilität kommt man nicht voraussetzungslos in ein gutes Leben.

Was bleibt übrig? Wie wäre es, statt zu reden und zu schreiben – zu schweigen, und schweigend in der Konzentration zu verweilen. M.E. kann der ›Sinn‹ absoluter Reflexibilität direkter durch gegenstandslose Kontemplation, also bspw. durch Zazen trainiert werden, vielleicht sogar leichter, ohne sich in den Spiegelkabinetten des Denkens zu verlaufen.

Dann aber, wenn der Sinn gegeben ist, können wir in der Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre begreifen, dass es zu unserem wirklichen Reflexionsvollzug eine Mehrzahl von möglichen Einstellungen a priori gibt. Die theoretische Ausdifferenzierung dieser transfaktischen Optionen der Freiheit zum faktischen Freiheitsvollzug entwickelt Fichte in der Lebensstandpunktlehre. Dies gibt das dritte Desiderat: Die neuen transfaktischen Disjunktionsfundamente sind nicht nur neue innere Freiheitsstandpunkte, sondern ermöglichen auch neue Standpunkte systematischer Kritik.

Auch bei der jetzt vorgenommenen Einschränkung, ist das Projekt der Wissenschaftslehre nicht prinzipiell gescheitert, wie viele Denker nach Fichte glaubten und noch glauben. Vielmehr hängt der Erweis der absoluten Reflexibilität der Reflexibilität der Vernunft von einem Versuch ab, dass unter den richtigen Bedingungen gelingen wird. Diese Bedingungen können aber, auch wenn das Zeit und Konzentration erfordert, durch das denkende Subjekt hergestellt werden.

Fichte überträgt das Konzept der Kopernikanischen Wende Kants auf die Grundbegriffe der Epistemologie und Reflexion. Die Wissenschaftslehre erfordert, dass wir, bevor wir überhaupt mit absoluten (Realitäts-) Ansprüchen hantieren, zuerst die *transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit dieser Ansprüche prinzipiell klären müssen!* Noch radikaler, der performative Realismus gehört zur notwendigen Form unseres faktischen Denkens, wir können uns des faktischen Anspruchs auf Absolutheit *nicht entschlagen*, auch da nicht, wo wir sie praktisch oder theore-

tisch zu leugnen versuchen: Tatsächlich ist auch der Versuch, auf absolute Ansprüche zu verzichten, selbst schon der Eintritt (self-defeating prophecy) in eine opake in sich geschlossene und performativ-realistische Denkungsart und – wie wir sehen werden (vgl. VII.3.1) – ein erfüllungstheoretisch verheerendes Urteil über sich selbst. Daraus führt im wirklichen Denken kein Weg, es sei denn wir reflektieren gar nicht, aber das ist eben, wie man im Zazen erlebt, auch keinesfalls einfach, und erfordert ebenso viel Übung wie die Reflexion genetisch-evidenter Prinzipien im Innern der wirklichen Reflexion.

Streng genommen stellt eine zweite *Kopernikanische Revolution* das kategorische Erfordernis jeder wissenschaftlichen, nicht-ideologischen Erkenntnisbemühung dar. Diese zweite *Kopernikanische Wende* Fichtes, die man eine *epistemologische* nennen könnte, indem sie für das Grundproblem der Erkenntnistheorie, den *performativen Realismus* (der faktischen Wissensform) Abhilfe schafft, macht einen kategorischen Grundgegensatz im Wissen deutlich, und zwar den zwischen faktischem Sein bzw. faktischer Evidenz einerseits, und absolutem Sein bzw. genetischer Evidenz andererseits. Wobei es nicht darum geht, das genetische Evidieren oder Intelligieren *festzustellen*, sondern die Bedingungen der Denkbarkeit des letzteren sub specie absoluti zu reflektieren und zu legitimieren. In diesem Reflexionszusammenhang lässt sich aus der Hauptunterscheidung von absoluten und faktischem Sein und ihren Erscheinungsformen eine *genuin überfaktische Kernnatur absoluten Wissens* ( $E\downarrow$ ) generieren (vgl. IV.5.3), innerhalb der alle möglichen faktischen Wissensformen und Vernunftbegriffe begründbar sind.

Hat man das einmal eingesehen, ist eine zweite epistemologische Kopernikanische Wende im Prinzip eine ebenso simple wie folgerichtige Fortsetzung des Kantischen Projekts erkenntniskritisch begründeter Aufklärung und Wissenschaft: Der Untersuchung des überfaktischen Möglichkeitsraums des Wissens kommt begründungslogisch der Primat zu. Denn aus ihm heraus werden die Gesetze und Prinzipien der wirklichen reflexiven Performanz ( $S \nparallel E\downarrow$ ) bestimmt. Auch wenn die faktische Erkenntniskritik der Zeit nach einer Epistemologie der Epistemologie vorangehen muss, so kann sie es doch nicht der Sache nach oder logisch. Der Zeit nach geht die faktische Epistemologie voran, weil die faktische Reflexion ( $E\downarrow$ ) zuerst auf ihr faktisch absolutes Grundprinzip

(den faktischen Einheits- oder Vernunftbegriff, z. B. ein absolutes Ich) zurückgeführt und dadurch gleichsam begründungstheoretisch erschöpft worden sein muss, bis die begründungstheoretische Insuffizienz der faktischen Reflexibilität sichtbar werden kann.<sup>98</sup>

So weit, so einfach, so gut – Aber hier kommt es zu einer prinzipiellen Komplikation. Denn, wie gesehen, kommt auch der Zweiten Kopernikanischen Wende eine tückische und fatale Eigenschaft der faktischen Reflexion in die Quere: nämlich eine ihr wesentlich anhängende *performative Opazität* bzw. *quasi- autistische In-sich-Geschlossenheit* (E $\cup$ ). Dadurch kann sie faktisch nicht umhin, ebenso unmittelbar wie intrikat den Anschein von absoluter Realität zu erzeugen und performativ zu affirmieren. D. h. faktisch kommen wir nicht auf ein mögliches überfaktisches Wissen sui generis; und selbst wenn wir darauf kommen sollten, könnten wir im wirklichen Reflektieren nicht umhin, den überfaktischen Wissensmodus (E $\downarrow$ ) im Modus der faktischen Reflexibilität (E $\cup$ ) und innerhalb der Botmäßigkeit ihrer faktischen Gesetze zu verhandeln und verstehen, und das heißt vor allem im Modus der Opazität faktischer Realität. – Das ist sub specie absoluti nur ein Re-entry der überfaktischen Wissensform in die faktische, und dadurch eine faktisch unvermeidliche self-defeating prophecy, die die überfaktische Wissensform usurpiert, verbirgt, verschleift und mit allen Malaisen und Gebrechen der faktischen Wissensform unerkennbar überformt. Die Lösung dieses Problems liegt nach Fichte einzig in der Konfrontation und Ableitung der faktischen Wissensform (und ihrer Insuffizienz) aus etwas,

---

<sup>98</sup> So gesehen bringt die Frage einer zweiten Kopernikanischen Revolution, näher betrachtet, ein in mehrfacher Hinsicht sprechendes Resultat in den Blick: Seit der Revolution von Kopernikus, so die wissenschaftsgeschichtliche Standarderzählung, dreht sich die Erde um die Sonne, er überholte damit das Ptolemäische Weltbild einer im Zentrum des Kosmos stehenden Erde. Wenn man dies aber zum Maßstab erklärt, müsste man Kants Kopernikanische Wende eigentlich als *Ptolemäische*, jedenfalls als eine *Anti-Kopernikanische Wende* bezeichnen, denn folgt man der Intention der Philosophie Kants, so stellt sie die Subjektivität des Menschen ins Zentrum. So gesehen würde erst die Epistemologie der Epistemologie Fichtes den Umstand einer echten Kopernikanischen Revolution erfüllen, indem sich erst nach der Reflexion der Reflexion die Subjektivität endlicher Vernunft (E $\cup$ ) wieder – übrigens ohne ihren kritischen Anspruch zu verlieren – um die Sonne der überfaktischen Vernunft (E $\downarrow$ ), das Licht, dreht.

was schlechthin nicht mehr faktisch sein kann – aus dem Begriff absoluten Seins am Leitfaden der quaestio iuris sub specie absoluti. Eine Lösung, die freilich von faktischem Schritt zu faktischem Schritt bedroht ist wieder in den gewohnten Modus faktischen Wissens zurückzufallen, und das Absolute rein überfaktisch zu verhandeln: Das Neue der Wissenschaftslehre, sagt Fichte, »ist wider den natürl.[chen] Hang, drum ist's schwer. Das ist nun eigentl.[ich] die Schwierigkeit der W.L.« (GA II, 13 : 155)

Was bedeutet das für den Standardanspruch wissenschaftlicher Neutralität und Objektivität ( $S \# O$ ), durch den wir meinen, die Natur oder wenigstens die Gehalte des Wissens ( $S \# E \cup [S \rightleftharpoons O]$ ) neutral und wahrheitsgetreu beschreiben und erforschen zu können? These: Dieser faktische Wissenschafts- oder Rationalitätsbegriff gehört selbst zu den intrikaten Selbstverständlichkeiten und natürlichen Voraussetzungen unseres gewohnten Tuns des Sagens. Da es sich um eine grundsätzliche Problematik handelt, bedingt dieser Standpunkt freilich auch die Grundbegriffe von Zeit, Raum, Leben, Wissen, Freiheit, Individualität, Wissenschaft, Physik, Biologie, Soziologie etc. Wenn das stimmt, kann es nicht mehr darum gehen, bloß ein objektives, d. h. formal gesetzliches, schematisches Bild der Vernunftfunktionen als Ergebnis der philosophischen Untersuchung zu präsentieren (wie es noch bei Kant im Wesentlichen der Fall ist), sondern es muss darum gehen, die Formen der lebendigen reflexiven Bezugnahme in ihrer inneren, anschaulichen Qualität standpunktrelativ und diese Standpunkte erschöpfend darzustellen, weil erst dann ein authentischer Vollbegriff des Wissens möglich wird – und durch diesen des Lebens sub specie absoluti, als dem Topos, um den es Wissenschaft und Philosophie stets gegangen ist. Der Denkende muss nach Fichte in das Denken hinein und sich vollreflexiv denkend durchdringen, aber zugleich lernen, das Denken im Denken (durch absolute Freiheit von der Freiheit) zu verlassen. Da ist dann kein neutraler Standpunkt des Subjekts mehr, bzw. diese Neutralität und Distanz ist selbst nur eine sich selbstdeformierende Leistung des sich für frei haltenden Subjekts. Es geht darum, im Reflektieren ebenso wie im Leben in die reine Praxis absichtslosen Handelns bzw. wissenden Nichtwissens einzutreten, bei der man sich nur dann in seiner fakti-

schen Freiheit mit Haut und Haar in den Fluss hineinstürzen kann, wenn man zugleich ruhend und verharrend am Ufer stehen bleibt.

Wenn das Zen darauf aus ist, das trennende Denken durch absolute Konzentration auf das Dasein im Hier und Jetzt (>das Zielen, ohne zu zielen<) zum Schweigen zu bringen, so kann man das Projekt einer zweiten Kopernikanischen Wende gewissermaßen als *Zen in der Kunst der Theoriebildung* bezeichnen, als Überwindung des spaltenden Denkens durch Denken im ›nichtdenkenden Denken‹.<sup>99</sup> Die Wissenschaft hat also, wie Fichte an Reinhold formuliert, »ihr Wesen so gut im Nichtwissen als die Jacobische«. »Nun hat er mich im Verdacht, daß ich in diesem Nichtwissen selig sein wolle, und da hat er in der Tat den Nagel auf den Kopf getroffen.« (Briefe II : 205)

Die Überleitung gibt uns Gelegenheit, über einige schwierigere Fragen der höheren Epistemologie Orientierung zu gewinnen, hier soll also eine Skizze ihrer zentralen Leistungsmerkmale und der verwendeten Terminologie gegeben werden.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Die zugegebenermaßen eigentümliche, aber zutreffende Bezeichnung bezieht sich auf den Klassiker von Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. In diesem Büchlein schildert Herrigel seine eigene Erziehung in der Kunst des Zen-Bogenschießens. Die Zen-Lehre des Bogenschießens ist weit davon entfernt, einen möglichst effektiven Umgang mit dem Bogen erreichen zu wollen, sie ist im Grunde ein langwieriges spirituelles Training, das darauf konzentriert ist, das instrumentelle und intentionale Moment beim Bogenschießen zu überwinden – und in exakt diesem Sinn geht auch die Wissenschaftslehre auf die performativ-genetische Überwindung der ebenso intentionalen wie instrumentellen Subjekt-Objekt-Spaltung im Wissen.

<sup>100</sup> Ein Hauptproblem der Philosophie Fichtes ist, wie mir seit einiger Zeit scheint, die weitestgehende Isolierung der historisch-systematischen Fichte-Forschung, der es aufgrund der doppelten Abstraktheit v.a. der späten Fichteschen Fragestellungen nach wie vor nicht recht gelungen zu sein scheint, die argumentativen Merkmale der späten Wissenschaftslehre einer breiteren philosophischen Öffentlichkeit handhabbarer zur Verfügung zu stellen. Ich möchte versuchen, diesen Umstand durch Diskussion der *synthesis disparata* im Kontext des Problems des Dezisionismus bzw., objektiv betrachtet, des performativen Realismus, etwas zu lindern und die späten Gedanken Fichtes dadurch anschlussfähiger zu machen.

### III.1 sub specie absoluti

Was bedeutet ›sub specie absoluti‹? Fragen wir zunächst Kant: »Das Wort *absolut* ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpaßt, und dessen Verlust [...] ohne großen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kann.« (AA B : 380) Mit anderen Worten kann das Absolute weder durch Synonyme verdeutlicht, noch durch Gegensätze erklärt werden, da beispielsweise das ›Relative, um verstanden zu werden, den Begriff des Absoluten selbst wieder voraussetzt. Es kann nur durch seine *Verwendung* verstanden werden, aber was haben wir da verstanden, wenn wir es verwenden?

Absolut ... absolut ... absolut – was hat es mit diesem ominösen Absoluten auf sich, das so eine eminente Rolle bei Fichte spielt, gleich, ob es alleine steht oder einem Begriff sich als Attribut beifügt? Der Ausdruck wirkt in unseren Augen meist altbacken, übertrieben, ja manchmal geradezu lächerlich. Wir sind argwöhnisch dem Absoluten gegenüber, erst recht bei Kompositionen wie ›absoluter Wahrheit‹, ›absolutem Sein‹, ›absoluter Einheit‹. Wenn wir ehrlich sind, werden wenige, die aus Interesse oder Zufall in der universitären Wissenschaft und Forschung gelandet sind, mit dem Absoluten etwas anfangen können, es gehört irgendwie nicht in unsere Zeit. Relative Wahrheit mag angehen, absolute Wahrheit ist bedrohlich, und zwar, weil sie unsere Freiheit aus dem Felde zu schlagen droht.

Aufgrund der fundamentalen Bedeutung des Begriffs absoluten Seins, den er bei Fichte hat, und seines kritischen Umgangs damit, scheint es wichtig, ja entscheidend, das etwas zurechtzurücken: Man kann über das Absolute nicht sprechen, es nicht erklären. Man kann über das Absolute nur sagen: *das Absolute ist das Absolute ist das Absolute* (vgl. Briefe III : 221). Es ist weder der Steigerung, noch der Verkleinerung fähig, es ist, was es ist, gänzlich, verborgen, ruhig und unaufgeregt. Kein Komparativ, kein Superlativ bleibt an ihm haften, ja mehr noch, nichts Relatives, nichts Bezügliches oder Verbindendes überhaupt kann auf es bezogen werden. – Anders seine Form, der *Begriff des Absoluten*. Aber, wie kommen wir dazu, einen Begriff von ihm zu besitzen?

Unser Wissen ist nichts als Beziehen und Entgegensetzen in Einheit [ $E\cup (S \sqsubset O)$ ]. Unsere Reflexion »prallt« per hiatum irrationalem ( $S \nparallel O$ ) am Absoluten ab. Das *Absolute* kann prinzipiell nicht objektiv gewusst, erkannt, verstanden werden, es kann nicht in der Erscheinung vorkommen ... – ... und doch, und doch, und doch haben wir den *Begriff* des Absoluten, und wissen damit mehr als wir wissen dürften. – Achtung! Hier war sie schon, die einzelne lebendige Evidenz ( $S_{E_1}$ ) einer Reflexion der Reflexibilität! Damit steht der Begriff des Absoluten im Bereich der Reflexibilität der Reflexibilität zur Verfügung. Wir haben offenbar eine *Kompetenz zum Absoluten*, die wir hier freilich noch nicht verstehen, und die wir, weil wir sie gerne verstehen wollen, ohne sie verstehen zu können, schnell als irrational abtun oder weglassen, *aber wir haben sie*.

Der Begriff des Absoluten erscheint entweder im Leben als Leben sub specie absoluti, oder im philosophischen Denken innerhalb des Raums der absoluten Reflexibilität, als dem Teil des Lebens, der im Bild unter der Voraussetzung freier Reflexion stattfindet. Leben und gebildetes Leben sind per hiatum irrationalem voneinander getrennt. Im Leben sub specie absoluti leben wir im einfachen ›Auffassen und Wahrnehmen‹, das Leben sub specie absoluti ist nichts als dieses ›Auffassen und Wahrnehmen‹ des sich absolut selbst machenden Lebens. Im Denken, in dem man durch den Vollzug der Reflexion aus der absoluten Einheit des ›Auffassens und Wahrnehmens‹ austritt und die Realität in Zweifel setzt, bleibt der Begriff des Absoluten als kategorisches Sollen bzw. als Imperativ erhalten, er fungiert hier als quaestio iuris sub specie absoluti, nämlich als Wahrheitspostulat, absoluter Einheit bzw. absoluten Seins im wahren Bilde zu rekonstruieren. Um das zu bewerkstelligen, ist aber die Reflexibilität der Reflexibilität die einzige Form, durch die das Leben jenseits seiner faktischen Verschmolzenheit mit dem in sich geschlossenen Denken, in seiner absoluten Einheit begriffen werden kann. Um also das Leben sub specie absoluti wieder zu gewinnen, muss das Denken sub specie facti durchdrungen worden sein; die Selbsterkenntnis unserer selbstbewussten denkenden Freiheit ist also Voraussetzung, die die absolute Einheit des Lebens im ›Auffassen und Wahrnehmen‹ sub specie absoluti wiederzugewinnen. Die Selbsterkenntnis der Freiheit wiederum kann auf zweierlei Weise geschehen, entweder durch Reflexion der



Reflexion sub specie absoluti oder durch Zazen, welches ein Sehen sub specie absoluti unseres freien tätigen Denkens und Tuns ermöglicht.

Im Leben ist der Ausdruck ›absolute Wahrheit‹ ein sinnloser Ausdruck, absolutes Sein, absolute Freiheit gleichfalls – gemessen an unserem faktischen Erkenntnisvermögen. Aber das liegt nach Fichte nicht am Absoluten, sondern an unserem einseitigen Begriff des Erkenntnisvermögens. Die durch Reflexion der Reflexibilität gefundene Kompetenz zu absolutem Wissen kommt immer als Überraschung, als genetische Evidenz ( $E\downarrow$ ), sie katapultiert uns in eine neue, transintentionale, sich affektiv einstellende Sicht der Dinge, die ein inneres Wesen der Welt hinter den Phänomenen einleuchten lässt. Durch unsere faktischen Begriffe ( $E\cup$ ) steht uns nach Fichte nur eine exzentrische Positionalität (Plessner) zur Verfügung. Wir sehen die Dinge und Erscheinungen nur von außen: Da die Pflanzen, da die Tiere, da die Menschen, die Welt, häufig vernutzt, instrumentalisiert, im Grauschleier. Durch unsere Kompetenz zum Absoluten können wir unsere innere inwendige Mitte, unsere *zentrische Positionalität* kennen lernen – es ist das innere Wir der Vernunft –, und nach Fichte gewinnen wir allein dadurch ein *Auge* für das Lebendig-Paradoxale, Einzigartige, Frische in der Welt, das über aller Perfektion des Verstandes hinaus liegt und niemals durch rationale Steigerung und Perfektionierung erreicht werden könnte.<sup>101</sup> Jenseits des

---

<sup>101</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden: Die Einzigartigkeit ist nichts als die Folge des überfaktischen Über-sich-selbst-Hinausseins des absoluten Prinzips der Vernunft über jede ihrer faktischen Entfaltungen, Gestaltungen bzw. eben Prinzipiate. Es ist das Ganze in seinen Teilen. Denn ein absolutes Prinzip lässt sich, wie auch Fichte betont, durch kein Prinzipiat erschöpfen, weder formal noch inhaltlich (SW X : 364). Einzigartigkeit ist in diesem Zusammenhang nicht ontisch zu verstehen. Es handelt sich um eine grenzwerttheoretisch-prozesshafte Einzigartigkeit, in welcher jede besondere faktische Entfaltung des Wissens im Zeitverlauf unmittelbar inneseiend begleitet wird von dem ruhenden Bewusstsein (per synthesis disparata), dass sie eine gültige Entfaltung des in dergleichen Entfaltungen gleichbleibenden idealen unerschöpflichen Prinzips ist: Daraus folgt unmittelbar der formale genetische Selbstbegründungscharakter evidenten, den faktischen Ich-Reflex nicht absolutsetzenden Wissens; daraus folgt des Weiteren die prinzipielle Unendlichkeit und Offenheit der Welt für die Selbstanwendungen der gestaltenden Reflexion, d. h. ihre offene Fraktal-Struktur. Die Wirklichkeit zeigt sich überall, wo reflektiert wird, als strukturell unendlich, noch beim geringsten Objekt, Und schließlich die materiale, nur metaphorisch oder ästhetisch zu fassende grenzwerttheoretische Einzigartigkeit, Frische und

performativen Widerspruchs von Tun und Sagen, liegt das Ewige, das sich der binären Struktur unserer Logik widersetzt, oder genauer gesagt, sie erfüllende Feld des Paradoxalen bzw. inkommensurabel Realen. Termini, die das fassen sollen, sind paradoxe Oxymora: z. B. ›Tat-handlung‹, ›Können-sein‹, ›wissendes Nichtwissen‹, ›absichtsloses Handeln‹, ›Letzt-Begründung‹, ›das Ganze, was in seinen Teilen übersummenhaft anwesend ist‹ (wie ein Hologramm), ›ein Staubkorn, das die ganze Welt enthält‹, ›taghelle Mystik‹, ›unerschöpfliche Individualität‹, ›Unschärfe-Relation‹, ›Bewusst-Sein‹. Hier liegen auch die paradoxalen Beschreibungen, die Musil für den ›anderen Zustand‹ wählt: die ›ewige Veränderung, in der sich nichts ändert‹, die ›Auflösung der auktorialen Besitzgrenzen der Gedanken‹, ›seliger Kummer‹, eine ›starke Bewegung, die sich in immer neuen Kreisen ausbreitet, aber kein Ziel hat‹ usw.

Fichte beschreibt die Erscheinung dieser inneren paradoxalen Lebendigkeit als Unschärfe-Relation (vgl. V.4) mittels des Verhältnisses eines ›rationalen Quadrats‹ zu einer ›irrationalen Wurzel‹ (Briefe II : 327). Man kann sich das vielleicht durch das Verhältnis zwischen der Menge der rationalen Zahlen und jener der irrationalen bzw. transzendenten Zahlen wie  $\pi$  und  $e$  klarmachen, wie es sich z. B. beim Problem der Quadrierung des Kreises ergibt, verdeutlichen. Es zeigt sich, dass  $\pi$  durch keinen endlichen rationalen Bruch interpretiert werden kann, also eine unerschöpfliche Folge von nicht periodischen Dezimalstellen besitzt, die auf kein identitätslogisches Gesetz gebracht werden können.<sup>102</sup> Nichtsdestoweniger können wir mit diesen Begriffen sauber

---

Tiefe der wirklichen Momente und Dinge, welche Fichte als rationales Quadrat einer irrationalen Wurzel begreift. Aus diesen Gründen kann es zu der – gemessen an einer bestimmten faktischen Fixierung – mereologischen Paradoxie kommen, dass das Ganze in seinen Teilen ist, was poetisch besungen beispielsweise folgendermaßen klingt: ›Ebenso, wie in jedem Tropfen der ganze Ozean enthalten ist, ist in jedem Detail der ganze Kosmos anwesend.‹

<sup>102</sup> Mir ist natürlich klar, dass diese Interpretation von einem Mathematiker so nicht mitgemacht werden würde, da es innerhalb der Mathematik keinen Beweis gibt, dass die unendliche Folge der Dezimalstellen wirklich keinem Gesetz folgt. Wie sollte so ein Beweis für die individualisierte Unendlichkeit der Dezimalstellen von irrationalen Zahlen auch geführt werden, wenn es zuträfe? Man müsste ihn gewissermaßen aus der Philosophie heraus führen, und zeigen, dass es einen solchen Bereich der *stren-*

mathematisch operieren. An der Wirklichkeit der irrationalen Zahlen in Mathematik und Physik zeigt sich exemplarisch das Scheitern der faktischen Rationalität am inkommensurablen Begriff des Leben *sub specie absoluti* bzw. am Begriff des Absoluten. Nichtsdestoweniger haben wir ein Auge und eine Kompetenz derlei begreifliche Inkommensurabilitäten zu begreifen. Das Unableitbare, Unendliche, Einzigartige, unerschöpflich Tiefe, ineffabel Individuelle des Lebens macht aber das Leben in seiner Fülle aus. – *Sub specie absoluti* gilt nicht mehr nur *A ist A* oder *Ich ist Ich* oder wer weiß welcher binäre Code, *sub specie absoluti* ist da nicht nur eine weiße Blume; sondern da ist auf einmal ... eine weiße Rose – und was ist eine weiße Rose? Nicht wahr, mit Edith Stein: Eine weiße Rose ist eine Rose ist eine Rose ... – Stille – Fülle. Da ist es auf einmal – einzigartig, unbegreiflich, individuell – das Absolute. Und wir sind im warmen Zentrum dieser Welt, erfüllt von Freude, Klarheit, Verbundenheit. Darauf will Fichte hinaus, auf den Primat des Lebens *sub specie absoluti* und unsere Kompetenz dazu – die Liebe: Fichte schreibt: »Das Leben ist selber die Seligkeit [...] denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe.« (SW V 401f.)

Aber wie müssen derlei Inkommensurabilitäten systematisch fassen und in Erkenntnistheorie umsetzen, da es doch im Bewusstsein vorkommt. Wie soll man das Lebendige und Einzigartige aber auf allgemeine Gesetze und Kompetenzen bringen und dadurch offensichtlich in Beziehung setzen mit allem Anderen, vor allem, dem nicht Absoluten? Unsere Worte, Begriffe, Sprache und Vorstellungen, unsere ganze Subjektivität sind bezüglich dieses Wissens zunächst einmal nur äußerlich, äußere Form. Wir glauben zwar, die Welt oder wenigstens uns selbst unmittelbar fassen und begreifen zu können – unser Begriff ist aber nicht unmittelbar ( $E\downarrow$ ), wir haben zunächst immer nur einen faktischen Begriff des Begriffs ( $\# E\cup$ ). *Sub specie facti* betrachten wir alles, auch unser Erkenntnisvermögen, unsere Freiheit, nur von außen, formal gebrochen *per hiatus irrationalem* ( $S \# E\cup [S \rightleftharpoons O]$ ). Der faktische Begriff des Begriffs ist es, den wir – performativ – absolut setzen; durch

---

gen Gesetzlosigkeit geben *muss*, im Leben, und in allen seinen Bereichen, eben auch in der mathematischen Zahlentheorie.

ihn kommt das Relative, Bedrohliche, Anmaßende und Hybride ins Absolute, durch ihn Komparativ und Superlativ ins gute Leben – dies alles verdankt sich letztlich einem Missverständnis, einem Re-entry der transfaktischen Vernunft unter die faktisch-identitätslogische Form des Selbstbewusstseins bzw. faktischer Rationalitätsansprüche (*synthesis integrata*).<sup>103</sup> Diese self-defeating prophecy im Prinzip aufzulösen, ist die

---

<sup>103</sup> Kant wäre nicht Kant, wenn er das nicht irgendwie das gesehen hätte: Tatsächlich ist sich Kant über das Verhältnis zwischen Vernunft – Absolutem – und integrativem Verstand sogar sehr klar, aber der induktive Ausgang von der Erfahrung und die Beschränkung der Verstandes- und Vernunftkenntnis auf Erfahrungserkenntnis, oder anders gesagt, die fehlende *Reflexion der Reflexibilität* führen ihn dazu, den Re-entry der Vernunft unter die identitätslogische Funktion des Verstandes als alternativlos zu begreifen. Sehr deutlich lässt sich dies in der *Kritik der reinen Vernunft* im Kapitel über die transzendentalen Vernunftideen ersehen, wo Kant feststellt: »So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben; und es wird also *erstlich* ein *Unbedingtes der kategorischen Synthesis* in einem Subject, *zweitens* der *hypothetischen Synthesis* der Glieder einer *Reihe*, *drittens* der *disjunctiven Synthesis* der Theile in einem *System* zu suchen sein.« (AA B : 379). Besonders interessant ist in unserem Zusammenhang, dass Kant die Wegscheide, an der er rechts, und Fichte links geht, die innere Notwendigkeit des Absoluten, fast berührt und sie doch völlig außerhalb seines Blickfeldes liegt. Kant geht nämlich an nämlicher Stelle auch auf den *Begriff des Absoluten* ein, und unterscheidet dann an diesem eine intensionale und eine extensionale Bedeutung: »Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolut-möglich das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That das wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in *aller Beziehung* (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft), und *absolut-möglich* würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht, *in aller Beziehung möglich ist*, welches wiederum das meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann.« (AA B : 381) Kant geht nun davon aus, dass diese Bedeutungen zwar mannigfach zusammentreffen, insofern etwas »an sich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut unmöglich« (AA B : 381), aber in den meisten Fällen sind sie »unendlich weit auseinander«, sodass man »auf keine Weise schließen [kann], daß, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut möglich sei.« (AA B : 381). Insbesondere kommt es Kant auf die »absolute Notwendigkeit« an, als der kategorischen Synthesis in einem Subjekt. Hier schreibt Kant: »Ja, von der absoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß sie keinesweges in allen Fällen von der innern abhängt und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden müsse. Dessen Gegentheile innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheile ist freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig; *aber ich kann nicht umgekehrt schließen, was*

Aufgabe der späten Wissenschaftslehre, um das ›nichtdenkende Denken‹ jenseits des Denkens zu erkennen, das wissende Nichtwissen jenseits des performativen Widerspruchs von Sagen und Tun – um Platz zu schaffen ... der Rose.

Lebendige Wahrheit ist absolut, was sollte sie auch sonst sein. Aber, was heißt das? Sie ist unaufgeregt, warm, in sich ruhend, beständig,

---

*absolut nothwendig ist, dessen Gegentheile sei innerlich unmöglich, d. i. die absolute Nothwendigkeit der Dinge sei eine innere Nothwendigkeit; denn diese innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können, dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich führt. [...] In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts absolut bedienen und es dem bloß comparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction. (Mark. KG)» (AA B : 382)* Wir sehen hieran, dass Kant den Begriff des Absoluten in der Tat per Re-entry im identitätslogischen Zusammenhang des faktischen Verstandes entwickelt und definiert: Kant greift den wirklichen Wortgebrauch auf, statt die Denkbarkeit des Begriffs ›absolut‹ zuerst in Frage zu stellen, und untersucht demzufolge auch nicht den *Begriff des Absoluten an sich*, sondern sofort in seiner Anwendbarkeit auf gegebene Kategorien und eine gegebene Vernunfttotalität. Die Unterscheidung zwischen *innerlich absolut* und *in aller Beziehung absolut* ist aber selbst nur eine faktische, und impliziert überhaupt *Anwendbarkeit* und *Beziehbarkeit* des Absoluten auf die faktische Vernunfttotalität und ihre Kategorien. D. h. Kant übergeht an dieser Stelle rundweg die Problematik des performativen Widerspruchs zwischen Tun und Sagen bzw. die Frage, wie er wissen kann, was er zu wissen behauptet – ihm fehlt die *Reflexion der Reflexion*. Kant nutzt den Begriff des Absoluten in Anwendung auf den intentionalen Wissensmodus (er instrumentalisiert ihn), ohne seine Kompetenz dazu und die spezifische Einschränkung desselben selbst zu thematisieren. Kant benutzt ihn faktisch nicht einmal falsch, wenn er als absolut das streng Gesetzmäßige (das Notwendige und Allgemeingültige) bezeichnet, was nicht nur comparativ und in besonderer Rücksicht notwendig ist, allein er umgeht eine innere Komplikation, und vermag darum nicht zwischen reiner faktischen Notwendigkeit und einer genetischen Notwendigkeit, d. h. zwischen einem faktisch-absoluten Wissen und einem absolut-absoluten Wissen zu unterscheiden, kurz: Wenn Kant sagt, dass das nicht-komparativ Gültige ohne Restriktion gilt, so hält er zunächst einmal das faktisch-absolute Wissen für das absolut-absolute, was es eben nicht ist. Dass seine ganze Philosophie in Bausch und Bogen durch performativen Widerspruch (vgl. Dezisionismus, bzw. transzendente Willkür) selbst schon sub specie absoluti eine Restriktion und Modifikation der absolut-absoluten Gültigkeit des Daseins (Lebens) des absoluten Seins ist, bleibt ihm auf diese unsichtbar: Kant steckt in der self-defeating prophecy des performativen Realismus des intentionalen Wissensmodus, der seine Voraussetzungen ausblendet.

erfüllend. Vor allen Dingen ist sie nicht-sprachlich, im Leben wird sie ›erfahren‹, in der Reflexion ›genetisch‹ auf der Tat und Wahrheit ›evidiert‹. Absolute Wahrheit ist das Selbstverständliche, keiner Rede wert, da sie für sich selbst spricht, sich selbst versteht, sich selbst beglaubigt und erfüllt. Im Leben treffen wir jeden Moment absolute Entscheidungen, fortwährend, unausgesetzt, selbstverständlich. – Und in Wahrheit leben wir die ganze Zeit *sub specie absoluti*, wir tun es einfach. Aber weil wir nur faktische Begriffe ans Leben herantragen, und aus der in-sich-geschlossenen Form des faktischen Ich-Reflexes nicht herauskommen, wissen wir nicht, was wir tun und ob es richtig ist und gut. Wir verstehen uns jedenfalls nicht von selbst. Die späte Wissenschaftslehre will prinzipielle Klarheit und Kompetenz in dieses nicht-wissende Tun am Grunde des Sagens bringen, sodass wir wissen, was wir tun, wenn wir nicht-wissend tun, und uns dem Leben ohne reflexive Trennung hingeben. Nur so ist nach Fichte ein seliges Leben denkbar: Seligkeit heißt nichts als dieses Aufgehen im Leben *sub specie absoluti* (wie, werden wir sehen), darum nennt Fichte »seliges Leben« einen überflüssigen Ausdruck (RL : 11). Zwischen uns und dem Leben steht also unsere Freiheit (ohne Freiheit von der Freiheit), wir leben nach Fichte nur »historisch und symbolisch« (SW X : 89), kurz im objektiven, dezisionistisch abgerissenen faktischen Bild (S ‡ O). Und erst dann, wenn es um eine theoretische Annäherung und Aufklärung geht – um ein Sagen des Tuns, ein Sagen des Sagens und ein Vorstellen des Lebens – wird ›absolute Wahrheit‹ für uns sowohl problematisch und relativ. Und so stellt sich die maximaldifferenzielle Reflexion der Reflexibilität letztlich als eine Anweisung zur Überwindung der Reflexion dar, und der durch sie erzeugten Zweifel und Abgetrenntheit.

Hier suchen wir kritische Orientierung über Gebrauch und Funktion der Begrifflichkeit des ›Absoluten‹ bei Fichte. Wir wollen prüfen, ob der Begriff des Absoluten (wie mit anderen Gegenständen auch) einer Auseinandersetzung und Reflexion zugänglich ist. Der Terminus ›*sub specie absoluti*‹ kennzeichnet zuerst einmal nichts als die leere Stelle dieses sich selbst verstehenden Nichtwissens (E<sub>1</sub>), die Nullperspektive, dessen überfaktische Erkenntniskompetenz erst zu erweisen wäre. Wir brauchen aber diese Markierung, da wir bei der Auseinandersetzung mit

dem überfaktischen Wissensmodus sonst sofort in eine historisch kritische Distanzposition rutschen, und einen automatischen Re-entry des Überfaktischen ins Faktische vornehmen. Sub specie absoluti müssen wir also vor allem auch unsere eigene Position zur Disposition stellen. Die Frage ist: Stellt sich heraus, dass die Suspendierung dieses Begriffs und seiner kritischen Reflexion gleichbedeutend ist mit der Nivellierung einer bedeutenden und wertvollen Kompetenz des Menschen? Oder erweist sich die Zuspitzung der Fragestellung Fichtes als ins Kraut schießend und damit überflüssig? Wir können schon hier verstehen, dass wir es nicht theoretisch (durch Sagen per hiatum irrationalem) lösen können, sondern nur durchs Tun. Es kommt auf ein Experiment an, auf eine experimentelle Vollreflexion.

### III.2 *synthesis disparata* & *hiatus per irrationalem*

Durch die Reflexion der Reflexion sub specie absoluti werden einige *neue* epistemologische Leistungsmerkmale der Vernunft innerhalb des neuen überfaktischen Wissensmodus der Vernunft sichtbar, die innerhalb faktischer Epistemologien nicht wägbar werden, weil diesen faktischen Einstellungen die kritische Distanz gegenüber dem performativ oder explizit verwendeten Begriff des Absoluten fehlt.

Es ist vor allem das überfaktische Vermögen der *synthesis disparata* ( $\parallel$ ), gegenüber der *synthesis integrata* ( $E\cup$ ) des faktischen Wissensmodus, die es ermöglicht, *faktisch absolute inkommensurable* Zustände, d. h. heterogene, jeweils Absolutheit und Unbedingtheit beanspruchende *Rationalitäten* bzw. Wirklichkeiten, innerhalb einer absoluten, aber per se überfaktischen Vernunft zu integrieren. Dabei nimmt das Wort ›integrieren‹ freilich eine neue Bedeutung an, die man erst durch Relativierung der *synthesis integrata* am Begriff des Absoluten zu begreifen beginnt. Die *synthesis disparata* ist der von mir gewählte Ausdruck, um präziser über eine überfaktische Wissensform sprechen zu können, die innerhalb des faktischen Wissensmodus (und ihrer faktischen Absolutsetzungen) prinzipiell *nicht authentisch vorkommen kann*. Er geht zurück auf eine Passage in der Wissenschaftslehre 1812, wo Fichte explizit davon spricht, dass die hiatische Beziehung von *Vorstellung und Ding an*

sich ( $S \# O$ ) bzw., um es allgemeiner – auch den Bereich der Epistemologie umfassend – zu sagen, zwischen *absolutem Anspruch und faktischer Reflexion* ( $S \# E \cup [S \sqsubseteq O]$ ) niemals »ineinander« möglich ist: »Also in einander kann die Vereinigung nicht sein; sie müste [demnach, KG] seyn aus einander.« (GA IV, 4 : 320) Dazu zeigt Fichte eine neuartige Synthesisform einer absoluten ›Vereinigung auseinander‹ auf, eben die nur noch durch absolute Einbildungskraft bzw. Bildungskraft getragene *synthesis disparata* ( $\parallel$ ). Diese ist das Hauptleistungsmerkmal der *absoluten Reflexibilität*, und macht eine *schlechthin überfaktische Kernkompetenz* der Vernunft deutlich, die prinzipiell nicht mehr in der faktischen Synthesis des absolut-faktischen Ich-Reflexes liegen kann, weil das intentionale ›ich denke es‹ durch diese absolute Bildungskraft erst ermöglicht wird. Das Verhältnis ist aber kein einseitig konstitutionstheoretisches, sondern ein bildtheoretisches: Der faktisch-absolute Ich-Reflex ›ich denke es‹ ( $E \cup$ ) ist, wo wirklich evidiert wird ( $E \downarrow \parallel E \cup$ ), zugleich ein *getroffenes äußeres synthetisch-analytisch gespaltenes Bild des Bildes*, sowohl der transfaktischen Bildungskraft ( $E \downarrow$ ) per *synthesis disparata* als auch dessen, was in der Bildungskraft erscheint.<sup>104</sup> Im Ich-Reflex tritt also fak-

<sup>104</sup> Ohne diese besondere Synthesis, die nicht in der Botmäßigkeit des ›ich denke es‹ liegt, kann weder die Standpunktlehre noch überhaupt die späte Philosophie Fichtes in ihrem absoluten Begründungsanspruch verstanden werden kann. Man kann sagen, der für die Spätphilosophie charakteristische *Begriff des Absoluten*, ist nur als *synthesis disparata* begreiflich, und dadurch wird überhaupt erst klar, was Fichte mit lebendigem Denken gegenüber dem ertötenden Denken in der *Anweisung* meint. Ziel ist also das lebendige Denken des Wissens *sub specie absoluti per synthesis disparata*  $E \downarrow \parallel E \cup (S \sqsubseteq O)$ . Wie man weiß, konnten sich Schelling, Hegel, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jacobi, Schlegel, Reinhold, Bardili etc. und andere Zeitgenossen Fichtes nur an seiner am absoluten Ich aufgehängten Jenaer Frühphilosophie abarbeiten, denn ab 1800 hat Fichte seine wissenschaftliche Philosophie nur noch mündlich vorgetragen; erst 1834/35 sowie 1845/46 wurden die Werke und nachgelassenen Werke Fichtes von einem Sohn Immanuel Hermann Fichte herausgegeben. Aber auch andere Philosophen, wie beispielsweise Kierkegaard (Schulz 1959), Husserl (Lotz FS22 : 155), Heidegger (GA 28 : 49-175), Sartre (Heumann 2009 : 1-24), haben sich allein mit Fichtes Frühphilosophie auseinandergesetzt. 2012 wurde als erste der großen Werkausgaben die historisch-kritisch angelegte Gesamtausgabe der Werke Fichtes fertig gestellt, erst im die Jahrtausendwende beginnt sich auch die Fichte-Forschung (mit Kongressen der Fichte-Gesellschaft in Jena 1994, Schulpforta 1997, München 2003, Halle 2006) verstärkt dem Spätwerk zuzuwenden, zeigen jedoch auch, dass die Rezeption Fichtes wesentlich auf das Frühwerk bezogen ist.



tisch differenziell auseinander, was im Urbild *sub specie absoluti* eine lebendige überfaktische absolute Einheit ist. Auf diese Weise ist der unableitbare Konstitutionsakt des freien ›ich denke es‹ des Selbstbewusstseins, in seiner formalen äußeren Abgerissenheit (‡) gleichursprünglich mit dem performativen Schein, es – nämlich der dabei erst entstehende Ich-Reflex wäre in seinem Sein selbständiges und ursprüngliches Subjekt in einer differenziellen Grundintentionalität, in der das sich für frei haltende faktische Ich, die Materie (Natur) in der Form der Objektivität bzw. Ding-an-sich-Form findet. Das, was da in differenzieller und abgerissener Weise (als Dingewelt und Reflexionsbewegung) in der Grundintentionalität gefunden wird, ist aber – soweit das faktische Ich blickt – das deformierte und ertötete Produkt des Konstitutionsakts des Ich-Reflexes, und da dieses faktische Ich bei seiner Konstitution nicht zusehen kann, ist dies in einfacher Reflexion weder sichtbar noch auch verständlich. Das faktische oder einfache Ich ist in einem ebenso komplexen Scheingebilde bzw. performativen Realismus befangen: 1. dass die Welt, in der es wach ist, real existiert; 2. dass es selbst, das wache, Gedanken bewegende Ich, real existiert (entweder als vernünftiges Ding unter Dingen oder als freie, aber abgerissene Person), 3. dass die gefundene Welt eine differentielle Mannigfaltigkeit unabhängiger Dinglichkeit ist, welches durch die dualen Codes identitätslogischen Denkens (*per synthesis integrata*) erklärt bzw. auf faktisch-absolute Einheit und unbedingte Totalität zurückgeführt werden muss, um zu wollen bzw. zu erkennen. Die *synthesis disparata* verhält sich dazu als das umgreifende wissende Nichtwissen oder Bild des Absoluten, es ist die ebenso transfaktische wie transintentionale wie transdifferentielle Einheit des *Lebens sub specie absoluti* bzw. das absolute Können-sein, oder da, wo sich die Reflexion über den faktischen Konstitutionsursprung des Ich-Reflexes erhebt, die absolute Reflexibilität oder Reflexibilität der Reflexibilität.

An dieser Stelle kann noch ein weiterer, eng damit zusammenhängender Gedanke Fichtes kontextualisiert werden, der schon angesprochen wurde: Es ist der besagte *hiatus per irrationalem* (‡), durch den Fichte in der Wissenschaftslehre 1804 ebenfalls die Beziehung zwischen absolutem Anspruch (Ding-an-sich-Form) und intentionaler Ich-Reflexform (Vorstellung) charakterisiert ( $S \neq O$ ), um ihn innerhalb der

absoluten Reflexibilität der Vernunft per *synthesis disparata* (II) zu überwinden. Zwischen der *synthesis disparata* und dem *hiatus* gibt es einen leichten, wenn auch entscheidenden Aspektunterschied: Im *hiatus per irrationalem* ist die *faktisch* nur *findbare* Inkommensurabilität zwischen Ding an sich und Vorstellung thematisiert und wird so auch hier verwendet, während die *synthesis disparata* darüber hinaus noch die absolute Einheit der Einheit des schlechthin überfaktischen Wissens, also die absolut unerschöpfliche Bildungskraft (E↓), als spezifische *Synthesefunktion* im Blick behält: Also beide Ausdrücke beschreiben dasselbe Problem, der *hiatus per irrationalem von unten, begleitet vom performativen Schein des faktischen Ich-Reflexes*, die *synthesis disparata von oben, als genetische Evidenz der Scheinhaftigkeit des performativen Realismus*.<sup>105</sup> Sieht man das, wird klarer, worauf das Projekt der Wissenschaftslehre im Ganzen hinauslaufen soll. Das kleine unvollkommene Formelsystem, dass wir hier verwenden, dient der abkürzenden eindeutigen Markierung der einschlägigen epistemologischen Verhältnisse, selbst da, wo in anderen und ungewohnten Wendungen über sie gesprochen werden muss.

### III.3 *synthesis disparata* vs. *synthesis integrata*

Bei der Inbeziehungsetzung von Begriff und Absolutem, Faktizität und Überfaktizität, also faktischer Form und überfaktischem Wesen des Wissens, taucht ein völlig neuer Verhältnis-, genauer der *Bildbegriff* auf, die *synthesis disparata* (II). Die bisherige äußere strukturlogische Beschreibung des Verhältnisses reicht noch nicht aus, denn die Trennung beider Zustände des Wissens ist im lebendigen Wissensvollzug *sub specie absoluti* nicht möglich, es ist wiederum ein Re-entry. Darum

<sup>105</sup> Dieser anreichernde Aspektunterschied liegt im Grunde an einer konzeptuellen Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre 1812 gegenüber der von 1804 II, indem Fichte hier die Wissenschaftslehre gleich von Beginn an aus dem Standpunkt der absoluten Reflexibilität der Wissenschaftslehre in *specie* entwickelt, während er in der Wissenschaftslehre 1804 II noch um die Explikation eines stabilen transzendentalen Standpunkts ringt und der Gedankengang dabei offenbar auf- und absteigend mändriert.

noch mal: Was ist eine *synthesis disparata*? Es ist die innere *Begreif- und Reflektierbarkeit selbst rational inkommensurabler Zustände des Wissens als – im Wissensmodus der *synthesis integrata* paradoxal erscheinendes – wissendes Nichtwissen*: Die Inkommensurabilität der Wissenszustände zeigt sich dabei zwischen ihrer absoluten Absolutheit und absoluten Rationalität, zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen reiner Genesis und Faktizität, die prinzipiell in keinem wirklichen Wissens (gemäß den Prinzipien der Logik) integriert oder erschöpft werden können, da dieses faktisch in-sich-geschlossen und aufgrund des unableitbaren Geburtsaktes des Ich-Reflexes höchstens faktisch-absolut sein können ( $S \nparallel E\cup$ ). Für letztere, die faktisch in sich geschlossene Wissensform verwenden wir hier den Begriff der *synthesis integrata*. Zwar denken wir im Leben (in allem wirklichen Wissen) das Absolute (als Ding an sich) als Realität garantierenden Faktor notwendig mit; und zwar *per hiatus irrationalem*, denn in ihm ist der Leistungsbereich der *synthesis integrata*, der synthetischen Einheit der Apperzeption oder faktischen Reflexibilität der Ichheit überschritten.<sup>106</sup> Aber: ›Dass es so ist‹ kann von uns durchaus noch eingesehen werden. Und indem wir dies problematisieren und also apperzipieren können, obwohl wir schon jenseits der Grenzen der Apperzeption bzw. der einfachen Reflexion stehen und operieren ( $S \nparallel E\cup$ ), können wir uns – durch Reflexion der Reflexion –

---

<sup>106</sup> So haben sowohl Kant als auch der frühe Fichte das Ding an sich insofern nicht zureichend erklären können, als sie es durch ihre Theorien (die *Kritik der reinen Vernunft* bzw. die *Grundlage*) nur aus dem Erfahrungsbereich ( $S \nparallel O$ ) auf den apodiktisch-epistemologischen Bereich ( $S \nparallel E\cup [S \nleftrightarrow O]$ ) verschoben und insofern nur den empirischen Realismus durch einen performativen Realismus (potentiellen Dezisionismus) bestimmter faktisch-absoluter Grundvermögen und Grundkräfte ersetzt haben. Das kann man sich sofort daran klar machen, als die transzendente Zurückführung der Erfahrungsmannigfaltigkeit auf die Apperzeption zu einem epistemologischen Realismus führt, der die Frage provoziert, welchen ontologischen bzw. Geltungsstatus die transzendentalen Vermögen bei Kant haben – Kant beantwortet diese Frage wie gesagt nicht. Darüber hinaus lassen sowohl Kant als auch der frühe Fichte die Unendlichkeitskompetenz der Vernunft unerklärt bzw. supponieren sie einfach. Für den späten Fichte ist jedoch in der Darlegung des »Einheitspunkt[s] der Unendlichkeit und Mannigfaltigkeit« (GA II, 13 : 167), also des Gesetzes der besonderen Bestimmtheit des Wissens, die Vollendung der Aufgabe Wissenschaftslehre, inbegriffen, welche den »Lehrling in das Vermögen« einsetzt, die Wissenschaftslehre »selbst nach jeder Richtung hin aufzubauen« (GA II, 13 : 167)

klar machen, dass wir Zugang zu einem höheren Bereich des Wissens haben, dem (überfaktischen) Bereich der *synthesis disparata*. Damit transzendiert die *synthesis disparata* die Grenzen der faktischen Wissens- bzw. Rationalitätsform. Sie ist nicht durch die identitätslogischen Grundsätze der formalen Logik abgedeckt, und drückt eine ebenso *transidentitätslogische* wie *transintentionale* wie *überfaktische* Verbindung und *Einheit* aus, jedoch ausdrücklich *keine irrationale*, denn dieser Schluss wäre nur der Kurzschluss eines Re-entry des überfaktisch genetischen Wissens in die dualen Codes der negierten und zugleich performativ reproduzierten identitätslogisch-faktischen Wissensform. Genauer gesagt, auch wenn das transfaktische Wissen das faktische sehr wohl strukturell transzendiert, tut es das nicht völlig unberechenbar, willkürlich und irrational (alles re-entryhafte Projektionen der Form des faktischen auf das transfaktische), sondern *in einer Begreiflichkeit sui generis*. Man kann so sagen: Wenn die faktische Wissensform das getreue Bild des Bildes der transfaktischen darstellt, welches das Urbild trotz formaler Differenz in absoluter materialer Identität darstellt, dann kann letzteres, obgleich es für ersteres inkommensurabel ist, nicht das absolut Andere seiner selbst sein. Stattdessen verhält es sich sozusagen auf logische Weise unlogisch, bzw. stellt eine irreduzible Unschärfe-Relation dar: Es verhält sich logisch, ohne identitätslogisch fassbar zu sein, es ist in sich differenzierbar, ohne faktisch reflexiv erschöpft werden zu können, es ist nicht letztexakt bestimmbar, gleichwohl aber absolut in-sich-bestimmte Bestimmbarkeit, es ist absolute Einheit, kann aber nicht als unbedingte Totalität festgenagelt werden. Das Transfaktische Wissen verhält sich zum faktischen wie ein *Feld des Paradoxalen*. Dort, wo sich der Logiker zum Maß der Dinge erklärt, erscheint das Paradoxale irrational, willkürlich, gefährlich, dort aber, wo ein Logiker eingesteht, dass es kein Paradox gibt, welches nicht *als Paradox* apperzipiert werden kann, erweitert sich die absolut erscheinende Einheit des Denkens zur absoluten Einheit des Denkens, und der Logiker kann eine neue, andere Sprache lernen. Wir kommen hier in einen Bereich des Wissens, in welchem jenes signifikante ›Mehr‹ nur noch durch Gleichnis, Metapher, Poesie und Symbol transportiert zu werden vermag, alles das also, was der faktische Wissensmodus als ebenso irrational wie unreal ausblenden muss. Wobei hier Poesie, Metapher, das Symbol des Parado-

xalen aufgrund des eindeutigen transzendentalen Konstitutionsverhältnisses des faktischen Ich-Reflexes (als Bildes des Bildes) im Urbild der Erscheinung des Absoluten eben nicht nur fiktionale Welten des Irrealen und Absurden bebildern, sondern umgekehrt, im Leben direkt ins dunkle Herz tagheller Mystik führen, bzw. dort, wo (wie in der Wissenschaftslehre) die Reflexion systematisch an den Grenzen der faktischen Ich-Reflexion über sich selbst hinausgeführt wird, in die Reflexibilität der Reflexibilität.

Die späte Wissenschaftslehre Fichtes entwickelt aus dem Begriff des Absoluten und seiner *absoluten Einheit* eine systematische Lehre über faktischer Synthesen (||), durch welche sich unterschiedliche jeweils Absolutheit beanspruchende unbedingte und damit untereinander inkommensurable Vernunfttotalitäten oder Paradigmen in ein transzendentallogisches, nicht bloß historisch kontingentes Verhältnis setzen lassen. Es handelt sich zum die Kartographie der inneren »Struktur« der absoluten Einheit wissenden Nichtwissens im Leben sub specie absoluti, in der diskursiven Form des über sich selbst erhobenen, und sich somit als bloßen Reflex relativierenden faktischen Wissensmodus. Und wie überall, lässt sich durch die Wissenschaftslehre das Leben sub specie absoluti ebenso wenig ersetzen, wie die Reise durch Lesen einer Landkarte, sehr wohl aber lässt es sich orientieren. Anders gesagt, befreit die *synthesis disparata* die Vernunft aus der nomologisch-identitätslogischen Klaustrophobie, das lebendige Leben innerhalb *eines absolut gesetzten*, noch so verkomplizierten, aber letztlich eindimensionalen Totalitätssystems (der *synthesis integrata* von Teilen in einen absoluten Vernunftganzen) erfassen zu müssen. Damit erreicht sie durchaus eine überraschende Neuorientierung systematischen begrifflichen Denkens, und eröffnet dem Perspektivismus (der Lebensstandpunktlehre) eine überraschend tiefgreifende Stellung.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Um welches Begründungsmodell es sich hier handelt, kann konkretisiert werden: Das soll anhand der detailreichen Überlegungen geschehen, die Ulrich Schwabe (Schwabe 2003) in der Propädeutik seines Buchs zur *Wissenschaftslehre nova methodo* der Begründungsproblematik gewidmet hat, insbesondere in Auseinandersetzung mit dem Münchhausen-Trilemma, demzufolge alle Begründung entweder zirkulär, regressiv oder dogmatisch abbrechend ist. Schwabe überlegt dort, ob sich eine der drei Säulen des Trilemmas womöglich doch nicht als tragfähig erweist und entkräftet

werden kann. Auf Basis des *Satzes vom Grunde* und eines vom frühen Fichte verwendeten Transfermodell des Begründens untersucht Schwabe, ob sich Alternativen denken lassen: Das Transfermodell (deduktive Begründung) sieht eine Geltungsübertragung von der Ausgangsinstanz (= Grund) auf die Zielinstanz (= Begründetes) durch Transfer (= Begründungsbeziehung) vor (Schwabe 2003 : 78). Regress und Zirkel sind nach Schwabe in der Tat begründungslogisch ausweglos, allein der dogmatischer Abbruch scheint Alternativen zuzulassen. Schwabe zeigt, dass weder der *axiomatische* oder *realistische irrationale Dogmatismus* (88ff.), noch der *subjektive* oder *objektive evidentielle Dogmatismus* (95ff.), noch der *subjektive* oder *objektive pragmatische Dogmatismus* (98ff.) und schließlich nicht einmal der *negative kontradiktorische Dogmatismus* (104ff.) dem Münchhausen-Trilemma Paroli bieten können. Das impliziert nach Schwabe, dass weder der *Kritische Rationalismus* noch die *Transzendentalpragmatik* für das Münchhausen-Trilemma eine sinnvolle Handhabe finden können, allein der *positive kontradiktorische Dogmatismus* stelle einen »aussichtsreichsten internen Lösungsversuch des Münchhausen-Trilemmas dar.« (Schwabe 2003 : 108) Was ist ein *positiver kontradiktorischer Dogmatismus*? »Nach diese[m] ist ein Begründungsabbruch legitim, wenn die Begründungskette ein Prinzip erreicht, dessen Begründung notwendig widersprüchlich ist.« (Schwabe 2003 : 12) Das wird an fünf Kandidaten im Transfermodell der Begründung durchgespielt: Klassischer Fall für ein widersprüchlich begründbares Prinzip ist das *Prinzip des Begründens*. Bei der Prüfung zeigt sich, dass ein positiver kontradiktorischer Dogmatismus zwar nicht per se ausgeschlossen ist, aber auch, dass das Problem der freiheitsverträglichen Geltungsgenese von absolut gültigen Prinzipien, die einen Begründungsabbruch erlauben, im Transfer-Modell der Geltungsübertragung zu Widersprüchen führt, also dazu, dass nach alternativen Begründungsmodellen gesucht werden muss. Denn nach Schwabe lässt sich »durch das Konzept der transferierenden Begründungsbeziehung [...] die Geltung fast aller gültigen Aussagen erklären. Unerklärt bleibt lediglich, wie a) die ursprüngliche Aussage zu ihrer Geltung kommt, und wie b) die Übertragungsregeln der Geltung, welche etwa in der traditionellen Logik aufgestellt werden, selbst wieder legitimiert werden können.« (Schwabe 2003 : 63) Nach Schwabe kommt als alternatives freiheitsverträgliches Begründungsmodell, indem die Problematik der Geltungsgenese gelöst werden kann, nur das der *Selbstbestimmung* in der Form des Ich in Frage  $E \cup [S \rightleftharpoons O]$  »Mit dieser [faktischen, KG] Reflexivität haben wir die genuine Form ursprünglicher Geltungsgenese gefunden. Letztbegründung kann konsistent nur als reflexives Begründen gedacht werden. Das alternative Begründen, welches wir zur Ergänzung des transferierenden Begründens suchten, muß sich mithin als Selbstbegründen vollziehen.« (Schwabe 2003 : 136). Schwabe meint Selbstbegründung in der Ichheit ( $E \cup$ ) mit Bestimmung als Inhalt der Geltungsgenese ( $S \rightleftharpoons O$ ). Mit diesem Modell, in dem Schwabe an das absolute Ich Fichtes anknüpft, sei »mithin nicht bloß eine geeignete, sondern auch eine legitime Form alternativer Geltungsgenese [gefunden]. Mit ihr ist die gesuchte alternative Letztbegründungsweise gefunden.« (Schwabe 2003 : 143). Dieses Begründungsmodell ist nun das, was wir als faktische Wissensform der *synthesis integrata* bezeichnet haben: Schwabe thematisiert nicht den *Begriff des Absoluten*, der in der *Wissenschaftslehre nova methodo* noch keine Rolle spielt, deshalb konfrontiert er das Selbstbestimmungsmodell der ursprünglichen Geltungsgenese nicht,

Im ›Gegensatz‹ zur *synthesis disparata* stellt die *synthesis integrata* maximal eine faktisch-absolute Einheit dar, die des absoluten Ich. Die höchste mögliche *faktische* Einheit ist nach Fichte die *Form der intellektuellen Anschauung* einer schlechthin unbedingten Tathandlung des absoluten Ich, ihre seinsetzende und setzendseiende *Akt- bzw. Vernunfttotalität*. Die *synthesis integrata* ist das Grundprinzip und der unvordenkliche Beziehungsgrund alles wirklichen Wissens im wirklichen Wissen. Es zeichnet sich formal durch absolute Faktizität und material durch Sichbeschränkung aus. Ihre absoluten Handlungsarten sind Identifizieren, Gegensetzen, begründendes Inkludieren, also *Übertragung der Geltung von einer faktischen Annahme auf eine weitere nach den Gesetzen der Logik*, so dann die daraus folgenden heterothetisch bestimmten, jedoch abstrakten Kategorien; ihre rein formalisierten Grundprinzipien sind, wie in der *Grundlage* dargestellt, die Grundsätze der identitätslogischen Implikationslogik: der Satz der Identität, des Widerspruchs, des Grundes, des auszuschließenden Dritten (vgl. Schwabe 2003 : 75ff.). Die *synthesis integrata* ist daher letztlich (wie umfassend man sie auch konzipiert) nichts als eine Subsumptionsfunktion (Verstand), sie hat aber stets noch eine faktische und damit opake und also irrationale Wurzel, bzw. eine quasi ontologische Lücke (#), und das ist die *formal grundlose Gesetztheit* der als absolut und unbedingt angesetzten Voraussetzung

---

wie wir, mit den Einwänden des *Dezisionismus*, des *performativen Realismus* oder *deus-deceptor-Arguments*, er rekurriert deshalb auch nicht auf den alternativen transfaktischen Wissensmodus, sondern begnügt sich mit der Feststellung faktisch-absoluter Apodiktizität als *ultima ratio* der Letztbegründungsmöglichkeiten, eben der Grundform des positiv kontradiktorischen Dogmatismus. Damit gibt er die Möglichkeit aus der Hand, die von ihm klargesehene innere Widersprüchlichkeit faktischer Apodiktizität genetisch *sub specie absoluti* einzuholen, und das Dogmatische derselben als Schein des performativen Realismus der faktischen Perspektive aufzulösen. Das Selbstbegründungsmodell vermag zwar faktisch-absolute Einheit als integrales Geltungsprinzip zu plausibilisieren, es vermag jedoch nicht das *Dass* der faktischen Einheit bildtheoretisch als Derivat eines unendlich bestimmbaren qualitativen Gehalts dieser Ureinheit *sub specie absoluti* aufzuzeigen. Schwabe verbleibt mit seiner Untersuchung im Modus faktischen Wissens, und bleibt dadurch in Ermangelung eines höheren Disjunktionsfundaments beim Anschein von Alternativlosigkeit in einem bloßen Letztbegründungspostulat stehen, ohne den intrinsischen performativen Widerspruch von Tun und Sagen in seiner Theoriebildung progressiv *sub specie absoluti* thematisieren zu können.

allen Wissens (Dezisionismus): So schlechthin unbedingt und notwendig eine Tathandlung in Form eines absoluten Ich dem faktischen Wissensvollzug auch vorauszusetzen ist; sub specie absoluti ist sie nur auf der Tat ertappte Erscheinung, und könnte als solche drum, mit anderen Worten, *auch nicht sein* (wie man sich am deus-deceptor-Argument Descartes' sofort klar machen kann), d. h. sie ist nicht absolut von sich, aus sich, durch sich, oder kurz – sie ist nicht das Absolute, sondern nach Fichte zwar ein notwendiges, aber nur faktisches gemachtes Bild des Absoluten.<sup>108</sup>

Die *synthesis disparata* bringt nach Fichte neue, das überfaktische Wissen kennzeichnende hyperkonkrete genetisch-evidente Qualitäten in die Sichtbarkeit der absoluten Freiheit (von der Freiheit), Qualitäten der *Genesis*, der *Lebendigkeit*, der *Frische*, der *Unerschöpflichkeit*, der *Unend-*

---

<sup>108</sup> Der angesprochene inkommensurable Gegensatz von absolutem Sein und Bild kann nur innerhalb der absoluten Reflexibilität (E<sub>1</sub>) gesehen und begriffen werden – schlechthin absolut ist nur das Sein, nur es ist absolut-absolut. Es kann darum schlechthin nicht im faktischen Wissen vorkommen, obgleich gezeigt werden kann, dass letzteres ohne seine genetisch-transfaktische Wurzel nicht eingesehen werden kann. Wenn wir uns z. B. des ersten Grundsatzes der Grundlage erinnern, des »absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatzes alles menschlichen Wissens« (GA I, 2 : 91), also der überfaktischen Tathandlung, die sich weder beweisen noch bestimmen lässt, bekommen wir innerhalb der Grundlage von Fichte immer nur als ein absolutes Ich und somit als ein faktisch-absolutes Prinzip zu Fass, obgleich die Tathandlung an sich darüber hinaus ist. Das ist ein Darstellungsproblem einer Grundsatz-Philosophie, in der Grundlage wird nicht der Sehepunkt sub specie absoluti genetisiert, um den performativen Widerspruch zwischen Sagen und Tun im philosophischen Erfassen der ersten Prinzipien des Reflektieren selbst und also die faktische Reflexibilität auf ihre Möglichkeitsbedingungen sub specie absoluti zu reflektieren. Das ist Aufgabe der späten Wissenschaftslehre, sie soll aus dem bestehenden formalen Dezisionismus bzw. performativen Realismus herausführen, und so die Form der Faktizität des Wissens schlechthin präzipitieren. Das wird uns auch durch Twesten von Fichte 1811 bestätigt: »In der alten Wissenschaftslehre geht er vom reinen Ich aus, welches vorausgesetzt und aus welchem alles Uebrige deducirt wird. Jetzt aber geht er höher, und deducirt dies reine Ich selbst wieder als notwendige Form der Erscheinung Gottes.« (GA II 12 : 141). Präzisierend muss hier also festgestellt werden, dass die *Grundlage* darstellungsmäßig eine ambivalente Stellung einnimmt. Das absolute Ich (§1) ist letztlich zwar nur als eine absolut überfaktische Einheit denkbar, jedoch fehlt Fichte 1794 noch der Begriff des Absoluten, die Bildtheorie, die Standpunktlehre und die Theorie der absoluten Reflexibilität, um dies darstellungslologisch einzulösen und die erste nur faktisch-absolute Fassung des absoluten Ich von den strukturellen Deformationen des einfachen faktischen Reflektierens zu reinigen.



lichkeit (unendlichen Bestimmbarkeit), der Unbegrenzbarkeit, der absoluten hyperkonkreten Individualität, der Ewigkeit, der Absolutheit, des idealen Seins.<sup>109</sup> Man kann also die *synthesis integrata* auch eine tote Einheit bzw. ein totes Denken nennen, und die *synthesis disparata* ein lebendiges. Warum? Unter der Voraussetzung, dass wir über ein absolutes System der Freiheit reden, lässt sich sagen: Weil erstere nur tote *Syntheserisultate*, *Abscheidungen* und *Kristallisationen* lebendiger, freier, unableitbarer und insofern vor der Folie faktischer Rationalität formal irrationaler Akte beschreibt, und nur die *faktische* Sicht auf die absolute Einheit des Wissen und ihre Gesetze erzeugt (die Ichheit kann in einfacher Reflexion nur in der Form faktischen Seins sichtbar werden), die darum die absolute Einheit des Wissen nur in der verwachsenen Form einer sich im Reflexionsvollzug reproduzierenden Subjekt-Objekt-Spaltung ( $S \# O$ ), begleitet von einem unauflösbaren *hiatus irrationalis* ( $\#$ ). Diesen *hiatus* vermag die *synthesis integrata* nur durch ihre Erkenntnismittel (Beziehen, Unterscheiden, Einheit) zu interpretieren bzw. in bestimmterer Form zu reproduzieren, sie bleibt begreiflicherweise fortwährend in einer abgerissenen intentionalen Perspektive  $S \# (E \cup [S \rightleftharpoons O])$  auf die

---

<sup>109</sup> Damit leistet die *synthesis disparata* etwas, was z. B. Friedrich Nietzsche zurecht der Kantischen Annäherung an das Ding an sich abspricht: »Indem die ›Unterscheidung‹ zwischen ›einer Erscheinungs-Welt‹ und ›einem Wesen der Dinge‹ als ›unbrauchbar bewiesen‹ ist, weil der ›Intellekt‹ nicht zugleich ›perspektivisch‹ sehen und ›dieses perspektivische Sehen als perspektivisches‹ begreifen, glauben und ›um diesen Glauben als Glauben‹ wissen kann, werden die Wirklichkeit und die Wahrheit anbelangende Feststellungen über den ›Gegensatz‹ zwischen ›Erscheinung‹ und ›Ding an sich‹ vereitelt.« (Kuhn 1992 : 95) Überhaupt – die Beziehung zwischen Fichte und Nietzsche sind mehr als abstoßend. Was hier von Nietzsches kritischer Auseinandersetzung mit Kant kolportiert wird, trifft ja den Nagel bei Kant auf den Kopf, und Nietzsche macht gegenüber der ertötenden Tendenz dieses Denkens zurecht das absolut individuelle Leben stark, ja er sieht es überhaupt einmal als philosophisches Problem, und stellt sich damit gleichsam in einen überfaktischen Standpunkt ( $SE_I$ ); freilich wird jeder zugeben, dass Nietzsche, aufgrund des üblen ertötenden Leumunds der Vernunft (was hier nicht ausführlich thematisiert werden kann), weit davon entfernt war, ein Systemdenker zu sein; er denkt und kritisiert rhapsodisch; er zieht von Fichte aus gesehen – weil ihm die Reflexion der Reflexion fehlt – zu früh den Schluss, dass philosophische Systeme per se mit dem performativen Widerspruch zwischen Leben und Wissenschaft nicht besonnen umzugehen wissen. Wodurch bei aller Lebendigkeit doch auch eine unnötige irrationale Lücke in die Aufklärung und das Menschenbild gerissen wird.

absolute Einheit des Wissens ( $E_{\downarrow}$ ). Die *synthesis disparata* lässt die *absoluten überfaktischen Voraussetzungen* des wirklichen Freiheits- und Reflexionsvollzugs, reflektierbar werden, und vermag insofern eine *genetische* oder *transitive Sicht* ( $E_{\downarrow} \parallel E\cup$ ) auf die absolute und faktische Einheit des Wissens zu erzeugen, die das Wissen im unableitbaren Vollzug der Freiheit ( $\#$ ), beim *lebendigen Übergang* vom absoluten Vermögen (Können-selbst) zum wirklichen Bewusstsein, also bei der ursprünglichen Genese von Faktizität und Subjekt-Objekt-Spaltung überhaupt, sehend zu begleiten und so die Freiheit von der Freiheit (Reflexibilität der Reflexibilität) in ihren überfaktischen Gesetzmäßigkeiten, Qualitäten und Kompetenzen zu begreifen vermag. Es ist klar, dass dies ein höheres absolut-absolutes bzw. überfaktisches Sehorgan ( $E_{\downarrow}$ ) erfordert (das ›absolute Ich‹ *in modo authentico sub specie absoluti* bzw. *Hishiryō-Bewusstsein*), das der *synthesis integrata* inkommensurabel ist. Zunächst negativ betrachtet ist es darum klar, dass alle notwendigen Möglichkeitsbedingungen und apodiktischen Instanzen (z. B. das Faktum der Vernunft, die Instanz einer transzendentalen Willkürfreiheit), die im Vollzug philosophischer Reflexion vielleicht als *absolut erscheinen*, bei Unterlassung der Erzeugung des Standpunkts der Reflexibilität der Reflexibilität, nicht die ursprüngliche Einheit des Wissens sein können. Positiv betrachtet gelingt es dadurch, selbst noch die, für faktisch-intentionale Perspektiven per *synthesis integrata* ( $\# E\cup [S \rightleftharpoons O]$ ) unbegreifliche, überfaktische und daher lebendige Einheit des Wissens zu integrieren und als absolute hyperkonkret-hinsehende produktiv-praktische Einbildungskraft ( $E_{\downarrow}$ ) von absoluter Intuition (Gehalt) und absolutem Begreifen (Form) zu rekonstruieren. Das ermöglicht unserer Reflexion den lebendigen Begriff der materialiter omnipräsent-unerschöpflich-unendlichen Daseinsdimension des Lebens *sub specie absoluti* im Hier und Jetzt, jenseits des heterothetischen-abstrakten Welt- und Selbstverständnisses des vielfältig sich als Vernünftigkeit tarnenden Verstandes. In der Wissenschaft oder Reflexion ist dieser Standpunkt nur im Bilde, als Begriff des (lebendigen) Begriffs des Absoluten zu begreifen, im Leben ist dieser lebendige Begriff verwirklicht, wenn wir – durch Zazen – aus dem Nicht-Geist des wissenden Nichtwissens (Mushin) handeln, gehen, atmen, essen und stehen. Ein so gearteter epistemischer Horizont ist aber erforderlich, wenn es, wie in unserer Frage, um die Erfüllungsmöglich-

keiten unserer Existenz und ihren Zusammenhang mit der Freiheit geht.

Das müssen wir etwas eingehender kontextualisieren und können bei dieser Gelegenheit einige hilfreiche Formalisierungen anbringen.

Die faktische Wissensform ist durch einen opaken *hiatum per irrationalem* ( $S \nparallel O$ ) vom lebendig-integralen Wissensvollzug der Vernunft abgetrennt und abgesondert – und diese Absonderung generiert sich automatisch dadurch, dass die faktische Wissensform bzw. das Selbstbewusstsein in der Form der Intentionalität Produkt eines ursprünglichen unableitbaren Vollzugs der transzendentalen Freiheit ist, welcher Akt in seiner Unableitbarkeit die absolute innere Homogenität der absoluten Einheit der *synthesis disparata* abreißen lässt, sodass es innerhalb der Urerscheinung (*sub specie absoluti* zu dem Schein) eines zweiten absoluten Seins kommt (das als Produkt einer Freiheitstat nie ein schlechthin absolutes, sondern nur ein faktisch-absolutes, mithin formal grundloses Sein darstellen kann), es ist das Sein des *mit der in sich geschlossenen faktischen Wissensform* ( $E \cup$ ) *notwendig einhergehenden performativen Absolutsetzung*. Hinsichtlich der allgemeine Form des faktischen Wissens können wir den Prinzipien der Wissenschaftslehre folgen, die Grundform hat die Struktur der Fünffachheit. Fichte drückt das formelhaft wie folgt aus: (vgl. Kap. 2; GA II, 13 : 71-86) *Die Erscheinung muss sich erscheinen als sich erscheinend*. D. h.

1. ›die Erscheinung‹, erscheint als absolutes Prinzip der Erscheinung ( $E \downarrow$ ), jedoch ohne *um sich* zu wissen.
2. sie ›muss sich erscheinen‹, d. h. *kein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein* und umgekehrt ( $E \cup$ ).
3. sie muss sich erscheinen, ›als sich erscheinend‹, d. h. es gibt kein Selbstbewusstsein, ohne dass es begriffen wird, faktisch an einem ursprünglichen Anstoß des Nicht-Ich. Im Selbstbewusstsein wird Subjektivität und Objektivität gesetzt, bestimmbar und unterscheidbar, der Grenzbegriff seiner selbst gehört zu Grundform der selbstbewussten In-sich-Geschlossenheit: D. h. *keine Anschauung ohne Begriff* und umgekehrt ( $S \rightleftharpoons O$ ), kein bestimmter Inhalt ohne formales Sein, u. umgekehrt.

In dieser fünffachen Synthesis vollzieht die Erscheinung in der Tat faktisch-evidentes Wissen, und zwar evidiert sie es in actu (im Tun) als *genetisches Prinzip* ( $E\downarrow$ ), das das spezifisch intentional Gewusste als *Prinzipiat*, also das Verhältnis von Subjekt und Objekt, Anschauung und Begriff ( $S \rightleftharpoons O$ ) zu einer Synthesis *von allen mögliche Fällen* und *allen möglichen Vernunftwesen* verbindet. Aber das unbedingte Ganze (insbes.  $E\downarrow$ ) kann erst in actu secundo im reflexiven Selbstbezug beziehbar werden, es erscheint faktisch in der Form des ›ich denke es‹, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss. D. h. es bleibt nur ein abgerissenes faktisches Bild übrig  $\parallel E\cup (S \rightleftharpoons O)$ , indem sich das Selbstbewusstsein per Reflex performativ absolut setzt. Um aber das überfaktische Wissen zu begreifen, muss es sich vom faktischen Wissen in die bildliche Ichform beugen lassen, also:  $E\downarrow \parallel E\cup (S \rightleftharpoons O)$ . Hier liegt der Grund, warum in der *Grundlage* dieser Ich-Reflex ( $E\cup$ ) in der Form der intellektuellen Anschauung – als einsetzendes-setzendseiendes Subjekt – nicht mit der absoluten Tathandlung ( $E\downarrow$ ) verwechselt werden darf, obgleich Fichte die Reflexibilität der Tathandlung ebenso wie die Ableitung ihrer transfaktischen Materialität erst in der Wissenschaftslehre 1804 voll erklärt.

Konkreter? Fichte bringt für faktische Evidenzen das Beispiel, ›dass die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten die Gerade ist‹ (Briefe III : 196; vgl. Beispiel »Triangel«: SW IX : 28f.). Eine Einsicht, bei der wir absolut sicher sein können, dass sie für alle mögliche Vernunftwesen und alle möglich Fälle von zwei Punkten gilt. Wie lässt sich bei dieser Einsicht nun die Verbindung von Anschauung, Begriff, Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Einheit begreifen. Entscheidend für das Verständnis des Fichteschen Wissensbegriff ist, dass mit ›wissen‹ keine auswendig gelernte oder abstrakte Vorstellung gemeint ist, sondern immer das lebendige konkret-anschauliche Konstruieren in begrifflicher Allgemeinheit: D. h. wir haben eine Tafel vor uns, und zeichnen auf sie zwei Punkte. Jetzt könnten wir zwischen diesen beiden Punkten unendliche viele Linien ziehen, d. h. unendlich viele Linien sind möglich – aber nur die Gerade ist die kürzeste Verbindung von allen möglichen Linien. Von allen möglichen Fällen von Linien sehen wir also ein, dass dies so ist. Entscheidend für das Evidente bzw. Geistige ist, dass wir

unmittelbar eine für uns absolut unerschöpfliche Unendlichkeit von Fällen überblicken, und nur insofern können wir ein gewisses Urteil fällen. Ein zweiter Fall ist möglich: Man könnte unterschiedliche Punkte, in unterschiedlichen Abständen einzeichnen; wieder sind hier eine unerschöpfliche Unendlichkeit von Varianten möglich, trotzdem vermag ich mit absoluter Sicherheit einzusehen, dass auf im zweiten Fall ein- und dasselbe Gesetz angewandt wird. Das ist nach Fichte nur möglich, weil ich den ganzen möglichen Raum vollständig geistig überblicke – was natürlich nur geistig-faktisch möglich ist, nie empirisch-faktisch.

Ebenso bin ich bei dem betreffenden Gesetz absolut überzeugt davon, dass es nicht nur für mich gilt, sondern für jedes endliche in Raum und Zeit lebende Vernunftwesen, d. h. es ist für alle unendlichen möglichen Vernunftwesen nachvollziehbar. Ich realisieren also in einer Evidenz zu der sachlichen Seite zudem noch eine über die interpersonale Form, die ich nur aufrecht erhalten kann, weil ich die ganze mögliche Form der geistigen Welt (Geisterwelt) überblicke; und erst in Verbindung mit dieser interpersonalen Seite wird es eine allgemeingültige Einsicht, eine Einsicht, bei der ich sicher sein kann, dass sie nicht nur für mich gilt, sondern für alle: und dies, dass ich nicht nur für mich spreche, leuchtet mir notwendig ein, indem ich die beiden Punkte durch eine Gerade verbinde, und dies als Exempel für ein allgemeines Gesetz begreife, und nicht nur für einen Zufall.

Aber, ich kann das überfaktische, die Geisterwelt wie auch die absolute Reflexibilität enthaltende, Ermöglichungsprinzip ( $E\downarrow$ ) nie rein zu Gesicht bekommen, sondern nur an faktischen Beispielen, hier sogar nur in der objektiven Bestimmbarkeit einer leeren Raumunendlichkeit und am Beispiel eines bestimmten geometrischen Handelns ( $[S \supset O]$ , Punktesetzens, Linienziehens), so ist es in der intentionalen Form des wirklichen Selbstbewusstseins notwendig: Das absolute  $E\downarrow$  im Hintergrund selbstbewusster Tätigkeiten ist unsichtbar und innerhalb der intentionalen Form *sub specie facti* auch undenkbar. Das wiederum ist das evidierbare Grundgesetz des faktischen Wissens, um das es hier geht.

Das lässt sich vereinfacht nun wie folgt darstellen:

1. Ich zeichne also wirklich die beiden Punkte an die Tafel und verbinde sie (nun ist das sehr simpel und allseits bekannt, so dass wir das auch in der Einbildung machen können, aber bei komplizierteren Fragen ist die sinnliche Darstellung, die Zeichnung, ein Text notwendig). D. h. ich handle und sehe empirisch-faktisch, einen absolut einmaligen unwiederholbaren individuellen und unbegreiflichen Einzelfall =  $S \# O$ .
2. Aber indem ich handle, macht sich in mir die Evidenz, deren Bedingungen der Sichtbarkeit mein Handeln nur geschaffen hat: Anhand meiner Zeichnung leuchtet mir spontan und für das empirische Selbstbewusstsein unbegreiflicherweise *von allen möglichen unendlichen Fällen* und *für alle möglichen unendlichen Vernunftwesen* ein, dass ich hier ein Gesetz gefunden habe ( $E \downarrow \# E \cup$ ). Denn die sachliche wie interpersonale Unendlichkeitsdimension kann ich selbst nicht erzeugen, sie wird mir vielmehr nur anhand der sinnlichen Darstellung klar, d. h. sie leuchtet unmittelbar ein.
3. Beides, die sinnliche Darstellung und die geistige Evidenz hätten an für sich nichts miteinander zu tun ( $\#$ ), sie sind insofern inkommensurabel. Aber sie leuchten *mir* als Begriff ( $E \cup$ ) eines notwendig vorausgesetzten Begreifenkönnens, der absoluten Reflexibilität (=  $E \downarrow$ ), ein: a. nur an der sinnlich-bildlichen Darstellung fasse ich den geistigen Gehalt; b. nur durch den geistigen Gehalt kommt Bedeutung und Einheit in die ansonsten völlig sinnlose Sinnlichkeit, d. h. beide werden geistig aufeinander bezogen =  $E$ , die eine faktisch-absolute *Einheit*, in der *ich* notwendig per Reflex die Mannigfaltigkeit zusammenfasse und im selben Schlag auf mich beziehe ( $\cup$ ), sonst wäre sie ja nicht meine Gesetzes Einsicht. Aber eine Einheit ist nur als Begriff des Begreiflichen möglich, d. h. das Mannigfaltige und Geistige ist nicht einfach nur verbunden, sondern *in einem Schlag am Mannigfaltigen erfasst das Geistige das Mannigfaltige und sich selbst als gültig* (=  $E \cup$ ); d. h. am Fließen über das mannigfaltige Prinzipiat ( $S \nabla O$ ) sieht und erfasst sich das Prinzip selbst als ebenso *notwendiges wie abstraktes* von allen möglichen unendlichen Fällen und Vernunftwesen *geltendes Gesetz* oder *Prinzip*: zu-

rückbleibt als Sediment sozusagen der Kristall des faktischen Begriffs, der dann im Gedächtnis festgehalten oder ausgesprochen werden kann. Die Ichheit ( $E\cup$ ) wäre nur der allgemeinste Fall eines solchen faktischen Begriffs.

Zurück zum Verhältnis des faktischen Wissens und des überfaktischen. Die fünffache Form  $E\cup (S \rightleftharpoons O)$  ist die intentionale Grundform jeder theoretischen Gesetzesevidenz, aber auch der umgekehrt direktionalen Ableitung jeder zwecksetzenden Intention. Der Synthesischarakter im faktischen Wissen ist *faktische* Subsumption unter eine *faktisch* gefasste *überfaktische Einheit* (*synthesis integrata*) – d. h. der absolute Gehalt, der da begriffen wird, ist überfaktisch ( $E\downarrow$ ), aber die Grundform, in der er begriffen wird, ist durch und durch faktisch, und insofern muss man eben in der Tat sagen  $E\cup$ : »Begriffe drücken gar nicht aus irgend ein wirkliches, u. gegebenes Daseyn, sondern nur *das Urbild* [sc. das Prinzip oder Gesetz, KG] *eines* solchen Daseyns, dem im Begreifen das Daseyn subsumiert, dadurch verstanden und begriffen wird.« (GA II, 14 : 23) Durch die Form des Begreifens wird eben nur ein faktisches Bild des Überfaktischen gebildet, und da gewöhnlich keine Reflexion der Reflexion vollzogen wird, erscheint die überfaktische Dimension gar nicht ( $\#$ ), sondern nur die bestimmte absolute faktische Einheit des Wissens als formales Sein oder Ding an sich.

Entscheidend ist, dass Wissen sein *überfaktisches* und alle konkreten differenziellen Wissensgehalte bedingendes Prinzipsein ( $E\downarrow$ ) bilden *muss*, dies aber in der Wirklichkeit per *synthesis integrata* *nur gefunden* ( $S \# O$ ), und nur unzureichend als Ding an sich ( $S \# E\cup [S \rightleftharpoons O]$ ) interpretiert werden kann. Es bleibt der hiatus per *irrationalem* ( $\#$ ), an dem die faktische Wissensform begründungslogisch scheitert. Das macht die *In-sich-Geschlossenheit der Wirklichkeit* ( $E\cup$ ) aus: Überall wo wir wirkliches Wissen gewinnen, erscheint es in der Selbstgenügsamkeit, Selbstverständlichkeit und opaken Verschmolzenheit des Seins; das faktische Wissen erscheint sich notorisch in der opaken Ding-an-sich-Form, und ist damit, obgleich es den überfaktischen Anspruch absoluten Seins setzt, performativ für sich als absolut einheitliche überfaktische lebendige Erscheinung  $E\downarrow \# E\cup$  *blind*. Aber diese Freiheit ist nicht real, sondern

nichts als die abgerissene bildliche Darstellung der Unableitbarkeit der Freiheit im Bewusstsein ihrer eigenen Grundlosigkeit ( $S \# E\cup$ ). Nach Fichte muss also letztlich aller Realismus als performativer Realismus bzw. Dezisionismus verstanden werden.

Es tut sich nach Fichte also folgender fundamentaler Widerspruch durch die sich als Prinzip erscheinende faktische Form des Wissens auf: Erscheint »die Erscheinung als Princip, so erscheint sie als absolutes und selbstständiges Sein [sc.  $S \# O$ ]. Denn im Princip liegt es, daß es sich äussere schlechthin aus sich, von sich, durch sich, (daß es absolute Causalität seines Seins und seiner Accidenzen sei). Sie erscheint darum hiernach nicht als Erscheinung, als Bild, sondern als Sein, als Ursprüngliches: die Erscheinung erscheint demnach überhaupt nicht.

- *Satz*: die Erscheinung kann nur erscheinen als Princip; denn nur so ist ihr formales und qualitatives Sein, die durch ihre Sicherscheingung getrennt wurden, vereinigt.
- *Gegensatz*: die Erscheinung kann nicht erscheinen als Princip; denn es erschiene sodann nicht die Erscheinung, ein Bild, sondern es träte in die Erscheinung das Bild ein als selbst die Sache und das Wesen. Die Erscheinung erschiene darum in ihrer Form unrichtig.« (GA II, 13 : 88)

Um diesen Widerspruch zwischen der Ding-an-sich-Form und der Erscheinungsform zu lösen, führt Fichte die *synthesis disparata* ( $\parallel$ ) bzw. die absolute Reflexibilität als prinzipielle Weiterbestimmung der Grundform des Wissens ein:  $E\downarrow \parallel E\cup$  ( $S \sqsubset O$ ). Wie folgt: Sub specie absoluti lässt sich auf alles, und daher prinzipiell auch auf *Dinge an sich* reflektieren. Bei jedem Wissen bzw. Sein ist ein Vorstellungsbezug möglich, oder anders gesagt – was dem Absolutheitscharakter des Ding an sich natürlich radikal widerspricht –, es »gibt« kein Sein, von dem wir nicht a priori schon eine Vorstellung generiert haben (Satz des Bewusstseins, besser, Satz absoluter Reflexibilität); selbst das absolut Irrationale – wie Schopenhauers dunkler, sogenannter irrationaler Weltwille (WWV I : 118ff.) – steht in seiner Dunkelheit nur in und durch Vorstellungen zur Verfügung bzw. selbst bei einem absolut Dunklen, Unbewussten und Verborgenden können wir dieser *absoluten Reflexibilität* sicher sein, und



mit ihr haben wir einen terminus a quo, von dem eine transzendente Analyse und Untersuchung der Bedingungen der Denkbareit auch des absolut Verborgenen ausgehen kann – notwendig bzw. sub specie absoluti. Die radikalste Fassung dieser Dunkelheit ist das *absolute Sein* selbst, der Grundbegriff der späten Wissenschaftslehre, von dem sie zeigt, dass und wie dieses von sich, aus sich, durch sich, faktisch nicht ohne die Begriffsform und deren absolute Reflexibilität bewusst werden kann. Alle sonstige Opazität kann nur derivatives Beispiel eines absolute Seins und daher letztlich nur eine verwachsen intrikate Erscheinungsform innerhalb des überfaktischen Wissens sein. Aufgrund dieser Kernkompetenz können wir nach Fichte nur *absolute freie überfaktische Bildwesen sein*.

### III.4 Dezisionismus

›Dezisionismus‹ wird hier als eine fundamentale begründungslogische Problematik eingeführt, derzufolge wir insbesondere in Geltungsfragen und Wissensfragen *nicht anders* denn *abrupt*, also durch einen reinen unableitbaren willkürlichen Beschluss oder freien Akt, mit einer theoretischen Erörterung, Reflexion oder Theoriebildung ansetzen können. Dezisionismus ist also eine zusammenfassende Formulierung für das Problem des Anfangs der Philosophie bzw. ihres dogmatischen Abbruchs oder Endes, und bedeutet letztlich: Was einen faktischen Anfang hat, muss auch ein Ende haben, d. h. ist nicht ewig, oder anders: kann auch nicht sein bzw. ist nicht absolut. Seinen Ursprung hat der Dezisionismus, wenn wir das Historische Wörterbuch der Philosophie konsultieren, von »lateinisch <decisio> (*decidere* = abschneiden) [und] bezeichnet als juristischer Terminus die rechtsverbindliche Entscheidung eines Streitfalles durch Gesetz oder Richterspruch (*Quinquaginta decisiones* = eine Sammlung von Konstitutionen Justinians, durch die bei den Kodifikationsarbeiten aufgetretene rechtswissenschaftliche Zweifelsfragen gesetzlich geregelt wurden; *Decisiones Rotae Romanae* = Urteile des päpstlichen Gerichts *Sancta Romana Rota*). Daher englisch <decision>

und französisch <décision> = Beschluß, Urteil, Bescheid.«<sup>110</sup> Mit anderen Worten wurden rechtswissenschaftliche Zweifelsfragen per positiven

---

<sup>110</sup> Hofmann, H.: Dezision, Dezisionismus. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 4015f., vgl. HWPh Bd. 2, 159-160.) Der juristische Bezug scheint sich angesichts des berühmten *Gerichtshofs der Vernunft* bei Kant, durch den die *quaestio iuris*, also eine Rechtsfrage, eine zentrale begründungslogische Bedeutung erhält, geradezu aufzudrängen. Man könnte versucht sein, Vernunftrecht und positives Recht ebenso zueinander zu korrelieren, wie in überfaktischen und faktischen Wissensformen operierende Epistemologien, wo im positiven Recht häufig faktisch auftretende Streitfälle per Dezision entschieden werden müssen, wäre dies – der Idee nach versteht sich – für vernunft- bzw. naturrechtliche Prinzipien illegitim wäre; *mutatis mutandis* gilt das in epistemologischen Fragen, wo sich eine positive oder faktische Setzung ebenfalls ein illegitimes Prinzip darstellt. Das bezieht sich insbesondere auch auf die Kategorie des *Dezisionismus*, auch hat ihren Ursprung in der deutschen Rechtssprache und wurde von *Carl Schmitt* eingeführt, »um gegenüber dem juristischen Positivismus und dessen Dogma der Lückenlosigkeit der Rechtsordnung, d. h. der Behauptung der Möglichkeit, mit den juristischen Erkenntnismitteln jede notwendige Rechtsentscheidung aus dem vorhandenen Rechtsstoff zu deduzieren, das auch für jeden individuellen Rechtsverwirklichungsakt konstitutive, *normativ nicht ableitbare voluntative Entscheidungsmoment herauszuheben*« (Hofmann HWPh : 4015). Nach Schmitt enthält jede »konkrete juristische Entscheidung [...] ein Moment inhaltlicher Indifferenz, weil der juristische Schluß nicht bis zum letzten Rest aus seinen Prämissen ableitbar ist [...] Von dem Inhalt der zugrundeliegenden Norm aus betrachtet ist jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Die rechtliche Kraft der Dezision ist etwas anderes als das Resultat der Begründung.« »Als »Dezisionismus« oder »Entscheidungsdenken« bezeichnet Schmitt im Unterschied zum Normativismus oder Gesetzesdenken diejenige Denkart, in der als »die letzte, rechtswissenschaftlich gefaßte Vorstellung« nicht eine Norm, sondern eine Dezision erscheint.« (Hofmann HWPh : 4015f). Demzufolge wäre Dezisionismus auf den Begründungslogische Rechtsfragen übertragen, ein Moment der Willkür bzw. die Unberechenbarkeit bzw. Abhängigkeit einer Begründung durch ein unableitbares und insofern für die Begründung letales Willkürmoment, und so soll es hier verwandt werden. Hier steht eben zur Debatte, inwiefern nicht das faktische Wissen überhaupt begründungslogisch insuffizient und inkompetent ist, als alle faktische Begründung eben einen Freiheitsakt (performativen Widerspruch) voraussetzt. Und die späte Wissenschaftslehre Fichtes wird hier aufgebaut als ein Versuch, einen umfassenderen und grundlegenden überfaktischen Wissensbegriff aufzuzeigen, indem das Problem des Dezisionismus gelöst werden kann. Dieses stellt sich in der Tat ganz ähnlich wie in der Rechtswissenschaft und dürfte auf die Frage hinauslaufen, ob und wie Dezision und Normativismus, bzw. Freiheit (transzendente Willkür) und praktisches Gesetz zusammenbestehen können. Eine dahingehende Lösung könnte dann auch für die von Schmitt markierte geradezu strukturanaloge Problematik im Recht aufschlussreich sein, insofern es darauf hinauslief, dass das Vernunft- oder Naturrecht, wenn es

Beschluss entschieden, um im positiven Recht Eindeutigkeit und Rechtsverbindlichkeit herzustellen.

Nun finden wir uns im Leben unleugbar faktisch bestimmt vor – von den und den bestimmten Formen und Gehalten (S  $\S$  O). Die Welt, wie wir sie vorfinden, ist kontingent, sie könnte auch nicht oder anders sein. Darüber hinaus stellt auch die Reflexion, Erklärung und Begründung derselben, zu dem Zwecke, sie auf schlechthin gültige Prinzipien und Gesetze zurückzuführen, eine Dezision dar – ganz gleich, ob wir sie als Sein, Natur, Realität, empirische Anschauung, sinnliche Gewissheit, Dasein des Absoluten oder als absoluten Geist auffassen, unabhängig davon, welche Form von theoretischer Beziehung (oder Leugnung) wir zu ihnen einnehmen – und als Dezision bedeutet sie eine absolut unab- leitbare, also grundlose Eingangsbedingung von Theoriebildung überhaupt. Das führt uns zu dem Satz, dass Theoriebildung notwendiger- weise dezisionistisch ist. Diese als Dezisionismus bezeichnete absolut faktische Eingangsbedingung aller Theorie, dieser unbegreifliche Sprung (performativer Widerspruch) vom Leben (was es auch sei) zur Theorie (wie sie auch ausfallen möge), zwingt letztlich alle Theoriebil- dungen, wenn sie etwas Letztgültiges oder zeitlich Invariantes oder auch nur hypothetisch Gültiges aussagen wollen, entweder ein objektives Wahrheitskriterium anzunehmen (z. B. eine unabhängig vom Denken bestehende Natur), oder aber über sich selbst und ihren faktischen Ho- rizont hinauszugehen und sich aus etwas Höherem abzuleiten (vgl. Münchhausen-Trilemma), oder wie Schelling beides auf einmal zu ver- suchen. (System des tr. Idealismus; SW III : 327ff.) Jedoch wie auch immer man dieses Höhere auszugestalten versucht, da es nur innerhalb des Sagens bzw. der Theorie Realität und Bedeutung annehmen kann, ist es auch tingiert durch die Eingangsdezision und könnte somit, und wenn es Gott selbst wäre, auch nicht sein.

---

dem Dezisionismus entrinnen sollen, nur jenseits des faktischen Wissensmodus ver- ankert sein kann. Die Untersuchung muss an anderer Stelle weitergeführt werden. Allein soll bei dieser Gelegenheit noch erwähnt werden, dass die Übertragung recht- licher Kategorien selbst wieder eine self-defeating prophecy des Standpunkts der Le- galität (auf dem auch Kant zu verorten sein sollte) darstellen könnte, die gewisse hö- here Klangfarben und Affektformen des schöpferischen und religiösen Lebensstand- punkts auszublenden verleiten.

Aufgrund dieser eingestandenermaßen hohen Hürde wird in den Natur- und Einzelwissenschaften gemeinhin für einen relativen bzw. bloß falliblen Wahrheitsanspruch votiert. (Albert 1991 : 13-65) Gleichwohl ist die notwendige Festsetzung irgendeines Wahrheitskriteriums (sei es in der Logik, sei es in der Empirie, sei es eines anderen Paradigmas), um auch nur überhaupt das gesetzlose Denken relativ zu binden, auf der Meta-Ebene selbst dezisionistisch. Dezisionismus ist daher gleichbedeutend mit dem *performativen Realismus* im Gebiet der Epistemologie, indem durch ersteren letztlich jede noch so geschlossen erscheinende Theorie in der Luft einer formal grundlosen Eingangsbedingung gleichsam hiatisch über dem zu erforschenden, aber unerreichbaren Leben schwebt ( $S \# O$ ), derzufolge die Voraussetzungen, Axiome und Grundsätze einer Theorie selbst bei vollständig durchgeführter quaestio iuris der Selbst- oder Letztbegründung – post factum nie absolute, sondern immer nur faktische Geltung beanspruchen können.

Kurz: alle Begründungen sind, analog zum Münchhausen-Trilemma, *notwendig* entweder dogmatisch, vitiös zirkulär oder unendlich progressiv. Und wäre da nicht der rekursive Umstand, *dass* wir das Trilemma *noch als solches erfassen* und im Dezisionismus sogar auf ein allgemeines Prinzip (die absolute formale Freiheit) bringen *können*, so bliebe zu der sich selbst relativierenden Konklusion des Kritischen Rationalismus Alberts' schlechthin keine Alternative (Albert 1991 : 226). Denn das Münchhausen-Trilemma, sub specie absoluti verstanden, markiert und beansprucht in der Tat und zu Recht die absolute Grenze des faktischen Wissens ( $\# E \cup [S \asymp O]$ ), in welcher, wäre sie die einzige Wissensform, prinzipiell keine Letztbegründung möglich wäre. Insofern ist der Kritische Rationalismus innerhalb des weiten Raums absolut-faktischen Wissens unwiderlegbar, er kann immer nachweisen, dass jede mögliche Kritik und daher alles mögliche ausgesprochene Wissen als faktisches betrachtet werden kann (notfalls per Re-entry, aber diesen würde er nicht als Gegenargument anerkennen, indem da der überfaktische Wissensmodus schon impliziert ist). Also durch inhärente Kritik ist dem Kritischen Rationalismus nicht beizukommen, da der Bereich des faktischen Wissens inhärent ebenso absolut wie grundlos ist. Man muss ihm vielmehr Recht geben, er ist für das faktische Wissen richtig, aber

nicht wahr, indem er nicht anders kann, als den Modus faktischen Wissens performativ absolut zu setzen.

Fichte behauptet nun für das faktische Wissen genau dieselbe kritikimmune In-sich-Geschlossenheit und Fallibilität, er versucht darum auch gar nicht erst eine Widerlegung durch Kritik, was ja die faktische Form des Wissens, gleich welcher Inhalt ausgesprochen wird, per Re-entry reproduzieren würde, stattdessen versucht er es durch Experiment und transzendente Selbstkritik, ausgehend eben von dem Umstand, dass wir den durchgreifenden Dezisionismus als faktisch grundloses Prinzip der faktischen Wissensform begreifen bzw. apperzipieren können. Wir begreifen damit etwas, was wir eigentlich nicht können dürfen, wenn der faktische Modus des Wissens der absolut-absolute wäre. Wir apperzipieren, dass wir faktisch *nie* aus der Grundlosigkeit und Haltlosigkeit dieser Wissensform herauskönnen, aber in diesem »nie« steckt die ganze Ewigkeit der Welt, aus der Sicht der faktischen Reflexion. Mit dieser genetischen, unmittelbar direkt-intentional nicht fassbaren Evidenz ( $E_{\downarrow} \parallel S E_{\downarrow}$ ) absoluten Wissens finden wir an den absoluten Grenzen der faktischen Reflexion den Begriff des Absoluten für uns zugänglich, und also einen trotz der In-sich-Geschlossenheit der faktischen Form des Wissens für uns zugänglichen terminus a quo, von dem aus wir die transzendente Struktur der faktischen Wissensform und ihre derivative Anhängigkeit von der überfaktischen entwickeln können. Das führt Fichte zu dem fundamentalen Selbstverständnis seiner Philosophie als System der Freiheit, demzufolge alles Wirkliche – Erfahrung wie Theorie – auf Basis eines zugrunde liegenden formalen Freiheitsaktes grundlos ist.

Es ist nun interessant, dass je fundamentaler man den Freiheitsbegriff ansetzt (und hypothetisch kann der Kritische Rationalismus ja nichts dagegen haben), desto höher kann man den Dezisionismus ansetzen, und desto instabiler werden auch die identitätslogischen Selbstverständlichkeiten (die logischen Grundsätze, die objektive Natur), auf die sich eine positive Begründung, Verifikation oder Falsifikation beziehen könnten. Wodurch deutlich wird, dass auch der Kritische Rationalismus zuletzt mit seiner impliziten Einschränkung auf die faktische Gültigkeit logischer Prinzipien (Albert 1991 : 13), auf einem unverstandenen per-

formativen Realismus beruht, schon allein aus Mangel der für die Letztbegründungsfrage (*quaestio iuris sub specie absoluti*) unvermeidlichen Unterscheidung zwischen dem Absoluten und seiner faktischen Form. Mittels eines schlechthin absoluten, nicht einmal faktisch-absoluten Freiheitsbegriffs, wie wir ihn in der Standpunktlehre Fichtes (›Freiheit von der Freiheit als absoluter Grund der Welt‹ [SL XI, 3]) kennen lernen werden, kann man freilich noch viel radikalere skeptische Positionen (wie etwa das Traum-Argument bzw. das *deus-deceptor*-Argument [vgl. Gregor 2010], durch dass auch der performative Realismus unterminiert werden kann) in Anschlag bringen und dadurch den Kritischen Rationalismus kritisch exhaurieren.

Und nicht nur dies, sondern wie gesagt, alle Positionen, die sich auf einen faktisch-absoluten Vernunftbegriff stützen bzw. noch stärker, die die Unterscheidung von faktischem wie absoluten Sein, und somit *sub specie absoluti* eine Lösung des performativen Widerspruchs nicht nachweisen oder auch nur thematisieren können – denn es reicht an dieser kritischen Stelle die bloße Unterlassensleistung aus, dass die Vollreflexion des Wissens *sub specie absoluti* wenigstens dieser Position unmöglich bleiben muss, und damit alle die bloße Existenz irgendwelcher Bestimmungen – seien sie identitätslogisch geleitet oder widersprüchlich oder was auch immer – im ebenso unendlichen wie leeren Möglichkeitsraum des Denkens zu bloßem, *sub specie absoluti* betrachtet: sinnlosem Gestammel zusammensinken.

So verstanden scheitert aufgrund des Dezisionismus-Arguments Kants Moralbegründung (vgl. I.11), die vom unableitbaren Faktum des Sollens ausgeht, ebenso wie Fichtes *Grundlage*, die vom unableitbaren *Faktum* des absoluten Ich ausgeht (SW I : 91ff.), wie überhaupt jedes Gedankengebäude, dass auf einem Faktum (Tat, Akt, Setzung, Axiom) aufbauend eine letzte Begründung zu liefern vorgibt. Es handelt sich um *self-defeating prophecys*, also letztlich um Selbstüberredungen, die aber bekanntlich durchaus reale Konsequenzen zeitigen (Thomas-Theorem), ausgehend von einer dezisionistischen, weil faktisch gesetzten Voraussetzung, wird die eigene Freiheit (im Denken, Wollen und Fühlen) gebunden und bestimmt, und die Welt kann nur noch als das erscheinen, wozu man sich durch diese Bindung bestimmt hat. Freilich sind die höheren Formen derartiger *self-defeating prophecy* solche, in

denen wir uns der Deliberation zwischen unterschiedlichen Modellen und Voraussetzungen nicht mehr bewusst sind, sondern eine Absolutsetzung unmittelbar erfolgt: die höchste Form dürfte m. E. der rein formale, performative Realismus des absoluten Ich darstellen (der namenlosen oder anonymen Freiheit vgl. VI.6), indem dessen ›ich denke es‹ die ebenso höchste wie unmittelbarste faktische Einheit des faktischen Wissensmodus darstellt, ihren Scheitelpunkt, den der faktische Gebrauch der Freiheit nicht voraussetzen kann, welcher aber eben deshalb nicht absolut-absolut, sondern formal grundlos ist.

Derartige Gedankengebäude weisen zumeist, wo sie nicht regressiv oder dogmatisch enden, vitiöse zirkuläre Strukturen, Kreise von Kreisen oder *petitionibus principii* – die aber immer nur den Schein einer Letztbegründung bereitstellen, der Verstand wird beruhigt, die Vernunft nicht. Denn auch solche Zirkelstrukturen, selbst wenn sie in sich geschlossen sind und notwendige, gar unvermeidliche Zirkel darstellen, müssen letztlich in einer performativ-faktischen und also dezisionistischen Eingangsbedingung gründen und können insofern nie absolute Geltung, sondern höchstens absolut-faktische beanspruchen. Ja, selbst inhaltlich überfaktische Prinzipien, die mit den faktischen Gehalten mitgesetzt und als deren notwendige Voraussetzungen nachgewiesen werden (wie eben die ›Tathandlung‹, ›absolutes Wissen‹ bei Hegel, überhaupt der ›Gottes-‹, ›Freiheits-‹ oder ›Vernunftbegriff‹) sind ohne Klärung der Möglichkeitsbedingungen des performativen Widerspruchs von Tun und Sagen eines absoluten Anspruchs oder Seins nur durch Setzung und insofern dezisionistisch auszusprechen, man könnte auch sagen – sie sind stets ideologisch.

Ein Beispiel, wie sich daraus fruchtbare theoretische Möglichkeiten ergeben können: Ohne den Anspruch, Hegel hier gerecht werden zu können, sei zu Veranschaulichung Schnädelbachs Dezisionismus-Vorwurf gegenüber Hegel betrachtet. Legt man der Problematik der Wissensbegründung die Unterscheidung zwischen der *quaestio iuris sub specie facti* und *sub specie absoluti* zugrunde, und stellt sie daher unter die Bedingung einer apriorischen Klärung der Denkbarkeit des Begriffs des Absoluten (was ebenso die Auflösung des performativen Widerspruchs zwischen Tun und Sagen, dem jeder Sprechakt und jede propositionale wie intentionale Setzung qua Setzung unterliegt, wie auch die Überwin-

dung des performativen Realismus resp. Dezisionismus impliziert), so kann man Herbert Schnädelbachs Dezisionismus-Vorwurf gegenüber Hegel durchaus nachvollziehen, ohne jedoch Schnädelbachs Schlussfolgerung, dass »unsere metaphysikgeschichtliche Situation [...] im Zeichen Schopenhauers« stehe, als alternativlos zu begreifen. – Sein Argument, demzufolge sich die Freiheit des Menschen sich zu jeder Theoretischen Bildung, auch dem Standpunkt des absoluten Wissens Hegels, unabhängig verhält, soll aufgrund seiner Anschaulichkeit hier in seiner ganzen Länge gebracht werden: »Die Verklammerung von Dezisionismus und absoluter Philosophie ist älter als Hegels System: Daß das wahrhafte Philosophieren einen Entschluß erfordere, der selbst nicht begründbar ist, hat schon Fichte gelehrt; sein System beginnt mit einer freien Tat des Denkens – nämlich zu denken und sich dabei zuzuschauen, was Fichte dann auch ›intellektuelle Anschauung‹ nennt – wozu der Philosoph nur auffordern kann, was aber jeder Philosophierende selbst vollziehen muß. Dieses Motiv kehrt auch in Schellings Konzept der intellektuellen Anschauung wieder und Hegel selbst wiederholt es in der *Differenzschrift*, wo er keine andere Möglichkeit sieht, in die Philosophie hineinzukommen, als ›sich à corps perdu hineinzustürzen‹. Obwohl Hegel sich später stets gegen ein Denken des Absoluten aus der ›Pistole‹ wenden sollte und die ›Arbeit des Begriffs‹ einforderte, führt diese Kritik, wie deutlich geworden ist, aus dem Dezisionismus das Anfangs nicht heraus: Am Anfang steht auch bei ihm der Entschluß, den spekulativen Standpunkt einzunehmen und in seiner Perspektive zu philosophieren, und die ›Arbeit des Begriffs‹ erfolgt danach, d. h. sie ist keine Brücke zwischen dem vorphilosophischen und dem Spekultativen Standpunkt.« (Schnädelbach 2001 : 163f.) Und in der Tat bedeutet der performative Widerspruch von Leben und Wissenschaft bzw. Tun und Sagen, im faktischen Modus des Wissens, einen notwendigen, gewissermaßen strukturellen Dezisionismus. Das faktische Wissen oder pointierter gesagt, *wirklich* und in der Tat eingesehene absolute Gewissheiten, (paradigmatisch das Cogito-Argument bei Descartes) lassen sich geltungstheoretisch, eben weil sie *nur* auf einem frei und willkürlich erzeugten Faktum also faktischer Einsicht beruhen, letztlich nicht (leicht einzusehen anhand des deus-deceptor-Arguments, welches den zeitgenössischen Dezisionismus-Vorwurf darstellt, nur projiziert auf einen



willkürlichen Täuschergott) von willkürlichen Setzungen und Einbildungen unterscheiden. Aus diesem Grund eben suchte der sogenannte Deutsche Idealismus die Prinzipien zu Kants Resultaten, und aus demselben Grund reicht auch die die *Frühphilosophie* Fichtes prägende Aufgabe einer zu erreichenden schlechthin unbedingten Vernunftseinheit ( $E\bar{U}$ ) nicht aus, weil der logische Ort und *Akt* (Standpunkt), von und durch den diese Suche begonnen wird, strukturell *vor- bzw. außertheoretisch* ist; es bleibt daher *uneinholbar*, ob er bloß subjektiv, gesetzlos oder irrational ist. Stellt sich absolute Gewissheit, Gesetzmäßigkeit oder Wahrheit aber unter einer fragwürdigen Prämisse ein, ist sie zwar *sub specie facti* gültig, *sub specie absoluti* ist sie aber null und nichtig. Das Problem des Dezisionismus wird nun auch nicht dadurch besser, wenn das fragwürdige Prinzip, beispielsweise das ›absolute Ich‹, durch ein höheres Prinzip begründet oder eine dasselbe begründende Dialektik aufgezeigt wird, ohne den faktischen Modus des Wissens zu überwinden, denn der faktische Modus bleibt unabhängig davon, wie komplex das binnenreferenzielle Begründungssystem unter dem initialen Akt ausfällt, dezisionistisch und fällt damit unter das Münchhausen-Trilemma. Man muss überall dort von Pseudobegründungen sprechen, wo nicht der initiale Freiheitsakt selbst *de iure sub specie absoluti* in einem überfaktischen Wissensmodus begründet wird, und hier reicht schon der Umstand einer bloßen Unterlassenshandlung, derzufolge diese Begründung nur vermeint oder behauptet worden, aber nicht explizit dargetan wird, um das ganze System hinfällig zu machen. Demnach ist innerhalb der *quaestio iuris sub specie absoluti* die Lösung des performativen Widerspruchs notwendig.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Es sprechen einige Indizien dafür, dass für Hegels System – ein endgültiges Votum zu Schnädelbachs Analyse steht unter dem Vorbehalt einer nachhaltigen Prüfung des genauen Verhältnisses von Fichte und Hegel – gerade Letzteres gilt, obgleich Hegels System sich durch die In-sich-Reflexion der begrifflichen Form selbstzubegründen beansprucht, findet sich in diesem System keine genetische Deduktion des absoluten Ausgangspunktes aus dem schlechthin Überfaktischen *sub specie absoluti*. Die Selbstbewegung der Form verhandelt vielmehr das Überfaktische per Re-entry in eine bloß faktische Form, was durch Hegel freilich zu einer objektiven Selbstbewegung erklärt wird. Dadurch überspringt er allerdings die transzendentalen Bedingungsgefüge des genetischen Eintretens des Lebens des Begriffs in die subjektive Form der faktischen Reflexion *per hiatum irrationalem* und verunkennlicht nicht nur die Er-

An dieser Stelle müssen wir nur zur Kenntnis nehmen, dass die spätere Wissenschaftslehre gerade für diese aporetische Situation eine begründungslogische Handhabe zu finden sucht. Sie verweist zuerst einmal darauf, dass wir uns dieser Aporie doch, und zumal nicht nur eindeutig reproduzierbar, sondern evident für alle möglichen Fälle und alle möglichen Vernunftwesen, bewusst machen *können*. Wir verstehen die Aporie als Aporie und daher das fundamentale begründungslogische Problem als Problem – anders gesagt, es stößt uns nicht zu, sondern wir begreifen es offenbar innerhalb der Grenzen, einer wie auch immer fungierenden absoluten Vernunft. Absolut ist sie aber, da sie die absoluten Grenzen unseres Verstandes reflexibel macht. – Und jetzt die entscheidende Frage: Stehen wir, wo wir dies begreifen, nun im Leben oder in der Wissenschaft? Oder gibt es noch eine dritte Stellung dazu? An dieser Stelle soll nur soviel festgestellt werden, dass jede eindeutige Antwort auf diese Frage wieder per Re-entry das Prinzip des faktischen Wissensmodus reproduziert (self-defeating prophecy), und dass sub specie absoluti weder im Leben noch in der Wissenschaft klar ist, wie die Grundbegriffe von Wissen, Leben etc. funktionieren. Gleichgültig aber, wie wir hier faktisch antworten werden oder nicht, wir können hier schon ersehen, dass wir uns auf die faktischen Form der Antwort nicht verlassen können, wir sehen darum schon weiter, als die faktische Reflexibilität, wir haben schon Sinn und Kompetenz absoluten Reflexibilität, wenn wir die Enthaltung (ἐποχή) jeglichen performativen Absolutsetzens (performativer Realismus) während unseres wirklichen Reflek-

---

forderlichkeit einer genetischen Ableitung sub specie absoluti seines Deduktionspunktes, sondern scheint diese Sollbruchstelle zugleich hinter einer vitiös in sich zurücklaufenden (Pseudo-)Begründung zu verschleiern, die zugleich beansprucht, eine absolute Begründung zu bieten. Die Seele des hegelschen Systems, das ›Leben des Begriffs‹ verbleibt daher per Re-entry in einer petitio principii, und ist performativ dezisionistisch. Es gibt viele Anzeichen dafür, dass es sich in Hegels System wirklich so verhält. So müsste man beispielsweise überlegen, ob die intrinsisch-differenzielle Ambivalenz der Bestimmungselemente der Negativität womöglich gerade aufgrund dieser Projektion in die objektive Form einer fiktiven Selbstbewegung per hiatum irrationalem entsteht. Das muss freilich an anderer Stelle in extenso geprüft werden, hier dient es zunächst nur als heuristisches Veranschaulichungsmaterial dessen, was ich meine.

tierens durchhalten. Das ist aber der Sinn, der vorausgesetzt ist, um den weiteren Fortgang der Untersuchung richtig zu verstehen.

### III.5 performativer Widerspruch

Was ist ein performativer Widerspruch? Gewöhnlich wird unter einem performativen Widerspruch eine Aussage verstanden, in der sich zwischen dem Aussageinhalt und den Implikaten des Aussagevollzugs ein Widerspruch ergibt. Es kann also nicht nur die innere Widerspruchsfreiheit des propositionalen Gehalts der Aussage reflektiert werden, sondern auch auf die Implikationen des Aussagens als Sprechakt, d. h. auf den performativen Gehalt: Beide können nachträglich aufeinander bezogen werden. Man spricht von einem Retorsionsargument, wenn ein Widerspruch zwischen dem performativen Gehalt der Aussage mit ihrem propositionalen Gehalt identifiziert und als Argument in Anschlag gebracht wird. Die bekannten Beispiele dafür sind Aussagen wie: »Es gibt keine wahren Aussagen.« oder, angenommen, man ist ein Kreteer: »Alle Kreteer lügen, sagt der Kreteer.« Der performative Gehalt einer Aussage ist gewöhnlich unproblematisch und unauffällig, wenn die Aussage keinen selbstreferenziellen oder indexikalischen Beziehung herstellt, er stellt aber immer ein Konstituens, also eine apriorische Form jeglichen Aussagens dar.

Der performative Widerspruch wird also eigentlich erst durch eine Perspektiven- bzw. eine Bewusstseinsweiterung möglich, genau dann, wenn nicht mehr bloß die propositionale oder intentionale Objektsphäre als mögliche Wahrheitssphäre bzw. Sphäre logischer Konsistenz betrachtet wird, sondern auch die dazu transzendente Ebene der Performanz bzw. des Aktvollzugs.<sup>112</sup> Ein performativer Widerspruch stellt also nichts als einen einfachen identitätslogischen Widerspruch zwischen der Form und dem Inhalt einer Aussage innerhalb der erweiterten Wahrheitssphäre dar. Er bedeutet, dass eine Aussage nicht mehr nur

---

<sup>112</sup> Das kann man dann meinetwegen auch eine „doppelte Mitteilungsfunktion der Sprache“ nennen,

theoretisch gültig sein soll, sondern auch praktisch widerspruchsfrei. Man muss sehen, dass hier im Grunde zwei Paradigmen bzw. zwei inkommensurable Wissensbegriffe miteinander konfligieren, das theoretische, realistische, objektivistische oder materialistische Paradigma ( $S \leftarrow O$ ) und das praktische, bzw. das subjektobjektive oder intentionale  $E\cup$  ( $S \rightleftharpoons O$ ). Innerhalb des ersteren können zwar durchaus per Re-entry auch die unbedingten praktischen Wahrheitsansprüche re-theoretisiert werden, jedoch ist der praktische Wissensbegriff formaliter umfänglicher, und kann darauf hinweisen, dass ein Theoretiker stets die genuine apriorische Vollzugsform seines Aussagens (die apriorische Form desselben) aus dem Wissensbezug ausklammert – ein Wiederholungsfehler, den er doch bitte irgend einmal einsehen möge. Im Grunde handelt es sich also um einen recht simplen Streit um eine Aquivokation im Wissensbegriff, der, einmal eingesehen, dass der Vollzug des Sprechens ein irreduzibles Moment in dem unbedingt praktischen Wahrheitsanspruch des Wissens darstellt, hinfällig wird. Freilich wird der Theoretiker seinen Re-entry zu legitimieren versuchen, beispielsweise dadurch, dass die Aktseite des Sprechens bzw. das Subjektive im Denkvollzug bloß als ein Phänomen der Psychologie oder als messbares Gehirnphänomen – innerhalb irgendeines vorausgesetzten Materialismus – interpretiert wird.

Der formal-materiale Gesamttakt des Denkens ist jener Grundbegriff von Wissen, von dem aus sowohl die Transzendentalphilosophie als auch die Phänomenologie ausgehen müssen, gleichgültig ob sie die Aktseite logisch als Sprechakte, als Urteile oder subjektivitätstheoretisch als gedankliche Spontaneität des Verstandes interpretieren. Auch Descartes Erkenntnis des ›cogito sum‹ zieht ihre Kraft aus einem retorsiv interpretierten performativen Selbstwiderspruch, indem Descartes auch das ›Zweifeln‹ als Denkart begreift: Wer also denkt, vorstellt oder eben zweifelt, existiert. Auch Fichtes ›absolutes Ich‹ ist an dieser Stelle zu nennen, denn auch dieses kommt aus dem notwendigen Zirkel seines Sichsetzens nur durch einen performativen Widerspruch heraus. Oder, wie Fichte klar schreibt, das »Ich, das in der Stelle des Prädicats A setzende, dem zufolge, dass es in der des Subjects gesetzt wurde, weiss nothwendig von meinem Subjectsetzen, also von mir selbst, schaue wiederum mich selbst an, bin mir dasselbe.« Wenn man dies leugnen

wollte, könnte man es nur, unter Inanspruchnahme irgendeiner Setzung per hiatum irrationalem, für die diese formale performative Identifikation nicht gält. Daher kann gegen diese Inanspruchnahme das Retorsionsargument des performativen Widerspruchs ins Feld geführt werden.

Man kann also sehen, dass es sich genau dann um einen performativen Widerspruch handelt, wenn sich eben – performativ – der Widerspruch zwischen zweierlei Handeln des Ich ergibt, zwischen Tun und Sagen, oder dem subjektiv-impliziten Voraussetzen und dem objektiven Setzen. Es ist also ein Widerspruch zweier Handlungsarten desselben Ich, gleichgültig wie wir dieses Handeln klassifizieren (vgl. V.5.2). Das kann man also sub specie facti als performativen Widerspruch verstehen. Und in der Tat kommt dieser Widerspruch aus dem in sich geschlossenen Kreis des Handelns – wie auch immer diese Sphäre interpretiert wird – nicht heraus, kurzum es kann also durch das Argument des performativen Widerspruch immer ein praktischer Bruch mit dem Anspruch faktischer Apodiktizität nachgewiesen werden. Einen praktischen Widerspruch also, zwischen dem empirischen Denkvollzug und den transzendentalen Konstitutionsleistungen desselben Denkens.

Die Wahrheitssphäre, die also durch den gewöhnlichen retorsiven Gebrauch des performativen Widerspruchs markiert werden kann, ist also höchsten faktisch-absoluter Natur, sich beziehend auf einen apriorisches, obgleich sub specie absoluti betrachtet, auch nur faktisches Handeln und Voraussetzen. Aus diesem Grund kann mittels Retorsionsargumenten durchaus widerlegt werden, dass es sinnvollerweise nicht geleugnet werden kann, dass es Wahrheit gibt, es kann aber nicht nachgewiesen werden, dass es Wahrheit gibt. Aus demselben Grund können hier auch radikalere skeptische Argumente ansetzen, um zu zeigen, dass aus diesem negativ-faktischen Wahrheitsbegriff, welche sinnvollerweise nicht geleugnet werden kann, Wahrheit, die dann doch faktisch behauptet wird und werden muss, immer nur den Status eines notwendigen Zirkels (petitio principii) mithin einer self-fulfilling prophecy besitzt, die vom Dezisionismus per se nicht zu unterscheiden ist. Sowohl das Münchhausen-Trilemma ebenso wie das deus-deceptor-Argument, wenn man sub specie absoluti versteht, können triftig gegen diese Formen des performativen Wahrheitsvollzugs ins Feld geführt

werden, da man diese Form faktischer Apodiktizität stets als notwendigen, aber geltungslogisch instabilen Zirkel beschreiben kann, denn die beanspruchte Notwendigkeit des Handelns kann ja als Handel immer auch nicht sein, ist also nie absolut notwendig. Umgekehrt gesagt, können wir uns darüber hinaus durch Freiheit, jedem faktisch-notwendigen Zirkel verweigernd entziehen, eben durch Verweis auf den konstitutiven blinden Fleck jeder Konzeption transzendentaler Freiheit, dass sie sub specie absoluti über den Aktcharakter ihres Tuns sowohl materialiter als auch formaliter nicht absolut sicher sein kann. Kurz gesagt, ihr Tun setzt notwendig ein Vermögen oder Grund voraus, der prinzipiell nicht mehr in ihrer Botmäßigkeit steht – folglich ist es denkbar, dass wir die freien aber zutiefst getäuschten Geschöpfe eines bösen Gottes sind. Mit dieser Denkmöglichkeit ist aber jede faktisch-absolute Gesetzmäßigkeit innerhalb des identitätslogischen Akthorizonts eines faktisch-absoluten Ich letztbegründungsuntauglich, und man müsste, wenn dies das letzte Wort wäre, im Letztbegründungsstreit die dürre Position des Kritischen Rationalismus als überlegen bezeichnen.

Wenn dies das letzte Wort wäre: Aber es gibt noch eine tiefere Fassung des performativen Widerspruchs. In der Tat muss man nach Fichte in der Letztbegründungsfrage des Wissens eine Doppelbedeutung des performativen Widerspruchs in Anschlag bringen, und unterscheiden zwischen dem performativen Widerspruch sub specie facti und sub specie absoluti. Im performativen Widerspruch sub specie facti bleibt man immer im notwendigen Zirkel des Sagens bzw. Tuns, und rekurriert damit stets nur auf ein höchstens faktisch-absolutes Fundament. Nach Fichte besitzen wir aber darüber hinaus noch den Begriff des Absoluten, und können daher in der Form des Faktischen Begriffs auch auf das schlechthin Absolute reflektieren. Der Begriff des Absoluten ist nicht das Absolute, sondern nur seine faktische Form, aber obgleich wir im Denken niemals das Absolute selbst erreichen oder sein können, ist das Absolute doch im Wissen, wenn auch per performativem Widerspruch, durchaus reflexibel. Und durch diese Kompetenz ist das Wissen sub specie absoluti dazu in der Lage, den konstitutiven blinden Fleck der Freiheit zu reflektieren und ineins damit die dadurch bedingten Deformationen zu durchdringen: Wir können eben nicht nur verstehen, dass

die Reflexion nicht aus dem notwendigen Zirkel ihrer transzendentalen Voraus-*Setzungen* herauskommt, und insofern sub specie facti dezisionistisch ist, sondern wir können in demselben Schlag noch bemerken, dass wir dies als begründungslogisches Problem *ersehen* – ohne jemals faktisch anders denken zu können: Damit tut sich hier noch einmal ein ganz eigener Wahrheitsbereich sub specie absoluti auf ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ), inkommensurabel zu den beiden anderen, die nunmehr als einseitige illegitime Absolutsetzungen bzw. Dezisionismen erscheinen.

Das Reflektieren sub specie facti ist also begleitet von einer genetischen Intelligieren sub specie absoluti, dem Eintreten des Lichts, an dem sich der faktische Begriff vernichtet. Wir können *ersehen*, selbst dort, wo wir nicht mehr verstehen können. Kurzum, das Sehen geht über die Grenzen des faktischen Verstehens hinaus, mithin die faktisch-absoluten Grenzen der unbedingten Vernunfttotalität liegen nicht im Nichts, sondern im Licht; auch das Schweben des faktischen Wissens zwischen Sein und Nichts liegt also de iure sub specie absoluti betrachtet, dort. Und so können wir auch sehen, dass wir durch den ›sub specie absoluti‹-betrachteten performativen Widerspruch auch die Strukturen jenseits und unter Absehung der faktischen Vollzüge des Wissens reflektieren können, und zwar keineswegs als ontische, sondern als transfaktische Bildform oder Uerscheinung absoluten Seins. Dank des Begriffs des Absoluten besitzen wir also eine absolute Reflexibilität, durch die wir auch das Feld des Paradoxalen jenseits der identitätslogischen Strukturen der *synthesis integrata* *ersehen* und durchdringen können, und zwar nicht als ein irrationales Andere der Vernunft, sondern als transrationale Inkommensurabilität des Lebens sub specie absoluti. Damit erreicht die endliche Freiheit resp. Vernunft zwar nicht in der Reflexion sub specie facti, aber in der Reflexion der Reflexion sub specie absoluti volle Durchsichtigkeit selbst über ihre transfaktischen Ursprünge und Vermögen. Freilich ist der performative Widerspruch sub specie absoluti nur durch eine vollendete transzendente Reflexion der Reflexion als einzig notwendiger Begriff des Absoluten letztbegründungstauglich zu legitimieren, und insofern sind Positionen, die nur Reflektieren oder auch nur irgendwo vor der absoluten Einheit mit der Reflexion der Reflexibilität abrechnen, ihrer Unterlassungsleistung wegen als dezisionistisch zu zeihen.

Jeder Versuch, Absolutheit implizit oder explizit faktisch *auszusagen* oder akthaft zu *erfassen* – und sei es der formalsten, unbedingtesten und höchsten Erscheinungselemente –, stellt eine Verwachsung und Verwechslung der *synthesis integrata* mit der *synthesis disparata* dar. Sie sind insofern dogmatisch und transzendental unaufgeklärt – man steht in einen *performativen Widerspruch von Sagen und Tun*. Indem man Absolutheit *aussagt* und *im wirklichen Wissen verhandelt*, beweist man durch sein Sagen, dass das Ausgesagte nicht absolut ist und nicht absolut sein kann. So muss man mit Fichte notwendig zu der Überzeugung kommen, dass das Absolute im Sagen (was Präpositionalität und Intentionalität angeht) irrelevant ist. Dem performativen Widerspruch von Sagen und Tun entgeht man aber auch dann nicht, wenn man im Modus des wirklichen Wissens auf Absolutsetzungen und absolute Ansprüche Verzicht zu tun beansprucht. Selbst wenn das Absolute für das faktische Wissen inkommensurabel ist, so kann es doch auch nicht ohne performativen Widerspruch gelegnet oder relativiert werden, denn auch die Urteilsenthaltung ebenso wie die Weigerung oder das stille Verweilen im nichtdenkenden Denken (Zazen) realisiert performativ das Wissen im Hier und Jetzt sub specie absoluti: Einer erweiterten Reflexion der Reflexion zeigt sich *formal*, dass das *Tun* im Rücken des Sagens *in jedem Moment performativ absolut Stellung bezieht und beziehen muss*, was inhaltlich zwar gelegnet, formal aber nicht unterlassen werden kann; es zeigt sich bei einer Reflexion der Reflexion aber auch *material*, dass *Tun* ebenso wenig wie Sagen (und also auch das *Tun des Sagens* wie das *Sagen des Tuns*), nicht ohne Implikation und Vollzug des Begriffs des Absoluten auskommt.

Damit ist unsere Stellung im Kosmos nach Fichte ein absolutes Schweben zwischen absoluten Sein und Nichts; dies ist unsere Stellung sub specie facti, aber sie ist sub specie absolut nicht selbst ambivalent, sondern ein absolutes Sehen des notwendigerweise in sich ambivalenten faktischen Sehens ( $E\downarrow \parallel E\uparrow$ ). Wir leben nach Fichte sub specie facti in den symbolischen Systemen auf der Außenseite und Oberfläche unserer Existenz ( $S \# E\uparrow [S \rightleftharpoons O]$ ), für unsere Sinne, unser intentionales Denken, unsere faktische Vernunft ist nichts absolut und *kann* nichts wahrhaft absolut sein (gleichwohl aber absolut zu sein scheinen) – wir



sind insofern exzentrische Positionalität; und trotzdem können wir ohne den Begriff des Absoluten keinen Schritt machen, und wir ahnen und ersehnen, dass unsere Wirklichkeit, unsere Welt, die Menschen sowohl als die Dinge ein geheimnisvolles, unbegreifliches Innenleben, eine unerreichbare zentrische Positionalität besitzen, gleichsam eine wahre Welt hinter der wirklichen ( $E\downarrow \neq E\uparrow$ ). Was hier aber an einer absoluten Grenze steht, ist der *Modus der Wirklichkeit überhaupt*, des Sagens und wissenschaftlichen Reflektierens und Sprechens: Im faktische Wissen können wir uns sowohl de facto als auch de iure etwas vormachen, wir können uns aber sub specie absoluti nicht vor einer Stellungnahme zu diesem Anspruch aus der Wissenschaft ins Leben retten, weil sie uns von dort direkt wieder in die Wissenschaft zurücktreibt.

Da wir uns in keinem Wirklichkeitsbereich nicht zur Absolutheit verhalten können, fordert Fichte uns dazu auf, dass wir uns gleichsam dem Drachen stellen. Denn, was auch immer *performativ in die Form der Absolutheit* gesetzt oder implizit vorausgesetzt wird, ob Gott, Vernunft, Ichheit, Geist, Freiheit, ob das Irrationale, das Unbewusste, das Kontingente oder die empirische Reflexion ( $S_E$ ), das Nichts, das rein Relative, die absolute Fragwürdigkeit, oder welche ambivalente Einheit von Sein = Nichts bzw. Substanz = Begriff, welches Paradoxon oder Oxymoron etc. auch immer, es ist sub specie absoluti nur faktisch gefunden oder gesetzt, und kann prinzipiell auf seine Denkbareit und ihre überfaktischen Bedingungen hin reflektiert werden. D. h. es geht nach Fichte nicht mehr um faktische Konstruktionen auf unserer Außenseite, sondern um den Eintritt in uns als Lebewesen sub specie absoluti, es geht um den Eintritt in unsere zentrische Positionalität.

Hier gibt es nun zwei Wege. Wir können diese zentrische Positionalität durch Zazen realisieren, indem wir unser Leben in den äußeren exzentrischen symbolischen Systemen per hiatum irrationalem durch fortgesetzte Inhibierung unserer mentalen Tätigkeiten langsam und am Ende vollständig zum Schweigen bringen: Meister Wanshi nennt das das strahlende, grenzenlose Feld: »Das Feld der grenzenlosen Leerheit ist das, was von allem Anfang an existiert. Du mußt alle inneren Tendenzen, aus denen du offensichtliche Gewohnheiten gemacht hast, reinigen, abschaben, abschleifen oder wegfegen. Dann kannst du im klaren Kreis der Helle verweilen. Die äußerste Leerheit hat kein Bild, die

aufrechte Unabhängigkeit stützt sich auf nichts.«<sup>113</sup> – Wir können aber auch durch *absolute Intellektion* (der faktischen Reflexibilität) und *absolute Abstraktion* (vom Vollzug im Vollzug) unsere opake Vollzugswirklichkeit relativieren und durch eine kritische Vollreflexion der Denkbareit unseres Begriffs und Vermögens zum Absoluten gewissermaßen die innere Membran zwar nicht durchdringen, aber doch systematisch abbilden (vgl. VI.3.3). Die Kompetenz zu beidem muss mühsam errungen und entwickelt werden, als ein Sehen jenseits des natürlichen intentionalen Sehens und Lebens. Wobei Zazen traditionell das absolute Sehen im Leben, d. h. im gehen, stehen, atmen, essen und tun realisiert, dabei aber die Reflexion und Reflexion der Reflexion suspendiert; wohingegen die Reflexion der Reflexion sub specie absoluti das absolute Sehen in der Reflexion der Reflexibilität realisiert (und sie dadurch zur absoluten Reflexibilität erweitert), sie kann sie aber im gehen, stehen und atmen .. nie unmittelbar, sondern nur mittelbar (im Bilde) realisieren.

Der Begriff des Absoluten, d. h. das absolute Sehen oder Licht, ist zwar kein faktischer oder dezisionistischer Begriff, aber notwendig *faktisch reflexionsbezogen*, d. h. er ist absolut genetisch evident, aber nur am faktischen Reflexionsvollzug als solcher evidierbar, und er kann darüber hinaus systematisch nur ausbuchstabiert werden, wenn der Reflexionsvollzug das Gesamtbild des faktischen Wissens setzt und sub specie absoluti durchdringt (vgl. VI.3). *Erst in der absoluten Reflexion (der Reflexion), auf unsere faktischen Absolutsetzungen (Sagen und Sagen des Tuns), insbesondere aber auf unser sich derselben nicht enthalten könnendes Leben (Tun und Tun des Sagens), bringt die Gesamtfaktizität ohne Ausfluchtmöglichkeit ins Schweben, und erst dieses faktische Schweben zwischen Sein und Nichts ersieht unser Denken per synthesis disparata als jene lebendige und freie absolute Bildungskraft* ( $E\downarrow \parallel E\uparrow$ ) sub specie absoluti, die Meister Wanshi als das strahlende grenzenlose Feld bezeichnet. Erst hier, nach de iure sub specie absoluti vollendeter Reflexion der Reflexion, zeigt sich letztlich, dass der Begriff des Absoluten und ebenso die Ursprünge und Gründe der Faktizität überhaupt aus einer anderen, nicht-

---

<sup>113</sup> Leighton, Taigen Dan; Das Kultivieren des leeren Feldes. Praxisanleitungen zur schweigenden Erleuchtung von Zen-Meister Hongzhi Zhengjue (Wanshi Shogaku, 1091-1157), Heidelberg/Leimen 2000, S. 47.

faktischen Sphäre des Wissens (E<sub>I</sub>) stammen. Die absolute Abstraktion (vgl. VI.3.3) kann prinzipiell aus keiner innerbildlichen faktischen Motivation oder faktischen Gesetzmäßigkeit zustande kommen oder darin sich befriedigen, und muss daher *absolut lebendig* und *frei erzeugt worden sein* – was eben die charakteristische Qualität des ebenso absichtslosen wie lebendigen Wissens darstellt.

### III.6 Re-entry

Was ist ein Re-entry? Der Begriff des ›Re-entry‹ stammt ursprünglich von Georg Spencer Brown, in einem logischen Kalkül bezeichnet sie eine Unterscheidung, die auf der einen oder anderen Seite der Unterscheidung wieder eingeführt wird.<sup>114</sup> Luhmann greift die Idee kommunikationstheoretisch auf, und bezeichnet sie »als Beobachtung«: »Ein Beobachter unterscheidet etwas vom Rest der Welt und benennt das so Unterschiedene, während er zugleich die zugrunde gelegte Unterscheidung und den Rest der Welt nicht benennen kann. Dadurch ist das beobachtende System in der Lage, die Operation der Unterscheidung in sich selbst zu behandeln, wodurch a) eine beobachtete Unterscheidung und b) eine beobachtende Unterscheidung entsteht. Das Beobachterdilemma – wonach dieser bei jeder Beobachtung etwas (anderes) aus dem Blick verliert – wird damit (soziologisch) gelöst.«<sup>115</sup> Ich verwende hier im Grunde die Luhmannsche Bedeutung und erweitere sie auf den transfaktischen Wissensbegriff absoluter Reflexibilität der Fichteschen Transzendentalphilosophie. Derzufolge vermögen nicht nur identitätslogische Systeme sich selbst faktisch innerhalb einer flexiblen synthesis integrata zu beobachten (wodurch jedes mal ein blinder Fleck entsteht), sondern die Lage verkompliziert sich aufgrund der von Luhmann nicht bemerkten *synthesis disparata* noch einmal (wie beispielsweise am Problem des hiatus irrationalis von Ding an sich ≡ Erscheinung bei Kant augenfällig wird). Sub specie absoluti kommt es nämlich aufgrund der

<sup>114</sup> Vgl. Brown, George Spencer: *Laws of Form – Gesetze der Form*, Lübeck 1997.

<sup>115</sup> Vgl. insbes. auch Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. 1990. S. 83 ff., S. 479 ff., zit. nach Wikipedia Re-entry [Erkenntnistheorie][Stand: 11.11.2016].

transzendentalen Freiheit häufig zu einem ›Re-entry‹ der überfaktischen Leistungsmerkmale des Wissens in die faktisch-identitätslogische Form, welche die lebendige absolute Synthese von überfaktischem und faktischem Wissen *sub specie absoluti* überblendet und zum Verschwinden bringt. Interessanterweise stellt demnach Luhmanns Gesellschaftstheorie gleich ein ziemlich komplexes Beispiel für einen solchen Re-entry dar, und zugleich auch dafür, dass man einen Re-entry mit Luhmann durchaus als eine absichtsvoll durchgeführte selbstreferenzielle Operationsweise begreifen kann, ohne seine überblendende Wirkung zu bemerken. Ohne Frage scheint es also möglich, dass eine Freiheit bewusst handelt, ohne im Vollsinn zu wissen bzw. zu sehen, was sie tut. Luhmann lehnt den die Transzendentalphilosophie tragenden Bildbegriff, die Subjekt-Objektivität, als Erklärungsrahmenmodell für die Gesellschaft einerseits aufgrund seiner Unbegründbarkeit in etwas anderem als einer Transzendenz ab, und andererseits aufgrund von systematischen Problemen mit der Intersubjektivität, derzufolge dem eigentlichen Subjekt zur Erklärung der Gesellschaft all das zugemutet werden muss, »was man vordem dem individuellen Bewusstsein zugemutet hatte.« (Luhmann 1998 : 868ff.) Allein schon durch diese beiden Punkte – und auf diesen Hinweis muss ich mich hier beschränken –, das alternativlose Scheitern von Selbst- oder Letztbegründungen im subjektivitätstheoretischen Paradigma und das daraus folgende ebenso alternativlose Projizieren bottom-up subjektivitätstheoretischer Elemente vom empirischen Individuum auf eine transzendentalen Subjektivität zeigen die self-defeating prophecy des Luhmannschen Ansatzes.

Wie funktioniert also nun ein Re-entry und welche Folgen hat er? Die absolut überfaktische Durchsichtigkeit des Wissens ( $E \downarrow$ ) ist dem faktischen Wissen *faktisch* verborgen ( $\# E \cup$ ), es liegt im Rücken des intentionalen Strahls ( $S \sqsubset O$ ) und ist *per hiatum irrationalem* verdeckt ( $\#$ ); gleichwohl steht die mit der absoluten Durchsichtigkeit verbundene *absolute Reflexibilität* dem in-sich-geschlossenen faktischen Standpunkt natürlich *praktisch*, obgleich *unbewusst* zur Verfügung; d. h. würde in ihrer umfassenden transzendentalen Dimension explizit gelegnet werden, wird aber doch implizit, als praktisch in Anspruch genommen. Kurz: Die absolute Grenzwertfunktion von Ding-an-sich  $\#$  Erscheinung, ist der synthesis integrata im faktischen Modus des Wissens zwar sicht-

bar (reflexibel), aber niemals begreiflich, und insofern als grundlegendes Prinzip inexistent. Sichtbar, aber mit identitätslogischen Mitteln nicht erklärlich, erfordert sie dennoch notwendig eine theoretische oder praktische Stellungnahme – eine Zwickmühle. Im Idealfall wird sie als terminus a quo der *quaestio iuris sub specie absoluti* im Sichtbarkeitsbereich der faktischen Reflexibilität verstanden und ermöglicht davon ausgehend eine bedingte selbstrelativierende Reflexion der faktischen Reflexibilität des faktischen Wissensmodus der *synthesis integrata*: Dann kann die Reise weiter gehen. Meistens aber führt die Zwickmühle – immer wenn irgendeine faktisch eingeführte Voraussetzung unreflektiert und damit performativ in Geltung bleibt – zu faktischen Gedankenkonstruktionen ohne Erweis ihrer absoluten Reflexibilität. Das führt dann zur projektiven Identifikation mit einer implizit oder explizit performativ ausgetragenen Absolutsetzung irgendeines anonymen Anderen ihrer selbst, zumeist einer faktisch irgendwie beschränkten Reflexibilität, in Form irgendeines Realismus oder Idealismus *per projectio per hiatus irrationalem*.<sup>116</sup> Als heute gerade zu klassisches Beispiel können wir hier

---

<sup>116</sup> Der *terminus a quo* der Transzendentalphilosophie, welche sich die Totalreflexion der Reflexion *sub specie absoluti* und damit die vollständige Ableitung der faktischen Form aus der überfaktischen zum Ziel setzt, ist nun der über die unbedingten Grenzen der faktischen Reflexibilität hinausgehende Widerspruch, dass die faktische Form offenbar etwas weiß, was für sie eigentlich unerkennbar sein müsste – sie verhandelt im Raum faktischer Reflexibilität wie selbstverständlich (*per Re-entry* aufgrund ihres natürlichen Hanges) *absolute* Ansprüche und Seinsbegriffe, und operiert performativ mit dem Begriff absoluten Seins (Ding an sich), obgleich sie auf ihren Standpunkt gar keinen Begriff eines absoluten Seins entwickeln oder erklären könnte, sondern nur von binnenrelativen Wirklichkeiten, faktischen Realitäten, faktischen Gesetzmäßigkeiten, faktischen Prozessen und Funktionen in ihrer Ambivalenz sprechen können dürfte. Selbst da, wo absolute Ansprüche und Seinsbegriffe bestritten werden (wie im Kritischen Rationalismus oder in Luhmanns Systemtheorie), wird zumindest ein *performativer Realismus* vollzogen. Die Reflexion der Reflexion (z. B. in der Wissenschaftslehre) macht auf diesen performativen Widerspruch (dass faktisch etwas gesagt oder getan wird, was *de iure sub specie absoluti* nicht gesagt bzw. getan werden kann) aufmerksam und nimmt durch die *synthesis disparata* (II) damit einen Standpunkt zwischen der absoluten ( $E_{\downarrow}$ ) und der faktischen ( $E_{\cup}$ ) Reflexibilität ein – sie entwickelt aus diesem logisch inkommensurablen Gegensatz die transzendentalen Prinzipien des Wissens *sub specie absoluti*. Dadurch wird es der transzendentalen Logik ermöglicht, die *Apperzipibilität* überfaktischer und einer Implikationslogik

das ›Gehirn‹ nennen, als dem Ort der faktischen Sicht-, Mess- und Manipulierbarkeit unserer bewussten und vorbewussten intentionalen Vorgänge (durch bildgebende Verfahren bspw. mit Hilfe eines MRT). Dem Gehirn wird dann per Re-entry, auf Basis der theoretischen Flexibilität des Kritischen Rationalismus oder eines radikalen Konstruktivismus zugemutet, als Träger und Regelkreis aller unserer kognitiven, emotionalen und vegetativen Vorgänge der Rahmen von Reflexibilität *überhaupt* zu sein. Dadurch kommt es *ipso facto* zu einer de iure unzulässigen Einschränkung des Bereichs der Denk-, Sicht- und Begründbarkeit. Nimmt man dies als philosophische Position ernst, und spricht die damit stets verbundene Absolutsetzung und Identifikation der absoluten Reflexibilität mit dem als Gehirnvorgänge messbaren Bereich aus, gelangt man automatisch zum sogenannten *Gehirn-Paradox*, wonach das Gehirn selbst ein Gehirnphänomen sein müsste, und also »nicht nur alle Bewusstseinsprozesse, sondern auch sich selbst ›produziert‹.«<sup>117</sup> Das Gehirn-Paradox ist aber nur eine Folge des Re-entry der absoluten Reflexibilität in eine faktische Sichtbarkeitsform bestimmter, nicht einmal aller möglichen Bewusstseinsvorgänge, als dem Ort der empirischen Mess- und Manipulierbarkeit derselben. Es stellt sich dazu heute nicht einmal als ein direkter Re-entry dar, sondern vielmehr als Wiederholungsfehler des wissenschaftstheoretischen Re-entry der absoluten Reflexibilität in den performativen Realismus des fallibilistischen Relativismus, durch welchen die Unnötigkeit einer philosophischen Rechtfertigung der vollzogenen Absolutsetzung (pseudo-)legitimiert erscheint. Ein anderes Beispiel ist die Systemtheorie Luhmanns, in welcher per Re-entry die absolute Reflexibilität in die Form der faktischen

---

entzogener Prinzipien und Wissensbereiche (v. a. die Lebensstandpunktlehre) innerhalb der Grenzen der absoluten Reflexibilität zu thematisieren.

<sup>117</sup> vgl. Lütterfelds, Wilhelm: Fichte und Wittgenstein: der thetische Satz. Stuttgart 1989, S. 317. Die Fußnoten auf den S.n 312ff. machen überzeugend klar, wie die Problematik des Re-entry immer wieder zu einer Verschmelzung von dogmatischen und idealistischen Theorie-Elementen dazu führt, dass die Realitätsproblematik auf alle nur möglichen faktischen epistemischen Größen übertragen werden kann.

Reflexibilität wirklicher Kommunikationsprozesse injiziert und pseudo-legitimiert wird.<sup>118</sup>

Derartige Gedankengebilde – sie können so komplex und in sich verschachtelt sein, wie sie wollen – haben also, gemessen an den Leistungsmerkmalen der absoluten Reflexibilität, zwangsläufig irgendwo einen unableitbaren Sprung (der zumeist durch Verweis auf die Endlichkeit der rationalen Kapazitäten endlicher Vernunft [pseudo-] begründet wird). Solche Gedankengebilde verhalten sich irgendwo immer reduktiv, *arational* (irrational, oder schlimmer), da sie Vernunftkapazitäten beanspruchen, die außerhalb der durch die in sich geschlossenen Grenzen der *synthesis integrata* liegen, und darum *sub specie absoluti* als logisch *inkommensurabel*, *grund-* bzw. *gesetzlos* gewertet werden müssen: Auch Fichtes Vorstellung einer Ewigkeit der Welt wäre hier ebenfalls ein prägnantes Beispiel, wenn man sie mit Kant innerhalb der *synthesis integrata* zu verstehen versuchte. Albert und Luhmann ziehen daraus die zwar *sub specie facti* richtige allgemeine Folgerung, dass prinzipiell nur noch fallibilistische bzw. empirische Wissenschaftsmodelle weiterführen können: aber sie können dies wie gesagt nur deshalb, weil sie die absolute Reflexibilität per Dezision auf eine faktische reduziert haben. Es handelt sich bei solchen Gedankengebilden um in sich konsequente self-defeating prophecies, basierend auf einem performativen Realismus im intrikaten Hintergrunde.

Die transzendentalen Prinzipien (insbesondere die *synthesis disparata* [||]), garantieren natürlich auch da eine Verbindung des faktischen und überfaktischen Wissens, wo diese nicht begriffen und reflektiert wird. Das bedeutet für die faktische Reflexibilität ein absolutes, aber in

---

<sup>118</sup> Als sicheres Bewertungskriterium dafür, ob und inwieweit Theorien den transzendentalen Gedanken solide etablieren, kann die geltungslogische Unterscheidung zwischen der *quaestio iuris sub specie facti* und der *quaestio iuris sub specie absoluti* herangezogen werden – Theorien, diese Unterscheidung nicht aufweisen, oder die sie per Re-entry nur in einem faktischen Wissensmodus zu beantworten versuchen, sind prinzipiell pseudo-grundlegend; Theorien, die die *quaestio iuris sub specie absoluti* thematisieren und *sub specie absoluti* lösen, können noch hinsichtlich ihrer systematischen Vollständigkeit, Einfachheit, Konsequenz und Detailliertheit bewertet werden, wie beispielsweise die unterschiedlichen Wissenschaftslehre Fichtes, die alle dieselbe Frage, aber in unterschiedlichen Terminologien angehen.

sich dunkles intrikates Denk- bzw. Reflexionsvermögen, kurzum ein Vermögen zu irrationalen Sprüngen im rationalen Selbstverständnis. So kann der überfaktische Bereich willkürlich (beispielsweise motiviert durch extrinsische theoretische Bedürfnisse) – quasi *per salto mortale* – in die faktische Reflexibilität aufgenommen und *per synthesis integrata* erklärt werden (auch in radikal empiristischen, historistischen oder naturalistischen Positionen wird über die Ewigkeit, Unsterblichkeit, Gott, Freiheit oder das Absolute gesprochen werden können). Dies geschieht aber stets in der Form faktischen Denkens, sodass die Inkommensurabilität (der hiatus irrationalis [#]) ineins mit injiziert wird: Es entstehen dadurch in sich ambivalente oder rhapsodische Denkgebilde, denen irgendwo die geltungslogische Einheit in den Prinzipien fehlen muss, weil sie nur durch Dezision (einen Machtspruch der Vernunft), nicht aber genetische Evidenz *per synthesis disparata* untereinander beziehbar sind.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Heute wird diese self-defeating prophecy als alternativlos empfunden, man muss unsere Zeit deshalb nicht gerade wie Fichte als »Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit« (1805) bezeichnen, da es sich nach Fichtes eigenem Bekunden um ein notwendiges Durchgangsstadium der Entwicklung eines integralen Freiheitsverständnisses handelt, aber wir leben doch im *Zeitalter des Dezisionismus*, d. h. eines einseitigen und eingeschränkten Freiheitsverständnisses, das sich als strukturelle Ignoranz und Gewalt freilich systematisch auf alle Bereiche der Wirklichkeit ausdehnt. Denn man dreht heute den Spieß einfach um, man *erklärt* das faktische Wissen für in sich relativistisch, und alle darüber hinausgehenden Wahrheitsansprüche für unwissenschaftlich, totalitär oder esoterisch. Wenn man das einmal klar begriffen hat, kann man sich heute vor Beispielen für derartiges selbst herabsetzendes Denken nicht retten: Dabei ist die Form von standpunktrelativer Wissenschaft, die die Wissenschaftlichkeit in die exakte Angabe einer bestimmten Perspektive setzt, wie wir dies auch in der Einleitung von Peter Fuchs (1969) exakt ausgedrückt fanden, der entscheidende Grund für diese Situation. Nochmals: An dieser Praxis ist strukturell zunächst nur die begleitende, aber unterschlagene performative Absolutsetzung problematisch, welche eine Letztbegründung *ex ante* aus einem absolut integralen Standpunkt ausschließt. Auch dies gehört schon zur strukturellen Ignoranz dieser self-defeating prophecy, denn das Handeln und seine Folgen *sub specie absoluti* kommt nicht in den Blick, sondern wird schon *ex ante* *per* Re-entry unter einem bloß relativen dezisionistischen Prinzip betrachtet, also aus der Sicht des einseitigen in sich geschlossenen Selbstbewusstseins. Das Konzept standpunktrelativer Wissenschaftlichkeit hat an sich natürlich *relative* Gültigkeit, aber nur, wenn eine integralen Letztbegründung *sub specie absoluti* nicht implizit oder explizit ausgeschlossen wird. Denn, da die Frage der Wissenschaftlichkeit eine Rechtsfrage ist, *wird eine integrale Letztbegründung auch*



Es eröffnet sich also allein durch die Unterlassensleistung einer Vollreflexion *sub specie absoluti* – ein weites gedankliches Feld ambivalenter dezisionistischer Weltbilder, die auf Basis des natürlichen Hanges einfacher Reflexibilität durch die Kraft des Wortes interpersonal mitgeteilt werden und durch die Macht der Überredung zur Identifikation mit einer bestimmten symbolischen Gestalt führen und insofern (psychologisch oder politisch) instrumentalisiert werden können. Man wird durch Re-entry gewissermaßen praktisch dazu verführt, die Reduktion der absoluten Reflexibilität auf eine bestimmte symbolische Form mit dem Anspruch auf unbedingte Totalität als alternativlos mitzumachen und als bestes zur Verfügung stehendes Wissen zu glauben, denn durch den Re-entry wird eben zugleich eine zirkuläre Legitimation des eingeschränkten Vernunftanspruchs mitgeliefert, die jedoch aus der Perspektive *sub specie absoluti* vitiös ist.<sup>120</sup> Wenn das stimmt, muss man aber

---

*dann schon faktisch ausgeschlossen* (i. S. einer begründungslogischen Unterlassensleistung), wenn sie nicht positive gefordert und als möglich vorausgesetzt wird. Das ist der entscheidende Punkt. Streng *sub specie absoluti* betrachtet ist eine solche Unterlassensleistung ein positiver geltungstheoretischer Fehler und performativer Selbstwiderspruch. Denn der bloße faktische Gebrauch des Konzepts der Relativität erzeugt allein schon, wenn keine Relativierung desselben auf dem Fuße folgt, formal und implizit eine Verabsolutierung. Den Gebrauch des Relativen kann man aber nur aus dem *absolut Absoluten* (Begriff des Absoluten) relativieren und begründen, für diese Herleitung muss aber der *Sinn* und *Begriff* des Absoluten als *möglich*, und also die *Kompetenz absoluter Reflexibilität als wirklich gesetzt werden*. Die formale Freiheit des Menschen ist selbst ein Können-Sein, sie *gründet absolut im Feld des Paradoxalen*. Sie kann sich nur aus dem Begriff des Absoluten verstehen, und stellt sich auf einseitige, leere und falsche Begriffe, wenn sie versucht, sich und Welt positiv aus sich selbst zu erklären, ja selbst dann, wenn sie diesen ihren absoluten Grund auch nur ignoriert.

<sup>120</sup> Es können hier nur Beispiele ohne tiefere Erklärungen angeführt werden: Aber Descartes' Erklärung des deus-deceptor-Arguments lässt sich durchaus beispielsweise als sauberes transzendentes Argument dafür interpretieren, dass durch Reflexion der faktischen Reflexibilität das ›cogito‹ als bloßer Ich-Reflex bedingt relativiert und per *synthesis disparata* als notwendige Bedingung der Durchsichtigkeit (||) eines höheren genetischen Wissensmodus *sui generis* (der ›idea dei‹) etabliert wird. (vgl. Gregor 2010) Aber häufig kommt es statt zur transzendentalen Reflexion der faktischen Reflexibilität bloß zu einem Re-entry, und damit zur Identifizierung oder Übertragung in der Form der *synthesis integrata* auf den überfaktischen Wissensmodus durch Reproduktion des *hiatus irrationalis* (⌘). Es bleibt dann gewissermaßen ein irrationaler Sprung in der Vernunft in ein opakes Sein, aus dem Pseudo-Selbstbegründungen der relativierten faktischen Reflexibilität versucht werden, bei-

sagen, dass die Wissenschaft heute, wenn sie sich auch in materialen Erkenntnisfragen durch hohe wissenschaftliche Standards auszeichnet, sich formal bzw. performativ Fortsetzungszustand des Aberglaubens mit wissenschaftlichen Mitteln der Aufklärung befindet.

### III.7 self-defeating prophecy

Der Begriff der *self-defeating prophecy* – um es mal so anzufangen – ist das exakte Gegenteil des von Robert K. Merton in die Soziologie eingeführten Begriffs der *self-fulfilling prophecy*, dieser bedeutet nach Merton – wörtlich übersetzt: »eine Voraussage, die direkt oder indirekt bewirkt, selbst wahr zu werden, und zwar durch das bloße Vorausgesagtwerden, aufgrund einer positiven Rückkopplung zwischen dem Glauben [an die Voraussage, KG] und dem Verhalten.<sup>121</sup> Es ist eine Variante des Thomas-Theorems: »Wenn die Menschen Situationen als wirklich definieren, sind sie in ihren Konsequenzen wirklich.«<sup>122</sup>

Davon muss nun die *self-defeating prophecy* unterscheiden werden, da es, insbesondere dann, wenn die Voraussage ein negatives Endergebnis prophezeit, zu Verwechslungen kommen kann. In dem Fall also,

---

spielsweise – wie mir scheint – in Schopenhauers realen irrationalen Weltwillen oder Heideggers nichtenden Nichts, oder dem ebenso unerklärlichen wie gegenüber faktischer Kritik immunen performativen Realismus des Kritischen Realismus (Albert). M.E. sind mutatis mutandis hier auch die zirkulären sich selbst erklärenden Systeme Hegels und Luhmanns einzuordnen, die *sub specie facti* funktionieren, wenn man die fragwürdige Eingangsbedingung mitmacht, aber nicht *de iure sub specie absoluti*. Dieser erste Eindruck müsste freilich im Einzelnen geklärt und bewahrt werden: das müsste dann aber dadurch geschehen, dass nachgewiesen würde, dass sich in den in Frage stehenden Positionen wenigstens idealtypisch die *quaestio iuris sub specie absoluti* beantwortet findet oder eben nicht. Bei Descartes wurde es bereits gezeigt: vgl. Lauth 1989, u. 1998.

<sup>121</sup> »A self-fulfilling prophecy is a prediction that directly or indirectly causes itself to become true, by the very terms of the prophecy itself, due to positive feedback between belief and behavior.« Robert K. Merton: *Social theory and social structure*. New York 1957. S. 144 ff.

<sup>122</sup> »If men define situations as real, they are real in their consequences.« William Isaac Thomas: *The Methodology of Behavior Study*. Chapter 13 in *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York 1928, S. 553–576.

wo eine Prophezeiung ein negatives Endergebnis voraussagt, dass durch eine *positive* Rückkopplung zwischen Glauben und Verhalten wahr wird, handelt es sich gewiss um eine *self-fulfilling prophecy*. Ein triviales Beispiel dafür ist: Wenn eine Gruppe von Arbeitern zu der Überzeugung kommt, dass sie nicht in der Lage ist, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, und daher aufhört zu arbeiten, um dieses Ziel zu erreichen. Umgekehrt aber handelt es sich um eine *self-defeating prophecy*, wenn eine negative Vorhersage hinsichtlich des Ergebnisses getroffen wird, jedoch ein positives Ergebnis aufgrund *negativer* Rückkopplung zustandekommt. Eine *self-defeating prophecy* ist also, allgemeiner gesprochen, eine wirkliche theoretische oder praktische Intentionalität, die aufgrund einer unvorhergesehenen, also intrikaten negativen Rückkopplung das Intentionsziel nicht erreicht, sondern genau das Gegenteil oder etwas völlig anderes. Eine *self-defeating prophecy* drückt – wie es am klassischen Beispiel von König Ödipus bei Aischylos am markantesten sichtbar wird – den Umstand aus, dass wir, obgleich wir frei, bewusst und rational vorgehen wollen, nicht das erreichen, was wir wollten, sondern etwas anderes.

Es ist nun klar, dass eine *self-defeating prophecy* – gleichgültig, ob das Ergebnis der negativen Rückkopplung negativ oder positiv ausfällt – verstörend und beunruhigend auf unser Selbstverständnis als freie, rationale Subjekte wirken muss, da eine negative Rückkopplung im Kern unserer freien, selbstbewussten Rationalität uns das Steuer über uns selbst zu entreißen scheint. Im sozialen Kontext kann man die Schuld daran noch der unübersehbaren Komplexität der Gegebenheiten und interpersonalen Beziehungen geben, dass eine Intention das Gegenteil dessen erreicht, was beabsichtigt war, aber in dem Bereich, wo das Subjekt im Grunde mit sich allein ist, wirkt eine *self-defeating prophecy* extrem verstörend. Freud nannte es die dritte Kränkung der Menschheit, dass »das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus«, und in der Tat hat Freud und die Psychologen des 20. Jahrhunderts viele Phänomene beschrieben, die zeigen, dass wir häufig nicht wissen, was wir tun, obgleich wir glauben, sehr gewissenhaft und planvoll vorzugehen. Es ist Ausdruck der Kontingenz unseres Wissens und Wollens, dass die menschliche Freiheit und Intentionalität manchmal, obgleich sie sich um Wahrheit, Vollständigkeit und Konsequenz bemüht, sich auf

sich selbst nicht verlassen kann, bzw. anders gesagt, dass wir unwissend sind, selbst da, wo wir uns sicher sind.<sup>123</sup>

Ich möchte den Terminus der self-defeating prophecy aber in einem noch grundlegenden Sinne verwenden: nämlich um auf einen *formalen blinden Fleck* bzw. eine *innere strukturelle Ignoranz* in unserem selbstbewussten denkenden Freiheitsvollzug hinzuweisen, der auch dann fortbesteht, wenn wir mit Gewissheit überzeugt sind, dass der Raum der Gründe durchsichtig vor uns liegt und wir ihn klar und deutlich übersehen. Und zwar möchte ich zeigen, dass dies nicht nur im alltäglichen Leben gilt, sondern allgemein für den ganzen Gebrauch unserer Freiheit: So deute ich nämlich den in der Einleitung erwähnten Satz Fichtes: »Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege.« (RL : 82) Er betrifft jene Sphäre des Lebens, wo sich der Mensch professionell und radikal um Wahrheit, Triftigkeit und Richtigkeit seiner Argumente und Theorien bemüht – in der wissenschaftlichen und epistemologischen Reflexion.<sup>124</sup>

Vieles deutet darauf hin, dass eine strukturelle self-defeating prophecy im *forum internum* der selbstbewussten denkenden Freiheit bzw. im Kern unserer Intentionalität liegt, die dazu führt, dass der Mensch das Problem der Letztbegründung nicht zureichend lösen kann, sondern sich stattdessen in selbstgebauten Spiegelkabinetten seines Denkens verrennt und verliert, und sich dadurch ein verantwortliches, freies und

---

<sup>123</sup> Heute wissen wir das weitgehend, gleichwohl wird in der Spieltheorie, der Soziologie, den Wirtschaftswissenschaften und der Forschung zur künstlichen Intelligenz immer noch weitgehend das Modell des *rational agent* (bzw. des sogenannten *homo oeconomicus*) zugrunde gelegt, der sich dadurch definiert, dass er klare Präferenzen hat und sich stets für die Handlung mit dem optimalen zu erwartenden Ergebnis entscheidet. Und damit liegt vielen makroökonomischen Planungsprozessen, politischen Entscheidungsfindungen und institutionellen Reformvorhaben immer noch eine sehr unwahrscheinliche Konstante zugrunde.

<sup>124</sup> Da es sich hier ja ebenfalls um eine wissenschaftliche Theorie handelt, hat diese Behauptung gewissermaßen den Anschein, als handelte es sich gewissermaßen um das Paradoxon des Epimedes; »Alle Kreter lügen, sagt ein Kreter. Gleichwohl haben wir mit der *synthesis disparata sub specie absoluti* schon ein Prinzip eingeführt, mit dessen Hilfe wir die *partiale Allgemeingültigkeit* der self-defeating prophecy beschreiben können, und zwar innerhalb der Lehre der Lebensstandpunkte bei Fichte.

erfülltes Leben auf der Erde verstellt und verbaut. Und zwar liegt das daran, dass der lebendige und komplexe innere Kern der Freiheit nicht anders als entstellt und manipuliert erfasst und reflektiert werden kann, obgleich wir scheinbar zur Selbsterkenntnis nichts anderes haben, als dieses Reflektieren und Abstrahieren. In Vorbereitung der Erklärung der Lebensstandpunktlehre Fichtes soll also hier ein Begriff etabliert werden, der beschreibbar und theoretisch handhabbar macht, nicht nur, dass es jenseits der faktischen Reflexion eine andere (transfaktische) Zugangsweise zum inneren Kern der Freiheit (dem Ich-Reflex) gibt, sondern auch, dass dieser innere Kern in sich selbst komplex, und insofern nicht trivial und fraglos vorausgesetzt werden darf. Was wir mit Fichte zeigen wollen, ist, dass in einem in einfacher Reflexion unbegreiflichen Kern eine Fünffachheit von Lebensstandpunkten angelegt ist, der einen anderen Erkenntniszugang zum Schicksal des Menschen ebenso wie der Menschheit eröffnet und dadurch innerhalb des faktischen Freiheitsvollzugs einen Raum von neuen qualitativen Sichtbarkeiten aufzeigt, wie wir uns als freie Subjekte grundsätzlich zu uns selbst verhalten können.

Dies soll jetzt beschrieben werden: Im faktischen Vollzugsmodus des Wissen können zwar – aufgrund der möglichen absolut überfaktischen Durchsichtigkeit (||) des absoluten Wissens (E↓) im verwachsenen Hintergrund – *prinzipiell alle möglichen Objekte* gesetzt und erfasst werden, aber stets nur auf intrikate Weise (per ‡) im Rahmen der identitätslogischen Reflexibilität faktischer Reflexion. Diese *synthesis integrata* ist in der in-sich-geschlossenen Intentionalität des ›ich denke es‹ mit dem unmittelbaren performativen Anspruch absoluter Reflexibilität amalgamiert. Man muss sagen, sie *ist* dieser Anspruch (für sich nämlich), und das nimmt praktisch ihren ganzen faktischen Denk-Horizont ein. Obgleich das überfaktisch sichtbare Absolute in den Strukturen der *synthesis integrata* *sichtbar* ist (›Können-Sein‹), wird es durch die einfache Reflexion innerhalb der *synthesis integrata* nicht als solches erfasst, sondern nur faktisch und damit falsch interpretiert. Kurz, es wird strukturell überformt, auf der Folie der abstrakten Ding-an-sich-Funktion, eines leeren Grenzbegriffs = X per hiatum irrationalem. Sub specie absoluti betrachtet, liegen zwar die beiden Grundwissensformen durch-

sichtig miteinander verschmolzen übereinander, *sub specie facti* kommt aber die faktisch-absolute Reflexibilität des ›ich denke es‹ aus dem identitätslogischen Kreis ihrer *synthesis integrata* nicht heraus: Sie ist ein performatives Sein, dass sich allein auf den unableitbaren im Vollzug sich selbst treffenden leeren intentionalen Strahl transzendentaler Freiheit ebenso performativ selbstbegründet wie auch -blendet. Hierin wurzelt die strukturelle self-defeating prophecy faktischer Reflexion bzw. der Intentionalität des Selbstbewusstseins überhaupt.

Fichte würde das wie folgt erläutern: »Ein solches Begreifen, ist ja *eine geschlossene Handlung* [EÜ], in der ja *das ganze Bewußtseyn* aufgeht; es kann sich darum nicht selbst handeln sehen, denn sobald es auf das Begreifen hinsehen will, ist das Begreifen nicht mehr.« (GA IV, 5 : 19f) Also ist es Nicht-Handeln, oder Sein! Denn »Seyn ist«, nach Fichte nichts anderes als – sich *nicht durchdringendes Sehen*.« (Fichte III : 197) Dieses faktische Sein oder performative Sein (dieser performative Realismus) ist vom absoluten Sein oder Absoluten aber strikte zu unterscheiden: Denn Letzteres ist, wie Fichte paradoxal formuliert das Licht, oder reine Durchsichtigkeit: »Will man das, was auch diesem [faktischen, KG] Blike noch undurchdringlich bleibt, *Seyn* nennen, und das absolute, so ist Gott das reine Seyn; aber dieses Seyn ist an sich nicht etwa Compression, sondern es ist durchaus Agilität, reine Durchsichtigkeit, Licht, nicht das Licht zurückwerfender Körper. Das letztere ist es nur für die endliche Vernunft: es ist daher nur für diese, nicht aber an sich ein Sein.« (Briefe III : 198) Von diesem für die endliche Vernunft toten Sein (dem ›Gott‹ der Compression) könnte man in den Worten Meister Eckehards ergänzen: »Nun sagen wir, daß Gott, soweit er (lediglich) ›Gott‹ ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist. Denn so hohen Seinsrang hat (auch) die geringste Kreatur *in* Gott. Und wäre es so, daß eine Fliege Vernunft hätte und auf dem Wege der Vernunft den ewigen Abgrund göttlichen Seins, aus dem sie gekommen ist, zu suchen vermöchte, so würden wir sagen, Gott mit alledem, was er als ›Gott‹ ist, nicht (einmal) dieser Fliege Erfüllung und Genügen zu verschaffen möchte. Darum bitten wir Gott, daß wir ›Gottes‹ ledig werden und daß wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich genießen, wo die obersten Engel und die Fliege und die Seele gleich sind, dort, wo ich stand und wollte,

was ich war, und war, was ich wollte.« (Meister Eckehard : 305) Und mutatis mutandis wird dies natürlich nicht nur von ›Gott‹ gelten, sondern von allen zu Dingen-an-sich compressierten Gestalten des faktischen Wissens, seien es Konkreta wie die Fliege oder Abstrakta wie die Natur, das Gehirn, die Gesellschaft etc. und schließlich auch der leeren performative Realismus des Ich-Reflexes (cogito).

In der leeren Identität des Ich-Reflexes gründet also ein das faktische Wissen bedingender performativer Realismus. Weil der Ich-Reflex formal und leer ist, bedarf er irgendeines Gehalts. Gehalt stellt aber nur die unerschöpfliche absolut in sich bestimmte transfaktische Urerscheinung des Absoluten zur Verfügung. Jedoch für die faktische Reflexion in inkommensurabler Weise, da die Freiheit nur ihre leeren identitätslogischen Vollzug zur Verfügung hat: Indem dieses Handeln faktisch in sich aufgeht, sieht es immer nur logisch nach dem Akt des Selbstbewusstseinsvollzugs (nach dem Tun des Sagens), und findet somit die überfaktische Durchsichtigkeit immer schon überdeckt vor, könnte aber ohne diesen Gehalt nichts finden, nichts wissen, nichts sehen. Sie kann das überfaktische Wissen nur faktisch, identitätslogisch, binärdialektisch bestimmen – bestimmen aber muss sie es, denn darin besteht ihr an sich leeres Sein.

Der Grundakt faktischen Selbstbewusstseins ist immer frei und unableitbar, daher kommt die wirkliche In-sich-Bestimmtheit nur durch Dezision zustande – grundlos. Dezisionismus ist die Grundform des performativen Realismus. Am Geburtsort der faktischen identitätslogischen Rationalität bzw. Intentionalität entsteht also (per ¶) gleichursprünglich Zufall, Abgerissenheit und Kontingenz, gegenüber der unerschöpflichen, in sich absolut homogenen Einheit der überfaktischen Urerscheinung. Diese Kontingenz ist sub specie facti konstitutiv und real, da sie sich aus der für die einfache Reflexion performativen Identifikation mit der synthesis integrata ergibt, sub specie absoluti dagegen handelt es sich um einen bloßen Schein. Sub specie absoluti ist der Kern des performativen Realismus im sich selbst treffenden rein formalen Strahls des Ich-Reflexes nichts als das leere, sich jenseits der Binariät im Nichts haltende sichbildende Sichvollziehen. Der formale Seins-

grund der formalen transzendentalen Freiheit liegt damit sogar jenseits der spontan auf das Licht übertragenen binären Bestimmungen: Es ist ein leeres grundloses rein performativ aufrechterhaltenes Schweben, zwischen Sein und Nichts, das sich – weil das Sich-als-Identität fassen zwar notwendig, aber zum Dass des Vollzugs logisch nachgeordnet ist – nicht nur in bestimmten ambivalenten, widersprüchlichen Positionen performativ zu reproduzieren und aufrecht zu erhalten vermag, sondern darüber hinaus auch durch fortgesetztes *tätiges Tun* in der Selbstnegation seiner selbst. Dies ist der Deduktionspunkt, aus dem radikal-relativistische Positionen wie der radikale Konstruktivismus oder der Kritische Rationalismus ihre Immunität für jede Form logischer oder propositionaler Kritik. Mittels faktischer Reflexion und Evidenz ist diesen Positionen also per se nicht beizukommen, darin liegt ihre Stärke und relative Wahrheit, aber auch ihre Gefährdung.

Sub specie absoluti gibt es der Strenge nach nur eine Vernunft, ein in sich absolut durchsichtiges, unerschöpfliches Leben als *synthesis disparata* (||) von überfaktisch-transintentionalen ( $E\downarrow$ ) und faktisch-identitätslogischen Wissen ( $E\cup$ ), von absoluter Reflexibilität bzw. Durchsichtigkeit: Sub specie absoluti liegt das Leben der Synthesis der *synthesis disparata* und *integrata* in der lebendigen ›Auffassung und Wahrnehmung‹ der Welt bei schweigender Reflexion (ohne  $\#$ ), so wie es im Zazen geübt und ersehen werden kann, wenn man lernt, die Tätigkeit des Selbstbewusstseins zu inhibieren. Das Leben sub specie facti besteht dagegen im Denken und faktischen Intentionen (per  $\#$ ), also in einem zufälligen hiatum irrationalis zwischen Subjekt und Objekt, hier denkendes Subjekt, dort Dingewelt, in der Form der Kontingenz, welche je nach Aufmerksamkeitshorizont auf dieses und jenes übertragen werden kann. Im radikalen Vollzug des performativen Realismus führt die grundlose performative Absolutsetzung des sich abreißenden und selbständig hinstellenden ›ich denke es‹ zu einer durchgreifenden strukturellen Ignoranz des wirklichen Wissens und ineins damit zu einer impermeablen Immunität für lebendige Wahrnehmungen und Eindrücke von außerhalb der autistisch in sich geschlossenen symbolischen Weltinterpretation.



Zu letzterem kommt es im Leben nur selten, entweder indem man dies bewusst methodisch verfolgt, dadurch dass man eine radikal-relativistische Theorie wie den Kritischen Rationalismus zur Lebensweisheit erhebt, oder aber pathologisch, teils in bestimmten wahnhaften schizophrenen Störungen, wie Erich Wulf gezeigt hat (vgl. Wulf 1995), teils aufgrund der Anforderungen der modernen digitalen Gesellschaften. Ebenso kommt es auch zur vollständigen Inhibierung der Reflexion als Lebenshaltung sehr selten, da dies jahrelange Übung und radikale Entscheidungen erfordert. Im Normalfall ist das Leben eine beinahe unentwirrbare Verwachsung, ein ständiges Wechseln zwischen beiden Haltungen, in denen man sich der ›Auffassung und Wahrnehmung‹ hingibt, ohne zu reflektieren (Urlaub, Kontemplation, Sport, Wellness, Hobby, Freizeit, Partnerschaft etc.), und anderen, in denen man sich per # losreißt, und sich performativ reflektierend auf sein Lebensumfeld bezieht (Berufsleben, Ökonomie, Wettkämpfe, etc.). Freilich fehlt es heute noch fast gänzlich an einer allgemeinen Orientierung darüber, wie tief diese beiden Seiten im Herzen des Lebens verwurzelt sind, und dass sie – ins Extrem getrieben – auf der einen Seite zur schweigenden, aber unerklärlichen Erleuchtung des Mystikers, und auf der anderen Seite zum philosophischen Nihilismus bzw. zur exponentiellen wissenschaftlich-technischen Beschleunigung und Zersetzung des Absoluten in der Welt führen können. Die Philosophie wie überhaupt die Wissenschaft führt diese Abtrennung zwangsläufig in ihrem Schlepptau, und man kann sagen, je radikaler der philosophische Zweifel ausfiel, desto umfassender hat der Zweifelnde sich aus dem lebendigen Zusammenhang von ›Auffassung und Wahrnehmung‹ gerissen, und desto tiefer muss er die Welt als ein Konstrukt seiner Freiheit und seines freien Denkens ansehen; oder wie Fichte an Jacobi schreibt: »Wir fingen an zu philosophiren aus Uebermuth, und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit, und philosophiren seitdem aus Noth für unsere Erlösung.« (Briefe I : 502) Und in der Tat ist die Frage, ob und wie beides in Einklang gebracht werden kann, und ob und wie wir das, was wir aus Übermut durch radikalen Zweifel verloren haben, nämlich das Leben in der lebendigen ›Auffassung und Wahrnehmung‹ des Lebens sub specie absoluti, wieder gewinnen können. Wir werden hier vor allem Fichtes Antwort dazu hören, der der Philoso-

phie hier eine zentrale Rolle zuspricht: »Wozu ist denn nun der speculative Gesichtspunkt, und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht für's Leben ist? Hätte die Menschheit von dieser verbotenen Frucht nie gekostet, so könnte sie der ganzen Philosophie entbehren. Aber es ist ihr eingepflanzt, jene Region über das Individuum hinaus, nicht bloß in dem reflectirten Lichte, sondern unmittelbar erblicken zu wollen; und der erste, der eine Frage über das Daseyn Gottes erhob, durchbrach die Grenzen, erschütterte die Menschheit in ihren tiefsten Grundpfeilern und versetzte sie in einen Streit mit sich selbst, der noch nicht beigelegt ist, und der nur durch kühnes Vorschreiten bis zum höchsten Punkte, von welchem aus der speculative und praktische vereinigt erscheinen, beigelegt werden kann.« (Briefe I : 502)

Warum führt aber der radikal vollzogene performative Realismus in letzter Konsequenz in den Nihilismus? Weil man auf Basis dieses radikalen performativen Realismus im Grunde nicht mehr davon sprechen, dass es eine Vernunft oder auch nur eine Mehrzahl unterschiedlicher Rationalitätstypen gibt. Stattdessen wird alles zur Setzung. Sub specie absoluti muss man den radikal vollzogenen performativen Realismus, aufgrund der unerschöpflichen, absolut-in-sich-bestimmten Urerscheinung (als sowohl formalem wie materialem Ermöglichungsgrund des Freiheitsvollzugs) als grundlosen einzigartigen Schöpfungsakt verstehen, der aber, weil er innerhalb seines abgeschlossenen identitätslogischen Kreises völlig blind dafür ist, sich vollkommen vom überfaktischen Wissen abreißt und sich rein durch tätiges Tun hinstellt und ins Nichts stellt, und in der Tat per synthesis integratam nur noch die abstrakten Strukturen seines Denkens bzw. der Sprache statt der lebendigen Auffassung und Wahrnehmung der Wirklichkeit besitzt. Sub specie absoluti gibt es also (per  $\#$ ) unter Voraussetzung des performativen Realismus unendlich viele mögliche in sich geschlossene Rationalitäten, die sich aber – gegenüber der Basis der sichtbaren, aber inkommensurablen unerschöpflichen Bestimmbarkeit der Urerscheinung – abgerissen und verschlossen zueinander verhalten. Aus dem performativen Realismus folgt damit unmittelbar ein ebenso *abstrakter* wie *dezisionistischer Individualismus*. Jedes sich radikal faktisch hinstellende freie Ich ist sein Einziges, dass sich nur noch instrumentell per  $\#$  zur Welt verhalten kann, obgleich es sich in den verfügbaren abstrakten Strukturen der synthesis

integrata für den Repräsentanten einer allgemeinen Vernunft hält – eine Täuschung, denn die Bindung an Vernunftprinzipien steht – genauso wie das Verhältnis der transzendentalen Willkür bei Kant, nur flexibel und potentiell widersprüchlich – unter der materialiter unendlich bestimmbaren Bedingung der leeren Identität des ›ich denke es‹. Der reine performative Realismus ist ein abstrakt-dezisionistischer Individualismus.<sup>125</sup>

Das Leben in der reduktiven Form des Denkens einer *synthesis integrata* stellt also ab dem systematischen Punkt, an dem es sich vom lebendigen Auffassen und Wahrnehmen entzieht, in bestimmter symbolischer Gestalt gleichsam einen formal unableitbaren, dezisionistischen Individualisierungspunkt dar. Er verhält sich durch den performativen Realismus zwar selbstbestätigend und selbsterhalten in scheinbarer Unbedingtheit und Allgemeinheit zu sich selbst, schwebt aber *de iure sub specie absoluti* im Nichts seiner Einzigkeit. Weil aber doch in den bedingten identitätslogischen Kategorien der *synthesis integrata* die Vermittelbarkeit bzw. die Mitteilbarkeit des unableitbaren Standpunktes innerhalb der Erfahrungsmannigfaltigkeit nur noch in abstrakter symbolischer Nachkonstruktion *per hiatum irrationalem* möglich ist, entsteht die konstitutive Täuschung, der Exponent der allgemeinen identitätslogischen Vernunft zu sein; aber die Übereinstimmung zwischen mehreren abstrakten ist bloß zufällig und äußerlich. (Ich habe schon darauf hingewiesen, dass dies selbst dann gilt, wenn per Re-entry auch performative Identifikationen mit in sich ambivalenten und rhapsodischen Gedankengebilden performativ reifiziert werden.) Im abgerissenen faktischen Wissen ist der Streit der Ideologien und Systeme daher ein ebenso realer wie existentieller Machtkampf um die Reichweite und Aufrechterhaltung der Deutungshoheit in Fragen gesetzter Wahrheit, es ist ein positivistischer Machtkampf, um die Frage, welche Individuen sich der eigenen performativen Absolutsetzug unterwerfen bzw. integrieren lassen. (Es ist ein Krieg um die Seelen, heiße Kriege sind dazu immer nur die *ultima ratio*). Denn am Grunde des faktischen Wissens

---

<sup>125</sup> Vgl. Schelling, F. W. J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. 1807.

gibt es kein letztes allgemeinverbindliches selbstverständliches Sein, sondern nur den faktisch sich absolut setzenden performativen Realismus jedes Individuums, der darauf vernagelt ist, sich in den Taten und Gründen der Individuen aufrecht zu erhalten und zu reproduzieren. Anders gesagt, das faktisch-abgerissene Wissen ist wesentlich ein Krieg um die Durchsetzung und Aufrechterhaltung der je eigenen kognitiven Selbsterhaltung. Zwar usurpiert der radikale performative Realismus die Urerscheinung absoluter Wahrheit, ist aber innerhalb seiner in sich geschlossenen, strukturell ignoranten, intentionalen Form zu verbindender Wahrheit unfähig, indem das Grundprinzip des performativen Realismus, der unmittelbare Ich-Reflex des ›ich denke es‹ just der Grund der Abgetrenntheit und Abgerissenheit (per  $\#$ ) vom unerschöpflichen allverbindlichen Sein ( $\|$  = dem Licht bzw.  $\leftrightarrow$  = der Liebe) ist. Das letzte Sein im faktischen Wissen ist der radikal abgerissene Vollzug der leeren Freiheit in der Unposition zwischen Sein und Nichts.

Der radikale Performative Realismus ist die Extremform. Trotzdem besitzt das Selbstbewusstsein, von der systematischen Stelle an, wo es sich aus dem Zusammenhang des lebendigen Auffassens und Wahrnehmens abreißt, also davon abstrahiert, und damit austritt, notwendig die allgemeine Struktur einer *self-defeating prophecy*. Denn der performative Realismus kann die Identität und Konsistenz seines Schwebens zwischen Sein und Nicht nur durch theoretische und praktische Selbstbestätigung aufrecht erhalten, er kann den Ich-Reflex in seinem tätigen Tuns aufrecht erhalten – im Sein, im Denken und im Tun – sonst fällt der performative Realismus in sich zusammen. Das wäre ja gewissermaßen seine Heilung, denn er kann ja nur nach einer krisenhaften Katharsis wieder ins lebendige Wahrnehmen und Auffassen fallen, wenn aber der performative Realismus wirklich radikal ist, wird es den Selbstmord diesem Fallenlassen vorziehen, denn da er sein letztes (Nicht-)Sein jenseits von Sein und Nichts hat, wird er der Täuschung verfallen, im tätigen Tun seinen Ich-Reflex durch Selbstmord ein letztes Mal erhalten zu können. Eine formale Annihilierung seiner nur noch formalen Seinsweise – wir wissen dann nicht, ob das eine völlige Auflösung ins Nichts bedeutet, es scheint aber wahrscheinlich.

Weil aber die konkrete symbolische Gestaltung oder Interpretation, die der integrata im Lebensvollzug gegeben wird, sub specie absoluti nur willkürlich oder zufällig zustande kommt (denn wahrhaft begründet, also de iure sub specie absoluti, kann die faktische Wissensform ja prinzipiell nicht sein), lebt der performative Realismus (blind für das Hier und Jetzt in seiner unerschöpflichen Einzigartigkeit, nur in den projektiven Bildern, Absichten und Intentionen der *synthesis integrata*, er lebt also nur in Zukunfts- oder Vergangenheitsprojektionen. Im Zeitverlauf wird aber jede, wenn auch noch so grundlose und ambivalente, jedoch faktisch absolut gesetzte Identifikation und performative Reifikation, welche es auch sei, notwendig reale Konsequenzen haben, sie wird strukturell wie eine *self-defeating prophecy* wirken, mit offenem positiven oder negativen Ausgang. Denn innerhalb der abstrakten, in sich geschlossenen Symbolwelten der faktischen Individuen besitzen diese, außer dem kleinsten gemeinsamen Nenner der *synthesis integrata*, kein ontisches Korrektiv, außer der gemeinsam geteilten Täuschung, eine selbstverständliche identitätslogische Vernunfttotalität als allgemeine Form der Rationalität voraussetzen zu können: Es wird von jedem nur gesehen werden, was unmittelbar vorausgesetzt wurde, es kann auch nur erkannt werden, was diesen Voraussetzungen entspricht, und es kann auch nur intentional erhofft und gehandelt werden, auf Basis dieser ebenso intrikat wie ursprünglich grundlos getätigten Voraussetzungen. Und da der performative Realismus am unbewussten grundlosen Grund (≡) der faktischen Wissensform die kognitive Konsistenz sowie die personale Identität (EÜ) in irgendeiner symbolischen Amalgamierung und Konkreszenz nur dadurch aufrechterhalten kann, dass er sie fortwährend in der Synthese der Erfahrungsmannigfaltigkeit ( $S \rightleftharpoons O$ ) zu bestätigen und zu rechtfertigen sucht, zeigt sich hieran die *self-defeating prophecy* in größtmöglicher Allgemeinheit. Darüber hinaus wirkt der performative Realismus aber nicht nur im Leben wie eine *self-defeating prophecy*, sondern aufgrund des Scheins einer in sich geschlossenen Unbedingtheit faktischer Vernunfttotalität natürlich auch im theoretischen Handeln.

Zentraler Ansatzpunkt sowohl der Kritik als auch der Revolution ist also die in sich geschlossene Form der *self-defeating prophecy* der faktischen

Wissensform und der darauf basierenden Lebensformen; und die Hauptschwierigkeit an dieser ist ihre wesentliche Eigenschaft, sich für alternativlos, unausweichlich und eben für absolut zu halten, und zwar in einem beinahe unentrinnbaren Ausmaß, das es nicht nur schwer macht Vorkehrung dagegen zu treffen, sondern überhaupt dieses Ausmaßes zu verdeutlichen. Darauf wird es aber wesentlich ankommen, denn vor allem darin liegt der Clou und die Leistungsfähigkeit der Wissenschaftslehre Fichtes bzw. der Standpunktlehre. Um es formelhaft anzudeuten: Selbst wenn das *ganze* mögliche Wissen resp. Bewusstsein, mit allen seinen transzendentalen Prinzipien, seiner konkreten Geschichte, ja der umfassende Raum der Gründe, philosophisch erfasst und beschrieben würde; ja mehr noch, selbst wenn die epistemologischen Hierarchien, Ordnungen der Begriffe und Werte, selbst wenn dies alles in eine in sich begründete Kohärenz und Konsistenz gebracht würde und der Geist sich als Ganzer begrifflich abstrakt transparent geworden wäre, selbst dann ist noch nichts über die Wahrheit dieser Bildung bestimmt, denn auch dann wird es sich – so nicht der positive Nachweis absoluter Reflexibilität *sub specie absoluti* erbracht wurde – noch um eine tote, äußerliche und ideologische Beschreibung der Wirklichkeit (per  $\#$ ) handeln, nämlich um ein bloß faktisches, nur-theoretisches Ganzheitsbild der Wirklichkeit, ohne allen inneren Wert und ohne jede innere Einheit und Freiheit. Nach der Wissenschaftslehre muss man also sagen: *das Ganz ist also dezidiert nicht das Wahre*. Denn das Ganze, gleichgültig mit welcher symbolischen Gestaltung es auch identifiziert wird, ist immer nur bestimmte faktische Bestimmbarkeit und mithin faktische Reflexibilität, die das absolute Reflexionsvermögen noch nicht erschöpft.

Noch ein methodischer Hinweis: Zwischen dem Ding an sich, und seiner Vorstellbarkeit liegt im faktischen Erfahrungsvollzug besagter hiatus per irrationalem ( $S \# O$ ). Dies kann durch einen vitiösen Re-entry einer absoluten in die faktische Form der *synthesis integrata*  $S \# E \cup (S \sqsubset O)$  überdeckt und durch einfache Reflexion auf eine höhere Ebene verschoben werden, was freilich, aufgrund der ebenso intrikaten wie automatischen systematischen Verdopplung der Vernunftbegriffe häufig geschieht. Wieso? – Man erwartet das nicht, weil – wie wir noch sehen

werden (vgl. VI.) – auch das transzendente Denken im Bereich absoluter Durchsichtigkeit (||) keinesfalls leichter ist, als im Bereich der strukturellen Opazität faktischer Seinsbegriffe, ja, man kann geradezu sagen, dass sich absolute Durchsichtigkeit (Licht) sich für die Reflexion genauso undurchdringlich darstellt wie Opazität an sich (Sein) und nur die andere Seite der Medaille der Intransparenz des faktischen Wissens ist. – Das muss auch so sein, weil Wissen oder Bewusstsein eben überall nichts als eine absolute Synthesis von Licht und Sein, faktischem und überfaktischem Wissen, darstellt ( $E \downarrow \parallel E \cup [S \sqsubset O]$ ), und nur zusammen wirkliches Wissen ergibt. Anders ist es freilich im Zazen, dort realisiert man durch das zur Ruhekommen (Inhibierung) aller Bewusstseinstätigkeit, die Synthesis von Licht und Sein unmittelbar im Leben sub specie absoluti, was zur direkten unbewussten und nicht-intentionalen Erfüllung der faktischen Formen durch die überfaktischen führt – die Zen-Meister beschreiben das so: »Wie wunderbar und wie erstaunlich ist dies! Ich schöpfe Wasser, ich trage Holz.« (P'ang Yün [8. Jh.]) Auch die transzendente Reflexion der Reflexion, die ja auch eine faktische ist, obgleich sie die mit dem performativen Realismus strukturell verbundene Absolutsetzung de iure sub specie absoluti zurücknimmt, tritt störend dazwischen, und realisiert die genetisch erfüllende Kraft des Überfaktischen nur in den Formen der Reflexion der Reflexion (nicht wie das Zazen im Leben sub specie absoluti). Die Wissenschaftslehre ist auf diese Weise ein Real-Idealismus bzw. Ideal-Realismus, sie durchdringt genetisch den Begriff des Begriffs vom Leben, nicht aber das Leben unmittelbar, von diesem erzeugt sie nur ein strukturelles Totalitätsbild seiner Prinzipien.

### III.8 Philosophie als Experiment

Erst vor dem Hintergrund der *synthesis disparata* leuchtet auch erst ein zweiter Wesenszug der Philosophie Fichtes ein – ihr schon erwähnter durchgehend *experimenteller* Charakter (§). Das hat folgenden methodischen Grund: Mit dem absolut gesetzten faktischen Wissensmodus (= einfache Reflexion), wo es sich um ein absolut gesetztes Grundvermögen, eine unbedingte Totalität der Vernunft handelt, ist das Tun, und

eben auch das Tun des Sagens mit der faktisch-absoluten Reflexibilität an ein Ende gekommen, auf eine faktisch-absolute Spitze getrieben (dass innerhalb dieser Reflexibilität erster Ordnung gewöhnlich auch die Prinzipien des überfaktischen Wissens per Re-entry inkludiert liegen, wurde schon gezeigt). Die Freiheit hat sich sozusagen, einmal vollständig investiert: Das muss auch so sein, weil sonst die darüber hinausgehende Reflexion nicht wirklich evident einen neuen Leistungsbereich des Wissens reflexiv eröffnen könnte. Wenn man anhand des Begriffs des Absoluten noch einmal über den faktisch-absoluten Wissensmodus hinausgehen will (um z. B. den performativen Realismus zu reflektieren), so kann man eben dies nicht (zumindest nicht ohne automatischen vitiösen Re-entry) innerhalb des faktischen Wissensmodus, wenigstens nicht innerhalb des bekannten absolut Gesetzten. Aus diesem strukturellen Teufelskreis kann man nur durch einen Sprung per hiatum irrationalem ( $\#$ ) kommen (wenngleich dieser nur die *von unten* unerkannte Seite der *synthesis disparata* ist), man muss also notwendig auf gut Glück ein Experiment machen, um das Problem des Dezisionismus der faktischen Wissensform zu lösen, man muss in die Dunkelheit springen, und hoffen, dass einem das Licht aufgeht.

Und in der Tat ist es so: die faktische Wissensform ist als solche  $E \cup (S \# O)$  dezisionistisch und begründungstheoretisch hinfällig.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Dass nun der Anfang des Denkens (was Denkinhalt, aber vor allem die Denkform angeht) notwendig ein faktischer ist, ist ja klar. Innerhalb aber eines *sub specie absoluti* durchgeführten radikal rekursiven Reflexionsvollzugs (Reflexion der Reflexion) soll vor dem Hintergrund absoluter vorausgesetzter Bestimmbarkeit (absoluter Reflexibilität) bloß den sich durch sich selbst genetisch machenden Evidenzen ( $\downarrow E$ ) das Wort gelassen und diese auf ihr Prinzip gebracht werden. Solche genetischen Evidenzen oder Prinzipien sind überfaktischer Natur, indem sie weder von Subjekten willkürlich intendiert ( $S \rightarrow O$ ) oder gesetzt, noch vom faktischen Gegenständen ( $S \leftarrow O$ ) erzeugt oder erschöpft werden können; genetische Evidenzen lassen sich schließlich auch nicht aus einem bestimmten Verhältnis von Subjekten oder Objekten ( $S \rightleftharpoons O$ , der Subjekt-Objektivität) ableiten, sondern sind vom faktischen Wissen  $E \cup (S \rightleftharpoons O)$  durch ein radikales Ausschlussverhältnis getrennt (durch  $\#$ ), und bilden auf diese Weise die lebendige Einheit ( $E_1$ ) der Einheit und die Einheit der Mannigfaltigkeit absoluten Wissens. Fichte nennt diese Prinzipien oder Evidenzen aufgrund der sich selbst machenden Eigenschaft genetische Evidenzen oder lebendiges Denken, im Gegensatz zum toten oder faktischen Denken, dass entweder willkürlich erzeugt ( $S \rightarrow O$ ) oder mechanisch erzeugt ( $S \leftarrow O$ ) wird.



Weder durch Rekurs auf die Subjektivität (S) noch auf das jeweils als Ding an sich gesetzte objektive Bild (O), noch auf das Verhältnis zwischen beiden ( $\Leftarrow$ ), ja nicht einmal auf die faktisch absolute Einheit des Ich-Reflexes ( $E\cup$ ) können wir uns aus dem Kreis (oder auch Kreis von Kreisen) herausziehen – wir stehen an einer Grenze, denn im Grunde ist jede weitere realistische Setzung passé, ebenso wie jede weitere willkürliche Annahme und Hypothese, ebenso wie alle möglichen *Konglomerationen* aus beiden – d. h. hier stehen wir: wir wissen nur, dass wir nicht wissen, wie es weiter gehen soll, und wissen eigentlich auch, dass wir nichts tun oder sagen können, ja wir verstehen nicht einmal genau, was dieses wissende Nichtwissen bedeutet; ja mehr noch, wenn man es ganz genau nimmt, wissen wir, dass wir eigentlich die ganze Zeit vorher nicht gewusst haben, was wir wussten oder taten. Würde man jetzt trotzdem mit Tun oder Sagen weitermachen, geschähe natürlich nicht nichts, sondern einfach ein Re-entry der Grenze ( $\#$ ) bzw. anderer höherer überfaktischer Leistungsmerkmale bzw. Wissensgehalte ( $E\downarrow$ ) unter die unbekannte und sich selbst opake faktische Wissensform, und wir würden nur wieder die *self-defeating prophecy* bestätigen, wir sähen die Grenze etc. in der Brechung der von uns zufällig vorausgesetzten Wissensprinzipien – wieder nur performativer Realismus.

So tut sich also nur durch ein Experiment eine neue unbekannte Bild- bzw. Wissensform auf, ein neuer Reflexionshorizont, die Aussicht auf ein überfaktisches Wissen ( $E\downarrow$ ), dass weder subjektiv dezisionistisch ( $S \rightarrow O$ ), noch objektiv heteronom ( $S \leftarrow O$ ), noch eine bloß faktisch induzierte oder gesetzte absolute Einheit  $E\cup$  ( $S \Leftarrow O$ ) dieser beiden sein kann. Als Instrument, durch das sich das überfaktische Wissen in seinem Eigenwesen begreifen lässt, hat Fichte die Bildtheorie entwickelt, durch die sich opake Bilder (faktisches Sein) und durchsichtige Bilder (Licht) innerhalb

absoluten Sichtbarkeit differenzieren lassen. Es tut sich eine nur experimentell reflektierbare Grenze  $S \# E\cup$  ( $S \Leftarrow O$ ) der faktischen Wissensform auf, die *lebendig* bzw. *genetisch* einleuchtet  $E\downarrow \# E\cup$  ( $S \Leftarrow O$ ), nicht faktisch. Wenn man nun nicht wieder einen Re-entry will, so ist das keine Geschmacksfrage, sondern analytisch im *Begriff des Absoluten*

enthalten. Das Absolute ist innerlich absolute Einheit, und äußerlich absolut unabhängig, und daher kann die *Reflexion der Reflexion* der faktischen Wissensformen nur genetische Gesetze auf tun, letztlich nur *praktisch-kategorische Gesetze einer absoluten Freiheit von der formalen Freiheit des Dezisionismus*..

Ein Experiment machen bedeutet also ein unbedingtes contrafaktisches Trotzdem, d. h. , *versuchen*, und dabei abwarten, bis sich das vielleicht Erhoffte oder Erwartete einstellt und zeigt – mit anderen Worten, bis sich – da ist das faktische Wissen schon auf seine Spitze getrieben – die lebendige genetische Evidenz (E<sub>l</sub>) einstellt. Diese Haltung ist übrigens dieselbe wie im Zazen, nur dass im Zazen nicht mit dem Wissen philosophisch experimentiert wird, indem dasselbe systematisch de- und rekonstruiert wird, sondern das atmend einhergehende Leben.<sup>127</sup> Das Philosophieren beginnt daher bei Fichte mit einem *faktischen*, aber *experimentell* unter problematischem Vorbehalt gestellten, materialiter tragfähigen, formaliter aber durch den Reflexionsvollzug erst vollständig zu entwickelnden Begriff der Vernunft. – Denn eines Umstandes kann man sich nach Lage der Dinge völlig sicher sein: Innerhalb des faktischen Wissens (einer faktischen Epistemologie) kann der Begriff des Absoluten nicht oder nur formal unrichtig (nur per Re-entry) denkbar sein. Die faktische Wissensform, in der die transzendente Reflexion ja auch kreist, muss systematisch erst auf ihr Grundprinzip gebracht werden (die *synthesis integrata*), damit das lebendige oder genetische Evidieren auch formal authentisch sichtbar werden kann. Das betrifft hier die genetisch-evidente Erzeugung des Begriffs des höchsten ursprünglichen Guten, einer vollkommen erfüllten, praktisch und theoretisch durch sich selbst legitimierten Vernunft.

Wir haben die Schwierigkeiten Kants bei seiner Begründung im Praktischen ja wenigstens apagogisch sehen können, sie rühren vor allem daher, dass er den Resultaten seines Reflexionsprozesses nicht noch einmal einer vollständigen Reflexion der Reflexion unterzogen hat und deshalb – was seine Haltung zu seinen Grundprinzipien betrifft – tatsächlich in einem performativen Realismus gestrandet ist. Das ist

---

<sup>127</sup> Wolfgang Fasching hat gezeigt, dass diese Haltung auch bei Husserl zu finden ist, als phänomenologische Reduktion.

beinahe zwangsläufig, weil Kant an keiner Stelle die Hauptunterscheidung des Wissens zwischen den Standpunkten *sub specie absoluti* und *sub specie facti* systematisch erklärt und sich folglich auch des präformierenden Einflusses seines faktischen Reflexionsvollzugs nicht bewusst werden kann. Er behauptet daher überall die Gesetze des Wissens (Apodiktizität) nur in der Form faktischer Geltung, und kommt damit – bis vielleicht auf wenige Stellen, aus denen er aber auf Basis seiner Epistemologie kein kritisches Kapital zu schlagen versteht<sup>128</sup> – nicht aus dem

<sup>128</sup> Zwei Beispiele fallen hier ins Auge, die Fichte wieder aufnehmen wird, indem er sie systematisch durch Reflexion der Reflexion in den Bereich des überfaktischen Wissens integriert: 1. Eine Stelle in der Kritik der praktischen Vernunft, §8, I: Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft. »Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.« (AA V 46f.) Der letzte Teilsatz ist sehr interessant, weil Kant hier eine Form von absoluten genetisch-evidenten Wissen (E<sub>I</sub>) dadurch bestimmt, dass sie durch kein von ihm theoretisch beschriebenes Erkenntnisvermögen abgeleitet oder hergeleitet werden kann, und dennoch »für sich selbst feststehen soll«. Nicht zu Unrecht macht Fichte an dieser Stelle auf das Faktum intellektueller Anschauung aufmerksam, die die Unableitbarkeit der Absolutheit dieser Gewissheit (E<sub>I</sub>) ja beschreiben soll (SW I : 463ff.); dabei ist das *Faktum* der Anschauung das eine, deren Möglichkeit durch eine transzendente Epistemologie zu erklären, und »sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesamten Vernunft, gegen den Verdacht der Trügllichkeit und Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht«, ist das andere, weder von Kant noch vom frühen Fichte geleistete. Und doch ist das *Faktum der Vernunft*, also das Anschauliche Bewusstsein des Sollens »der ein-

Modus des faktischen Wissens heraus, selbst dort nicht, wo er das überfaktische Wissens in seiner spezifischen Qualität explizit thematisiert – beispielsweise beim »Faktum der Vernunft«. (KpV : 81f.) Fichte umgeht diese Schwierigkeiten, insofern er grundsätzlich eine dialektische Form wählt, die die Begründung im Praktischen (im Überfaktischen) nicht von vorneherein verunmöglicht. Eine Begründung im Praktischen ist ja nichts als die ebenso vollständige wie radikal (nämlich *sub specie absoluti*) durchgeführte *quaestio iuris*, d. h. die Auflösung sämtlich möglicher Faktizität in und die Ableitung aus Überfaktizität (Normativität).

Daraus folgt die Grundformel experimentellen Denkens: *Soll eine Vollreflexion und absolute Begründung im Praktischen möglich sein, so muss von aller Faktizität, d. h. vom Resultatcharakter des Wissens schlechthin im Wissen abgesehen werden können.* Das heißt, da »wissen«, aufgrund der Grundform des Selbstbewusstseins sich überall nur faktisch finden kann, dass eine Begründung im Praktischen nur möglich ist, wenn das Wissen mittels eines performativen Widerspruchs gegen seinen Strich gebürstet werden kann. Dasselbe gilt in der Frage der Seligkeit: Soll voll erfüllte Glückswürdigkeit möglich sein, können alle Bedingungen derselben nur jenseits der faktischen Form als möglich erkannt sein.

---

zige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn [per synthesis integrata] vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das Selbstbewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Product der eisernen Nothwendigkeit, inwiefern Nothwendigkeit für die freie Vernunft stattfindet; d. h. Product der praktischen Nothwendigkeit.« (SW I 466f.). An dieser Stelle wird zugleich klar, wie sich der frühe Fichte die Begründung im Praktischen und die Ausschaltung des Dezisionismus vorgestellt hat. Nämlich als Ableitung der Bedingungen der Möglichkeit dieser Intellektuellen Anschauung bzw. der intellektuell anschaulichen Tatsache des Tathandlung des absoluten Ich. Erst am und durch den Begriff des Absoluten (1804) wird Fichte klar, dass auch die ausgehend von einem intellektuell anschaulichen Faktum gewonnene Tathandlung (Ich = Ich) formal noch dem identitätslogisch-intentionalen Paradigma und also dem Dezisionismus-Vorwurf unterworfen ist und bloß ein faktisches Exempel (S ¶ Eϰ) für ein genetisch-evidentes Denken darstellt; jedoch der Verweis auf dieses keineswegs in die überfaktischen Kompetenzen und Prinzipien einsetzt. 2. Die Zweite ist die in Fußnote 288 bereits erwähnte Stelle in der *Kritik der Urtheilskraft*, §59: Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit, und dort nachzulesen.

Man beachte die doppelte Modalitätsform, die hier nicht zufällig steht, sondern sich aus dem subjektobjektiven Bildverhältnis aufgrund des performativen Widerspruchs im Reflexionsverhältnis von faktischem und überfaktischem Wissensmodus ergibt. Bei dem Sollen einer Begründung im Praktischen muss es sich sub specie absoluti – dem Begriff absoluten Seins gemäß – selbst um ein absolut überfaktisches Sollen handeln, sonst könnten nicht alle Ermöglichungsbedingungen gefordert werden können – die Frage ist nur, wie bzw. welche Gesetze, bzw. welche apriorischen Wissensstrukturen sich während des Experiments herauskristallisieren werden oder ob es letztlich doch scheitert? Dass es möglich ist, ist Voraussetzung des Experiments, die freilich, sobald man die Frage bzw. das Problem des Begriffs absoluten Seins nur verstanden hat, quasi zu einer, wenn auch abstrakten, Gewissheit wird.

Warum eigentlich? Weil durch den Begriff des Absoluten das Non-plusultra aller faktischen und rechtlichen Geltungsansprüche im Zenit erfasst und so die Frage aller Fragen konstelliert werden kann: *Wie ist ein kritischer Umgang mit absoluten Ansprüchen überhaupt möglich?* Damit sie auch zu einem konkreten anschaulichen und begrifflichen Wissen wird, kommt es darauf an, es säuberlich von den Schleiern der faktischen Strukturen und Begriffe des Wissens zu scheiden, und die Rechtsgründe bzw. Prinzipien vollständig, kohärent und prinzipiell zu entwickeln. Das Problem ist freilich, dass jede neuerliche Reflexion, wenn sie einem beim Versuch, das Ganze des Wissen zu entwickeln, nur faktisch gelingt ( $\#$ ) und sich die genetische Evidenz nicht in actu einstellt ( $E\downarrow$ ), dieses Ganze wiederum hinter einem Schleier der Faktizität zu verbergen droht; es ist also nicht nur schwer, in den überfaktischen Modus hineinzukommen, sondern auch darin zu bleiben.

Wir sind sehr gewohnt, nur das zu glauben, was wir sehen ( $S \leftarrow O$ ) oder, was wir selbst erzeugt haben ( $S \rightarrow O$ ), das gilt nicht nur empirisch, sondern auch innerhalb der Erkenntnistheorie. Dagegen wird hier gefordert im faktischen Sehen und am Gesehenen das Sichmachen des Überfaktischen bzw. Prinzipiellen ( $E\downarrow$ ) im Blick zu halten, und zwar nicht nur in Beispielen, sondern als allgemeine transzendente Grundeinstellung überhaupt, gleich welchen Abstraktionsgrads. – Wenn das Fichte ge-

lingt, wäre jede mögliche Form von Dogmatismus, Ontologie oder (formalem) Realismus als Letztargument abgewiesen, indem an ihre Stelle etwas Höheres tritt – und zwar reine überfaktische Normativität. Einwände gegen die Form eines solchen Unternehmens könnten sich nur auf ein Sein stützen, auf eine neue Beobachtung ( $S \leftarrow O$ ) oder auf eine Setzung ( $S \rightarrow O$ ) verweisen, welche aber gegenüber einer solchen durchgeführten Begründung im Überfaktisch-Praktischen prinzipiell keine Delegitimierungskraft entwickeln könnte. Aus dem faktischen Sein lässt sich prinzipiell kein absolutes Sollen folgern (›naturalistischer Fehlschluss‹) – warum wissen wir das eigentlich so genau und so allgemein? Weil ›Sollen‹ letztlich Ausdruck des uns allen prinzipiell unmittelbar zugänglichen genetisch evidenten Begriff des Absoluten ist und damit per se überfaktischer Provenienz, und das Reich des Sollens kann also nur absolut durch sich selbst, in sich selbst und von sich selbst begründet sein – folglich wäre absolut sicher, dass sich jedes entdeckte neue Faktum (und sei es auch das Irrationalste) innerhalb dieser Begründung im Praktischen an irgendeiner Stelle durch weitere Forschung wird integrieren lassen. Nun – das gilt alles, wenn ein solcher rein praktisch-überfaktischer Bereich im Wissen ausgewiesen werden könnte. Wir werden es sehen, hier nur zur Form der Philosophie Fichtes.

Durch die Instrumente des philosophischen Experiments und der Reflexion der Reflexion entwickelt Fichte in der *Anweisung zum seligen Leben* eine Theorie der Glückswürdigkeit, in welcher das sich selbst legitimierende Verhältnis der Vernunft in seinen unterschiedlichen Stufen und Qualitäten innerhalb einer Lebensstandpunktlehre bestimmt wird. Die *Anweisung* ist dabei vor allem Religionslehre, da sie das Verhältnis der endlichen zur absoluten Vernunft (›Licht‹), dem höchsten Guten, untersucht. Bedingt durch die genetisch-zirkuläre Verfahrensweise der Philosophie Fichtes werden wir uns dem prüfenden Gang der Argumente der *Anweisung* vorerst anvertrauen, und diesen im Bedarfsfall durch Exkurse zu Kant und anderen einschlägigen Schriften Fichtes aufzuhellen bzw. zu kritisieren suchen.

### III.9 Geltungstheoretische Konsequenzen

Zum Schluss dieser Überleitung sind noch einmal einige wichtige grundsätzliche begründungstheoretische Implikationen und Resultate kurz zusammengefasst:

1. In Bezug auf die wichtige Frage des rezeptionslogischen Ansatzes bei Fichtes Transzendentalphilosophie bedeutet das Ergebnis in letzter Konsequenz das retorsive Argument, dass jede historisierende Bezugnahme oder hermeneutische Deutung (per  $\#$ ), wie überhaupt jede sich durchhaltende kritisch-neutrale Distanzierung, die eigentliche Pointe der Wissenschaftslehre verpasst. Man muss hinein, den eigenen faktischen Ansatzpunkt *de iure sub specie absoluti* durchdringen. Jede andere Lesart reproduziert stets nur die verwachsene faktische Wissensform reproduziert, und verliert damit die evidente, überfaktische Wissensdimension nicht nur aus den Augen, sondern verpasst überhaupt die Anforderung dieses Projekts. Das bedeutet, dass sich die Rezeption bis zur Selbstaufgabe tief und ernsthaft auf die ahistorischen Geltungsfragen *sub specie absoluti* einlassen muss, ohne Rücksicht darauf, ob wesentliche Koordinaten des eigenen Standpunkts zur Disposition zu stellen sind. Über die vielen nicht unbeträchtlichen Schwierigkeiten dabei haben wir gesprochen.

Es zeigt anhand die vorliegenden geltungslogischen Problem das Scheitern jedes faktischen Wahrheitsbegriffs. Es scheitern herkömmliche *kohärenztheoretische* ( $\# \text{E} \cup$ ) wie auch *adäquationstheoretische Wahrheitstheorien* ( $\text{S} \# \text{O}$ ), beide sind als relationale Wahrheitskriterien prinzipiell höchstens zu einer faktischen-absoluten Legitimation in der Lage (zu sehen auch am progressiv-regressiven Kriterienproblem).<sup>129</sup> Ebenso wenig tau-

---

<sup>129</sup> Ich beziehe mich hier auf einen orientierenden Aufsatz von *Nicolas Rescher* zum Problemkreis: Die Kriterien der Wahrheit. (Rescher 1973 : 337-391). Der gut lesbare und klare Artikel gibt einen Überblick, welche theoretischen Instrumente die analytische Philosophie innerhalb des Kreises propositional-intentionalen Wissens für die

gen *Intuitionstheorien* und *Konsensstheorien* der Wahrheit. Der sub specie absoluti durchgeführte transzendente Gedanke

---

Lösung des Kriterienproblems heranzieht: Das Schlachtschiff des analytischen Wahrheitstheorien ist die *Korrespondenztheorie*, die zwei Grundvarianten kennt: die *definitorische Art*, »d. h. von der These ausgehend, daß die Wahrheit einer Proposition in einer bestimmten Beziehung zur Realität steht«, und die *kriterienbezogene Art*, »d. h. davon ausgehend, daß die beste (oder einzige) Möglichkeit, die Wahrheit einer Proposition zu testen, darin besteht, ihre ›Korrespondenz‹ mit der Realität zu prüfen« (344). Wir sehen schon, dass beide Interpretationen der Korrespondenztheorie schon einen Zugang zur Realität voraussetzen, und damit offenbar eine Wahrheit sub specie absoluti für die Wahrheit der Wahrheitstheorie. Interessanterweise verweist Rescher auf Kant und den »schweren Schatten, den Kants skeptische Kritik des *Ding an sich* auf die Konzeption der *adaequatio intellectus et rei* geworfen hat«, als Grund dafür, dass sich die nachkantische Tradition gegen eine Korrespondenztheorie der Wahrheit gewandt hat. Das ist interessant deswegen, erstens weil Kant selbst die Korrespondenztheorie der Wahrheit voraussetzt, wodurch er auf höherer Ebene eben in das kritisierte question begging beim Wahrheits- bzw. intentionalen Wissensbegriff hineinkommt, und zweitens weil die KrV geradezu den Versuch darstellt, die Korrespondenz von Vorstellung und Erfahrungsgegenstand durch die Kohärenzbeziehung der Erscheinungen auf sich, in der transzendentalen Synthesis der Apperzeption zu begründen und dadurch die empirische Korrespondenz transzendental abzusichern. Das klingt zumindest etwas windschief zu den Intentionen Kants. Durch Kants Skepsis am Ding an sich kommt die analytische Wahrheitstheorie offenbar mit ihrem objektiven Realismus ins Trudeln, was sie bewog, nach alternativen Wahrheitstheorien zu suchen: Kandidaten sind hier: die *Kohärenztheorie*, die *pragmatische* und die *intuitionistische* Wahrheitstheorie. Wir können hier nicht auf alle diese Vorschläge eingehen, nur zwei grundsätzliche zu kritisierende Punkte sind hier zu nennen: 1. Gleichgültig welche Wahrheitstheorie die analytische Philosophie diskutiert, sie bleibt im faktisch-intentionalen Wissensbegriff ( $S \# O$ ), d. h. sie setzt diesen implizit oder performativ absolut und zwar ganz im Sinne Popper, hier subjektiv sind unendlich mögliche logische Welten denkbar, dort objektiv gibt es eine Realität, und eine zugleich absolut gesetzte faktisch beschränkte Anthropologie und Erkenntnismöglichkeit. Derlei Unterstellungen laufen aber wie gesehen notwendig auf eine dezisionistische self-defeating prophecy hinaus. 2. Die analytische Wahrheitstheorie kommt natürlich, rein auf das propositionale Wissen fokussiert, nicht einmal im Traum darauf, dass die Themenstellung einer Wahrheits-Theorie selbst schon zirkulär ist und damit eine strukturell *petitio principii* darstellt. Ein Problem, an dem Kants Legitimation der Korrespondenztheorie ebenso scheitert wie Fichtes Begründung im absoluten Ich, weil so aus dem Raum faktischen Wissens kein Ausweg ist ( $S \# E \cup [S \# O]$ ). Das kann nur durch eine vom problematischen Begriff des Absoluten ausgehende formale Dialektik gelingen, die das intentionale Paradigma des Wissens zugunsten eines genetisch-evidente Wissens überwindet ( $E \downarrow$ ), wodurch allein der performative Widerspruch zwischen Sagen und Tun im Wissen in seinem allgemeinsten Prinzip durchdrungen werden kann (vgl. VI.3.3).



zeigt sich nicht nur als eine komplexe multidimensionale Wahrheitstheorie sui generis, in der alle vier genannten Wahrheitstheorien einen relativen Stellenwert besitzen, sondern auch, dass sub specie facti jede Wahrheitstheorie notwendig äußerlich bleiben muss. Ohne den Begriff des Absoluten ist keine Wahrheitstheorie denkbar, und allein in der Sphäre absoluter Reflexibilität lässt sich die radikal reflexive Aufgabe einer Wissenschaftslehre als möglich denken.

2. Es zeigt sich, dass Letztbegründungen prinzipiell nicht ( $E \downarrow \parallel E \cup$ ) im Modus des faktischen Wissens möglich sind, also unter irgendeiner faktisch gesetzten Voraussetzung (per  $\#$ ). Anders gesagt und überraschend, Letztbegründungen sind nicht in der Form des Sagens möglich, der Reflexion, der Definition, der Axiomatik, der Grundsätze – und zwar auf keiner Ebene, gleich welchen Inhalts. Absolutes Wissen vermag überhaupt nicht ausgesprochen, sondern nur getan und gelebt zu werden. Darum verweist die Wissenschaftslere an das ›Leben‹, das sub specie absoluti *durchsichtiges praktisches wissendes Nichtwissen* ist. Vom Ansatz vollständig flexibler Reflexibilität aus kann dieses wissende Nichtwissen in seiner positiven Unbegreiflichkeit begriffen werden – im Möglichkeitsbild. Im Leben aber kann die absolute nicht mehr zu überfliegende Synthesis von überfaktischem und faktischen durch Zazen realisiert werden.
3. Schließlich zeigt sich, dass man dezisionistische Integrismen nicht nur dadurch vermeiden kann, dass man Abschied vom Prinzipiellen nimmt (Marquard), und sich mit postmoderner Beliebigkeit und Inkonsequenz anfreundet. Auch die postmoderne Verweigerung des Prinzipiellen vollzieht einen performativen Realismus, der sich im Machtkampf um Deutungshoheit performativ integristisch verhält. Unableitbares, wie eine mystische Schau (visio dei), aber auch freie individuelle Interpersonalität, Strukturen wissenschaftlicher Diskontinuität, Inkommensurabilität entgegengesetzter Paradigmen und können auf Basis der synthesis disparata in einem flexiblen System nicht-reduktiv als Nullte-Person-Perspektive erklärt werden. (Kuhn) (vgl. Soller 1994; Lauth 1989 : 180-195; 196-208)

## IV Fichtes philosophische Basis

Fichte greift gleich in der ersten Vorlesung der *Anweisungen zum seligen Leben* Kants Begriff des ›höchsten ursprünglichen Gutes‹ auf. Neben absolutem Verstand und Willen waren es vor allem die Heiligkeit des Willens und eine derselben proportionierte vollständige, von der Welt völlig unabhängige Erfüllung, welche bei Kant die Idee Gottes auszeichneten. Fichte greift Kant auf, jedoch mit einem entscheidenden Unterschied: Der Begriff eines höchsten ursprünglichen Guten bildete bei Kant als Vernunftidee den regulativen, zu einem unendlichen Progressus führenden Schlussstein seiner Theorie, während er bei Fichte der problematische Grundstein einer transzendentalen Reflexion ist, mit dem Ziel, die Bedingungen der Möglichkeit desselben innerhalb der Grenzen der endlichen Vernunft zu erweisen.

Durch diesen experimentellen Versuchsaufbau gelingt es Fichte, einen Lösungshorizont absoluter Reflexibilität, der einen solchen Begriff überhaupt aufzunehmen in der Lage ist, aufzuspannen bzw. offen zu halten, den Kant, wie wir gesehen haben, durch seine faktisch-absoluten anthropologischen Vorannahmen (Bedürftigkeit, letzte Grundvermögen und -kräfte, faktisch-willkürfreie Persönlichkeit bzw. Gesinnung) restringiert bzw. nicht sub specie absoluti reflektiert hat.

Das bedeutet, die *Reflexion der Reflexion* als Medium einer Vollreflexion des ganzen Vermögens der Vernunft sub specie absoluti ist selbst eine *absolute* Forderung der praktischen Vernunft an eine Freiheit, die sich darüber bewusst werden kann und soll, im Handeln nicht nur ihre Maximen nach dem Sittengesetz zu bestimmen, sondern auf formaler Ebe-

ne auch ihre theoretischen Konstruktionen gemäß der überfaktischen Forderung *sub specie absoluti*. Die *quaestio iuris* enthält implizit und konkretisiert den *Begriff des Absoluten*, demzufolge alle Faktizität oder faktische Geltung radikal *de iure sub specie absoluti* begründet werden muss; bleibt man irgendwo vorher stehen, und behauptet performativ – durch den Abbruch der Legitimationsbewegung – den eigenen Standpunkt als absolut (als materialer, formaler oder letztlich performativer Realismus), steht man im Dezisionismus (samt Re-entry und dementsprechend proportionierter self-defeating prophecy), der – wo sonst alles wahr wäre – zumindest die Unterlassungsleistung einer positiven wissenschaftlichen Evidenz der Wahrheit wäre.

Dies zielt vor allem auf den enorm folgenreichen Einfluss impliziter faktischer Hintergrundannahmen, für die ein selbstbewusstes intentionales Freiheitswesen nach Fichte – was ja alles, was es sein soll, selbst erzeugen muss – eben Verantwortung trägt. Ein selbstbewusstes Freiheitswesen in diesem radikalen Sinn, ohne vollzogene Vollreflexion, schwebt damit notwendig in der tragischen Situation, die selbst erzeugte Scheinwelt fortwährend durch sein bewusstes, aber unwissendes Handeln und Denken zu reproduzieren, und sogar durch in sich schlüssige, aber nicht *sub specie absoluti* legitimierte Annahmen begründet zu wissen, zugleich den Vollsinn und die Erfüllung seiner Freiheit zu verwirken. Das Selbstbewusstsein bzw. die Intentionalität des Menschen erscheint damit überraschenderweise als das absolute Kardinalproblem seines Glücks. Er muss aus dieser intentionalen Form seines Lebens aussteigen, und in die transintentionale Nullperspektive *sub specie absoluti* eintreten, indem er sich durch Zazen in die Stille wissenden Nichtwissens sinken lässt bzw. zuvor die wenigstens die intentionalen Brechungen des Selbstbewusstseins durch die Vollreflexion der Reflexion wissenschaftlich kennen und vom Leben *sub specie absoluti* unterscheiden lernt. Das Erste erlöst und erfüllt, das Zweite besorgt ein stabiles Möglichkeitsbild dieser Erfüllung, und damit eine Leiter und Anleitung, sich in Ersteres fallen zu lassen.

Nach Fichte muss es nicht nur der Anweisung zum seligen Leben, sondern der Philosophie und Wissenschaft insgesamt um ein auf den ers-

ten Blick paradoxes gedankliches *Seligkeits-Experiment* gehen, in dem unsere Fähigkeit, gedanklich *über unsere Vernunft* hinausgehen und über einen absoluten Grund des Wissens und der Welt reflektieren zu können, *innerhalb* der Grenzen der endlichen Vernunft dargetan werden. Wer dieses Paradox auf sich wirken lässt, wird sofort sehen, dass hier ganz neue epistemologische Probleme virulent werden (wir haben sie in der Überleitung thematisiert), und auch ahnen, dass sie eine nochmalige radikale Perspektivenerweiterung des kritischen transzendentalen Ansatzes erforderlich macht – und in der Tat wird, wie gesagt, die Kopernikanische Revolution Kants bei Fichte erst durch eine zweite epistemologische Kopernikanische Revolution zur Erfüllung gebracht.

Fichtes Frage lautet: Wenn das höchste Gut dem Menschen zugänglich sein soll, unter welchen Bedingungen geht das? Dass überhaupt eine solcher Zugang da ist, dafür steht ja schon die bloße Existenz der Frage und unser Begriff eines solchen höchsten Gutes Pate. Ist das eine richtig und zurecht gestellte Frage? Es muss zunächst darum gehen, diese Frage besser zu verstehen und damit das Grundinventar des Experiments bereitzustellen. Einen spekulativen Begriff (eines überfaktischen, rein geistigen Seins), der diesen Zugang leisten soll, stellt Fichte als Wesenskomplex von sechs a priori miteinander verbundenen Begriffsmomenten auf, einen synthetischen Sechser-Komplex. Es sind zugleich sechs notwendige Minimalbedingungen, unter denen sich allein ein vollkommen erfüllter, sinnvoller und letztbegründeter Lebensvollzugs *unter endlichen Bedingungen* denken lässt. Nach Fichte müssen erstens *Leben, Liebe und Seligkeit* »schlechthin Eins [...] und dasselbe« (RL : 12) sein. Das ist der schon von Kant her bekannte Begriff eines heiligen Willens, der die Momente des Wollens (Leben), des vollkommen guten Wollens (Liebe) und des vollkommen erfüllten Wollens (Seligkeit) enthält. Mit dieser *praktisch-theoretischen Dreier-Komplex* ( $S \leftarrow O$ ) sieht Fichte nun wesentlich einen *theoretisch-praktischen Dreier-Komplex* ( $S \leftarrow O$ ) verbunden: nämlich *absolutes Sein, Dasein* (Bewusstsein) und das Moment des *Denkens* (Selbstbewusstsein, Reflexion). Der theoretisch-praktischer Dreier-Komplex stellt die formalen Anforderungen an die Ableitung, während der praktisch-theoretische Dreierkomplex den Deduktionsgegenstand umreißt.

Das höchste Gut muss *absolut durch sich selbst* sein, denn Seligkeit ist ein unbedingtes, vollständiges, von weltlichen Bedingungen unabhängiges Wohl. Das kann nicht anders gedacht werden, denn als unbedingt und vollständig in sich selbst gründend. Es soll ja nicht ausgedacht, fantasiert oder eingebildet sein. Zugleich soll es dem Menschen *zugänglich* sein, d. h. zwischen seinem absoluten Sein und der endlichen Vernunft des Menschen, wie sie auch Kant beschrieben hat, muss es einen notwendigen, zuverlässigen und evidenten Bezug geben (per  $\S$ ), sonst könnte es dem Menschen – wie den Göttern Epikurs – völlig gleichgültig sein. Dieses Postulat ist sicherlich das intrikateste und schwierigste, indem dies auf die erkenntnistheoretisch eigentlich unmögliche Maximalproblematik des *Verhältnisses* des Ding-an-sich (absolutes Sein) und der Erscheinung (Vorstellung, Affekt) hinausläuft. Drittens besteht Fichte darauf, dass der Begriff des höchsten Gutes durch kritisches Denken evidiert werden soll, und nicht durch Glaube, Überlieferung, mystische Schau (die er gleichwohl nicht ausschließt). Die Seligkeit sei also ein Gedanke, der durch kritische Reflexion der Reflexion, Argument und klare Einsicht jedermann zugänglich gemacht werden kann. Fichte vertritt die Ansicht, dass Mystik (Nichtwissen) und Wissen innerhalb der Grenzen der Vernunft versöhnt werden können.

Wir wollen uns nun Fichtes Begriff einer erfüllten Vernunft in seinen Elementen vor Augen führen. Das Projekt und Beweisziel der *Anweisung* fasst Fichte wie folgt zusammen:

»Das Leben ist selber die Seligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht seyn: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe. — Ich habe durch das soeben Gesagte einen der tiefsten Sätze der Erkenntnis ausgesprochen; der jedoch, meines Erachtens, jeder nur wahrhaft zusammengefassten und angestregten Aufmerksamkeit auf der Stelle klar und einleuchtend werden kann. Die Liebe theilet das an sich todte Seyn gleichsam in ein zweimaliges Seyn, dasselbe vor sich selbst hinstellend, — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiss; in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruhet. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das getheilte Ich, das ohne Liebe

nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken und aneinanderhalten will, auf der Stelle einleuchten muss. Nun ist die Liebe ferner Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuss ihrer selbst, und also Seligkeit; und so ist klar, dass Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin Eins sind und dasselbe.« (RL : 11f.)

Unsere ganze Arbeit besteht somit darin, diese Stelle zu verstehen. Wie lassen sich die erwähnten postulierten sechs Momente Sein = Dasein = Denken = Leben = Liebe = Erfüllung als Einheit denken? In der Überleitung haben wir gesehen, dass es vor allem auf den richtigen Standpunkt des Denkens der erfüllten Sechsfachheit ankommt – *conditio sine qua non* ist die epistemologische Erzeugung absoluter überfaktischer Reflexibilität; ohne diese können wir die Sechsfachheit nur aus einer faktisch Form und von außen betrachten, wodurch das, was mit absoluter »unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender, Gewißheit, und Evidenz, die Seele ergreifen« soll nur wie ein zufälliger, bloß möglicher, ja aufgrund seines dem faktischen Denken verdächtigen Absolutheitscharakter eigentlich höchst unwahrscheinlicher, ja unmöglicher Gedanke erscheint. Trotzdem tut es Not, provisorisch und problematisch die gesuchte, und von Fichte hier kurz dargestellte überfaktische Synthesis semantisch näher zu erörtern, um später leichteren Zugang zu dieser Begriffssphäre sub specie absoluti zu gewinnen.

Fichtes Überlegung setzt mit dem zentralen Punkt einer durch sich selbst legitimierten Vernunft ein – mit dem Moment der Liebe, d. h. mit einem höchsten, absolut durch sich selbst gerechtfertigten Wert. Das Gute wird postuliert als absoluter Wert; das bedeutet, er soll notwendige Voraussetzung aller endlichen Wirklichkeit überhaupt sein. Das wiederum heißt, er kann schlechthin nicht begründet werden durch irgendetwas Höheres, ohne vorausgesetzt zu werden. Also muss der absolute Wert schlechthin durch sich selbst sein – eben absolut. Es ist richtig, dass Fichte die Liebe als problematischen Begriff aufstellt, aber indem er

dies explizit tut, ist klar, dass es mit dem Moment der absoluten Realität (des absoluten Seins) synthetisch verbunden sein muss; eine Verbindung, deren Möglichkeit wir uns vorläufig gar nicht vorstellen können, aufgrund der alle Beziehbarkeit ausschließenden Absolutheit des Seins. Klar ist aber auch, dass er schlechthin durch sich selbst sein muss, sonst könnte der aufgestellte Begriff immer abhängig vom willkürlichen Denken eines Eiferers oder Fanatikers sein, der es eben vielleicht gerne so hätte. Liebe und absolutes Sein sind also nach Fichte synthetisch absolut identisch. Nach Fichte ist die Liebe sowohl das absolut Gute als auch die absolute Wahrheit der Vernunft, sie ist Prinzip sowohl der praktischen Letztlegitimation (Sinnbegründung) als auch der theoretischen Letztbegründung. Hier liegt der Grund dafür, dass die Seligkeit der endlichen Vernunft nur als Einheit von klarer, gewisser Erkenntnis und absoluter Erfüllung durch das Gute möglich ist.

Das absolut reale Gute ist aber nur möglich, wenn wir es wissen können, und zwar nicht irgendwie, sondern – so fordert es Fichte – mit »unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender, Gewißheit, und Evidenz, die Seele ergreifend.« (RL : 48) Es hat somit eine ganz klar bestimmte Beziehung zu Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Denken. Indem es gewusst wird, muss es zugleich absolut höchster, realer Wert bleiben und als solcher eingesehen werden können; durch die Erkenntnis darf es also nicht zu einer Relativierung des Guten oder seines Affektes, der Liebe, kommen, vielmehr umgekehrt scheint eine Selbstrelativierung der Erkenntnis vor dem Guten zu erwarten zu sein. Das Gute muss daher nach Fichte das gesamte bewusste Leben begründen: »Die Liebe«, so sagt er auch, »teilt das an sich tote Sein, gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich hinstellend, – und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiß«. (RL : 11f.) Fichte setzt den Ort des seligen Lebens in eine allein durch Liebe begründete und ermöglichte endliche Vernunft, Ichheit oder das Selbstbewusstsein. Denn das höchste Gut muss an sich absolut sein, aber es kann dies nur für ein Bewusstsein sein. Mit der Ichheit ist aber auch bei Fichte ein Totalitätsstandpunkt der endlichen Vernunft angesprochen, der nur durch die absolut reale Liebe, und durch gar nichts Äußeres bedingt sein darf. Hier zeigt sich der überfaktische Charakter der Liebe und des Guten, denn das wirkli-

che Ich selbst ist endlich, faktisch und durch Freiheit, es könnte somit auch nicht sein, sonst wäre es nicht zurechenbar bzw. nicht verantwortungsfähig, dagegen ist die Liebe ein absoluter an das Ich gerichteter Gehalt, der nicht durch das Ich sein darf, sonst wäre die Liebe, das Gute und das Sein nicht absolut, von sich, aus sich, durch sich, sondern faktisch, und könnte auch nicht sein. Es gibt für die endliche Vernunft zu dieser Ichheit keinen äußeren Standpunkt, er garantiert faktische Einheit, Kohärenz und Gesetzmäßigkeit innerhalb der Sphäre der Erscheinungen – ja, nach Fichte ist die Ichheit (als *synthesis integrata*) selbst die endliche Vernunft. In der Ichheit muss alles, die ganze Welt und Wirklichkeit, enthalten sein; aller Gegensatz, und somit auch das Prinzip der Teilung und Subjekt-Objekt-Spaltung, welches wesentlich ist für die endliche Vernunft. Die Ichheit ist das Prinzip der Faktizität, und wie sich zeigen wird, ursprünglich blind für die Sphäre des Überfaktischen und aufzuklären. Wie? Die Liebe als absolutes muss jenseits der für alles Bewusstsein konstitutiven Subjekt-Objekt-Spaltung liegen, denn sie soll absolut bleiben und als absoluter Ideal- und Realgrund der Ichheit eingesehen werden. Die Liebe ist postuliert als ein absolut überfaktisches Prinzip der Vernunft, sie kann weder subjektiv noch objektiv sein. In dieser Verortung der überfaktischen Liebe im Rücken der faktischen Ichheit liegt der Grund für Fichtes Lehre des Scheins und der Suche nach Erfüllung des Absoluten im Endlichen und Mannigfaltigen, also dafür, dass das endliche Ich zur absoluten Liebe erst angeleitet werden muss.

Nun kann das absolut Gute nur absoluter Real- und Sinngrund ineins sein, denn das Gute, Sein und Dasein sind identisch. Die Liebe muss also nicht nur die Ichheit (die theoretische Vernunft) begründen, sondern auch das Leben und Handeln des Menschen (seine praktische Vernunft). Deshalb sagt Fichte: »Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt, und ohne alles Interesse, sich anschauen würde. Diese letzte Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben.« (RL : 11) Die Ichheit kann nur leben, indem sie sich in der Trennung selbstbewusst anschaut, und umkehrt nur selbstbewusst sein, indem es sich vereinigt und verbindet: Die Ichheit ist also durch die Liebe wesentlich praktisch-theoretisches Prinzip. Die Liebe ist aber der



lebendige, überfaktische Grund der Ichheit, sowohl der theoretischen Letztbegründung als auch höchster Sinngrund des endlichen Lebens, die letzte Rechtfertigung (de iure) der Ichheit und ihres Lebens. Wenn also von einer Selbstlegitimation der endlichen Vernunft gesprochen wird, kann damit nur gemeint sein, dass die freie endliche Vernunft einen absoluten Sinn- und Realgrund *in* sich findet, dieser ihr nicht äußerlich sein kann, sie ihn aber auch nicht selbst machen oder hervorbringen kann – das ist der Grundgedanke der *Autonomie*. Für einen Außenstehenden (z. B. den Standpunkt faktischen Wissens) ist die endliche Vernunft durch einen externen, ihr entzogenen Grund legitimiert (*>Theonomie<*); für sich selbst muss die endliche Vernunft sich aber als vollkommen sowohl formal durch sich selbst, als auch material durch das überfaktische höchste Gute legitimiert erscheinen, oder kurz, sie muss sich erscheinen als lebendiges Dasein des höchsten Gutes oder Gottes. Sie kann den Wert des absolut Guten nicht selbst gemacht haben, sondern muss sich einsehen als frei und durch ihn begründet – wie dieser paradoxe Gedanke allerdings zu begreifen ist, bleibt vorerst unklar.

Es sind mehrere Hauptprobleme, die wir hier antreffen: Wie kann die Liebe faktisch bewusst und zugleich überfaktisch sein? Was ist das Prinzip der Faktizität? Und was heißt überhaupt überfaktisch? Dann: Wie kann die Liebe unabhängig vom Begründeten und absolut sein, und zugleich mit ihm identisch, synthetisch vereint und bezogen auf etwas Relatives wie das Bewusstsein bzw. das Selbstbewusstsein? Fichte ist gezwungen, zwischen zwei unterschiedlichen Realitätsprinzipien zu unterscheiden, erstens einem relativen, erscheinenden, objektiven Sein in der Form der Ichheit  $E \cup (S \sqsubseteq O)$ , und zweitens einem absoluten Sein (der überfaktischen Liebe des Seins =  $E \downarrow$ ), welches sowohl die Einheit als auch die Subjekt-Objekt-Spaltung in der Ichheit begründet: das Gute bzw. Gott selbst.

Eine entscheidende Rolle wird der *Lebensbegriff* spielen, vielleicht kann er den Übergang zwischen faktischen und überfaktischen Modus, absoluten und relativen Sein, Sein und Dasein leisten. Denn das absolute Sein kann natürlich kein »stehendes, starres und totes« Ding an sich sein, wie man es nach Fichte »für gewöhnlich« (RL : 13) denkt, es kann nicht einmal ein »objektives Gesetz« sein (performativer Realismus),

sondern muss ein lebendiges Sein bzw. das Leben selbst sein. Denn, und jetzt sagt Fichte etwas bemerkenswertes, »nur das Leben vermag selbstständig, von sich und durch sich selber, da zu sein.« (RL : 13) Nochmals, was vermag das Leben? Von sich, und durch sich *da zu sein*, oder kurz, nur das Leben vermag absolut da zu sein. Als selbstständiges, absolutes, von sich, aus sich, durch sich seiendes Dasein ist das Leben »einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich: Es ist kein Entstehen in ihm, noch Untergehen, kein Wandel, und kein Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen.« (RL : 15) Das selbstständige Leben ist wie das Sein selbst, und so muss auch die Liebe, die Ichheit – und die Erfüllung sein – so sie denn möglich ist.

Wir wollen bei diesen Zusammenhang noch kurz verweilen. Der zentrale Punkt einer durch sich selbst erfüllten Vernunft ist das absolute Moment der ›Liebe‹. Fichte nennt die Liebe den »Affekt des Seins« (RL : 110), und meint den unbedingt guten bzw. absoluten in und durch sich selbst erfüllenden und begründeten Wert des Lebens. ›Absolut in und durch sich erfüllend‹ bedeutet, dass die Liebe nicht aus einem anderen ihre Erfüllung beziehen kann, sondern dass ›Sein‹ – ›Liebe‹ – ›Erfüllung‹ in Handlungen oder Zuständen schlechthin nicht auseinander fallen können. Also nicht so, dass z. B. meine Liebe mich zu bestimmten Zielen und Handlungen motiviert, die mir dann, wenn ich Glück habe sie zu erreichen, ein bestimmtes Glücksgefühl zu teil werden lassen. Fichte unterläuft damit von Beginn an den Kantischen Glückseligkeitsbegriff. Die Rede ist vielmehr von einer prinzipiellen oder formalen Erfüllungsgarantie des Liebens bzw. einer Selbsterfüllungsgarantie liebenden Wollens und Handelns, die uns selbst nicht zur Verfügung steht; eine apriorische Selbsterfüllungsgarantie im Rücken der endlichen Subjektivität; ja mehr noch, beim »Affekt des Seins« geht es letztlich darum, dass das *innere Wesen unserer Welt* durch einen absoluten Wert, die Dinge und Verhältnisse konstituierend, erfüllt ist. Somit käme es darauf an, den absoluten Wert als vollständige Erfüllung der endlichen Existenzform nachzuweisen. Das Problem ist, dass erstmal überhaupt nicht abzusehen ist, wie dies in einer komplexen, fragmentierten und in vielerlei Beziehungen absurd erscheinenden Welt wie der

unsrigen möglich sein soll. Wir stehen zuerst einmal vor einen eklatanten Gegensatz zwischen unserer faktischen Welt und dem Ziel von Fichtes Überlegungen.

»Dass die Welt im Argen liege«, diese Klage Kants und der Menschheit, würde auch Fichte niemals zu bestreiten oder zu leugnen versuchen – wenn der Akzent auf ›Welt‹ liegt. Es gibt nach Fichte nur eine Möglichkeit: Wir müssen uns von diesem Akzent frei machen; – wir können nach Fichte einen radikalen Perspektivwechsel vornehmen, eine grundsätzliche *Revolution* (i. von Umkehrung) unserer Einstellung zur Welt – einen *Sprung in die Weltabgeschiedenheit*. Denn Fichte schreibt: »Meine Meinung ist: der Mensch sey nicht zum Elende bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe und Seligkeit ihm zu Theil werden, — schon hienieden, überall und immer, wenn er nur selbst es wolle; doch könne diese Seligkeit durch keine äussere Macht, noch durch eine Wunderthat dieser äusseren Macht ihm angefügt werden, sondern er müsse sie selber mit seinen eigenen Händen in Empfang nehmen. Der Grund alles Elendes unter den Menschen sey ihre Zerstreutheit in dem Mannigfaltigen und Wandelbaren; die einzige und absolute Bedingung des seligen Lebens sey die Erfassung des Einen und Ewigen mit inniger Liebe und Genusse: wiewohl dieses Eine freilich nur im Bilde erfasst, keinesweges aber wir selber in der Wirklichkeit zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können.« (RL : 58)

Es geht Fichte also um die radikale Frage nach der Wahrheit unserer Wirklichkeit, und er stellt sich selbst in die Tradition des allerdings erkenntniskritisch durchdrungenen Platonismus. (RL : 34) Ist die Welt, die wir sehen und erleben, und in der wir leben und leiden, ist diese Welt die ›Realität‹ oder eine ›Scheinwelt‹. Komische Frage? Nun ja, eigentlich nein. Fichte weist auf eine grundsätzliche klaffende *ontologische Lücke* (†) in der Stellung des Menschen im Kosmos hin. Denn das simple Wort ›ist‹ in dem Satz: ›unsere Welt ist‹ oder auch ›unsere Welt ist so oder so beschaffen‹, also die Frage, nach ihrem *Wesen* (was sie ist) und nach ihrer Existenz (dass sie ist), ist ambivalent, doppeldeutig und nach Fichte bis ins Herz hinein unterbestimmt bzw. äquivok. Denn die Frage nach Sein und Wesen der Welt kann sowohl *faktisch* als auch *absolut* verstanden werden. Und exakt um diesen Perspektivenwechsel geht es Fichte: Faktisch ist diese Welt endlich, sterblich, absurd, sinnlos,

ungerecht – mit einem Wort: *hinfällig*. Aber es gab und gibt immer wieder Philosophen, Mystiker und Weise, die einen ganz anderen Begriff dieser Welt vertreten, einen *absoluten* und *ewigen Begriff der Welt*, und von dem faktischen Begriff sagen, er wäre nur ein Scheinbegriff, und die Menschen, die ihm anhängen, lebten in einer Scheinwelt, sie verfolgten auch in den anderen Lebensbereichen wie Wissenschaft, Religion, Wirtschaft und Kultur nur ein Scheinleben. Auch Fichte sagt das, und sagt es mit dieser Radikalität. Es kommt danach wesentlich darauf an, diese ›ontologische Ambivalenz und Lücke‹ unserer Frage nach der Welt zu verstehen.

Fichte versucht – obgleich es sich um eine populäre Schrift handelt – aber nicht Predigt, mystische Übung oder Kontemplation, sondern kritische Transzendentalphilosophie, also durch Argument, Gedanke und Begründung zu überzeugen – das muss der Anspruch auch unserer Annäherung sein: D. h. wir müssen uns zwischen beide Positionen stellen, dürfen keine automatisch für absurd oder lächerlich halten, und wir müssen vor dem Hintergrund der Radikalität der Unternehmung auch bereit sein, gegebenenfalls unseren Standpunkt, unser Denken und Menschenbild radikal zu hinterfragen. Wenn es um den Gegensatz von absolut und faktisch geht, wie es ja offensichtlich der Fall ist, dürfen wir methodisch an keiner faktischen Setzung wie an einer Heimat hängen, ebenso wenig dürfen wir dogmatisch oder selbstverständlich mit der Begrifflichkeit des Absoluten umgehen. Ist die Welt Erscheinung eines ewigen Seins oder ist sie in sich ein fragmentiertes und hinfalliges Sein? Dazu muss man zuerst einmal verstehen, worin der Unterschied zwischen beiden Auffassungen der Welt liegt, dann können wir versuchen, zu begreifen, wie beides nach Fichte zusammenhängen kann.

#### **IV.1 .. das absolute .. ist das absolute .. ist das absolute ..**

Wie macht Fichte das nun? Er nimmt die Absolutheit absoluter Wahrheit materialiter wie formaliter ernst, und fordert einen sauberen Begriff absoluten Seins.

Also, Absolutheit kann nicht durch etwas anderes, ihr Gegenteil oder Korrelat, sondern nur durch sich selbst begriffen oder definiert werden: »Das Absolute *selbst* ist kein [faktisches, KG] Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben – das absolute – und jedes weitere Wort ist von Uebel«. (Briefe III : 221) Das absolute Sein lässt sich danach kurz und knapp bestimmen, indem vom Sein alles Relative abgezogen wird und reine notwendig in sich gegründete Position übrig bleibt: Absolute Realität ist ›von sich, aus sich, durch sich, in sich‹; absolut ungeworden und ewig und einfach, es kann nicht nicht sein. Dieses »durch sich, aus sich und von sich« des absoluten Seins darf nach Fichte aber nicht verstanden werden, als brächte sich das absolute Sein in einem (uns unbegreiflichen) Prozess innerlich hervor oder als *würde* es. »Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungeteilt, und ohne Abbruch, alles, was es durch sich sein kann, und sein muß.« (RL : 49) Kurzum, Sein ist schlechthin nur »als Eins, nicht als mehrere«; als »eine, in sich selbst geschlossene, und vollendete, und absolut unveränderliche Einerleiheit zu denken.« (RL : 50) Das absolute Sein ist reines Sein völlig in sich selber verschlossen, verborgen, aufgegangen und unbekannt, relationslos, wesenlos, unbegreiflich.

Als solches ist es völlig unabhängig und vom Bewusstsein abgesetzt (per #), als reines Sein, ohne jede Beziehung oder Nicht-Beziehung auf ein Bewusstsein, sonst wäre es nicht absolut. Formalisiert: Es ist innerlich *absolute Einheit*, äußerlich *absolute Unabhängigkeit*. – Aber! Wir haben doch einen *Begriff* vom Absoluten, und den dürften wir nicht haben. Wenn es aber stimmt, dass Absolutheit nicht durch etwas anderes, ihr Gegenteil oder Korrelat, sondern nur durch sich selbst begriffen oder definiert wird, dann auch nicht durch einen ihr entgegengesetzten Begriff. Kurz, wir haben einen Begriff, den es gar nicht geben dürfte. Wir stehen im angekündigten radikalen *performativen Widerspruch*, denn die *Existenz* dieses Begriffs lässt sich nicht leugnen, gleichwohl vernichtet der Begriffsinhalt die Begriffsform und umgekehrt. Jeder Skeptiker verwendet diesen Begriff, setzt ihn zumindest implizit performativ voraus, wenn er Absolutheit leugnet: In dem Satz ›es gibt oder kann keine absolute Wahrheit geben‹ werden zwei Begriffe miteinander in Verbindung gebracht, die sich ausschließen, der Begriff ›absoluten Seins‹ und

der Begriff ›faktischen Bestehens‹, ›faktischen Seins‹ oder schlicht die Form des Bewusstseins ( $S \# O$ ). Auf den zweiten Blick zeigt sich, dass dieser Widerspruch zudem ein *formaler* ist, er liegt nicht auf der inhaltlichen Ebene (des Begriffsinhalts), sondern bedarf einer *Reflexion* ( $\cup$ ) auf die Form des Begriffs, um bemerkt zu werden.

Angesichts der *sub specie absoluti* gestellten Wahrheitsfrage steht man vor der Kardinaloption der Wissenschaft und es tun sich zwei doppelte Möglichkeiten auf:

1. Man kann sich auf die inhaltliche Ebene des Widerspruchs beschränken ( $S \# O$ ), und die Reflexion der Reflexion unterlassen:
  - a. man kann das absolute Sein absolut setzen ( $S \leftarrow O$ ), indem man den Widerspruch zugunsten eines in sich gegründeten Seins als Grundmodus der Wirklichkeit übergeht – Wissenschaft ist unter dieser Voraussetzung grundsätzlich dogmatisch *ontologisch*. Das passiert, wenn die Reflexion nicht reflektiert wird.
  - b. man kann die faktische Form absolut setzen ( $S \rightarrow O$ ), indem man den Widerspruch zugunsten eines in sich ambivalenten bzw. relativen Seins als Grundmodus der Wirklichkeit überspringt – Wissenschaft ist unter dieser Voraussetzung grundsätzlich per Re-entry des Absoluten unter das Faktische dogmatisch *relativistisch*.
2. Man kann die formale bzw. reflexive Ebene der Frage einbeziehen  $E\cup$  ( $S \asymp O$ ) und sich die freie Reflexion auf den Widerspruch zwischen dem Begriffsinhalt seiner faktischen Begriffsform bewusstmachen, indem man sowohl die einseitig ontologische als auch die relativistische Interpretation liegen lässt.
  - a. man kann dann die formale Freiheit der Reflexion evidentermaßen absolut setzen  $SE_1 \# E\cup$  ( $S \asymp O$ ), indem man den Widerspruch zwischen Begriffsinhalt und Begriffsform bloß als faktisches Resultat der freien Setzung und damit Willkürfreiheit als Grundmodus der Wirklichkeit begreift. Es stehen dann mehrere Optionen offen: die innere Ambivalenz des Widerspruchs kann jederzeit per Machtspruch (Dezision) entweder

ontologisch oder relativistisch aufgelöst werden, es kann drittens irgendeine *ambivalente* Position bezogen werden, es kann viertens durch Einbezug von Reflexivität eine beliebige selbstreferenzielle Position eingenommen werden – Wissenschaft ist unter dieser Voraussetzung jedoch grundsätzlich *dezisionistisch*, evidenter Wahrheitsanspruch ist damit perdu.

- b. man kann sich schließlich auch gegen die formale Freiheit der Reflexion entscheiden, indem man den Widerspruch zwischen Begriffsform und -gehalt als genetische Evidenz sui generis ( $E_{\downarrow}$ ) auffasst, durch die die Begriffsform ( $E_{\cup}$ ) vollständig, sowohl die Setzung als auch die Reflexion, zur faktischen Form relativiert wird. Begriff und Reflexion leuchten als gesetzmäßige Momente der allgemeingültigen Form des Wissens ein; – nicht, wir haben das Wissen gemacht, sondern es sich in uns – und zwar prinzipiell. Daher bleibt der Widerspruch im Schweben und kann zu keiner Seite fixiert oder aufgelöst werden ( $E_{\downarrow} \# E_{\cup}$ ): Wir müssen dann zugeben, dass wir ihn faktisch nicht begreifen können, aber auch, dass das Schweben nicht einfach ontologisch oder relativistisch oder in Ambivalenz aufgelöst werden kann: *Wir wissen wirklich etwas, das wir eigentlich nicht wissen können!* Damit müssen wir zugeben, dass wir zentrale Prinzipien des Wissens nicht kennen ( $\#$ ) – dass aufgeklärte Wissenschaft so nicht möglich ist; aber wir können und sollen fragen: Wie ist sie möglich? – Wissenschaft wird erst unter dieser Voraussetzung grundsätzlich *transzendental*, sie wird Wissenschaft der Wissenschaft (Wissenschaftslehre). Es ist klar, dass am Grund des Wissens keine faktischen, ontologischen oder dezisionistischen Bestimmungen des Wissens liegen können, sondern notwendigerweise nur rein überfaktische: Bildungskraft, Vermögen, Sollen, ideales Sein, Reflexibilität, absolute Intuition, Sichtbar-

keit, Apperzibilität, Bestimmbarkeit etc., wodurch ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ).

Es ist natürlich entscheidend, welche dieser Positionen man grundsätzlich einnimmt, und wie man sich zum Begriff ›absoluten Seins‹ verhält. Diese Entscheidung ist eine paradigmatische Grundentscheidung, die die Bedeutung aller weiteren theoretischen wie praktischen Bildungen im Sinne einer *self-defeating prophecy* präeterminieren wird. Sich aber die Frage gar nicht vorzulegen, was ja vorkommt, läuft auf die automatische und dezisionistische Entscheidung für eine der ersten drei Optionen hinaus; die vierte, transzendente Option steht dann authentisch nicht mehr zur Verfügung (allenfalls per Re-entry unter die faktische oder dezisionistische Form), weil sie nicht gesehen werden kann. Indem hier erstens der Widerspruch als sich selbst machende Evidenz frei zur Kenntnis genommen werden, und zweitens daraufhin die wissenschaftliche Position und Kompetenz im Sinne einer Wissenschaftslehre erst aufgebaut werden muss. Zur Wissenschaftslehre kommt man nicht durch Zufall.

## IV.2 Dasein - Der überfaktische *Begriff des Seins*

Es ist natürlich klar, dass Fichte nur die letzte Option als transzendenten Rationalitätsstandard akzeptiert. Es ist streng genommen die einzige, evidente, formal zu rechtfertigende Weise des Erkennens – Fichte nennt die absolute Einheit das *Dasein* oder *Bewusstsein*, es ist die »Äußerung und Offenbarung« (SW V : 439) des absoluten Seins. Dieses muss nun als die transzendente Grundform des Bewusstseins konstruiert werden. Dazu vollziehen wir die deduktiven Schritte nach, die Fichte in diesem Zusammenhang im 3. Vortrag der *Anweisung* angibt. Sie gehen über die deduktiven Schritte a. Bewusstsein, b. Selbstbewusstsein, c. Leben; formalisiert: a. ( $S \nparallel O$ ), b.  $S \nparallel E\cup$  ( $S \sqsupset O$ ), c.  $E\downarrow \parallel E\cup$  ( $S \sqsupset O$ ). Zuerst gilt es allerdings die theoretische Basis zu legen, und das überfaktische Wissen im Allgemeinen an sich aufzuweisen (also noch per  $\nparallel$ ), erst im VI. Kapitel zur Standpunktlehre kann das Verhältnis zwischen



dem überfaktischen Wissen in Durchsichtigkeit aufgelöst werden, also:  
 $E\downarrow \parallel E\cup (S \subseteq O)$ .

### IV.3 Bewusstsein

Das Dasein ist die überfaktische Bildform schlechthin ( $E\downarrow$ ), in ihr erscheint das Absolute authentisch, so wie es in sich selbst ist. Wie lässt sich diese authentische Erscheinung konstruieren? – Alles beginnt mit unserem *Bewusstsein*, in dem »Sein, inneres, und in sich verborgenes, vom – Dasein unterschieden ist, und beide zwei völlig entgegengesetzte, und gar nicht unmittelbar zusammenhängende Gedanken« (RL : 50) darstellen – es ist die von uns so benannte eigentümliche *synthesis disparata* ( $\parallel$ ), die wir freilich erst in der Standpunktlehre völlig aufklären können (vgl. Viff.). Für Fichte ist diese Unterscheidung »von der höchsten Wichtigkeit: und nur durch sie kommt Klarheit und Sicherheit in die höchsten Elemente der Erkenntnis.« (RL : 50) Wir erinnern uns an obiges Zitat: Die Liebe theilet das an sich todte Seyn gleichsam in ein zweimaliges Seyn, dasselbe vor sich selbst hinstellend, — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiss.« (RL : 11f.) Es wird die Liebe sein, die diese *synthesis disparata* konstituiert, wir aber wollen sehen, warum und wie?

Fichte untersucht das Hauptverhältnis zwischen Sein und Dasein: »Ich nemlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist – Daseyn des Seyns das – Bewusstseyn, oder die Vorstellung des Seyns, wie sie an dem Worte: *Ist*, dasselbe von irgend einem Objecte, z. B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn was ist nun dieses *Ist* selber in dem Satze: die Wand *ist*? Offenbar ist es nicht die Wand selber, und einerlei mit ihr; auch giebt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet durch die dritte Person diese Wand, als ein unabhängig von ihm Seyendes, aus von sich: es giebt sich also nur für ein äusseres Merkzeichen des selbstständigen Seyns, für ein Bild davon, oder, wie wir dies oben aussprachen, und wie es am bestimmtesten auszusprechen ist, als das unmittelbare, äussere Daseyn der Wand, und als *ihr Seyn ausserhalb ihres Seyns*.« (RL : 50) Das Wesen des Daseins ist also eine Grundspaltung des *Bewusstsein*, eine Unabhängigkeit des Ge-

halts von der Form der Existenz, bei gleichzeitiger ausschließlich bestehender phänomenaler »Unabtrennlichkeit« und bloßem »Zugleichsein« (RL : 44f.).<sup>130</sup> Das Sein des Gehalts (hier der ›Wand‹), außerhalb ihres Seins ist ein hiatus: eine Vorstellung per  $\#$  des absoluten Seins ( $S \# O$ , Ding-an-sich-Form); beides aber ist Dasein; genauer gesagt, ein hiatus per irrationalem ( $\#$ ), der über jeden faktischen Begriff im absoluten Ich hinausgeht, und gar nicht davon umfasst werden kann.

Was ist damit aber eigentlich konkret angesprochen? Warum wird von Kant und Fichte die wirkliche Vorstellung von etwas so Trivialem wie einer Wand auf etwas Absolutes wie das Ding an sich bezogen? Nun, was soll sein – das Ding an sich steht dafür, dass wir das Wissen dieser trivialen Wand in seiner Wirklichkeit wirklich und authentisch haben und erfahren; es geht also nicht um abstrakte Vorstellungen von einer Wand, sondern um die anschauliche Erfahrung der wirklichen Wand, wie sie an sich, in sich und durch sich besteht, und zwar in der ganzen absoluten *Lebendigkeit*, *Frische* und *Unerschöpflichkeit*, ja in seiner unbegreiflichen *unendlichen Bestimmbarkeit* und *Individualität*, durch die jedes Ding in unserer Erfahrung uns authentisch präsent sein kann, wenn wir darauf attendieren. Dadurch kann selbst eine Wand für uns eine unendliche und unerschöpfliche Aufgabe der Begriffsbildung werden, mit der wir uns ein Leben lang beschäftigen könnten, ohne sie vollenden zu können. Doch wissen und erfahren wir das und schauen wirklich und in der Tat diese Wand als vollendete Unerschöpflichkeit an. Und es geht ja nicht nur um diese Wand, es geht nicht einmal mehr nur um die Erfahrung, sondern – wenn Fichte Recht hat, dass wir die Erscheinung des Absoluten sind, dann geht es darum, dass alles wirkliche Wissen bis in seinen tiefsten Kern hinein von dieser lebendigen Unerschöpflichkeit und Absolutheit ausgezeichnet ist. Es geht Fichte

---

<sup>130</sup> Dadurch kommt es zu einer Überlagerung und Konkreszierung der *synthesis integrata* und der *synthesis disparata* übereinander: Die Dinge des Bewusstseins sollen *Dinge an sich* sein = absolutes Sein, sind aber nur begrifflich faktische Einheiten mit dem bildlichen Charakter der Unabhängigkeit vom vorstellenden Subjekt. Hier ist in der Tat beides anwesend, und es muss erklärt werden, wie die Ding-an-sich-Form, die im intentionalen Modus des Bewusstseins niemals bestehen könnte, doch hier notwendigerweise im Anschlag ist. Darin liegt der eigentliche *hiatus per irrationalem*, der durch die folgende transzendental Reflexion aufgelöst werden soll.

darum, diese unbegreifliche Lebendigkeit und Unerschöpflichkeit unseres Lebens in einer Theorie zu fassen, ohne dieses Leben durch den formalen Schematismus des Bewusstseins zu ertönen, es geht darum, dem Menschen die Augen zu öffnen für die Fülle und Unendlichkeit jedes Zeitmoments, jedes Gegenstandes und vor allem, das Auge zu öffnen für die Unerschöpflichkeit unserer Kreativität.

Dadurch wird, denke ich, schon klarer, warum es nach Fichte nur die Liebe sein kann, die das an sich tote Sein zu einem lebendigen Bewusstsein macht, das den ganzen Menschen angeht. Jedenfalls muss das Bewusstsein als Explanandum richtig verstanden werden, damit die transzendente Erklärung nicht von vorneherein in die falsche Richtung geht. Das Absolute im Bewusstsein soll erklärt werden, nicht bloß ein abgezogenes, schematisches bereits ertötetes Bild davon; erst dann wird die Erklärung Sinn machen.

Zugleich soll diese affektive und unbegreifliche Lebendigkeit des Bewusstseins innerhalb einer Philosophie verhandelt werden, die höchste kritische Ansprüche an Einheit und Systematizität stellt. Wie also ist das absolute Sein bestimmt? Es ist 1. innerlich absolute Einheit, 2. äußerlich absolute Unabhängigkeit, und darum absolut in sich verborgen. Im Dasein stellt sich die äußere Unabhängigkeit und innere Verborgenheit in der per hiatum irrationalem (§) gespaltenen Grundbildform des wirklichen Bewusstseins als einer begrifflich unerschöpflichen *Vorstellung* eines *Ding an sich* dar; auf diese Weise ist das Bewusstsein *inhaltlich* wirklich das Dasein absoluten Seins. Aber was ist es formaliter? Formaliter ist es *gefunden*, *unableitbar*, *kontingent*. Dass ein Dasein außerhalb des absoluten Seins existiert, kann nur *gefunden* werden, denn aus absoluter Einheit kann nichts folgen und nichts deduziert werden. In *dieser* formalen Kontingenz kann das Bewusstsein aber nicht das Dasein des Absoluten sein, was formale Notwendigkeit und Einheit fordert – und zwar absolute. Offenbar haben wir durch das (intuitive) Bewusstsein das Dasein noch nicht richtig, noch nicht vollständig verstanden.

## IV.4 Selbstbewusstsein

Die Leitfrage der Konstruktion des Daseins des Seins ist: Wie ist das Dasein innerlich als absolut einheitlich und äußerlich als absolut unabhängig zu denken – und zwar in der reflexiven Bildform? Formal scheint das Dasein vom absoluten Sein durch eine »unermessliche Kluft« (RL : 52) getrennt – und das ist nach Fichte die »wahre Quelle aller Unseligkeit« (RL : 52). Denn die einzige Quelle der Seligkeit ist »unsere Vereinigung mit dem Absoluten.« (RL : 51) Und wir können jetzt zumindest schon ahnen, warum: Weil die höchste denkbare Erfüllung unseres Lebens die Verbindung der unerschöpflichen frischen, für den Verstand inkommensurablen Lebendigkeit des Lebens mit seiner gefühlten Einheit, Sicherheit und Ruhe ist – wobei hier aufgrund der absolut erfordernten Einheit von Dasein und absoluten Sein sicher ein theoretisch-praktisches Proportionalitätsverhältnis anzunehmen ist; irgendeine *Getrenntheit* und *Abspaltung* vom absoluten, auf sich selbst ruhenden Sein, würde das Dasein in seiner Erfüllung verunsichern und gefährden, und zugleich das Leben vom Quell der Frische und Unendlichkeit abtrennen, was der Idee nach zwangsläufig zu seiner Ertötung, Schematisierung, ja schließlich zu seiner Fadheit führen muss – aufgrund der noch nachzuweisenden Proportionalität (vgl. VI.) wäre hier ein erster deutlicher Hinweis auf das Verhältnis der Glückswürdigkeit, d. h. eines gesetzlichen Verhältnisses des wirklichen Freiheitsgrads zum Grad seiner Erfüllung.

Also in der kontingenten Form des Bewusstseins wird das Dasein formal nur faktisch gefunden, es erscheint also unrichtig bzw. verunsichert: Der Leitfrage zufolge wäre zu zeigen, dass »das Bewusstsein des Seins, die einzig mögliche Form und Weise des *Daseins* des Seins, somit selbst ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Dasein des Seins, sei.« (RL : 52) Dann wäre auch die innere Einheit des absoluten Seins als Form der Erscheinung gewahrt. Statt formal faktisch und kontingent zu sein, müsste es formal notwendig, also *überfaktisch* sein, oder anders gesagt, das Dasein muss sich als diejenige absolute überfaktisch *umgreifende* Form begreifen, in der es zur faktischen Einheit und Entsprechung von Dasein  $\#$  Sein ( $S \# O$ ) kommen kann – es müsste sich als

praktisch-theoretische Einheit oder Gesetz begreifen. Also, ein formales Gesetz dieser Spaltung muss gefunden werden.

Der entscheidende Schritt, der dies leistet, ist die *transzendente Reflexion* (Q) auf die Grundform des Gedankens – es ist der Gedanke der *Kopernikanischen Wende*. Formal notwendig (gesetzlich) wird das Dasein, wenn es samt und sonders eine *Leistung* des Daseins ist, die den Begriff des absoluten Seins konstituiert. Das Bewusst-Sein ( $S \# O$ ) kann also nur eine Selbstkonstruktion des Daseins durch sich selbst sein. Das Bewusstsein ist Folge einer synthetischen Operation a priori, in der es sich 1. begrifflich erfasst und bildet – in diesem Sichfassen ist ein *formaler Freiheitsakt* impliziert (d. h. das Dasein erfasst sich selbst performativ als seinsetzende und setzendseiende Ichheit oder höchste Substanz); und 2. sich erkennt im Dasein als Dasein, und zwar dadurch, dass es sich *im Dasein* das Gegenteil seiner selbst, das absolute Sein, entgegengesetzt (Projektion) – das aber ist die schon bekannte Form der *synthesis integrata*: kein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein u. v. v., keine Anschauung ohne Begriff u. v. v. 3. fordert Fichte darüber hinaus, dass es sich zugleich gegenüber dem absoluten Seins als an sich gültig vernichtet, und sich als abhängiges Bild des absoluten Seins setzt ( $S \leftarrow O$ ) – diesem Postulat entspricht die *synthesis integrata* nun keineswegs absolut, sondern nur materialiter, als in seinem Sichdenken aufgehend, nicht aber formaliter. (RL : 52) Das absolute Sein in diesem Gedanken ist daher *auch* Dasein, Projektion des Daseins, und so bleibt der Begriff des Absoluten im Dasein lauter faktisches Dasein.

Es kommt also im Selbstbewusstsein zu einer notwendigen *Binnenspaltung und Vereinigung* innerhalb des Daseins, hier aber wie gesagt nicht in Form einer *synthesis disparata*, sondern *integrata*. Es ist die notwendige Form des Selbstbewusstseins (des absoluten Ich oder Ichheit), und zwar »das Selbstbewusstsein seiner (des Daseins) selbst, als bloßen Bildes, von dem absolut in sich selbst seienden Sein«. (RL : 52) Die Form des Selbstbewusstseins garantiert die Einheit, dass das Dasein die einzige mögliche Weise des Daseins ist, und nicht eine unter mehreren oder gar unendlich vielen. Aber aus der Synthesis ist dadurch das rational Inkommensurable und Lebendige des Bewusstseins (per  $\#$ ) verschwunden bzw. ersetzt worden durch ein rationales Integrations- oder Kohärenzverhältnis  $E \cup (S \leftarrow O)$ . Wir haben hier zwar einen formal adä-

quaten Begriff des Absoluten – aber nicht überfaktisch, sondern auf höherer formaler Ebene wieder nur faktisch. Diese faktische Einheit vermag die lebendige materiale Authentizität des Bewusst-Seins nicht zu erklären, sondern kommt zu derselben nur durch einen ihr selbst unerklärlichen Sprung, und formal erreicht es außerdem – was darüber hinausgeht – keine lebendige genetische Evidenz. So könnte wir uns dem berühmten deus-deceptor-Argument Descartes gegenüber bei diesem Gedanken immer noch täuschen, es ist bloß eine höchste faktisch-absolute Einheit, faktische Reflexibilität – und damit steht das Ganze, modern gesagt, unter Dezisionismusverdacht: Ist dieses Selbstbewusstsein bei aller Verlässlichkeit nicht nur ein tote, rigide und darüber hinaus trügerisch-eindimensionale Erklärung des lebendigen Bewusstseins ( $S \# O$ )?

Erkennen wir hier in nucleo nicht den Standpunkt Kants bzw. oder zumindest der *Grundlage* wieder? Ja und Nein. Einerseits ja, denn das absolute Ich der *Grundlage* erzeugt diese rein formale absolute Einheit per *synthesis integrata*; andererseits aber nein, denn hier sind wir systematisch höher, nämlich auf dem Weg, das lebendige und selige Dasein des absoluten Seins, die besagte Sechsfacheit zu konstruieren, und haben einen ganz anderen terminus ad quem als die *Grundlage*. Was haben wir: Wir haben einen faktisch evidenten, aber toten und rein formal abgezogenen Begriff des Seins, ein faktisch gefundenes, *sich selbst allerdings in dieser Form durchaus absolut erscheinendes* Selbstbewusstsein, nicht jedoch ein absolut sich im Dasein lebendig sich machendes genetisch-absolutes Ich ( $E\downarrow$ ). Wir haben das Dasein in der Form einer fünffachen *synthesis integrata*: Dasein als Dasein | Sein als Sein | Einheit,  $E\cup (S \leftarrow O)$ .

Was ist mit der *synthesis disparata*, auf die Fichte im ersten Schritt entscheidenden Wert legte, was ist mit der überfaktischen lebendigen Dimension des Daseins sub specie absoluti. Beide hat das Selbstbewusstsein verloren bzw. kann sie in seiner faktischen Form nicht erklären.

## IV.5 Leben

Im vorliegenden Gedanken  $E\cup (S \leftarrow O)$  erfasst das Dasein sich evident als selbstbewusste Äußerung und Offenbarung absoluten Seins, und zwar immerhin formal richtig, »in seiner einzig möglichen Form« (RL : 52). Diese faktische Evidenz begreift also wirklich und in der Tat als einzig mögliche Grundform das Dasein des Absoluten, und erzeugt, wie Fichte sagt, den einzigen denkbaren Begriff des Absoluten – jedoch nur äußerlich, denn die faktische Form der Einsicht vermag die formale Absolutheit des Daseins und seinen Gehalt nicht als solches zu fassen. Nach Fichte »kann dieses Wissen in ihm selber, [nicht] begreifen, und einsehen, wie es selber entstehe, und wie aus dem innern, und in sich selber verborgenen, Sein, ein Dasein, eine Äußerung und Offenbarung desselben, folgen möge«. (RL : 52f.) Das sind zwei ganz entscheidende Lücken in der Absolutheit des Daseins, die die faktische Form des Selbstbewusstseins nicht – und da mit dem Selbstbewusstsein die faktische Wissensform auf ihre absolute Spitze getrieben ist – prinzipiell nicht innerhalb der faktischen Reflexibilität, oder modern ausgedrückt, innerhalb des logischen Raum der Gründe, zu füllen vermag, obgleich sie sich als legitim als schlechthin notwendiger Horizont des Denkbaren setzt:

1. da das absolute Ich in seiner Gesetzlichkeit nur gefunden wird, ist es völlig unklar wie es entsteht, d. h. es erscheint grundlos, und könnte daher auch immer nicht sein. Als Tat bzw. Faktum einer voraussetzenden transzendentalen Freiheit ist es als Form alles wirklichen Wissens nur *sub specie facti absolut*, *sub specie absoluti* ist es dezisionistisch.
2. da einerseits das Sein in sich geschlossen ist, andererseits auch das Selbstbewusstsein in sich geschlossen ist ( $E\downarrow \nparallel E\cup$ ), bleibt völlig unklar, wie aus dem inneren und in sich selber verborgenen Sein ein zumal unendlich bestimmbares Dasein folgen könnte, oder wie Dasein in dieser horizontalen Perspektive ( $S \nparallel O$ ) jemals zur Unendlichkeit (Unerschöpflichkeit, Einzigartigkeit) des Gehalts kommen soll.

Man kann hier strukturell das viel diskutierte Problem Kants aus der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* wieder erkennen, wo Kant einerseits das Ding an sich der unendlich amorphen Sphäre der empirischen Anschauungen entgegensetzte und beide kausal aufeinander bezog ( $S \leftarrow O$ ). Durch die innere Einheit und äußere Unabhängigkeit ist das Selbstbewusstsein ( $E\cup$ ) völlig in sich geschlossen, und damit als Grundprinzip selbst formal ein absolutes Sein. Aber es ist nicht als Dasein des Absoluten gesetzt – ein solches Selbstbewusstsein sieht und vertraut nur den formalen und abstrakten Strukturen und Bestimmungen, die es selbst setzt. Es kommt aus diesem Grund mit seinen Begriffen weder an die lebendige Unerschöpflichkeit der Existenz heran, noch an seine eigene absolute, genetisch evidente Gewissheit ( $E\downarrow$ ). Man muss also in der Tat sagen, dass diese *sub specie absoluti* betrachtet formal wie material abgerissene Existenzform (später  $E\downarrow \nparallel E\cup$ ), nicht nur selbst unter Dezisionismusverdacht steht, sondern zugleich die Voraussetzungen für ein dezisionistisches Welt- und Selbstverständnis liefert, indem sie sich einerseits willkürlich losreißend zur selbstbewussten Freiheit erhoben hat, andererseits aber, was es noch schlimmer macht, nur abstrakte Kategorien zur Verfügung hat, um das All lebendig-unendlicher Existenz identitätslogisch-binär, man möchte sagen – *mechanistisch abstrakt* zu erfassen.

Nach Fichte begehrt die Vernunft *sub specie absoluti* aber, die »Region über das Individuum hinaus, nicht bloß in dem reflectirten Lichte, sondern unmittelbar« zu erblicken. (Briefe I : 502) Das Dasein erscheint sich in der Form des Selbstbewusstseins *sub specie absoluti* also wieder *unrichtig* bzw. »in reflektiertem Lichte«. Man könnte sogar denken, dass das Ganze Verhältnis des Menschen zu seiner Existenz durch dieses Selbstverständnis noch schlimmer geworden ist – ein handfester *performativer Widerspruch*, das Selbstbewusstsein *setzt* sich aufgehend im (scheinbar) absoluten Sein, als leere setzendseiendes und seiendsetzendes Identität (*res cogitans*), aber indem es das tut, setzt es sich implizit performativ absolut, und damit eben gerade nicht als durchsichtiges Bild des Absoluten ( $\parallel$ ), als eine *opake* und vom lebendigen Dasein (*per*  $\parallel$ ) abgespaltene höchste Form faktischen Seins – ein unreiner und blinder, ja gesprungener Spiegel, in dem das lebendige unerschöpfliche Dasein



– insbesondere die tieferen Gefühle des Reichs paradoxaler Ewigkeit, des interesselos Schöpferischen, des absichtslos und erhaben in aller Bewegung Ruhenden –, im kategorialen Mechanismus eines leeren, in sich anonymen performativen Realismus intentional rationalisiert wird.

Liegt mit dem sich absolutsetzenden Selbstbewusstsein nicht just jenes exponentielle Prinzip vor uns, dass unser ungebremstes Streben nach Verfügbarmachung der Welt und Menschen bedingt, und die Aufklärung innerhalb desselben proteushaften performativen Realismus in die unendliche Dialektik von Position zu Gegenposition treibt? Denn dieses Selbstbewusstsein hat strukturell zur Lösung von festgestellten Konflikten – die aus der Inkommensurabilität des Lebens *sub specie absoluti* für die Intentionalstrukturen *sub specie facti* ergeben – stets nur die iterative Selbstanwendung ihrer binären Codes auf sich selbst – das aber ist strukturell eine exponentielle Steigerung und Perfektierung ausgehende cognitive Selbsterhaltungstendenz. Da der performative Realismus des Selbstbewusstseins *sub specie facti* absolutes Grundprinzip ist, werden Menschen und Gesellschaften auf diesem Lebensstandpunkt es für alternativlos und rational halten, sich dergestalt institutionell zu organisieren. Der Kern des performatives Seins aber als ebenso leere wie anonyme Identität gegenüber dem Gehalt des Daseiens (dem Gefühl) prinzipiell abgerissen und blind verhält, fehlt ihr ein internes Korrektiv für eine mögliche kontinuierliche Selbstanpassung oder Selbstbeschränkung. Sie kann daher nur von außen, durch Kollaps ihrer Selbsterhaltungsbemühungen, korrigiert werden. Wenn der Kollaps nicht zur Transformation des performativen Realismus führt, kann sie aus daraus aber auch nichts lernen.

Nach Fichte sind wir aber trotz dieser Krisis auf dem einzigen richtigen Weg, auf welchem die *Reflexion der Reflexion* auf die Form des Gedankens bzw. der Philosophie weiterführt, es ist der Gedanke der zweiten Kopernikanischen Wende *sub specie absoluti*. Wie ist diese möglich? Fichte erklärt in der Wissenschaftslehre 1804 den charakteristischen Unterschied der W.-L. zu »Spinoza's System«. Er stellt fest, dass Spinoza offenbar »auch absolute Einheit will, von ihr aber keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann«.

(SW X : 116) Hier liegt nach Fichte der »wichtige Charakterzug der W.-L.«, dass »die Disjunktion ebenso absolut sein muss, als die Einheit« (SW X : 115). Dieses absolute Prinzip der Sonderung ist aber in der Tat die formale transzendente Freiheit, in dem sub specie facti absolut gesetzt der Performative Realismus des Selbstbewusstseins gründet: Unser Denken kommt »aus diesem Princip der Sonderung [] innerlich und faktisch, d. h. nach dem, was wir selber als W.-L. thun und treiben, nie heraus; wohl aber kommen wir intelligibel heraus, in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Princip der Sonderung sich selber aufgibt und vernichtet.« (SW X : 116) Die Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre kommt also intelligibel sehr wohl aus dem performativen Realismus des Selbstbewusstseins heraus, aber nur, wie Fichte ausdrücklich betont, »falls wir recht bei Besinnung bleiben« (SW X : 116). Der Sehepunkt der Wissenschaftslehre liegt dabei also in unserm »Construiren dessen, was [...] an sich gültig sein soll« und nicht darin, dass bzw. »inwiefern es construiert wird«, also in den Fakten der Einheit und Sonderung als solchen, oder anders gesagt, in den abgetrennten Reflexionsobjekten. Offenbar steht die Wissenschaftslehre also »zwischen den zwei Principien der Sonderung und der Einheit, beide vernichtend und beide setzend zugleich. Und so ist der Standpunkt der bei Besinnung bleibenden W.-L. durchaus keine Synthesis post factum; sondern eine Synthesis a priori: weder Sonderung noch Einheit findend, sondern beide erzeugend in demselben Schlage.« (SW X : 116) Die Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre steht und fällt also damit, dass der Denkende bei Besinnung und des Umstandes eingedenk bleibt, dass es in seinem Denken um die An-sich-Gültigkeit sub specie absoluti geht, bzw. negativ formuliert, sich also nicht im performativen Realismus des faktischen Vollzugs seines Denkens verliert oder in seinen Reflexionsgegenständen aufgeht.

Das Wissen, dass es auf die Krisis des performativen Realismus auch die Möglichkeit gäbe, die reflexive Selbsttätigkeit durch Zazen vollständig zu inhibieren, traut man Fichte – frühes 19. Jahrhundert – ja gewissermaßen nicht zu: Aber man findet immer wieder wie beiläufig erstaunliche Bemerkungen Fichtes, die andeuten, dass er die Möglichkeit, die absolute Einheit der Erscheinung sub specie absoluti, also das Geist-erreich bzw. die »Region über das Individuum hinaus, [...] unmittelbar

erblicken zu können« durchaus gekannt und anerkannt hatte, dass er sie der Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre entgegengesetzt hat: Da finden wir zum Beispiel direkt im Kontext der gerade vorgenommenen Standortbestimmung der Wissenschaftslehre die Aussage: »(>Falls wir nur recht bei Besinnung bleiben,< sage ich, denn wir könnten uns auch in das Intelligible verlieren, und es giebt sogar an seinem Orte eine Kunst, mit Bewußtsein sich darin zu verlieren.)« (SW X : 116) Eine Kunst aber, sich im Intelligiblen mit Bewusstsein zu verlieren, ohne bei Besinnung zu bleiben, bzw. ohne die Tätigkeit des eigenen Denkens aufrecht zu erhalten, eine solche *Kunst* ist aber das Zazen oder eine andere Form gegenstandsloser Versenkung. Es ist jedenfalls klar, dass die Wissenschaftslehre, die an ihrem Ende ans Leben verweist (L ↔ E↓), nicht das performative Aufgegangen und Verlorensein im faktischen Denk- und Freiheitsvollzug, sondern nur eine stabile absolute Freiheit von der Freiheit sub specie absoluti meinen kann. Von dort her ist also die Kunst, sich mit Besinnung, aber auch ohne dieselbe, im Intelligiblen aufzuhalten, eine schöne Umschreibung für eine taghelle Mystik ist, in der Aufklärung und Mystik zur Vollendung kommen.

Wir befinden uns hier also an einer eminent wichtigen Systemstelle, an der einerseits der Vorwurf der Reflexionsphilosophie lauert, der die Gefahren des performativen Realismus benennt.<sup>131</sup> Damit muss sich jeder auseinandersetzen, der die Reflexibilität jenseits der faktischen Reflexibilität des absoluten Ich legitimieren will. Andererseits droht hier der Vorwurf des Mystizismus, da die absolute Reflexibilität offenbar nicht mehr in einem faktischen, sondern nur noch in einem absoluten Sein grundgelegt sein kann, einem Sein also, dass per se nicht reflexibel im Wissen vorkommen kann. Beides muss ausgeschlossen werden können, wenn man nicht per Re-entry in einen faktischen Dogmatismus, einen Irrationalismus oder einen Nihilismus geraten will.

Fichte betont, dass »in der alte[n] Zeit« Mystiker und noch Spinoza, sehr wohl das Intelligibel in seiner absolut-absoluten Dignität richtig erkannt haben, sich aber – ohne Besinnung, d. h. ohne Reflexion der Reflexion – gleich ins absolute Seins selbst gekommen sahen, anstatt zu

---

<sup>131</sup> Vgl. zum Scheitern des einfachen reflexionslogischen Ansatzes Henrich 1967; Henrich 1970 : 265 ff.; 275; auch Cramer 1965 : 64; Pothast : 1971; sowie Cramer 1974.

sehen, dass sie es nur mit der absoluten Erscheinung zutun haben können: »Wenn ein solcher nun ruhig, in diesem Begriffe [sc. des absoluten Seins] stehen bliebe, u. einwurzelte, so würde nichts erfolgen. <nun haben dergl> Mystiker: alles *in* Gott, <gemeint>« (GA II, 12 : 166) Im Leben ist diese Haltung sogar die richtige. Das Problem beginnt erst dort, wo reflektiert und diese Einheit ausgesprochen und behauptet werden soll. Dabei entsteht automatisch ein hiatus irrationalis zwischen der absoluten Einheit und der Mannigfaltigkeit, der nicht nur innerhalb der *synthesis integrata* nicht ohne irrationale Brüche und Sprünge beschrieben werden kann, sondern es kommt per Re-entry zu einer performativen Verwechslung des faktischen und des absoluten Seins, d. h. es kommt eben zu einem performativen Realismus.

Umgekehrt, wenn aber – wie die Wissenschaftslehre fordert – die faktischer Reflexibilität des absoluten Ich besonnen reflektiert werden soll, entsteht ebenfalls ein mit dem performativen Realismus des faktischen Denkens verbundener Zweifel. Es ist nach Fichte dasselbe Problem von der anderen Seite – er analysiert es wie folgt: »Die alte Zeit reflektierte eben nicht, ohne zu wissen, was sie tat, u. damit gut. Seit dieser Zeit hat es die W.-L. denen die nur ein wenig Notiz von ihr genommen, so klar dargelegt, daß ein Wissender eben nur Wissen sey, u. kein Ding [bzw. auch kein absolutes Sein, KG], daß sichs nicht läugnen läßt. Also die Reflexion dringt sich auf, u. mit ihr der Zweifel. Wenn man nun doch an irgendein[er] Stelle diesen nicht auf die rechte Weise hebe[n] kann, ihn aber doch, u. sodann auch die Reflexion, die ihn herbeiführte, nicht haben will, was ist zu tun <?> Heroisches Mittel: Hier soll niemand reflektiren; denn sonst ginge ja die Realität verlohren, die wir schlechthin haben wollen: hier muß man das Auge [sc. die Besinnung, KG] zuhalten; den[n] thut mans auf, so komt der Schein zum Vorschein, den aber soll hier niemand sehen. Jene waren eben blind; diese halten sich dieselben zu. Dieses Mittels bedient sich *Schelling*, um seine absolute Natur aufrecht zu erhalten. Ihm ist die W.L. ein *Reflektirsystem*, u. da sitzt der Fehler. Bei einem solchen Verfahren geht die Natur freilich auf in bloße Erscheinung. Da dies nun nicht geschehen soll, so hütet er sich wohl an dieser Stelle zu reflektiren, u. das ist das eigentl. Kunststück. – Welche Armseeligkeit. Nicht im Reflektiren liegt der Zweifel, sondern darin, daß die Reflexion vorspiegelt, als ob das Ich, als

Individuum denke. Hebe diesen Zweifel, zeige, es ist das Eine nothwendige Wissen, das da denkt, so hat die Reflexion der Realität nicht geschadet, sondern sie hat sie erst recht fest u. klar hingestellt.« (GA II, 12 : 152)

An dieser Stelle stehen wir nun: Die faktische Evidenz des Selbstbewusstseins (die Form des höheren Idealismus) setzt sich so, als wäre sie absolut und das Absolute, innere Einheit und äußere Unabhängigkeit. Daher muss ihr die Natur zur leeren, wesenlosen Erscheinung werden, bloße Verfügungsmasse der Pflicht oder sogar der bloßen instrumentellen Vernunft – Jedoch ist diese faktische Evidenz nur die leere und rein formale Einheit und als solche nur faktisch, gefunden, tot. Hiermit, indem wir die In-sich-Geschlossenheit des faktischen Wissens verstehen, stehen wir schon am Ende der horizontalen bzw. faktischen Ebene des Wissens  $E \cup (S \rightleftharpoons O)$ , offen für etwas Neues. Nämlich für die Einsicht, dass die *res cogitans* des individuellen, sich denkend vorfindenden Ich nur ein notwendiger Reflex in der absoluten Einheit des absoluten Wissens *sub specie absoluti* ist.

## IV.6 Absolute Intuition

Das aktuelle Problem ist, dass in der Erfassung des Selbstbewusstseins als absolutes Ich einerseits das absolute Sein in sich geschlossen ist, andererseits auch das Selbstbewusstsein in sich geschlossen ist. So bleibt unklar, wie aus dem inneren und in sich selber verborgenen Sein ein noch dazu unendlich bestimmbares Dasein folgen kann, und zugleich, wie das Selbstbewusstsein *per hiatus irrationalem* je zur materialen Unendlichkeit des Gehalts kommen soll. Die faktische Form ( $E \cup$ ) unterschlägt die irreduziblen Voraussetzungen, die das transzendente Selbstbewusstsein *sub specie absoluti* haben muss: Ist das Selbstbewusstsein und mit ihm die absolute Einheit des Wissens faktisch gefunden, muss es genetisiert werden können. Denn ein faktisch-absolutes Sein, das sich dadurch auszeichnet, dass es auch nicht sein könnte, setzt notwendig ein transfaktisches Vermögen voraus, dem es verdankt, dass es ist, und nicht vielmehr nicht. Da die faktische Form der *synthesis*

integrata im absoluten Ich schon auf der Spitze steht, hier also kein Re-entry der überfaktischen Form in die faktische gedacht werden soll, muss ein höheres synthetisches Prinzip in Anschlag gebracht werden. Es muss also genetisch evident gemacht werden können, dass die faktische und überfaktische Wissensform im Dasein per synthesis disparata verbunden sind, und die jeweilige innere Abgeschlossenheit des absoluten Selbstbewusstseins wie auch des absoluten Seins nichts als eine konstitutive Täuschung des performativ sich absolutsetzenden Ich sind. Das Selbstbewusstsein wäre somit nur ein bloßer Ich-Reflex, das absolute Sein aber nichts als die Erscheinung des Absoluten, beides wäre sub specie absoluti bis in den Grund nichts als *genetisch sich selbst sehendes* ›wissen‹, und nur sub specie facti erschien sich diese genetische synthesis disparata als von einander abgerissene Faktizität per hiatus irrationalem.

Stimmt das? *Was ist denn das logische Subjekt, in welchem das faktische Selbstbewusstsein sich abgetrennt findet* ( $S \# E \cup [S \# O]$ )? – versuchen wir das präziser zu fassen, wir suchen die ursprüngliche und höchste Form der Faktizität. Fangen wir einmal so an: Man könnte versucht sein, das logische Subjekt, als Kants synthetische Einheit der Apperzeption zu begreifen, also als jenes ›ich denke‹, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss. Fichte erwägt diese Möglichkeit in der Wissenschaftslehre 1812. Er kritisiert bei dieser Gelegenheit aber die Formulierungen und Deduktion Kants.

Fichtes Analyse ist für uns sehr aufschlussreich: Kant sagt: »*das ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können*. Dieß das *punctum deductionis* der Categorien, das heißt, der absoluten Beziehung der Erscheinung auf sich selbst. Wir verbessern den Ausdruck: Das problematische [sc. das ›können‹] darin ist richtig, aber es stehet auf unrichtigem Orte. Es hätte gesagt werden sollen: Die Möglichkeit des: *Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten*; die Möglichkeit des *ich denke* bestimmt die Vorstellbarkeit selbst.« (GA IV, 4 : 344) Bei Kant bleibt nach Fichte unklar, ob es sich um eine invariante Ichheit handelt, oder um ein freies Vermögen, sich selbst reflektieren zu können. Kant zeigt auch nicht, sondern setzt offenbar voraus, dass das logische Subjekt dieses Vollzugs ein absolut sehendes überfaktisches Ich ist, eben absolute Reflexibilität, die sich am faktischen ›Ich denke‹ in und an den Vorstellun-

gen sowohl reflektiert als auch erhält. Unabhängig davon, dass Kant die absolute Reflexibilität nicht beschreibt, beansprucht Kant sie, wie wir wissen, ohnehin nur *sub specie facti*, endend bei Grundvermögen etc.. Fichte analysiert nun auch die weiteren Mängel.

Kant spricht des Weiteren in seiner Formel von »Meine Vorstellungen.« Das sei ungenau, und zeigt eine »Ueberspringung der Disjunktion von Vorstellung und Vorgestelltem (Bild und Gebildetem)«. Grund dafür ist nach Fichte eine »zu flache Reflexion« – Was heißt das? Es heißt, dass Kant die Notwendigkeit, die Grundintentionalität alles faktischen Wissens selbst noch zu deduzieren, nicht klar war. Fichte folgert, dass der Grund dafür im »Hervorbringen dieser Einsicht aus bloßer Reproduktion, nicht aus Deduktion [*sub specie absoluti*]« (SW X : 393), und spricht damit den Re-entry an, zu dem es kommt, wenn der Begriff des Absoluten der Philosophie nicht zum Grunde gelegt wird. Denn faktisch kommt man aus der Form der Vorstellung nicht heraus, nur intelligibel. Nach Fichte muss man zuerst die Intentionalität des Bewusstseins als »Grundmannigfaltigkeit in der Einheit und an der Einheit« (SW X : 393) auffassen, »und die andere, die mannigfachen gegebenen Vorstellungen, in der Disjunktion [] nur als die weitere Bestimmung [betrachten]. Zu dieser zweiten Mannigfaltigkeit, die in jedem Sehen und seine Grundform ist, hat das Kantische Philosophiren sich überhaupt nicht erhoben [...]. Also die Mannigfaltigkeit muß schlechthin begleitet sein.« (SW X : 392) Aber wie Fichte zusammenfasst: »nicht vom Ich denke [muß sie schlechthin begleitet sein], sondern von dem, was durch die Reflexion sich darein verwandelt, von der bestimmten Reflexibilität, welche, vollzogen, wird ›Ich denke‹, müssen die Vorstellungen begleitet sein. — Anders wußte er nicht zu bezeichnen dasselbige, was wir setzen, und es nennen Subjekt-Objektivität: — und so heißt denn der Satz: die Subjekt-Objektivität muß die Mannigfaltigkeit begleiten; aller Wandel steht schlechthin unter jener Form. Sie ist die absolute Synthesis der Synthesis der Einheit, und der der Mannigfaltigkeit. Und so hatte er denn in dem, was er meinte, ganz recht, daß durch diese Formel die transscendentale Einheit der Apperception, d.i. das innere absolute Wesen des Sehens schlechtweg ausgedrückt wäre; ferner, daß aus diesem Gesetze sich die Kategorien (die allgemeinen Formen alles Bewußtseins) ableiten lassen, d.i. daß sich zeigen lasse, alle diese For-

men seien nur weitere Bestimmungen dieses Einen Grundgesetzes [...]» (SW X : 392f.)

Kann diese verbesserte Form der subjektobjektiven ›Möglichkeit des *ich denke*‹ als Dasein absoluten Seins fungieren? Nein. Es ist zwar als absolute Reflexibilität gesetzt, aber es ist nicht gezeigt, dass und wie sie sich als Dasein des Absoluten identifizieren kann. Der Gedanke liegt noch in der Form faktischer Apodiktizität. Zudem ist nach wie vor unklar, wie der unerschöpfliche Gehalt in diese Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit hinein zu gelangen vermag.

Hier möchte ich zunächst einmal einen Überblick geben, über die Problemlage. In der Spätphilosophie Fichtes wird der performative Realismus des absoluten Ich bildtheoretisch noch einmal überstiegen, was bisher Form der Reflexibilität ist (= ›die absolute Beziehung der Erscheinung auf sich selbst.‹), muss noch einmal auf seine absoluten Voraussetzungen hin reflexibel werden – es geht jetzt um die Reflexibilität der Reflexibilität.

In der Wissenschaftslehre 1812 entwickelt Fichte diesen höheren Standpunkt, der die im absoluten Ich noch bestehende innere Ambivalenz von Sein und ›wissen‹ beseitigen hilft: eine Position, in der das absolute Ich sich erblickt »als schlechthin erschaffend sich, sich selbst.« (SW X : 408) Dies wäre nun ein erster Kandidat für ein absolut überfaktisches logisches Subjekt, in welchem das Selbstbewusstsein als absolut formale Freiheit Deduktionsprinzip wäre sogar seiner selbst als Dasein des Absoluten. Nur wenn es denkbar ist, dass sich etwas schlechthin erschafft, kann etwas aus nichts hervorgehen. Das aber ist erforderlich für ein Dasein des Absoluten: Denn aus dem Absoluten kann nichts hervorgehen, ohne dass es seine Absolutheit verlöre. – Sich selbst voraussetzen kann die Freiheit aber ebenso wenig, ohne *petitio principii*. Folglich muss denkbar sein, dass die Freiheit aus Nichts hervorgeht, denn nur so kann die Faktizität (von Apodiktizität) schlechthin in ihre Existenz treten. Obwohl beide Optionen nicht funktionieren, müssen sie sich zu einer Lösung verbinden lassen, denn etwas anderes haben wir an dieser Stelle nicht. Wie aber? Aufgrund der absolut-absoluten inneren Einheit und äußeren Unabhängigkeit des Absoluten kann die Urerrscheinung desselben, wenn denn eine solche je möglich sein soll, muss



›Da‹ des Seins als vollkommen im Sein gründet, und damit vollständig abhängig und unfrei von demselben gedacht werden. In Sachen faktischer Existenz ist sie damit aber formal wie material inexistent, null und nichtig. Das ›Da‹ des Seins wäre so nur reine äußere Form des Absoluten, ja es wäre das Absolute selbst, in vollkommener materialer Identität, bei bloß formaler Differenz – das Sein außerhalb seines Seins, oder eben das bloße Urbild des Absoluten. Das aber ist der Begriff eines reinen Potentials oder praktisch gewendet: absoluter Vermöglichkeit. An sich ist diese völlig nichtig, unselbständig, und dadurch Nichts, weder in puncto Sein noch in puncto Faktizität, wenn sie sich nicht vollzogen hat. Allein dieser Vollzug ist aber im Vermögen nicht mitgedacht, sondern nur die Möglichkeit zur Vollziehung. Als äußere unselbständige Form des Absoluten geht also die Vermöglichkeit nur bis zum *Sichvollziehen-Können*, ohne jegliche Faktizität, und ist doch höher als jedes denkbare faktische Sein, indem es – jenseits der Faktizität, die allein durch ihren Vollzug ins Leben gerufen wird – nichts durch sich selbst, sondern nur durch das Absolute erscheint und im Sein gehalten wird. Jenseits des faktischen Seins ist eben die reine Vermöglichkeit nur durch das Absolute, aber sub specie absoluti sie ist dort weder Sein noch Nichtsein (welches bloß Faktizitätsmodi sind), sondern sie ist ein Schweben zwischen beidem, höher als beide. Schließlich kann nur durch einem in seinem Dass völlig unableitbaren Akt formaler Freiheit das faktische Sein sub specie facti per hiatum irrationalem von jeglichem Absoluten getrennt erscheinen, was eben die richtige Form der Faktizität gibt. Sub specie absoluti ›abgetrennt‹ kann es freilich niemals sein, es kann sich nur selbst so erscheinen, denn aufgrund der materialen Identität seiner zwischen Sein und Nichts schwebenden Vermöglichkeit mit dem Absoluten erscheint, immer wenn sich das Vermögen vollzieht, und sich also per hiatum irrationalem sich in die in sich geschlossene selbstbewusste Form der Faktizität einschließt, um es herum per hiatum irrationalem weiterhin das Absolute, ganz so wie es in sich selbst ist. Und insofern kann gesagt werden, dass das Absolute in der Urerscheinung nicht mehr nicht erscheinen kann, wenn überhaupt etwas erscheint. Kurz: die unableitbare Sichvollziehung des faktischen Wissens kann stets rückbezogen werden auf das Licht per synthesis

disparata, in welcher das faktisch sich fragmentierende faktische Wissen überfaktisch eingebunden, zusammengehalten und getragen wird.

Damit ist nun das übersichtbare ›Licht‹ als absolute innere Agilität und Durchsichtigkeit selbst erfasst, und in seiner Unbegreiflichkeit begriffen. Jenseits des faktischen Wissens, und seiner hiatischen in-sich-Geschlossenheit liegt ein *Feld des Paradoxalen*, als absolut-absolute Einheit jenseits von Sein und Nichts, von Vergangenheit und Zukunft.<sup>132</sup> Diese radikale Paradoxalität ist für das Denken im Überfaktischen, jenseits des identitätslogischen Selbstbewusstseins, charakteristisch: Das Uerscheinen des Absoluten – das reine Licht – ist das für das faktischen Wissen ebenso inkommensurable wie unerschöpfliche Grundparadox: Licht ist eine ›Kausalität, die keine Kausalität sein kann‹, ist ein absolut klares überzeitliches Hinsehen, bei absoluter Authentizität – der Begriff der Synchronizität (d.i. ›akausal verknüpfte‹ zeitlich korrelierende Ereignisse) von C. G. Jung scheint hier ebenso beheimatet wie das ›Können-Sein‹ von Cusanus, der Begriff der ›Letzt-Begründung‹ ebenso, wie auch der Begriff der ›Tat-Handlung‹, oder der Begriff ›absoluter Freiheit‹ bzw. einer ›Ewigkeit der Welt‹ etc. Alles dies sind Wendungen und Metaphern, um zu beschreiben, dass jenseits der identitätslogischen Einheit des Wissens unter bestimmten Umständen noch eine höhere, keineswegs irrationale Einheit ersichtlich ist. Die Unterscheidung zwischen Sein und seinem ›Da‹, bzw. zwischen dem Licht und seinem Leuchten, ist nur für die identitätslogische Erwartungen des faktischen Wissens vorhanden, das wir dann, wenn wir zu den Voraussetzungen desselben wollen, doch irgendeinmal loswerden müssen. Wir können es im Leben loswerden, wenn wir uns in Zazen begeben, und wir können es auch in der Reflexion der Reflexion erfassen, das wir das Scheitern des Denkens an den absoluten Voraussetzung ja dezidiert und reproduzierbar einsehen können. Wir können also sowohl überfaktisch ersehen als auch denken, ohne uns in der faktischen Form des Wissens zu ver-

---

<sup>132</sup> Der bekannte Jean Gebser nennt diese Dimension das treffend das »aperspektivische, integrale und arationale Bewusstsein« bzw. das »Zugleich«, und findet die Zeugnisse und Berichte vieler Dichter, Denker, Künstler und Religiöser als Beleg für die unmittelbare Zugänglichkeit zu diesem integralen göttlichen Welt-Bewusstsein. Vgl. Gebser, Jean: Der unsichtbare Ursprung – Evolution als Nachvollzug. In: Vorlesungen und Reden zu *Ursprung und Gegenwart*. GA Bd. V/II. Schaffhausen 1976, S. 19-55.

lieren und aufzugehen – das ist, wie gesagt, was Fichte ›Intelligieren‹ nennt.

Der ebenfalls paradoxe Gedanke einer völligen Selbst-Erschaffung des ›absoluten Ich‹ aus Nichts kann die Entstehung von Faktizität überhaupt erklären und zugleich an den Begriff des Absoluten anknüpfen. Denn es darf bei der Erklärung der Freiheit nicht per Re-entry wieder ein faktisches Sein formal vorausgesetzt werden, ebenso wenig wie irgendein Gehalt. Der Inhalt darf nur aus dem Sein, und gar nicht aus dem Dasein stammen. Nur wenn wir das denken, begreifen wir die *synthesis disparata*, die eben den hiatus irrationalis zwischen Absoluten und Erscheinung vermittelt. Der Begriff der – von allen Sedimenten der Faktizität gereinigten – Vermöglichkeit leistet diese paradoxe Verbindung, indem in ihr die reine Vermöglichkeit, als reine unselbständige äußere Form absoluten Seins gedacht werden kann, in welcher zugleich das Absolute ohne hiatus erscheint, ganz wie es innerlich ist. Positiv können wir dies nicht erfassen, sondern nur begreifen, in seiner Unbegreiflichkeit, aber dadurch ist es auch voll und ganz und ohne Rest begriffen, indem die reine Transparenz des Lichtes eben nicht als diese positive Unbegreiflichkeit ist. Das Intelligieren wird sich hier selbst klar und real, es enthebt uns – zum invarianten Sehepunkt eines individuellen Ich geworden – sowohl der Identifikation mit dem faktischen identitätslogischen Wissens als auch aus dem Glauben an eine letzttextbestimmbare Welt oder vereinzelte Individualität.

So liegt das Problem im Ganzen. Wir stehen hier aber zunächst bei der transzendentalen Rekonstruktion der formalen Freiheit zur Sichvollziehung der absoluten Vermöglichkeit. Was ist das für ein Freiheitsbegriff? Die Selbsterschaffung wird hier also sicher nicht im Sinn eines akzidentellen Vollzugs gemeint sein können, sondern in der Tat als *absolute Selbsterschaffung*. Das folgt schon aus der absoluten inneren Einheit des Absoluten, die aufgrund der materialen Identität eben auch in seiner Uerscheinung ›da‹ ist. Fichte schreibt: »Das Ich, das da schon ist, ist durch ein Accidens seiner selbst, durch ein besonderes Wirken der Grund – wovon? – irgend einer zufälligen Erscheinung seiner selbst, – wird Jemand erwarten, und so wäre es begreiflich: – *nein, seines Seins schlechtweg, seines absoluten Seins!*« (Mark. v. Vf.) (SW X : 407) In dieser

Erschaffung erschafft sich das Ich erst als absolutes Prinzip und das heißt, als faktische, zur absoluten Freiheit von der Freiheit bestimmte Freiheit.

Diese Position ist die höchste faktisch-absolute Einheit einer material schon überfaktischen, formaliter aber noch faktischen »Freiheit der Freiheit« (GA II, 13 : 120). Fichte sie eine eigentliche »Freiheit der Wahl«. Das ist nicht empirisch-deliberierend zu verstehen, sondern im Sinn einer transzendentalen Grundentscheidung zwischen zwei möglichen, faktisch aber je absolut in sich geschlossenen, untereinander inkommensurablen Freiheitswelten, genauer, zwischen zwei Seinstypen, zwischen der in sich geschlossenen Synthesis des performativen Realismus (§) rein faktischen Seins und der ebenso in sich geschlossenen Synthesis der Durchsichtigkeit des faktischen Seins für das überfaktische (§§): Fichte schreibt die Wahlmöglichkeit der transzendentalen Freiheit der Wahl wie folgt: Das Dasein oder die »Erscheinung ist schlechthin frei; ohne alles Gesetz, oder innere Notwendigkeit; u. zwar [frei] – wirklich frei zu seyn, u. mit dieser Freiheit zu seyn für sich – oder sich hinzugeben an das Gesez; u. so zu seyn für sich aus der Notwendigkeit des Gesetzes.« (GA II, 13 : 120) Bemerkenswert ist, dass nur Ersteres genau die Position ist, die wir bei Kant als transzendente Willkürfreiheit rekonstruiert haben (Kap. II. 11ff.). Die hier thematisierte eigentliche *Wahlfreiheit* zwischen Freiheit und Gesetzmäßigkeit überhaupt ist daher eine höhere Freiheit als die transzendente Willkür Kants: Kants Willkür stand zwischen zwei Gesetzen, zwischen dem Naturgesetz und dem Sittengesetz. Sie *musste* sich zu beiden verhalten, und konnte sie nur zueinander ins Verhältnis setzen, hierarchisieren. Man sieht schon daran, dass die Kantische Freiheitskonzeption im faktischen Wissen steht, und sich also nur frei zur Rangfolge faktischer Wissensprinzipien, jedoch keineswegs frei zum faktischen Wissensvollzug schlechthin verhalten kann. Die eigentliche Freiheit der Wahl bei Fichte ist also schlechthin frei, ebenso frei von faktischen Gesetzen wie auch frei von faktischen Indeterminismen, bzw. frei von dem, was Fichte das ›Ohngefähr‹ nennt. Die eigentliche Freiheit der Wahl steht damit über Sein und Nichts, und damit jenseits der ontischen Opazität ebenso wie der Kontingenz und ontologischen Lückenhaftigkeit der Faktizität schlechthin. Sie steht damit, weil das Selbstbewusstsein die Form der Faktizität

schlechthin ist, auch jenseits des Selbstbewusstseins, und kann also niemals im Selbstbewusstsein vorkommen. Das dreht alles Wissen um diese Freiheit um, diese Freiheit ist radikal transintentional, unbewusst, natürlich, gewissermaßen automatisch: D. h. man kann sich nicht direktintentional vornehmen, eine eigentliche Grundentscheidung der Freiheit der Wahl zu treffen, es ist vielmehr genau umgekehrt, wenn man aufhört, tätig zu tun, und selbstbewusst zu denken, ereignet sich diese Grundfreiheit, sie tritt genetisch ein, in das Selbstbewusstsein, wenn dieses im Leben schweigt, und zur Ruhe kommt. Das geht freilich sehr weitgehend im und durch Zazen.

Die Fichtesche Wahlfreiheit ist also eine höhere, eigentlich absolute Freiheit, sie bestimmt schlechthin die Form der Faktizität im Selbstbewusstsein. Entscheidet sie sich zur Willkürfreiheit schlechthin, oder zur Gesetzmäßigkeit schlechthin? Wenn sie sich zu ersterem bestimmt, wird die innere Gesetzlosigkeit notwendigerweise auch zum *theoretischen Bestimmungsprinzip der Welt*, und der ganze abgerissene faktische Wissensmodus – und zwar ebenso das scheinende Natur- wie Freiheitsgesetz aber auch die faktische Reflexibilität betreffend – erscheint in seiner faktisch-absoluten Totalität reell grundlos und innerlich gesetzlos durchsetzt per hiatum irrationalem. Es entsteht im Selbstbewusstsein die Welt als Welt der Kontingenz, des Zufalls, des Zweifels, der anonymen Indeterminiertheit. Es ist die notwendige Weltsicht aus Sicht des performativen Realismus, die Welt des tätigen Tuns. Diese kontingente Welt ist die Spiegelung des faktisch abgerissenen performativen Realismus des absoluten Ich (in welcher Identifikation oder Reifikation dieser schließlich auch auftreten mag).

Fällt die Wahl aber auf die Gesetzmäßigkeit, geht die absolute Freiheit in der Wahl performativ auf, und vernichtet sich faktisch in der Synthesis mit der überfaktischen Gesetzlichkeit. Das bedeutet die faktische Selbstvernichtung der Freiheit durch Freiheit am Licht. Das Prinzip der überfaktischen Gesetzlichkeit wird zum theoretischen Bestimmungsprinzip des faktischen Wissens, aber nicht als bloß faktisch abgerissenes ›absolute Ich‹, sondern als faktisch-überfaktische Durchsichtigkeit sub specie absoluti. Es kommt zur absoluten Synthese des faktischen und des überfaktischen Wissens per synthesis disparatam ( $E \downarrow \parallel E_Q [S \rightleftharpoons O]$ ). Das ist aber nichts als die Ewigkeit der Welt des daseienden

Seins, reduziert um den Tunnelblick des performativen Realismus des nun als Ich-Reflex durchschauenden ›absoluten Ich‹.

Dadurch ändert sich die *Bedeutung* der Fakten in der Welt, nicht die Fakten selbst. Sub specie facti kann die Welt eben weiterhin kategorial geordnet verstanden werden, es gibt da anscheinende Kausalitäten, Substanzen, Wechselbestimmungen, Zeit und Raum. Aber formaliter ist die Zufälligkeit aus den Erscheinungen raus, die Erscheinungen ebenso wie das selbstbewusste Subjekt sind stattdessen eingebunden in das ruhige Erscheinen einer überfaktischen Ewigkeit und Homogenität des Bewusstseins; und materialiter sind die Erscheinungen, welcher zuvor einer geordneten Dinge- und Gedankenwelt angehörten, nunmehr sinnlicher Ausdruck, Zeichen, Symbolik, Hieroglyphen einer übergeordneten Freiheitswelt, eben des oben schon kurz angedeuteten Geisterreichs (III.). Und wo das Subjekt intentional tätig war bzw. erkannte, wird jetzt weiter intentional erkannt, aber dieses Tun ist nicht mehr tätig, d. h. es geht in den intentionalen Akten ( $S \rightleftharpoons O$ ) nicht um die Intensionsziele, noch geht es um diese selbst ( $E\cup$ ), sondern all das wird gewissermaßen nur *ersehen* als getragen und erhalten durch ein umgreifendes Medium ( $E\downarrow$ ), das sich das Subjekt nicht zurechnen, aber auch nicht nicht zurechnen kann: ein Auge im Auge seines Sehens. Diese gibt allem Sicherscheinen einen absichtslosen, interesselosen, schwebenden Charakter. Der Modus sub specie facti ist eben nicht mehr absolut gesetzt, und das Subjekt ersieht dieses sein wissendes Nichtwissen. Kurzum, das Selbstbewusstsein sieht zwar noch durch seine Augen und denkt mit seinen Begriffen, aber es ist nicht mehr das logische Subjekt seines eigenen selbstbewussten Tuns und Denkens, sondern schwebt vielmehr ersehend über seinem selbstbewussten absolut individuellen Denken und Tun. Das Intelligieren ist zu seinem Sein geworden. Aber erst dadurch wird es, was es je sein kann und sein sollte, indem so auch die innere Spaltung jeder faktischen Selbsthabe aufgehoben ist.

Mit der Freiheit zur Vernichtung der Willkürfreiheit, also der Freiheit zur Hingabe an die innere Notwendigkeit des Absoluten, wird die transzendente Willküroption Kants und des frühen Fichte eine zweite fundamentale Option an die Seite gestellt, welche die unbegreiflichen

Schranken unendlichen Gehalts (per synthesis disparata) praktisch-theoretisch in die Willensbildung zu integrieren vermag, was immerhin materialiter schon Ausdruck eines lebendigen absoluten genetischen Intuierens wäre ( $\downarrow \parallel E\cup$ ), das für die frische Lebendigkeit der unendlichen Gestaltbarkeit des Wissens nicht mechanistisch-überformend und ertötend fungierte. Formaliter bzw. geltungstheoretisch betrachtet ist die absolute *Freiheit der Wahl* allerdings weiterhin noch faktisch, d. h. genetisch intransparent oder opak.

Also, nach Lage der Dinge ist die Freiheit der Freiheit formaliter (hinsichtlich ihrer Denkbarkeit) nur eine faktische Denknötwendigkeit einer materialen Freiheit der Wahl, zwischen zwei möglichen, absolut in sich geschlossenen, sich gegenseitig ausschließenden Freiheits- bzw. Vernunftformen (der niederen Moralität/ Legalität und der höheren Moralität/schöpferischen Freiheit). Der Hauptgedanke dieser Freiheit der Freiheit ist der Sachverhalt, dass das freie und tätige Selbstbewusstsein (das Ich) vollständig, also sowohl formal (was sein genetisches Erkennen) wie material (was seinen unerschöpflichen Bildinhalt) angeht, als *Produkt der Freiheit* ersehen werden muss; obgleich – es ist kompliziert – die *Vermöglichkeit* zu dieser Vollziehung bisher nur materialiter, nicht präzise genetisch evident nachgewiesen wurde.

Letzteres zunächst einmal geschenkt, ist die *Freiheit der Freiheit* nicht zur Freiheit verurteilt (Sartre), denn sie ist eine Freiheit des Seins, jenseits von Notwendigkeit und Willkür. Zur Notwendigkeit verhält sie sich gewissermaßen ebenso frei, wie zur Freiheit. Aber auch sie setzt sich – wo sie sich vollzieht – in erster Bedeutung als faktisch-absolute Einheit notwendig performativ absolut, entweder als absolute Willkürfreiheit oder als schöpferische Individualität. Wenn wir ihre Form genetisch legitimiert haben (auf einen sichtbaren Übergang von der Vermöglichkeit zum Vollzug zurückgeführt haben), wird sie in beiden Fällen *sich absolut selbst gemacht und hervorgebracht haben*, aber bis hierhin setzt sie bei dem Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ihres Vollzuges – darum ist der Blick auf sie noch faktisch –, das *Sein ihres Vermögens*, sich selbst absolut hervorzubringen, als individuelles Sein bzw. individuelle Leistung absolut. Würden wir hier stehen bleiben, wäre ihr Motto ein ›Werde, der Du bist!‹ (Nietzsche) Es gibt noch eine andere wunder-

bare Beschreibung dieses individuellen Wesentlichwerdens, je es gibt ein ganzes Buch, dass diese Idee gewidmet ist – die unendliche Geschichte. Hier soll nur eine Stelle zitiert werden, in welcher Michael Ende dieser Idee Ausdruck verleiht, und die auf wunderbare traumhafte Weise klarmacht, worum es hier, worum es auch Fichte geht: Es ist aus dem 15. Kapitel ›Graógramán, bunte Tod‹

»Wiederum einige Tage später hatten sie noch einmal ein sehr wichtiges Gespräch.

Bastian hatte dem Löwen die Inschrift auf der Rückseite des Kleinos des gezeigt. ›Was mag das bedeuten?‹ fragte er. ›TU WAS DU WILLST, das bedeutet doch, dass ich alles tun darf, wozu ich Lust habe, meinst du nicht?‹

Graógramáns Gesicht sah plötzlich erschreckend ernst aus, und seine Augen begannen zu glühen.

›Nein‹, sagte er mit jener tiefen, grollenden Stimme, ›es heißt, daß du deinen Wahren Willen tun sollst. Und nichts ist schwerer.‹

›Meinen Wahren Willen?‹ wiederholte Bastian beeindruckt. ›Was ist denn das?‹

Es ist dein eigenes tiefstes Geheimnis, das du nicht kennst.‹

Wie kann ich es denn herausfinden?‹

›Indem du den Weg der Wünsche gehst, von einem zum anderen und bis zum letzten. Das wird dich zu deinem Wahren Willen führen.‹

Das kommt mir eigentlich nicht so schwer vor‹, meinte Bastian.

›Es ist von allen Wegen der gefährlichste‹, sagte der Löwe.

›Warum?‹ fragte Bastian, ›ich hab' keine Angst.‹

›Darum geht es nicht‹, grollte Graógramán, ›er erfordert höchste Wahrhaftigkeit und Aufmerksamkeit, denn auf keinem anderen Weg ist es so leicht, sich zu verirren.‹

›Meinst du, weil es vielleicht nicht immer gute Wünsche sind, die man hat?‹ forschte Bastian.

Der Löwe peitschte mit dem Schweif den Sand, in dem er lag. Er legte die Ohren an und zog die Nase kraus, seine Augen sprühten Feuer. Bastian duckte sich unwillkürlich, als Graógramán mit einer Stimme, die wiederum den Boden vibrieren ließ, sagte:

›Was weißt du, was Wünsche sind! Was weißt du, was gut ist!‹



Bastian dachte viel in den darauf folgenden Tagen über all das nach, was der Bunte Tod ihm gesagt hatte. Doch manche Dinge kann man nicht durch Nachdenken ergründen, man muss sie erfahren. Und so kam es, daß erst viel später, nachdem er vieles erlebt hatte, an Graógramáns Worte zurückdachte und sie zu verstehen begann.«

Bis jetzt sieht sich die Freiheit der Freiheit, wie auch immer ihr gesinungsbildender Akt ausfällt, nicht genetisch beim Übergang aus Nichts entstehen, und ist damit formal selbst als ein höchstes, faktisches Dasein gesetzt (performativer Realismus).

Auf dieser Reflexionsebene zeichnet sich ein Ausweg aus dem Problem des Deizisionismus ab, indem die überfaktische Vollzugsart hier wenigstens schon den unbegreiflichen lebendigen Gehalt des absoluten Daseins (I), die *unbegreiflichen Schranken*, per *synthesis disparata* (II) zu integrieren vermag, sodass der unerschöpfliche Gehalt des Bewusstseins jetzt nicht mehr nur von außen per *hiatum irrationalem* (III) in die formal bestimmte Willkürfreiheit eintritt, sondern als individuelle schöpferische Bestimmung realisiert wird. Indem das Individuum aber sich noch das Vermögen unter dem Namen des Talents, dies zu leisten, selbst zuschreibt, identifiziert es sich *sub specie facti* Weise mit diesem Talent, dass es sich *sub specie absoluti* gar nicht zu zuschreiben kann. Die Einheit des Selbstbewusstseins per *synthesis disparata* verändert auch den Naturbegriff. Dass die Natur im Selbstbewusstsein in der Form des Nicht-Ich als notwendige formale Beschränkung gesetzt werden muss, an der sich die Tätigkeit des Selbstbewusstseins versteht, ist ja allgemein von Fichte bekannt.<sup>133</sup> Hier ist nicht die Frage, warum

---

<sup>133</sup> Ich beziehe mich auf folgendes Zitat in der Sittenlehre 1798: »Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich, noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur ausser uns angenommen werden sollen, so lässt diese Beschränktheit sich nur so begreifen: dass das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkür, denn dann *wäre* es nicht beschränkt, sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen Wesens; durch ein Naturgesetz seiner eigenen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, dass es sich gerade so beschränken muss; und diese Einrichtung lässt sich darum, weil sie unsere ursprüngliche Begrenzung ausmachen soll, über die wir durch unser *Handeln* nicht, mithin auch durch unser *Erkennen* nicht hinausgehen können, nicht weiter er-

überhaupt eine solche Beschränkung gesetzt werden muss, sondern es geht um das Besondere der Beschränkung, also um die Frage, warum die Beschränkung und die Natur gerade so bestimmt gedacht werden muss, wie sie sich vorfindet. Es geht also mit Kant gesprochen um spezielle Naturgesetze, an denen bei Kant die reflexive Urteilskraft ansetzt, um sie regulativ zu erklären. Fichte bildet aber die unerschöpfliche materiale Überfaktizität eine innerlich unendlich bestimmte Bestimmbarkeit der Natur, welche die Form des Selbstbewusstseins konstituiert, sodass die innere Zweckmäßigkeit der Natur der Primat vor der mechanischen Bestimmtheit zukommt. Der faktisch-überfaktischen Einheit des Selbstbewusstseins erscheint die Natur also genau umgekehrt, wie dem bloß faktischen Selbstbewusstsein, letzteres lebt in einer mechanischen, ersteres in eine lebendigen Natur. Da die schöpferische Individualität aber immer noch im performativen Realismus ihres Glaubens an ein individuelles Talent steht, ist sie noch abgerissen, von den anderen und projiziert folglich diese Abgerissenheit immer noch als Kontingenz und Zufälligkeit auf die Natur, jedoch nicht was das innerlich bestimmte Handeln angeht (her fühlt es sich begeistert und getragen von seiner individuellen schöpferischen Idee), sondern nur, was die Anderen betrifft.

Damit findet der problematische hiatus per  $\#$  auf der materialen Seite eine ihm angemessene überfaktische Wissensform, die *synthesis disparata* ( $\|$ ), durch die das in sich geschlossene Selbstbewusstsein eine Abbildbeziehung zum in sich geschlossenen Absoluten aufbauen kann. Diese lebendig-unendliche Anschaulichkeit des Bewusstseins ( $S \parallel O$ ) kann auf transzendentaler Ebene innerhalb der Freiheit, nicht auf sekundär-schematische Weise (*synthesis integrata*), sondern nur auf überfaktische Weise – durch absolute Intuition – hergestellt werden. Das dürfte bei unserem Thema der Glückswürdigkeit weniger für den äußeren als vielmehr für den inneren Sinn – die Lust, Gefühle, Neigungen, Affekte, Leidenschaften und die dadurch geprägte Leiblichkeit – entscheidend sein: Kurz, die für die Kantische Moral charakteristische polarisierende Entgegensetzung von sinnlicher Selbstliebe und Pflicht kann

---

klären. Die Forderung einer solchen Erklärung würde im Widerspruche mit sich selbst stehen.« (SW IV : 100f.)

durch die *synthesis disparata* innerhalb der schöpferischen Freiheit praktisch integriert werden. Die Neigungen verlieren dadurch ihren von Kant absolut gesetzten Nexus zur endlichen Natürlichkeit, Bedürftigkeit und pathologischen Interessiertheit des Menschen; und nehmen stattdessen – integriert in und koordiniert durch die innere Notwendigkeit eines integralen individuellen Vernunftwillens = A – Qualität, Status und Kapazität des ebenso einfältigen wie unendlichen, also unbegreiflich dichten Daseins des Absoluten an. Nun sagt Fichte, die göttliche Liebe »tilgt die persönliche Selbstliebe aus. Denn nur durch die Vernichtung der letztern kommt man zu erstern« (RL : 131f.), mit anderen Worten, die Neigungen werden zu einem *stehenden interesselosen Interesse* aus innerer Notwendigkeit (ein interessiertes Willkürsubjekt gibt es nicht mehr). Sie werden insofern zu Affekten des Schönen bzw. Erhabenen; und damit schließlich zu Bedingungen der Sichtbarkeit bzw. Lebensgefühl schöpferischer Freiheit und Kreativität. Man könnte sagen, zu einem ›Zeugen im Schönen‹ (Platon), das »alle Gestalt des Lebens und alle Objecte nur als Mittel betrachtet, und weiss, dass durchaus alles, was gegeben wird, das rechte und nothwendige Mittel ist; darum durchaus und schlechthin kein auf irgend eine Weise bestimmtes Object will, sondern alle nur nimmt, wie sie kommen.« (RL : 132)<sup>134</sup>

<sup>134</sup> Interessanterweise verkehrt sich die Wortbedeutung der *synthesis disparata* und der *synthesis integrata* geradezu in ihr Gegenteil, nur die *synthesis disparata* hat das Potential, den hiatus per irrationalem zu integrieren, während angesichts dieser Problemstelle die *synthesis integrata* geradezu zur *synthesis desintegrata* wird, indem sie mit der Absolutsetzung einer zu engen faktischen Form den hiatus zugleich fixiert und perpetuiert. Fasst sich die endliche Rationalität nur als eindimensional frei, als bloße Freiheit, wie Kant es in der transzendentalen Willkürfreiheit es vorgelegt hatte, sieht sie nicht, dass durch diese Setzung (*synthesis integrata*) die Entgegensetzung der Freiheit zur Naturanlage mitkonstituiert wird. Die Freiheit fasst sich unter einen zu engen Freiheitsbegriff (sie fasst sich nur im Bild) und spricht durch dieses Urteil über die eigene Freiheit zugleich das Urteil über ihre eigenen Erfüllungsmöglichkeiten. Die Freiheit der Freiheit sub specie absoluti ermöglicht es, sowohl die Binnenspaltung des Wissens in Willkür, Faktum der Vernunft und Neigung, als auch eine integrale Perspektive des Wissens dieser drei Instanzen zu integrieren. Dadurch wird nun auch klar, wieso die *synthesis integrata* innerhalb der *Freiheit der Freiheit* dazu nicht in der Lage ist; weil es darin um einen lebendigen *Begriff* der Freiheit geht, der das unableitbare Vermögen der Freiheit nicht zur implikativen Notwendigkeit bestimmt. Die ›Vereinigung auseinander‹ wird hier klar als einzig mögliche lebendige Integrationsweise der Freiheit verständlich. Man muss sich daher die Integration von

## IV.7 Absoluter Verstand

Das bisher entwickelte Selbstbewusstsein als Dasein des Absoluten besitzt in seinem Übergang noch nicht die genetische formale Evidenz (E) seines schöpferischen Seins (↓), weil das Auge, das diesen Übergang sehen könnte, noch mit der performativ-realistischen Seinsform des Selbstbewusstsein (E∪) verwachsen ist, per Re-entry. Es setzt performativ die absolute Vermöglichkeit – welche ja eine reine unselbständige, aber überfaktische Bildform am Absoluten ist –, der Sichvollziehung, sich selbst zur schöpferischen Idee zu erheben, in der Form der Faktizität absolut voraus; und überstreift ineins damit der höchstindividuellen genetisch-evidenten Bestimmung durch das überfaktische Wissen die Form unbedingter Totalität: Die Folge ist eine monistische Weltsicht. Dem praktisch schon schöpferischen Ich scheint, dass jeder sich *dieselbe* eine schöpferische Idee aneignen muss, dass die unterschiedlichen Freiheitsvermögen in einer identischen Idee zusammenhängen. In diesem performativen Realismus hängt ein seine eigene Stellung derart faktisch verallgemeinerndes Ich per self-defeating prophecy fest.

Nun aber wieder die Frage: Welches wäre das logische Subjekt (E), das einen *Übergang* (die Genesis) eines als Freiheit der Freiheit verstandenen Selbstbewusstseins vom absoluten Nichtsein zum Sein, von der Vermöglichkeit zur Wirklichkeit sehend begleiten könnte? Gibt es gar noch ein höheres Sehorgan und wie kann es das ›geben‹, wenn hier gar kein *allgemeines Sein* mehr vorausgesetzt werden darf? Sub specie absoluti verstehen wir durchaus, dass eine Freiheit, die das Sein ihrer Selbsterschaffung voraussetzt, nicht absolut sein kann. Andererseits ist schwer zu ersehen, wie ein Akt gedacht werden soll, ohne ein Sein des

---

Willkür, Gesetz und Naturanlage nicht als eine Zuschnürung, sondern als *Loslassen* vorstellen, indem die Reflexion der Reflexion den Horizont des jenseits des von der synthesis integrata Fixierten öffnet, und ihn als in dem lebendigen überfaktischen Zusammenhang des Wissens integral liegenden begreift. So dürfte phänomenologisch die beschriebene Vollendung der Freiheit eher in einer Entspannung und psychosomatisch in der Lösung von mentalen, emotionalen und körperlichen Fixierungen und einer dadurch bedingten Erweiterung und Verfeinerung des Freiheitshorizonts liegen.

Vermögens, sie zu erschaffen, vorauszusetzen. Der sub specie absoluti geltende Grundsatz gilt aber auch hier: Soll ein schlechthin absolutes Bilden und Begreifen des Absoluten sein, so müssen auch alle Bedingungen desselben gegeben sein bzw. hervorgebracht werden können. Da wir das Problem trotz und in seiner Paradoxalität verstehen, liegt es in der absoluten Abbildbarkeit und Reflexibilität der Erscheinung. Somit können wir fordern, dass die *Abbildbarkeit* des Übergangs vom faktischen Begriff des Vermögen zum Vollzug der Freiheit der Freiheit des Wissens ein *höheres Sehen des Sehens* (= Ich) voraussetzt, das prinzipiell kein faktisches mehr sein kann ( $E \downarrow$ ). Dieses höhere transfaktische Sehen des Sehens ist als Bedingung des Vollzugs des Selbstbewusstseins durch aus eines, kann aber identitätslogisch in-sich-geschlossenes sein, da die in-sich-geschlossene Form ein Produkt des sich frei setzenden Selbstbewusstseins ist: Es ist die Einheit der Einheit der Mannigfaltigkeit oder die *synthesis disparata*.

Effektiv hilft hier wieder die *Reflexion der Reflexion* weiter: Sie muss also nicht nur angesichts der materialen Bedingungen der Freiheit, sondern auch bei den formalen, vollständig durchgeführt werden (was die Wissenschaftslehre in specie gibt). Man muss sich dazu klar machen, dass die *Voraussetzung* eines faktisch seienden *absoluten Vermögens*, das die Freiheit faktisch ihrem unableitbaren Akt der Vollziehung vorauszusetzen genötigt ist, um sich selbst *genetisch* begreifen zu können, in primärer Reflexion *selbst auch nur in der Form des faktischen Selbstbewusstseins*  $E \cup (S \sqsubseteq O)$  erzeugt wird; also nur eine faktische Denkotwendigkeit ist, dienend einzig dem formalen Selbstverständnis ihres absolut freien unbegreiflichen Aktes, durch den sie ihn auf sich selbst beziehen kann.

Dieses formale Selbstverständnis ist also nur ein Re-entry und keine authentische oder neutrale Realbedingung ihres reell unableitbaren Schöpfungsaktes, sie dient nur der ideellen Bezieh- bzw. Sichtbarkeit dieses Aktes auf die ansonsten grundlose Form des Selbstbewusstseins. Die Absolutsetzung des Vermögens stellt nun den klassischen Fall eines Re-entry des absolut Überfaktischen unter die Seinsform der einfachen, faktischen Reflexion des Wissens dar. Aber, indem wir die Absolutsetzung des formalen Seins unseres Vermögens, uns selbst zu schaffen,

der faktischen Wissensform des Selbstbewusstseins – und damit einer notwendigen *self-defeating prophecy* – zuschreiben müssen, der jedoch in der Reflexion der Reflexion durchaus die An-sich-Gültigkeit abgesprochen werden kann, wird der Blick frei auf ein *absolut genetisches überfaktisches Sehen des Sehens bzw. absolutes Hinsehen* – das innere Ich absoluter Vernunft (E↓) –, in dem die Selbsterschaffung der Freiheit sowohl formaliter als auch materialiter, und damit absolut genetisch evident wird.<sup>135</sup> Wir dürfen darf von diesem absoluten Sehen des Sehens als dem absoluten transfaktischen Integral des Bewusstseins die differenzielle Form des Selbstbewusstseins abziehen und ersehen, dass das absolute Integral, obwohl absolute Einheit, keine allgemeine identitätslogische Voraussetzung der Freiheit sein kann. Nichtsdestoweniger ist die individuelle Sichersehung der Freiheit die authentische Erscheinung dieses absoluten Integrals und damit ist die empirisch erscheinende Individualität, auch wenn sie materialiter für den identitätslogisch funktierenden Verstand des Selbstbewusstseins inkommensurabel ist, eine geistig fundierte: *individuum est ineffabile*. Somit ist auch die Freiheit von der Freiheit, die in der Vollendung der Freiheit über sich selbst Stellung nimmt, im Leben kein allgemeines monistisches Sein, sondern ein innerlich absolut einzigartiges Hinsehen des selbstbewussten Sehens, bzw. ein für das rationale Selbstbewusstsein ineffables wissendes Nichtwissen.<sup>136</sup>

Das Selbstbewusstsein ist – da, wo es den Schein des faktischen Absolutsetzens (den performativen Realismus) transzendiert – nichts als die derivative Bedingung der Sichtbarkeit des genetischen unerschöpflichen, absolut einfachen Prinzipierens (E↓) im nun transparenten Rü-

<sup>135</sup> Vgl. hierzu auch: Loock 2000, Nagasawa 2000, Schlösser 2006.

<sup>136</sup> Die sich selbst faktisch nun einmal *so vorfinden müssende*, in-sich-geschlossene, überall, wo es hinblickt, sich schon vorfindende und daher ihren Blick vollständig verstellende einfache Form des faktischen Selbstbewusstseins, kann hier also sowohl als Grund des formalen (E) als auch des materialen (↓) überfaktischen *Sehensvermögens* vollständig (also für alle möglichen Formen von Dezinismus oder Realismus) ebenso transzendiert wie abstrahiert werden, wodurch ein überfaktisches genetisches Sehen des Sehens (E↓) intelligiert werden kann, ein absolut produktives Hinsehen, in welchem ein absolut reelles Vermögen *eben ein reines Nichts ist* (ein bloßes abhängiges Bild absoluten Seins).

cken ( $\parallel$ ) des wirklichen, sich vollziehenden und begreifenden, aber diese Form der Faktizität in keinem Punkte mehr für ein Sein haltenden faktisch-überfaktischen Selbstbewusstseins ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ). Das logische Subjekt in diesem sich vollziehenden Selbstbewusstsein ist nicht mehr das transzendente Ich *im Sehen* ( $E\cup$ ), sondern das innere *Ich im Sehen alles faktischen Sehens*. Es ist jenseits vom sehenden absoluten Subjekt und den gesehenen Objekten, ein *absolut-absolutes Ich, das als Wir aus der Geisterwelt durch ein Individuum in die Scheinwelt der wirkliche objektiv erscheinenden Welt hinein-, ja diese geradezu hinsieht*. Dieses Sehen ist das *überfaktisch-absolute innere Ich* von dem Fichte im letzten Teil der Wissenschaftslehre 1812 sagt: »Oben haben wir den Kant in seinem: das ich denke, müsse alle meine Vorstellungen begleiten können, noch gerechtfertigt. Hier kann ich es nicht mehr. Hier heißt es: das Ich begleitet schlechthin alles Sehen und ist der Grundstoff alles Sehens« (GA IV, 4 : 404). Dieses lebendige absolute Ich ist das absolute überfaktische Sehen, das auch den Bereich des überfaktischen Wissens, der nie von einem wirklichen Sehen erschöpft werden kann, zu sehen vermag, und dadurch die Welt für die endliche Vernunft intelligibel sein lässt. Dieses innere Ich ist, wie gesagt, zugleich ein »Wir«, es ist das »Geisterreich« in seiner unendlichen absolut in sich bestimmten Bestimmbarkeit selbst. Dadurch wird aber das *absolute Vermögen* (und alles faktisch Sein, was durch dessen Vollziehung hervorgebracht wird, also die ganze Freiheit der Freiheit) zum *rein idealen genetischen Bildwesen*. Dieses absolut-absolute Ich gibt die absolute genetische Reflexibilität des Selbstbewusstseins, aller opaken wie auch durchsichtigen Bildzustände: Es ist die überfaktische Einheit der Einheit und Mannigfaltigkeit per synthesis disparatam:  $E\downarrow \parallel E\cup$  ( $S \sqsubseteq O$ ).

Die Wissenschaftslehre von 1812 zeigt durch eine methodische Trennung von Licht und Sichtbarkeit (innerhalb der überfaktischen Sichtbarkeit) des Daseins, dass auch dieses absolut überfaktische Ich zur ideellen Bildform gehört, kurz, kein absolut absolute Realität sein kann (obgleich, wenn es einmal ist, es nicht nicht mehr sein kann). Es kann innerhalb der Reflexibilität der Reflexibilität zwar künstlich als absolutes Sein intelligibel erfasst werden, ist aber doch bis in den Grund reines leeres Bildwesen. Dieser Reflexions-Standpunkt des Ideal-Realismus der

Wissenschaftslehre dient allein der Sichtbarmachung der absoluten Form des Lichts, d. h. der Vollreflexion der Form, und ist kein realer Standpunkt im Leben sub specie absoluti, sondern die künstlich erzeugte, jedoch notwendige Abschlussevidenz einer Vollreflexion des Wissens in seiner absoluten Überfaktizität: Im Leben erscheint eben das Absolute schlechthin, und dieses sein Dasein kann nicht nicht sein.

Durch diese Abschlussevidenz des *Begriffs des Begriffs des Absoluten* wird dieser vor dem Absoluten sowohl praktisch wie theoretisch, sowohl reell als auch ideell *vernichtet*, und die Freiheit der Freiheit zum reinen, formaliter absolut unabhängigen und materialiter absolut einfachen *Bild* des Absoluten (S||O, es kann in der Reflexion der WL in specie nie sein, was es im Leben unmittelbar ist, das erscheinende Absolute selbst, die absolute Synthesis der synthesis disparata und der synthesis integrata) – Übrig bleibt der Reflexion der Reflexion die pure authentisch durchsichtige überfaktische schlechthin unerschöpfliche Bildungskraft der Uerscheinung, ein absolut unerschöpfliches Potential oder Nullpunktfeld, aus der sich alle opaken ebenso wie auch alle durchsichtigen Bildzustände innerhalb des absoluten Wissens einsehen lassen. Wobei die opaken Zustände faktischen Seins nichts sind als Aufgabe und terminorum a quo der Vollreflexion des überfaktischen Wissens per synthesis disparata, damit die Uerscheinung, das Licht, erscheine als solches, und dahinter (Reflexion) bzw. da drin (Leben) das Absolute. Aufgrund dieses Gesetzes und Zwecks ist auch die irrationale Opazität des Wissens innerlich durchdrungen.

Das überfaktische Wissen und insbesondere sein Kern, das überfaktische Ich, ist je und je notwendig per hiatus irrationalem (|||) durch einen Freiheits*akt* getrennt von der Form des wirklichen, individualisierten selbstbewussten, aber nunmehr leeren und durch das überfaktische Wissen unendlich bestimmbaren Leben und Sehen des Daseins. Dieses überfaktische Wissen »ist schlechthin nur *sichtbar*, niemals selbst ein [sc. faktisches, sich sehendes, KG] Sehen. Der reale Kern, an dem alles [faktische] Sehen sich bricht. In ihm werden [alle möglichen, selbst die disparatesten, KG] Gegensätze des Sehens vereint, also beide gesehen: es ist in seinem Sehen Sehen des [faktischen ] Sehens. Es das Ich ist also



die absolute Reflexibilität.« (GA II, 13 : 177) Diese absolute Reflexibilität ist die *synthesis disparata* (||) von Sein und Nichts, von Opazität und Licht, von unableitbaren Freiheitsakt (= faktischem Bewusstsein) und Vermögen (= überfaktischen Bewusstsein): es ist die absolute Sichtbarkeit, die schlechthin sichtbar ist, *die sich aber im Leben sub specie absoluti*, auch und vor allem in ihrem *reinen Nichtsein*, als bloßes nicht-vollzogenes überfaktisches Vermögen absoluter freier Bildungskraft, die durchaus sich nicht vollzieht – *nicht sieht* (>wissendes Nichtwissen<), die aber in der Vollreflexion der Reflexion als nicht sehend intelligiert werden kann.

Wir haben hier ein absolut begreifend einhergehendes Sehen des selbstbewussten Sehens. Aber wir haben noch kein absolutes Begreifen oder anders gesagt, wir haben noch keinen absoluten Verstand. Warum nicht? Weil abgeleitet wurde, ein höheres freies faktisches Sichsehen der Freiheit von der Freiheit, im absoluten Sehen. Aber dass es ein Sehen und Bild außerhalb des Absoluten gibt, dies wurde nur gefunden, und kann auf der bisherigen Basis auch nur gefunden werden. Denn aus dem absolut Absoluten folgt kein Bild, und darf kein Bild folgend gesetzt werden. An dieser höchstmöglichen Faktizität und Unableitbarkeit, die sich freilich auf das ganze System ausdehnt, könnte jemand nun wiederum – per performativem Widerspruch – das deus-deceptor-Argument ansetzen, und alles vom Tisch wischen, was wir haben.

Können wir noch genauer verstehen, was hier der Fall ist? Wir stehen in der Reflexionsstufe der Wissenschaftslehre in specie. Der Begriff des Begriffs des Absoluten konnte als an sich gültig vernichtet werden. Aber nur unter der Voraussetzung, dass man sich frei zur Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre erhebt, mithin innerhalb der Vollreflexionsform alle Bedingungen der Sichtbarkeit des Absoluten ableitet. Die dabei performativ vorgenommene Voraussetzung des absoluten Vermögen, sich vollziehen zu können oder auch nicht, konnte dabei eingeholt und als absolute Realbedingung zurückgenommen werden. Es bleibt aber noch eine Voraussetzung: Diese, dass das Absolute überhaupt erscheint, und nicht vielmehr nicht – diesmal aber nicht unter der bisherigen Voraussetzung betrachtet, dass die Sicherscheining sich evidiert

bzw. intelligiert, sondern absolut sub specie absoluti, oder im Leben sub specie absoluti: Gewissermaßen können wir sagen, auch das sub specie absoluti muss sub specie absoluti genommen werden! Was heißt das nun?

Diese Frage führt uns zu Überlegungen, die Fichte erst kurz vor seinem Tode und teilweise nur noch handschriftlich im Diarium aufgeworfen hat: Sie implizieren aber eine für uns absolut entscheidende letzte Radikalität des transzendentalen Denkens, welche es erst fähig macht, das absolute Begreifen des Lebens sub specie absoluti zu vollenden.

Es geht hier um die Frage, was ist das ›Leben sub specie absoluti‹ sub specie absoluti, bzw. was liegt im ›Auffassen und Wahrnehmen des Lebens sub specie absoluti‹ sub specie absoluti. Noch anders, was liegt in der absoluten Einheit der Erscheinung des Absoluten, bevor die Freiheit sich auch nur überhaupt geäußert hat? Ist da die reine absolute Leere oder ist das schon Form? Ist da die Uerscheinung vor aller mit der Sicherscheinung inaugurierten Differenzialität schon verständig und differenziell? Bzw., noch anders gefragt, ›wirkt‹ da in der absolut überfaktischen Bildlichkeit des Absoluten schon eine innere Verständlichkeit, ein absolut überfaktischer Verstand, der, da es der freie differenzielle in sich geschlossene Verstand des Selbstbewusstseins ja nicht sein könnte, ein absoluter oder göttlicher Verstand wäre? Man kann auch so fragen: Was bleibt übrig, wenn das freie Individuum alle freie Tätigkeit in Zazen inhibiert bzw. suspendiert? Löst es sich auf in der Leere der Gesetzlosigkeit und Kontingenz, die Fichte das ›Ohngefähr‹ nennt? Oder wird es getragen und gehalten durch eine Synthese, die nicht einmal mehr formaliter in seiner Hand läge? Die aber, da sie auf jeden Fall jenseits der im Selbstbewusstseins kofundierten binären Differenzialität läge, dem Individuum auch nicht äußerlich, sondern vielmehr innerlicher wäre, als es sich selbst?

Wie kommt Fichte auf diese Frage? Er überlegt folgendes: »Wir werden Alle im Glauben geboren heißt eigentlich: wir werden Alle im Unverstande geboren; weil nur die Freiheit verständig macht.« (SW VII : 585) Denn nur, wenn die Begriffe frei gesetzt und am Licht vernichtet wer-

den, entstehen jene Evidenzen, die das denkende Individuum langsam zum Individuum und als Individuum zum Mitglied im sogenannten Geisterreich machen (auf das wir später zu sprechen kommen). Dieser formale Freiheitsakt war Voraussetzung aller bisherigen Überlegungen. Das würde bedeuten: »Alle Geschichte entstände darum und höbe an aus dem Unverstande, und sie wäre unendlich, weil das Unbegreifliche, d.i. das noch nicht in den Begriff des Thuns Gefasste, unendlich ist.« (SW VII : 585f.) Daraus folgt, dass die Freiheit und mithin das Schicksal des Menschheit als ganzer voll und ganz auf den Verstand jedes Einzelnen und seiner Aufklärung gestellt wäre, und dass das ganze Projekt doch noch scheitern und ins Nichts fallen und zu existieren aufhören *könnte*. Damit wäre der Sinn des Ganzen in Frage gestellt und die endliche Vernunft erschiene auch nach Fichte insgesamt formaliter grundlos und auf leere und nichtige Zwecke gestellt. Diese innere Kontingenzt bestünde, obgleich wir ja bereits gezeigt haben, dass sowohl das *Vermögen* als auch die *Tunlichkeit der Aufgabe* in der Reichweite der endlichen Vernunft läge.

Gleichwohl liegt in diesem Gedanken nach Fichte ein fundamentaler Widerspruch. Denn indem das Absolute einmal zur Erscheinung gekommen ist, kann es aufgrund seiner absolut-absoluten Einheit durchaus nicht mehr nicht erscheinen, sonst wäre es weder das Absolute, noch die Erscheinung des Absoluten.

Nun kann es aber nur zur Erscheinung kommen in der freien Form der Sicherscheinung, im freien Selbstbewusstsein, als faktischem Bild des überfaktischen Urbildes – des Absoluten. Der Verstand bezieht sich also bisher überall nur auf diese freie Sichvollziehung des Vermögens. Wenn es zur Sicherscheinung gekommen, mithin der Begriff des Selbstbewusstseins gesetzt ist, dann muss das Absolute in dieser Form erscheinen, und kann nicht mehr nicht erscheinen.

Indem aber der Verstand des Menschen, auf die Form der Freiheit in der differenziellen Form der Sicherscheinung beschränkt wäre, wäre auch – da dies die einzige Form der Erscheinung des Absoluten ist – die Erscheinung des Absolute bedingt. Denn im Leben kann es dazu kommen, dass ein Individuum bzw. sogar die Menschheit in eine Lage käme, in welcher es sich nicht mehr durch eigene Kraft und eigenen Ver-

stand erhalten könnte. Damit wäre aber mit dem faktischen Verlöschen der Menschheit auch das absolute Licht der Projektionsfolie verlustig. Und das kann nicht sein. Nicht weil nicht sein kann, was nicht sein darf, d. h. man es nicht will, weil es unangenehm wäre, *sondern weil dies bedeuten würde, dass sich das deus-deceptor-Argument auf höchster Ebene nicht widerlegen ließe*. D. h. weil sich dadurch de iure einsehen ließe, dass die quaestio iuris sub specie absoluti unbeantwortbar wäre. Dann aber gälte das Karamasoffsche *Alles geht!* – denn *ex falso sequitur quodlibet*.

Aber, wer heißt uns auch, den absoluten Begriff im Leben auf die freie Sicherscheinung des Selbstbewusstseins einzuschränken? Das haben aber *wir* gemacht, weil wir uns ja selbst die ganze Zeit auf die Form der evidierenden und intelligierenden Besonnenheit innerhalb der Reflexion der Reflexion eingeschränkt haben, und also im Denken und Denken des Denkens standen, aber nie im bloßen ›Auffassen und Wahrnehmen‹. Wenn wir diese Form voraussetzen, müssen wir sie auch wieder vom Ergebnis subtrahieren, sonst landen wir wieder in einer self-defeating prophecy. Nun ist ja aber auch klar warum wir so taten: Weil sich eben nur in der Reflexion der Reflexion ein differenzieller Begriff evidieren lässt, denn im Leben sub specie absoluti ist die Sicherscheinung der Erscheinung des Absoluten die absolut differenzlose Einheit der synthesis integrata und der synthesis disparata. So war es nur die self-defeating prophecy der Wissenschaftslehre in specie und der Re-entry des Lebens sub specie absoluti in die Form des selbstbewussten maximal reflektierten Begriffs, der uns dazu brachte, diese Einschränkung vorzunehmen.

Es war die richtige und notwendige methodische Einschränkung, als es darum ging zunächst die Form der Sicherscheinung vollständig zu durchdringen. Aber die quaestio iuris sub specie absoluti geht darüber hinaus, und nun gilt es, die methodische Einschränkung der Verstandesform zu suspendieren und zu subtrahieren, um den absolut absoluten Begriff des Absoluten zu gewinnen. In dem Satz: »Alle Geschichte entstände darum und höbe an aus dem Unverstande und sie wäre unendlich, weil das Unbegreifliche, d. i. das noch nicht in den Begriff des Thuns Gefasste, unendlich ist.«, von dem wir ausgingen, sind wir auf eine Aquivokation hereingefallen, indem wir den anfänglichen Unver-

stand der Geschichte, der ja freilich der notwendige *terminus a quo* jeder freien Erkenntnis und Aufklärung ist, faktisch absolut setzten und zu einem Ding-an-sich erhoben, statt ihn nur relational als zur transzendentalen Bildform notwendige gehörig Bedingung der Sichtbarkeit freien differenzieller Sicherscheinung aufzufassen, gewissermaßen als bloß intrikat und faktisch notwendig projizierten Kontingenzhorizont des sich zur freien Reflexion aufschwingenden individuellen Selbstbewusstseins.

Genau dies unternimmt Fichte nun in der bedeutenden Wissenschaftslehre 1813: Er schreibt dort: »Als absoluten Begriff haben wir beschrieben das Bild des Bildes als solchen. (Wir sprachen früher in der ersten Logik von einem solchen, und sagten: der absolute Begriff, die rein intellektuelle Anschauung sei das Erkennen des Bildes als solchen; denn welch ein Merkmal gäbe es, das Bild als Bild und Nichtsein zu erkennen? Die Absolutheit des Verstandes zeige sich darum schlechthin an dem Begreifen des Bildes als Bild). Inwiefern dieses nun ein wirkliches Bild ist, ist es ohne Zweifel [immer, KG] ein schon vollzogenes, eine Tätigkeit des Verstandes voraussetzendes, *besonderes Bild desselben*: nicht im absoluten Verstande, sondern im Sichverstehen und Bilden des Verstandes; in der Reflexion seines Wesens. Der Verstand ist da immer im Einzelnen bildend, thätig, setzend ein Bild; [aber der Verstand ist da, KG] nicht absoluter Verstand, sondern [stets nur die, KG] Reflexibilität des Verstandes, ein Verstand des Verstandes; darum nicht geschöpft aus der Tiefe. [...] Bedenken Sie ferner: Ein Bild vermag auch nie zu sein, ausser als Bild. Das Sein des Bildes, weil es eben Bild ist, setzt die Verstandesform durchaus. Diese kann nicht erst hinterher hinzukommen, denn ausserdem wäre das Bild vorher nicht Bild, sondern ein schlechthin Unbestimmtes, weder Bild noch Sein, gewesen. Das Bild anders zu nehmen denn als Verstandenes, ist immer ein unklares, unbestimmtes, verblaßtes Denken.« (SW X : 24ff.) Das ist in der Tat eine sehr weittragend Einsicht und Modifikation: Es bedeutet, dass jedes Bild, selbst das höchste, das absolute Urbild des Absoluten: das *Licht*, das in der Form der Erscheinung authentisch das ist, was das Absolute ist innerlich, nur ist – *im Verstande, d. h. durch und durch begrifflich durchdrungen*. Und da es der endliche differenzielle Verstand nicht sein kann, kann es

nur ein göttlicher intuitiver Verstand sein. Der menschliche Verstand ist also immer nur »Verstand des Verstandes«, oder anders gesagt, der *Begriff des Begriff*, oder noch deutlicher, das *Intelligieren des Intelligierens*, er ist niemals absolut ursprünglicher Verstand, Begriff bzw. Intellektion, sondern nur Nachkonstruktion der göttlichen Vorkonstruktion. Und in der Verwechslung des Verstandes des Verstandes mit dem absoluten Verstand liegt auch der Grund für die Aquivokation, die uns dazu brachte, die faktisch vorfindliche Unverstandeneheit am Anfang der Geschichte mit der inneren realen unendlichen Unverständlichkeit der Welt derselben zu identifizieren. Diese reale unerschöpfliche Unverständlichkeit ist nur eine Projektion unsererseits, weil wir in der Reflexion aus dem Reflexionsbild des Verstandes des Verstandes nicht herauskommen: »Der absolute Verstand dagegen ist das Machen des Bildes eben zum Bilde *schlechthin*: [...] Ich hoffe, durch die deutliche Erkenntniß dieses Gesetzes sind wir recht hineingekommen in das Innere, und es ist dadurch unaussprechlich viel gewonnen! Nämlich was? Dass das pure ›Auffassen und Wahrnehmen‹ im Leben sub specie absoluti durch und durch durchdrungen ist von einem göttlichen, unendlichen Verstand, einem absolute Verstande, der *uns* im Leben allerdings nur *intuitiv* zugänglich ist, wenn wir uns, wie beispielsweise im Zazen, in die vollständige Inhibierung der differenziellen Tätigkeit des Verstandes fallen lassen. Es heißt aber auch: Wir können nicht ins Nichts fallen, sondern fallen gewiss in die Hand Gottes, da das Nichts, die Kontingenz wie auch das Ohngefähr nur die notwendigen Projektionsformen des unvollendeten im Verstehen des Verstandes stehenbleibenden Denkens sind. Fichte kommt zum Schluss: »Merken Sie sich indessen diesen, wie ich denke, klaren und durchgreifenden Satz: die Erscheinung ist nur im [absoluten, KG] Verstande, denn [sub specie absoluti, KG] sie ist Bild; und Bild ist nur in seinem Verstehen als solches« (SW X : 25)

Zwei Fragen wollen wir uns noch einmal näher vorlegen und betrachten: Einerseits die systematische: Wie aber gestaltet sich aber der eigentliche Punkt des Zusammenhanges des Absoluten, des Bildes und des Verstandes, welches [alles zusammen] Ein Sein ist? und andererseits die Frage, was folgt daraus bzw. was konkret ist damit gemeint, dass »unaussprechlich viel gewonnen« ist?

i. Zunächst die systematische Frage: Wie ist ein absoluter göttlicher Verstand genetisch zu denken. In der Wissenschaftslehre 1812 konstruierte Fichte das Absolute noch als eine *Bestimmung* der Sichtbarkeit überhaupt, und damit letztlich als *absolute Intuition des Absoluten*.<sup>137</sup> Er schrieb dort schrieb Fichte: »Das absolute Sehen ist darum nun also bestimmt. Es besteht aus zwei Grundtheilen, aus dem unmittelbaren Sehen, der Intuition. In diesem Theile ist das Licht in der Form [der Sichtbarkeit]; mit derselben schlechthin vereinigt und verwachsen. Sodann aus dem Sehen des Sehens, oder der Sichtbarkeit als solcher, der Reflexion. In diesem Theile ist das Licht nicht in der Form, sondern es wird angeschaut als eintretend in dieselbe, jenes als Princip, diese als Principat; und so, und vermittelt dieses Grundverhältnisses stehen beide unterscheidbar auseinander, das Licht und die Sichtbarkeit. Beide Grundbestandtheile sind aber schlechthin vereinigt in Einem Blicke.« (SW XI : 442f.) Und weiter: »So gewiß das Licht als solches gesehen wird, wird es nicht nur überhaupt gesehen, sondern zugleich und in derselben organischen Einheit, als eintretend in die Form der Sichtbarkeit. So haben wir gefunden die absolute Einheit beider Einsichten. Dies ist nun offenbar, klar, und es wird dabei bleiben. Dieser Satz selbst kann auf keine Weise zurückgenommen werden.« (SW X : 444f.) Hiermit haben wir vorliegen, die absolute Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit. Das Licht wird gesehen, sowohl als eintretend in die Form und als in dieser schon seiend. Das erste gibt einen Fluss, der uns im Begreifen als Einleuchten, letztlich als Grundevidenz der Ichheit erscheint; das zweite gibt das absolute Begreifen selbst. »Was ist das?« Fragt sich Fichte jetzt: »Viele Worte machen es nicht. [...] Das Bild, die Idee, der Begriff überhaupt eines Bildes liegt ihr zu Grunde; diese ist das schlechthin klare und bewußte: dieser Begriff überhaupt fällt zusammen mit der andern Einheit, und diese wird dadurch begriffen als ein Bild, als ein

---

<sup>137</sup> »Was erscheint sich: die Erscheinung des Absoluten als solche; dieses Sein muß offenbar im neuen Bilde sich abbilden; denn es erscheint ja nicht überhaupt Erscheinung, sondern *diese, schlechthin nicht durch sich, sondern durch das Absolute seiend*. So ist's. So ist's. Worauf aber sieht die W.-L.? Daß die Erscheinung (welche es auch sei) sich erscheine: bloß auf diese in sich zurückgehende Form der Erscheinung. — Was das sich Erscheinende an sich sei, davon abstrahirt sie. « (SW X : 339, Mark. KG)

unter jenen Grundbegriff passendes einzelnes Beispiel, und in diesem Zusammenfallen und Begreifen besteht eben die Anschauung der synthetischen Einheit, und vermittelt dieser der Mannigfaltigkeit. Es ist in der ganzen Synthesis ein dreifaches Durch, d.i. Ueberfließungspunkt, und dadurch Genesis des innern Wesens des Sehens: 1) der Begriff eines Bildes überhaupt: dieser wird schlechthin durch sich selbst begriffen, der Begriff ist zugleich das Begreifende: ein unmittelbar und durch sich selbst klarer Begriff, die Sichtbarkeit selbst im Sehen: eben die näher beschriebene Ichheit, die schlechthin ist, nicht wird. 2) Das Begreifen oder Einsehen des wirklichen durch Einheit der Mannigfaltigkeit entstandenen Bildes, als eines Bildes, vermittelt des ersten Begriffs. 3) Das Begreifen der Mannigfaltigkeit, vermittelt der nun begriffenen Einheit, welche aus ihr entsteht.« (SW X : 447f.)<sup>138</sup> Das ist die allgemeine Form des Begreifens, wie Fichte sie in der Wissenschaftslehre 1812 auffasst, sie wird konstruiert, aus der Aufgabe, zu denken, wie das Licht in die Form der Sichtbarkeit eintritt und doch stets als schon in ihr seiend vorausgesetzt werden muss.

Aber nach Obigem haben wir es hier noch gar nicht mit dem absoluten Verstand zu tun, sondern nur mit dem Bilde desselben, dem Verstande des Verstandes. Und in der Tat, an einer entscheidenden Stelle der Ableitung fordert Fichte: »Aber wir sollen uns selbst einmal weglassen, und was wir so eben waren, objektiv machen.« (SW X : 447) Durch die-

---

<sup>138</sup> Zur Erläuterung seien noch folgendes hinzugesetzt: Fichte zergliedert und erklärt diese allgemeine Form der Sichtbarkeit wie folgt: »Im Ganzen bedenken wir noch Folgendes: 1) das Sehen, das immer ein Ersehen dessen ist, was es ist,— die Beziehung auf sich selbst, Identität der Zweiheit, die Vermittlung und sofort, was ist es? Es ist ein absolutes Durch, die absolute Form des Begriffes und Schlusses, das da fortreißt von einem Gliede zum andern. Und zwar ist durch dieses Grundgesetz der Sichtbarkeit überhaupt. 2) Der absolute Begriff ist der des Bildes überhaupt, der Sichtbarkeit: sie macht sich selbst sichtbar, und vollzieht so an sich die Ichform. 3) Alles andere Sehen oder Begreifen ist durch dieses alleinige unmittelbare vermittelt. Was da begriffen wird, wird dadurch begriffen, daß es als Bild begriffen wird. (In der Erfahrung: daß wir wissen, vorstellen, und dergleichen wissen wir doch wohl, also wir anerkennen das Wissen. Was aber ein Wissen an sich sei, kann man nicht lernen; denn alles Lernen setzt das Wissen schon voraus. Mithin müssen wir es, was Wissen sei, schlechthin wissen.« (SW X : 449)



se, an dieser Stelle zweifellos unvermeidliche, aber unreflektiert bleibende Distanzierung und Objektivierung zeigt sich, dass wir hier nur die »Reflexibilität des Verstandes« (SW X : 25) begreifen können, weil wir noch in der faktischen Reflexion seines Wesen, also im Verstand des Verstandes stehen. Nach Obigem wissen wir jetzt aber schon, der göttliche Verstand war so überhaupt nicht erfassen, indem unser Verstehen selbst das *Bild schlechthin* faktisch voraussetzte, es jedenfalls keineswegs genetisch aus einem höheren erwog.

Wie muss dies letztere also vonstatten gehen, ist jetzt unsere Frage: Wie ist die innere genetische Struktur des Intelligierens zu intelligieren, wie ist also das Fundamentalinstrument der Apperzeption der Wissenschaftslehre innerlich zu durchdringen (vgl. SW X : 447ff.), von dem er in der Wissenschaftslehre 1804 im letzten Vortrag schreibt: »Die absolute Vernunft ist das absolute (durchgeführte) Intelligieren ihrer selber, und Selbstintelligieren, als solches, ist Vernunft.« (SW X : 310) Es ist jedenfalls klar, dass Fichte hier, tiefer als je in das innere Wesen der Vernunft eindringt, und den Ansatz der Wissenschaftslehre noch einmal vertieft. Ausgangspunkt ist dieselbe, jetzt bloß als relativ-absolute Form der Sichtbarkeit des Lichts eingesehene allgemeine Form des Verstandes. Nun skizziert Fichte die Synthesis des absoluten Verstandes, also: Um den absoluten Verstand zu konstruieren, »müßte [man] beim absoluten Vernichten *des Setzens* ankommen, wo es nicht [frei] produciert ist.« (Diarium I : 40r) Nun ist diese ›Vernichtung natürlich, sie liegt in dem allgemeine Formalgesetz der bestimmten intellektuellen Anschauung: Bei jeder Vernichtung des Begriffs am Licht, muss derselbe vorher frei gesetzt und produziert worden sein. Das gilt für alle bestimmten Begriffe, aber es kann nicht für das Machen des Bildes zum Bilde schlechthin gelten, denn das bestimmte freie Setzen setzt den Begriff des Bildes schlechthin voraus, hier soll er aber genetisch konstruiert, und nicht faktisch angeschaut werden. Fichte überlegt daher: »Ich müßte zu derselben [Vernichtung des Setzens], nach erlangter Besinnung u. Aufhebung jener Natürlichkeit auch kommen können durch den *Verstand* selbst. / so daß eingesehen würde, es ist keine *Thesis des Verstandes*.« (Diarium I : 40r) Und erinnert sich: »ich mag da auf ein *Licht*, ein *Ursehen* u. dergl. kommen, die ich auch ehemals gehabt habe.« (Diarium I : 41r)

Dies soll nun am höchsten Begriff, dem des Absoluten, durchgeführt werden: »Dieser entstehe, wenn der Verstand selbst erklärt, d.i. das Gesetz seines Setzens aufgewiesen werden soll: er drum durchaus aufgehoben. u. zweifelhaft geworden sey. – Diese Bezweifelbarkeit des Verstandes »sey jedoch nicht *wahr*, denn für jene Erklärung [des Verstandes selbst, KG] werde ja, wenn man sich besinne, die Erscheinung schon voraus gesetzt: *ich* ja denke sie, mit der faktischen Evidenz *findet sich drum*, daß diese Ableitung nur ein *Bild* ist, des *wahrhaften Erscheinens Gottes*« (Diarium I : 40r) Was findet sich drum? Es findet sich, dass wir in der Erklärung des Verstandes nur im Verstand des Verstandes stehen, im faktischen Bild der Erklärbarkeit und dass mithin aus der Faktizität der Voraussetzung die Bezweifelbarkeit des Gesetzes des Setzens herrührt. Folgerung aus dem absoluten Transparenzgesetz der Erscheinung: Materialiter erkennt der Verstand sein Verstehen sehr wohl, ganz so, wie es im Ursehen liegt, formaliter allerdings liegt die spezifische Differenz im Schatten der freien Produktion des Begriffs, welche den Verstand des Verstandes zweifelhaft erscheinen lässt. Fichte setzt zur Lösung an: Gott »also *erscheint lebendig*; dies ist nicht gesetzt, durch irgendeine Freiheit des Verstandes, sondern es ist. – Ich hätte nun fürs erste ein Feld, in welches ich das ideale Seyn hineinbringen könnte. – Dieses lebendige Erscheinen Gottes ist nun offenbar nicht durch das *Setzen* des Verstandes, sondern [umgekehrt] alles Setzen ist erst dadurch, daß drum hier diese Grundlage aller Existenz sich gar klar findet.« (Diarium I : 40r) Was ist das Prinzip dieser Einsicht? »ich glaube einer faktischen Anschauung nicht, sondern erhebe mich zu ihrer gesetzlichen Konstruktion.« (Diarium I : 40rf.) Es ist damit das höchste »Gesetz des Intelligierens überhaupt« gemeint oder die *absoluten Abstraktion*, durch welche wir qua freier Reflexion sogar noch aus der absoluten Einheit der absoluten Vernunft auszutreten, und dieselbe vor uns hinzustellen vermögen.<sup>139</sup> Aus dieser Operation leitete Fichte bereits

---

<sup>139</sup> »Wir doch in unserm eben vollzogenen Geschäfte die Eine Vernunft, als das sich innerlich intuirend Machen, allerdings objektivirt und intuit: aber wir sahen ein, daß wir davon abstrahiren müssen, wenn wir die Vernunft als das Eine erkennen wollen, auch sind wir uns bewußt, daß wir allerdings davon abstrahiren können, d. h. obwohl

1804 die Standpunktlehre ab, d. h. die fünffache Spaltung des wirklichen Vernunfteffekts (vgl. VII + VIII), hier aber hat sich oben gezeigt, dass diese Fragestellung nicht das ursprüngliche absolute Intelligieren konstruierte, sondern nur einen Verstand des Verstandes, mithin geht es nun nicht um das Ableitungsprodukt bzw. die absolute Vernunft als Effekt und Wechselwirkung mit der Freiheit, sondern um das innere absolut verständige Wesen der absoluten Vernunft. Hier dient also dieselbe absolute Abstraktion dazu, tiefer in das absolute Wesen der absoluten Vernunft einzudringen, welches eben auch die absolute Voraussetzung des Verstehens schlechthin übersteigt, wie Fichte kurz feststellt: »Das *Licht* setzen alle voraus; das Wesen der tr.[anszendentalen] Ph.[osophie] liegt drum noch früher als die Besinnung auf den Verstand in der Besinnung darauf [sc. auf das Licht].« (Diarium I : 42r) Es bestätigt sich unsere obige Interpretation.

Nun da die Voraussetzungen des Intelligierens klar sind, wie wird denn nun der absolute Verstand genetisch? Bzw. wie versteht sich das lebendige Erscheinen Gottes jenseits von Freiheit und Faktizität der Reflexion? Wie konstituiert sich die strukturierte Ewigkeit der Welt als einer lebendigen? Fichte setzt wieder beim Grundsatz an: »Das Licht, die Sichtbarkeit bleibt das umfassende *All*.« (Diarium I : 41r) Es ist *die* Form der genetischen Sichtbarkeit des Absoluten. Folglich ist die große Frage: Wenn das Absolute notwendig im Licht sein *und* eintreten muss, aber ein frei gesetztes darin nicht sein kann, an dem es zum Eintritt des absoluten Lichtes kommen könnte, wie kommt es dann hinein? Fichte wägt die begrenzten Möglichkeiten einer Lösung ab:

Entweder: »Etwas würde gesehen nur durch eine Kontraktion der Sichtbarkeit überhaupt. Meine ich denn nun, daß Gott *Etwas* sey, so konnte es anfangs scheinen: dann müsste ich aber annehmen, daß das Licht, oder die Sichtbarkeit noch etwas anderes sey, als die Erscheinung Gottes; eine *höhere Sphäre*; das Erscheinen Gottes im Lichte, was ich ja nicht werde behaupten wollen« (Diarium I : 42r), denn es liefe auf eine Verdopplung der Erscheinung des Absoluten hinaus. Oder: »Es käme

---

wir faktisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen, es gar wohl als nicht an sich gültig denken können.« (vgl. SW X : 310f.)

drum darauf an *alle* Sichtbarkeit zu erfassen; wenn ich davon ausgehe, daß Gott, u. so die Sichtbarkeit ein *begrenztes* ist. – Das kann ich nun wieder nicht.« (Diarium I : 42r) Denn dann wäre die Erscheinung nicht die Erscheinung des Absoluten. Beides geht nicht – *Paradoxie!*

Dann durchzuckt Fichte die Evidenz: »Halt: Ich habe da mich wieder geirrt; aber jetzt hoffe ich auch das reine zu kommen. Warum wäre denn das eigentliche Bild Gottes durchaus ein *erschaffen von* Sichtbarkeit? Ich muß ja nicht denken, daß Gott *sich absetze*, als fertige Sichtbarkeit, es ist ja nicht seine *Erscheinung*, sondern sein Erscheinen, u. sich *Sichtbarmachen*.« (Diarium I : 42r) Erst hier fällt Fichte sein eigene self-defeating prophecy auf, er stand selbst in der Konzipierung der absoluten Abstraktion, unvermerkt noch im Verstande des Verstandes und bemerkte seinen performativen Realismus erst an der Feststellung der Alternativ- und Ausweglosigkeit obiger Paradoxie. Er schreibt: »Die *Sichtbarkeit* oder das Licht, das ich erst hinstellte, ist ja selbst erst ein durch meinen Verstand zur *Ruhe gebrachtes*, und abgesetztes Leben. Im *setzen* liegt nicht bloß das äußere *Umfassen*, sondern auch *das innerliche zur Ruhe* bringen. Das letztere ist ja nicht zu vergessen.« (Diarium I : 42r) Also: »Gottes sich *sichtbar machen*, [erst] sonach die Erscheinung:« (Ebda.) Aber: »Gehe ich so fort, so bleibt hier wieder ein hiatus« und zwar leuchtet das lebendige Erscheinen des Absoluten immer wieder nur an dem im Vollzug der Freiheit gesetzten Verstandesbegriff als hiatische *Erscheinung* ein. Wiederholungsfehler. Es scheint eine absolute Grenze des Denkens erreicht. Verstehen wir recht? Wie man es auch dreht und wendet, man kommt hier, an dieser absoluten Grenze des Intelligierens genetisch nicht nur nicht aus dem Verstand des Verstandes heraus, sondern reproduziert unbewusst immer wieder dieselbe Form immer und immer wieder unbewusst, natürlich, automatisch.

Wo liegt das Problem? Lässt sich das noch sagen? Fichte antwortet: »der Reflexionspunkt, das *sich* fehlt.« Aber: Auch dies »ist nun schon [wieder] ein VerstandesResultat. – Es ist schon drin die Trennung.« (Ebda.) Und zwar scheint schon: »In dem sich sichtbar machen, [...] eine Inversion der Pole zu liegen: ein innerer Zwiespalt.« (Ebda.) Nur, wie kann diese Reproduktion des inneren Zwiespalts vermieden werden, wenn er doch automatisch bzw. spontan erfolgt; es aber ohne Inversion, also ohne den Reflexpunkt des ›sich‹, zu keinem lebendigen Erscheinen

des Absoluten kommen könnte. – Wieder und wieder dasselbe *Paradox*. Noch einmal anders gefragt: Wie können wir die Paradox doch einsehen, und wie vermögen wir, selbst an dieser Grenze noch zu wissen, dass wir die absolute Vernunft stets nur ex post erfassen. Wir müssen unzweifelhaft schon höher stehen, als unser tätiger Verstand.

. Es führt kein Weg an der spekulativen Folgerung vorbei, dass unser tätiger freier Verstand nur die Nachkonstruktion einer göttlichen Vor-konstruktion sein kann: Die Inversion müsste aus dem Verstehen des Verstehens heraus, in das *Erscheinen* des Absoluten hineingenommen werden. Fichtes Lösungsversuch - also: »In Gott herein gedacht, macht er selbst sich sichtbar; ihm ist's *ich*.« Damit sprengt Fichte nicht nur den Rahmen jeder vorherigen Wissenschaftslehre, welche den absoluten Reflexionshorizont stets in der erschöpfende Analyse des Sich der Sicherscheinung fand, sondern diese Einsicht lässt auch einen völlig neuen Zugang zum inneren ewigen Wesen der religiösen Wirklichkeit auf-scheinen, denn es zeigt sich, dass schon im reflexionslosen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ der Wirklichkeit sich eine geistige bewusste Lebe-Welt zeigt.<sup>140</sup>

Mit dieser Rekonstruktion der Skizze Fichtes, wie ein absoluter Verstand gedacht werden kann, müssen wir es an dieser Stelle sein Bewenden haben lassen: Die ausführliche Ableitung der Lösung, hat Fichte

---

<sup>140</sup> Es zeigt sich, dass die Einwände, die beispielsweise Denker Schelling (SW VII : 3ff.), aber auch Jacobi und Goethe, gegen Fichte erhoben haben, nicht so weit hergeholt sind, wie es vom demonstrativen Standpunkt Fichtes scheint, und dass es wesentlich schwieriger ist, den entstellenden Schlagschatten der Reflexion aus dem Wissen herauskriegen, als Fichte lange Zeit dachte. Es gibt dann offenbar zwei *absolut authentisch komplementäre Grundperspektiven* im Leben, die Reflexion der Reflexion, wie die späteste Wissenschaftslehre sie durchführt, und aber auch den absolut intuitiven Verstand, in dem die Welt nicht das Materiale der Pflicht ist, sondern nichts als die Sichtbarkeit des Geistigen, näherhin der Spiegel des Geisterreichs ist. Beide absoluten Perspektiven sind nur durch lange Kunst, Übung und Reifung zu erreichen, erstere durch radikale Vollreflexion der Reflexion, letztere durch radikale Desidentifizierung von jeder reflexiven Tätigkeit, wie sie im Zazen praktiziert wird. In der Reflexion der Reflexion liegt die Vollexplikabilität der mystischen Leere, im Hishiryō-Bewusstsein liegt die absolute Wirklichkeit des Lebens sub specie absoluti. Das ist wichtig zu sehen, wenn man sich mit Ansätzen beschäftigt, wie sie beispielsweise von I.H. Fichte, Steiner, Beuys und Bahro vorgetragen wurden.

m. E. nicht mehr ausgearbeitet: Die Wissenschaftslehre 1813 wurde wegen der beginnenden Kampfhandlungen im Befreiungskrieg Preußens gegen Napoleon abgebrochen, im Diarium beschäftigt er sich mit anderen Fragen, zu einer letzten Lösung ist es auch hier m.W. nicht mehr gekommen. Fichte gibt aber noch die neuentstehenden Fragen an, die gelöst werden müssten. »Die Frage ist [a.]: wie wird aus diesem Ich [Gottes] ein Er [für uns]?, d.i. welches ist der eigentliche Absolutheitscharakter der Erscheinung. – [und b.]: [...] in welchem Charakter der Anschauung (des Ich) liegt es, daß dieses Herausgehen zu ihm (Er nicht Ich.) möglich ist, und notwendig. Das letztere ist die eigentlich aufgeworfene Frage!« (Diarium I : 42r)

Freilich können wir, mit dem, was wir schon eingesehen haben, versuchen, die Richtung anzugeben, in welcher diese Fragen wohl zu beantworten sind.

Ad a. Was ist der eigentliche Absolutheitscharakter der Erscheinung bzw. wie kommt es zum hiatus irrationalis zwischen Erscheinen und Erscheinung? Die Absolutheit der Sicherscheinung wurde von uns bisher in die formale Freiheit gelegt, indem es zum Sich nur durch eine Vollziehung des transzendentalen Vermögens kommen kann. Nun zeigt sich, dass die Erscheinung schon *sub specie absoluti* diesen aus der Freiheit abgeleiteten Charakter trägt. Woher dies? Zunächst muss dazu gesagt werden, dass vorher die Unableitbarkeit der Vollziehung des Vermögens durchaus der Grund war, warum es zu wirklichen Sicherscheinung und damit zu Faktizität kommen konnte. Und auch jetzt kann es nichts anderes sein, als eine unableitbare Vollziehung, die das *lebendige Erscheinen sub specie absoluti* zur toten Erscheinung *sub specie facti* macht. Nun können wir nach Fichte ein *äußeres Umfassen* und ein *inneres zur Ruhe bringen* unterscheiden. *Wie wäre es denn, wenn in dem einen unableitbaren Sichvollziehen der Erscheinung beide Funktionen des Verstandes genetisch ineinandergreifen: und von einer eigentlichen Synthese der synthesis disparata und der synthesis integrata, also von einer Einheit der Einheit des integralen Verstandes und der Mannigfaltigkeit des differenziellen die Rede sein müsste.* Demnach wäre in dem Ursehen des Lichtes alles Sehens das göttliche Erscheinen lebendig, transfaktisch und absolute eins. Dann aber käme es zur Erscheinung und Sicherscheinung der Erscheinung in einem unableitbaren Schlag, und zwar dadurch, dass

das göttliche Erscheinen, welches nur bis zur Möglichkeit geht, sich als Sicherscheinung äußerlich umfasste, und sich in diesem selben Schlag durch eine Kontraktion der Sichtbarkeit überhaupt zu einem Etwas nur Sichtbaren zusammenzöge, sich also innerlich zur Ruhe brächte, und nunmehr als Etwas in sich als Sichtbarkeit einträte. Dieser Akt erschiene sich dadurch als absoluter Akt des Verstandes, indem die umfassende Form der Sicherscheinung sich absolute Sichtbarkeit und somit als selbständig begreift (obgleich sich hier durchaus nur der Verstand des göttlichen Verstandes in seiner absoluten Grundform erfasst), und zugleich würde nicht Gott oder das Licht des lebendigen Erscheinens an sich selbst zu einem Etwas zusammengezogen, sondern mit der Erscheinung nur ein innerlich erstarrtes Bild des lebendigen Erscheinens. Schließlich bliebe der absolute Verstand für den Verstand des Verstandes materialiter ebenso inkommensurabel und absolut einfach wie bisher die Uerscheinung. Blicke noch die Frage, warum das göttliche Erscheinen in diese Duplizität teilen muss? Die Antwort wäre aber eigentlich auf der Hand liegend, indem klar sein muss, dass das göttliche Erscheinen sich nicht willkürlich selbst teilen, abteilen und zur Ruhe bringen kann. Es kann auch hier nur rückgeschlossen werden, aber wiederum auch nur so, dass die Spaltung nicht in das lebendige Erscheinen selbst fallen kann: Wir können hier eine Bemerkung Fichtes aus der *Anweisung* hinzuziehen, wonach »das Prinzip der Spaltung nicht unmittelbar, in jenem *Akt*, des göttlichen Daseins fallen, sondern [...] außer denselben fallen [muss]; jedoch so, daß dieses Außer, einleuchte, als unmittelbar, mit jenem lebendigen Akte verknüpft, und aus ihm notwendig folgend.« (RL : 62f.)

Ad. b. In welchem Charakter der Anschauung des Ich liegt es, dass dieses Herausgehen zum Absoluten möglich bzw. woran merkt es der Verstand des Verstandes, dass der absolute Verstand für den Verstand des Verstandes reflexibel ist? Durch die obige Lösung wäre zugleich auch klar, dass das göttliche Erscheinen als wahre *quaestio iuris sub specie absoluti* immer über sich als sicherscheinende Verstandestätigkeit hinauswiese, und der Verstand der endlichen Vernunft erst dadurch geltungstheoretisch befriedigen lässt, dass er sich als absolut seiend aufhebt und sich als bloßes äußerliches erstarrtes Bild des göttlichen Verstandes begreift. Das aber würde wieder bedeuten, dass der Verstand

des Verstandes bzw. die Reflexion (der Reflexion), kurz: die Wissenschaftslehre, immer nur eine über die Struktur der geistigen Wirklichkeit orientierende Hilfswissenschaft wäre, nie aber ein erstes, immer nur Mittel gegen möglichen Zweifel, nie selbst Auge und Organ der Wahrheit. Denn wenn ein absolute Verstand im Leben schon jenseits der Reflexion, in der absolut lebendigen Einheit der Wirklichkeit von Ich, Natur und den Anderen fungierte, welche Wirklichkeit ja notwendig eine im Sehen und des Sehens ist, so wäre in diesem Leben *sub specie absoluti* bereits alles Wesentliche sichtbar und ersichtlich, wenn sich das Auge dazu geklärt hätte. Die Vollendungsidee des Lebens läge also nicht in Reflexion, Freiheit und Aufklärung, indem jedes freie selbstbewusste Denken immer entstellte und ertötete, sondern in der freien Gewinnung einer *Freiheit von der Freiheit*, die im Sehen des intentionalen Sehens im absolute Verstand subsistierte, sich der Erklärungen der Reflexion der Reflexion durchaus bedienen könnte, dies aber für die durchgreifende Klarheit und Erfülltheit nicht bräuchte.

Diese Gedanken seien hier zunächst nur als Diskussionsvorschlag hingestellt, und einer tieferen Prüfung empfohlen.

ii. Sodann wollen wir und in der Tat bedeutenden Folgen zuwenden, die eine solche Lösung hätte, und die auch Fichte schon gesehen hat. Auch dies wird verdeutlichen, wie eine solche Lösung möglich ist. Ebenfalls im *Diarium* geht Fichte in zwei sehr interessanten Texten auf diese Fragen ein, die Immanuel Hermann Fichte unter dem Titel »Ueber Errichtung des Vernunftreiches« und »Ueber Zufall, Loos, Wunder u.s.w.« veröffentlicht hat. Im ersteren der beiden gibt Fichte zunächst einmal die Stelle an, an welcher überhaupt der göttliche Verstand in eine Wirksamkeit eintreten könnte: Wir haben uns schon oben auf diese Stelle bezogen, und kehren jetzt wieder zu ihr zurück:

*Sub specie absoluti* werden wir »Alle im Glauben geboren heisst eigentlich: wir werden Alle im Unverstande geboren; weil nur die Freiheit verständig macht.« (SW VII : 585) Der entscheidende Punkt ist: »nur die Freiheit macht verständig«, nur, wenn wir die Begriffe gesetzt und am Licht vernichtet haben, entstehen jene Evidenzen, die das denkende Individuum zum Individuum und als Individuum zum bleibenden Mitglied im allgemeinen Geisterreich machen. Das gilt für alle Evidenzen,



eben auch für die Grundevidenz in die Ewigkeit der Welt, die Vereinigung der *synthesis integrata* und der *synthesis disparata*, mithin Religion.

Wie für Kant ist für den frühen Fichte die höchste Aufgabe der Freiheit die Sittlichkeit, diese wiederum ist die allgemeine Bestimmung des Menschen; die Sinnenwelt aber – wir werden im nächsten Kapitel auf die Synthesis eingehen – ist nach Fichte nichts an sich, sie ist nur das »Materiale der Pflicht« (SW V : 185), genauer: sie ist »die Sichtbarkeit der sittlichen, und weiter nichts.« (SW VII : 594) Wenn nun eine Freiheit sich nicht mehr kraft ihres eigenen Verstandes, d. h. also durch ihre eigene Freiheit und Einsicht (am Leben) *leben und erhalten* könnte, unterläge sie offensichtlich dem Ohngefähr, kurz der Gesetzlosigkeit. Denn sowohl das Naturgesetz als auch das an den Verstand gerichtete Sittengesetz lassen eine Rettung aussichtslos erscheinen, und andere Gesetze kennen wir nicht. *Dass dies uns jederzeit möglich erscheint, beschreibt unser modernes Lebensgefühl, in einer kontingenten Welt zu leben.* Dies war lange Zeit Fichtes Ansicht: Die Menschheit wäre demnach dort, wo sie nicht verständig agiert, und die Natur sich nicht zu erhalten vermag, der gesetzlosen Kontingenz der Welt heillos ausgesetzt. Der Mensch, der sich diesem Prinzip anvertraute, wäre geradezu verantwortungslos.

Durch die Entdeckung eines absoluten Verstandes am Grunde der Erscheinung verändert sich jedoch diese Bewertung vollkommen. Er folgert: »Hier nun wird dieses Princip [des Ohnsgefährs, KG] weiter bestimmt, indem der Begriff der Gesetzlosigkeit, dem die Natur nach meiner bisherigen Auffassung anheimgefallen ist, dadurch wesentlich eingeschränkt wird, und Manches in ihr selbst unter das sittliche Gesetz gebracht werden muss.« (SW VII : 594) Dann aber wird Fichte plötzlich klar, dass die Folgen noch viel dramatischer sind: Denn »es fragt sich endlich, ob diese Bestimmung nicht durchgreife und die Gesetzlosigkeit der Natur ganz wegfallen müsse, indem sie *durchaus bestimmt ist durch den absoluten Verstand* [...]? Dies gäbe eine durchaus veränderte Ansicht von ihr und auch von der Freiheit, wie vom Principe der Individualität.« (Ebda., Mark. KG) Fichte weiter: »ist in diesem Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen, nicht zugleich ein Weltplan, drum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand? Welches ist denn das Gesetz der

Weltfacten, d.i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgaben liefert? Diese Frage liegt sehr tief: bisher habe ich durch Ignoriren und Absprechen mir geholfen! Ich dürfte da allerdings einen tieferen, eigentlich absoluten Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und dieser den inneren Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen Verstand gesetzt seyn. (Hierdurch würde ich mich Schellingens wieder mehr nähern.)« (SW VII : 586)<sup>141</sup>

Durch den absoluten Verstand wäre also jener Bereich, der zuvor von der Gesetzlosigkeit zwischen Freiheit und Natur eingenommen wurde, durchgreifend gesetzlich bestimmt. Fichte fragt sich in diesem Zusammenhang: »Was sind nun wunderbare Erhaltungen, Gebetserhörungen u.s.w.? — Der Verstand des Individuums kann sich selbst nicht mehr erhalten; er fordert eine Handlung Gottes, die sich knüpfe an seinen Begriff, eintrete in seinen Plan: dies ist der Begriff des Individuums von dem Ereigniss, entsprechend seinem Wunsche, Gebete. Entspricht ihm zugleich aber eine objective Wahrheit? [...] Wenn ein Individuum in die Lage kommt, dass es sich durch seinen Verstand nicht mehr erhalten kann, so wird es entweder erhalten, oder es wird nicht erhalten. Im letzteren Falle löst sich die Frage von selbst: im ersteren verknüpft der Verstand (des Verstandes) allemal erst hinterher; und eine objective Entscheidung über die besondere Veranstaltung dabei ist eigentlich unmöglich.« (SW VII : 593) Nachträgliche Konstruktionen und Projektionen lässt Fichte also nicht zu. Aber weiter: »Wenn aber diese Ereignisse sich wiederholen, wie bei Stilling<sup>142</sup>, wenn das Ereigniss gerade zur erwünschten Stunde eintrifft, wie auch ich bei mir Beispiele erlebt habe? dann wird es wahrscheinlicher, dass ein Objectives zu Grunde liege. — Nur das lässt allgemeingültig sich festsetzen: die höhere Bedeutung auch in dem, was man Wunder nennt, kann nur auf das Sittliche sich beziehen; dies im Menschengeschlechte und im Einzelnen muss es

<sup>141</sup> Im Diarium steht an derselben Stelle »Dadurch würde ich Schellingens mich wieder sehr [!] nähern« (Diarium I : 36v).

<sup>142</sup> Fichte hat wahrscheinlich die 1808 von Jung-Stilling veröffentlichte Theorie der Geister-Kunde gekannt, in welcher Letzterer, ähnlich wie Emmanuel Swedenborg, seine Erlebnisse mit Geisterkontakten darstellt und kategorisiert.

zum Inhalte haben, nicht irgend eine bloss physische Erhaltung.« (ebda.) Darüber hinaus fragt Fichte sich, »ob die Freiheit und Gesetzlosigkeit in der Natur nicht selbst durch Loos, Vogelflug u.dergl. repräsentirt wird?« (SW VII : 592) Und folglich auch unter ein Gesetz gebracht werden müssten, dass nicht in der Freiheit liegt. Es fragt sich also, ob sich etwas Reales (um nichts ›Objektives‹ zu sagen) in diesen Phänomenen erscheint? — »Bei dem Loose wäre es wohl klar. Ein Loosen und die Bewegungen zur Loosentscheidung bringt ja die Natur nicht hervor: sie sind Freiheitsproduct. Der Vogelflug dürfte sich etwas anders verhalten; aber da ist es erst die Freiheit, die ihm einen der That selber ganz äusserlichen Sinn aufdrückt. In solchen Dingen ist Gesetz, dass überhaupt etwas erfolgt; was, bleibt unentschieden.« (Ebda.) Man fühlt fast, wie tappend und fast ungläubig Fichte sich hier vortastet und sich diesen Fragen annähert: »Man legt indess dergleichen Zufall einen Verstand unter, weil er den Verstand bestimmend wirkt. Es ist dies nichts Objectives, sondern nur Subjectives; die menschliche Willkür und den Verdacht der Lust bringt man dadurch weg. Daran reiht sich zugleich auch der Begriff des Wunders: man macht das Loos zum Bindenden und Verbindenden, zum Orakel, das uns die Stimme Gottes anzeigt; das ist nun auch das Gebiet des Wunders, es ist ein sichtbarer Act der Gottheit. — Andere Wunder, Todtenerweckungen u.dergl., sind Beweise, dass wir glauben sollen: auch Stimmen Gottes.« (SW VII : 592) Aber weiter, Fichte fasst zusammen, und kommt zu einer bahnbrechenden Einsicht: »Besondere Vorsehung wäre anzunehmen, wenn in der Erhaltung der Einzelnen das Ganze erhalten würde, für welches letztere ich das Wunder annehme. So ist es klar, dass dies noch einer tieferen Untersuchung bedarf. Die Welt ist die Sichtbarkeit der Freiheit: dies muss die Natur in der That und nach allen Bedingungen seyn, nicht bloss jenes absolut Gleichgültige und Leere, wie ich mich bisher begnügt habe, sie aufzufassen. Was darum in den Bedingungen der Freiheit, muss auch in ihr gegeben seyn. Nun liegt aber in der Freiheit das Daseyn der Gesellschaft, mit seinen vornehmsten Bedingungen. Wenn diese nun gefährdet sind, oder wenn ein schlechthin neues Glied des Fortschritts eintreten muss in den Geschichtszusammenhang, eine durchaus neue Offenbarung des Geistes, so ist dies ein Durchbrechen des wiederkehrenden Fortgangs, ein schlechthin Erstes und Anfangen-

des, was weder aus der Natur hervorgeht — diese bleibt an ihren Wechsel gebunden — noch aus der Freiheit oder dem (endlichen) Verstande — diese können eigentlich nichts Neues setzen, in ihnen ist kein eigentlich erfinderisches Princip — sondern nur aus dem stammen kann, was zwischen Natur und Freiheit fällt, *geistige Natur* oder Ursprünglichkeit ist.« (SW VII : 594f.) Damit haben wir einen wichtigen neuen Begriff: den der geistigen Natur – einer gesetzlichen Natur, zwischen Freiheits- und Naturgesetz, der überall dort wirkte, wo die Freiheit noch nicht bzw. nicht mehr verständig agiert. Das Ohngefähr fällt weg und Fichte konkretisiert auch den Bereich, wie die geistige Natur in uns wirkt. Und überraschenderweise werden hier Phänomene von Fichte genannt, die wir heute sehr gut aus dem Bereich der Tiefenpsychologie kennen. »z. B. das Verlieren ist ein Anheimfallen aus der Region der Freiheit in die der Natur. — Auf diese Art geschieht Vieles durch uns, wobei wir uns der deutlichen Gründe nicht bewusst sind. Dies fiele zwischen die beiden Gesetzgebungen, die der Natur und die der besonnen zwecksetzenden Freiheit, mitten inne; wir nennen es darum das Ohngefähr: aber steht es objectiv unter keinem Gesetze? Dann wäre der Zusammenhang des Ganzen durchbrochen; denn an dies Ohngefähr reihen sich überhaupt Ereignisse der Geschichte an, in weiterer Folge oft die wichtigsten Entscheidungen. — Die halbwillkürlichen Handlungen der Freiheit ferner, wo aus augenblicklicher Regung, Rührung u.dergl. etwas geschieht, das Absenden eines Briefes mit Gelde u.s.w., wohin bringe ich diese? Dergleichen dunkle Associationen der Einbildungskraft müssen auch unter ein Gesetz gebracht werden.« (SW VII : 596)

Plötzlich – auch wenn Fichte die Zeit gefehlt hat, um alle diese Fragen eingehend auszuarbeiten – stehen wir in einer anderen Wirklichkeit. Die Einsicht in einen absoluten, dem menschlichen Verstehen zugrundeliegenden göttlichen Verstand hat sehr tiefe, bis jetzt noch unabsehbare Auswirkungen auf das Weltbild, in dem wir leben. Wenn unsere Welt durch den Tod Gottes (Nietzsche) gekennzeichnet wurde, oder durch die Entzauberung der Wirklichkeit (Weber), so könnten diese Gedankengänge, sollten sie sich bewähren, einen wissenschaftlichen Eintritt in Wiedergeburt des Göttlichen bzw. Geistigen und einer Wiederverzauberung unserer Wirklichkeit markieren, indem die Entzauberung unserer

Welt offenbar auch nur eine weitere Form der Verzauberung derselben dargestellt haben würde. Hierdurch würde eine Synthese von Mystik und Wissenschaft denkbar werden, in welcher die Welt nichts als die Poesie des Geistigen wäre.

Mit der *geistigen Natur* haben wir in der Tat einen neuen interessanten Kandidaten, dem wissenden Nichtwissen und absichtslosen Handeln im Leben sub specie absoluti eine sehr konkrete Bedeutung zu geben, dann nämlich, wenn man durch Zazen die »Kunst« erlernt, uns »in das Intelligible [mit Bewußtseyn darin zu] verlieren« (SW X : 116), und dadurch ohne Reflexion und Reflexion der Reflexion im bloßen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ sub specie absoluti zu verweilen. Wie werden die möglichen Implikation später noch genauer betrachten.<sup>143</sup>

Was sind die weiteren Konsequenzen? Durch diese Synthese der *synthesis disparata* und der *synthesis integrata* ist jedes Sein, materiales wie formales, bewusstes wie unbewusstes, paradoxes, irrationales, prinzipiell in Bild = Bewusstsein (S || EÜ) durch Intellektion auflösbar. Ob es wirklich aufgelöst wird, ist eine Frage, die von der wirklichen Reflexion abhängt. Es kann aber nie ohne Verzerrungen aufgelöst werden, nur im reinen reflexionslosen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ sub specie absoluti zeigt sich die geistige Natur authentisch. Mit Fichte könnte jedoch jede Irrationalität, jede noch so absolut erscheinende Grenze des Wissens als solche innerhalb der perspektivenerweiterten Vernunft begriffen und ihre Opazität rekursiv aufgelöst und relativiert werden. Daraus ergibt sich eine Epistemologie des Irrationalen: Das Irrationale, Böse, Opake, Alternativlose ist nach Fichte grundsätzlich eine durch Dezisionismus, performative Absolutsetzung und reflexive Unterlassensleistung selbst frei herbeigeführte Borniertheit, und damit nichts als ebenso *selbstverschuldete Entfremdungen der Freiheit von sich selbst* (self-defeating prophecy).

Das absolut überfaktische Ich ist im Leben sub specie absoluti das *Ursehen schlechthin alles Sehen*, die absolute Synthesis *synthesis disparata* von

---

<sup>143</sup> Vgl. Fasching 2007.

Sein und Dasein, also das ursprüngliche genetisch evidente und lebendige Dasein des Seins  $L \leftrightarrow E \downarrow \parallel E \cup (S \sqsubseteq O)$ , das – da es nun einmal da ist – nicht nicht sein kann, obgleich es für die Reflexion nur das Nicht-sein bzw. ›Können-Sein‹ = das Urbild des absoluten Seins ist. Es ist nie faktisches Sehen ( $E \cup$ ), sondern zeitlich invariantes per synthesis disparatam abgeschiedenes *Sehen alles faktischen Sehens* sein: Die synthesis disparata kann nie im faktischen Wissen der synthesis integrata authentisch erfasst noch erschöpft werden. Sie ist für die einfache Reflexion unendliche Aufgabe der Begriffsbildung, der Reflexion der Reflexion ist jedoch durchaus intelligibel, dass diesem perennierenden Scheitern der faktischen Reflexionsform keinerlei Realität zukommt, da sie begreift, dass das ›absolute innere Ich‹ = ›Wir‹ = ›die geistige Natur‹ = ›das Geisterreich‹ aus innerer überfaktischer Abgeschiedenheit die Unbegreiflichkeit, Einzigartigkeit und Unerschöpflichkeit des Daseins intelligibel in einem Schlag genetisch evident durchsieht bzw. hinsieht ( $E \downarrow$ ) das Selbstbewusstsein, wenn der Ich-Reflex nicht absolut und opak gesetzt wird! Wenn es auf der Grundlage des absolut intelligiblen Begreifens seines überfaktischen Grundes seinen abgerissenen Reflexionsvollzug und den damit einhergehenden performativen Realismus aufgibt, und sich an das wissende Nichtwissen und absichtslose Wollen hingibt – und bei aller schöpferischen Tätigkeit muss die Reflexion schweigen, die Konzentration liegt in der inneren Stille, wie jeder Musiker eingestehen wird – wird es leer, klar und durchsichtig für das Einzigartige, Unerschöpfliche, Unbegreifliche und Ewige im Leben. So könnte sich der Mensch mit Fichte als absolut überfaktisches Bild- und Freiheitswesen des Absoluten begreifen, das formaliter absoluter Grund der Faktizität überhaupt ist, mit dem absoluten Bewusstsein und der absoluten Verantwortung, dass er es wird. (SW XI : 3) Auf diese Weise, nach Fichte aber auch nur auf diese Weise, vermag der denkende Mensch heimisch zu werden in dieser Welt.

Wie ist es möglich, dass die lebendige, unendlich bestimmte Bestimmbarkeit des realen faktischen Wissen, im Bewusstsein per synthesis disparata sichtbar ist. Das Selbstbewusstsein setzt also einen *absoluten Gehalt* voraus, den Fichte sub specie absoluti Licht nennt, von der wir jetzt wissen, dass sich darin die geistige Natur ausspricht: »Die Sicht-

barkeit [oder das Dasein, KG] ist Bild des Eintritts des absolut sichtbaren in die Form [des absoluten Ich]«. (GA II, 13 : 177) Das durch Reflexion der Reflexion über die Funktion der Reflexion aufgeklärte Selbstbewusstsein ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ) drückt das zeitlich invariante Bewusstsein der Kompetenz aus, jedes faktische, in sich opake Sein reflektieren und in Vorstellung verwandeln zu können, also letztlich absolute Reflexibilität. Reflexion setzt aber Intuition voraus und die absolute Voraussetzung *dieser* Reflexion war das nur zu findende *Faktum des Bewusstseins* ( $S \parallel O$ ). Die einseitige Konzentration auf den Gegenstand der transzendentalen Reflexion, und die Identifikation und Absolutsetzung mit dem Selbstbewusstsein, wenigstens insofern Kant und noch der späte Fichte betroffen sind, hat inhaltlich zwar die einzig mögliche Form des *Begriffs* des Absoluten (per *synthesis integrata*) aufgezeigt, zugleich aber sowohl die formale Voraussetzung für die Reflektierbarkeit des Selbstbewusstseins unterschlagen bzw. identitätslogisch überformt  $E\cup (S \rightleftharpoons O)$ , nämlich das zu erklärende irrational hiatische bzw. überfaktische Verhältnis von Bild und Ding an sich; als auch die Form des Begriffs des Absoluten nicht als Begriff (= als Nicht-Sein, Bild) gesetzt, sondern als Ding an sich; und von daher konnte sich der Begriff des Absoluten *nicht als Begriff* und Abschilderung des Seins verstehen. Dadurch wurde der hiatus per irrationalen ( $\parallel$ ) zwischen Sein und Bild nicht per *synthesis disparata* ( $\parallel$ ), sondern nur per *synthesis integrata* (also nur innerhalb der faktischen Ichform) erklärt und somit überdeckt, entstellt, ertötet, schematisiert. Aus unerschöpflichem Vermögen (dem ›Können-selbst‹) wird fixiertes, disparates Sein, Dinge, Atome, atomisierte Individuen, zersplitterte Gesellschaften. Damit wird die Ding-an-sich-Form von den Objekten durch Reflexion auf das faktische Sein des Selbstbewusstseins übertragen  $\parallel E\cup (S \rightleftharpoons O)$ , aber nicht erklärt, wie der spezifische überfaktische  $\parallel$  hiatus per irrationalem möglich und durchsichtig ( $\parallel$ ) sein kann, also wie es von einem *in sich verborgenen Sein* per *hiatum* ein absolut authentisches unerschöpfliches Bild geben kann, oder noch anders, wie es von unendlich vielen möglichen rational inkommensurablen Realitäten *ein* Bild geben kann.

Fichte erzeugt durch die Reflexion der Reflexion eine Perspektiverweiterung unseres einseitigen transzendentalen Denkens und weist darauf hin, dass die erste transzendente Reflexion notwendig ein *wirk-*

*liches anschauliches, aber nota bene überfaktisches, absolut unmittelbares, zugleich aber faktisch unsichtbares Bewusstsein (S || O) voraussetzt, dass in seiner Unendlichkeit durch keinen Begriff erschöpft oder gefasst werden kann – eine absoluter intuitiver Verstand. Es ist die erwähnte ontologische Lücke, die sich daran zeigt, dass jede, ja noch die kleinste Bewusstseinsentität unerschöpflich, unbestimmbar bzw. infinitesimal bestimmbar ist, jede Raumstrecke, jede Zeiteinheit, jede sinnliche Qualität, jede Bestimmung etc. Diese absolute Intuition gibt der in sich leeren absoluten Ichheit erst einen konkreten unerschöpflichen absoluten Gehalt (↓), nämlich diesen: in allem und allem und allem spiegelt sich gewissermaßen holographisch das geistige Verhältnis der geistigen Interpersonalität (des Geisterreichs) – Das ist eine grundstürzende Einsicht: *Wir denken ursprünglich nicht faktisch abstrakt, sondern überfaktisch konkret, ausgehend von der wirklichen Wand.* Dieses wirkliche, lebendige und anschauliche Bewusstsein ist das Explanandum, das Fichte erklären will, und nicht eine Abstraktion davon! In ihm nur das Ding an sich. Es gibt keine andere Stelle, an der nach Fichte klarer werden kann, dass unser Wissen in der Form der Faktizität nicht adäquat beschrieben werden kann, indem uns selbst der letzte Grashalm eine unendliche Aufgabe zur Begriffsbildung ist. Wie sollten wir das je wissen, wenn nicht in der Tat die überfaktische Wissensform die fundamentale und vor allem absolut unmittelbare ist, die faktische aber ist nach Fichte nichts als ein Schleier vor dieser ist.*

In puncto der fundamentalen Unterscheidung zwischen Leben und Wissenschaft (↔) haben wir mit dem absoluten Gehalt ein nur durch ›Wahrnehmung und Auffassung‹ zugängliches Kriterium des absolut überfaktisch Lebendigen (es ist das ideale Sein des ursprünglichen durchsichtigen Daseins des Absoluten [|||]), das die faktisch performative Unterscheidung zwischen Leben und Wissenschaft, Tun und Sagen (↔) begründet. Im Klartext heißt das, dass man nur faktisch (im Dezisionismusvorwurf beispielsweise), nicht aber sub specie absoluti den Gegensatz von Leben und Wissenschaft gegeneinander ausspielen kann. Das heißt zunächst, dass die Philosophie das Leben weder bloß interpretieren soll, noch dass das Leben wiederum per hiatum irrationalem hinter den philosophischen Konstruktionen das wahre und authentische



im Dasein ist, sondern beides hat dieselbe lebendige wie durchsichtige Wurzel – das überfaktische Dasein des Seins.

## IV.8 Möglichkeitssinn

Im Dasein sub specie absoluti  $E \downarrow \parallel (E \cup [S \leftarrow O])$  finden wir also, zunächst einmal, nicht nur abstrakte begriffliche Formen (Kategorien) und dieselben synthetisierende Vermögen, Vernunfttypen und eine disparate Dingewelt (die synthesis integrata), sondern wir sind in diesem Bewusstsein *absolute überfaktische Einheit*, bestehend aus einer:

1. absolut anschaulichen, unendlich innerlich bestimmten Bestimmbarkeit, d. h. einer unerschöpflich gehaltvollen, überfaktisch-genetischen qualitativen Fülle:  $\downarrow (S \parallel O)$ ; sowie einer
2. genetisch-evidenten überfaktischen Einheit per synthesis disparatam der Einheiten per synthesis integrata, oder einem absolut intuitiven Verstand:  $E \parallel E \cup$
3. daher ist das Dasein ein lebendiges, schlechthin in sich begründetes überfaktisches Wissen:  $E \downarrow \parallel E \cup (S \rightleftharpoons O)$ , die Reflexionsform des Selbstbewusstseins (synthesis integrata) ist nur die Bedingung der Sichtbarkeit der eigentlich überfaktischen idealen Natur der Wirklichkeit, der synthesis disparata;
4. das schlechthin überfaktische Wissen ist die absolute Einheit von absolutem Verstand und absoluter Intuition = Licht:  $E \times \downarrow$  Es ist darum für die faktische Reflexion das absolut Unbegreifliche = X, d. h. ein eigentliches Reich des Paradoxalen. Auch der Wissenschaftslehre, die das universelle Bewusstsein als überfaktisches Möglichkeitsbild durchdringt, ist dieser absolut in, von, durch sich bestimmte Punkt undurchdringlich = X, oder Nichtwissen; aber dem Leben, sofern es die faktische Reflexionstätigkeit durchdrungen und inhibiert hat, ist dieses X faktisch transparent ( $\parallel$ ), es ist das absolute Dasein selbst, oder eben wissendes Nichtwissen. Von diesem absoluten Dasein kann man sagen, was Simone Weil einmal von dieser Welt sagte: »Diese Welt, insofern sie Gottes gänzlich leer ist, ist Gott selbst.« Darum muss die Reflexion der Reflexion nach ihrer

maximal differenziellen Durchdringung des universellen Bewusstseins letztlich an das wirklich zu lebende Leben verweisen, an das ›Wahrnehmen und Auffassen‹ desselben.

Das faktische, anschaulich, mannigfaltige und hyperkonkrete unendlich bestimmbare frische Wissen liegt zwischen diesen beiden überfaktischen Punkten, die in absoluter Synthesis der *synthesis disparata* und der *synthesis integrata* die lebendige Einheit des Wissens ( $\parallel$ ) bilden, und nicht in der *synthesis integrata* erschöpft, bestimmt oder erfasst werden können. Noch deutlicher ist damit zu sehen, dass die absolute Einheit keine tote faktische Einheit sein kann, sondern eine hyperkonkrete, durch keinen Begriff zu erschöpfende *Einheit der Einheit und Einheit der überfaktischen Mannigfaltigkeit*  $E \downarrow \parallel E \cup (S \parallel O)$ , wobei jetzt klar ist, das das überfaktische Ich (E) und die absolut in-sich-bestimmte Bestimmbarkeit des Lichts ( $\downarrow$ ) in allem Wissen notwendig die absolut überfaktische, selbst der *Reflexion der Reflexion* unerschöpfliche, genetische Evidenz des Wissens bilden, durch die sich das Selbstbewusstsein vor dem Absoluten als seiend vernichtet  $E \downarrow \parallel E$  – diese nicht zu überfliegende Unerschöpflichkeit sub specie absoluti erscheint angesichts der bloß faktischen Leistungskapazität des Selbstbewusstseins (der Reflexion) als theoretisch *absolut in sich gegründetes Sein* (absolutes Sein), praktisch *als absolut in sich gegründeter Wert* (absoluter Wert = Liebe), oder *funktional als absolute Letztbegründung und -legitimation der absoluten Vernunft*. Und in diesem unaufhebbaren Verbinden und Differenzieren von Sein (Opazität) und Nichts (Licht) besteht die Generaldynamik der Erscheinung. Darum kann Fichte schreiben: »Nun ist dieses Daseyn selber auf sich ruhend und stehend; — vor allem seinem Begriffe von sich selbst, und unauflöslich diesem seinem Begriffe von sich selbst; wie wir soeben bewiesen, und dieses sein Seyn, sein reales, lediglich unmittelbar wahrzunehmendes: *Leben* genannt haben. Woher hat es nun dieses, von allem seinem, aus seinem Begriffe von sich selbst folgenden Seyn völlig unabhängiges, demselben vielmehr vorhergehendes, und es selbst erst möglich machendes Seyn? Wir haben es gesagt: es ist dieses das lebendige und kräftige Daseyn des Absoluten selber, welches ja allein zu seyn, und da zu seyn vermag, und ausser welchem nichts ist, noch wahrhaftig *da ist*. Nun kann das Absolute, so wie es nur durch sich selbst seyn

kann, auch nur durch sich selber daseyn: und da es selbst, und kein fremdes an seiner Stelle, daseyn soll, indem ja auch kein fremdes ausser ihm zu seyn und dazuseyn vermag; — es ist da, schlechthin so, wie es in ihm selber ist, und ganz, ungetheilt und ohne Rückhalt, und ohne Veränderlichkeit und Wandel, als absolute Einerleiheit, so wie es also auch innerlich ist. Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf.« (RL : 54)

Dieses erscheint nur unserer einfachen sich und ihre Freiheit performativ absolut setzenden, und daher in sich verschlossenen Reflexion des Selbstbewusstseins als faktisch, hiatisch, abgerissen, kontingent ( $\#$ ): Zufolge der Wissenschaftslehre liegt also der Grund der Zufälligkeit, Hinfälligkeit und Kontingenz der Welt, der Subjekte ebenso wie des Denkens einzig im sich brechenden Auge des Betrachters. In ihr gründen ebenso Dezisionismus wie Realismus, beide haben dieselbe Wurzel. Kurz, sub specie absoluti ›sind‹ wir nach Fichte ein wirkliches und lebendiges Bewusstsein (Bildwesen, Können-Sein) von überfaktischer Form und überfaktischem Gehalt ( $S \parallel O$ ), den aber die faktische, eigentlich ja notwendige Form des Selbstbewusstseins, solange sie sich selbst performativ grundlos und frei setzt ( $\# E\cup$ ), per self-defeating prophecy ausgehend von irgendeiner grundlos absolutgesetzten Bestimmung strukturell ausgeblendet bzw. integristisch unter den Kategorien der Intentionalität ( $S \sqsubset O$ ) interpretiert bzw. rationalisiert – statt das Dasein des Absoluten zu verklären, wird es durch die faktische Form des Wissens ertötet, identifiziert und sterilisiert, und d. h. seines genetisch-unendlichen Charakters beraubt.

Zugleich muss gesagt werden, dass es des Schattens bzw. der Opazität als Bedingung der Sichtbarkeit des absoluten Lichts bzw. der Durchsichtigkeit bedarf, sonst wäre weder das eine noch das andere daseiend: Das Selbstbewusstsein ( $E\cup$ ) ist bloß die faktische durch formalen Freiheitsvollzug abgerissene Bildform und Bedingung der Sichtbarkeit des überfaktischen Urbildes ( $E_1$ ), ebenso wie das Bewusstsein ( $S \sqsubset O$ ) bloß der faktische durch denselben Freiheitsakt abgerissene Bildgehalt und Bedingung der Sichtbarkeit des Bildes des überfaktischen absolut

durchsichtigen Urbildes  $E \downarrow$  ist (also:  $E \mid E \cup (S \rightleftharpoons O) \mid \downarrow$ ). – Beziehe ich mich allerdings hinsichtlich meines Selbst- und Weltverständnisses nur auf das faktische Wissen und setze dies (willkürlich) unter irgendeiner Benennung als einzigen Raum der Gründe (bestimmte Reflexibilität) inhaltlich oder performativ absolut, so beziehe ich mich dezisionistisch (Form) auf eine zerrissene, kontingente Angelegenheit (Gehalt), und kann – per self-defeating prophecy – nichts als das, was ich implizit angesetzt habe, finden. Ich finde also in der Tat formale Wahrheit (Exaktheit, Richtigkeit, Kohärenz), Entsprechung, Korrespondenz und Kohärenz, und mein kontingenter Vernunftbegriff bestätigt sich wirklich, allein ich finde nicht *Wahrheit* in ihrer ganzen Einzigartigkeit, Affektivität und Fülle – aber eine solche jetzt noch zu fordern oder auch nur zu erwägen wird mir, mit meinen Voraussetzungen, die meinen ganzen geistigen Rationalitätshorizont einnehmen, auch wirklich partout nicht einfallen. Es wäre zutiefst irrational, was wieder zeigt, dass eine ehrliche Annäherung an die eigene Lebenswahrheit einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Schatten, dem Unbewussten und Irrationalen, nicht aus dem Wege gehen kann.

## V Unscharfe Welten – Die fraktale Unschärfe-Relation der Wirklichkeit sub specie absoluti

Da wir nun die Grundprinzipien der *Anweisung* entfaltet haben, können wir uns hier herausnehmen, einen freieren Überblick zu nehmen. Alles Bewusstsein ist ursprünglich bis in den Grund der sub specie absoluti als Unschärfe-Relation erscheinende überfaktische *Begriff des Absoluten* (Dasein), die wirkliche Darstellung der überfaktischen *synthesis disparata*, also ein absolut einfaches, genetisch selbstgewisses und lebendig-unerschöpfliches Bildwesen – Der Begriff der Unschärfe-Relation bietet sich hier an, weil im Dasein, strukturanalog zur Beobachtungssituation der Quantenphysik, kein äußerer neutraler Beobachtungsstandpunkt auf das Dasein möglich ist und daher jede wirkliche Perspektive sub specie absoluti als Binnenperspektive des Wissen die Erscheinungsweise des Wissens performativ mutiert.

Es ist entscheidend, hier zwischen dem *horizontalen* (bzw. intentionalen) und der *vertikalen* (bzw. transintentionalen) Unerschöpflichkeitsdimension des Wissens zu unterscheiden:

- a. *horizontal* zeigt sich nämlich ein unendliches, *faktisch-iteratives fraktales Bildungsprinzip* des wirklichen Wissens sub specie facti (der Reflexion bzw. Reflexion der Reflexion; gemeinhin Verstand genannt), das wir zunächst in der Entfaltung der ersten drei Grundgedanken I-III verfolgen werden, das an sich aber grenzenlos ist.

- b. *vertikal* zeigt sich aber ineins damit in jedem wirklichen Wissensakt die Unerschöpflichkeitdimension des wirklichen Wissens sub specie absoluti in Form einer *durchgreifenden Unschärfe-Relation* des faktischen und des überfaktischen Wissens in (absolute Bildungskraft, Vernunft genannt).<sup>144</sup>
- c. Weil aber die Uerscheinung materialiter das Absolute selbst ist, muss die ganze vertikale Unerschöpflichkeit des überfaktischen Wissens (das ›Feld des Paradoxalen‹) unmittelbar im Hier und Jetzt des ›Auffassens und Wahrnehmens‹ trotz ihrer Inkommensurabilität für ein noch so grenzenloses Bestimmen des Verstandes sichtbarlich ersehen werden können.

---

<sup>144</sup> Die Vernunft ist unerschöpflich-schöpferisch, der fraktale Verstand grenzenlos-iterativ: Tritt beides im lebendigen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ in die Synthesis erhalten wir eine für den Verstand inkommensurable, und darum nur als Unschärfe-Relation zu beschreibende, unendlich modifikable Selbst- bzw. Familienähnlichkeit (vgl. Wittgenstein LU I, §§ 66ff.), die als Bildungs- und Gestaltungsprinzip des Lebens sub specie absoluti dessen Einzigartigkeit transportiert. Hierher gehören neuere Forschungen in der Biologie: Der Artbegriff kommt in Bedrängnis, weil die ungeheure Bandbreite der entdeckten biologischen Variationen die eindeutige taxonomische Einordnung vor erhebliche Schwierigkeiten stellt. Francis Thackeray »möchte die „Alpha-Taxonomie“, deren Ideal der biologische Artbegriff Ernst Mayrs ist und bei der die Zuordnung eines Fossils zu einer Art auf eine Ja-nein-Aussage hinausläuft, durch seine „Sigma-Taxonomie“ ablösen, erklärte dann Thackeray am 25.11.2016 vergangenen Mittwoch im Frankfurter Senckenberg-Museum. Sigma, der griechische Buchstabe für den Laut „S“ steht für „Spektrum“, ist aber auch das mathematische Symbol für die Streuung statistisch verteilter Daten um den Wert der größten Wahrscheinlichkeit. Thackeray schlägt nämlich einen wahrscheinlichkeitstheoretischen Artbegriff vor (siehe „Statistische Definition einer Art): „Anstatt danach zu fragen, ob dieses Fossil zur Spezies A oder jenes zur Spezies B gehört, schauen wir auf die Wahrscheinlichkeit dafür, dass es sich um dieselbe Spezies handelt.“ Das subjektive Moment der taxonomischen Zuordnung verschwindet dadurch nicht, aber es bekommt eine konkrete mathematische Fassung: Es besteht in der Konvention, mit wie viel Sigma, also innerhalb welchen Wahrscheinlichkeitsbereichs, zwei fossile Individuen noch voneinander abweichen dürfen, um noch zur selben Art gerechnet zu werden.« (Der schwierige Artbegriff in der Paläoanthropologie, F.A.Z.-Online: <http://www.faz.net/aktuell/wissen/archaeologie-altertum/der-schwierige-artbegriff-in-der-palaeoanthropologie-4535693.html?printPagedArticle=true#page1%E2%80%A6> [25.11.2016]).

Die Vernunft ist zwar per se der faktischen Reflexion unbegreiflich, und auch der Reflexion der Reflexion nur strukturell und im Prinzip als unbegreiflich beschreibbar; aber dem lebendigen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ aus der transintentionalen Nullperspektive des absoluten Sehens alles Sehens sub specie absoluti ist sie durchdringlich bzw. in seiner hyperkonkreten Einzigartigkeit erfahrbar. Bedingung ist, dass das Ich seinen Stand in der *Freiheit von der Freiheit* nimmt, in reflexionsloser Desidentifikation vom tätigen tuenden und denkenden Selbstbewusstsein (wie man es im Zazen üben kann). Bleibt es dabei, bleibt das Wissen allerdings auch *ohne formale Prinzipienerkenntnis* der Reflexion der Reflexion, d. h. ohne wissenschaftliche Orientierung über seinen Zustand. Wenn Reflexion der Reflexion ungebildet ist, können natürlich allerlei Ideologeme und Fantastereien auf das lebendige ›Auffassen und Wahrnehmen‹ gepropft werden: Es kann zu kapitalen Irrtümern und Missverständnissen kommen, aus denen in letzter Konsequenz nur eine Vollreflexion der Reflexibilität sub specie absoluti herausführen kann. Fichte betrachtet daher nicht zu Unrecht die Wissenschaftslehre und das Leben als komplementäre, aber notwendige Bestimmungsstücke eines vollaufgeklärten Daseins, lebendiges ›Wahrnehmen und Auffassen‹ und die Vollreflexion der W.L. in specie fallen zwar per hiatum irrationalem auseinander, es ist aber die einzige Möglichkeit, wie Wissenschaft und Leben, trotz der performativen Ignoranz der freien Reflexion, innerhalb der *synthesis disparata* gegenseitig aufeinander verweisen und sich gegenseitig erhellen können (↔): Die Idee der Vollreflexion der Wissenschaftslehre, und die Vollrealisation des religiösen Leben bei absoluter Inhibierung der Reflexion sind die äußersten Extrempunkte des ganzen Ambitus des Sehens alles Sehens sub specie absoluti.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Die bekannten Schwierigkeiten beim Verständnis der Wissenschaftslehre lassen sich insgesamt auf den Umstand zurückführen, dass es bei der Reflexion der Prinzipien im lebendigen Wissen keinen äußeren neutralen Bezugspunkt gibt, und somit die self-defeating prophecy des Selbstbewusstsein durchweg den Blick auf das Leben sub specie absoluti bzw. das Wesen der absoluten Vernunft verstellt, indem sie performativ die Form der *synthesis integrata* absolut setzt. Sie setzt einen neuen höheren Sinn voraus, das von mir sogenannte *Sehen alles Sehens*. Fichte sagt es in seiner Einleitung zur Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1813 ausdrücklich, im Zusammenhang seiner

Dies nochmals genauer, aufgrund der besonderen Wichtigkeit! Das Leben sub specie absoluti ist eine absolute Synthese der *synthesis disparata* und der *synthesis integrata* (es ist die Einheit der Einheit und die Einheit der Mannigfaltigkeit), wobei gilt, dass der faktischen Reflexion – und eine andere Reflexion kommt im Alltag so gut wie nicht vor! – aufgrund ihres intrikaten Grundprinzips nur die *synthesis integrata* und ihre identitätslogischen Strukturen zu Gesicht kommen können. Allein der Reflexion der Reflexion wird das überfaktische Wissen *im Verhältnis* zum faktischen als transzendente Prinzipienstruktur sichtbar. Gleichwohl ist die lebendige Anschauung der Unschärfe-Relation auch der Reflexion der Reflexion inkommensurable, sie ist nur im unmittelbaren ›Wahrnehmen und Auffassen‹ im Leben durchsichtig, und zwar, wenn im Leben die Reflexion schweigt (was, wo Fichte Recht haben dürfte, nur auf den Standpunkten der höheren Moral und Religion der Fall ist – dazu gleich mehr). Sub specie absoluti liegt also zwischen Leben und Reflexion immer ein performativer Widerspruch: Der kann in der Vollreflexion der Reflexion nur im Begreifen des Unbegreiflichen, im Leben aber nur im absichtslosen Handeln der Freiheit von der Freiheit gelöst werden kann. Wo im Begreifen des Unbegreiflichen in der Wissenschaftslehre das freie Reflexionsvermögen (die absolute Reflexibilität) vollendet und erschöpfend unter praktische Gesetze bringt, bringt das absichtslose Handeln bzw. wissende Nichtwissen des religiösen Standpunkts (wie es im Zazen praktiziert werden kann) den Vollzug des freien Reflexionsvermögens und damit die strukturelle Deformation und Abgerissenheit des faktischen Wissens zum Schweigen – Wissenschaftslehre und Religion leben aber beide aus demselben absolut-transfaktischen Nullpunkt des Sehens alles Sehens. Religion ist die gelebte und durchsichtige Unschärfe-Relation, Wissenschaft die im Prinzip erkannte Unschärfe-Relation. Die Religion sieht, was die Wissenschaft und auch die Wissenschaftslehre nicht sieht, umgekehrt aber

---

Klagen über das ununterbrochene Fortbestehen des allgemeinen Unverständnisses hinsichtlich des Wesens der Wissenschaftslehre. Was Fichte allerdings nicht wusste, ist, wenn sich bestätigt, was hier versucht wurde, dass dieser höhere Sinn auch gesondert geübt werden kann, indem man durch gegenstandslose Kontemplation sukzessive alle inneren Tätigkeiten desidentifizierend inhibiert. Dadurch öffnet sich das Auge für die rein geistigen Welten.



begreift die Wissenschaftslehre das, was die Religion nur sieht, nicht aber begreift.<sup>146</sup> Was die Religion sieht, nennt Fichte das »Reale in der Erscheinung«, die Wissenschaftslehre dagegen soll nur »das rein Formale des Realen« erkennen.<sup>147</sup> Demnach ist die Religion das Integral der Unschärfe-Relation, absolute Einheit von Form und Realem, die Wissenschaftslehre ist das Differenzial derselben Unschärfe-Relation, die maximaldifferenzielle Trennung und Entfaltung der Form vom Realen.

Zusammengenommen bedeutet das, dass die hyperkonkret in sich bestimmte Überfaktizität des Daseins im religiösen Leben – also die vertikale Unerschöpflichkeitsdimension – nicht nur im *Prinzip und abstrakt*, sondern in jeder ihrer unendlich mannigfaltigen möglichen Bestimmtheiten und Bildungen – der faktalen Unerschöpflichkeitsdimen-

---

<sup>146</sup> Würde man mit Rudolph Steiner das erweiterte Sehen des religiösen Standpunkts als »Hellsichtigkeit« (vgl. Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten) bezeichnen, so könnte man sagen, dass der Mensch auf dem Standpunkt der Religion hell-sichtig ist, die Wissenschaft und Wissenschaftslehre ist nicht hell-sichtig, aber sie begreift die Hellsichtigkeit in ihren Prinzipien. Zwar liegt den Beobachtungen Steiners zunächst einmal eine andere Konzeption von Wissenschaft zugrunde, als beispielsweise der Wissenschaftslehre Fichtes, gleichwohl lassen sich erstaunliche strukturelle Analogien finden, insbesondere in Steiners Beschreibungen der übersinnlichen Phänomene.

<sup>147</sup> Fichte beschreibt das ganze hier thematisierte Verhältnis sehr klar in der Wissenschaftslehre 1812: »Nochmals die Frage deutlicher: die Erscheinung ist Reflexibilität ihrer selbst: was wird durch dieses Vermögen gesetzt in die Erscheinung? Wie wird sie dadurch ihrem Wesen nach bestimmt, und wie fällt sie demzufolge aus im wirklichen Erscheinen? Machen Sie sich dies recht deutlich: 1) Die Erscheinung ist Erscheinung Gottes. Was sie als solche ist, ist sie eben durch Gott selbst. Dies ist offenbar nicht a priori einzusehen, sondern aus dem Erscheinen Gottes zu erwarten. Es ist das Reale in der Erscheinung. 2) Ist sie eben Erscheinung, nicht Gott selbst: was ist sie nun als solche, was setzt sie dadurch zu dem Realen zu? Sie ist Sicherscheinung, somit Reflexibilität; falls dies erschöpft ist, so kennen wir den Zusatz, die Form, in welche von ihr das Reale aufgenommen wird. – Wir wollen das rein Formale des Realen vollständig erkennen. – Wir setzen daher voraus, daß es einen Begriff dieses Formalen gebe, der dasselbe, unabhängig von der Mischung und Konkretion mit dem Realen, darstelle, und daß dieser Begriff (der Reflexibilität der Erscheinung nämlich) die W.-L. sei. Nur auch unter dieser Voraussetzung läßt sich die Sonderung von Form und Quale bewerkstelligen. Im wirklichen Sicherscheinen der Erscheinung kommt Reales und Formales mit einander, ohne alle Spur der Verbindung vor: und dadurch ist eben das wirkliche Bewußtsein das wirkliche, das faktische. (W.-L. erkennt die bloße Form, nicht die Realität).« (SW X : 388)

sion – wirklich präsent ist. Jede fraktale Bestimmung ist, wenn auch in einem eingeschränkteren Feld, in ihrer Kapazität ebenso einzigartig, gesetzlich wie auch faktisch unerschöpflich – mithin nicht letzttextart bestimmbar. Gleichwohl ist auch das fraktale Bildungsprinzip der formalen und abstrakten Bestimmtheiten, aus der die *Welt* und *Weltstrukturen* hervorgehen, offen, und horizontal unabgeschlossen, grenzenlos: *Es handelt sich also um zwei füreinander inkommensurable Unendlichkeitskapazitäten, an deren Schnittlinie die reale Wirklichkeit entsteht  $E \cup (S \asymp O)$ , welche bis ins Herz der unerschöpflichen Idee des Absoluten gleicht ( $E \downarrow \parallel E \cup$ ):* Jedes Ding, jeder Mensch, jeder Zeitmoment, jedes Verhältnis auch, hat diese für die Reflexion unbegreifliche überfaktische Unendlichkeitskapazität und Erfüllungstiefe des überfaktischen Bildwesens – wenn, das Auge im Leben dafür offen ist bzw. das strukturierende Rationalitätsprinzip der Welt, das Selbstbewusstsein der *synthesis integrata*, nicht autistisch an in-sich-verschlossenen opaken Bildern klebt, diesen nachjagt und sich daher verbildet.

Hier möchte ich zunächst Fichtes relativ leicht verständlicher Deduktion aus der *Anweisung* folgen, wie es durch den faktischen Begriff, das hier von ihm so genannte ›als‹, zur horizontalen fraktalen Strukturierung der Weltwirklichkeit kommt. Zugleich wollen wir dabei beobachten, wie die Welt durch dieses begriffliche Kristallisationsprinzip zwar bestimmt wird, sie aber doch trotz der Beschränkungen des faktischen Blicks in jedem ihrer Punkte ihre überfaktische Unendlichkeitskapazität beibehält: Die eine Welt der *synthesis integrata* ist gleichsam nur der Aufkörper an dem sich die Wirklichkeit des überfaktischen Lebens und Daseins zeigt. Nach Fichte gibt es aber in einer Welt, fünf Wirklichkeiten – Natur, Legalität, Kunst, Religion, Wissenschaftslehre. Religion und Wissenschaftslehre sind die beiden komplementären Formen höheren transfaktischen Sehens alles Sehens: Die Religion im ›Auffassen und Wahrnehmen‹, die Wissenschaftslehre in der Reflexion der Reflexion ( $E \downarrow$ ). Natur und Legalität sind die beiden komplementären Formen der mit dem niederen Sehen der Intentionalität und Faktizität identifizierten Freiheit: Der Standpunkt der Natur setzt die objektive Seite der Empirie in der Ding-an-sich-Funktion absolut, der Standpunkt der Legalität setzt in derselben Funktion die Subjektivität, d. h. die gesetzlose Freiheit

als unbedingte Bedingung von Gesetzlichkeit performativ absolut. Der Standpunkt der Kunst bzw. der schöpferischen Freiheit spielt eine Mittel- und Sonderrolle, er realisiert zwar *individuell* die Freiheit von der Freiheit, was ihn frei macht von den Neigungen und der Willkür als praktischen Beweggründen. Ihm fehlt aber das Sehen alles Sehens im ›Auffassen und Wahrnehmen‹, und damit die religiöse Anschauung einer Eingebundenheit in das Interpersonalreich (kurz: die Allgemeine Menschheitsliebe), ihm fehlt aber auch die reflexive Klarheit über seine schöpferische Bestimmung.

Der Weg ist genau umgekehrt wie vordem, erst muss mit dem ›Faktum der Welt‹ der Aufkörper gesetzt werden ( $S \sqsubset O$ ). Das soll im Prinzip an den ersten drei Weltgestaltungsgedanken I-III des faktischen Wissens dargestellt werden, um im nächsten Kapitel dann die fünffache Grundstruktur des Möglichkeitssinns zu entfalten.

## V.1 Sein als Sein | Dasein als Dasein | in $E_{\downarrow}$

Das Dasein des Absoluten ist der endlichen Vernunft an sich genetisch evident überdurchsichtig ( $E_{\downarrow}$ ). Wenn wir es erfassen wollen, stehen wir aber immer schon in der Faktizität, wir können auch das Eine und Lebendige nur im wirklichen faktischen Wissen sehen, allerdings durch das Mannigfaltige und Veränderliche hindurch. Wie? Wir müssen einen doppelten Schleier vor unserem Augen beseitigen (das Reale ist nicht die Welt, es ist aber auch nicht das Ich). Realität oder Sein ist nach Fichte nichts als *nicht-durchdrungenes Sehen* (vgl. Briefe III : 197), mit der Aufhebung oder Einklammerung des Realen in der Welt wird also die faktische Welt durchsichtig und durchdringlich. Erst wo die mit dem faktischen Seinsglauben (gleichgültig, welcher Art) notwendig verbundene Verwachsenheit der Phänomene sich auflöst, können wir *in der Reflexion* die faktische Wissensform durchdringen, und *im lebendigen ›Auffassen und Wahrnehmen‹* die Phänomene sub specie absoluti betrachten, sodass sie für das überfaktische Wissen transparent werden. Wieso aber kommt es überhaupt zu so etwas wie ›Sein‹ oder ›Realität‹ in irgendeinem Wissen oder Bewusstsein? Mit Fichte ließe sich sagen:

Es ist vielleicht die zentrale *conditio humana*, dass die endliche Vernunft sich nur im *vollziehenden Dasein* – Fichte sagt ausdrücklich ›Daseien‹, »gleichsam einen Akt des Daseins bezeichnend« (RL : 62) – zu Bewusstsein kommt, und das bedeutet, dass sie sich nur an irgendeinem Sein oder in irgendeiner Realität selbstbewusst finden kann. Diese notwendige Ding-an-sich-Funktion ist gewissermaßen der blinde Fleck (self-defeating prophecy) durch die die endliche Vernunft zur endlichen wird, indem sie sie in einen performativen Widerspruch mit sich selbst setzt, der sie sogleich über sich selbst hinaus führen würde, sobald sie die andere Seite dieser Ding-an-sich-Funktion begriffe, die Ding-an-sich-Funktion als der noch nicht-durchdrungene Begriff des Absoluten ist ja nichts als der terminus a quo der absoluten Reflexibilität.

Wenn die überfaktische Unendlichkeitsdimension des Wissens jemals sichtbar werden soll, kann »das Prinzip der Spaltung nicht unmittelbar, in jenem Akt, des göttlichen Daseins fallen, sondern« – so Fichte – »es muß außer denselben fallen; jedoch so, daß dieses Außer, einleuchte, als unmittelbar, mit jenem lebendigen Akte verknüpft, und aus ihm notwendig folgend.« (RL : 62f.) Das Prinzip der Spaltung, das ›Als‹ der *synthesis integrata*, ist das Bildungsprinzip der Welt, es fällt außerhalb des absolut überfaktischen, nur nicht durchdrungenen Akt des Daseins, und wird ausbuchstabiert zu einer kategorial geordneten Welt, die in einfacher Projektion per hiatum irrationalem als Ding an sich gesetzt wird ( $S \# O$ ), und durch diesen Gedanken eines *Seins außerhalb des Seins* ertötet wird. Es kommt alles darauf an, dass der Akt des Wissen in die *synthesis disparata* integriert wird, was auf die limitative Selbstvernichtung oder Selbsttranszendierung der an-sich-Gültigkeit des faktischen Wissens bzw. des faktisch-absoluten Ich hinausläuft, wie sie oben bereits beschrieben wurde.

Das faktische Wissen muss integriert werden, was seiner Natur zuwiderläuft. Die Hauptfunktion des faktischen Begriffs bzw. der erste ursprüngliche Gedanke des Daseins im Daseien kann nichts anderes sein als der *Begriff absoluten Seins*, d. h. die *faktische, und darum für sich selbst blinde* Erfassung und Unterscheidung des Daseins vom Sein im Daseien, anders gesagt: die *synthesis disparata* per *synthesis integrata*

( $E\downarrow \# E\cup$ ). Fichte schreibt: »Das Seyn darf *in dem blossen Daseyn* mit dem Daseyn nicht vermischt, sondern beides muss von einander unterschieden werden, damit das Seyn *als* Seyn, und das Absolute *als* Absolutes heraustrete. Diese Unterscheidung, und dieses *Als* der beiden zu Unterscheidenden, ist zunächst in sich selber absolute Trennung, und das *Princip* aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit«. (RL : 63) Damit ist schon das Entscheidende der *synthesis integrata* ausgesprochen. Sub specie absoluti wäre das ›Als‹ ja die *synthesis disparata* ( $\parallel$ ), sie impliziert den ganzen Komplexus des absoluten Wissens ( $E\downarrow \# E\cup \# [S \sqsubseteq O]$ ), aber intentional ( $E\cup [S \sqsubseteq O]$  *intentio recta et obliqua*) reißt der freie und insofern unableitbare Machtspruch des Erfassens eine unbegreifliche Kluft in die Uerscheinung des Seins, und projiziert das ›Ist‹ zu dem Dasein des Absoluten, *das Sein des Daseins außerhalb seines Seins – Ding-an-sich-Funktion*. Dieser *hiatus irrationalis* ( $\#$ ) kann weder im unmittelbaren ›Auffassen und Wahrnehmen‹ des Daseins noch in der Reflexion sub specie facti richtig verstanden werden. Er wird bloß faktisch gefunden und erscheint damit (auf den wesentlich durch die *synthesis integrata* geprägten unteren Lebenstandpunkten) – *gar nicht*, weil wie Fichte sagt, unsere »Liebe« »ohne Verzug nur sogleich zum Objekte eilt. Daher kommt es, daß wir gewöhnlich, das Dasein überspringend, in das Sein selber gekommen zu sein glauben; indes wir doch, immer und ewig, nur in dem Vorhofe, in dem Dasein, verharren«. (RL : 51) Und so ist der geistige Gesamtakt, durch den er zustande kommt, ebenso wie der Affekt absoluten Seins, nicht intentional sichtbar. Interessanterweise ist es nie *ein theoretischer* Grund, sondern ein rein praktischer, der für den Realismus innerhalb des Daseins sorgt – daher performativer Realismus. Diese Brechung ist nicht moralisch zu werten, sie ist weder Verfehlung noch Abfall, sondern die unausweichliche strukturelle Ignoranz einer das wirkliche Wissens und Selbstbewusstsein begründenden transzendentalen Freiheit, es ist der Schlag Schatten der Unableitbarkeit der Freiheit. Danach dasselbe sagt Fichte: »wir begreifen zu allernächst uns selber nicht, wie wir an sich sind: und dass wir das Absolute nicht begreifen, davon liegt der Grund nicht in dem Absoluten, sondern er liegt in dem Begriffe selber, der sogar sich nicht begreift. Vermöchte er nur sich zu begreifen, so vermöchte er

ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Seyn jenseits des Begriffes ist er das Absolute selber.« (RL : 63)

Aus der Analyse des ›Als‹-Vollzugs lässt sich also die gesamte Problematik der Abspaltung von dem Absoluten bei eigentlicher Einheit mit demselben entfalten: Eigentlich liefert »das Als der beiden [Sein und Dasein] [...] nicht unmittelbar ihr Seyn, sondern es liefert nur *was* sie sind, ihre Beschreibung und Charakteristik: es liefert sie im Bilde; und zwar liefert es – ein gemischtes, sich durchdringendes und gegenseitig sich bestimmendes Bild beider [...]. Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewusstseyn [...] an, und in diesem Unterscheiden liegt das eigentliche Grundprincip des Wissens. (Es ist reine Relation; die Relation zweier liegt aber durchaus nicht weder in dem einen, noch in dem anderen, sondern zwischen beiden, und als ein drittes, welches die eigentliche Natur des Wissens, als ein vom Seyn durchaus verschiedenes, anzeigt.)« (RL : 64) Dieses rein relationale Wesen des Wissens ist von unserem Standpunkt ( $E\downarrow$ ) aus klar. Vom faktisch-intentionalen Standpunkt des im lebendigen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ sich findenden ursprünglichen Wissens des Daseins ( $[S \# O]$ , bzw.  $\# E\cup [S \sqsubseteq O]$ ) ist es nicht klar: Es setzt eben das Sein ( $O$ ) als absolutes Sein, und vergisst dahinter das daseiende Subjektive ( $S$ ), bzw. es setzt die Einheit und Relationalität des Selbstbewusstseins ( $E\downarrow [S \sqsubseteq O]$ ) als absolutes Sein, und blendet die genetische Dimension des Wissens aus  $E\downarrow$ .<sup>148</sup> Dadurch, dass überhaupt begriffen wird, kommt es nach Fichte also zu einer Verwandlung im Dasein, in der der Begriff einem doppelten Irrtum unterliegt. Fichte beschreibt diesen wie folgt:

---

<sup>148</sup> Heute, nachdem nicht nur vielfach gezeigt werden konnte, dass im philosophischen Wissen (ebensowenig wie in den Einzelwissenschaften) letztbegründetes Wissen möglich ist, aber auch nachgewiesen wurde, dass die Leugnung von letztbegründetem Wissen ebenso in Paradoxien und performative Widersprüche führt, wird die leere, zwischen Sein und Nichts schwebende Natur der Erscheinung auf ihr Prinzip gebracht: Im reinen performativen Realismus des Sagens – wie sie in Positionen wie dem radikalen Konstruktivismus und Kritischen Rationalismus etc. einschlägig sind – wird die Ding-an-sich-Funktion von den objektiven und subjektiven Phänomenen des Wissens losgerissen, und in ebenso halt- wie ausweglosen Kreisen eines methodenkritischen Relativismus bis zur Selbstauflösung auf sich selbst angewandt. – Das Ergebnis ist aber immer dasselbe, gleichgültig, ob das Sein gesucht oder geleugnet wird: Es wird das überfaktische Wissen verstellt und überblendet.

»Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisieren der Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des charakterisirt werdenden voraus. Also, durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Seyn [...] dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist [...]. Also: das lebendige Leben [sc. des Daseins] ist es, *was* da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Seyn ist die *Gestalt*, welche es in dieser Verwandlung annimmt, oder: die Verwandlung des unmittelbaren Lebens in ein stehendes und todes Seyn ist der gesuchte Grundcharakter derjenigen Verwandlung, welche der [unverstandene, KG] Begriff mit dem Daseyn vornimmt. – Jenes stehende Vorhandenseyn ist der Charakter desjenigen, was wir die Welt nennen; der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer, vermitteltst der aus seinem inneren Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Seyn, und nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt, als die nothwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.« (RL : 65)

Durch den Grundgedanken I wird das unerschöpfliche überfaktische Dasein nicht erschöpft, auch wenn dieser Gedanke die einzig mögliche Darstellung des Seins im Dasein ist, und es insofern als eins und einfach erfasst – wäre nicht sein struktureller Irrtum, es wäre das getroffene Dasein des Absoluten.

## V.2 Denken als Denken | Welt als Welt | in E↓

Im Akt des Daseins bildet, fasst und begreift sich das Dasein als solches in einer und durch eine *Welt*. Die Welt erscheint als tote Form des Seins (S # O) eines lebendigen Daseins (E↓) im Hintergrund, ist seine Bedingung der Sichtbarkeit. Aber das Dasein ist ursprünglich sub specie absoluti überfaktisch und durchsichtig, und so bleibt es dies auch in der Verwandlung durch den faktischen, sich nicht verstehenden Begriff. Das heißt, der Akt des Sichbildens und begreifenden Sicherfassens liegt

nicht außerhalb des überfaktischen Daseins, sondern in seiner absoluten Einheit und Durchsichtigkeit, und wird folglich auch vollständig rekursiv im Dasein abgebildet und projiziert, und zwar ebenso *material* wie *formal*.

### V.2.1 formale Selbstabbildung

Formaliter kommt es innerhalb des Bewusstseins ( $S \# O$ ) zur Projektion *des Aktes* des Daseins in Form der *Reflexion* ( $E \cup$ ), also eben des ›Ich denke‹, in der Kantischen Formulierung, »das alle meine Vorstellungen begleiten können muss«, bzw. klarer in der Fichteschen Formulierung: ›Die Möglichkeit des ›ich denke‹, die alle meine Vorstellungen notwendig begleitet‹. Denn: »Das Daseyn erfasset sich selber [...] im Bilde, und mit einem dasselbe vom Seyn unterscheidenden Charakter. Dies thut es nun schlechthin durch und von sich selbst, und durch seine eigene Kraft; auch erscheint diese Kraft der gewöhnlichen Selbstbeobachtung in allem sich Zusammennehmen, Aufmerken und seine Gedanken auf einen bestimmten Gegenstand Richten (mit dem Kunstausdrucke nennt man diese selbstständige Sicherfassung des Begriffs die *Reflexion* [...]). Diese Kraftanwendung des Daseyns und Bewusstseyns folgt daraus, dass ein ›Als‹ des Daseyns seyn soll: dieses Soll selbst aber ist gegründet unmittelbar in dem lebendigen – Daseyn Gottes.« (RL : 66)

An dieser Stelle kann man sehr gut den Unterschied zwischen der sichtbar faktischen und der faktisch überdeckten überfaktischen Dimension des Wissens verstehen: Denn die Projektion der Reflexion geschieht *notwendig*, oder man könnte sagen, liegt absolut determiniert in der Selbstabbildung des Daseins inbegriffen. Dies wäre natürlich unter faktischen Gesichtspunkten ein starker Grund, anzunehmen, dass die *Kraftanwendung* des Daseins in der Projektion ebenfalls durch und durch determiniert ist – von einer freien Reflexion könnte an dieser Stelle nicht mehr die Rede sein. Das Gegenteil ist jedoch der Fall, wie Fichte ausdrücklich betont: »Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewusstseyns liegt freilich in Gott; aber ebendarum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keinesweges ein leerer Schein. Durch sein eigenes — *Daseyn*, und zufolge des inneren Wesens desselben, stösst Gott zum



Theil; d. h. inwiefern es Selbstbewusstseyn wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbstständig und frei«. (RL : 66) Rätselhafte Formulierung, was bedeutet das? Das Dasein ist von überfaktischer Qualität (*synthesis disparata*), und darf auch jetzt nicht per Re-entry in die faktische Form des Wissen zurückverwandelt oder mit dieser identifiziert werden: Was somit durch den unverstandenen Begriff projiziert wird, ist kein determiniertes faktisches Sein, es ist auch keine Mechanik hier am Werk, sondern ein notwendiges, also gesetzliches, und damit zeitlich invariantes Bilden einer *Reflexionskompetenz*, einer *Kraftanwendbarkeit*, und zwar eines *bestimmten* Reflexionsvermögens, oder eben der faktischen Reflexibilität. Allerdings ist die Reflexibilität nicht an sich bestimmt, sondern nur durch die in der empirischen Einstellung bestehende Opazität des unverstandenen Begriffs. An sich liegt absolute Reflexibilität vor, doch diese wird wie bemerkt, eingeschränkt durch den Umstand, dass das Dasein und also die Reflexion – aufgehend in ihrem Akte ( $E\cup$ ) – durch eine absolut gesetzte Welt in ihrer Kraft sich eingeschränkt findet bzw. genauer, sich eingeschränkt *fühlt*. Es handelt sich um den notwendig entstehenden *dialektischen Schein*, durch den sich das Ich aufgrund der vorausgesetzten absoluten Realität der Welt auch in seiner überfaktischen Reflexionskapazität beschränkt, fixiert und faktisiert, d. h. eben genauer gesagt, von der überfaktischen Dimension des Daseins abtrennt.

Die Kopernikanische Wende vermag ja bekanntlich diesen Schein durch faktische Vollziehung des Reflexionsvermögens zugunsten einer Evidenz in die faktische Absolutheit der Subjekt-Objektivität als Grund der Welt aufzuheben, nicht jedoch vermag sie ihn zu vermeiden – es fehlt hier die Reflexion der Reflexion – wiederum in der faktischen Reflexion performativ aufzugehen, und also den dialektischen Schein des empirischen Realismus nur durch einen neuen (höheren) dialektischen Schein des performativen Realismus zu ersetzen, wodurch das Gesamtdasein für seinen überfaktischen Grund opak bzw. blind bleibt:  $E\downarrow \nmid E\cup (S \nabla O)$ . Erst die Reflexion der Reflexion vermag das Grundprinzip des dialektischen Scheins, die formale Freiheit des Daseins in größtmöglicher Allgemeinheit zu durchdringen und dadurch aus einer Wissensperspektive *sub specie absoluti* systematisch zu überwinden.

Beides sind ja die abgelegten einseitigen Selbstverständnisse, die ihr genau proportioniertes Maß Freiheit und Glückseligkeit evozieren.

## V.2.2 materiale Selbstabbildung

Auch materialiter kommt es innerhalb des Bewusstseins ( $S \# O$ ) zur Projektion und Selbstabbildung der ursprünglichen charakterisierenden Funktion des Begriffs ( $\succ Als \prec$ ). Denn aufgrund seiner überfaktischen Durchsichtigkeit muss das sichbildende und sicherfassende Dasein auch die charakterisierende Form seines Sicherfassens mitprojizieren. Der Ursprungsgedanke des Daseins ist die Welt, die aufgrund eben der überfaktischen Form des Daseins eine unbedingte Totalität absoluter Bestimmbarkeit darstellt; es ist wie bei Kant, der die Welt unter die regulativen Vernunftideen rechnet (AA B : 536ff.), nur dass bei Fichte der Begriff die Rolle der Ideen übernimmt, und ein überfaktisches faktisch-unerschöpfliches ideales Sein ausdrückt – also Idee in einem platonischen, jedoch transzendental aufgeklärten Verständnis (SW XI : 42f.). Die Welt entsteht oder wird angehalten, dadurch dass das Dasein sich mit eigener und selbständiger Kraft erfasst und per hiatus das *›Sein als Sein | Dasein als Dasein | in der Einheit des Selbstbewusstseins =  $E \cup \prec$*  charakterisiert, um sich selbst als Dasein im Gegensatz zum Sein begreifen zu können. In diesem sich begreifenden Horizont erfasst sich wie gesagt das faktische Reflexionsvermögen ( $E \cup$ ), als das subjektive Korrelat der Kraftanstrengung des fixierenden Gedankens der Welt: Dieses Vermögen des *›Ich denke‹*, das alle Vorstellungen notwendig begleitet, wird nun gleichfalls erfasst und bestimmt, und synthetisch-analytisch auf die Welt bezogen: Der zweite Ursprungsgedanke des Daseins ist demnach der Begriff *› Denken als Denken | Welt als Welt |  $E \cup \prec$* ; oder wie man abstrakter sagen kann: *› Subjektivität als Subjektivität | Objektivität als Objektivität | in  $E \cup \prec$  ( $\# E \cup [S \# O]$ )* – und wir finden ziemlich ursprünglich die *Subjekt-Objekt-Spaltung* im Gesetz der faktischen Selbstreflexion des Daseins auch dargestellt – es ist die nur fraktal weitervermittelte unsichtbare Ursprungsspaltung der faktisch per synthesis integrata gefassten synthesis disparata des Daseins, sodass man annehmen kann, dass diese von Evidenz zu Evidenz sichtbarer und begriffener wird.

So gesehen bildet auch der gerade besprochene performative Realismus nichts anderes als ein Durchgangsstadium der Vollreflexion des überfaktischen Wissens. Fichte beschreibt den Zusammenhang wie folgt: »Indem es [sc. das Dasein] fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, so entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst die Ansicht, dass es das und das sey, den und den Charakter trage; also [...], in der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt – sich einleuchtet, welches Eins wäre; sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum ersten das zweite giebt [bzw. zum Inhalt die Form, KG]; – ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes; sodass die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Dies ist das wesentliche Grundgesetz der Reflexion.« (RL : 67) Im Gegensatz zum absolut ersten Ursprungsgedanken, in dem es noch zu keiner Subjekt-Objekt-Spaltung im Wissen kommt, sondern nur zu einer vollumfänglichen Fixierung des lebendigen überfaktischen Wissens in eine stehende ›Welt‹ oder ›Objektivität‹ genannte Form, leistet der zweite Gedanke (II) eine Binnendifferenzierung des Wissens in Subjekt ( $E\cup$ ) und sich differenzierendes Subjekt-Objekt ( $S \rightleftharpoons O$ )

### V.3 Besondere Gestalt als besondere Gestalt | besondere Reflexion als besondere Reflexion | in $E\cup$

An dieser Stelle lässt sich schon ersehen, dass es sich bei dieser Binnendifferenzierung des überfaktischen Daseins durch sich selbst in der Form des binären Begriffs (›Als‹) um einen unendlichen Prozess der rekursiven-dialektischen Ausdifferenzierung des Daseins in jedem seiner Teilmomente handelt – das Dasein ist also bis in seinen innersten Kern ein *Fraktal*.<sup>149</sup> Und dies ist nun auch genau der nächste und dritte

---

<sup>149</sup> Und in der Tat ist das Fraktal hier aufgrund der Selbstähnlichkeit und Offenheit ein hilfreicher Terminus: Das Fraktal ist ein von Benoît Mandelbrot geprägter Begriff (lateinisch fractus ›gebrochen‹, von lateinisch frangere ›[in Stücke zer]brechen‹), der na-

Grundgedanke des Daseins (III), mit dem Fichte seine Ableitung der Mannigfaltigkeit aus der Einheit des Daseins abschließt.

Im Grundgedanken II erfasst sich das freie reflektieren könnende Subjekt (E $\cup$ ) gegenüber der subjektobjektiven Welt (S  $\rightleftharpoons$  O). Und genauso wie es zur rekursiven Anwendung und Ausdifferenzierung des Daseins in Subjekt und Objekt in II kam, kommt es nun zur rekursiven Anwendung und Ausdifferenzierung der Welt in III. »Die Welt muß« also, wie Fichte folgert, »zufolge der soeben abgeleiteten inneren Form der Reflexion, in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten also, dass die Welt oder das stehende Daseyn überhaupt, und im allgemeinen, mit einem bestimmten Charakter heraustrete, und die allgemeine Welt in der Reflexion zu einer besonderen *Gestalt* sich gebäre.« (RL : 67)

Die Synthese III stellt sich damit als *besonderes Gestaltgesetz* der Welterscheinungen dar: *›besondere Gestalt des Daseins als besondere Gestalt | besondere Reflexion als besondere Reflexion | in E<*. Fichte fasst seine Funktion wie folgt zusammen: »So wie der Begriff überhaupt sich zeigte als Welterzeuger, so zeigt hier das freie Factum der Reflexion sich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, dieselbe bleibt darum, weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter Einer und derselbe bleibt.« (RL : 67) »Ich frage: wo bleibt denn also die Eine, in sich geschlossene und vollendete Welt, als das eben abgeleitete Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens? Ich antworte: sie bleibt da, wo allein sie ist – nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes [sc. E $\cup$ ]; welche du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewusstseyn [sc. S  $\rightleftharpoons$  O], wohl aber in dem darüber sich erhebenden Denken [sc. mittels faktischer Reflexion] wiederherstellen kannst; ebenso wie du in demselben Denken [per Reflexion der Reflexion] das noch weiter zurückliegende und noch tiefer verborgene göttliche Leben wiederherstel-

---

türliche oder künstliche Gebilde oder geometrische Muster bezeichnet, die im Allgemeinen keine ganzzahlige Dimensionalität besitzen, sondern eine gebrochene – daher der Name – und zudem einen hohen Grad von Skaleninvarianz bzw. Selbstähnlichkeit aufweisen. Das ist beispielsweise der Fall, wenn ein Objekt aus mehreren verkleinerten Kopien seiner selbst besteht.« (vgl. [de.wikipedia.org/wiki/Fraktal](http://de.wikipedia.org/wiki/Fraktal)).

len kannst [sc. E↓ ‡]. Wo bleibt denn nun in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome der wirklichen Reflexion und ihrer Weltgestaltung das Eine, ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Daseyn aufgehende Seyn des Bewusstseyns? Es tritt in diesen Wechsel gar nicht ein [sc. ‡], sondern nur sein Repräsentant, das Bild [sc. E⊃], tritt darin ein.« (RL : 68f.) Aber eben weil es nicht eintritt oder eintreten kann, bleibt die Freiheit auch wirkliche absolute Freiheit von der Freiheit und wird nicht in einer Welt oder einem faktischen Selbstbewusstsein verbaut, bestimmt, eingeschränkt, sondern ist und bleibt ihr grundsätzlich enthoben und erhaben.

Von besonderem Interesse und besonders typisch für Fichte ist aber, dass die Abfolge jedes evidenten Schritts auf den nächsten nicht einen mechanischen Vorgang darstellt, und auch keine Selbstbewegung des Gehalts ist, wie man in etwa Hegels Wissenschaft der Logik (Werke V : 17ff.; 49ff.;;) vorstellen kann, sondern auch auf dieser unmittelbaren Stufe ist es eine reflexible, also überfaktisch zu verstehende Möglichkeit, also freie Vollziehung des Vermögens, zu weiterer begrifflicher Fortbestimmung; keinesfalls ist es so, dass es diese Fortbestimmung der Welt ›absolut gibt‹, ebenso wenig wie es die Welt an sich gibt. Es ist aber auch nicht so, dass es da eine bewusste Freiheit oder einen Gott gäbe, der diese Vollzüge bewusst und intentional durchführt, sondern es ist eine *freie* Vollziehung, die nach Lage der Dinge aber eben nur so viel sieht, weiß und kann, als sie durch ihre Voraussetzungen geleistet hat.

Die Ingredienzien des Grundgedanken III sind klar: Es ist der Gestaltungszustand des Daseins in II, also die faktisch zu verstehende Welt als anschauliches Material, die faktisch zu verstehende Freiheit als Form. D. h. der fraktale Ausdifferenzierungsprozess der Welt »liegt, wie gesagt, in der Reflexion als solcher; die Reflexion aber ist [...] in sich selber absolut frei und selbstständig. Wird daher nicht reflectiert, wie es denn zufolge der Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts; wird aber ins Unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt [...], so muss jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten, und so in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen als ein unendliches

Mannigfaltige.« (RL : 67) Das bedeutet zweierlei: Einerseits eine fundamentale ontologische Lückenhaftigkeit, ja Bodenlosigkeit der Welt – sie ist unseren Begriffen schlechthin unerschöpflich, dabei jedoch keinesfalls – wo nicht aus gesetzlosen Prinzipien gedacht wird – gesetzlos, man könnte sagen, sie ist in allen ihren Verhältnissen eine lebendige Unschärfe-Relation, in dem sich das Leben im Hintergrund in der faktischen ausdifferenzierten Welt spiegelt, und wo die Reflexion hinblickt sich weiter fraktal ausdifferenziert – Fichte spricht von einem Prisma. (vgl. RL : 69)

Es bedeutet andererseits aber, dass wir – die Menschheit – notwendig in einer Welt leben, die wir uns *als faktische* selbst zurechnen müssen, sie ist sowohl theoretisch wie epistemologisch als auch praktisch nichts als Abbild und Spiegel unserer freien Gesamtinvestitionen, sie ist das, was wir aus ihr gemacht haben – und das gilt nicht nur für das evidente Denken, das Fichte im Sinn hat, sondern auch für den performativen Realismus ( $SE_{\downarrow}$ ), und zwar materialiter wie formaliter, d. h. nicht nur dafür, was für Bilder, Hypothesen und Theoriebildungen erzeugt werden und danach gehandelt wird, sondern vor allem und zentraler, dass wir Wissen nur in dieser Form als Wissen akzeptieren. So müssen wir uns ebenso die Gegenbegriffe der Vernunft zurechnen, das Irrationale, Dunkle, Hyperkomplexe, Verrückte – auch eine Komplexität der Welt, die unsere faktische Auffassungsgabe übersteigt, ist letztlich ein *Ding an sich*, das wir durch unser Forschen und Fragen performativ erzeugt haben.

#### **V.4 Die Unschärfe-Relationen seligen Lebens – Die Integration faktischen und überfaktischen Wissens**

Das absolute überfaktische Dasein ( $E_{\downarrow}$ ) kann weder in der Welt noch im Selbstbewusstsein mittels faktischer Reflexion ( $E_{\cup}$ ) adäquat und das heißt in seiner Lebendigkeit, Unerschöpflichkeit und Absolutheit erfasst werden, indem diese durch ihren Vollzug (performativer Realismus) die Durchsichtigkeit des Bewusstseins für die überfaktische Dimension per hiatum irrationalem verhindert ( $E_{\downarrow} \nVdash E_{\cup} [S \nsubseteq O]$ ): Das Lebendige gerinnt zur Welt. Aber, wie gesagt, auch nicht durch *Reflexion der Reflexion*,

denn diese begreift nur ein zwar adäquates, aber ebenso totes *Möglichkeits- und Strukturbild* des überfaktischen Daseins und ihres Verhältnisses zum faktischen Wissen. Sie erfasst nur die *Bedingungen der Möglichkeit der Durchsichtigkeit beider* (also  $E \downarrow \parallel E \cup$ ), sieht aber nicht selbst das ›Reale in der Erscheinung‹. Die Undurchsichtigkeit der Form für das Reale wird durch die faktische Reflexion im faktischen Wissens performative erzeugt. Also ist die Durchsichtigkeit des Selbstbewusstseins für das überfaktische Wissen nur durch prinzipielle Preisgabe der Absolutsetzung bzw. Verobjektivierung des faktischen Wissensmodus ( $S \# E \cup$ ) zu erreichen, wodurch sich die Opazität der Faktizität und ihrer Fraktal-Strukturen (als Aufkörper) in notwendige Bedingungen der Sichtbarkeit des Realen, und also in den Begriff des Absoluten selbst verwandelt. Die über das Individuum hinausgehende überfaktische, rein geistige und göttliche Region – um nochmals an das berühmte Zitat Fichtes an Jacobi zu erinnern – ist *unmittelbar* nur im Leben durch ›*Auffassung und Wahrnehmung*‹ zu erblicken ( $E \downarrow \parallel E \cup [S \sqsubseteq O]$ ), und gar nicht im *reflectierten Lichte* ( $E \downarrow \# E \cup [S \sqsubseteq O]$ ). Auch nicht im reflektierten Lichte der Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre, welche, obgleich sie zwar das Problem des performativen Realismus durchschaut, doch nur ein formales Orientierungswissen über das Wissen sub specie absoluti an die Hand gibt. Das führt *direkt* in die Standpunktlehre.

Konsequenterweise muss daher die Wissenschaftslehre an ihrem Ende wieder an die (nun allerdings aufgeklärte) unmittelbare ›*Auffassung und Wahrnehmung*‹ des Lebens im Leben verweisen, was nach Fichte natürlich nicht nur eine *bedingte Suspendierung* der Reflexion der Reflexion zugunsten des Lebens im Leben bedeutet (dann nämlich, wenn gerade mal nicht kritisch reflektiert wird), sondern die *reale und völlige Suspendierung der performativen Absolutsetzung der faktischen Reflexion* (wie sie den niederen Lebensstandpunkten der Natürlichkeit und Legalität, und noch der höheren Moralität inhärieren), als einer ertöten-den, entfremdenden und abtrennenden Denk- und Lebensweise. Daher kann der Verweis der Wissenschaftslehre ans Leben ( $\leftrightarrow$ ) in letzter Konsequenz nur den Verweis an die höchste Lebensform der Religion meinen, denn nur in dieser ist die regel- und vernunftlose Willkürfreiheit der Reflexion im Leben voll in den Gesamtzusammenhang des überfaktischen Daseins re-integriert, im Sehen alles Sehens sub specie absoluti

hält sich das Selbstbewusstsein weder selbst für das Ich, das ihm per hiatus irrationalis vorschwebt, sondern es *ist* das transintentionale bzw. genetische Ich dieses ihm faktisch vorschwebenden ›ich denke X‹, es *ist* sein Ich als Freiheit von seiner Freiheit. Das Ich des Selbstbewusstseins (gleichgültig auf welcher Ebene) wird sich also als faktischer Reflex und bloße Bedingung der Sichtbarkeit des überfaktischen Wissensmodus durchsichtig, welcher ihm das Gesetz seines Seins wird, in dem er seine Willkür vernichtete.<sup>150</sup> Dadurch lässt sich die fundamentale und weitreichende Feststellung treffen, dass die ungebundene *transzendente Willkürfreiheit*, die theoretisch das Problem des Dezisionismus verursacht, zugleich und implizit durch performativen Realismus zu einer praktischen Abtrennung und Verundurchsichtigung des faktischen Wissens für das überfaktische führt, und somit zu einem Verlust von Begriff und Dimension des transintentionalen Absoluten im Leben. Damit hätten wir die formale Gesetzmäßigkeit der self-defeating prophecy und zudem einen sehr klaren Hinweis auf die Struktur der Glückswürdigkeit bei Fichte.

Zugleich folgt hieraus ein ebenso allgemeines wie entscheidendes methodisches Prinzip eines über den geistigen Gesamtakt ( $E\downarrow \parallel E\cup [S \rightleftharpoons O]$ ) aufgeklärten transzendentalen Denkens: Sowohl das Denken als auch der Handeln erfordert die Einnahme der Nullperspektive des Sehen alles Sehens, jenseits der intentionalen Erkenntnis- und Handlungsakten. Nur im wissenden Nichtwissen bzw. absichtslosen; weil interesselosen Handeln können wir selig werden. (Briefe II : 205) Fichte formuliert das auch so: ›tätig sollen wir gar Nichts tun‹ (SW X : 320), oder an anderer Stelle ›Quod dubitas ne feceris‹ (SW XI : 90) (›Worüber du im Zweifel bist, das tue nicht‹), oder – in der *Anweisung* – eben die Hingabe an die ›Wahrnehmung und Auffassung‹ (SW V : 442) des Lebens im Leben sub specie absoluti. Demzufolge kommt dem Subjekt auf der Suche nach gültigen Lösungen nicht die absolute, sondern nur eine

<sup>150</sup> Anschaulich gesagt, man findet sich nicht per faktischer Dezision entscheidend oder denkend vor, sondern ist sich sub specie absoluti im *forum internum* der Subjektivität eines das ganze Denken und Leben leitenden Idee ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ) inne, sozusagen eines roten Fadens.



formale Autorschaft zu, oder anders gesagt: Das wesentliche Organ der Wahrheit der vollendeten endlichen Freiheit ist also nicht die Freiheit, sondern ein *absoluter Möglichkeitssinn des Realen*. Vernunft kommt aber nicht bei Fichte von Vernehmen, auch Jacobi und Hesse haben dies gesagt. Das endliche Ich soll sich dem evidenten ›Sichmachen‹ des Wissens öffnen, soll aber nicht selbst etwas hervorbringen: Wir können durch Konzentration nur die Bedingung unserer Einsichten ( $\downarrow$ ), und damit einen unbedingten Einsichtsraum ( $E \parallel E\downarrow$ ) erzeugen, nicht aber die Einsichten selbst machen, ausdenken ( $S \rightarrow O$ ), noch sollen wir mechanisch denken, etwas bloß *nachdenken* ( $S \leftarrow O$ ). Stattdessen ist eine Art *medialer transintentionaler* Vorgang lebendiger Präsenz ( $E\downarrow \parallel E\downarrow$ ) gemeint, der weder *aktiv* noch *passiv* ist, noch ist er *nicht aktiv*, noch *nicht passiv* – Fichte nennt ihn ein *Vorschweben* und *Sichmachen*. – Das ›tätige Tun‹ des Denkens kommt zufolge seiner performativen Absolutsetzung notwendig nicht aus dem Tunnelblick der faktisch gespaltenen intentionalen Form der Subjekts ( $S \nparallel E\downarrow = E\downarrow \nparallel E\downarrow [S \nsubseteq O]$ ) heraus, es impliziert notwendig einen formal-absoluten in sich opaken Standpunkt, und bleibt in der self-defeating prophecy der eigenen faktischen Freiheit. Demzufolge sind erst die höheren Lebensformen (Moral, Religion) überhaupt in der Lage im Leben und für das Leben ein höheres, ruhendes, absichtsloses Auge ( $E\downarrow$ ) zu öffnen, jenseits der Willkürfreiheit ( $S \nparallel E\downarrow$ ), nur sie sind der inneren Stille kapabel.

Dadurch kommt eine neue Dimension ins Spiel, welche die formale Erfüllungskapazität des Lebens begreiflich werden lässt, mithin verständlich macht, wie intim unser Erfüllungsgrad, unserer Freiheitsgrad und der Grad unserer Selbsterkenntnis zusammenhängen. Dadurch wird die für die Wirklichkeit sub specie absoluti bestimmende, aber der einfachen wissenschaftlichen Rationalität inkommensurable, weil transintentionale Dimension des Daseins als ›taghelle Mystik‹ (Musil) durchaus wissenschaftlich begreiflich, denn wir können die *materiale Unererschöpflichkeit* (Fülle), *Einzigartigkeit* (Individualität) und *Lebendigkeit* (Affektivität) jedes wirklichen Gegenstandes und Verhältnisses im Leben, ja auch die *Bodenlosigkeit* (Tiefe) und schließlich auch den formal damit verbundenen Achtung und Dankbarkeit gebietenden Geschenk-Charakter des Lebens in nachvollziehbaren Prinzipien – *sage* ich hier,

muss aber ( $\leftrightarrow$ ) auf die hohe Hürde eines geöffneten Möglichkeitssinns hinweisen, bzw. an enorme Konzentration der je und je individuell zu erzielenden unmittelbaren interesselosen ›Auffassung und Wahrnehmung‹ des lebendigen Sichmachens des Wissens einer ans Leben sub specie absoluti hingebenen Freiheit.

Dies ist ein Hinweis – wie wir VI.3 noch genauer sehen werden – auf den sub specie absoluti gegebenen Primat der sogenannten sekundären, aber der Strenge nach *weder* subjektiven, *noch* objektiven, anschaulichen Qualitäten, Affekte und Gefühle (I): Reine Qualia sind sub specie absoluti irreduzibel überfaktischer Provenienz, wenn man sie nicht stillschweigend per Re-entry verallgemeinert: Das einzigartige Scharlachrot des gestrigen Sonnenuntergangs ..., das unvergleichliche Azurblau an jenem Strand zur Mittagsstunde ..., der a-moll-Akkord der Geige von Gentges und Scheit ..., dieser unwiederholbare Ausdruck von A bei seiner ersten Ankunft ..., der Duft von Rosenholz, Thymian und Pinien im August in Florenz ... etc. – alles potentiell *absolut* unendliche Urteile von absoluten Einzelphänomenen. Jedoch nicht so, dass es sich dabei gewissermaßen nur um verallgemeinerte intentionale, empathische, psychologische oder fiktive Beziehungen (also:  $S \leftarrow O$  oder  $S \rightarrow O$ ) handelt, denn diese sind immer nur sekundärer Natur. In jeder Qualia bleibt etwas ebenso Unerschöpfliches wie Unaussprechliches, dass jeder mit einiger Konzentration fühlen bzw. erleben kann. Es kann freilich auch Normalfall sein (im Stand beispielsweise der Sinnlichkeit und Legalität), dass die lebendige ›Auffassung und Wahrnehmung‹ wie automatisch den lebendigen Eindruck durch abstrakte Motive oder Ziele per Re-entry unter die faktische Form des Wissens und der Wissenschaft subsumiert wird.

Bevor wir nun aber uns der Standpunktlehre und vor allem den einzelnen Standpunkten und ihren Leistungen zuwenden (vgl. VI. & VII.), kommt es in diesem Abschnitt zunächst alles darauf an, unter Voraussetzung eines für das Reale im Dasein offenen, gewissermaßen hellstichigen Selbstbewusstseins (II), die der faktischen Reflexion inkommensurable *allgemeine* Unschärfe-Relation des faktischen und überfaktischen Wissens zu beschreiben. Was kann das überhaupt bedeuten, und was soll mit schweigender Willkür (II) in unserem wirklichen Leben gesehen

werden können, was zuvor unsichtbar war. Wir werden dann einige tangentielle Berührungspunkte dieser Perspektive thematisieren und andere damit indirekt zusammenhängende Fragen.

#### V.4.1 Kants Freiheit *sub specie absoluti*

Bevor wir Fichtes allgemeine Erörterungen des absolut durchsichtigen Verhältnisses von abstrakter Faktizität und absolut hyperkonkret in sich bestimmter, faktisch inkommensurabler Überfaktizität im Einzelnen betrachten, soll zur Verdeutlichung noch einmal der Kantische Standpunkt in Betracht gezogen werden, der die überfaktische Unendlichkeitskapazität des Selbstbewusstseins vor allem in Form eines Re-entry des Überfaktischen unter die faktische Form der Reflexion abhandelt.

Wie gesehen, spitzt sich bei der Frage nach einem Zugang zum Geist alles auf die Frage des Freiheitsbegriffs zu, und insbesondere auf die Überwindung des einseitigen formalen Freiheitsverständnisses. Das überfaktische Sehen integriert per *synthesis disparata* ( $\parallel$ ) den faktischen Wissensmodus ( $E\cup$ ) in die überfaktische Subjektivität ( $E\downarrow$ ), und reintegriert damit auch den performativen Realismus einer abgerissenen Willkürfreiheit (als Aufgehen in innerer Notwendigkeit). Kant hat sich die Problematik mehrerer, absolut in sich geschlossener Wirklichkeiten nicht so grundsätzlich wie Fichte vorgelegt, er hat jedenfalls die Abso-lutheit des Daseins weder explizit systematisch untersucht noch sein Philosophieren unter diesem Maßstab betrachtet. Die *These* lautet daher: Er tat es nicht, aufgrund einer von ihm nicht durchschauten Bedeutung des sich performativ absolutsetzenden faktischen Denkens. Diese Position inauguriert durch performative Identifikation mit ihrer epistemologischen Distanzposition ( $S \parallel E\cup$ ) ein Vermögen, dem sich *sub specie absoluti* machenden Vernunftzusammenhang jederzeit zuwider handeln zu können. Insofern wäre Kants Philosophie durchaus ein wahres und in sich konsequentes Bild seiner faktischen Position, allein diese Position selbst wäre nicht wahr, sondern dezisionistisch. Man müsste sagen, Kants Philosophie erfasst durchaus den ganzen Kreis seines faktischen Sehens, bis auf jenen blinden Fleck seines eigenen philosophi-

schen Tuns. Das Urteil der Nachwelt wäre also richtig, zu den Tatsachen Kants müsste die genetischen Prinzipien gesucht werden.

Die Kantische Position lässt in der Tat nur eine *verwachsene Weise* offen, wie sich ein freies Subjekt zu den unterschiedlichen aufgezeigten Vernunftfunktionen verhalten kann – eben die transzendente Willkür. Selbst wenn man berücksichtigt, dass Kant drei Grundfunktionen der Vernunft darlegt (reine Vernunft, praktische Vernunft und Urteilkraft), hat er sie insgesamt angesehen als drei Funktionsweisen *ein- und derselben Vernunft*, wobei er der reinen praktischen Vernunft den Primat und damit die Top-Position zuschrieb. (KpV : 216) Aber auch zu dieser reinen praktischen Vernunft ist nach Kant für den Menschen nur *eine Stellung möglich*, und das ist die Position der in der Religionsschrift herausgearbeiteten transzendentalen Willkürfreiheit: Ihr verdanken wir es nach Kant, dass wir uns willkürlich frei zum Faktum der Vernunft – verhalten *können*, ja, aber eben auch *müssen*. In diesem *müssen* liegt's. Denn dieses *müssen* bedeutet die oben entwickelte Alternativlosigkeit unseres inneren Zwiespalts zwischen Neigung und Pflicht, aus dem unser Wollens per se zu keiner inwendigen Notwendigkeit des Wollens gelangen kann. Wir kommen nach Kant niemals aus dem Sollen zum Sein, wir *müssen* stets besser werden, kommen nicht zur. In der Alternativlosigkeit dieser modalen Doppelbestimmung *können/ müssen* ist die ganze Verwachsenheit eines Re-entry von überfaktischen Kompetenzen in eine faktische Form der Selbstverständigung ( $E\cup$ ) ersichtlich.<sup>151</sup>

<sup>151</sup> Wenn wir das formalisieren, bekommen wir als transzendente Struktur etwa die folgende: Die transzendente Willkürfreiheit  $F$  bezieht sich (per  $\parallel$ ) auf die drei möglichen faktischen Vernunft Einstellungen, theoretische ( $S \leftarrow O$ ), praktische ( $S \rightarrow O$ ) und ästhetische ( $S \parallel O$ ), alle drei Vernunftkompetenzen sind nach Kant Ausdruck ein und derselben Vernunft ( $E\cup$ ), wodurch folgender Zusammenhang entsteht:  $FE\downarrow \parallel E\cup (S \rightleftharpoons O)$ . Ein Beleg für diese Struktur ergibt sich m. E. hieraus: »Wollen habe ich schon, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objektiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).« (RGV : 29) Diese Position ähnelt nicht von Ungefähr der Position des Kritischen Rationalismus (vgl. III.2.9), allerdings mit dem Unterschied, dass Kant die Möglichkeit einer Begründung im Praktischen noch versucht hat, der Kritische Rationalismus aber diese aufgrund des Münchhausen-Trilemmas prinzipiell verworfen hat und so zur Restriktion auf den empirischen Fallibilismus gekommen ist.

Ich habe im Kapitel II. gezeigt, dass die Position der transzendentalen Willkür zwischen der materialen Triebfeder a posteriori und der formalen Triebfeder a priori gar nicht in einer anthropologischen Konstante zu suchen ist, sondern in einer dynamischen Einschränkung der Freiheit durch die Freiheit, welche letztere Kant ›Willkürfreiheit‹ nennt. Aber wie kommt Kant zur Überzeugung, dass die Freiheit resp. Willkürfreiheit, die ja doch gerade darin besteht, sich jederzeit auch noch anders verhalten zu *können*, sich zu sich selbst nicht anders verhalten kann als sich dynamisch einschränkend. Aus dem reinen Begriff der Freiheit ergibt es sich nicht, vielmehr genau das Gegenteil, wie wir in Kapitel IV. mit Fichte entwickelt haben. Kant kann es also nur de facto gefunden haben, und in der Tat findet Kant den Begriff der Freiheit basierend auf dem Faktum der Vernunft: Letzteres ist die *ratio cognoscendi* der Freiheit, die Freiheit ist die *ratio essendi* des Sittengesetzes. Beide verweisen wechselseitig auf einander zurück (AA V : 4, Anm.). Was aber hat Kant hier gefunden? Es ist eine Denknöwendigkeit, zweifelsohne; aber nur eine bedingte, unter den epistemologischen Voraussetzungen, die Kant in der Kritik der praktischen Vernunft heranzieht – wiederum faktisch. Kant gewinnt sein gesamtes epistemologisches Kapital ausgehend von faktisch gefundenen Grundvermögen und -kräften, obgleich die Begriffe der Vernunft, der Einbildungskraft, der Freiheit, ja nicht einmal des Verstandes, das Attribut des ›absoluten‹ per se ausschließen. Man müsste die Unmöglichkeit einer solchen Attributierung explizit nachweisen. Fehlt ein solcher expliziter Nachweis, ist eine geltungstheoretische Unterlassensleistung gegeben, Kant versteht die quaestio iuris nur sub specie facti. Der Grund dafür kann wiederum nur in der Freiheit liegen. Diese Unterlassungsleistung der quaestio iuris sub specie absoluti führt Kant (durch seine Vorentscheidungen für seine Grundposition) aus innerer Pfadabhängigkeit dazu, den gesamten Kreis seiner Reflexibilität bestimmungslogisch zu beschränken, und treibt ihn insofern aus innerer Konsequenz in die self-defeating prophecy, dass er in alles, was er selbstbewusst denkend betrachtet, den inneren Zwiespalt seiner wirklichen Grundposition überträgt. Seine Grundposition aber, nicht wahr, ist der transzendente Grundgedanke der Kopernikanischen Wende, dass sich die Erfahrung nach unseren Begriffen a priori von ihr richten, und nicht umgekehrt, dass wir es also mit bloßen Erscheinun-

gen zu tun haben, nicht aber mit Dingen an sich. (AA B : XVIIIff.) In der Problemdisposition der Kopernikanischen Wende, liegt also notwendig die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. Mit ihr ist zunächst einmal der ganze Umkreis bestimmt, in dem die Lösung gesucht werden muss. Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung ist aber bei Kant eine faktische Denknötwendigkeit, er leitet an keiner Stelle die Erscheinung des Absoluten aus dem Absoluten ab. In dieser Unterscheidung liegt zudem die Entscheidung zu dieser Unterscheidung. Im Leben sub specie absoluti kommt diese Unterscheidung nicht vor, nur im Denken. Die Wahl dieser Grundunterscheidung stellt also eine reflexive Erhebung über die Einheit des Lebens sub specie absoluti, eine Abtrennung und Abspaltung qua selbstbewusster Freiheit dar. Es ist eine durchaus mögliche reflexive Erhebung und Abspaltung, aber sie ist nicht schlechthin notwendig. Es ist die Entscheidung für eine Unterscheidung, die aber nicht folgenlos bleiben wird, wenn man vergisst, dass man sie gemacht hat. Aber auch die Entscheidung zur Grundunterscheidung leitet Kant an keiner Stelle de iure ab, er verweist jeweils nur auf die faktische Notwendigkeit, wenn man die Metaphysik zur Wissenschaft erheben will, muss man diese Entscheidung zur Unterscheidung treffen. Das ist aber eine bedingte Notwendigkeit, keine absolute. Somit haben auch alle Legitimationen im Rahmen dieser Entscheidung zu dieser Unterscheidung nur eine bedingte, eine faktische Apodiktizität, keine absolute. Es handelt sich nur um eine *quaestio iuris sub specie decisionis*, nicht sub specie absoluti. Kant hätte also zeigen müssen, wie einerseits der Begriff des Absoluten (per hiatus irrationalis) selbst denkbar ist, und zweitens, wie die Erhebung und Spaltung von Ding an sich und Erscheinung mit der freien Reflexion (performativer Widerspruch) zusammenhängt, um diese Konditionale im Endergebnis aus dem Versuchsverlauf wieder herauszurechnen, um eine wirkliche neutrale Bewertung des Versuchs zu erreichen. Wer aber vergisst, dass er diese Entscheidung zu dieser Unterscheidung getroffen hat, der übersieht, dass alle Folgerungen aus dieser Grundunterscheidung doppelt bedingt sind.

Nun ist diese Unterscheidung ebenso wenig falsch oder unmöglich wie die Entscheidung dazu, gleichwohl wird sie Folgen haben, wenn man sie in der Endbewertung vergisst. Allein schon, weil die Endbewer-

tung nicht der Einholung sämtlicher operativer Investitionen folgt, sondern nur einiger – aber, wenn das Ende faktisch bzw. dogmatisch ist, ist der Anfang dezisionistisch. Der tiefere Grund freilich, für das Vergessen der eigenen Investitionen ist freilich ein praktisch verstellter Blick. Bestimmte Vorurteile hindern Kant daran, dass die absolute Einheit der Vernunft als Kriterium der Wahrheit zu nehmen.

Dieser Mangel an Besonnenheit führt dazu, dass er sich in eine fatale self-defeating prophecy verwickelt, in welcher die Entscheidung zur Unterscheidung, die er getroffen, aber vergessen theoretisch zu bewältigen, wie höhere anonyme Gewalten, als unerklärliche Mächte und Realitäten, auf ihn niederprasseln. Freilich vorausgesetzt, er ist ein klarer und folgerichtiger Denker. Eine methodische Entscheidung und systematische Unterscheidung die bewusst getroffen und besonnen im Hinterkopf behalten wurde, ist nichts als eine weitere Komplikation, eine zusätzliche zu begründende Bedingung. Dieselbe Entscheidung oder Unterscheidung, unbewusst getroffen, einseitig interpretiert oder auch nur vergessen, fällt auf den Denker als unerklärlich ambivalenter performativer Realismus bzw. Dezisionismus zurück. Das kann schon einen tantalischen Schmerz bereiten. Bei Kant scheint das der Fall zu sein. An den Grenzen seines Systems fällt Kant die fehlende Ableitung seiner Grundvermögen und -kräfte auf die Füße: Da er vergessen hat, dass er die Entscheidung zu seiner Grundentscheidung getroffen hat, bzw. aus irgendeinem Grund annimmt, sie nicht sub specie absoluti legitimieren zu müssen, findet er, wo immer er auf systematische Einheit aus ist, als letzte unerklärliche Bestimmtheit ebenso Dualität wie auch Abgerissenheit und Widerspenstigkeit gegen das einheitlich Prinzip. Wahrscheinlich ist, dass er menschlich selbst zutiefst von dieser Ambivalenz der Wirklichkeit überzeugt war, sie also gewissermaßen unmittelbar praktisch gefühlt hat. Dieses bestimmte Gefühl bedingt also seine Bereitschaft, sich mit der irreduziblen Dualität der Stellung des Menschen zufrieden zu geben. Die Vergessenheit der Entscheidung zur Unterscheidung tritt ihm also einerseits als irreduzible transzendente Willkürfreiheit entgegen, die die Freiheit zur Gesetzmäßigkeit dynamisch einschränkt, und also die Freiheit von der Freiheit verhindert, und andererseits als irreduzibler Dualismus der praktischen und theoretischen Erkenntnisquellen (Spontaneität  $\neq$  Sinnlichkeit). Er strandet schließlich

auch im sub specie facti gefundenen Verhältnis von empirischem Realismus und transzendentalen Idealismus im Theoretischen wie Praktischen per hiatum irrationalem ( $S \nparallel E \cup$ ) Aber Irreversibilität bzw. Alternativlosigkeit im Wissen ist, wo die quaestio iuris sub specie absoluti unterschlagen wird, nichts als höherer formaler Realismus bzw. performativer Realismus.

Wenn das wirklich Folge der selbsterfüllenden Prophezeiung vergessener bzw., unbesonnener theoretischer und praktischer Entscheidung ist, und dieses Gesetz der self-defeating prophecy wirklich allgemein gilt, dann würde daraus folgen, dass wir an den Problemen und Irrationalität, die uns im Denken begegnen, unser unsere Freiheit wieder erkennen können, und wir uns völlig sicher sein können, dass das Leben sub specie absoluti uns fortwährend den reinen klaren Spiegel vorhält, in welchem wir uns und andere mit unserem wahren Gesicht erkennen könnten, wenn wir das reine Sehens allen Sehens erreicht hätten. Und wo nicht, sehen wir uns, wie auch die anderen in den verzerrten Strukturen unserer eigenen willkürlichen und idiosynkratischen Entscheidungen und Unterscheidungen. So im Leben, so auch in der Wissenschaft, allein in der Wissenschaft wird dies in systematischer und methodischer Konsequenz verfolgt.

#### V.4.2 Leben im faktischen Wissen

Es bestätigt sich die Vermutung: Kant hat nur einen gefundenen Erscheinungsbegriff, und vermag Natur wie Vernunft nur durch Verstandeskategorien zu begreifen (per Re-entry), ebenso wie den inneren Sinn des Menschen nur verstandesmäßig per synthesis integrata (obgleich er faktisch einen überfaktischen Standpunkt  $Fe$ , einnimmt). Er findet die Erfahrung und Natur theoretisch als kategorial rein unter dem Begriff der Kausalität geordnete, an sich aber chaotische Mannigfaltigkeit per hiatum irrationalem, und er findet die praktische Natur des Menschen als ebenso chaotische, nur durch Maximen zu bändigende Bedürftigkeit. (KpV : 25, Anm. II.) Nach Kant sind aber nur diese beiden Leistungen des Verstandes konstitutiv. Dort, wo eine höhere, interesselose Einstellung zur Natur eingenommen und diese von dorthier beurteilt wird als



subjektive wie objektive Zweckmäßigkeit der Natur, also als Schönheit, Erhabenheit und Naturteleologie, sind diese Leistungen nach Kant gerade nicht konstitutiv, sondern nur regulativ von subjektiver Notwendigkeit und Allgemeinheit. Das Gleiche gilt wie gezeigt für das höchste Gut, d. h. für die Sinnvoraussetzungen der endlichen, aber freien Vernunft (per  $\S$ ), also für die objektive Realität von Gott, Heiligkeit und Unsterblichkeit. Man kann das vielleicht pointiert zusammenfassen als eine ebenso dünne wie fragile Firnissschicht von Kultur und zart entwickelter subjektiver Lebendigkeit im vorausgesetzten ebenso wilden wie kontingenten Chaos der Erscheinungen, das nur mit Mühe und Rigorismus durch die Kategorien kausal-mechanisch gebändigt werden kann. Will sagen, bei Kant hat der Mensch für den überindividuellen Bereich nur einen Teil des reflektierten Lichts, und ahnt daher nur einen schwachen subjektiven Hauch von seiner Lebendigkeit und Schönheit.

Geradezu umgekehrt funktioniert der Erscheinungsbegriff Fichtes, denn nach Fichte entstammt sowohl Begriff und Anschauung wie auch die Reflexion, und damit die absolut reflexible Gesamterscheinung einer absoluten Einheit sub specie absoluti, dem transintentionalen Dasein ( $E\downarrow$ ). Das Interessante bei Fichte ist, dass das Dasein eine überfaktische, sprich transintentional lebendige, also absolute organische, den faktischen identitätslogischen Vernunftbegriffen ( $E\cup$ ) inkommensurable *Einheit* ist – das Feld des Paradoxalen. Es bedarf zwar des Kategorial geordneten faktischen Wissens als dem Prisma der Vermannigfaltigung und opaken Aufkörper der Sichtbarkeit des überfaktischen Wissens – gleichwohl aber hat die überfaktische Einheit und Lebendigkeit den absoluten Primat und ist die ebenso konstitutive wie unerschöpfliche, also nicht-exhaustierbare Prinzipienebene.

Fichte hat den Anspruch, aufgrund dieses lebendigen Begriffs absoluten Seins ( $E\downarrow$ ), wie er sagt, »den Tod aus dem Leben« abzuleiten, »und den Körper aus dem Geiste«. (SW V : 425) Das revolutioniert noch einmal die Philosophie – oben sprach ich daher von einer echten Kopernikanischen Wende, da bei Kant eigentlich noch eine anti-kopernikannische Tendenz vorherrschend ist. Es kehrt vor allem das Verhältnis von Organizität und Leben zu Mechanik und Chaos um. Nach Fichte ist der

Tod nur ein (*dialektischer*) *Schein*, hervorgerufen durch Übertragung und Absolutsetzung ertötender sowie eindimensional-binärer Strukturen auf das lebendige überfaktische Urbild (E<sub>1</sub>), und das unbesonnene performative Aufgehen darin. Demnach ist nach Fichte die Ableitungskette umgekehrt, die weder objektive noch subjektive, sondern transintentionale Zweckmäßigkeit, Lebendigkeit und Affektivität der Vernunft ist das Erste und Umfassende.

Das Umfassende ist jedoch an sich nur bei völligem Schweigen der Reflexion rein und klar zu vernehmen; sobald die faktische Reflexion irgendwo in Anschlag gebracht wurde, ist die performative Abgetrenntheit inauguriert, und »der erste« um Fichtes bekannten Ausspruch an Jacobi zu wiederholen, »der eine Frage über das Daseyn Gottes erhob, durchbrach die Grenzen, erschütterte die Menschheit in ihren tiefsten Grundpfeilern und versetzte sie in einen Streit mit sich selbst, der noch nicht beigelegt ist, und der nur durch kühnes Vorschreiten bis zum höchsten Punkte, von welchem aus der speculative und praktische vereinigt erscheinen, beigelegt werden kann.« (Briefe I : 502) Der spekulative Standpunkt kann, wie zu Beginn dieses Kapitels beschrieben, nur im Sehen alles Sehens, durch die Vollreflexion der Reflexion und deren Vernichtung de iure sub specie absoluti die absolute Freiheit von der Freiheit des praktisch-religiösen rekonstruieren.

Wo die Reflexion diese Grenze überschritten hat, versucht das faktische Wissen, also der Verstand, bestmöglich auf die Inkommensurabilität des überfaktischen transintentionalen Wissens zu reagieren. Wo dies nicht kategorial gelingt, erfolgt zunächst eine *reziproke Umkehrung* der Kategorien-Synthese, indem die reinen Verstandesbegriffe Substanz/Akzidenz, Ursache/Wirkung, und Wechselwirkung dynamisch vertauscht werden, um das Urbild doch noch irgendwie kategorial zu Fass zu bekommen. Wir haben es hier mit einer *konstitutiven Funktion der transzendentalen Urteilkraft* zu tun (gegenüber einer nur regulativen bei Kant), dabei führt – wie Reinhard Lauth (1984) herausgearbeitet hat – die Verwechselung von Substanz und Akzidenz zur begrifflichen Synthese der *Bewegung*, die Verwechselung von Ursache und Wirkung zum alle organischen Zusammenhänge kennzeichnenden *Zweckbegriff*, und die Vertauschung der Wechselwirkung erzeugt das Prinzip der *Organisation* belebter zweckhafter Prozesse und Entitäten. (vgl. Hoff 1997 :

246) Auf diese Weise können organische Prozesse, insbesondere die Grundstruktur des faktischen Ich-Reflexes, im faktischen Wissen gefasst und gebildet werden. Gleichwohl bleibt das überfaktische Urbild auch für die rückbezügliche Umkehrung der Kategorien letztlich inkommensurabel, aber es wird doch adäquater begriffen: Auch die Kategorien des Lebens, sind nur im Bild des Bildes (im Selbstbewusstsein), und ertönen das Urbild der Vernunft per Re-entry in einem mit sich selbst verschränkten Verstandesbegriff. Dass das lebendige Dasein sub specie absoluti im Selbstbewusstsein nicht unmittelbar, sondern nur (per  $\#$ ) abgerissen, unter willkürlich freier Reproduktion gesehen werden kann, stellt sich z. B. im faktischen Wissen als Kontingenz aller biologischen Individualität dar, also der Fortsetzung des allgemeinen Lebensprozesses über den Tod seiner Individuen hinweg, mithin in der Durchsetzung des Lebens mit dem Todesprinzip der abgerissenen faktischen Einheit, die die absolute Einheit des Daseins nicht zu fassen, sondern nur durch ihren jeweiligen Zusammenbruch darzustellen vermag.

Nach Fichte ist Sein  $\parallel$  Dasein, also ursprüngliche Durchsichtigkeit und transintentional sich machende Lebendigkeit ( $\perp$ ) und – das ist vielleicht das größte Mysterium – *absolut Eins* (E), also eine absolut in sich, durch sich, aus sich bestimmte Dichte, Fülle, ebenso unerschöpfliche wie ineffable Individualität und in sich ruhende Stabilität. Denn daraus – um das nochmals zu erinnern – resultieren ja alle Schwierigkeiten der Wissenschaftslehre und eben auch der Standpunktlehre: Wie kann das Dasein absolut eins und zugleich lebendig (und nicht ein toter Punkt) sein – wo wir es doch faktisch nie anders denken können? Aus diesem Grund ist es der Form des faktisch sich findenden Bewusstseins ( $S \# O$ ) und analog dem sich willkürlich findenden faktischen Selbstbewusstsein  $S \# E \cup (S \rightleftharpoons O)$  inkommensurabel und unbegreiflich. Aber das Dasein ist eine höchste als *absolute Unbegreiflichkeit begreifliche Unbegreiflichkeit* – und daher eine *durch und durch begreifliche Unbegreiflichkeit*, also überbegriffliche Durchsichtigkeit = Licht.

Was wäre denn so eine absolute überbegriffliche Durchsichtigkeit? Beispielsweise das oben erwähnte unbeschreibliche, nur in Wahrnehmung und Auffassung vorfindliche ›einzigartige Scharlachrot jenes Sonnenuntergangs‹ wäre so etwas. Es ist – wie alle Qualia – was es ist,

durch sich, von sich, aus sich selbst, nur dem Sehenden zugänglich und zwar absolut ohne grauen Schleier. Da ist nichts, was fehlte; dem Blinden völlig unerklärbar. Selbst dann, wenn wir das Gehirn und den restlichen Kosmos vollständig erklären könnten, aber niemand zu sehen vermöchte, wäre das Rote schlicht nicht da, ganz zu schweigen von diesem einzigartigen Rot. D. h. : Das Licht in seiner Unmittelbarkeit (am Beispiel dieses einzigartigen Rots) – sinnliches wie geistiges – ist ursprünglich transintentionalen Ursprungs ( $\downarrow$ ), d. h. vorsubjektiv und vorobjektiv, selbst wenn es seine Trübungen, Brechungen und Entfaltungen dem gesetzlich rekonstruierbaren Prisma des Bewusstseins verdankt, ist es als absolute Einheit genetisch evident und intersubjektiv verbindlich identisch (vgl. Goethes Farbenlehre, GW 23ff.). *Kurzum, dieses Scharlachrot ist in seiner Unmittelbarkeit Erscheinung des Unbegreiflichen schlechthin, bei absoluter Durchsichtigkeit.* Mit Abstraktion vom hiatus irrationalis der intentionalen Unterscheidung von Subjekt und Objekt fällt auch das Dunkle, Kontingente und Irrationale im Begreifen weg; sodass wir bei jedem einzigartigen Qualiaphänomen immer nur an die lebendige ›Wahrnehmung und Auffassung‹ sub specie absoluti im Leben verweisen können, denn bei aller Unerklärbarkeit des Scharlachrots bleibt überhaupt kein Rätsel und keine Frage – es ist was es ist, und zeigt auch, was es ist, ohne grauen Rand. Und das wissen wir, und zwar unvermittelt. Fragen entstehen uns, wenn wir es reproduzieren, reflektieren, darüber verfügen bzw. im faktisch-intentionalen Wissensmodus erklären wollen; und daher zeigt sich das Rot als irrational und subjektiv nur, wenn und sobald wir uns vom unmittelbaren ›Wahrnehmen und Auffassen‹ distanzieren und unsere Willkürfreiheit und Reflexion – sie ist der dunkle Spiegel, der unser Dasein zum Rätsel macht – als *synthesis desintegrata* performieren und dadurch sub specie absoluti Gegensätze, Zwänge und aus dem sich intuierend machenden Gesamtzusammenhang gerissene Prinzipien absolutsetzen: Beispielsweise indem wir die geläufige Unterscheidung zwischen dieser weißen Blume und der Vorstellung einer weißen Blume in uns machen ( $S \nparallel O$ ), oder den Begriff des Roten über dieses einzigartige Rote stülpen. Wir können nicht anders reflektieren, wir bemerken dabei aber zumeist nicht, was wir tun. Merken nicht, dass wir selbst die Subjekt-Objekt-Spaltung erzeugen (um nur eine Verstandesleistung herauszugreifen), und zudem eine innere,

von den lebendigen Dingen sich abreißende intentionale Distanzposition beziehen, die nur noch durch willkürliche und eben instrumentelle Vernunft per hiatum irrationalem überbrückt werden kann. Wir sind es, die performativ dies Spaltung als *die* Realität setzen, weil wir es nicht anderes gelernt haben. Und wir merken auch nicht, dass wir die Spaltung noch dann reproduzieren, wenn wir den just gespaltenen Realittsbegriff kritisieren.

Indem wir dies gewohnt sind und auch in der Wissenschaft den intentionalen Wissensbegriff zur durchgehenden fraglosen Voraussetzung machen, verlieren wir die lebendige Gegenständlichkeit im ebenso toten wie abstrakten Begriff der weißen Blume, die sub specie absoluti gar nicht bloß »eine Blume« ist, sondern die absolute Individualität und Unerschplichkeit einer dieser weißen Rose, an der man an jedem Blütenblatt, jedem Staubfaden, dem Fruchtknoten ebenso wie der Narbe ein Leben verbringen, und doch diese Rose nicht vollständig und abschließend erfassen könnte; und so mit jedem Stein, jedem Kraut, jedem Tier, jedem Menschen, jedem Moment, jedem Ort. Um diese unerschpliche berfaktische Dimension des Wissen im Prinzip zu verstehen (zu kultivieren und zur Kunst zu erheben, wie es beispielsweise in den Zenknsten, in der Kunst der Teezeremonie, Ikebana, was übrigens »lebende Blumen« heißt, praktiziert wird), ohne das Wissen auf der Prinzipienebene durch self-defeating prophecy per Re-entry auf seine intentionale Duplizität zu reduzieren, und dadurch auf dem Umweg über die Epistemologie das gleiche dezisionistische Problem zu erzeugen ( $FE_1 \nmid E \cup [S \sqsubset O]$ ), nur dazu dient ja der sonst unnötige begriffliche Aufwand der Reflexion der Reflexion in der Wissenschaftslehre.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Hier soll abschließend noch wenigstens ein Beispiel angeführt, wie innerhalb der Philosophie des Geistes versucht wird, mit dem Problem umzugehen: Vonseiten der Naturalisten wird versucht, ja muss versucht werden, die Frage der Qualia auf »Neuroinformationen« zu reduzieren. Auch Thomas Metzinger versucht in seinem ambitionierten Buch *Subjekt und Selbstmodell* (1993) eine »naturalistische Perspektive auf die fragliche Klasse *mentaler Zustände einzunehmen*« (74) Metzinger will dabei die »pure Qualität, eine *phänomenale Essenz*«, was er den »privaten Kern« (78) der Qualia nennt, ausdrücklich ernstnehmen«. Er konstatiert zunächst in Auseinandersetzung mit Argumenten der analytischen Philosophie des Geistes (mit der Eliminationstrategie von Churchland, der Epiphnomenalisierungsstrategie von Jackson, der Annihilierungsstrategie von Dennett und der Ignorierungsstrategie von Putnam und

Nemirow), dass die »Irreduzibilität« von Qualia insbesondere monistischen Philosophien »seit jeher Sorge bereitet« (79), er hätte aber auch einfach sagen können, dass sie letztlich unhintergebar ist. Denn wie sich zeigen wird, kann Metzinger nichts als Optimismus anbieten, dass das Problem der Qualia zu lösen ist. Weil er die Existenz von Qualia selbst nicht zu erklären vermag, rekurriert Metzinger auf den »vorwissenschaftlichen Begriff von Qualia« und weist mit Bennett darauf hin, dass schon dieser voller Widersprüche ist und »sich nicht für ein adäquates Verständnis unserer phänomenalen Zustände« (81) eignet: »Die philosophische Analyse zeigt [] die Unmöglichkeit, das Konzept mit einem präzisen begrifflichen Gehalt zu versehen und dabei unsere essentialistischen Intuitionen zu retten.« (Ebda.) Weil Metzinger aber keine »Elimination« möchte, schlägt Metzinger vor, dass man »den vortheoretischen Begriff klärt, und vorsichtig in einen *technischen Term* überführt.« (Ebda.) Hier kann jetzt nicht die von Metzinger vorgeschlagene Interpretation von Qualia als Analog-Indikatoren (81) diskutiert werden, gleichwohl lohnt es sich, das Ergebnis anzuschauen: »Qualia«, so behauptet Metzinger, sind »kein letztlich physikalisches Phänomen, sondern ein *repräsentationales*: Was wir als »Quale« erleben, sind nicht neuronale Prozesse, sondern die durch eine Metarepräsentationsfunktion *abgebildeten abstrakten* Eigenschaften [sic!] einer durch diese Prozesse erzeugten Datenstruktur« (84). Metzinger ist beherzt genug zuzugeben, dass es schwerfällt, »uns vorzustellen, wie wir abstrakte Eigenschaften von Hirnprozessen *als Konkreta* erleben können – weil dies unsere Fähigkeiten zu mentalen Simulation übersteigt.« (84f.) Es ist also offenbar wie bei Leibniz, der das Hören von Musik als »unbewusstes Zählen« (zit. n. Barrow 2002 : 198) interpretierte, ohne es erklären zu können. Nun ja, und selbst dann wäre damit ja nur die äußere Sinnlichkeit befasst, innere und höhere Qualia (Werte, Emotionen, Evidenzen, Vernunftgefühle etc. pp.) wären damit in ihrer unendlichen Modifikabilität noch nicht einmal erwähnt. Um zu erklären, wie man sich das vorzustellen hat, verweist Metzinger auf eine sogenannte »*Metamodellierung* durch unser biologisches Gehirn« (ebda.) und hier insbesondere auf die »Formate« – »die im Zusammenhang mit Qualia interessanteste informatorische Kategorie« (57), Metzinger »beharrt darauf, dass mentale Präsentation ein *biologisches Phänomen* ist« (87), d. h. er verweist an die Evolutionstheorie: »Ein weiterer, für eine philosophische Theorie des Mentalen zentraler Faktor ist die *Biologizität* mentaler Repräsentate: in unserem Fall entstanden sie als evolutionäre Strategien, als neue, von gewissen Organismen entwickelte *abstrakte Organe*.« (59). Ein solches abstraktes Organ ist nun eben die Fähigkeit von Gehirnen zur mentalen Meta-Repräsentation. Was ist das? »Die Inhalte phänomenalen Bewusstseins sind Meta-Repräsentate, die für ein System eine Teilmenge der gegenwärtig in ihm aktivierten mentalen Stimuli und Präsentate abbilden. Das, was alle bewußten inneren Zuständen miteinander gemein haben, ist die Tatsache, daß sie durch eine einheitliche Metarepräsentationsfunktion erfaßt werden.« (97) Dadurch sollen nicht nur die Qualia (als Analog-Indikatoren), sondern auch die »*Homogenität* phänomenalen Bewusstseins« (88) prozessiert bzw. operationalisiert werden. Metzinger gesteht aber ein, dass beim »gegenwärtigen Stand unseres empirischen Wissens [sic!] Vermutungen über die neurobiologische Realisierung der entsprechenden Metarepräsentationsfunktionen im menschlichen Gehirn [...] verfrüht und hochspekulativ sind.« (97.) Wir haben es also auch hier vor allem mit Op-

timismus zu tun. Trotzdem sollen sie genau das leisten können. Aber wie? Hier rekurriert Metzinger überraschenderweise gerade auf Fichtes »Egologie«, allerdings unter einer naturalisierten Perspektive: »Bei Fichte setzt sich das Ich ohne jede Vermittlung selbst, jedoch bereits in seiner Subjekt-Objekt-Struktur. Diese unmittelbare Selbstsetzung garantiert hier die Identität des Subjekts mit sich selbst, während die Subjekt-Objekt-Struktur dagegen die Epistemizität (den Wissenscharakter) des Selbstbewusstseins sicherstellen soll.« (99) Um Fichte »Reflexionstheorie« des Ich« nun als zirkulär zu widerlegen, werden von Metzinger die bekannten Einwände von Henrich (1967) und Tugendhat (1979) angeführt: Metzinger glaubt nun aber, dass eine »naturalistische Theorie des Bewußtseins« den Schwierigkeiten der idealistischen Theorien des Selbstbewusstseins zu entgehen vermag, und zwar, weil »»Repräsentation« und »Meta-Repräsentation« als distinkte Prozesse (sic!) gedacht werden, die räumlich und zeitlich getrennt im Gehirn eines biologischen Organismus (sic!) ablaufen.« (100) Und war: »Das Material der empirischen Forschung legt eine solche Sichtweise nahe.« (Ebda.) Kurzum: Metzinger begeht schlicht einen Kategorienfehler. Metzinger glaubt empirisch zu finden, was Fichtes durch seine Egologie erst a priori begründen wollte: Er versteht also einfach nicht die Ebene, auf der Fichtes Argumente funktionieren. – Damit wollen wir es hier bewenden lassen. Vielleicht ist noch erwähnenswert, dass Metzinger den Optimismus, dass seine eingestandenermaßen stark spekulativen Überlegungen in die richtige Richtung gehen, mit einem Zitat von Oliver Sacks motiviert: Es geht um die »von Oliver Sacks geschilderten Zwillinge, die einen Intelligenzquotienten von sechzig besitzen und die einfachsten arithmetischen Grundpositionen nicht begreifen können. Trotzdem unterhalten sie sich mit Hilfe von hohen Primzahlen und besitzen ein Gedächtnis in einer geradezu extremen Größenordnung. »Und wenn man sie fragt, wie sie so viel in ihrem Gedächtnis bewahren können – eine dreihundertstellige Zahl oder die Milliarde Ereignisse von vier Jahrzehnten – so sagen sie ganz einfach: »Wir sehen es.«« (85) – Welche Stellung soll man dazu einnehmen? Im aktuellen Zusammenhang ist es zumindest interessant und instruktiv, dass selbst ein naturalistischer Bewusstseinstheorie konstatiert, dass Qualia kein physikalisches Phänomen sein *können*. Die Frage stellt sich dann freilich, wenn sie kein physikalisches Phänomen sind, aber im Gehirn prozessiert werden, was ist dann das Gehirn nach Metzinger? Ist es transphysikalisch? Dass Metzinger hofft, dieselben innerhalb seines Naturalismus doch noch rational erklären zu können, wirkt jedenfalls angesichts der Tatsache, dass es Leibniz nicht vermochte und Kant sich genötigt sah, mit der Affektion durch die Dinge an sich das *Kardinalproblem seiner Philosophie schlechthin* einzuführen, ambitioniert. Die in den letzten Kapiteln vorgetragenen Argumente für die Binnenstruktur von Bewusstseins haben ja hoffentlich gezeigt, dass Fichte selbst nie das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins vertreten haben kann. Darüber hinaus würde sich eine Transzendentalphilosophie nach Fichteschen Duktus auch gegen jede Form von Essentialismus und Realismus aussprechen, ebenso wie gegen die Absolutsetzung des Ich oder eines Selbst. Schon allein die in der *Grundlage* vorgenommene Unterscheidung zwischen *Tathandlung* und *Tatsache* zeigt die andere Tiefendimension der frühen Wissenschaftslehre. Das gilt erst Recht für den *Begriff des Absoluten*, aber auch für daraus abgeleiteten Leistungsmerkmale der endlichen Vernunft. Aber wir brauchen in unserem Erklärungsansatz

### V.4.3 Geist im faktischen Wissen

Der lebendige Begriff des Absoluten ist absolute transintentionale Einheit, und ist daher – auf keiner epistemologischen Ebene im Subjekt oder im Objekt verortet – sondern dem ganzen absolut inkommensurabel enthoben und doch lebendig fundierendes Dasein von absolut reflexibler Durchsichtigkeit sub specie absoluti. Macht man sich wie Fichte die Mühe, diese transzendente Struktur einzuholen (und sie nicht nur wie ein Mystiker in gegenstandsloser Kontemplation oder Kontemplation zu sein bzw. zu leben), so muss eben die fraktal gegliederte intentionale Ebene des selbstbewussten Wissens um eine vertikale überfaktische, genetisch begründende und umgreifende Dimension (ein implizites wissendes Nichtwissen, ein absolutes Feld des Paradoxalen) ergänzt werden.

---

gar nicht versuchen, Metzingers Anliegen einer empirischen begründeten naturalisierten Theorie des Bewusstseins in Bausch und Bogen zu verwerfen. Eine solche Forschung leistet, wo sie sich im Rahmen des Fallibilismus aufhält, wertvolle Hinweise und findet erstaunliche empirische Belege über die Funktionsweise unseres Geistes, exemplifiziert am Gehirn: »Zum Beispiel muss sie erklären können, wie es durch eine ingeniosen experimentellen Aufbau möglich ist, einem Drittel aller teilnehmenden Versuchspersonen phänomenale Zustände zu verschaffen, von denen sicher viele Philosophen sagen würden, dass sie logisch unmöglich sind: das Sehen von rötlichem Grüne und das Sehen von gelblichem Blau.« (85) Derartige Erkenntnisse können der Transzendentalphilosophie, die behauptet, dass sich Qualia ebenso jeglicher identitätslogischer Kategorisierung ebenso wie jeglicher ontischer Verortung entziehen, nur recht sein. Man müsste allerdings vor dem Horizont unserer Ergebnisse sagen, dass sich sowohl das Problem der Homogenität des Bewusstseins als auch das der Qualia leichter bzw. überhaupt erklären ließe, wenn man es zunächst einmal rein phänomenologisch bzw. transzendentalphilosophisch angehe (und diese Leistungsmerkmale nicht einfach voraussetzte), insbesondere um sich über die tragenden geltungslogischen Zusammenhänge der, bei der Erklärung und Beschreibung des Gehirns, investierten Begriffe, Vermögen und Kompetenzen klarzuwerden, bevor sie auf das Beispiel des Gehirns Anwendung finden. Das liegt nicht im Fokus der rationalisierten Theorie Metzingers und man muss es demnach auch nicht von ihr verlangen, solange Metzinger deutlich den hypothetischen Charakter seines Modells betont. Vielleicht muss man wirklich das von Metzinger zitierte Motto von Dennett anführen, um die Situation dieses Projektes zu verdeutlichen: »»Any theory that makes progress is bound to be initially counterintuitive«« (85) Die hier vorgelegte transzendente Ansatz wäre allerdings hinsichtlich einer Einschätzung der Erfolgsaussichten Metzingers aus prinzipiellen Gründen eher skeptisch.



Aber konkret gefragt: Was erscheint uns denn nun, wenn wir in gegenstandsloser Rückverbundenheit eine Rose sehen, einen Sonnenaufgang, einen Menschen, oder ein selbst ausgedachtes Wort, einen bestimmten Gedanken, ein bestimmtes Gefühl? Was ist es, das einen bestimmten Moment, der äußerlich nicht anders ist als viele tausend andere Momente, aus der Routine des Alltags heraushebt, und ihn unvergleichlich macht?

Es erscheint eine je und je konkrete Einzigartigkeit, eine Unwiederholbarkeit, eine Unerschöpflichkeit, es erscheint an diesem Konkretum eine absolute Realität, die mit mir, dem Sehenden, Denkenden, Fühlendem spricht, mit mir verbunden ist, sich mir erschließt. Ja, es dies passiert an einem winzigen unscheinbaren Detail, aber an diesem spricht sich mir doch die ganze Schöpfung in ihrem Glanz aus, zeigt sich mir alles. Es gibt im Zen eine Formulierung, die diese holographische Präsenz des Ganzen im Detail beschreibt: ›Wie der ganze Ozean in jedem Wassertropfen ist, so drückt sich auch in jedem Detail die ganze große Wahrheit des Kosmos aus.‹<sup>153</sup> Diese mereologische Unmöglichkeit wird aber durch der Feld des Paradoxalen in der fühlbar ersehen und getragen.

Aber damit nicht genug, in diese, wie es hier nenne, holographische Präsenz kommt noch eine andere bestimmte Qualität, das Menschliche. Dazu wollen wir nochmals die schöne Schilderung Musils zitieren: »Ich brannte in der Welt wie ein Scheit Holz in der Flamme, und die Welt brannte von mir. Wie es mit den Büchern war, geschah es mit allen Dingen. Der Baum, den ich sah, nahm nicht an sich, was er brauchte, um Baum zu sein, sondern er schenkte sich und nahm dafür mein Sehen von mir. Alles war wie eine unsagbar bewegliche geistige Flüssigkeit, in der sich nicht der feste Bodensatz von den zarten Wellen getrennt hat. Eine starke Bewegung breitete sich in immer neuen Kreisen aus, aber hatte kein Ziel. Alles war Erregung, aber nichts war fest. Nichts blieb wahr, alles war nur wahrscheinlich. Alles Wissen, das man

---

<sup>153</sup> Angelehnt an eine wirkliche Lehrrede einer Zen-Meisterin bei einer Zazen-Nacht in Berlin, am 29.1.2016.

erworben hatte, verlischt wie tot, man meidet, wie mit einem höheren Sinn begabt, die gewöhnliche Genauigkeit. [...] alles, was geschehen konnte, zog wie die Wolken am Himmel in einer ewigen Veränderung, in der sich nichts ändert, die blaue Tiefe nicht, nicht das lautlose Schimmern der Permmutterfisch. Es konnte vorkommen, daß ein Tier aus dem Wald trat, ohne daß sich etwas änderte oder mehr geschah als ein Pulsschlag, zwillingsgleich allen andren des unendlichen, leise an die Wände pochenden Lebensstroms. Von mir zu der fernen Geliebten war es nicht weiter als zu dem Grashalm bei meinen Füßen und nicht näher als zu den Sternen in der Nacht. Ich glaube: die Erbsünde fehlte, etwas Böses war überhaupt nicht denkbar. Denn dieses ist die Welt der Liebe, in welcher nur die Dinge sichtbar werden, welche Flammen tragen.« (Corino 2003 : 164ff.)

Musil scheint hier den Nagel auf den Kopf zu treffen: Es zeigt sich eine »Welt der Liebe«, d. h. es erscheinen im gegenstandslosen mystischen Basis-Erleben nicht nur formale Strukturen des Feldes des Paradoxalen, zeitliche Ewigkeit, holographische Präsenz, Zusammenfall der Gegensätze etc. pp., sondern ineins damit offenbart sich im Feld holographischer Präsenz auch ein Materiales oder Reales. Fichte: Es erscheint das »Reale in der Erscheinung«<sup>154</sup>. Und was ist das? Es sind personale und

---

<sup>154</sup> Das Reale in der Erscheinung ist für die Sittenlehre aber das Interpersonalreich, da in ihm mit den individuellen Freiheiten das liegt, was in der Erscheinung schlechthin Prinzip ist. Fichte: »Es ist dies ein wichtiger Satz: das Reale (das relativ Reale, im Gegensatz des bloßen Sehens, denn daß es Erscheinung ist, wissen wir, und daß im wahren Sinne ein absolut Reales nicht ist denn Gott:) — kann in dieser Realität nur erscheinen als Princip seiend, darum und weil die Realität nur in der Ichform sich erscheint; dieses Ich aber nur als Ausdruck des bloßen Sehens als seiend erscheint, darum zum Gegensatz in der Realität als Princip erscheinen muß.« (SW XI : 67). Nun ist aber hier im Wesentlichen nicht die Unterscheidung zwischen sittlichen Freiheits- und Naturprodukten angesprochen, sondern in der holographischen Präsenz der taghellen Mystik erscheint das Göttliche, also das Interpersonalreich, in seiner Einheit. Das heißt, wie sich im Weiteren zeigen soll, es erscheint im Hier und Jetzt das Freiheitsreich in seiner Einheit mit allem in allem, also nicht nur mit den sittlich-freien unsterblichen Geistern, sondern auch der unfreien, in ihrem gehemmten Potential zur Sittlichkeit, und darüber hinaus erscheint es nicht nur in freien empirischen Individuen, sondern in allem. Es zeigt sich also das ganze Geisterreich in seiner Wahrheit, und also zeigen sich im Feld des Paradoxalen = am Maßstab der

interpersonale Qualitäten, es zeigen sich die Welt als Lebe- bzw. Freiheitswelt. Die sichtbare Wirklichkeit wird dadurch zum klaren Spiegel der Seelen, das Bewusstsein wird Auge für normalerweise unsichtbare Reich der Zwecke, und sieht durch die Dinge und Strukturen die Freiheitswelt bzw. das Geisterreich in voller symbolisch-ästhetischer Konkrektion. Mit und in dieser unmittelbar sichtbaren Freiheitswelt sieht es eben auch den eigentlichen Sinn der Welt bzw. des Bewusstseins: Dieses ist nichts anderes als Bedingung der Sichtbarkeit und Forum, damit die Menschen sich zur schöpferischen und religiösen Freiheit erheben.

Um derlei Widerfahrnis (Seinsfühlungen bzw. Seinserfahrungen) in seiner Möglichkeit zu durchdringen, müssen wir in das Unschärfe-Verhältnis von faktischem und überfaktischem Wissen eindringen. In seinem Brief an Schelling vom 31. Mai 1801 (Briefe III : 194ff.), gibt uns Fichte wichtige Hinweise, um das Verhältnis dieser beiden inkommensurablen Grundformen prinzipiell zu charakterisieren, und zwar *dass* und *wie* sich im Leben und nur im Leben, also im lebendigen Auffassen und Wahrnehmen im Hier und Jetzt, das absolut individuierte faktisch-überfaktische Dasein in seinem unerschöpflichen Glanz zeigt.

Fichte stellt da zunächst folgendes fest: Die Wissenschaftslehre stellt »das durchaus universelle Bewußtseyn der gesamten Geisterwelt, als solches, dar, und ist selbst dieses Bewußtseyn [...].« (Briefe III : 199) Ok. Was aber ist diese Geisterwelt? 1801 ist sie für Fichte die »intelligible Welt« schlechthin, und als solche die »letzte« und »höchste« Synthese der Wissenschaftslehre im Begreifen des Unbegreiflichen.<sup>155</sup> Sie dürfte demnach der genetisch evidente Begriff des Unbegreiflichen selbst sein.

---

Liebe alle die »Gründe« für die Unfreiheit jedes Einzelnen. In der holographischen Präsenz zeigen sich also die alle Seelen in ihrer bestimmten Konkretheit. Und zwar in der Form interesselosen ästhetischen Wohlgefallens, wie es sich aus dem Sehen des Sehens ergibt.

<sup>155</sup> Die höchste und letzte Synthese, wenn wir hier davon absehen, was Fichte 1813 angelegentlich der Untersuchung eines absoluten Verstandes (hier vgl. Kap. IV.6) herausfand, nämlich dass auch das Ohngefähr von einem göttlichen Verstandesprinzip vollkommen durchbestimmt ist.

Bei dieser Synthese der Geisterwelt müssen wir verweilen, da sie von ungeheurer Tragweite ist. Um diese höchste Synthesis zu verstehen, müssen wir aber erst einmal die zugrundeliegenden derivativen Synthesen des Wissens rekapitulieren: Auch diese werden von Fichte in ihren Resultaten in gedrängter Kürze im besagten Briefe an Schelling thematisiert. Es handelt sich um i. die Grundform faktischen Wissens bzw. des allgemeinen endlichen Selbstbewusstseins, ii. die Grundform absoluten Wissens sub specie absoluti, sowie iii. die Synthese der Geisterwelt.

Absolutes Wissen ist nach Fichte immer eine genetisch-evidente Vereinigung von  $A \times B \times C$ . Wobei  $\text{>A<}$  das »absolute Bewusstsein« ist,  $\text{>B<}$  ist die »Form des Bewusstseins als Bestimmbares«, mithin die Form unbedingter Vernunfttotalität, und  $\text{>C<}$  ist die jeweilige »Bestimmtheit des Bewusstseins«. Anders ausgedrückt:  $\text{>A<}$  ist die  $\text{>Urerscheinung<}$  des Absoluten, das Licht,  $\text{>B<}$  ist die Einbildungskraft und  $\text{>C<}$  der Verstand. ( $\text{>C<}$  ist nicht der von uns bereits besprochene absolute Verstand, dieser ist noch jenseits von  $\text{>A<}$  zu denken, er konstituiert sich gewissermaßen im Übergang von  $X$  zu  $A$ , worauf wir noch kommen werden) Das absolute Bewusstsein  $\text{>A<}$ , Dasein oder Licht wird, als Bild des Bildes (Sich), abgebildet in einem doppelt-verschränkten Übergehen: und zwar durch ein  $\text{>ideales<}$  Übergehen von  $C$  zu  $B$ , also von der Bestimmtheit zur Bestimmbarkeit (= das Setzen des Begriffs bzw. einer Sonderung in die homogenen Bestimmbarkeit), und ein  $\text{>reales<}$  Übergehen von  $B$  zu  $C$ , von der Bestimmbarkeit zur Bestimmtheit (= der Intuition bzw. der genetischen Evidenz der Einheit [wobei letztere nur der Form nach beschrieben werden kann]). In diesem doppelt-verschränkten Übergehen bildet den »Grund der Synthesis« bzw. den »Durchgangs= und Wendepunkt« der ideal-realen Synthesis ein  $\text{>a<}$ . Und  $\text{>a<}$  ist nichts anderes als der jeweilig spezifische bestimmte Reflexpunkt des absoluten Ich im freien Individuum, wenn man es sub specie absoluti als bloßen Ich-Reflex des Lichtes ansetzt. Mit diesem ganzen Komplexus ist die Grundform absoluten Wissens bzw. des genetischen Evidierens sub specie absoluti beschrieben: In der Wissenschaftslehre 1804 bringt Fichte denselben Zusammenhang so auf den Punkt: »Soll es zur Aeusserung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt

sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Aeussierung des innern Lichtes.« (SW X : 118)

Unsere Frage muss nun sein, was hat das mit einer Geisterwelt zu tun? Das macht Fichte an einem Beispiel klar, er fordert vom Leser: »Fassen Sie auf z. B. Ihr Bewußtseyn, daß zwischen zwei Punkten nur Eine gerade ist.« Bei dieser unmittelbar einsehbaren Gesetzmäßigkeit »haben Sie da eben Ihr sich Erfassen und Durchdringen, den Akt der Evidenz, und dieses ist mein *Grundpunkt*.« (Briefe III : 196) Dieser Grundpunkt ist das oben erwähnte »a«, in dem sich die Evidenz ereignet, das Licht einleuchtet, der gesetzte Begriff sich am Licht vernichtet, sodass der synthetische Komplexus der Gesetzmäßigkeit, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade möglich ist, vor dem Horizont aller unendlich möglichen Linien und aller unendlich möglichen Punkte ein- bzw. geradezu herausleuchtet.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Diese Evidenz ist hier freilich nur Exempel, für die faktische Evidierbarkeit von Gesetzmäßigkeiten überhaupt. Fichte setzt hier zweifelsfrei die Axiome Euklids voraus. Innerhalb der modernen abstrakten Geometrie können heute nach Bernhard Riemann auch Flächen, und höherdimensionale, gekrümmte Räume beschrieben und diskutiert werden. Zunächst waren diese Räume bei Riemann immer noch in einen euklidischen Raum eingebettet. Eine abstrakte topologische Definition von differenzierbaren und damit insbesondere von riemannschen Mannigfaltigkeiten ist erst in den 1930er Jahren von Hassler Whitney entwickelt worden. (vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Riemannsche\\_Geometrie](https://de.wikipedia.org/wiki/Riemannsche_Geometrie) [22.12.2016]) Aber dadurch wird keineswegs dem Beispiel Fichtes die Aussagekraft genommen: Innerhalb der Räumlichkeit überhaupt, dem reinen dimensionslosen Nebeneinander, die auch noch von der abstrakten mathematischen Topologie anschaulich vorausgesetzt werden muss, können bzw. müssen sowohl Euklidische, Riemansche als auch Whitneys Axiome gesetzt werden, um zu Einsichten zu gelangen. Durch die Aufhebung bzw. Relativierung der Axiome Euklid wurde freilich der mathematisch beschreibbare Raum wesentlich umfassender. Diese Entwicklung zur Abstraktion fand im 20. Jahrhundert auch in der Logik (Mehrwertige Logiken, Fuzzylogik), in vielen weiteren Bereichen (Physik, Psychologie), auch in Malerei (Picasso, Malewitsch, Newman etc.), Musik (Schönberg) und Skulptur (Beuys) statt. Sie erweiterte die Räume der Denkbarkeit, Wahrnehmbarkeit, und Gestaltbarkeit der Erscheinung, sie ist aber nicht willkürlich, sondern wies überall eine differenziertere Gesetzeslandschaft innerhalb des Wissens auf. Die Infragestellung der Euklidischen Axiome ersetzt durch abstraktere, umfassendere, komplexere, aber nicht durch keine. Insofern: Gleichgültig, in welchem Wissensbereich, fungiert die Gesetzeseinsicht immer nach derselben Grundform faktischer Evidenz: »Soll es zur Aeussierung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der

Dieses Beispiels für eine niedere faktische Evidenz wird nun von Fichte als ideal-reale Synthesis weiter analysiert und erklärt: »Sie setzen«, schreibt er, in dieser Evidenz »voraus, und sagen schlechthin aus, daß dieser Satz *von* allen möglichen Linien sowie *für* alle möglichen Intelligenzen gelte; und dies geht Ihnen so zu: Sie setzen in der ersten Rücksicht [dass der Satz nämlich von allen möglichen Linien gelte] sich, d. h. eben die Form des *sich erfassens* als bestimmtes (materiales), [und ineins damit setzen Sie sich] in der letztern [Rücksicht, dass der Satz nämlich für alle möglichen Intelligenzen gelte] als *bestimmbares*.

Damit konstituiert sich bereits eine geistige Welt des Allgemeingültigen, was Fichte wie folgt erklärt: Das erste giebt Ihnen mit der Zeit sich als *Individuum*; das letztere, wo Sie eben um es nur als bestimmbar zu setzen, die leere Form der Ichheit setzen, giebt Ihnen späterhin die Geisterwelt. Das allgemeine (endliche) Bewußtseyn ist sonach die absolute Vereinigung des Bewußtseyns der Geisterwelt und des Individuums.« (Briefe III : 196)

Ein bestimmtes Individuum, meinerwegen ich oder Sie, die sie diesen Text lesen, ist nach der Wissenschaftslehre also nichts anderes und hat kein anderes ›Sein‹ als eine bestimmte, potentiell aber unendliche Anzahl von allgemeingültigen identitätslogisch zusammenhängenden Evidenzen (eingesehenen theoretischen, praktischen und auch höheren Gesetzmäßigkeiten), und nur diese geben ihm Stellung und Bestimmtheit im Geisterreich. Das Geisterreich ist als Bestimmbarkeit der Realgrund des Individuellen, das Individuelle als Bestimmtes aber Erkenntnisgrund des Geisterreichs, wobei – wie gesagt – die Geisterwelt materialiter nicht durchdrungen, sondern in ihrer unerschöpflichen Prinzipheit nur formal beschrieben werden kann. Individuum und Geisterreich sind also wechselweise durcheinander bestimmt, und nur so ist Wissen möglich.<sup>157</sup> Wir haben es hier mit der Grundform apodiktischen Wis-

---

Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Aeusserung des innern Lichtes.« (SW X : 118), nur eben mutatis mutandis anders. Insofern ist das Beispiel Fichtes keineswegs trivial.

<sup>157</sup> Wobei dazu gesagt werden muss, dass die Sphäre, die nach Fichte durch dieses allgemeine endliche Bewusstsein erklärt werden soll, die wirkliche Erfahrung in Raum und Zeit ist. Es ist keine wissenschaftstheoretische Lehre, die die dogmatische, hypothetische oder fallible Theoriebildung erklären soll.

sens = ›C‹ zu tun, bzw. wie Fichte es nennt, mit dem allgemeinen endlichen Bewusstsein, was wir oben die *synthesis integrata* nannten.

Wir würden also jetzt schon mal ansatzweise verstehen, was Wissen bzw. Apodiktizität mit der Geisterwelt zu tun haben könnte: Es gibt in der Erscheinung keine andere Realität oder Substanz als das frei faktisch Evidierte, und auch die Form des Individuellen selbst ist nichts anderes. Dies ist zunächst erst mal die schon besprochene differenzielle Welt des performativen Realismus.

Aber Fichte weist Schelling auf ein zentrales Problem dieses *Begriffs* eines absolut geistigen Seins hin und verdeutlicht damit implizit die *systematische Unvollständigkeit* der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, welche ebenfalls das allgemeine endliche Bewusstsein bzw. die *synthesis integrata* darstellt: Das zentrale Problem also der Grundlage bzw. dieses Begriffs des absolut geistigen Seins besteht also darin: *Er könnte in dieser Absolutheit gar nicht bewusst werden.*

Die Frage ist nun: Wie konnten wir annehmen, dass *diese* einzelne Evidenz im Hier und Jetzt, derzufolge zwischen zwei Punkten nur eine Grade ist, für uns zugleich allgemeingültig und doch rein individuell bewusst ist? Fichte fragt so: Eine »Evidenz gilt *von* allen (im Bewußtseyn C.) und *für* alle (im Bewußtseyn B.) Woher [können wir] dies [wissen]: wo ist der Vereinigungs= und WendePunkt dieser doppelten Gültigkeit?« (Briefe III : 197) Denn mit anderen Worten ist hier die Allgemeingültigkeit bzw. das dieselbe formal konstituierende Prinzip, die ›leere Form der Ichheit‹ überbestimmt bzw. gewissermaßen äquivok, indem sie sowohl den allgemeinen Realgrund *des sachlichen Gehalts* darstellt (durch sie wird allgemein ersichtlich, dass *in jedem Fall* eine gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten darstellt), als auch, dass diese Gesetzmäßigkeit für jedes Individuum allgemein gilt, und hier ist die leere Form der Ichheit der Realgrund dafür, dass es für jedes freie, aber endliche Vernunftwesen dasselbe ist. Mithin scheint hier die leere Form der Ichheit sowohl als nomologischer Einheitsgrund der logischen Kohärenz im Wissen als auch als nomologischer Einheitsgrund der interpersonalen Kohärenz im Geisterreich zu fungieren. Mit

dieser doppelten Funktion ist aber das Prinzip der leeren Ichheit als Einheitsgrund des Wissens überfordert, weil freie Individuen nicht einfach durch ein identitätslogisches Gesetz bestimmt bzw. koordiniert werden dürfen, ohne dass sie aufhören, freie Individuen zu sein. Gerade ein System wie das Fichtesche, das die Freiheit in ihrer Indeterminierbarkeit ernst nimmt, ist dies äußerst problematisch, da sonst die Freiheit verloren ginge.

Andererseits können wir aber auch nicht die Freiheit des Einzelnen einfach faktisch voraussetzen. Heute würde wir sofort meinen, dass diese Voraussetzung, dass eine Evidenz sowohl von allen möglichen Fällen und zugleich für alle möglichen Vernunftwesen gilt, nichts als eine positive nominalistische bzw. dezisionistische Setzung unter anderen darstellt, und folglich rein hypothetisch ist. Aber auch diese Interpretation setzt ja die reale Differenz freier Individuen voraus. Zudem interessiert dies Fichte an dieser Stelle in seinem Dialog mit Schelling nicht, er würde darauf hinweisen, dass wir den besagten Titel des doppelten Allgemeingültigkeitsanspruchs (von allen, für alle) schlechtweg mit dem Einleuchten und Erfassen verbinden (müssen), indem ja auch jeder Zweifel und jede Frage nur unter dieser Voraussetzung Sinn machen und möglich sind. Es geht Fichte hier vielmehr darum, zu erklären, wie es zu einer differenziellen und freien Individuenwelt bei gleichzeitiger allgemeiner Zugänglichkeit zu logischer Allgemeingültigkeit in der Sinnenwelt kommen kann, ohne dass diese einfach faktisch vorausgesetzt wird, aber auch ohne die individuellen Freiheiten einfach durch ein identitätslogisches Notwendigkeitsgesetz zu vernichten. Wenn die allgemeine interpersonale Zugänglichkeit von logischen Notwendigkeitsgesetzen erklärt werden soll, ohne die Freiheiten selbst darauf zu reduzieren, muss es zwei Gesetze geben, ein identitätslogisches Notwendigkeitsgesetz für den übereinstimmenden sachlichen Gehalt (*synthesis integrata*), und ein höheres praktisches Gesetz, für die Koordination unterschiedlicher, potentiell unendlicher freier Individuen.

Darüber hinaus ist die unbedingte Totalitätsform der Grundprinzipien zu berücksichtigen. In einer Evidenz bzw. einer Gesetzeseseinsicht realisieren wir ein geistiges Sein, das nur als eine *vollkommen in sich abge-*



*geschlossen, begründete und letztlich irreflexive Singularität* Sinn macht. Sub specie absoluti kann es demnach nur ein einziges Individuum geben – Gott bzw. das Sein. So versuchte Spinoza in seiner Ethik diese Frage zu lösen. Es ist zudem auch das umgekehrte Platonische bzw. Parmenideische Problem: wenn Platon fragt, wie die Dinge an den Ideen teilhaben können, stellt Fichte die radikalere Frage: Wie kann es etwas außerhalb der in sich einfachen Ideenwelt geben, nämlich mehrere voneinander getrennte freie Individuen, die sich *unterschiedlich* zur absoluten Einheit verhalten und also ein differenzielles Reich der Geister bilden können. *Aus dem absolut in sich bestimmten Wissen kann man ebensowenig eine empirische Verschiedenheit folgern wie aus dem absoluten Seyn.* Beides ist absolut in sich geschlossen. Wie kann es Wissen *von* und *für* – uns – geben? Absolutes Wissen ist eben absolut, ein absolut in sich geschlossenes Singulum.

Fichte beschreibt die absolute in sich Geschlossenheit des Wissens wie folgt: Wir können das behauptete Wissen gar nicht haben, weil diese faktische ideal-reale Synthesis ein absolutes »Zusammenfallen der Subjekt=Objektivität als *bestimmtes* [...] in dem absoluten, durch kein Bewußtseyn zu überfliegenden und wiederum zu reflektierenden Bewußtseyn ›A‹ ist. Diese geistige »Bestimmtheit ist [selbst] daher auch eine *absolute*, durch kein Bewußtseyn zu reflektierende, und zu durchdringende *Bestimmtheit*.« (ebda.) Sie erscheint in dem absoluten Bewusstseins ›A‹ als die nun einmal gegebene geistige Realität, Apodiktizität oder eben als das faktische Seyn, das ein nicht zu durchdringendes Sehen ist.

Wenn also gesetzt ist, dass nur die absolute Vereinigung von Bestimmbarkeit (B) und Bestimmtheit (C) im einfachen Bewusstseins A Wissen ergibt, dann könnten wir es nicht auf uns als Individuen beziehen, nicht daran ›teilhaben‹, und es auch nicht reflektieren. Dass wir hier offensichtlich in einem performativen Widerspruch stehen, braucht uns an dieser Stelle nicht zu stören, da wir schon eingesehen haben, dass es in Fragen der Absolutheit gar nicht anders sein kann. Gleichwohl soll die Synthesis der Geisterwelt diesen Widerspruch lösen: Wie ist differenzielle Individualität in der absoluten Einheit des Wissens möglich?

Selbst wenn man noch weiter fragt, und durch Reflexion der Reflexion – das heißt hier natürlich durch Evidenz der Form der Evidenz – einen tieferen Grund sucht für die absolute In-sich-Bestimmtheit von A, indem man die »Bestimmtheit [nur] als ein Quantum der gegenüberliegenden Bestimmbarkeit« (ebda.) auffasst, kann der Realgrund, dass gerade dieses Quantum, nicht mehr und nicht weniger abgetrennt wurde« nicht mehr im Bewusstsein A liegen, sondern nur außerhalb. Man kann also *nur* noch auf die absolute in-sich-Bestimmtheit des absoluten Seins als Realgrund des Bewusstseins A verweisen, die aber außerhalb alles möglichen Bewusstseins A, B, C, liegt. Dieser Realgrund »ist = X. der Evidenz ewig undurchdringlich.« (Briefe III : 197). Damit haben wir zwar den Komplexus des absoluten nomologischen Wissens  $A \times B \times C$  sub specie absoluti gedacht, indem wir das zuvor »absolut« genommene »absolute Wissen« zu einer Erscheinung von X relativiert haben, jedoch bleiben die Fragen, warum wir das *tun* und *wie* wir das *wissen* können, noch unbeantwortet. Der Realgrund = X des Bewusstseins A ist und bleibt der Evidenz ebenso »ewig undurchdringlich«, wie das absolute Wissen in A selbst.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Erläuterung: Es ist ein guter Ort, um sich auch noch einmal die Frage vorzulegen, was eigentlich der Unterschied zwischen den ersten Ansätzen der Wissenschaftslehre, mit der *Grundlage*, der *Wissenschaftslehre nova methodo*, und den späteren Ansätzen? In diesem Briefwechsel mit Schelling sehen wir gewissermaßen die Übergang Gestalt annehmen. Man kann ihn so fassen: Gerade, könnte man sagen, wenn die *Grundlage* wahr wäre, wäre noch lange nicht gezeigt, wie sie für uns erkennbar bzw. auf die endliche Freiheit beziehbar wäre, indem sie die absolut in sich geschlossene apodiktische Einheit eines absoluten Ich darstellen würde, zu der irgendein arbiträres Individuum nicht nur keinen performativen Zugang haben würde, sondern darüber hinaus als freies nicht einmal möglich wäre. Individualität wäre durchaus ableitbar als notwendige Erscheinungsform des absoluten Ich, aber es könnte keine freie, sondern nur eine Individualität als logische Implikationsfolge der absoluten Einheit. Dass die *Grundlage* doch noch Raum für die individuelle Freiheit lässt, erkaufte sie bekanntlich durch bestimmte systematische Lücken, wie den »Anstoß«, die Diskontinuität der §§1-3, der sogenannte »Machtspruch der Vernunft«. Die *Synthesis der Geisterwelt* muss nun zeigen, wie das möglich ist. Und das geht nur, indem die gesamte in sich geschlossene Einheit des absoluten Ich formal relativiert wird, zu einer bloß möglichen, d. h. reflexiblen absoluten Einheit. Das ist die systematische Funktion des Begriffs des Absoluten! Durch diesen kann bei der absolut in sich geschlossenen Gesetzmäßigkeit des absoluten Ich ein performativer Widerspruch aufgezeigt werden,

Aus der absoluten geschlossenen synthetischen Bestimmtheit sowohl von Bewusstsein A x B x C als auch dem absoluten Sein = X lässt sich also nicht ableiten oder begreifen, dass und wie wir dazu individuellen Zugang bekommen und *doch frei bleiben* können. Das ideale oder geistiges Sein der Vernunft ist in seinem Wesen für uns ebenso irreflexibel und unerkennbar wie das Absolute. Es ist ein *hiatus per irrationalem* zwischen der absoluten In-sich-Geltung des Seins (X) und seiner materialiter identischen Uerscheinung (A) einerseits und jeder möglichen Form faktischen Selbstbewusstseins, in der allein das Wissen für uns sein kann.

Wie kommt es dann, dass sie doch erkannt werden können? Wir brauchen einen Akt des Daseins und der Spaltung, der sowohl erklärt, wie das Sein und seine Uerscheinung in mehreren freien selbstbewussten Individuen erscheinen, gleichwohl aber sub specie absoluti als absolute identitätslogische Einheit reflexibel bleiben kann!

Hier ist die Antwort, die Fichte gibt – wir müssen sie nur zu verstehen. Er schreibt: »C< als die Bestimmtheit des Bewusstseins »ist selbst ein *In* in Beziehung auf B. [die Form des Bewusstseins als Bestimmbares] und ein *Für* in Beziehung auf sich selbst.« (Briefe III : 197) »C< ist also als In-

---

demzufolge es nur absolut-absolut sein kann, wenn wir es faktisch und frei absolut eingesehen haben. Damit *wir* das aber *können*, d. h. damit es reflexibel ist, muss es auch dann ein absolute Geltungs- bzw. Erscheinungsform haben, wenn wir es faktisch noch nicht eingesehen haben, obgleich wir es einsehen können und einsehen sollen. Das absolute Wissen muss also auch dann absolut im Wissen verankert sein, wenn wir es – sogar: wenn keiner es jemals –faktisch eingesehen hätte. Es muss damit die Gestalt eines kategorischen praktischen Gesetzes annehmen. Weil dies aber *für jede* mögliche Form der Faktizität, und also auch *von jeder* individuellen Evidenz und Reflexion gilt, und gelten muss, muss die *Synthese der Geisterwelt* eine absolute Reflexibilität, eine absolut-absolute Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit aufweisen, die sogar für die absolut unbedingte Totalität der Realität (des absoluten Ich) als bloß reflexible Einheit als kategorisches Gesetz fungiert – und das ist es als *Erscheinung des Absoluten*. In der Erscheinung des Absoluten muss also sowohl formaliter als auch materialiter alles in der Form der Reflexibilität angelegt sein, was nur je denkbar ist. Die Form der Reflexibilität ist absolut-absolute Einheit, und daher für jede faktisch-absolute Einheit ebenso formaliter inkommensurable wie materialiter unerschöpflich. Dies aber sind genau die Leistungsmerkmal der synthesis disparata.

sich-Reflexion zu denken, aber nicht als faktisch abgerissene, sondern als ›In‹ in Beziehung auf ›B‹. B ist aber die *Bestimmbarkeit*. D. h. die *In-sich-Reflexion* muss durch und durch bestimmbar sein, mithin sie muss sein ein reines Potential oder Feld (Können-selbst), sich in sich selbst reflektieren zu können. Das kann sie nur, wenn sie ein absolut in ›B‹ angelegtes *Vermögen* zur In-sich-Reflexion bzw. eine *absolute Reflexibilität* ist, eben die bekannte *synthesis disparata* oder anders gesagt, eine *materialiter absolut in sich bestimmte Bestimmbarkeit* bzw. *Bildungskraft*. Dadurch wird die Gesamterscheinung in einen *überfaktischen Modus* bloßer *Sichtbarkeit* gebracht, und nomologisch-identitätslogische Gesetzmäßigkeit und freies Selbstbestimmungskraft werden in der neuen epistemologischen Qualität *praktischer in sich bestimmter Reflexibilität* amalgamiert.

Anders ausgedrückt: Der Satz, kein Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein, wird hierdurch nicht nur faktisch, sondern genetisch einleuchtend, indem *sichtbar* wird, dass jede Bestimmtheit, also von C in B in A, und sogar dahinter X, *a priori reflexibel* bzw. und in sich bestimmt-bestimmbar ist. Wenn C ein ›In‹ in Beziehung auf B ist, ist freilich jede wirkliche Bestimmtheit notwendig reflexibel, d. h. jedes ›von‹ ist ein »nur als bestimmtes genommene *für*« und jedes *für* ein »nur als bestimmbar genommene, *Von*.« (Briefe III : 197) Das absolute Wissen wird dadurch in seiner Grundform zur rein praktisch-überfaktischen Gesetzmäßigkeit (absoluten Soll), die a. nicht zwingt, aber doch fordert, die b. zwar absolut in sich bestimmt ist, aber nur bestimmt zur freien tätigen Selbstbestimmung, die c. eben auch oder schon dann gilt, wenn sich die Freiheit faktisch dem Geforderten gegenüber dissident verhält, mithin unabhängig von der positiven dezisionistischen Setzung oder eben absolut gilt. Der Wende- und Durchkreuzungspunkt ist die allgemeine Reflexibilität zu jedem möglichen Selbstbewusstsein bzw. zu jedem sich aus faktischen Evidenzen konstituierenden und dadurch im Geisterreich seinen Platz einnehmenden Individuum.

Wir verstehen mit Fichte jetzt, wie die Einheit des Wissens bzw. Apodiktizität in einer differenziellen freien Geisterwelt *möglich* ist: Da es in der Erscheinung keine andere Einheiten oder Substanzen als frei ersehene

Gesetze gibt, und auch die Form des Individuellen selbst nichts anderes ist, kann die individuelle Bestimmtheit des Bestimmbaren nicht in ›a‹ liegen, dem Bild des Bildes von A, sie muss aber wohl im *Bilde des Bildes vom Bild* ›A‹ erscheinen. Wir konnten A denken, weil die Erscheinung *a priori*, also immer schon, bis ins Bild des Bildes vom Bilde A hinunterreicht.<sup>159</sup>

Was sagt Fichte nun eigentlich damit? Er sagt, dass Wissen ebenso wie das absolute Wissen ›A‹ irreflexibel und in sich verschlossen sein würden, wenn nicht die transzendente Freiheit bzw. die absolute Reflexibilität (das absolute Reflexionsvermögen) in der absoluten Bestimmbarkeit von B schon je qualitativ angelegt wäre. Nur durch diese Veranlagung können sich bestimmte individuelle Iche (und es gibt ja keinen anderen) überhaupt auf das in sich geschlossene absolute Wissen von  $A \times B \times C$  beziehen. Das absolute Bewusstsein von  $A \times B \times C$  enthält also nicht nur die *absolute Sichtbarkeit des Lichtes* in seiner absoluten Einheit durch ein verschränkte ideales Übergehen von C zu B und reales Übergehen von B zu C in a, sondern darüber hinaus auch eine *absolute Reflexibilität*, als ein ideales Übergehen von B zu C und ein reales Übergehen von C zu B. *Das aber heißt, dass nur durch wirkliche Vollziehung des Reflexionsvermögens hier und jetzt allmählich eine differenzielle Geistwelt freier individueller Selbstbewusstseins entsteht, zur der sich die absolute Einheit des Bewusstseins A wie kategorische praktische Gesetze zur Freiheit verhalten.*<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Erläuterung: Das fällt uns für gewöhnlich nicht auf, weil wir im performativen Realismus einfacher Reflexion die reflexive Bildform in dritter Potenz überblenden. Statt uns in einem lebendigen Erscheinen im Hier und Jetzt zu bewegen, kommt es, aufgrund der strukturellen Inkommensurabilität der *synthesis integrata* für die überfaktische Wissensform (*synthesis disparata*), zur Abspaltung (*per hiatus irrationalem*) des identitätslogisch unverdaulichen in der Ding-an-sich-Funktion. Anders gesagt, die Bedeutung des Wissens und der Freiheit durch die performative Absolutsetzung der *synthesis integrata* verkehrt sich ihr Gegenteil: wäre eigentlich die ebenso homogene wie reflexible Urerscheinung im Bild dritter Potenz absolut, erscheint in der Ding-an-sich-Funktion das Sein gespalten und unbegreiflich.

<sup>160</sup> Vgl. Soller, Alois K.: Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer ›Interpersonalitätslehre‹ bei Fichte. In: Fichte-Studien 6, 1994, 216–227. Lauth, Reinhard: Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung. und Ders.: Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte. In: Ders.: Trans-

Zur Erklärung: Nur dann nämlich ist jedes ›von‹ das »nur als bestimmtes genommene *für*« und das *für* das »nur als bestimmbar genommene, *Von*.« (Ebda.) Denn: ›A‹ ist als Durchgangs- und Wendepunkt des doppelten ideal-realen Übergangs von B und C, das Bild des Bildes von A. Wenn es also zur *wirklichen* In-sich-Reflexion des Selbstbewusstseins kommt (sich das Reflexionsvermögen vollzieht, und sich dadurch ein Individuum inauguriert), erscheinen *von* und *für* gegenüber ihren Rollen im Absoluten Bewusstsein ›A‹ vertauscht bzw. invertiert. *Dies ist aber nicht mehr im reflexiblen Bild des Bildes möglich, sondern nur im ebenso faktischen wie individuellen Selbstbewusstsein als das Bild des Bildes vom Bild.* – Durch einen unableitbaren freien Akt reißt sich dieses Bild – im reflexiblen Bild des Bildes – zur In-sich-Reflexion in dritter Potenz vom Bild des Bildes los. Wobei der unableitbare freie Akt sowohl als *principium individuationis* fungiert als auch als Realgrund des wirklichen Bild des Bildes vom Bild.<sup>161</sup>

Jedoch müssen wir im Kopf behalten, dass weiterhin das Transparenzgesetz von absoluter materialer Identität, bei absoluter formaler Differenz gilt: Im Selbstbewusstsein erscheint also A und dahinter X, *ganz so wie es in sich selbst ist*. Aber es erscheint in der durch den Freiheitsakt bedingten Form der Abgerissenheit und Kontingenz formal tingiert: D. h. erst im performativen Realismus der individuellen Selbstbewusstseins werden die *synthesis integrata* (C) und die *synthesis disparata* (B), welche in A zuvor absolut amalgamiert waren, in der Einbildungskraft differenziell. Diese erst ist die faktisch Form der endlichen Individualität bzw. des freien intentionalen Selbstbewusstseins ( $E \cup [S \sqsubseteq O]$ ).

Erst dies gibt uns Auskunft über das generelle Verhältnis von Gott, Geisterwelt und Sinnenwelt ist, und ist der einzige Grund, warum überhaupt eine differenzielle Sinnenwelt als Sphäre endlicher selbstbewusster Freiheit vonnöten ist: Das Selbstbewusstsein, als Verwirkli-

---

zendentale Entwicklungslinien. Von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. (Aufsatzsammlung) Hamburg 1989, S. 180-209.

<sup>161</sup> Kurzum, hier wird klar, wieso die Individualität in der Tat ineffabel ist – es liegt an der Unableitbarkeit der Freiheit.

chung der Reflexibilität, kann die absolut reflexible einheitliche sichtbare Geisterwelt nur im Bild des Bildes vom Bild reflektieren bzw. instantiieren. Dies erfordert a priori die Projektion der *Scheinrealität* einer in sich bestimmt-bestimmbaren Sinnenwelt als Folie wirklicher individueller Reflektion (auf die dann mit den Lebensstandpunkte, je nach Freiheitsgrad die faktischen Selbstverständnisse [durch ihren performativen Realismus] des individuellen Selbstbewusstsein aufgetragen werden, bzw. in den mit sich selbst desidentifizierten Stufen des schöpferischen und religiösen Bewusstseins die Sinnlichkeit wieder das paradoxe Feld der absolut in sich bestimmten Bestimmbarkeit für das rein Geistige transparent wird<sup>162</sup>). Gleichwohl geht die absolute Einheit der reflexiblen Geisterwelt in A bis hinab zur Sinnenwelt: »die Sinnenwelt«, ist hierdurch nichts als »die Sichtbarkeit der sittlichen, und weiter nichts.« (SW VII : 594), bloße »Sphäre der Wirksamkeit« der individuellen Freiheit« und sie ist »nichts denn das; in ihr [ist] keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes«. (SW IV 431).

Fichte resümiert den Blick aus der Perspektive des Bewusstseins »A« sub specie absoluti:

---

<sup>162</sup> Zur Verdeutlichung: Fichte entwickelt diesen Gedankengang in systematischer Ausführlichkeit in der Wissenschaftslehre 1812 im ersten Abschnitt des dritten Kapitels der Wissenschaftslehre. Und verweist dort auch auf die Konstitution der Struktur und Realität der Sinnenwelt allein durch Übertragung und Projektion begrifflicher Leistungen des Subjekts. »Ich habe gesagt, aller Irrthum besteht darin, daß man bloßes Bild für die Sache hält: den wahren Umfang dieses Grundirrthums zeigt die W.-L., indem sie das ganze Wissen ohne Ausnahme in Bild auflöst, und das Sein allein in Gott setzt. Daß nun gegen diesen Satz gehalten der Irrthum fast allgemein ist, ist wohl klar. Im Einzelnen: hat nicht Jeder unter uns sich alle die Tage seines Lebens für ein selbstständiges Sein gehalten? (Gewissermaßen, und in einem gewissen Sinne muß er auch, und soll er das; aber darüber können wir uns erst zu seiner Zeit erklären); da er doch ein Bewußtes, also sicher ein Bild ist, vielleicht ein auf sehr mannigfaltige Weise zusammengesetztes Bild. Sie sehen zugleich, daß dies um der Principheit willen geschehen; denn Sie haben alle die Tage ihres Lebens sich angesehen, als selbstständige Ursache. (Wenn Sie die Sinnenwelt auch als Sein ansehen; so kommt es eben daher, daß sie denselben Begriff des Principes von sich selbst aus, und indem dieselbe Ihrer Einwirkung widersteht, und als Selbstständiges erscheint, auf sie übertragen).« (SW X : 381)

*Realiter* geht das *Von* von dem *Für* aus, »und eben darum auch die Welt des *Von*, die Sinnenwelt, von der Welt des *Für*, der Geisterwelt, eben darum weil in dem absoluten Bewusstsein [ $\triangleright A \angle$ ] das erstere [sc. das  $\triangleright Von \angle$ ] das bestimmte ist von dem letzteren [sc. dem *Für*], als bestimm-baren.« (Briefe III : 198)

*Idealiter* jedoch geht »das *Für* von dem *Von* aus; das Allgemeine wird [nur, KG] durch die Erkennung des besonderen, die Geister-Welt [nur, KG] durch die Sinnenwelt erkannt.« Faktisch habe wir »kein bestimmtes (individuelles) Bewußtseyn, ohne das *bestimmbare* (universell der endlichen Vernunft) zu haben, und umgekehrt. Dieses Gesetz ist eben das Grundgesetz der Endlichkeit, und dieser *WechselPunkt* ist ihr Standpunkt.« (Briefe III : 198)

Die Scheinrealität der sinnlichen Natur ist nur der virtuelle Aufkörper (Spiegel) bzw. die Bedingung der Sichtbarkeit, um die absolute einheitliche geistige Realität oder das Geisterreich zu erfassen. D. h. das Geisterreich bildet sich allmählich durch die sich allmählich aus gesetzlichen Evidenzen bildenden Individuen: Was sich zur organischen Einheit des Geisterreiches bildet, erscheint in der Sinnenwelt als der  $\triangleright$ Sichtbarkeit der sittlichen $\angle$ : *Die Sinnenwelt ist weiter nichts denn dies!* Das heißt weiter, in radikalem Widerspruch zum gewöhnlichen Schein des Selbstbewusstsein ( $E \cup [S \rightleftharpoons O]$ ), *kann* in der Sinnenwelt überhaupt nicht gehandelt ( $S \rightarrow O$ ) und auch nichts erkannt werden ( $S \leftarrow O$ ), weder die sinnlich erscheinenden Dinge noch die sinnlich erscheinenden Subjekte sind etwas Selbständiges oder an sich. Die Sinnenwelt ist *nur Sichtbarkeit*, ein bloßer Spiegel ( $E \cup$ ) des sich allmählich konstituierenden Geisterreichs ( $E \downarrow$ ). Gehandelt oder erkannt kann nur im *forum internum* der Freiheit, in der geistigen Innenseite des Spiegels, in der Selbstbestimmung der Individuen zum Geisterreich:  $E \downarrow \parallel E \cup$  – die Sinnenwelt stellt auch nur das faktische Geisterreich dar, für die unteren Standpunkte als raum-zeitliches Geschehen, für den Standpunkt der Religion in der Einheitsschau zeitlicher Ewigkeit. Genau gesagt: die Individuen können in der Sinnenwelt nicht handeln oder erkennen, *sie können in der Sinnenwelt nur zu handeln und zu erkennen scheinen*. Darum nennt Fichte die Sinnenwelt auch eine bloße *Scheinwelt*. Dies ist die eigentliche Aufgabe der Sinnenwelt, und dies ist auch ihre einzige Aufgabe. Man kann sich den Sinn durch das folgendes Zitat eines Zen-Meisters zu veran-



schaulichen: »Sich selbst verstehen ist das Universum verstehen. Der Makrokosmos und der Mikrokosmos sind eins. Wenn ein Mensch einen Schritt vorangeht, dann bringt er das Bewusstsein der Welt einen Schritt voran.« (Taisen Deshimaru)

Was genau ist aber nun die *Synthese der Geisterwelt*, warum ist sie die letzte und höchste? Sie ist bis jetzt noch nicht völlig klar gemacht worden, bisher wurde nur das transzendente Prinzipiengefüge in A bis zur Spiegelung in der Sinnenwelt entwickelt: Die Geisterwelt ist bisher nur als Möglichkeit, nicht aber als Wirklichkeit abgeleitet. Wir haben zwei absolut per hiatum irrationalem getrennte Teile des Wissens: Die absolute Einheit des absoluten unerschöpflichen Wissen = A und die Freiheiten, der sich in einer Sinnenwelt faktisch findenden Selbstbewusstseine.

Wenn man das absolute Bewusstsein A das absolute Sehen nennt, so erscheinen sich die individuellen Selbstbewusstseine in ihrem performativen Realismus sub specie facti als freies Sehen des absolut reflexiblen Sehens A, wobei ihnen das absolute Sehen A zur Sichtbarkeit einer kontingenten Sinnenwelt in der Ding-an-sich-Funktion per hiatum irrationalem gerinnt. Dasselbe absolute Sehen stellt jedoch sub specie absoluti betrachtet seinerseits ein *Sehen des Sehens* dar, jedoch nicht ein willkürlich freies, sondern ein absolut-praktisches, ebenso gesetzliches wie unerschöpfliches. Dieses absolute Sehen des freien Sehens begründet die besagte *Freiheit von der Freiheit* des religiösen Bewusstseins, und in dieser besteht die höchste Synthesis der Geisterwelt. Folglich muss es möglich sein, dass die individuelle Freiheit durch Evidenz ihre faktische Willkürfreiheit vernichtet, und sich per synthesis disparatam dem Geisterreich absoluten Sehens des Sehens irreversible integriert (vgl. Kap. IV.4ff.).

Wir wollen nun betrachten, wie Fichte die Synthesis der Geisterwelt entwickelt. Um sie noch besser zu verstehen, müssen wir uns »C« nochmals genauer anschauen. Wie kam Fichte auf »C«? In dem evidenten Erfassen des Gesetzes, dass zwischen zwei Punkten nur eine Gerade sei, zeigte sich C exemplarisch als »die Form des sich erfassens als bestimmtes (materiales)«, im endlichen Selbstbewusstsein. Dasselbe C

war im absoluten Wissen im doppelt ideal-realen Übergang ( $B \rightleftharpoons C$ ) vermittelt als (materiale) Bestimmtheit der Bestimmbarkeit des Bewusstseins A. Wir wissen jetzt, dass das für das endlich Selbstbewusstsein möglich war aufgrund der absoluten Reflexibilität von A, wodurch C als praktisches Gesetz auch schon vor dem wirklichen evidenten Erfassen (vor der wirklichen Reflexion) in A als Erscheinung von X reflexibel lag.

Durch den Gedanken des die allgemeine Reflexibilität A *wirklich vollziehenden Selbstbewusstseins* konkretisiert Fichte C jetzt weiter: Diese wirkliche Vollziehung »ist nun eben auch Bewußtseyn; und es kommt zum Bewußtseyn, durch die Form der Evidenz, doch so, daß die (materiale) Bestimmtheit bleibe.« (Briefe III : 198, Mark. KG). Im faktischen Selbstbewusstsein haben wir somit eine völlig neue Form von Bewusstsein, neben bzw. außer A.

Wie *begründet* sich diese zweite Form des Bewusstseins? A ist (durch X) eine absolut überfaktisch-reflexible universell-in-sich-bestimmte Bestimmbarkeit. C aber kommt zu Bewusstsein, durch die Form der Evidenz, also als *faktische eingesehene Allgemeingültigkeit*, jedoch anders als das absolut intuitibare und reflexible A, *auf differenzielle Weise*, es ist die analytisch-synthetische synthesis integrata. Dies ergibt sich aus der *wirklichen Vollziehung* der Freiheit, die durch das faktische differenzielle Erfassen das Individuum ausbildet.

Erläuterung: Das wirkliche Selbstbewusstsein ist ja nach Fichte nicht von selbständiger empirischer Realität, sondern jedes individuelle Selbstbewusstsein ist ein Gebilde, ein synthetischer Komplexus bestimmter faktischer Evidenzen, die es in der allgemeinen Intuierbarkeit des Lichts – ein für alle Mal – realisiert.  $\langle C \rangle$  ist also die wirklich vollzogene Reflexion, und als solches sowohl formal unableitbare Differenzialität und Identität – das aber ist genau der performative Realismus per synthesis integratam, in der allgemeinen, jedoch performativ überblenden synthesis disparata (der Form B in A). Durch die Synthesis von  $\langle B \rangle$  und  $\langle C \rangle$  in A realisiert sich also eine spezifische faktisch-überfaktische Relation, die *Einheit der Einheit und die Einheit der Mannigfaltigkeit*. Diese Relation vermag weder aus C noch aus B gesehen zu

werden, sondern nur aus A. ›C‹ ist das in sich geschlossene intentionale Sehen aus der faktischen Einheit einer bestimmten differenziellen Mannigfaltigkeit in B, ›B‹ ist die nur ersichtliche rein geistige überfaktische Bestimmbarkeit in A, und damit ist ›A‹ das absolute Sehen des Sehen aus der absoluten Einheit der differenziellen faktisch-überfaktischen Einheit der Mannigfaltigkeit. Also: Nur aus der Nullte-Person-Perspektive A vermag die Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit im Vollsinn ersehen zu werden, nur aus A erscheint das Wissen sub specie absoluti als das, was es ist – als faktisch-überfaktische Unschärfe-Relation von ›B‹ und ›C‹.<sup>163</sup>

Aus wirklichen Vollzügen entsteht überhaupt erst sukzessive eine empirische Welt faktisch getrennter Geister bzw. selbstbewusster Individuen, mithin das, was durch die erhoffte Synthesis der Geisterwelt eben synthetisiert werden soll.

Fichte exemplifiziert die Funktionsweise von ›C‹ am Beispiel einer sehr grundlegenden faktischen Evidenz, und zwar dem unmittelbaren

---

<sup>163</sup> Diesen integralen Sehepunkt bzw. diese Nullperspektive kann weder durch die einfache Reflexion noch die Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre im Hier und Jetzt (letzterer zeigt sich die Unschärfe-Relation nur formaliter), sondern nur durch das lebendige ›Auffassen und Wahrnehmen‹ sub specie absoluti bei völligem Schweigen der Reflexion, im Standpunkt der Religion bzw. durch Zazen kann trans-intentional und absichtslos aus dem Sehen A des freien Sehens gesehen werden. Dieses Sehen bei völligem Schweigen des differenziellen Verstandes C ist jedoch – wie wir in IV.6 gesehen haben – dank des absoluten Verstandes auch differenziell. Aber der absolute Verstand blickt nicht differenziell sub specie facti, in abgerissenen einzelnen zeitlichen Blicken, sondern differenziell sub specie absoluti – gewissermaßen geistesgegenwärtig. Und es durchblickt auch nicht nur abgerissene materiale Gesetzmäßigkeiten aus der Perspektive des individuellen Selbstbewusstseins, sondern ersieht in einer differenziellen Schau des gesamten Geisterreichs, differenziert und individuiert durch das Hier und Jetzt der Sinnenwelt, welche auch in der religiösen Wirklichkeit die Projektionsfolie der geistigen Wirklichkeit bildet. Allein, die Sinnenwelt wird hier integral und umfassend durchschaut als Spiegel des Geisterreichs: Nichts in ihr ist nicht Folge einer freien geistigen Wirkung. Rudolf Steiner hat in seiner Philosophie und Geisteswissenschaft genau diesen Blick differenziell untersucht und beschrieben, er nennt dieses Sehen das hellsichtige Sehen und begreift das Geisterreich als genetisch sich bildende mystische Hierarchie im Sinne Dionysius Areopagitas. Aus dieser Perspektive beschreibt Steiner die Weltentwicklungsstufen, vgl. <http://anthrowiki.at/Weltentwicklungsstufen>.

»Bewußtseyn des Handelns« (Briefe III : 198). Wie ist das Bewusstsein des Handelns möglich? Das Bewusstsein des Handelns setzt einen »Zweckbegriff, als sein bestimmendes« voraus, und der Zweckbegriff setzt wiederum einen »Ding=Begriff als sein bestimmbares« (Briefe III : 199) voraus: Wenn sich also ein Individuum zum Handeln erhebt, *schafft* es faktisch erst den Ding- und Zweckbegriff, und ergreift aus dem ihm als Dingwelt aufgefassten Bereich der Bestimmbarkeit einen beliebigen möglichen praktischen Zweck, den es dann in der Zeitform mittels eines allmählich Übergangs vom Ding- zum Zweckbegriff als objektive Synthese des wirklichen individuellen Bewusstseins des Handelns schematisiert (was das religiöse Bewusstsein eben als Schein durchschaut). Das Wesen des Handlungsbewusstseins, ebenso des bestimmten Zweck- wie des bestimmbaren Dingbegriffs ist nichts als die faktische Form der Evidenz ›C‹: Also ebenso differenzielles wie individuelles Selbstbewusstsein per synthesis integratam. Fichte stellt eindeutig von diesem Bild des Bildes vom Bilde A fest: »erst, in dieser *kleinen Region des Bewusstseins liegt die SinnenWelt: eine Natur.*« (Briefe III : 198, Mark. KG) Wir haben es hier also (zunächst) in der Tat, wie oben angedeutet, mit dem dezisionistisch abgerissenen Form performativ realistischen Sehen in dem als Sehen nicht erkannten absoluten Sehens A zu tun. Und Fichtes Bemerkung weist darauf hin, wie subaltern und regionalisiert sich die faktische Wissensform der ganzen Natur ausnimmt.

Auch Fichte kommt an dieser Stelle zu der Folgerung, zu der auch wir gekommen sind: »Das ganze Bewusstsein C. ist sonach selbst nur Objekt des Bewusstseyn A.« (Ebda.) Was nichts anderes heißt, dass das sich als faktisches individuelles Selbstbewusstsein in einer Welt findende freie Sichsehen eingebettet liegt in das absolut integrale Sehen des Sehens per synthesis disparatam sub specie absoluti. Nichtsdestoweniger ist das freie abgerissene Sehen des Sehens C keineswegs für sich selbst fiktiv, nichtig, oder obsolet, sondern durchaus *absolut allgemeingültig*, »inwiefern es in der ursprünglichen Form des Bewusstseins A. ist.« (Ebda.) Folglich kann weder A noch C jemals zurückgenommen werden, sondern beide sind – die Welt der Gesetze ›A‹ wie auch die Welt der freien Individuen ›C‹, wenn sie wirklich evidiert worden – die absolut irreversible, von Kontingenz nicht befleckte Uerscheinung des Absoluten = X. Daher kann dieses ganze »geschloßne Bewußtseyn C. wieder in

A. aufgenommen [werden], [was] giebt ein System der GeisterWelt (das obige B.) und einen unbegreiflichen RealGrund der Getrenntheit der Einzelnen, und ideales Band aller = Gott. Dies ist's, was ich intelligible Welt nenne. Diese letzte Synthesis ist die höchste.« (Briefe III : 198.)<sup>164</sup>

<sup>164</sup> Schelling nimmt dies übrigens zum Anlass, die Wissenschaftslehre als bloße Propädeutik seiner eigenen Philosophie einzugliedern, denn »propädeutisch ist doch wohl« wie Schelling stichelt, »eine Untersuchung, in der das höchste Princip Resultat, letzte Synthesis, ist.« (ebda. 204) Wir wissen bereits, dass man die Wissenschaftslehre nicht nur nicht dafür vereinnahmen kann, indem strukturell einer anderen transzendentalen Theoriedesign folgt als die Philosophie Schellings. Sie geht nicht von einem höchsten Prinzip, von einer absoluten Indifferenz aus, aus der sich sachlich ohne Willkür wenig bis nichts folgern lässt, sondern von Antinomien und Differenzen, von denen sie sowohl das Prinzip der Spaltung als auch das Prinzip der Einheit sucht: Dieses Vorgehen verhindert keineswegs, dass eine absolute Einheit aufgewiesen wird, sie zeigt aber den Weg dahin genetisch. Aber wir wissen nicht nur dies, sondern auch, dass die absolute Indifferenz von Denken und Anschauen, welche Schelling als höchstes Sein an die Spitze des Systems der Philosophie stellt, nur eine den performativen Widerspruch von Absolutem und seinem Begriff nivellierende verwachsene Projektion aus dem faktischen Wissensmodus per Re-entry sein kann, und daher das Wissen nicht in seiner überfaktischen Lebendigkeit begreift. Was Schelling damals noch nicht sah, war, dass auch bei Fichte die absolute Indifferenz des Anschauens und Begreifens vorkommt, allein nicht in der Reflexion, und auch nicht in der Reflexion der Reflexion, sondern im ›Auffassen und Wahrnehmen‹ im Leben sub specie absoluti. Fichtes Philosophie war zwar nie eine Propädeutik von Schelling Indifferenzphilosophie, verstand sich gleichwohl aber als eine Leiter, eine aufklärende Anbahnung für das selige Leben bzw. das lebendige Auffassen und Wahrnehmen sub specie absoluti. Und doch war etwas dran, an der Kritik Schellings an Fichte? Wenn wir uns daran erinnern, wie Fichte am Ende seines Lebens zu dem Gedanken eines absoluten göttlichen Verstandes gekommen ist, so ist die Kritik Schellings, die er im Antwortschreiben vom 3. Oktober 1801 auf Fichtes Brief formuliert, nicht ganz von der Hand zu weisen: Schelling schreibt da: »Die Notwendigkeit, vom Sehen auszugehen, bannt Sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der von Absoluten nicht mehr anzutreffen ist. Das Bewußtseyn oder Gefühl, das Sie selbst davon haben mußten, zwang Sie schon, in der ›Bestimmung des Menschen‹ das Spekulative, weil Sie es nämlich in ihrem Wissen wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des Glaubens überzutragen, von dem meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede seyn kann, als in der Geometrie.« (Briefe III : 204f.) Man kann konstatieren, dass Schelling mit diesem Angriff sehrwohl die Schwachstelle der Fichteschen Frühphilosophie markiert hat, der ja die Reflexion der Reflexion durchaus abging, und der von uns intensiv behandelte Brief ist wahrlich zu knapp, um Schelling überzeugen zu können, dass Fichte dies spätestens durch die Synthesis der Geisterwelt zu lösen beginnt. Schließlich ist richtig, dass Fichte 1801 die Möglichkeit eines göttlichen Verstandes jenseits des endlichen Verstandes nicht für möglich ge-

Wieso aber, das müssen wir noch klären, gilt erst das geschlossene Bewusstsein ›C‹ in A aufgenommen B als ein System der Geisterwelt, wenn C doch wirkliche Reflexion bzw. die Tatsache eines wirklichen Selbstbewusstseins und B bloß reflexible Bestimmbarkeit, und von daher nicht im mindesten faktisch sein kann? Weil die Aufnahme von C in A der Eintritt in die absolut reflexible *Sichtbarkeit der Sichtbarkeit* des Lichtes bedeutet, und damit alle Faktizität – eben auch die faktische Apodiktizität des Selbstbewusstseins – in A zwar einerseits als Erkenntnisgrund des absolut Bestimmbaren B fungiert, andererseits aber B als Realgrund das individuell sich faktisch findende Selbstbewusstseins genetisch begründet. Der doppelt-verschränkte Übergang von B zu C und C zu B kommt aber *nicht abstrakt im Wissen vor*, wie wir dasselbe in der identitätslogischen Form der *synthesis integrata* zu Beginn rekonstruiert haben, sondern *ist* bereits die System der GeisterWelt.

Wir müssen uns nur daran erinnern, dass es zur Aeusserung und Realisation des absoluten Lichtes nur dann kommt, wenn der Begriff, also C in irgendeinem Selbstbewusstsein *wirklich* gesetzt wird, um im Übergang in die bestimmbare Form B als allgemeingültig am Licht

---

halten hat, dazu kommt der erst 1813 und sieht 1813 ja auch sogleich: »Dadurch würde ich Schellings mich wieder sehr [!] nähern.« Aber die 1813 von Fichte entdeckte ›geistige Natur‹ lässt sich mit der Parallelisierung von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* nur bedingt identifizieren, sowohl materiell ist für Fichte die ›geistige Natur‹ notwendig eine rein interpersonale Größe, das Absolute erscheint unmittelbar nur im Geisterreich, und erscheint erst derivativ in der Sinnenwelt, bricht aber nicht wie bei Schelling aus der Natur zum Geiste durch. Erst der späte Schelling dürfte das in der Philosophie der Offenbarung anders konzipiert haben. Dann ist es vor allem formell ein Streit über die Methode, die Einwände, die Fichte zeitlebens gegen Schellings Projekt vorgebracht hat, beziehen sich auf das intuitive, genialische bzw. willkürliche Herangehen Schellings an die systematischen Fragen der Philosophie. Noch 1813, also in dem Zusammenhang, in dem Fichte zuvor eine große Annäherung an Schelling festgestellt hat, widerspricht er doch dem Duktus Schellings: »Daß Schelling *demonstrativ* seyn will, giebt das Maas seines Geistes ab. So *ists*, sagt er, meistens nur durch Wörter bezeichnend. Innerlich *construierend* muß man seyn. – Sein seinem Abschied vom Idealismus hat er das aufgegeben. Einem Glauben zufolge philosophirt er, wie Spinoza, Plato, die Dogmatik. Da will ers herausheben. Ein finsterer Kopf.« (Diarium I : 42rf.) Und in der Tat erreicht Schelling m.E. wirklich nicht die differenzielle Präzision, die Fichte auszeichnet. Gleichwohl scheint Schelling eine grandiose Intuition für philosophische Problemstellen zu haben.

ersehen zu werden. Dieses Gesetz gilt nicht nur für bestimmte materielle Evidenzen, sondern eben auch für die Integration des wirklichen Selbstbewusstseins in das Geisterreich: Ein Selbstbewusstsein  $b$  setzt innerhalb der unendlich vielen möglichen  $b+b+b^\infty$  die individuelle Form des *sich erfassen* ›von‹ allen seinen möglichen Bestimmungen und Zuständen als *bestimmtes* (materiales), ›für‹ alle möglichen Intelligenzen als ›bestimmbares‹, wodurch sich  $b$  begreift als dieses individuelle, einzigartige  $b$  in  $B$ . Denn in  $B$  sind alle möglichen  $b+b+b^\infty$  gesetzt, und hier liegt also die formal in  $X$  letztbegründete Freiheitswelt der ›Getrenntheit der Einzelnen‹ vor, in welcher kein Individuum ersetzt werden kann bzw. soll.<sup>165</sup>

Diese ›Aufnahme‹ von  $C$  in  $A$  ist aber trotzdem doppeldeutig: Sie kann einerseits *theoretisch* als faktische Reflexion verstanden werden, insofern bedeutet sie, dass jedes  $b$  qua seiner Existenz als freies Selbstbewusstseins schon unbewusst notwendig eine bestimmte Stellung in Gesamt des Systems der Geister  $B$  einnimmt, die man sich durch Reflexion der Reflexion im Allgemeinen bewusst machen kann. Hier handelt sich um die allgemeine Einsicht der formalen Gegründetheit jeder freien Individualität im Geistigen. Die ›Aufnahme‹ lässt sich aber auch *praktisch* (als ›Vollendung‹ der Freiheit und Erhebung zur Freiheit von der Freiheit) verstehen, und erst hier bedeutet sie, dass ein einzelnes  $b$  sich durch *Evidenz der Evidenz* zum *Sehen des Sehens aus A* erhebt und dadurch seine Stellung im System der Geister  $b+b+b^\infty$  unmittelbar praktisch realisiert, indem es seine individuelle geistige Bestimmung  $b$  im sichtbaren Gesamt der freien Geister ergreift. Im letzteren Fall wird das absolute Sehen des Sehens praktisch als wirkliche Freiheit von der Freiheit unmittelbar bewusst im Leben erreicht, was das schöpferisch-freie oder religiöse Selbstbewusstsein gibt. Im ersteren Fall wird das absolute Sehen des Sehens theoretisch oder reflexiv begriffen, was das Bewusstsein

---

<sup>165</sup> Höhle behauptet in seinem Hegelbuch, dass bei Fichte die »Intersubjektivität zweifellos eine untergeordnete Rolle« (Höhle 1998 : 41) spiele. Auch wenn wir es vorderhand erst einmal dahingestellt sein lassen, ob sie funktioniert oder nicht, entbehrt diese Wertung, wie wir hier entwickeln konnten, sämtlicher Stichhaltigkeit, es ist vielmehr genau umgekehrt.

der Wissenschaftslehre ergibt, die nach Fichte das »universelle Bewußtseyn der gesamten Geisterwelt, als solches, dar[stellt]«. (Briefe III : 199)

Das System der Geisterwelt zeigt sich jetzt also wie folgt: »Jedes Individuum ist eine besondre Ansicht jenes Systems aus einem eignen GrundPunkte, aber dieser Punkt ist der Wissenschaftslehre, die selbst Wissenschaft, ein Durchdringen des universellen Bewußtseyns ist, undurchdringlich = X. Weit entfernt sonach, daß die W. L. vom Individuum, als solchem ausgehen sollte, kann sie nicht einmal bis zu demselben hinkommen. Dem Leben aber ist jenes X factisch (nicht genetisch) durchdringlich.« (Briefe III : 198) Fichte bestätigt hierdurch noch einmal unsere Annahme, *dass* auch die Reflexion der Reflexion das Leben nur im reflektierten Licht, also nicht rein praktisch sub specie absoluti zu Gesicht bekommen kann. Darüber hinaus verstehen wir aber jetzt, *was* im lebendigen ›Wahrnehmen und Auffassen‹ in der religiösen Haltung unmittelbar gesehen werden kann: *In der Sinnenwelt erscheint die Unerschöpflichkeitskapazität des Geistigen als faktisch-überfaktische Unschärfe-Relation, und zwar in seiner lebendig interpersonalen Totalität. Aus A wird die Wirklichkeit sub specie absoluti also notwendig ersehen als die synthesis disparata des geistig Individuellen (b) inbegriffen ins System der Geister (b+b+b∞) in der Form der synthesis integrata.* Aufgrund des absoluten Transparenzgesetzes materialer Identität bei formaler Differenz kann im Bild des Bildes vom Bilde – also der differenziellen Sinnenwelt – das Bild des Bildes  $B \rightleftharpoons C$  nie ohne ihr geistiges Band = Gott erscheinen.

Die im Weiteren dargelegten Konkretisierungen der faktisch-überfaktischen Unschärfe-Relation setzten insofern die ruhige energetische erfüllte Haltung des religiösen Bewusstseins voraus, in der wir uns gleichsam ganz ins Leben fallen lassen, und dort ohne spekulative, noch instrumentelle, noch praktische, noch theoretische, noch urteilende, noch wertende Intervention, rein in der intuitierend sich selbst machenden Genesis des absoluten Wissens verweilen. Durch diese erst durch Übung (Zazen) zu gewinnende Haltung kann es uns gelingen, die differenzielle mit der Reflexion konstitutionell einhergehend intentionale Subjekt-Objekt-Spaltung (per  $\#$ ) zu überwinden, und ins Sehen



des Sehens sub specie absoluti zu treten, jenseits des alles wirkliche Sehen und Reflektieren begleitenden performativen Realismus: Erst hierdurch wird die absolute Vernunft sich überfaktisch durchsichtig, genetisch gegründet und authentisches Dasein des Absoluten.<sup>166</sup> Es

---

<sup>166</sup> Diese Durchsichtigkeit (||) ist aufgrund des durchgreifenden Abbildungsverhältnisses der Sinnenwelt und insbesondere des eigenen Leibes (Nicht »ich stelle die Dinge vor: die Dinge vielmehr stellen in gewisser Rücksicht vor u. dar *mich*« [Diarium : 210]) höchst konkret vorzustellen, und bezieht sich unmittelbar auf Atmung und tonische Verspannung des Körpers: Die Eigenständigkeit und Kompetenz, auch anders wollen zu können, des willkürlichen Ich (E $\cup$ ) gegenüber dem überfaktischen inwendigen Leben (E $\downarrow$ ), kann nicht aufrecht erhalten werden, ohne ein gewisses Maß aufrecht erhaltener Gegenkraft, die sich unmittelbar und unbewusst in Verspannungen und anderen Bedingtheiten der elementarsten körperlichen Funktionen und Bewegungsabläufe wie Atmen, Gehen, Sitzen, Liegen ihren Ausdruck findet. Fichte hat das meines Wissens nicht bearbeitet, aber da schon die reflexionslose Stille und Einheit des seligen Lebens herausgestellt werden konnte, ist klar, dass diese Stille auch Ausdruck eines Geschehenlassenkönnens des Lebens sein muss; und dass umgekehrt, da es sich bei der Behauptung der transzendentalen Willkür um eine unmittelbar präkognitive bzw. unbewusste, obgleich wohl aber doch zurechenbare Tätigkeit handelt, auch der Zustand der Auflehnung gegen das überfaktische Lebensprinzip sich körperlich manifestieren und darstellen muss. Hierzu ein veranschaulichendes Zitat von Dürckheim: »Brust heraus – Bauch herein« ist die kürzeste Formel für eine grundsätzliche Fehllhaltung des Menschen, genauer gesagt: für eine Körperhaltung, die eine falsche innere Haltung nahelegt und fixiert. Wieso? Soll der Mensch etwa krumm, gebeugt oder in sich zusammengefallen dastehen oder sitzen? Gewiß nicht, sondern gerade und aufrecht! Aber das »Brust raus – Bauch herein« verleitet zu einer Haltung, die den Aufbau der natürlichen Ordnung verfehlt. Wo sich der Schwerpunkt »nach oben« verlagert und die Mitte abgeschnürt wird, wird auch das natürliche Verhältnis von Spannung und Lösung durch ein Mißverhältnis verdrängt, das den Menschen in ein Hin- und Herwechseln zwischen *Verspannung* und *Auflösung* treibt. Wieso aber kann das zu einer »Gefahr für das Volk« werden? Weil sich in dieser Fehllhaltung zugleich eine Scheinordnung der inneren Kräfte ausdrückt und fixiert, die die gültige Ordnung verhindert; denn wo alles nach oben gezogen ist, ist die rechte *Mitte* verfehlt. Aber *ist* die natürliche Mitte des Menschen nicht das *Herz*? Und ist der Mensch nicht das Wesen, das sich himmelwärts über die Erde erhebt und sein Leben mit seinem »Kopf« und dem Willen zu meistern, oder seinem Herzen zu umfassen und erleiden bestimmt ist? Gewiß ist er das. Aber die rechte Meisterschaft und Leidenschaft gewinnt er nur dann, wenn die im oberen Raum des Leibes wohnenden Kräfte und ihr Zentrum, das Ich, nicht abgelöst und eigenläufig wirken, sondern bleibend von einer »tieferen« Basis her in Maß gehalten werden« (Dürckheim 1972 : 11f.) Übrigens ist mit diesem Abbildungsverhältnis keine Einbahnstraße gemeint, denn das Ich, was sich da behauptet, gibt es eben sub specie absoluti gar nicht. Diesen Umstand kann sich die Therapie zu Nutzen machen, indem durch Massage, Kontemplations-, Atem-

handelt sich nicht, um dies noch hinzuzufügen, um göttliche Allwissenheit, weil die absoluten Transparenzgesetze – stets rückgebunden sind an die individuelle Setzung von C – fortwährend die formale Bedingung der Sichtbarkeit des Geisterreichs B im Bewusstsein A darstellen – kurz: Auch die überfaktische Nullperspektive A sub specie absoluti ist faktisch gebunden an die differenzielle Scheinform des Selbstbewusstseins der endlichen Intelligenz. Aber alles innerhalb dieser endlichen Intelligenz wird zur unbeschreiblichen Erscheinung des Unererschöpflichen, Einzigartigen und Unendlichen: Dadurch wird jeder Stein, jede Pflanze, jede Farbe, jeder Ton durch und durch zu einer *Begreiflichen-Unbegreiflichkeit* oder *überbegrifflichen Durchsichtigkeit*.<sup>167</sup>

#### V.4.3.1 Präliminarien einer dreifach verschränkten Unschärfe-Relation

Wie können wir das ganze Verhältnis des faktischen und überfaktischen Wissens in seiner absoluten Einheit im Leben denken? Fichte bestimmt dieses, aufgrund der Verbindung der *synthesis integrata* und *disparata eindeutig uneindeutig*, was ich als *Unschärfe-Relation des Feldes des Paradoxalen* fasse. Eine Unschärfe-Relation ist dabei bekanntlich eine sehr präzise Kategorie (der Reflexion der Reflexion), durch die sich beschreiben lässt, dass sich unsere Wirklichkeit im Ganzen, wie auch die Dinge und Phänomene in derselben, von uns grundsätzlich nicht letztexakt messen noch letzteindeutig bestimmen lassen, indem sie sich nur noch

---

und Bewegungsübungen, Yoga, Qigong, Tai Shi und dergleichen eine Lockerung des Charakter- und Körperpanzers erreicht werden kann bzw. der Erstarrungen des Ich-Gehäuse (Dürckheim 1972 : 82ff).

<sup>167</sup> Diese begreifliche Unbegreiflichkeit in der lebendigen energetischen ›Auffassung und Wahrnehmung‹ sowohl der Weltgestalten ( $LA \leftrightarrow S \parallel O$ ) als auch der Personen, Beziehungen und interpersonalen Verbünde ( $LA \leftrightarrow E \downarrow_{e+e+e+e} \parallel E \uparrow_e [S \rightleftharpoons O]$ ) zeichnet sich dadurch aus, dass die Ding-an-sich-Funktion des Selbstbewusstseins (im Bild des Bildes vom Bilde A) durch ›Ausscheidung des Wesens‹ (SW X : 474) im Sehen des Sehens durch den wesensmäßige Bildinhalte des Bild des Bildes ( $E \rightleftharpoons \downarrow$ ) und des Urbildes  $E \downarrow = LA$  genetisch erfüllt und geistig gesättigt wird. Das würde für das gute und erfüllte Leben bedeuten, alle willkürliche Kontrolle und theoretische Abgrenztheit im Leben aufzugeben, um sich im Leben dem genetischen Vernunfteffekt im energischen »Auffassen und Wahrnehmen« zu überlassen, aber auch im Denken sollen wir im Sehen des Sehens A verbleiben, d. h. wir sollen nicht willkürlich per hiatum irrationalen denken, sondern das lebendige Sichmachen der Evidenz erwarten.

statistisch zum faktischen Bezugssystem verhalten – Gleichwohl sind sie aber sub specie absoluti (im Leben) trotz dieser rationalen Inkommensurabilität *unmittelbar authentisch wahrnehmbar und auffassbar* (denn unsere Wahrnehmung sub specie absoluti entspricht einfach nicht den identitätslogischer Eindeutigkeit).

Diese Unschärfe-Relation verhält sich also keinen Deut weniger gesetzlich als das auf Einheit, Eindeutigkeit, Widerspruchsfreiheit und Letztexaktheit ausgehende Denken. Eine Unschärfe-Relation drückt jedoch eine *der faktischen Reflexion unbegreifliche höhere Gesetzlichkeit der absoluten inneren Einheit und interpersonalen Wahrheit des Wissens* aus.<sup>168</sup>

Diese höhere in sich unscharfe Gesetzlichkeit wird von Fichte in ihrer gestuften Komplexität wie folgt bestimmt: »Jedes Individuum ist ein rationales Quadrat einer irrationalen Wurzel, die in der gesamten Geisterwelt liegt; und die gesamte Geisterwelt ist wiederum rationales Quadrat der – für sie, und ihr universelles Bewußtseyn, welches jeder hat, und haben kann – irrationalen Wurzel = dem immanenten Lichte oder Gott.« (Briefe III : 199)<sup>169</sup> Ich interpretiere dies als *System einer dreifach verschränkte Unschärfe-Relation* von *synthesis disparata* und *synthesis integrata*.

---

<sup>168</sup> Im Leben geht es um Wahrheit, in der Reflexion kann es nur um Richtigkeit gehen, da sich die Wahrheit sub specie absoluti zur Reflexion qualitativ inkommensurabel verhält. Nun ist auch die Reflexion eine Form des Lebens sub specie absoluti, und insofern keineswegs illegitim oder unwahr. Aber ihre qualitative Wahrheit ist rein negativ (Negativität), sie liegt sub specie absoluti in der Begrenzung und Relativierung der Richtigkeit auf sich selbst: Nur in der Reflexion der Reflexion gewinnt die Reflexion einen Begriff des ihr Unbegreiflichen und damit den richtigen Begriff der Wahrheit. Dieser liegt im Begreifen des Unbegreiflichen. Nach vollendeter Vollreflexion ist die lebendige Wahrheit in ihrer Inkommensurabilität luzide und klar, ebenso wie sich die Negativität der Reflexion luzide und klar ist. Leben und Reflexion sind sub specie absoluti – als absolute Einheit der Einheit im Ausschluss – als Unschärfe-Relation der lebendige Begriffs des Absoluten, oder *taghelle Mystik*.

<sup>169</sup> Hierzu Fichtes erläuternder Kommentar: »Will man das, was auch diesem Blike noch undurchdringbar ist, *Seyn* nennen, und zwar das absolute, so ist Gott das reine Seyn; aber dieses Seyn ist an sich nicht etwa Compression, sondern es ist durchaus Agilität, reine Durchsichtigkeit, Licht, nicht das Licht zurückwerfender Körper. Das letztere ist es nur für die endliche Vft: es ist daher nur für diese, nicht aber an sich ein Seyn. Die Sinnenwelt aber, oder die Natur, ist durchaus nichts denn Erscheinung, eben des immanenten Lichtes.« (Briefe III : 198)

Das zugrunde liegende leitende Prinzip ist zweifelsohne die *Bildtheorie* Fichtes und hier insbesondere das absolute *Transparenzgesetz*, wonach das Reale im *Bild* mit absoluter materiale Identität, unableitbarer formaler Differenz abgebildet wird: Dergestalt wird sonach auch das Bild im *Bild des Bildes*, und das Bild des Bildes im *Bild des Bildes vom Bilde* abgebildet bzw. gefunden. Dem Transparenzgesetz zufolge können wir also sicher sein, dass in der Sinnenwelt als dem Bild des Bildes vom Bilde das Absolute materialiter authentisch so erscheint, wie es in sich ist, obgleich es formaliter zweimal gebrochen und modifiziert wird.<sup>170</sup>

Was die Sache nun schwierig macht, ist die eindeutige Einarbeitung der dreifach verschränkten Inkommensurabilität von rationalem Quadrat (hier als Potenz bzw. Reflex gefasst)<sup>171</sup> und irrationaler Wurzel (hier als Bestimmbarkeit und Reflexibilität) in das Transparenzgesetz der Bildtheorie. Dies soll hier aber probiert und zur Diskussion gestellt werden:

Zufolge des Transparenzgesetzes gilt:  $X$  ist dem Leben durchsichtig, so ist ihm auch  $A \times B_{b+b+b\infty} \times C_b$  in  $a$  und in  $b$  durchsichtig (also gilt:  $LA \leftrightarrow E \downarrow_{e+e+e\infty} \parallel E \cup_e [S \sqsubseteq O]$ ) Was sieht denn nun das religiöse Leben durch das Sehen des Sehens sub specie absoluti?

Es sieht hin ( $E \downarrow$ ) das freie faktische Sehen ( $E \cup$ ), und setzt dieses um, in das faktische Individuum ( $b$ ) und die faktische Sinnenwelt ( $S \sqsubseteq O$ ). Wo liegt da jetzt die doppelte *Inkommensurabilität*? Da im Leben sub specie absoluti die Erscheinung bis zum absoluten Grund =  $X$  absolut transparent ist, kann sie als gesonderte Erscheinung im Leben sub specie absoluti nicht vorkommen, sie ist vielmehr das Sehen des Sehens

<sup>170</sup> Erläuterung: Es wird nur zweimal gebrochen, weil das Bild des Absoluten (das Dasein) das Absolute selbst ist, nur im Bild bzw. Ewigkeitsbild, wobei dieses Bild nicht erscheint, wenn es nicht sich erscheint: Insofern kommt das Bild ( $A$ ) nur im Bild des Bildes ( $B \sqsubseteq C$ ) vor. Das Bild des Bildes fügt dem Bild die Kontingenz, Differenzialität und Abgerissenheit des synthesis integrata hinzu, und das Bild des Bildes vom Bilde die Reflexibilität der synthesis disparata.

<sup>171</sup> Erläuterung: »In der Mathematik versteht man unter dem Quadrat einer Zahl einen Term (Rechenausdruck), der die Multiplikation dieser Zahl mit sich selbst ausdrückt. Die Berechnung eines solchen Quadrates nennt man entsprechend Quadrieren. Als Symbol für das Quadrat einer Zahl wird eine hochgestellte Zwei verwendet.« (vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Quadrat\\_\(Mathematik\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Quadrat_(Mathematik)) [9.12.2016])

selbst, in absoluter Einheit. Sie kann nur in der Reflexion und der Reflexion der Reflexion vorkommen. Die Frage ist dann aber, was sieht das Leben *sub specie absoluti*, was der Reflexion und der Reflexion der Reflexion durch ihren konstitutionellen performativen Realismus verborgen ist?

Genauer gefasst: Was sieht das Leben, was wir, die wir in der Reflexion der Reflexion stehen, nicht sehen? Wie können wir dies rekonstruieren, wenn wir dies partout nicht reflektieren können? Wir können es in einfacher Reflexion nicht, aber sehr wohl durch Reflexion der Reflexion strukturell als Unbegreiflichkeit begreifen, eine Unbegreiflichkeit, von der wir schon wissen, dass sie uns im Leben durch und durch transparent ist. Wir nannten dies oben das *Feld des Paradoxalen*, was hinter der einfachen Reflexion liegt, und in einem Sehen des Sehens A ersehen werden kann, in der das Ich gar nichts mehr tätig tut, bzw. sich an das Urlicht hingegeben hat. Dieses Feld des Paradoxalen, das der alltäglichen Reflexion durchaus nicht zugänglich ist, muss aber dem Leben klar zugänglich gedacht werden: Dies insbesondere ist das wichtigste Resultat des Aufweises eines absoluten oder göttlichen Verstandes, wie uns dies in Kap. IV.6 gelungen ist. Denn der absolute Verstand ist ein begrifflich organisierendes Prinzip selbst dort, wo das Selbstbewusstsein nicht durch den Vollzug seiner Freiheit Begriffe setzt und am Licht vernichtet, mithin selbst dort, wo gemessen an den Tätigkeiten der Freiheit bzw. des freien Selbstbewusstseins das Ohngefähr, die Kontingenz und Gesetzlosigkeit herrscht. Fichte nannte dieses begrifflich organisierte Prinzip eine *geistige Natur*. Nun lernen wir, dass erst durch dieses Prinzip des absoluten Verstandes eine völlige Inhibierung aller Tätigkeit seitens des freien Selbstbewusstseins möglich wird, mithin erst durch dieses Prinzip des göttlichen Verstandes vermag das Selbstbewusstsein von aller freien Reflexion und Reflexion der Reflexion abzusehen und rein einzutreten in das göttliche Sehen des Sehens A. Aufgrund des göttlichen Verstandes können wir nun aber sicher sein, dass das religiöse Bewusstsein nicht irrational oder unverständlich ist, sondern ganz im Gegenteil, die geistige Natur ist zutiefst durchdrungen von einem intellektuellen Momentum. Freilich einem Momentum, das aufgrund der absoluten Synthesis der *synthesis integrata* und *synthesis disparata* keinesfalls differenziell-diskret und abgetrennt ist, wie ein in

seiner Freiheit und Faktizität aufgehende Selbstbewusstsein, sondern es ist eine absolutes Kontinuum von Verstand und Anschauung. Das ist eine schöpferisch *anschauliche Urteilskraft* (Goethe BA, Schriften zur Wissenschaftslehre : 877ff.), oder, was dasselbe ist, eine *absolute intellektuelle Anschauung*, allein nicht im von Kant für die endliche Vernunft bestrittenen Sinne eines methodischen Holismus (vgl. bspw. AA V : 409), sondern im paradoxalen Sinne eines holographischen Ganzen, das nicht-reduktiv in den je und je einzigartigen Standpunkten der religiösen Individuen (Monaden) anwesend ist.<sup>172</sup>

Schließlich wird klar, dass erst durch dieses Prinzip die Fichtesche Philosophie in der Lage ist, die *unio mystica visio dei* zu erklären, bzw. Formen gegenstandsloser Kontemplation (wie sie im in der Christlichen Mystik, im Zen [Zazen] und im Kundalini-Yoga [Satnam-Rasayan] entwickelt wurden), wodurch beim letzte Fichte durchaus noch einmal eine grundsätzliche Revision des Standpunktes der Religion anstünde, eine Erweiterung desselben zu einem eigenen praktischen, statt bloß theoretischen Standpunkt. Dies würde freilich auch Fichtes Einschätzung der Religion noch einmal grundlegend verändern und vertiefen. An dieser Stelle möchte ich dazu dem Leser nur die Idee und einige Merkmal dazu an die Hand geben, keineswegs jedoch den Standpunkt der Religion vollständig entfalten. Nur so viel: Nach Fichte ist das übersinnliche, das Geistige, kurzum das Geisterreich nur dem reinen Denken, und also der transzendental Vollreflexion zugänglich. Nur! Hier zeigt sich nun, dass das Reale ebenso wie das Geisterreich aufgrund der geistigen Natur des absoluten Verstandes dem religiösen Standpunkt keineswegs theoretisch zugänglich ist, sondern ihm vielmehr unmittelbar anschaulich-affektiv-lebendig erscheinen muss, indem das religiöse Bewusstsein seine Willkür durch eine allerhöchste Tätigkeitsunterdrückung, die Vollendung der Freiheit, annihiliert.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Und in der Tat wäre der Idealtyp einer solchen ihre eigene Freiheit vollständig suspendieren könnenden endlichen Vernunft in der Tat keine endliche mehr, wiewohl freilich selbst bei diesem Idealtypen die Sinnlichkeit und damit zu einem Gutteil auch die Gebrechlichkeit zumindest als einem Scheingeschehen und Bedingung der Sichtbarkeit übrig bliebe.

<sup>173</sup> Es ist schon überraschend zu sehen und freilich noch völlig unausgelotet, dass Fichte diese späte Erweiterung des Standpunktes der Religion vollzogen hat. Noch übertra-

Da wir hier davon ausgehen, dass das tätige Tun der Reflexion das Sehen des Sehens A die geistige Natur durch absolute intellektuelle Anschauung verstellt, wäre das unscharfe Feld des Paradoxalen in seiner Einheit der Normalzustand des Lebens sub specie absolut für ein religiöses Selbstbewusstsein, das durch Kontemplation alle freie Tätigkeit in sich inhibiert bzw. sich von derselben (performativen Realismus) desidentifiziert hat. Wie sagte Fichte: »unaufhörlich umgiebt uns das Ewige

---

schender dürfte aber sein, dass sich derselbe Standpunkt sehr deutlich bei Joseph Beuys ausgedrückt findet, der ihn wohl von Rudolph Steiner haben dürfte: Wir wollen zu Erläuterung des Gesagten Beuys Darstellung zitieren. Er schreibt dort in seiner erkenntnistheoretischen Schrift *Eintritt in ein Lebewesen* das Folgende: »»Wie hängen Begriff und Wahrnehmung zusammen? Ich will nur von dem Operationellen sprechen und von der Notwendigkeit. Ich will sehr differenzierte operationelle Schritte übergehen und zu dem Punkt kommen, wo der Revolutionär eine Energie in sich wahrnimmt, die es möglich macht, *über das Denken selbst eine Aussage zu machen* (nicht nur darüber, wie im Denken die Begriffsinhalte den Ausscheidcharakter im Wahrnehmen herstellen [...]), dann vereinigt er bewußt die zusammengehörigen Pole von Wahrnehmung und Denken und überwindet so Subjekt und Objekt. Es kommt zu einer Möglichkeit nach derselben Methode, die bei der Ausschaltung des Willens in der Wahrnehmung angewandt wurde. *Durch die Ausschaltung der Inhalte (sic!) des Denkens wird der aktive Wille im Denken zur Wahrnehmung.* Wenn ich festgestellt habe, daß das Wahrgenommene auch begriffen werden muß, so muß auch diese Kraft, die ich wahrnehmen kann, als die Betätigung und Selbsttätigkeit meines freien Ichs zum Begriff der Freiheit werden.« Darum hat der Revolutionär nach Beuys „erst an dieser Freiheitsschwelle sein Wahrnehmen nach Innen erweitert und erkennt, wie Innen und Außen zusammenhängen, und daß sein eigener Leib, ja seine Gefühle im Verhältnis zu diesem Quellpunkt der Freiheit Außenwelt sind. Jetzt hat er gesehen, daß das, was er an dieser Schwellensituation von Innenwelt und Außenwelt als seine freie Eigentätigkeit bewußt erleben kann, *ebenfalls vorgegeben ist*, allerdings nur in dieser Ausnahmesituation, daß das Hervorgebrachte nur durch den Hervorbringenden selbst wahrgenommen und begriffen werden kann, als reine Aktivität, ein plastischer Vorgang, in der ein reiner Wille wirkt. Er weiß jetzt, daß er Schöpfer ist, nicht nur Geschaffener, sondern auch Schaffender dessen, was in der Welt das »was ist zu tun?« genannt werden kann. Im Wahrnehmen dessen, was sich in diesem Wahrnehmungsfeld zeigt, erfährt der Beobachtende, daß das Reich, das er in dieser Weise erkennt und in dem er sich betätigen kann, eine Lebewelt ist.« (aus: Beuys, Joseph: *Eintritt in ein Lebewesen*. In: Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys. Hgg. v. V. Harlan, R. Rappmann, P. Schata. Achberg 1984 I, 125.) Und diese Lebewelt kann m.E. letztlich nicht anderes sein als die sich in der Sinnlichkeit vollauthentisch, obgleich zweifach gebrochen darstellende Geisterwelt Fichtes.

und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu thun, als dasselbe zu ergreifen.« (RE : 17) ›Ergreifen‹ würde hier dann aber bedeuten, die absolute Desidentifikation von jeglicher freien Tätigkeit.

Fichte gelangt zu diesem Resultat bekanntlich durch den komplizierten Umweg über die Reflexion der Reflexion, bzw. die Wissenschaftslehre, und erst die Theorie des absoluten Verstandes lässt eine absolute Desidentifikation und Inhibierung aller freien Tätigkeit durch das Selbstbewusstsein denkbar werden. Daher müssen wir uns so umständlich ausdrücken: Ursprünglich umgibt uns die geistige Natur, das Feld des Paradoxalen als praktische Vorkonstruktion des absoluten Verstandes die ganze Zeit, wir sehen es nur nicht, weil das individuelle Selbstbewusstsein faktisch sich erst durch freie Aktivität sich zur Freiheit von der Freiheit erheben, die Vollendung der Freiheit evidieren kann. Es ist dann unmittelbar einleuchtend, dass wir es uns auch nicht einfach aussuchen können, wieder in den Normalzustand zurückzukehren: Dies würde die absolute Desidentifikation von allem faktischen selbstbewussten Tun fordern, was keine Passivität (Leiden), sondern eine allerhöchste geistige Kraft-, Energie- und Konzentrationsanstrengung erforderte, allerdings einer geistigen Energie, die nicht in der Botmäßigkeit der formalen Freiheit ( $E\cup$ ), sondern des absoluten Verstandes ( $E\downarrow$ ) stünde. Kurz, wir können es uns nicht anders vorstellen, als dass wir die Tätigkeitsenthaltung (absolute Stille) des Sehens des Sehens A *üben* müssten – durch Zazen oder andere Möglichkeiten der Versenkung.

Hier möchte ich nur die zentralen Strukturmerkmale des paradoxalen Feldes rekonstruieren, welche im Leben als unmittelbare lebendige Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit erscheint. Und da das Leben sub specie absoluti nur irreflexiv sein kann, ist klar, dass der Ort, wo dieses Feld des Paradoxalen sich verwirklicht, nichts anderes sein kann als die erweitert wahrgenommene *Sinnenscheinwelt im Sehen des Sehens A*.

Es kommt auf den individuellen Lebensstandpunkt und den Fokus des Selbstbewusstseins an: Wo das individuelle Ich im Zustand des Sehens des Sehens A hinsieht, erscheint X in der Sinnenwelt im Bild des Bildes vom Bilde authentisch so, wie es in sich selbst ist, allerdings doppelt gebrochen. So kann eine weiße Rose, eine blaue Sonnenliege, ein Son-



nenuntergang, eine fallendes Blatt zum erfüllten Spiegel Gottes und aller seiner Engel werden.

Aufgrund der absoluten Einheit des Wissens von  $A \times B \times C \times X$  und des differenziellen Charakters der freien selbstbewussten Form erscheint im Fokus der Aufmerksamkeit des freien Selbstbewusstseins, wenn dieses – auf die oben charakterisierte Wiese als religiöses – zum Sehen des Sehens aus A durchgedrungen ist, diese irreduzible absolut-absolute holographische Präsenz des Interpersonal-Geistigen im Sinnlichen. Im jeweiligen konkreten Fokus des Hier und Jetzt des individuellen Selbstbewusstsein ist damit die ganze geistige Welt  $b+b+b\infty$  ersichtlich, das geistige Ganze wird ersichtlich, am konkreten Beispiel dieser oder jener empirisch vorhandenen Dinge und Personen, oder anders, das ganze ewige Feld des Paradoxalen zeigt sich in dieser zeitlichen Bestimmtheit: und so wird jede binäre Bestimmtheit (Subjekt, Objekt etc.) in der absoluten organischen Einheitsgestalt aufgehoben, ergänzt und erfüllt. So zeigt sich, wie es von einem Zen-Meister heißt, nicht diese herbstliche Birke mit ihren gelben Blättern, sondern es zeigt sich an diesem akzidentellen Moment das plastische Urphänomen einer morphologischen Ganzheitsgestalt vom Keim bis zum Absterben als substantielles Wahrnehmungsfeld. Dieses ist nicht nur durch und durch tingiert in den individuellen Qualitäten der konkreten Birkenhaftigkeit, sondern zeigt sich darüber hinaus notwendig als eine real symbolisch-magische, notwendig auf das in dieser Perspektive irreduzible Interpersonalreich bezogenen, geistige Kraft, wodurch die Birkenhaftigkeit geistig-personale Eigenschaften annimmt. Es zeigt sich auch bei einem konkret-konkreten Menschen eine nämliche, nur fühlbar vorfindliche plastisch morphologische Ganzheitsgestalt, beschreibend nicht nur die konkrete Verlaufseinheit des Individuums, sondern auch alle Entwicklungspotentiale, Hemmungen und Begrenzungen der konkreten faktischen Freiheit, ihr Verhältnis und ihre gestalthafte Wechselbeziehung zu anderen anwesenden Personen und Dingen, sowie die Ganzheits-Qualität ihrer Haltung, ihres Ausdrucks, ihres Wesens. Kurz, es zeigt sich das ganze geistige interpersonale Feld in seiner Konkretetheit als substantiell-fühlbarer, die konkrete sinnliche Erscheinung tragender

und bestimmender Feldcharakter.<sup>174</sup> So oder so ähnlich versuche ich zu beschreiben, was hier als feldtheoretisch erweiterte Sinnlichkeit gemeint sein soll, und verweise damit an die mitunter subtilen Erfahrung jedes Einzelnen.

Die Aufmerksamkeit bzw. der Fokus des Selbstbewusstseins ist bestimmt als Bestimmtheit ›C‹ in dem Bestimmbaren ›B‹ der Sinnenwelt, d. h. als ein wirklicher Teilausschnitt aus dem ganzen Bereich des Sicht- und Denkbaren, auf den wir uns konzentrieren. Wenn sich die ganze Energie des individuellen Selbstbewusstseins in diesem Teilausschnitt sammelt bzw. konzentriert (beispielsweise im Atmen, im Hören, im Sitzen, bei der musikalischen Improvisation) und dieses weder reflektiert, noch sich nicht in Vielem verliert und ausbreitet, sondern ihre Freiheit vom Freiheitsvollzug aufrecht erhält, *dann wird das individuelle Selbstbewusstsein im Fokus seiner Aufmerksamkeit das transtotalitäre Absolute in concreto Einzelnen finden.*<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Im Sehen des Sehens A ist alles das, was im faktischen Sehen disparat ist, in einem einfachen Fluss holographischer Präsenz. Weil hier aber nicht das digitale Raster identitätslogischer Begriffe die unerschöpfliche Detailschärfe der Erkenntnis hemmt, sind im Sehen des Sehens A völlig neue Gestalten und Qualitäten aufzufassen und wahrzunehmen. Das absolute Grundparadox des Sehens des Sehens A sub specie absoluti, was für die Reflexion der Reflexion das *Feld des Paradoxalen* ist, also die mereologische Komplikation, dass in allem und allem und allem das Absolute in seinen Teilen authentisch erhalten ist, ist für das lebendige ›Auffassen und Wahrnehmen‹ der Äther, die Essenz bzw. die lebendige innere Notwendigkeit des Lebens selbst. Kurz: Jede Handlung, Tat und Wirkung ist eine unmittelbare synchronistische Wirkung des Geisterreichs aufs Geisterreich.

<sup>175</sup> Das finden wir auch bei Fichte so: »Alle innere geistige Energie erscheint im unmittelbaren Bewusstseyn derselben, als ein sich Zusammennehmen, Erfassen und Contrahiren seines ausserdem zerstreuten Geistes in Einen Punct, und als ein sich Festhalten in diesem Einheits|puncte gegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, diese Contraction aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen. Also, sage ich, erscheint schlechthin alle innere Energie; und nur in diesem sich Zusammennehmen ist der Mensch selbstständig, und fühlt sich selbstständig. Ausser diesem Zustande der Selbstcontraction verfließt er eben und zerfließt, und zwar keinesweges also, wie er will und sich macht (denn alles sich Machen ist das Gegentheil des Zerfließens, die Contraction), sondern so wie er eben wird, und das gesetzlose und unbegreifliche Ohngefähr ihn giebt. Er hat demnach in diesem letzteren Zustande gar keine Selbstständigkeit, er existirt gar nicht als ein für sich bestehendes Reales, sondern bloss als eine flüchtige Naturbegebenheit. Kurz, das ursprüngliche Bild der geistigen Selbst-

Dies ist die Welt des Zazen. Die Welt des überfaktisch Paradoxalen und Unbeschreiblichen ist je nach Fokus in jedem Detail zu ersehen. Die für das unendlich Große oder unendlich Kleine offene fraktale Strukturodynamik der Welt des Selbstbewusstseins geht sub specie absoluti also nicht ins Anonyme, Leere und Unbekannte, sondern findet überall dieselbe absolute interpersonale Einheit in der Selbstähnlichkeitsform der jeweils nun einmal frei gewählten intentionalen Brechung bzw. Perspektive. Was für den zweiwertigen identitätslogischen Begriff des Selbstbewusstseins notwendig unsichtbar sein muss, da es ein mereologisches Problem erster Güte darstellt, ein Ganze in den Teilen zu erblicken, kann im Leben sub specie absoluti vom Selbstbewusstsein in solchen Momenten höchster Konzentration aufgefasst und gesehen werden: Denn im Leben ist, wie Fichte gegenüber Schelling feststellt, »jenes X factisch [...] durchdringlich« (Briefe III : 199)<sup>176</sup>

---

ständigkeit ist im Bewusstseyn ein ewig sich machender und lebendigst sich haltender, geometrischer Punkt: das ebenso ursprüngliche Bild der Unselbstständigkeit und des geistigen Nichtseyns, eine unbestimmt sich ergießende Fläche. Die Selbstständigkeit kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbstständigkeit eine stumpf ausgebreitete Fläche.« (SW V : 493f.)

- <sup>176</sup> Hierdurch würde begreiflich, wieso Fichte behaupten kann, dass es »jeder nur wahrhaft zusammengefassten und angestregten Aufmerksamkeit auf der Stelle klar und einleuchtend werden kann« (RL : 3): Dass das Leben »selber die Seligkeit [ist] [...] Anders kann es nicht seyn: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und ent|steht aus der Liebe.« (Ebda.) Denn, alle *Gestalt* (Form) und *Energie* (Kraft) des Lebens erscheint nach unseren gemeinsamen Untersuchungen nunmehr wirklich als nichts anderes denn die authentische, obgleich doppelt gebrochene Unschärfe-Relation des ebenso ewigen wie offenen geistigen Interpersonalverbunds in der Sinnenwelt. In der Unschärfe-Relation liegt demnach die Lösung des Rätsels jener »ursprüngliche Begränzungen« der endlichen Intelligenz »durch *materielles Gefühl* und *Gewissen*« (Briefe III : 186), die wir schon einmal berührt haben, als Fichte im Brief vom 8. Oktober 1800 gegenüber Schelling zugibt, dass sie in der *Grundlage* zwar vorausgesetzt, aber dort noch nicht erklärt werden konnten. Dies konnte erst klar werden, nachdem das durch den Begriff des Absoluten denkbar gewordene Recht, über das absolute Ich und seine faktisch-absolute Einheit (synthesis integrata) hinauszugehen, sub specie absoluti eingeholt und als Synthesis der Geisterwelt verifiziert werden konnte. Kurzum: »Erfüllung« ist kein psychologischer Emotionsbegriff, sondern ein Sinn- und Wahrheitsbegriff, er bezieht sich auf die Offenheit des freien Selbstbewusstseins (und seiner in sich geschlossenen Ding-an-sich-Funktion) für die transfaktische interpersonale Tiefen- und Unerschöpflichkeitsdimension der Wirklichkeit sub specie absoluti. Es ist daher nicht nur nicht ver-

Aus alldem ergibt sich zunächst einmal etwas, was ich *personale Transparenz der empirischen Individualitäten* nennen möchte. Wenn wir nicht unkonzentriert sind oder in unseren eigenen gedanklichen Konstrukten und Ansichten affektiv verhaftet sind, können wir mit der Zeit bei der oder dem Anderen sehen, wer er wirklich, d. h. sub specie absoluti ist. Ja, es vermag sich selbst in frei erzeugten Vorstellungen und Phantasien eine unmittelbare qualitative interpersonale Transparenz (holographische Präsenz) des Grundwillens des Einzelnen zu zeigen. Weniger für dessen zweiwertigen moralischen Charakter im Sinne Kants, sondern vielmehr für seine einzigartige materiale Individualität und Veranlagung wie auch für die möglicherweise mannigfaltigen Hemmungen und Blockaden, die ihn am freien Selbstaussdruck zu hintern scheinen.

Darüber hinaus ergibt sich daraus, was ich einen *interpersonalen Feldcharakter* nennen möchte, wonach nicht nur die empirischen Individualität transparent sind, sondern auch die bestimmenden interpersonalen Beziehungen einzelner Individuen, sei es als Partnerschaft, Gruppen-Iche, oder Dorf-, Stadtteil-, National- und Volkscharakter.<sup>177</sup> Da es sub specie absoluti keine letztexakten bestimmbareren Entitäten geben kann, alles Gegebene aber interpersonal erfüllt ist, ist die Form des Lebens sub specie absoluti ein stabiles ebenso überfaktisches, nicht-lokales wie überzeitliches Beziehungsfeld, das den geistigen Bezug auch zu nicht konkret räumlich Anwesenden oder zu Ahnen tragen könnte. In ihm können sich die faktischen Individuen mittels ihrer faktischen Form zwar frei, aber nicht spurlos bewegen: Jede bewusste oder unbewusste Handlung verwirklicht unmittelbar irreversibel Potentiale, und hinterläßt im Feld interessellosen Sehens des Sehens A wahrnehmbare Spu-

---

wunderlich, dass unangenehme Emotionen wirkliche Erfüllung nicht ausschließen, sondern darin besteht geradezu ihr Wesen: Wirkliche genetische Erfüllung vermag durch traurige niederschlagende Zeiten hindurchzutragen wie Gold am Grunde eines dunklen Sees. Umgekehrt kann man sagen, wo Personen sich vor allem abhängig fühlen von ihren Gefühlen, Emotionen und Ängsten, mangelt es noch an Erfüllung.

<sup>177</sup> Hier kann man nicht nur Rudolph Steiners Beobachtungen zu den geistigen Hierarchien als Exemplifikation derselben Perspektive anführen, wie sie in der *Theosophie* und der *Geheimwissenschaft im Umriss* dargestellt hat, sondern auch die erstaunlichen Phänomene, die sich beispielsweise bei der Familienaufstellung ergeben.

ren. Das Feld ist an den *sprechenden* morphologischen Ganzheitsgestalten der beteiligten Personen abzulesen, an Stimme, Ausdruck, Kleidung, Wohnung, Architekturen, Kulturlandschaften und -praktiken etc.

Die Denkart ist eine weitere Determinante in diesem allgemeinen interpersonalen Möglichkeitsfeld der Beziehung. Auch der performative Realismus des abgerissenen freien Selbstbewusstseins ist, trotz seiner strukturellen Ignoranz, seiner autistischen In-sich-Geschlossenheit und Selbstständigkeit, für eine erweiterte Wahrnehmung auch nichts als eine weitere im interpersonalen Feld spurenhinterlassende Verwirklichungsart konkreter Freiheit: Sub specie absoluti muss diese nicht sein, wenn sie aber eingenommen wird, erzeugt sie ihre Konventionen, Faktizitäten, Atmosphären und Wirklichkeiten. Das stabile Möglichkeitsfeld der Beziehung sub specie absoluti bleibt davon an sich unberührt, *für* die betroffene interpersonale Verwirklichung jedoch entsteht eine in sich geschlossene anonyme self-defeating prophecy als Realität, in welcher es nur atomare, relativ freie Individuen geben kann (und unter der geteilten Voraussetzung des performativen Realismus ist diese Sicht in der Tat auch die einzig mögliche).

Durch die Synthese der Geisterwelt wird also die Sinnenwelt zum Spiegel der Seelenwelt der sie sub specie absoluti prägenden Freiheiten. Und diese Perspektive ist die *Wahrheit der Sinnenwelt sub specie absoluti*, ihr Herz.

\* \* \*

So im Allgemeinen. Nun, wie zeigt sich aber das von Fichte ausgezeigte Strukturgefüge der dreifach verschachtelten Unschärfe-Relation *differenziell*, für die Reflexion der Reflexion. Wenn man denn überhaupt davon sprechen kann, denn reflexiv abgerissen kann diese Struktur ja eben nicht sein? Es handelt sich um drei intim ineinandergreifende konstitutionelle Bezüge, welche in ihrer absoluten Einheit für die identitätslogische Form des faktisch abgerissenen Selbstbewusstseins inkommensurabel sind, gleichwohl sie *im Leben sub specie absoluti* sichtbarlich unmittelbar miteinander verwoben und verbunden sind.

Wir stehen vor einem Problem, das Fichte aufgrund seiner Bezogenheit auf die transzendente Reflexion nicht explizit thematisiert hat:

Nach Fichte kann die Wissenschaftslehre zwar bestimmen, was prinzipiell erkannt werden kann, und was dies de iure bedeutet. Wenn wir nun aber auch noch angeben wollen, wie sich der Geist im Leben sub specie absoluti im energischen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ der Sinnenwelt darstellt, so suchen wir die Beschreibung und Analyse von einer Wirklichkeitsdimension, *die nur noch in die Stille gegenstandsloser Kontemplation*, nicht aber in den diskursiven Bereich der Philosophie hineinfallen kann. – Nichtsdestoweniger suchen wir just trotzdem noch eine diskursiv und reflexiv ausweis- und ausmittelbare Annäherung: Eine paradoxe Situation, die sich freilich mit dem transzendentalen Feld des Paradoxalen durchaus vertragen könnte. Aufgrund der Erkenntnisse Fichtes zum *absoluten Verstand* wissen wir, dass das *Sich absoluter Reflexibilität* als apriorische und absolute Vorkonstruktion, vor jeder Nachkonstruktion durch formale Freiheit, schon in Gott und also in die absolute In-Sich-Bestimmbarkeit des Lichts hineingedacht werden kann und muss. Wir wissen auch, dass dadurch die freie transzendente Reflexion als absolutes Medium der Erkenntnis gewissermaßen relativ relativiert werden kann, und ihr ein nicht-reflexives ›Auffassen und Wahrnehmen‹ (wissendes Nichtwissen) als komplementäres Medium der Erkenntnis an die Seite gestellt werden darf. Wir wissen schließlich, dass das energische ›Auffassen und Wahrnehmen‹ nur im erweiterten religiösen Standpunkt möglich ist. Insofern wissen wir trotz des Paradoxons ziemlich genau, wonach wir suchen. Wir suchen die wissenschaftliche Beschreibung einer religiösen Wirklichkeit sub specie absoluti, die sich zwar innerhalb der von der Wissenschaftslehre aufgezeigten Strukturen und Grenzen bewegt, sich aber jeglicher reflexiver Tätigkeit, auch der der Reflexion der Reflexion durchweg enthält.

Fichte kannte sehrwohl angewandte Disziplinen, in der Sittenlehre, in der Rechtslehre, der Naturlehre, zentral steht bei Fichte auch die Wissenschaftslehre *in specie*, er hat auch die Prinzipien der Gottes-, Sitten-, und Rechtslehre thematisiert. Aber die konkret-absolute Wirklichkeit des religiösen Selbstbewusstseins hat er nicht eigenständig systematisch untersucht und konkret materialiter beschrieben, zumal er zur vollständigen Darstellung des Systems der Wissenschaftslehre 1813 unter Berücksichtigung des absoluten Verstandes nicht mehr gekommen ist: Insofern müssen wir Fichte an dieser Stelle gewissermaßen

verlassen. Wir kennen heute aber Ansätze, welche den Anforderungen einer Beschreibung der religiösen Wirklichkeit *sub specie absoluti*, wie sie sich aus den formalen Kriterien der Reflexion der Reflexion ergeben, weitgehend gerecht werden: Da ist beispielsweise der Ansatz der sogenannten *Neuen Phänomenologie* von Hermann Schmitz (2007)<sup>178</sup>, man kann auch Johann Wolfgang von Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten zur Morphologie, Farbentheorie und ›anschauenden Urteilkraft‹ hier zuordnen, und schließlich die *Anthroposophie* Rudolph Steiners, insbesondere deren sogenannte *geheimwissenschaftliche Schriften* (1968, 2014), wobei sich angelegentlich des eben festgestellten Paradoxon hier sofort klar wird, warum die von uns gesuchte Form religiöser Erkenntnis von Steiner zu *Recht* als Geheimwissenschaft bezeichnet wird bzw. andernorts *berechtigterweise* zwischen Exoterik und Esoterik unterschieden wird: Es geht hier um eine nicht-diskursive und nicht-reflexiv zugängliche Wirklichkeits-, Wissens- und Erkenntnisform, die sich nur dem werdenden religiösen Bewusstsein *sub specie absoluti* kundtut, und damit strukturell in einer Welt, in der diskursive und reflexive Wis-

---

<sup>178</sup> Man muss hinzufügen, dass die Untersuchungen von Schmitz' sich ihrem Selbstverständnis nach keineswegs auf den religiösen Bereich einschränken, gleichwohl verfolgt die Neue Phänomenologie ein Ziel, das sich nahtlos in den hier veranschlagten weiten formalen Begriff des religiösen Bewusstseins einfügt: »1977, noch vor Abschluss seines „Systems“, gab Schmitz einen Abriss von „Absicht, Methode, Grundgedanke“ seiner Arbeit. Als Absicht nennt er: ›das Ergreifende auf Begriffe zu bringen.‹ Er wolle ›einer besonnenen Offenheit gegenüber den unwillkürlich ergreifenden Mächten den Weg bahnen.‹ [...] Sein Grundgedanke ist, dass die ›Innenwelthypothese‹ Quell aller ›Verfehlungen‹ des abendländischen Geistes seit der Antike sei. Schmitz ›will beschreiben, wie die Welt sich zeigt, wenn ihr zurückgegeben wird, was man fälschlich in die vermeintlich private Innenwelt einzelner Subjekte (Seele, Bewusstsein, Gemüt, pp.) hineingesteckt hat.‹ Der Sinn von Subjektivität sei neu (ohne Berufung auf Innenwelten) zu bestimmen. [...] Durch die „Eichung von Worten an Phänomenen“ werde die Voraussetzung dafür geschaffen, dass die Menschen in die Lage versetzt werden, ›über Erfahrungen zu sprechen, die ihnen wichtig werden, wenn sie nach durchdringender Enttäuschung des Lebens in Projektionen und Utopien Gelegenheit und Bedürfnis haben, ihren Lebenswillen in der Gegenwart zu verankern.‹« vgl. Hermann Schmitz: *Mein System der Philosophie. Absicht - Methode - Grundgedanke*. In: *Information Philosophie*. Januar/Februar 1977, S. 2 (Forts. S. 23), zitiert nach [https://de.wikipedia.org/wiki/Hermann\\_Schmitz\\_\(Philosoph\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Hermann_Schmitz_(Philosoph)) [14.12.2016]

sensformen vorherrschen, einer Marginalisierung unterworfen wird.<sup>179</sup> Hier gilt es nun zunächst nur grundsätzlich zu verstehen, worum es geht.

In den angesprochenen, gleichwohl transzendental nicht voll durch-reflektierten, Ansätzen wird die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung innerhalb der faktischen Wirklichkeit *grundsätzlich suspendiert*, obgleich der Anspruch, die Wirklichkeit als absolute Wirklichkeit erkennen zu können, auf Basis eines erweiterten ›Auffassung und Wahrnehmungs‹-Vermögens durchaus aufrechterhalten wird. Durch dieses erweiterte ›Auffassen und Wahrnehmen‹ gelingt es diesen Ansätzen den performativen Realismus der faktischen Reflexion zu suspendieren.

Dunkelheit und Irrationalität kommen im Wissen nur durch *unvollendete Reflexion* zustande, wenn nämlich überhaupt reflektiert und abstrahiert und dadurch ineins der formale performative Realismus des ›ich denke es‹ inauguriert wird. Das lebendige energische ›Auffassen und Wahrnehmen‹ wird dadurch nicht nur verlassen, sondern auch überlagert, ohne dass es zu einer möglichen Vollreflexion und strukturellen Selbstrelativierung der Reflexion entweder durch den Begriffs des Absoluten oder durch die nachhaltige Einübung gegenstandsloser Kontemplation (bspw. Zazen) kommen würde. Dadurch entsteht die Situation, dass das naive Selbstbewusstsein schon viel tätig getan hat, ohne der intrikaten Folgen seines Tuns gewahr zu werden. Kurz, es weiß nicht, was es tut, und wie es sein Welt- und Selbstverständnis selbst unbewusst präformiert hat, glaubt aber selbst, eines neutralen verantwortbaren Standpunkts fähig zu sein. Wir wissen bereits, dass idealtypischerweise im einfachen ›Wahrnehmen und Auffassen‹ des Leben sub specie absoluti kein Sein oder Ding an sich vorkommen kann, weder auf der Objektseite noch auf Subjektseite: Und wir wissen darüber hinaus auch, dass dort auch keine Spaltung, auch nicht die zwischen verantwortlichem Subjekt und neutral zu beschreibender Objekt, vorkommt: Denn im Leben sub specie absoluti, um hier noch einmal an Fichte zu erin-

---

<sup>179</sup> Dies wäre vielleicht auch ein Weg, diesen von der wissenschaftlichen Philosophie gewissermaßen verstoßenen Schriften einen systematischen Ort zukommen zu lassen, der eine künftige Auseinandersetzung ermöglichen hilft.



nern, also dem »wirklichen Sicherscheinen der Erscheinung kommt Reales und Formales mit einander, ohne alle Spur der Verbindung vor [sc. also als absolute Einheit]: und dadurch ist eben das wirkliche Bewußtsein das wirkliche, das faktische. (W.-L. erkennt die bloße Form, nicht die Realität).« (SW X : 389) Folglich haben wir es im Leben durchaus mit einer absoluten differenzlosen Einheit  $X \parallel A \parallel B \parallel C$  zutun, die zwar freilich ebenso durchsichtig – wie reflexibel wäre, wenn nicht das freie Selbstbewusstsein schon längst durch den Anspruch seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit in der self-defeating prophecy seines tätigen Denkens und Wollens eingeschlossen wäre. Mithin muss man, um ihrer ansichtig zu werden, den performativen Realismus der freien Form des Selbstbewusstseins aufgeben. Die angegebenen Ansätze versuchen das, wir finden dieselbe Perspektive ebenso bei vielen Dichtern, Zen-Meistern und Mystikern aller Zeiten.

Die große Schwierigkeit besteht darin, einen Bereich der Wirklichkeit zu thematisieren, der in seiner paradoxalen Verfasstheit unserer gewohnten Sprache und Schrift sehr weitgehend entzogen ist, aber ohne Sprache und Schrift auch nicht thematisiert werden kann. Daraus folgt, dass die Funktion der Sprache sich verändern muss, sie muss beschreibend, statt erklärend und theoretisierend werden, oder wie Steiner es nennt, sie muss in der Wahrnehmungseinheit nur noch *blicklenkend* fungieren, d. h. nur noch orientierend wirken, wie eine Landkarte, angesichts des ohnehin gegebenen nicht-sprachlichen, absolut integralen ›Auffassen und Wahrnehmens‹. Anders gesagt, der Denkende muss schweben, zwischen der wahrnehmlichen Vorkonstruktion (Licht) und seiner tätigen reflexiven Nachkonstruktion, und sich dergestalt seines Denkens, der Sprache und Logik nur noch poetisch und spielerisch-metaphorisch bedienen (nur dann ist das Ich bloß Reflex), um den erweiterten Wahrnehmungsgehalt sub specie absoluti authentisch und unverstellt zu behalten: Genau und wachsam hinsehen und hinfühlen.

Es geht also bei dem oben sogenannten Feld des Paradoxalen um einen Bereich unmittelbarer praktischer Lebenswahrheit, der der *absoluten Intuition* sub specie absoluti bei schweigender Reflexion offen steht. Dieses *Sehen des Sehens* besteht dabei aus zwei Elementen, der relativen

Einheit des Bewusstseins einer wirklichen sich in einer Sinnenwelt findenden selbstbewussten Individualität  $C (\approx S \sqsupset O)$  und der absoluten Einheit des absoluten Bewusstseins des unerschöpflichen reflexiblen und intuiblen Geisterreiches  $A \parallel B \parallel C \parallel X (\approx LA \leftrightarrow E \downarrow_{e+e+e\infty} \parallel E \cup_e [S \sqsupset O])$ . Das ist die Grundstruktur.

Hier gilt nach Fichte nun: »Jedes Individuum ist ein rationales Quadrat einer irrationalen Wurzel, die in der gesamten Geisterwelt liegt; und die gesamte Geisterwelt ist wiederum rationales Quadrat der – für sie, und ihr universelles Bewußtseyn, welches jeder hat, und haben kann – irrationalen Wurzel = dem immanenten Lichte oder Gott.« (Briefe III : 199) Im religiösen Selbstbewusstsein (C) wird im Sehen des Sehens A diese absolute Einheit als *absolut differenzlose Einheit intuiert*, und dadurch ersehen, dass das »ganze Bewußtseyn C. [...] selbst nur Objekt des Bewußtseyns A [ist].« (Briefe III : 198), und daher fällt eben a fortiori auch die ganze Sinnenwelt bzw. Natur in diesen derivaten Bereich. Daraus folgt *einerseits inhaltlich*, dass die Strukturen und Qualia in C – also der Sinnenwelt – durch und durch interpersonal aufgeladen sind: *Deren Formen und Qualia verkörpern nichts als personale Qualitäten und Relationen*. Die Sinnenwelt ist für das religiöse Bewusstsein nichts als der Spiegel des Geisterreiches aus Gott. Daraus folgt *andererseits formal*, dass die diskrete Wirklichkeit – da ja im absoluten Sehen des Sehens der Schein der Ding-an-sich-Funktion des faktischen Sehens vollkommen aufgehoben ist – nicht mehr als Komplex disparater letztbestimmter Dinge, letztextakter Identitäten und abgetrennter Individuen per hiatum irrationalem erscheint, sondern nur noch als ein *reines homogenes Feld von fließenden interpersonalen Energien und Formen per synthesis disparatam*. Für dieses transzendente Möglichkeitsfeld wird insbesondere *Synchronizität* (Jung) bzw. *das Zugleich* (Gebser) gelten<sup>180</sup>, indem die

<sup>180</sup> Der Begriff der »Synchronizität« wurde von Carl Gustav Jung eingeführt, um die Möglichkeit einer akasualen Verknüpfung von Ereignissen zu beschreiben: »Das philosophische Prinzip, das unserer Anschauung von Naturgesetzlichkeit zugrunde liegt, ist die *Kausalität*.« Wenn der Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich als nur statistisch gültig beziehungsweise als nur relativ wahr herausstellt, dann ist auch das Kausalprinzip in letzter Linie nur relativ zur Erklärung von Naturvorgängen verwendbar und setzt eben damit das Vorhandensein eines oder mehrerer Faktoren,

absolute, innere Einheit des absoluten Wissens A || B || C || X als ebenso unerschöpfliche wie hyperdichte Einheit der Einheit den Hintergrund der Ewigkeit in Beziehung auf jede zeitliche Mannigfaltigkeit darstellt. Auch Fichte kommt zu diesem wichtigen Gedanken: »dieser actus mere et simpliciter, ist *das absolute wissen*; ganz, schlechthin, in sich geschlossen, zu ihm gehört nichts mehr. [...] Soll es sich nun [...] in dieser seiner Existenz äussern, so ist klar: daß da in ihm selber seinem qualitativen Inhalte nach Aesserung u. Sache durchaus in einander fallen, [...] dasselbe auch in Absicht der Aeusserung der Fall sein muß. Existenz als Sache zusammenfallend mit der Aeusserung, was ist's? [...] es ist Gefühl

---

die zur Erklärung nötig wären, voraus. Das heißt so viel, als daß die Verknüpfung von Ereignissen unter Umständen von anderer als kausaler Natur ist und ein anderes Erklärungsprinzip verlangt.« (Jung 1990 : 10) Synchronizität besagt konkret eine »Gleichzeitigkeitsrelation« (17), die »ebenbürtig der Kausalität gegenübersteht« (24) Oder anders: Synchronizität besagt, dass »alles Geschehen eines bestimmten Augenblicks in sich verbunden und eine Einheit ist« (Jung VI : 565) Das genau ist ja hier auch die Ansicht und Funktion, die sich aus einer Einheit der Einheit der Mannigfaltigkeit per *synthesis disparata* ergibt, allein sagen wir nicht nur von der ›Kausalität‹ sondern fundamentaler von der ›Intentionalität‹ des Selbstbewusstseins schlechthin (wobei ›Kausalität‹ nur ein Derivat von Intentionalität überhaupt darstellt, vgl. *Grundlage* §4), dass sie – performativ absolut gesetzt – nur relative Geltung haben kann, weil sie ein höheres Prinzip voraussetzt. Jung stellt die Synchronizität als rein »hypothetischen Erklärungsfaktor« auf und verweist auf die empirischen Untersuchungen zu Wahrscheinlichkeit und Zufall von Rhine, Silberer und Scholz, die belegen, dass es einen signifikanten, sprich die mathematische Wahrscheinlichkeit übertreffenden Zusammenhang zwischen einer Vorhersage und einem Zufallsergebnis gibt. Er schreibt: »Der entscheidende Beweis für das Vorhandensein akausaler Ereignisverknüpfungen ist erst in neuester Zeit hauptsächlich durch die Rhineschen Experimente in wissenschaftlich zureichender Weise erbracht worden [...].« (20) Dabei konnte darüber hinaus durch Variationen bei der Versuchsanordnung die Relativität der Zeit und des Raumes nachgewiesen werden, wonach ausgeschlossen werden konnte, dass es sich um eine kausale »Kraft- beziehungsweise Energieerscheinung handeln kann« (22). Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff ist von Bernhard Maria Reuter, Martin Kurthen und Detlef Bernhard Linke vorgelegt worden (Anal Psychol 1990 : 21 : 286-308): Sie kommen zu dem Urteil: »Es ist an der Zeit, dass die etablierten Wissenschaften ihre Hybris aufgeben und gegenüber der Parapsychologie, um mit Kant zu sprechen, einen ›ernsthaften‹, wenn auch ›unentschiedenen Standpunkt‹ einnehmen«. Hier ist auch weiterführende Literatur zum Thema angeführt. Unter anderem hat sich auch Arthur Koestler in seinem Buch *Die Wurzeln des Zufalls* (1972) mit dieser Thematik kritisch auseinandergesetzt und sie bestätigt gefunden.

.. Ausdruck des Beruhens u. Bestehens auf sich selber, innerlich. ohne vermittelnde Glieder – Seyn aufgehend eben darin.« (GSR : 38)

Diese Grundstruktur des Lebens sub specie absoluti ist aber nicht nur theoretisch zu verstehen, sondern auch praktisch, denn im Sehen des Sehens A ist unmittelbar beides amalgamiert. Eine normale absichtsvolle Handlung geht auf Ziele und Zwecke in der Sinnenwelt und ist auf kausalen Erfolg aus. Und mit diesem Erfolg ist die Handlung nicht nur vollendet und abgeschlossen, sondern auch in-sich-geschlossen und abgerissen aus der absoluten Einheit des Lebens sub specie absoluti. Wenn es nun im reinen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ im Lebens sub specie absoluti zu einer absichtslosen Handlung kommt, d. h. zu einer nicht auf bestimmte Ziele in der Sinnenwelt gerichteten, gewissermaßen symbolischen Intervention (zu einem Handeln im absoluten Hier und Jetzt, um des Hier und Jetzt willens) oder einer selbstlosen Handlung rein um einer Interperson willen, so geht die absichtslose Intervention zwar nicht auf ein intentionales Ziel, hat aber trotzdem Kausalität: Sie geht nämlich notwendig unmittelbar in der absoluten Einheit A direkt (E<sub>1</sub>) *auf das ganze möglichen Geisterreich, alle möglichen Zeiten und alle möglichen Räume*. Dadurch wird denkbar, dass sich ein absichtsloser im Hier und Jetzt erregter Vernunfteffekt akausal bzw. synchronizistisch verwirklichen kann, zum Beispiel als eine bestimmte Atmosphäre, Resonanz oder Gestimmtheit, die ihresgleichen befördert. Da Kausalität, Substanzialität und Wechselwirkung, ebenso wie lineare Zeit und Raumvorstellungen nur die ebenso disparaten wie äußerlichen Abschilderungen der Urwirklichkeit A per synthesis integrata sind, steht von daher kein sachlicher Grund entgegen, sich eine absichtslose Handlung als unmittelbare Realisation des Vernunfteffekts zu denken. Gegen die unmittelbare Realisation kann nur ein praktisch-interpersonaler Grund anstehen, d. h. entweder ein interpersonaler oder ein innerpersonaler Widerwille durch self-defeating prophecy. So gesehen stellen auch die absichtsvollen Handlungen im Grunde derartige unmittelbare Vernunfteffekte dar, nur mit der Einschränkung, dass durch die spezifische lineare identitätslogische Mittel-Ziel-Kontrolle, das Ergebnis der Handlung durch mechanische Anstrengung und gegen Widerstand statt durch Resonanz zustande kommt.

Es muss allerdings noch erwähnt werden, dass, auch wenn die freie abreißende Reflexion hier den Voraussetzungen nach nicht vorkommt, sehr wohl das Zentrum der Aufmerksamkeit bzw. die energische Konzentration absichtslos ›gelenkt‹ zu werden vermag, sie kann beispielsweise anstatt auf die ganze Rose, nur ein einzelnes Blatt, nur auf das Weiße derselben attendieren. Wir haben es eben nicht mit einem deterministischen Zusammenhang, sondern mit einer qualitativ absolut in sich bestimmten Bestimmbarkeit zu tun. Kurzum, im Sehen des Sehen ist zwar keine Willkürfreiheit, wohl aber ein absoluter schöpferischer Freiheitsvollzug am Werk (*creatio continua*), so wie er oben bestimmt wurde (vgl. IV.5), als absolute Synthese der Freiheit von der Freiheit mit der Gesetzlichkeit. In dem fließenden Kontinuum ist das im Einklang mit den Gesetzen genetisch ablaufender Gestalten und Formen möglich, und kann, nicht durch die binäre Detailschärfe des faktischen Denkens gehemmt, zu neuen und immer neuen schöpferischen Lösungen und Wegen gelangen.

#### V.4.3.2. Dreifach geschachtelte Unschärfe-Relation

Wir erinnern uns: Das Absolute X verhält sich zur Geisteswelt B wie eine irrationale Wurzel zum rationalen Quadrat. Und ebenso verhält sich die Geisteswelt zum Individuum b. Wenn das aber so ist, dann muss sich natürlich auch das Absolute X zum Individuum b eine unscharfe Relation bilden, allerdings eine doppelte.<sup>181</sup> Demnach stände also

---

<sup>181</sup> ›B‹ ist das schlechthin Bestimmbare des Bewusstseins der Geisterwelt, und ›C‹ das bestimmte Bewusstsein der Individuen. Zwischen beiden lag im Urbild ›A‹ ein *idealer* Übergang von C zu B und ein *realer* Übergang von B zu C, wodurch die Individuen in der Geisterwelt eben begründet und integriert werden und diese sich dergestalt konstituierte. Dieser doppelte Übergang  $C \rightleftharpoons B$  in A ist also die rationale Potenz bzw. Reflex von A und dergestalt eben die formale Differenz zur inkommensurablen Materialität in X. Die Geisterwelt wäre demnach das Bild des Bildes ›A‹, indem C  $\rightleftharpoons$  B inbegriffen sind im Urbild A. X ist das immanente Licht (Gott) und bildet somit die irrationale Wurzel zum rationalen Quadrat der gesamten Geisterwelt  $A \times B \times C \times X$ . ›C‹ wiederum ist bloßes abgerissenes Objekt von ›A‹ ist es selbst Bewusstsein bzw. das individuelle Selbstbewusstsein, das sich in der Sinnenwelt einer Natur gegenüber findet. Es ist das freie bzw. faktische Sehen im absoluten Sehen A, bzw. das Bild des Bildes vom Bilde. ›C‹ bildet dergestalt als Selbstbewusstsein den rationalen

a. die Geisterwelt in einfacher Unschärfe-Relation zu X, b. die individuellen Selbstbewusstseine  $b \nparallel b \nparallel b^\infty$  ständen in einfacher Unschärfe-Relation zur Geisterwelt  $B_{b+b+b^\infty}$  und c. das ineffabel Individuelle des Sinnlichen ständen in doppelter Unschärfe-Relation zu X. Das wäre die dreifach geschachtelte Unschärfe-Relation des Lebens sub specie absoluti in Kürze.

Erst also in c. wird die doppelt-unscharfe Erscheinung des Absoluten in der Sinnenwelt zum Sehen des Sehens sub specie absoluti. Und dieses alles wäre in seiner prinzipiellen Inkommensurabilität für die Rationalität des freien abgerissenen Selbstbewusstseins nicht zu entschlüsseln, sondern allein unmittelbar auffassbar und wahrnehmbar in der absoluten Intuition sub specie absoluti. Dadurch bekommt die Sinnenwelt die angedeutete völlig neue Bedeutung, bzw. es revolutioniert sich der Begriff der Sinnenwelt, den das faktische Selbstbewusstsein von ihr hat. Man kann es vielleicht so sagen: Sie bekommt geistig-materiale Tiefenschärfe, da sie jetzt nicht mehr nur die blinde, anonyme Projektionsfläche der Ding-an-sich-Funktion darstellt, die das faktisch abgerissene Sehen des Selbstbewusstseins braucht, um sich rational zu erklären. Sondern sie wird zur hyperkonkreten Projektionsfläche eines absolut durchbestimmten Geistigen, einer einheitlichen Geisterwelt an sich, über die hinaus es, außer ihrem Zusammenhang in der geistigen Natur, nichts gibt. Was sich da also fortan in der Sinneswelt darstellt, ebenso an Gestalten und Formen wie auch den einfachen *facta bruta*, an denen die ersteren vorkommen, alles wird Ausdruck bzw. Spiegel des in X verbundenen Interpersonalreiches.

Es sind folgende unscharfen Verhältnisse in der dreifach geschachtelten Unschärfe-Relation faktisch-überfaktischen Wissens verbunden:

- a. Absolutes – Geisterwelt
- b. Geisterwelt – Individuen
- c. Absolutes – Individuen

---

Reflex zur Geisterwelt ›B‹ als dem bloß Bestimmbaren und dergestalt ist es die formale Differenz zur materialen Identität im Bild des Bildes B, und die doppelte formale Differenz zu X.

#### V.4.3.2.1 Innere Unschärfe-Relation

Beginnen wir mit a. Die erste Unschärfe-Relation beschreibt nun aber nicht nur das äußere Verhältnis der *Individuen zum Geisterreich*, sondern auch ein unscharfes inneres Verhältnis, und zwar ein inneres von der Geisterwelt *zum absoluten Dasein*. Wenn wir im *Sehen des Sehens* das erste absolute Sehen mit dem Index ›A‹ versehen, und das zweite intentionale Sehen mit dem Index ›I‹ versehen, so hätten wir ein *Sehen<sub>A</sub> des Sehens<sub>I</sub>* als absolute Grundform. Dieses *Sehen<sub>A</sub> des Sehens<sub>I</sub>* umfasste damit die ganze dreifach verschachtelte Unschärfe-Relation.

Bezogen auf unsere früheren Formeln läge im *Sehen<sub>A</sub>* die absolute in sich geschlossene Einheit der Einheit des absoluten Wissens  $A \parallel B \parallel C \parallel X$  mitsamt dem Interpersonalreich, oder in der noch früheren Formel läge dort  $[LA \leftrightarrow E \downarrow_{b+b+b\infty}]$ . Im *Sehen<sub>I</sub>* läge dagegen die Empirie in Zeit und Raum als der Erklärungsgrund der gefühlten Schranken des wirklichen individuellen Selbstbewusstseins. Kann man so sagen? Fichte stellt hier fest: »Die Empirie ist die Darstellung der Bildlichkeit, der Sehform überhaupt und rein, an einem Objekte überhaupt, aus einem Subjekte überhaupt. Damit ist die Empirie geendet. Dazu bedarf es nun aber nur eines Subjekts.« (SW XI : 65) Für das einzelne Subjekt in Raum und Zeit ist also das *Sehen<sub>I</sub>* notwendig leer und solipsistisch. Wenn wir unsere Formel von oben nehmen, wäre dies  $b$  bzw. eben  $E \cup b \nparallel [S \nsubseteq O]$ . Der Verbindungspunkt des *Sehen<sub>A</sub> des Sehens<sub>I</sub>* ist unser obiges ›a‹, das absolute Ich, das empirische Subjekt ist dagegen nur ein Bild dieses absoluten Ich. Dieses formale Bild ist in der Zeit, das absolute Ich ist außerhalb der Zeit.

Soweit zum Verständnis des Sehen des Sehens im schematischen Vollumfang. Die Empirie in Raum und Zeit ist für das *Sehen<sub>I</sub>* notwendig geistig leer, wenn man dessen performativen Realismus (Ding-an-sich-Funktion) ausklammert, was wir an dieser Stelle ja voraussetzen können. Was sieht denn nun das *Sehen<sub>A</sub>*, wenn das *Sehen<sub>I</sub>* leer ist? Nach Fichte gilt: »Alles Sehen [] ist Sehen des Sehens, sich Sehen. Alles Sehen ist niedergelegt in der Reflexibilität. Das Ich muß sich darum sehen können, als sehend ein nichtempirisches, und da es überall nur sich sieht, *es muß sich sehen können als sehend sich als ein nicht empirisches*. Dieses Können muß schlechthin mit dem faktischen Wissen unmittelbar gegeben sein, und so eben in der allgemeinen Reflexibilität

liegen.« (SW XI : 65) Es muss also *in der Leere der Empirie* faktisch etwas Weiteres vorhanden sein, an dem sich der Geist zeigt? Nach Fichte zeigt sich in der Empirie notwendig »eine Summe von Subjekten, Ichen, eine Gemeinde derselben; diese findet sich eben schlechthin faktisch und im faktischen Sehen, das ohne alles Zuthun der Freiheit Jedem wird, und Keiner ändern kann. Hierin also überschreitet das Faktum der Empirie ihren Begriff, und es zeigt sich, daß sie nicht nur sichtbar mache das Sehen, was sie nach ihrem Begriffe allein sollte, sondern auch ein schlechthin Sichtbares, das da ist, und schlechthin ist in der Form des Sehens: eine Gemeinde von Ichen. An dieser ist das Ueberempirische, ein Sehen, welches nicht leer ist, sondern mit einem absoluten Gehalte, wirklich und in der That allen Augen offenkundig dargestellt.« (SW XI : 65) In der Empirie findet sich also faktisch etwas, was dort ihrem Begriff nach nicht hingehört: das Geisterreich in faktischer Konkretion. Nur an den faktischen Exponenten des Geisterreiches realisiert sich das Sehen<sub>A</sub>, das Sichsehen als ein Nichtempirisches, also als ein Geistiges. Das Sehen<sub>A</sub> ist dieses Geistige, das sich in der Empirie erblickt. Soweit.

Wir stehen jetzt wieder im Sehen<sub>A</sub>. In der Empirie tritt auf eine faktische ›Summe von Ichen‹, daran wird das Geistige selbst ersichtlich, das Sehen<sub>A</sub>. So zeigt es sich der Reflexion der Reflexion. Was aber ist dieses Sehen<sub>A</sub> sub specie absoluti? Wie lässt es sich näherhin begreifen? Es ist die überfaktische, absolut in sich bestimmte Bestimmbarkeit sub specie absoluti. Es handelt sich um das der Reflexion der Reflexion nur formal begreifliche Interpersonalreich (Reich der Zwecke), und also um den eigentlichen, höheren und absoluten Begriff von Individualität als innerer Notwendigkeit einer schöpferisch-materialen Bestimmbarkeit der Freiheit von der Freiheit.

Nun haben wir es hier mit einem unscharfen Feldbegriff zu tun, indem im Leben sub specie absoluti (und sofern die höheren Lebensstandpunkte eingenommen sind) das absolut einfache überfaktische Dasein oder Licht sich spaltet in eine potentiell unendliche Menge von Individuen, deren jedes den absoluten Inhalt des Daseins repräsentiert, aber in seinem, nur durch ihn, und durch keinen anderen auszumachenden Anteil. Und zwar nach Fichte derart: »Diesen seinen eigenthümlichen Antheil am übersinnlichen Seyn kann nun keiner sich er-



denken oder aus einer andern Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder von einem andern Individuum sich bekannt machen lassen, indem dieser Antheil durchaus keinem andern Individuum bekannt zu seyn vermag, sondern er muss ihn unmittelbar in sich selber finden; auch wird er dies nothwendig ganz von selbst, sobald er nur allen eignen Willen und alle eignen Zwecke aufgegeben und rein sich vernichtet hat. Es ist darum zuvörderst klar, dass über dies, nur jedem in sich selbst aufgehen könnende nicht im allgemeinen gesprochen werden kann, und ich hierüber nothwendig abbrechen muss. Wozu könnte auch hier das Sprechen dienen, selbst wenn es möglich wäre? Wem wirklich also seine eigenthümliche höhere Bestimmung aufgegangen ist, der weiss es, wie sie ihm erscheint; und er kann nach der Analogie schliessen, wie es im allgemeinen mit andern sich verhält, falls auch ihnen ihre höhere Bestimmung klar werde. Wem sie nicht aufgegangen ist, dem ist hierüber keine Kunde beizubringen; und es dient zu nichts, mit dem Blinden von Farben zu reden.« (SW V : 532) Erst hier wird das Verhältnis von X zur Geisterwelt vollkommen klar: Die absolute Einheit des absoluten Seins X erscheint in der Geisterwelt B gespalten, doch so, dass sich in jedem b der unendlich möglichen  $b+b+b\infty$  der ganze unerschöpfliche Inhalt des Daseins erscheint. Und dieses auch der Reflexion der Reflexion absolut Inkommensurable ist aber der authentische Inhalt des Sehens<sup>A</sup> im Sehen<sup>I</sup>.

Wir haben es hier wieder mit schon erwähnter mereologischer Unmöglichkeit bzw. Unaussprechlichkeit zu tun, dass das Absolute in jedem seiner Teile authentisch mit *holographischer Präsenz* anwesend ist.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Piero Ferrucci hat, um diese Dimension des Lebens sub specie absoluti zu beschreiben, das glänzende Beispiel des Hologramms angeführt: »Das Hologramm ist das technische Gegenstück zu dieser intuitiven Art der Wahrnehmung. Ein Hologramm ist ein Bild, das durch Laserstrahlen auf eine photographische Platte reproduziert wird. Es unterscheidet sich von einem gewöhnlichen Bild dadurch, daß in jedem seiner Punkte das gesamte Bild enthalten ist. Wenn Sie einen Ausschnitt eines normalen Bildes betrachten – das Bild eines Menschen zum Beispiel – dann haben Sie, und zwar nicht mehr und nicht weniger, nur das: ein Auge, die Nase, einen Teil der Lippen, etc. Aber wenn Sie einen Ausschnitt aus einem Hologramm betrachten, sehen Sie immer noch das Muster des gesamten Bildes; in unserem Fall sehen Sie also immer noch das ganze Gesicht. Jeder Teil ist nicht nur sein eigener Teil, sondern gleichzeitig auch noch jeder andere Teil.« (Ferrucci : 174) Wenn wir dieses Beispiel

Die Metapher passt: So beschreibt Fichte in der *Anweisung*, wie sich das Absolute X in der überfaktischen Einheit absoluten Wissens ( $A \parallel B \parallel C \parallel X$ ) zeigt: »Nicht etwa, dass das göttliche Wesen an sich selbst [faktisch per hiatum irrationalem, KG] sich zertheilte; in allen ohne Ausnahme ist gesetzt und kann auch, wenn sie sich nur frei machen, wirklich erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist; nur erscheint dieses [sc. überfaktische und bloß bestimmbare] Wesen in jedem in einer andern, und ihm allein eigenthümlichen Gestalt.« (SW V : 531) Deren Verhältnis beschreibt Fichte wie folgt: »Das [absolute] Seyn [...] gesetzt = A, und die Form [sc. des Daseins] = B; so scheidet das in B absolut eingetretene A absolut in seinem Eintreten, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner absoluten Reflexionsgestalt sich in  $[b+b+b\infty]$  = ein System von Individuen: und jedes nb hat in sich 1.) das ganze und untheilbare A, 2.) das ganze und untheilbare B, 3.) sein b, das da gleich in dem Reste aller übrigen Gestaltungen des A durch  $[b+b+b\infty]$ « (RL : 144). Wir hätten damit durch die höhere innere Unschärfe-Relation zwischen dem absoluten Sein und dem Geisterreich einen Personenbegriff als unscharfen Feldcharakter.

Es ist allerdings wichtig zu sehen, dass diese Interpersonalitätstheorie nicht nur die bestimmten wirklichen Interpersonen ( $b \parallel b \parallel b\infty$ ) beschreibt, sondern den absolut *unendlichen in sich bestimmten überfaktischen Möglichkeitshorizont von Intersubjektivität* ( $A \parallel B_{b+b+b\infty}$ ).<sup>183</sup> Es zeigt

---

hier korrekt als Metapher verwenden wollen, dann müssen wir uns allerdings klar machen, dass im Sehen<sub>A</sub> keine empirisch-sinnliche Holographie stattfinden kann, wie sie hier beschrieben wurde, indem eine solche nur in der in Raum und Zeit entfalteten Sinnenwelt im Sehen<sub>I</sub> möglich wäre. Im Sehen<sub>A</sub> müssen wir uns den Laserstrahl als ein geistig-interpersonales Licht vorstellen, dass sich holographisch in unendlich mögliche Individuen spaltet.

<sup>183</sup> Wenn beispielsweise Vittorio Hösle in seinem Hegelbuch (1998) zu dem Schluss kommt: »Bei Fichte selber spielt die Intersubjektivität zweifelsohne eine untergeordnete Rolle, wenn Fichte auch der erste in der Neuzeit ist, der einen Intersubjektivitätsbeweis versucht hat [...]; denn Intersubjektivität interessiert Fichte nur, insofern sie für die Konstitution des (endlichen) Ichs unerlässlich ist, auf die es eigentlich ankommt.« (Fußnote : 41), dann handelt es sich um ein gravierendes Missverständnis. Es ist zwar richtig, dass in der Transzendentalphilosophie Fichtes die Intersubjektivität immer auch eine konstitutionslogische Rolle bei der Ableitung der endlichen Intelligenz spielt, aber desungeachtet muss man beim späten Fichte doch auch die Konstitution der ›Synthesis der Geisterwelt‹ aus dem Absoluten im Blick haben. Der

sich, dass wahre Individualität weder eine äußere oder angeborene Eigenschaft, noch eine autonom zu erzeugende und intentional zu erreichende Dimension der Selbsthabe des Lebens ist, sondern eine rein geistig überfaktisch-transintentionale sich absolut intuierend sich machende Dimension (E↓), und zwar ein die Freiheit von Freiheit begleitendes und unmittelbar geistig-materiales Sehen<sub>A</sub> der eigenen Wesensbestimmung und Verortung in der Gemeinschaft der freien Wesen.

Wie würde sich der nun im wirklichen Leben zeigen, wenn er unter einem faktischen Wissensbegriff aufgefasst würde? Gar nicht, denn das geistige Auge ist konkresziert im Sehen<sub>I</sub> und damit willkürlich abgerissen und vernagelt durch die performative Absolutsetzung des Denkens, sucht Verstandesidentitäten zu erfassen, abstrakte Ordnungsgefüge, ist aber blind für die Einzigartigkeit des Hier und Jetzt sub specie absoluti. Man sieht weder sich selbst, noch die anderen, noch die Dinge in dieser materialen Einzigartigkeit und Unerschöpflichkeit. Das Auge für den eigenen individuellen Geist geht erst im Standpunkt der schöpferischen

---

Grund dieses Missverständnis liegt offenbar in einer einseitigen Auffassung der Reflexion, wodurch nicht zwischen faktischer Reflexion und Reflexibilität unterschieden wird. Reflexibilität und somit eben auch Intersubjektivität wird nicht durch das endliche Ich konstituiert, wie Hösle zu glauben scheint, wenn er annimmt, dass »das Ich das einzige reflexive Prinzip ist« (40), sondern durch das sich evident machende absolute Wissen. »Wie« fragt Fichte ironisch, »wenn nicht das Ich Bewußtsein, sondern das Bewußtsein das Ich hätte, und aus sich erzeugte? Ein Gedanke, vor dem die W.-L. nicht eben erschrickt!« (SW XI : 11). Mit der absoluten Reflexibilität bzw. dem Bewusstsein des absoluten Wissens hätten wir genau jenes »andere reflexive Prinzip« bei Fichte vorliegen, das nach Hösle von Fichte »nicht ausgeschlossen« wurde. Um Fichte zu verbessern erwägt Hösle, »ob nicht Intersubjektivität, das Ich-Du-Verhältnis, eine ebenfalls reflexive, aber dem bloß subjektiven Ich überlegene Struktur darstellte.« (41) Das Ich-Du-Verhältnis, das Hösle meint, ist aber immer ein faktisches, ebenso wie das ›bloß subjektive Ich‹ von ihm bloß als faktischer Reflexionsvollzug aufgefasst wird. Hösle wird dann eine transzendentalpragmatische Begründung vorschlagen, um das subjektive Denken intersubjektiv letztzube-gründen. Wir werden an anderer Stelle noch darauf eingehen. Was aber von ihm nicht gesehen wird, ist dass sowohl der faktische Subjektivitätsbegriff wie auch der faktische Intersubjektivitätsbegriff notwendig nur dezisionistische Begründungsfiguren abgeben können, die für das Münchhausen-Trilemma vulnerabel sind. Die Begründung der faktischen Subjektivität in der im Absoluten begründeten transfaktischen Intersubjektivität wäre dagegen ein Kandidat für eine genetische Trans-Inter-Subjektivität, die sich gegen das Münchhausen-Trilemma verteidigen kann.

Freiheit von der Freiheit auf. Es ist klar, dass mit diesem überfaktischen Auge in einer objektiven überfaktisch-faktischen unscharfen Weltwirklichkeit auch die Gedanken-, Sprach- wie Bewegungsfreiheit, die Feinheit, Modulation und Grazie des Ausdrucks und somit auch die innere Sicherheit und Übereinstimmung mit sich, der Welt und den Anderen einen qualitativen Sprung macht, der nicht durch Technik oder rationale Selbstoptimierung erreicht werden kann. Das Auge aber für die Menschheit als Ganzer in ihrer Einzigartigkeit geht erst dem Religiösen auf, und zwar anders als für die schöpferische Freiheit nicht nur in ihrer geistig anschaulichen Wirklichkeit, sondern auch in ihrer *Möglichkeit* und noch nicht verwirklichten Freiheit, bezüglich der individuellen Vernunftbestimmung und Aufgabe. Ein Auge, dass Fichte daher nicht umsonst die allgemeine Menschheitsliebe nennt, es fasst und umfasst den interpersonalen Möglichkeitsraum, und sieht daher den Einzelnen auch in seinen einzigartigen Anlagen und Potentialen.

#### V.4.3.2.2 Äußere interpersonal-individuelle Unschärfe-Relation

Was folgt nun aus dem Sehen<sub>A</sub> im Sehen<sub>I</sub> in der Sinnenwelt? In der Sinnenwelt kann es sub specie absoluti keine absolut exakt identifizierbaren ontischen Entitäten oder Realitäten geben, kurzum wir haben es in der Welt nicht mit Dingen, sondern bloß mit Feldern, Atmosphären und Konzentrationen von Energie, Qualität und Form zu tun.

Die Sinnenwelt ist aber nach Fichte vor allem und zuerst im Raum. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich das *äußere* Verhältnis von Individuum und Geisterreich, also der Ort der Bestimmbarkeit der Sinnenwelt, zunächst als Räumlichkeit. Dieser ursprünglichste Raumbegriff, den Fichte entwickelt hat, ist die reine *Räumlichkeit überhaupt a priori*. Diese ist aber nichts als das äußere projizierte Bild des Vermögens, überhaupt bilden zu können. Fichte: »Das Ich, der Einheitsbegriff des Bildens, ist unmittelbar im Sehen als unendliches Vermögen des Bildens (Einbildungskraft), *welches Bilden insgesamt in Beziehung auf die Wirklichkeit nur ausdrückt die Möglichkeit ihres Seins* [sc. bloß Reflexibilität]. In Beziehung auf die Wirklichkeit ist dieses Bilden ferner absolut begränzt, d. i. es ist schlechthin Nichts in ihm, das nicht begränzt wäre. Da dieses Alles schlechthin im Sehen ist, so verhindert Nichts, daß es nicht auch in demselben vorkomme [...]. Ein [sc. objektiv proj-

ziertes äußeres] Bild dieses absolut unbegrenzten Bildens [...] ist der Raum, synthetisiert mit absoluter Begrenzbarkeit, d. i. allenthalben sind Punkte und Abgränzungen in der Unendlichkeit möglich. – Er ist Anschauungsform der Wirklichkeit, d. i. Bedingung der Möglichkeit eines Wirklichen in der Anschauung. – Was will das hier sagen, der Raum ist synthetisiert mit Begrenzbarkeit? Das Bilden muß begrenzt und geschlossen, und dadurch in sich selbst zum Stillstande gebracht werden, damit es subsumiert werden kann als Bild unter die reine Apperception, oder reflektiert werden könne. Hier [sc. beim wirklichen Raum] wird nun eine solche Begrenzung, und Alles, was durch sie bedingt ist, gar nicht als wirklich gesetzt, sondern nur in ihrer Möglichkeit abgebildet, es ist darum nur Reflexibilität, nicht Reflexion: *Bild ihrer Möglichkeit*. Hier [sc. am Raum] haben wir den Grundbegriff von Reflexibilität, absolute Anschauung der Begrenzbarkeit. (Mark. KG)« (SW X 462) Dadurch erscheint der Raum nach Fichte als unendlich begrenzbares Bild lebendig genetischen Wissens. Es ist also keine unendliche anonyme Leere: Nur die mögliche Tiefe des Raumes ist unendlich, die wirkliche Tiefe ist nichts als der dunkle Grenz- und Wendepunkt unserer faktischen messtechnischen Durchdringung. Eine unendliche Leere ist nichts als die auf die räumliche Begrenzbarkeit angewandte Ding-an-sich-Funktion der synthesis integrata. Diese Urräumlichkeit ist nach Fichte also nur die nach außen projizierte Form einer unendlichen in-sich-bestimmten Bestimm- und Begrenzbarkeit der synthesis disparata, und damit ein allgemeines äußeres unendlich begrenzbares kapables Feld, in welchem sich sowohl der geistige Gehalt also auch die offene Fraktalstruktur der faktisch-überfaktischen Welt ereignen und abbilden kann, indem auf diese reine Räumlichkeit nicht nur die sinnlichen, sondern auch die geistigen und interpersonalen Energien, Atmosphären, Qualitäten übertragen werden können. Wie man sich das vorstellen kann, wird erst im Abschnitt über die umfassend doppelt-unscharfe Unschärfe-Relation klar werden.

Als Wesentliches kommt hier aber noch hinzu, dass durch die Freiheit von der Freiheit für alles, was im Sehens des Sehens liegt, in etwa das gilt, was Kant vom Geschmacksurteil in der Beurteilung des Schönen durch die reflexive Urteilskraft sagt. Nach Kant bildet die Qualität des

Ästhetischen, dass die Vorstellung des Gegenstandes »ohne alles Interesse« gefällt (AA V : 203ff.), und zwar erscheint es der Quantität nach »ohne Begriffe als Object eines *allgemeinen* Wohlgefallens« bzw. von bloß subjektiver Allgemeinheit (AA V : 210ff.), der Relation nach ist das Ästhetische nach Kant eine »Zweckmäßigkeit ohne Zweck«, oder auch eine »absichtslose Zweckmäßigkeit«, und dies ist vielleicht die entscheidendste Bestimmung. Mithin können wir nach Kant genau dann, wenn wir weder praktische Interessen verfolgen oder in der Beurteilung erwägen, noch von Erkenntnisinteressen angetrieben werden, die Gegenstände auch gänzlich interesselos auffassen und wahrnehmen, und dabei doch erleben (fühlen), wie das ungelenkte »Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts bei einer Vorstellung, wo durch uns ein Gegenstand gegeben wird« (AA V : 222) eine ebenso absichtslose wie auch nicht interessegetriebene Lust erzeugt. Diese nur erlebbaren Konzentrationen von Energie und Form beruhen schon bei Kant auf »Gründen a priori« (AA V : 221).<sup>184</sup> Bei Fichte zeigen sich in diesem Bereich die für faktische Reflexion der endlichen Intelligenz unerklärlichen »ursprünglichen Begränzung desselben durch *materiales Gefühl* und *Gewissen*« (Briefe III : 186), also die hier zu erklärenden Unschärfe-Relationen im Leben sub specie absoluti, »das Gewissen aus dem Intelligiblen als Noumen (oder Gott), die Gefühle, welche nur der niedere Pol des erstern sind, aus der Manifestation des Intelligiblen im Sinnlichen.« (Briefe III : 187)

Dieser Zustand ist nun im Sehen des Sehens der religiösen Wirklichkeit die *konstitutive Perspektive*, in dem das Sehen<sub>A</sub> des Sehens<sub>I</sub> letzteres vollumfänglich umgreift, durchdringt und bedingt. Das kann man sich wie folgt klar machen: Argumentativ bestimmt Kant das Ästhetische durch seine Mittelstellung zwischen der begrifflichen Erkenntnis und dem praktischen Handlungsvollzug, und grenzt die ästhetische

---

<sup>184</sup> Fichte schätzt die Kantischen Überlegungen in der KU: »Es ist andern Theils Darstellung des Realen in der Erscheinung, und insofern ist es Trieb, und möglicher Weise Handeln für eine in den Naturgesetzen nicht begriffene, und durch dieselben nicht geforderte Ordnung, die ihm schlechthin entspricht, die in seinem selbstständigen Sein liegt, und durch dasselbe gefordert wird. (Wollen Sie Beispiele, so gehen Sie die Kantische Lehre von der Aesthetik in der Kritik der Urtheilskraft durch, der sehr fein beobachtet und scharfsinnig combinirt hat, ungeachtet er die Sache nicht im ganzen Systeme übersah.« (SW XI : 69)

Einstellung gegen beide ab. Man muss aber sehen, dass im Sehen<sub>I</sub> die diskreten Zustände des Subjekts, Wollen und Handeln ≠ Erkennen und Erfahren ≠ Ästhetisches interesseloses Auffassen faktisch disjunkt auseinander fallen, das Individuum kann nicht alle diese Zustände zugleich einnehmen, sondern nur nacheinander. Hier aber haben wir es jetzt nicht mehr mit dem abgerissenen Zustand des Sehens<sub>I</sub> zu tun, sondern mit dem in der *synthesis disparata* des Sehens<sub>A</sub> aufgenommenen Sehen. Folglich begleitet das Sehens<sub>A</sub> das Sehen<sub>I</sub> sehend, in allen seinen diskret auseinander fallenden Zuständen und Einstellungen, und bleibt doch desidentifiziert. Wenn das Individuum zuvor also handelte, erkannte und ästhetische genoß, würde es dies nun *nicht mehr von sich sehen können*, weil die affektive Einheitspunkt nicht mehr per *synthesis integrata* in der jeweiligen Vollzugart des selbstbewussten Sehens<sub>I</sub>, sondern im invarianten Sehens<sub>A</sub> des Sehens<sub>I</sub> per *synthesis disparata* läge.

So zeigt sich die religiöse Wirklichkeit als eine *radikal erweiterte und vertiefte ästhetische Einstellung*, die absichtslose Einstellung wäre erstens nicht mehr nur zwischen der theoretischen und praktischen Vernunfttätigkeit verortet, sondern auch Handeln und Erkennen umfassend. Und sie wäre eben auch nicht nur auf das freie Spiel der Erkenntniskräfte im einzelnen Subjekt geschlüsselt, also gewissermaßen gegenstandsbezogen, sondern darüber hinaus auch auf das freie Spiel der Subjekte untereinander. Das Sehens<sub>A</sub> wäre damit ein *absichtsloses Auge*, intersubjektiven Spiels freier, qua negativer Bestimmtheit koordinierter, interdependenter und sich intersubjektiv im Handeln und Erkennen andeterminierender und auffordernder Subjekte.

Nun ist das Sehens<sub>A</sub> freilich überfaktisch, Möglichkeitssinn. Das empirisch-faktische Geschehen würde keineswegs zu einem rein ästhetischen Spiel, ohne Ernst und Bedeutung, sondern im Hier und Jetzt läge es nur bei voller Konzentration und Engagement. Allein wäre doch die Haltung des moralischen Handelns ebenso wie des Erkennens keine formalistisch-kausale, sondern ein auch die anderen in ihrem beschränkten Sehen<sub>I</sub> sehendes Sehens<sub>A</sub>, mithin ein den Anderen durch absichtslose Wahrnehmung verbundenes.

So ergäbe sich durch Freiheit der Freiheit aus dem Sehens<sub>A</sub> ein selbstloses, die anderen als andere durchdringend sehen könnende praktisch-theoretische Vernunft. Es ergäbe sich ein absichtsloses die

Gegenstände nicht begrifflich letztexakt durchdeterminierendes, sondern per se unscharf-andeterminierendes Erkennen, mithin ein Feld-Erkennen, dass sich invariant des Umstandes inne wäre, dass das Konstituens von Gegenständlichkeit nicht die Gegenstände oder Kategorien sind, sondern das freie, absolut in sich bestimmt-bestimmbare Geisterreich inneren interpersonalen Spiels.

Und wie verhielte sich dazu die Ästhetik? Die formale Absichtslosigkeit und formale Zweckmäßigkeit bliebe. Allein mit dem Geisterreich als dem allgemeinen Fundamentum der Sinnenwelt wäre die ästhetische Urteilskraft keine regulative Funktion, sondern Organ und Organon (anschauende Urteilskraft) der Wahrnehmung und Darstellung des Interpersonalen im Sinnlichen. Die Sinnenwelt sub specie absoluti – als der Spiegel des Geisterreichs – wäre in jedem Baum, jedem Stein, jedem Gebäude etc. interpersonal aufgeladen. Die Aufgabe des absichtslosen Wollens und Erkennens läge in einem durch dieses Organ sichtbaren Gesamtkunstwerks: formal in einem *Zeugen im Schönen* (Platon) und materialiter in einer *Sozialen Skulptur* (Beuys).

#### V.4.3.2.3 Umfassende doppelt-unscharfe Unschärfe-Relation

Schließlich müssen wir uns hier noch mit dem dritten und wichtigsten Fall beschäftigen, nämlich der Beziehung der ineffablen Individualität der Einzeldinge und Personen b zum absolut überfaktischen immanenten Licht =  $X/A$ , und damit mit der Unschärfe-Relation in ihrer doppelten Brechung in ihrer äußersten Spannweite. Fichte hat ja schon gesagt, dass die hyperkonkrete Sinnenwelt, oder Natur, auch durchaus nichts als die Erscheinung des immanenten Lichtes ist, wobei in dem Ambitus in der Mitte das unscharfe Verhältnis des Geisterreichs implizit wird. *Offenbar bildet sich nach Fichte die doppelt-überfaktische geistige Dimension des Daseins des Absoluten auch doppelt unscharf in der Empirie ab.* Wir müssen im Hinterkopf behalten, dass alles, was hier beschrieben wird, wie bei der ersten inneren Unschärfe-Relation – ja, gewissermaßen noch radikaler – als holographische Präsenz zu verstehen ist: Das nämlich das absolute Ganze in jedem seiner Teile authentisch anwesend ist, allein ist hier die holographische Brechung doppelt und insofern auch doppelt schwer rück zu übersetzen.



Aber es lässt sich andeutungsweise klar machen, in welche Richtung diese doppelte Unschärfe-Relation geht. Was bildet sich denn hier doppelt unscharf ab, unerschöpfliche geistig-moralische Qualitäten im Medium der raum-zeitlichen Sinnenwelt des inneren wie äußeren Sinnes, aber im transfaktischen Ursprungssinne: Geistige Werte, Energien, Atmosphären und Konzentrationen am sogenannten *factum brutum* bzw. den *qualia bruta*, die aber hier Spiegel und Ausdruck von interpersonalen Qualitäten und Verhältnissen sind. Hier finden wir eine mannigfaltig beseelte Welt, aus wesenhaften Erscheinungsformen und Strukturen.

Ohne diese Wirklichkeitsdimension ausführlich an dieser Stelle erschöpfen zu können, müssen wir uns fragen, was gemeint sein kann. Woher kommt es denn, müssen wir uns fragen, dass wir beispielsweise den Farben, Tönen, Geschmäckern und Gerüchen Wert-, Gefühls- und Affektqualitäten zuweisen bzw. mit ihnen amalgamiert wahrnehmen können, wie es z. B. Goethe in seiner Farbenlehre über die »sinnlich-sittliche Wirkung der Farben« ausgeführt hat: »Da die Farbe in der Reihe der uranfänglichen Naturerscheinungen einen so hohen Platz behauptet, indem sie den ihr angewiesenen einfachen Kreis mit entschiedener Mannigfaltigkeit ausfüllt, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir erfahren, daß sie auf den Sinn des Auges, dem sie vorzüglich zugeeignet ist, und durch dessen Vermittelung auf das Gemüt in ihren allgemeinsten elementaren Erscheinungen, ohne Bezug auf Beschaffenheit oder Form eines Materials, an dessen Oberfläche wir sie gewahrt werden, einzeln eine spezifische, in Zusammenstellung eine teils harmonische, teils charakteristische, oft auch unharmonische, immer aber eine entschiedene und bedeutende Wirkung hervorbringe, die sich unmittelbar an das Sittliche anschließt. Deshalb denn Farbe, als ein Element der Kunst betrachtet, zu den höchsten ästhetischen Zwecken mitwirkend genutzt werden kann.« (Goethe 1953 : 325ff.)

Also wie kommt es denn, dass sinnlichen Strukturen, Formen und Gegenständen eine seelische Wirkung zugesprochen werden kann, ja in der weltlichen Unmittelbarkeit zugesprochen werden muss, da wir sie dort nie ohne diesen Bezug finden? Wie ist Kunsttherapie möglich? Wie kommt es, dass Sonnenaufgänge und -untergänge, Landschaften und Einrichtungen eine symbolische, ja eine seelische Kraft entfalten, sodass

man von Seelenlandschaften und geistigen Hierarchien sprechen kann, Wie kommen Maler zu ihren Gestaltungsprinzipien, wie die Gestalttherapie zur Deutbarkeit der Bilder als innerer Ausdruck, und wie kommt der Mythos zur Kraft seiner Bilder?

Nach Fichte wäre das wie gesagt keine bloß subjektiv-allgemeine Wirkung der reflexiven Urteilskraft auf sich selbst, sondern eine notwendige und allgemeine ästhetische Darstellung des überfaktischen Daseins, hier allerdings im doppelt gebrochenen, und damit doppelt unscharfen Feld individueller Sinnlichkeit. Dies würde aus der Sinnenwelt sub specie absoluti – im Leben eine ästhetische Erscheinungs- und Spiegelwelt des Absoluten und des wirklichen Zustandes der Menschheit machen. Es ist klar, dass der symbolische Gehalt dieser Perspektive, da die rein geistige Qualität nicht auf eine Willensäußerung oder eine persönliche Freiheit bezogen werden kann, sich in dem Sinne verschleiert-indirekt, gleichsam anonymisiert darstellt.

Ein sehr prägnantes Beispiel, um sich die Erweiterungen des ästhetischen Möglichkeitssinns des Sehens des Sehens A deutlicher zu machen, ist das Denken Rudolph Steiners. Steiner hat vielleicht das System der geistigen Welt am umfassendsten, tiefsten und durchgreifendsten erforscht und beschrieben. Auch Steiner verweist an prominenter Stelle auf die erweiterten ästhetischen Fähigkeiten des Sehens des Sehens, im Sinne eines Organs der Wahrnehmung einer absoluten Realität sub specie absoluti: Er nennt das Organ, das zum gewöhnlichen Bewusstsein hinzukommen muss, um die geistigen Realitäten und Kräfte zu sehen, das ›Hellsehen‹. Durch dieses Organ werden die alle Dinge und Verhältnisse durchdringenden emotionalen Energien des Interpersonalreiches im Sehen wahrnehmbar.<sup>185</sup> Und er nennt die Wissenschaft, die sich mit der Beschreibung der geistigen Wirklichkeit des Sehens des Sehens A beschäftigt, die Geheim- oder Geisteswissenschaft. Den Grund für diese etwas eigentümliche Bezeichnung haben wir schon berührt, der gesunde Menschenverstand geht gewöhnlich nicht auf das

---

<sup>185</sup> Steiner hat sehr klare Einführungen und Anleitungen in das Hellsehen gegeben, hier verweise ich nur auf seine erste und wohl bekannteste: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (Steiner : 2014)

›Wahrnehmen und Auffassen‹ des Lebens sub specie absoluti, sondern auf eine abstrakte theoretische Interpretation des Sehens<sub>I</sub> aus der Perspektive des Sehens<sub>I</sub> und steckt damit in der self-defeating prophecy dieses Re-entry fest.

Ich möchte hier ein längeres Zitat aus der eben angeführten Schrift Steiners anführen, aus dem sehr deutlich hervorgeht, wie der Eintritt ins Hellsehen bzw. ins Sehen des Sehens nach Steiner erfolgt: »Die Erleuchtung geht von sehr einfachen Vorgängen aus. Auch dabei handelt es sich darum, gewisse Gefühle und Gedanken zu entwickeln, die in jedem Menschen schlummern und die erwachen müssen. Nur wer mit voller Geduld, streng und anhaltend die einfachen Vorgänge durchnimmt, den können sie zur Wahrnehmung der inneren Lichterscheinungen führen. Der erste Anfang wird damit gemacht, in einer bestimmten Art verschiedene Naturwesen zu betrachten, und zwar zum Beispiele: einen durchsichtigen, schön geformten Stein (Kristall), eine Pflanze und ein Tier. Man suche zuerst seine, ganze Aufmerksamkeit auf einen Vergleich des Steines mit dem Tier in folgender Art zu lenken. Die Gedanken, die hier angeführt werden, müssen von lebhaften Gefühlen begleitet durch die Seele ziehen. Und kein anderer Gedanke, kein anderes Gefühl dürfen sich einmischen und die intensiv aufmerksame Betrachtung stören. Man sage sich: «Der Stein hat eine Gestalt; das Tier hat auch eine Gestalt. Der Stein bleibt ruhig an seinem Ort. Das Tier verändert seinen Ort. Es ist der Trieb (die Begierde), welcher das Tier veranlasst, seinen Ort zu ändern. Und die Triebe sind es auch, denen die, Gestalt des Tieres dient. Seine Organe, seine Werkzeuge, sind diesen Trieben gemäß ausgebildet. Die Gestalt des Steins ist nicht nach Begierden, sondern durch begierdelose Kraft gebildet. – Wenn man sich intensiv in diese Gedanken versenkt und dabei mit gespannter Aufmerksamkeit Stein und Tier betrachtet: dann leben in der Seele zwei ganz verschiedene, Gefühlsarten auf. Aus dem Stein strömt die eine Art des Gefühls, aus dem Tiere die andere Art in unsere Seele. Die Sache wird wahrscheinlich im Anfange nicht gelingen: aber nach und nach, bei wirklicher geduldiger Übung, werden sich diese Gefühle einstellen. Man muss nur immer fort und fort üben. Erst sind die Gefühle nur so lange vorhanden, als die Betrachtung dauert, später wirken sie nach. Und dann werden sie zu etwas, was in der Seele lebendig bleibt. Der

Mensch braucht sich dann nur zu besinnen: und die beiden Gefühle steigen immer, auch ohne Betrachtung eines äußeren Gegenstandes, auf. – Aus diesen Gefühlen und den mit ihnen verbundenen Gedanken bilden sich Hellseherorgane. – Tritt dann in der Betrachtung noch die Pflanze hinzu, so wird man bemerken, dass das von ihr ausgehende Gefühl, seiner Beschaffenheit und auch seinem Grade nach, in der Mitte liegt zwischen dem vom Stein und dem vom Tier ausströmenden. Die Organe, welche sich auf solche Art bilden, sind Geistesaugen. Man lernt mit ihnen allmählich etwas wie seelische und geistige Farben zu sehen. Solange man nur das sich angeeignet hat, was als «Vorbereitung» beschrieben worden ist, bleibt die geistige Welt mit ihren Linien und Figuren dunkel; durch die Erleuchtung wird sie hell. – Auch hier muss bemerkt werden, dass die Worte «dunkel» und «hell» sowie die anderen gebrauchten Ausdrücke nur annähernd aussprechen, was gemeint ist. Will man sich aber der gebräuchlichen Sprache bedienen, so ist nichts anderes möglich. Diese Sprache ist ja nur für die physischen Verhältnisse geschaffen. – Die Geheimwissenschaft bezeichnet nun das, was für das Hellseherorgan vom Stein ausströmt, als «blau» oder «blaurot». Dasjenige, was vom Tier empfunden wird, als «rot» oder «rotgelb». In der Tat sind es Farben «geistiger Art», die da gesehen werden. Die von der Pflanze ausgehende Farbe ist «grün», das nach und nach in ein helles ätherisches Rosarot übergeht. Die Pflanze ist nämlich dasjenige, Naturwesen, welches in höheren Welten in einer gewissen Beziehung ihrer Beschaffenheit in der physischen Welt gleicht. Nicht dasselbe ist aber bei Stein und Tier der Fall. – Nun muss man sich klar sein, dass mit den oben genannten Farben nur die Hauptschattierungen des Stein-, Pflanzen- und Tierreiches angegeben sind. In Wirklichkeit sind alle möglichen Zwischenschattierungen vorhanden. Jeder Stein, jede Pflanze, jedes Tier hat seine, ganz bestimmte Farbennuance. Dazu kommen die Wesen der höheren Welten, die niemals sich physisch verkörpern, mit ihren oft wundervollen, oft auch grässlichen Farben. In der Tat ist der Farbenreichtum in diesen höheren Welten unermesslich viel größer als in der physischen Welt.« (Steiner 2014 : 45ff.)<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> Dies nur als ein Beispiel, für eine Thema, das ich zu seiner Zeit noch umfänglicher und klarer beschreiben muss. Jedenfalls findet man, wenn man sich über den dialek-

Man kann sich die hier entwickelte Erweiterung des ästhetischen Sinns auch deutlicher machen, wenn man die feinen Beschreibungen von Hermann Schmitz heranzieht.<sup>187</sup> In dem Aufsatz die ›Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie‹ geht es um Gefühle und damit um jenen Bereich subjektiver Allgemeinheit, der von Kant jenseits der Erkenntnisinteressen wie auch jenseits der praktischen Interessen mitten inne liegt, und der sich nach Kant gleichwohl doch nicht willkürlich und rein subjektiv verhält. Freilich unterliegt die Ästhetik Kants einer merkwürdigen Engführung auf die Gefühle des Schönen und des Erhabenen. Schmitz macht darauf aufmerksam, dass das, »was der aufgeklärte Europäer bisher mit völliger Selbstverständlichkeit vom Gefühl hält« (43) einer starken und einseitigen Überformung unterliegt, die mit der erweiterten Gefühlsauffassung der Neuen Phänomenologie unvereinbar ist. Es spricht einiges dafür, die Perspektive, die Schmitz aus Sicht der Neuen Phänomenologie einführt, mit dem erweiterten absichtslosen ›Auffassen und Wahrnehmen‹ der Sinnenwelt eng zu führen, und hier vor allem auch die sonst bloß subjektive Auffassung der Gefühlssphäre zu revidieren. Gefühle sind zufolge des Begriffs der europäischen Aufklärung, so resümiert Schmitz, »private Seelenzustände, während der Raum die Domäne der Physik sein soll, in der keine Gefühle vorkommen, wohl aber Gehirnzustände, auf die man neuerdings, um die Domäne der Physik total zu machen, Seelenzustände zurückführen will.<sup>188</sup> Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit ist«

---

tischen Schein der endlichen Intelligenz hinwegzusetzen geneigt ist, im Werk Steiners einen bedeutenden Fundus an seelischen Beobachtungen im Sehen<sup>A</sup> Dort kann man, wenn man Vertiefung in der Durchdringung des Sehens des Sehens sucht, eine ungemein vielfältige und liebevoll dargestellte Propädeutik und Didaktik dieses höheren oder hellseherischen Sehens<sup>A</sup> finden. Insbesondere die Schriften, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, *Theosophie* und *Geheimwissenschaft im Umriss* bieten einen umfänglichen Überblick über die Themen des Sehens<sup>A</sup>.

<sup>187</sup> Schmitz, Hermann: Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie. In: Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle, hgg. v. Claudia Benthien, Köln u.a. S. 42-60, S. 42. Bzw. auch Ders.: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 2007.

<sup>188</sup> Dadurch erscheint aber die Fichtesche Konzeption reiner transzendentaler Räumlichkeit überhaupt sehr wohl in der Lage, die konkreteren Raumbegriffe von Her-

(43), so pointiert Schmitz seine Position, «das Erbe des Diktats der antiken Philosophen, genauer eines Paradigmenwechsels, der sich unter deren Federführung – aber nicht nur in ihren Reihen – in der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (noch kurz vor Platons öffentlicher Wirksamkeit) ereignet hat und seither die europäische Intellektualkultur mit wenigen Ausnahmen (z. B. im spätantiken Neuplatonismus) beherrscht.» (43)

Mit diesem Paradigmen-Wechsel stehen wir weitgehend an der Stelle, die ich mit Hilfe Fichtes systematisch untersucht habe. Wir stehen beim Losreißen und Abtrennen des Denkens aus dem lebendigen ›Auf-fassen und Wahrnehmen‹ sub specie absoluti, und haben es folglich mit all den Kolateralschäden der Reflexion und Reflexion der Reflexion zu tun bekommen, die wir bisher idealtypisch systematisch zu beschreiben versucht haben. Schmitz nennt das neu in Griechenland entstehende Paradigma »psychologistisch, reduktionistisch und introjektionistisch.« (ebda.) Damit sind drei zentrale Überlagerungen angedeutet, die durch die Reflexion der einfachen Wahrnehmung und Auffassung oktroyiert werden.

Bevor wir aber sehen wollen, was konkret damit gemeint ist, möchte ich hier zuvor Schmitz eigenen Gefühlsbegriff vorstellen, der ein raum-zeitlicher Feldbegriff des Fühlens ist und gut verdeutlichen kann, was ich mit der absoluten Synthese des Lebens sub specie absoluti meine: Nach Schmitz sind Gefühle nicht privat, subjektiv, innerlich, sondern öffentlich und interpersonal. Gefühle sind nach Schmitz ›räumlich ortlos ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären, vergleichbar dem Wetter und der reißenden Schwere, wenn man ausgeglitten ist und entweder schon stürzt oder sich gerade noch fängt: also solchen in den spürbaren Leib eingreifenden Mächten, die nicht selbst leibliche Regungen sind, aber nur am eigenen Leib, wenn auch manchmal als Widersacher, gespürt werden. Ebenso werden Gefühle nur im eigenleiblichen Spüren als ergreifende Mächte wirksam, aber allerdings kann man sie als Atmosphären darüber hinaus oft auch in der Umgebung wahrnehmen.« (42)

---

mann Schmitz aufnehmen und integrieren, nämlich den von Schmitz entwickelten Begriffe des Ortsraums, des Richtungsraums, des Weiteraums, und des Gefühlsraums. (vgl. Schmitz 2007 : 275ff.)

Auch im ›Auffassen und Wahrnehmen‹ sub specie absoluti haben Gefühle unscharfe Ränder, und sogar eine als primitiv geltende Begierde ist nicht bloß ein subjektiver Zustand, sondern eine im Räumlichen wahrnehmbare ›Strahlung‹, gewissermaßen ein raumzeitlicher ›Vektor‹, die den Begehrenden und das Objekt seiner Begierde wahrnehmbar tingiert und verbindet. Freilich fällt es oft schwer, diese filigranen und subtilen energetischen Bestimmungen des Wahrnehmungsfeldes wahrzunehmen, aber zu just dieser phänomenologischen Präzision des Sehens im Sehen verhilft einem das innere Ruhen in der Freiheit von der Freiheit. Wenn also die verstandesmäßige Selbstinterpretation des Sehens<sub>1</sub> mittels der abstrahierten Formen des Sehens<sub>1</sub> unterbleibt und durch Freiheit von der Freiheit Stabilität und Stille im Sehens<sub>A</sub> des Sehens<sub>1</sub> herrscht, können gestaltbildende Figurationen und Konzentrationen von Energien und Feldern durch das Sehen im Sehen wahrgenommen werden.

Ich möchte abschließend noch auf Schmitz' Anamnese des identitätslogischen bzw. intentionalen Paradigmenwechsels eingehen, also auf die Restriktionen und Entstellungen, die das lebendige Auffassen und Wahrnehmen der Realität durch die freie Reflexion angenommen hat. Nach Schmitz ist das heute nach wie vor vielfach herrschende Paradigma dreifach überformt: *psychologistisch*, *reduktionistisch* und *introjektionistisch*. Was bedeutet das?

Ich lasse Schmitz das Wort: »Psychologistisch«, schreibt Schmitz, »das heißt: Das Erleben des einzelnen Menschen, das anfangs auf halb-autonome Regungsherde verteilt und für ergreifende Mächte – etwa Götter und Gefühle wie Eros und Wut (Lyssa) – offen war, wird in einer privaten Innenwelt abgeschlossen und dort der Regie einer zentralen Instanz (etwa der Vernunft oder des freien Willens) über die unwillkürlichen Regungen anvertraut. Demokrit, der Pionier des neuen Paradigmas, bezeichnet demgemäß das Innere des Menschen als buntes und leidensreiches Vorratshaus von Übeln und rät dagegen: ›Das unbotmäßige Leid einer schmerzestarrten Seele verjage durch Vernunft!‹ ›Seele‹ (psyché) ist der erste Name dieser Innenwelt, mit der die Person gleichsam ein Haus bekommt, in dem sie Herr sein kann.« Nach Schmitz muss man sich die voraufgeklärte Welt, sofern sie zu höheren Grade der Freiheit und Bewusstsein sich erhoben hatte, also nicht nur als eine in

die Vorzeit entrückte Version der unsrigen vorstellen, sondern qualitativ vollkommen anders: Gefühle waren keine bloßen subjektiven Zustände, sondern ›ergreifende Mächte‹, räumlich ausgedehnt, interpersonale Ereignisse.<sup>189</sup>

Damit ist eine zweite Deformation verbunden, die Wahrnehmung der Gefühle ist reduktionistisch: »Reduktionistisch bedeutet: Die Außenwelt, d. h. die empirisch zugängliche Welt abzüglich aller Innenwelten, wird abgeschliffen bis auf Merkmale aus wenigen Standard-Sorten, die bequem intermomentan und intersubjektiv identifizierbar, quantifizierbar und selektiv variierbar, daher für Statistik und Experiment tauglich sind, und deren hinzugedachte Träger, die bei Demokrit, der auch Protagonist des Reduktionismus ist, die Atome und später – mit metaphorischer und großenteils unaufrichtiger Anleihe beim Leitbild des festen Körpers – die Substanzen sind. Was übrig gelassen wird, sind hauptsächlich Gestaltmerkmale an der Oberfläche fester Körper, allgemeiner die später so genannten primären Sinnesqualitäten wie Größe, Gestalt, Zahl, Ruhe, Bewegung, Anordnung, Lage im Raum. Sie bilden heute noch die gesamte Abstraktionsbasis der Physik, d. h. alles, was diese vom empirischen Weltstoff registriert.« (Schmitz 2000 : 43f.) Es wurde ja oben in diesem Kapitel schon erwähnt, dass die *qualia* in ihrer pure Inhaltlichkeit im Wissen sub specie absoluti weder subjektiver noch objektiver Provenienz sein können, sondern einen wesentlich transintentionalen Feld-Charakter aufweisen. Im Übrigen wird dieser Feldcharakter des Gefühlsmäßigen per synthesis integratam nicht nur auf der Außenseite fester Körper projiziert, sondern – nach demselben Verfahren – auch nur äußerlich (durch die Unterscheidung, ›innen-außen‹, ›bewusst-unbewusst‹) auf das Konstruktum personaler Identität aufgetragen, zur Begründung der Abgrenzung des Privaten vom allgemeinen Bewusstsein.

---

<sup>189</sup> Man muss mit Schmitz – (Schmitz 2007) – klar sehen, dass der Raum, in dem sich der »Gefühlsraum« (292) verwirklichen kann, nicht Abstraktionen wie der bloße »Ortsraum« (284), oder der »Richtungsraum« (281) sind, sondern ein unendlich begrenzbarer »Weiteraum« (280): »Der Weiteraum besteht in Weite, sofern in dieser ein absoluter Ort (oder eine Mannigfaltigkeit solcher Orte) als Hier der primitiven Gegenwart sich abhebt.« (280)



Das führt Schmitz zur dritten, zur introjektionistischen Deformation: »Introjektionistisch, das heißt: Der Abfall der Abschleifung wird in den Innenwelten abgeladen und als ›bloß subjektive‹ Privatsache, als nicht ganz verlässlich bestimmbarer und unübersichtlicher Restposten der Vergegenständlichung, behandelt. Auch damit geht Demokrit voran, indem er die spezifischen, später ›sekundär‹ genannten Sinnesqualitäten als konventionell (νόμος, *nomos*) hinstellt, während bloß die Atome und das Leere echt seien. Damit ist auch schon der grösste Fehler dieser psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung getroffen: Beim Abschleifen der Außenwelt und summarischen Wegstopfen des Abfalls in die Innenwelten hat man das Abgelegte zum größten Teil gar nicht zur Kenntnis genommen und nur auf die Farben, Töne, Gerüche usw., die sekundären Sinnesqualitäten, geachtet. Vergessen wurden der spürbare Leib und die leibliche Kommunikation, ferner die Bedeutungen, d. h. die Sachverhalte, Programme und Probleme und ihre binnendiffusen Ganzheiten, nämlich die Situationen in dem von mir oft und ausführlich explizierten Sinn und darunter die vielsagenden Eindrücke, die natürlichen Einheiten der Wahrnehmung, schließlich auch die hier thematischen Atmosphären in jedem Sinn, sowohl als Wetter wie als Gefühl und in den Zwischenformen zwischen Wetter und Gefühl.« (Schmitz 2000 : 44).

Dieser begründenden Analyse können wir aus unserer hier eingenommenen Sichtweise nur zustimmen, um es nochmals ganz klar zu fassen: Die ganzen reflexiven Unterscheidungen können in der absoluten Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit des *absoluten Möglichkeitssinns* des Sehens<sup>A</sup> des Sehens<sup>I</sup> nicht wirklich vorhanden sein, sie sind bloß reflexible, mögliche Betrachtungs- und Unterschiedsweisen, und werden falsch bzw. unwahr, wenn sie absolutgesetzt oder reifiziert werden. Wir haben schon ausgiebig auseinandergesetzt, dass der performative Realismus des ›ich denke es‹ als Wurzelproblematik gelten muss. Abstrahiert man von diesen Unterscheidungen, so bleibt nicht nichts, sondern *die gesamte bestimmte In-sich-Bestimmbarkeit der absoluten Einheit bzw. absoluten Realität*: diese ist nicht in der Reflexion und auch nicht in der Reflexion der Reflexion, sondern nur im lebendigen Auffassen und Wahrnehmen zugänglich, wenn die Reflexion durch eine allerhöchste Energie- und Konzentrationsanstrengung zum Schweben gebracht wur-

de. Diese absolut reflexible Einheit ist das absolute Integral, per synthesis disparata, in der das Geisterreich wie auch die Sinnenwelt als der Raum der Individuation und abgetrennten Freiheit integral als dreifache Unschärfe-Relation aufgehoben ist.<sup>190</sup>

Finden wir für diese Erkenntnisart noch weitere Beispiele? Es gibt in der Tat weitere Gewährsleute für die von uns transzendentaltheoretisch beschriebene absolute Unmittelbarkeit des Sehens des Sehens A. Mit Wolfgang Fasching, den wir in der Einleitung ausführlich zitiert haben, könnte man den späten Husserl auf der Rechnung haben (Fasching 2003), darüber hinaus müssen wir an Jean Gebser denken, der nicht nur in seinem Hauptwerk *Ursprung und Gegenwart* viel Hilfreiches zur Veranschaulichung dieser paradoxalen Unmittelbarkeitsdimension sub specie absoluti geleistet hat (Gebser 1966). Ein anderer wäre *Sri Aurobindo* (Aurobindo 2013). Wir finden hier aber auch die naturwissenschaftliche Forschung Goethes und sein Konzept der *anschauenden Urteilskraft* wie es in der Farbenlehre und der Morphologie von Goethe entfaltet wurde (GW 23; 24).<sup>191</sup>

Ich will abschließend noch einmal Goethe in unserem Sinne sprechen lassen: »Als ich die Kantische Lehre, wo nicht zu durchdringen, doch möglichst zu nutzen suchte, wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfare schalkhaft ironisch, in|dem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete. Er mochte freilich bemerkt haben, wie anmaßend und naseweis der Mensch verfährt, wenn er behaglich, mit wenigen Erfahrungen ausgerüstet, sogleich unbesonnen abspricht und voreilig etwas festzusetzen, eine Grille, die ihm durchs Gehirn läuft, den Gegenständen aufzuheften

---

<sup>190</sup> Auf der Folien von Räumlichkeit überhaupt bei Fichte und Schmitz sind wir zwar noch nicht beim einzelnen Individuum b, sondern nur bei der allgemeinen Form der Anschaubarkeit des Individuellen in der Empirie, welche sich je und je als unendlich bestimmbare und unerschöpflich-überfaktische Feldfunktion darstellt, mit Unendlichkeitskapazität. Ders.: *Ursprung und Gegenwart*. DVA, Stuttgart <sup>2</sup>1966. Ein anderer wäre *Sri Aurobindo* und sein Werk: *The Life Divine*. Pondicherry 1976.

<sup>191</sup> Vgl. hierzu V.5.3, aber auch die sehr detailreiche Studie von Jost Schieren (1998).

trachtet. Deswegen beschränkt unser Meister seinen Denkenden auf eine reflektierende diskursive Urteilkraft, untersagt ihm eine bestimmende ganz und gar. Sodann aber, nachdem er uns genugsam in die Enge getrieben, ja zur Verzweiflung gebracht, entschließt er sich zu den liberalsten Äußerungen und überläßt uns, welchen Gebrauch wir von der Freiheit machen wollen, die er einigermaßen zugesteht. In diesem Sinne war mir folgende Stelle höchst bedeutend: ›Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besondern geht, das ist, von dem Ganzen zu den Teilen. – Hierbei ist gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.‹ Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: *so dürfte' es wohl im Intellectuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten*. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen.« (GW 23 : 877ff., Mark. KG)

## V.5 Tangentiale Gedankenexperimente

Es gibt ein zeitbedingtes und ein überzeitliches Wissen. Das Wissen, das der Beherrschung der Welt dient, entwickelt sich stetig weiter. Eine Erkenntnis überholt die andere. Was gestern entdeckt wurde, genügt heute nicht mehr. Aber das Wissen eines Laotse ist eine Weisheit, die heute so gültig ist wie zu seiner Zeit. So gibt es ein Welt-Wissen, das sich im Fortschritt entwickelt, und ein Urwissen um das Wesen der Welt und seinen Weg, das zeitlos ist. Es ist etwas, das sich zwar im Gewand raumzeitlich bedingter Erscheinungen, Gegensätze und Entwicklungsstufen sowohl bekundet als auch verhüllt – aber doch als das Eine, als das überraumzeitliche LEBEN durch alle Schalen hindurchschimmert. Dieses überzeitliche Wesen aller Dinge, das ewig Maßgebende, aber Verborgene, das für den, der das Wesensauge hat, doch durch alle Erscheinungen hindurchleuchtet, ist in einem Ur-Wissen und Ur-Gewissen enthalten, das dem Menschen eingeboren und unbewußt zu eigen ist und zu dem er erwachen kann in besonderen Erfahrungen. Dem Mikroskop des Verstandes, auch des schärfsten, ist es verschlossen, denn dieser schaut immer in der verkehrten Richtung.

Dürckheim, 1973

### V.5.1 Transzendente Argumente

Auch wenn die vorliegende Arbeit vor allem auf die systematische Debatte zwischen Kant und Fichte gestellt ist, müssen wir erwähnen, dass auf die Schwierigkeiten transzendentaler Argumente, wie sie in der Kantischen Philosophie anzutreffen sind, auch andernorts, nämlich vonseiten der Analytischen Philosophie, hingewiesen wurde.<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> Vgl. etwa Strawson, Peter F.: *Individuals*. London 1958; Ders.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London 1966; Shoemaker, Sydney: *Self-knowledge and self-identity*. Ithaca 1963; Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978; Rorty, Richard: *Transcendental arguments, self-reference, and pragmatism*. In: *Transcendental Arguments and Science*, (Ed.) Bieri, Peter; Horstmann, Rolf-Peter, Krüger, Lorenz, Dodrecht 1979, 77-103, 82. vgl. zum Überblick auch Stern, Robert (Ed.): *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*. Oxford, New York 1999. Siehe auch Bieri, Peter (Hg): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Weinheim 1997. Für den praktischen Bereich hat sich Alan Gewirth durch eine Darstellung der transzendentalen Argumente verdient gemacht, siehe Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978. Eine Darstellung der Leistungsfähigkeit transzendentaler Argumente findet sich bei Illies, Christian: *The grounds of ethical judgement: new transcendental arguments in moral philosophy*. Oxford, New York 2003.

Wenn man die Debatte im anglo-amerikanischen Raum beobachtet, sind dort Christian Spahn zufolge transzendente Argumente »vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, in der Realismusdebatte verwendet worden, um genauer den Realismus-Skeptiker zu widerlegen.« (Spahn 2017 : 48) Wir werden uns vor allem auf diese Debatte beziehen. Die Unterscheidung von absoluter und faktischer Realität bildet den Dreh- und Angelpunkt unserer Untersuchung, daher erscheint eine Auseinandersetzung mit der Leistungsfähigkeit transzendenter Argumente in der Realismus-Debatte letztlich zentraler als eine Einschätzung ihrer Funktion für die Absicherung moralischer Kategorien und Rechtfertigungen.

Barry Stroud definiert den Rahmen dieser Debatte und die Stoßrichtung transzendenter Argumente wie folgt: »Solange wir eine öffentliche, objektive Welt haben, auf die wir uns verlassen können, ist es letztlich möglich, spezielle Fragen darüber, woher wir wissen, daß dies und jenes der Fall ist, zu beantworten. Aber daß es eine solche Welt materieller Gegenstände überhaupt gibt, ist selbst eine kontingente Tatsache, und der Skeptiker fordert uns heraus, zu zeigen, woher wir *dies* wissen. Er behauptet, daß jede Rechtfertigung unserer Überzeugung aus der Erfahrung gewonnen werden muß und daß deshalb eine angemessene Rechtfertigung nie gegeben werden kann. Transzendente Argumente sollen nun die Unmöglichkeit oder Unrechtmäßigkeit dieser skeptischen Herausforderung zeigen, indem sie beweisen, daß bestimmte Begriffe für das Denken oder die Erfahrung notwendig sind.« (Strout 1997 : 351). Umreißt man die Kampfzone wie es hier Strout tut, scheint es vor allem um einen Kantischen Typus transzendenter Argumentation zu gehen. Wenn das so ist, können wir die Strukturanalogie zur Auseinandersetzung zwischen Kant und Fichte ausnutzen, indem wir schauen können – wenn die gegen das Kantische Projekt ausgesprochenen skeptischen Argumente stichhaltig sind – ob sich vielleicht bei Fichte auf mögliche Lücken der Kantischen Begründung eine tiefere Antwort findet. Denn bekanntlich ist der frühe Fichte selbst als Kritiker Kants aufgetreten.

Geht man nach Strout, basieren transzendente Theorien auf der Formulierung von formalen Verifikationsprinzipien a priori, aus denen

mithilfe transzendentaler Argumente abgeleitet werden kann, sodass ein Skeptiker, der behauptet, dass Wissen nur empirisch und folglich nie letztbegründet betrachtet werden kann, sich in einen logischen Selbstwiderspruch verwickelt, wenn er die apriorischen Verifikationsprinzipien leugnet. Genau umgekehrt werden die Skeptiker argumentieren, indem sie versuchen werden, die Verifikationsprinzipien transzendentaler Argumente zu unterlaufen bzw. geltungslogisch zu Fall zu bringen. Wir wollen sehen, ob sich durch die analytischen Herangehensweise grundsätzlich neue Probleme ans Licht bringen lassen, und wie man auf sie reagieren kann.

Es sind in diesem Zusammenhang drei grundsätzliche Einwände gegen transzendente Argumente erhoben worden:

1. Von Rorty und Barry Strout stammt der Hinweis, dass der Nachweis eines skeptischen Selbstwiderspruchs immer nur ein ad-hominem-Argument sein kann, solange nicht der Nachweis der Absolutheit bzw. Unbedingtheit der Unhintergebarkeit der erbracht wird. »Solange es nicht gelingt zu zeigen, dass die Verwendung einer spezifischen Denkbestimmung konstitutiv ist auch für ihre Negation, hat man mit Rorty die Frage nach der Geltung der entsprechenden Kategorie offen zu lassen.« (Spahn 2017 : 48f.) Zwar kann man gegen Kant nicht einmal formell sagen, dass er nur punktuell ad-hominem argumentiert hätte, vielmehr muss man konstatieren, dass seine Argumente universell und prinzipiellen Charakter aufweisen. Nichtsdestoweniger wissen wir aber, dass die prinzipielle Ebene bei Kant nicht *in sich* geschlossen begründet ist. Es ist bei ihm nicht nur bei der Begründung der Erfahrung in ›Grundkräften und Grundvermögen‹ Schluss, sondern er stellt auch keineswegs die Einheit der Vernunft systematisch her. Man kann daher den Einwand idiosynkratischer ad-hominem-Argumente gewissermaßen auf höherer apodiktischer Ebene wiederholen, vor allem weil Kant nicht gezeigt hat, wie sich im transzendentalen Wissen Individuum und Interpersonalität grundsätzlich zueinander verhalten, bei Kant finden wir keine ›Synthesis der Geisterwelt‹. Damit erweist sich das Kantische Projekt faktisch durchaus als nicht unhintergebar, Kant vermag nicht auszuschließen, dass nicht irgendwann ein »kreativerer Skeptiker« (Ror-

ty 1979 : 79f.) Lücken in seinem System findet. Allein schon Fichte, Hegel und Schelling haben dies bewiesen.<sup>193</sup>

Barry Strout geht in eine ähnliche Richtung der Skepsis wie Rorty. »Also selbst, wenn wir uns ganz allgemein mit den notwendigen Bedingungen dafür, daß es überhaupt eine Sprache gibt, beschäftigen, scheint es so, als sei der Gebrauch eines sogenannten ›transzendentalen Arguments‹, mit dem Ziel, den sich selbst aufhebenden Charakter des Skeptikers nachzuweisen, nicht mehr und nicht weniger als *eine* Anwendung irgendeiner Version des Verifikationsprinzips.« Das ist aber bedeutungslos, solange wir nicht herausfinden können, »ob irgendeine Version des Verifikationsprinzips wahr ist« (Strout 1997 : 362-364, Mark. KG). Strout zweifelt aber, wie ein solcher Nachweis aussehen könnte, der Kantische Nachweis überzeugt ihn nicht: »Kant stellt an ein transzendentes Argument den Anspruch, die Frage nach der ›Rechtfertigung‹ zu beantworten und damit die objektive Gültigkeit gewisser Begriffe zu beweisen. Ich habe das so verstanden, daß der Begriff ›X‹ nur dann objektive Gültigkeit hat, wenn es X-e gibt, und der Nachweis der objektiven Gültigkeit des Begriffs gleichbedeutend ist mit dem Nachweis der tatsächlichen Existenz von X-en.« (Strout 1997 : 364) Er hat Recht, denn der Aufweis einer objektiven Gültigkeit bestimmter Grundbegriffe ist für den, der es wissen möchte, durch die einfache Wiederholung der Warumfrage auf höherer Ebene als bloß faktisch erkenntlich.

---

<sup>193</sup> Spahn weist völlig zu Recht darauf hin, dass Rortys Einwände gewissermaßen »selbst ein generelles Argument gegen generelle Argumente [] liefern: »da gewisse ihm vor Augen stehende Widerlegungen skeptischer Attacken die Möglichkeit offen lassen, dass eine andersartige Attacke gegen die infrage stehende Denkbestimmung noch vollzogen werden kann, folgert er vielleicht zu vorschnell, dass es generell so ist, dass jede transzendentallogische Widerlegung per Selbstwiderspruch immer nur ad hominem ist: [...] Er unterliegt damit der gleichen Versuchung (von speziellen Fällen schnell aufs Allgemeine zu schließen), die er zurecht bei einigen kantischen Transzendentalisten sieht. Dennoch hat Rorty einen wichtigen Punkt vor Augen: so ist zunächst genau zu untersuchen, ob die Inanspruchnahme des Skeptikers einer bezweifelten Denkbestimmung nicht vielleicht kontingent war für das, was er zeigen wollte. Es ist aber ebensowenig im Voraus auszumachen, ob nicht konkrete Kriterien angegeben werden können für die Fälle, in denen doch eine generelle Widerlegung möglich ist.« (Spahn 2017 : 49).

Apodiktizität ist nichts als höhere Faktizität und damit geltungslogisch äquivalent mit irgendeiner empirischen Faktizität.

2. Eine weitere Strategie des Skeptikers ist es, die argumentative Richtung transzendentaler Argumente einfach umzudrehen: Bekanntlich zeigen transzendente Theorien eine formale Differenzierung als Explanans auf (bei Kant stellen die ›synthetische Sätze a priori‹ dieses Verifikationsprinzip dar) auf, um die empirische Realität als Explanandum zu begründen, solange aber diese Verifikationsprinzipien nicht ihrerseits (letzt-) begründet sind, sind Explanans und Explanandum geltungstheoretisch gleichgültig. »Dieser Einwand ist vor allem für die kantische Variante transzendentaler Argumentation einschlägig. Nehmen wir an, ich kann einem Skeptiker nachweisen, dass eine These x als Bedingung der Möglichkeit ihrer Formulierbarkeit ein Kategorienset Ky impliziert, so dass der Skeptiker Ky nicht sinnvoll bestreiten kann, ohne zugleich die Rede über x aufzugeben. Ein guter Skeptiker würde dann vielleicht nicht Ky akzeptieren, sondern diese Implikation, wenn sie besteht, just andersherum interpretieren: Bedingung der Möglichkeit für x ist Ky, aber ich leugne x, also bin ich nicht gezwungen, Ky zu akzeptieren, sondern muss auch Ky leugnen.« (Spahn 2017 : 49) Ein gutes Beispiel ist hier Davidson, der durch das Beispiel der Aufhebung der Unterscheidung zwischen ›Begriffsschema‹ (scheme) und ›Inhalt‹ (content) zeigt, wie leicht man die Möglichkeit von transzendentalen Theorien grundsätzlich zugunsten eines Begriffsrelativismus widerlegen kann: »Die Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch fallenzulassen [sc. durch Quine], hat, wie sich erweist, nicht dazu beigetragen, den Begriffsrelativismus verständlich zu machen. Die Analytisch/synthetisch-Unterscheidung wird jedoch durch einen Gedanken erklärt, der dazu dienen kann, den Begriffsrelativismus zu untermauern, nämlich durch den Gedanken des empirischen Gehalts. [...] Ich möchte behaupten, daß sich dieser zweite Dualismus von Schema und Inhalt, von ordnendem System und etwas, was darauf wartet, geordnet zu werden, weder verständlich machen noch rechtfertigen läßt.« (Davidson 1997 : 395f.) Davidsons Strategie ist folgende: Kants Theorie steht als erkenntnistheoretischer Dualismus auf zwei Säulen, sie hat im theoretischen wie im praktischen zwei Grundquellen, die Sinnlichkeit der



Anschauungen und die Spontaneität der Begriffe. Wenn man zeigen kann, dass es eine Säule gar nicht gibt, fällt das Gebäude um. Denn mit der Hinfälligkeit des Dualismus wird das Explanans der Transzendentalphilosophie Kants sinnlos, und somit das ganze Projekt, da es nur noch eine völlig leere Dogmatik darstellt. Davidson legt damit den Finger auf einen sehr wunden Punkt bei Kant, indem Kant der empirischen Anschauung unterstellt, dass sie nur durch eine *Affektion* von Dingen an sich zustande kommen kann, also durch eine *Kausalität*, die es auf Basis der Kantischen Voraussetzungen gar nicht geben kann.

3. Spahn führt noch ein drittes und letztes Argument an, dass allgemeiner und grundsätzlicher ist und auf die Form von transzendentalen Argumenten überhaupt zielt, selbst dann, wenn sie in sich stichhaltig sind: »Der Versuch einer Selbstuntersuchung der Vernunft just mit Mitteln der Vernunft ist demnach nichts anderes als eine unvermeidlich zirkuläre Angelegenheit, da die sich selbst prüfende Instanz schon die Kriterien ihrer Selbstbeurteilung mit sich bringen muss.« (Spahn 2017 : 50) Auch diesem Problem sind wir schon begegnet, beim frühen Fichte. Es ist der Vorwurfs der Reflexionsphilosophie, die sich an dem von Fichte konstatierten »unvermeidlichen Zirkel« (SW I : 92) entladen hat.<sup>194</sup>

Man kann in diesen skeptischen Einwüfen grundsätzlich zentrale Facetten der Problematik des Münchhausen-Trilemmas (Albert 1991 : 9ff.) wieder erkennen und darüber hinaus die Frage, wie die inkommensurable Problematik der Sinnlichkeit in rationalen Systemen integriert werden kann, wenn sich die ebenso elegante wie verzwickte Kantische Lösung als nicht haltbar erweisen sollte. Kann sie gerettet werden?

Daran können wir nun versuchen anzuschließen: Die analytischen Ansätze setzen sich vor allem mit einer transzendentalen Theorie Kantischer Provenienz auseinander:

ad. 1. Wenn Fichte aufbricht, zu Kantischen »Resultaten die Prinzipien« zu suchen, handelt er ganz offensichtlich grundsätzlich wie ein Skepti-

---

<sup>194</sup> vgl. Schelling SW VII : 21ff.; Henrich 1967; Henrich 1970 : 265 ff.; 275; auch Cramer 1965 : 64; Pothast : 1971; sowie Cramer 1974.

ker der begründungstheoretischen Grundlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie, und sucht nach einem Prinzip, aus dem ohne Selbstwiderspruch und *petitio principii* gezeigt werden kann, »ob irgendeine Version des Verifikationsprinzips wahr ist« (Strout 1997 : 363). Das gilt schon für die *Grundlage*: Fichte rezensiert affirmativ eine 1792 anonym erschienene Kritik an Kant, die sich wohl gegen die Kantischen Kritiken als auch gegen Reinholds Systematisierungsversuch derselben richtet.<sup>195</sup> Reinhold hatte mit seiner sogenannten Elementarphilosophie versucht, Kants Kritiken auf das einheitliches Grundprinzip des Satzes des Bewusstseins zurückzuführen, und schon der frühe Fichte zeigt, dass die bloße Einheit des Prinzips, wenn sie faktisch bleibt, als Begründung nie ausreicht. Das bestätigt Fichte 1804 noch einmal: »Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Thathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, Genesis benannt habe.« (vgl. SW X : 194). Fichte schlägt selbst also als sowohl ein einfaches wie auch überfaktisches bzw. genetisches Prinzip vor.

Wir wissen, dass es dabei noch nicht bleibt, und Fichte durch das systematische Problem der intersubjektiven Darstell- und Vermittelbarkeit der Tathandlung bis zuletzt zu immer weiteren systematischen Vertiefungen der Transzendentalphilosophie geführt wird. Es kann also schon hier festgestellt werden, dass im faktischen Wissensmodus stattfindende Letztbegründungsversuche niemals ausreichen können, ob sie nun strukturell methodische Individualismen oder Holismen darstellen. Das Problem bei der Begründung der Transzendentalphilosophie in einer Tathandlung ist, dass diese nur durch *intentio obliqua reflexiv* gewonnen werden kann. Aber jede *intentio obliqua* ist formal doch auch eine *intentio recta* und erfasst ihren Gegenstand nicht in authentischer Un-

---

<sup>195</sup> Vgl. Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. ohne Ort, 1792, (SW I : 1-25)

mittelbarkeit, sondern in konzeptionell-begrifflicher Entstelltheit und dezisionistischer Derivativität. Wir sehen hier dem Einwand der Reflexionsphilosophie ausgesetzt. Nach Fichte kann also nicht die Reflexion, sondern nur die Reflexion der Reflexion das Tathandeln ursprünglich als allgemeine Grundform des transzendentalen Wissens evidieren, und dies eben, wie gesehen, nicht direkt, sondern nur indirekt oder genetisch. Mit anderen Worten, die apodiktisch gegebene einfache oder faktische Reflexibilität reicht als Begründungshorizont nicht hin, um die letzten Prinzipien des Denkens zu rekonstruieren, sondern nur eine Reflexibilität der Reflexibilität bzw. die absolute Reflexibilität.

ad. 1: Hiermit erst wird auch auf der höheren Apodiktischen Ebene die von Rorty geforderte Nicht-Punktualität transzendentaler Argumente erfüllt, indem innerhalb der absoluten Reflexibilität nicht nur von faktischen Akten und individuellen Bestimmtheiten, sondern von epistemischen Möglichkeitsfeldern und Unendlichkeiten gesprochen werden kann. Das bedeutet, die Wissenschaftslehre muss, bevor sie synthetische Einheit von Anschauung und Begriff untersucht, als Deduktionspunkt diesen *Begriff des Begriffs der Anschauung* gewonnen haben (also die Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit); und da sich bei der Gewinnung des Deduktionspunktes auch das operative Medium der epistemologischen Beschreibung ins rein Potentiale verändert, nennt Fichte diese rein überfaktische Perspektive die Sichtbarkeit der Sichtbarkeit des Lichts (SW X : 424ff.). Dieses reine absolut in sich bestimmte und begründete Möglichkeitsfeld ist ein ebenso unerschöpfliches wie überfaktisch geistiges bzw. ein ideales Sein, das Strouts Forderung eines ›Nachweises der tatsächlichen Existenz von X-en‹ erfüllen kann, denn es wird gewonnen aus der Beantwortung der transzendentalen quaestio iuris sub specie absoluti, ohne in einem infiniten Regress zu verdampfen oder in einem dogmatische Realismus zu versteinern. Es ist das von Cusanus metaphorisch beschriebene paradoxe Können-Sein oder »Können-selbst«.<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> Es ist klar, dass diese reine Überfaktizität niemals positiver intentionaler Wissensgehalt sein kann, da es innerhalb der Form des Selbstbewusstseins nicht erfasst oder gedacht werden könnte, weil jedes Fassen notwendig faktisch ist. Kurzum, es kommt weder in der Welt noch im Bewusstsein vor, *sofern* diese sich dem Erfassen verdan-

ad. 2. Innerhalb des transzendentalen Maximalhorizonts der Sichtbarkeit der Sichtbarkeit des Lichts kann auch dem Einwand Davidsons (Davidson 1997 : 396) begegnet werden, indem gezeigt werden kann, dass jedem faktischen Begreifen eine absolute Intuition vorausgesetzt ist, und somit vom empirische Gehalt, den qualia, in der Erfahrung sub specie absoluti nie abstrahiert werden darf. Gleichwohl sind die Qualia als das als schlechthinige Unbegreiflichkeit begriffene Licht in dieser Perspektive kein empirisches *fatum brutum individuum*, sondern selbst ein irreduzibel-inkommensurables überfaktisches Reflexibilitätsprinzip, und als solches eine Unerschöpflichkeit des absolut Qualitativen. Der Gefahr, dass den transzendentalen Argumenten der Wind aus den Segeln genommen wird, dadurch dass man faktische Differenzierungen, die die transzendentalen Theorien ermöglichen, als irrelevant einreißt, und damit die Transzendentalphilosophie überflüssig macht, lässt sich ebenfalls widerlegen. Denn die hier vorliegende transzendente Konzeption *spricht nicht von irgendetwas* (Sagen und Sagen des Tuns), sondern evidiert das Leben sub specie absoluti in seiner absoluten Einheit, und kann dieses auch vollumfänglich nachweisen.<sup>197</sup>

---

ken. Was tut es also? Es erweitert das *Sehen* und *Können* des Selbstbewusstseins über sich selbst hinaus und die Faktizität überhaupt hinaus, zum *Sehen des Sehens* und zur *Freiheit von der Willkürfreiheit*, d. h. es *begabt* das Selbstbewusstsein zum *überfaktischen Sehen* (>absoluten Intuieren<) und *überfaktischen Können* (>absolute Freiheit<). Das Verständnis des *überfaktischen Sehens*, Fichtes neuer Sinn, kann man sich durch eine präzise Erklärung von Cusanus verdeutlichen: Das »Können-selbst in seinem Ansich [wird] – über jeder Erkenntnismächtigkeit hinaus und doch mittels geistig schauenden (*intelligibilis*) Könnens – wahrheitsangenähert gesehen, wenn man sieht, daß es jede Fassungskraft des geistig schauenden Könnens übersteigt. Das was die Einsicht faßt, das sieht sie ein. *Wenn nun der Geist sieht, daß in seinem eigenen Können das Können selbst ob seines Überragens nicht gefaßt werden kann, dann sieht er mit dem Blick über seine Fassungsmächtigkeit hinaus*, wie ein Knabe sieht, daß die Größe eines Steines über das hinausgeht, was die Kraft seiner Mächtigkeit tragen könnte. *Das Sehen-können des Geistes übertrifft also sein Fassen-können.*« (Nikolaus von Cues: Vom Gipfel der Betrachtung. Leipzig 1947, S. 65f., Mark. KG)

<sup>197</sup> Erklärung: Im Leben ist die Erscheinung das, was sie ist »eben durch Gott selbst. Dies ist offenbar nicht a priori einzusehen, sondern aus dem Erscheinen Gottes zu erwarten. Es ist das Reale in der Erscheinung.« (SW X : 388) Die elegante Kantische Lösung, dass die Empirie der zweite für Begriff, Reflexion und Reflexion der Reflexion inkommensurabel Stamm des Wissens ist, bleibt damit auch im der erweiterten Transzendentalphilosophie erhalten, sie wird nicht erklärt, sondern auf eine absolut

ad. 3: Weiter: In der transzendentalen Reflexion darf nicht einmal methodisch bzw. performativ im Modus der Faktizität und Opazität (also in einem bloß gefundenen, nicht aber kontrolliert aus aufgewiesenen Elementen genetisch rekonstruierten Prinzip) stehen geblieben werden, sondern es muss allmählich und subtil von aller Faktizität abstrahiert werden, bis sie innerhalb der absoluten Reflexibilität als notwendige Erscheinung des Absoluten nachgewiesen werden kann. Zu ›Einheit‹ und ›Genetizität‹ als Kriterien einer gelingenden transzendentalen Letztbegründung kommen also noch die *Qualität ›Absoluten‹* und bzw. die formale hinter den intentionalen Sehstrahl sehende *genetische Null-Perspektive ›sub specie absoluti‹* als methodische Erfordernisse einer transzendentalen Vollreflexion hinzu. Deren epistemologische Absicherung bereitet die größten Schwierigkeiten, weil sich alles in der noch nicht vollverstandenen Nullperspektive des Sehens abspielt und abspielen muss. – Es ist in der Tat wie die Reparatur eines Schiffes auf hoher See (Otto Neurath), gleichwohl eine Reparatur, die auch Chancen hat, zu gelingen – indem sie sich eben nicht mehr nur auf den epistemischen

---

einfache Ursprungsunbegreiflichkeit (das ›Licht‹) zurückgeführt, aber dadurch auch in ihrer Unbegreiflichkeit so erklärt, dass kein grauer Rand oder irgendeine Lücke bliebe. Im Leben *sub specie absoluti*, also im »wirklichen Sichersicheren der Erscheinung kommt Reales und Formales mit einander, ohne alle Spur der Verbindung vor: und dadurch ist eben das wirkliche Bewußtsein das wirkliche, das faktische.« (Ebda.) Die Wissenschaftslehre erkennt davon aber nur »die bloße Form, nicht die Realität«, sie soll »das rein Formale des Realen vollständig erkennen.« (Ebda.) Unter dieser Voraussetzung ist absolute Einheit sowohl Anfang als auch Ziel der Wissenschaftslehre, also geht die genetische Methode der Wissenschaftslehre weder von einer faktischen Einheit, noch von einer faktischen Differenz aus, sondern zeigt die Synthesis a priori beider durcheinander auf. Fichte: Wo »steht denn nun, falls wir recht bei Besinnung bleiben, unser Raisonement? [...] Offenbar in unserm Construieren durch das Princip der Sonderung, - dessen, was durchaus nicht, inwiefern es konstruiert wird, sondern an sich gültig sein soll; also ganz eigentlich, wie eben gesagt worden, zwischen den zwei Principien der Sonderung und der Einheit, beide vernichtend und beide setzend zugleich. Und so ist der Standpunkt der bei Besinnung bleibenden W.-L. durchaus keine Synthesis post factum; sondern eine Synthesis a priori: weder Sonderung noch Einheit findend, sondern beide erzeugend in demselben Schlage.« (SW X : 117)

Gehalt, sondern zugleich und ineins auch auf die Form der epistemischen Absicherung bezieht.<sup>198</sup>

Folglich kann einer so verstandenen Transzendentalphilosophie die Relevanz nicht dadurch genommen werden, dass man ihr Explanandum auflöst. Oder wie Fichte diese Situation treffend herausstellt, haben in der Wissenschaftslehre »Fragen, ob die Wissenschaftslehre das Wissen subjektiv, oder objektiv nehme, ob sie Idealismus sey, oder Realismus, [] keinen Sinn; denn diese Distinktionen werden erst innerhalb der W.L. gemacht, nicht ausserhalb ihrer, und vor ihr vorher; auch bleiben sie ohne die W.L. unverständlich.« (Briefe III : 196). Sie werden, um diese klarzustellen, nicht dezisionistisch oder proforma vorgenommen, sondern müssen sich genetisch ergeben.

Aber: Ist dann die Wissenschaftslehre nicht immun für jede mögliche Kritik? Und also gar nicht mehr wissenschaftlich? Das kann man auch nicht sagen, schon ihre historische Gestalt zeigt, dass sie *work in progress* ist. Fichte selbst hat sie einer kontinuierlichen Revision und Überarbeitung unterzogen, ihre Gestalt um 1813 hat so viele Fehler der Grundlage von 1794 korrigiert, sodass man sagen kann, die Grundlage 1794 wäre – wenn man sie sub specie absoluti betrachten würde – nicht haltbar gewesen. Aber auch das Projekt selbst ist keine Ideologie oder Religion, sondern in der Tat ein kritikables wissenschaftliches Projekt: Denn erstens verfolgt sie den systematischen Anspruch, jedes Prinzip, das sie in Anspruch nimmt, selbst de iure nachzuweisen, und kann folglich hinsichtlich einer möglichen Unterlassensleistung darob kritisiert werden, und zweitens ist sie ein per definitionem offenes ›System der Freiheit‹, mithin kein monolithischer dogmatischer Block, der nur ganz oder ganz nicht akzeptiert werden kann, sondern eine differenzielle Argumentationsfolge am Begriff der absoluten Einheit. D. h. sie thematisiert zwar die Möglichkeitsbedingungen einer absoluten monolithischen Einheit

---

<sup>198</sup> Man muss also immer etwas sehen, und sehen, *dass* man sieht, und dann in diesem Sehen sehen, wie beides zustande kommt, und zwar bei der Aufgabe, ein absolutes Sehen des Sehen zu ersehen – schließlich muss das Ganze analytisch auseinander gehalten und systematisch beschrieben werden.

der Einheit, kann dies aber nur differenziell und diskursiv tun. Sie richtet sich an die freie Auffassung und Reflexion, freilich auf eine die innere genetisch Existenzialform des mitthematisierende Weise, die tiefer geht als die self-defeating prophecy des intentionalen Wissensmodus (aber daher auch aus deren Paradoxien heraus kommt), und zudem anerkennt, dass es außerhalb des Selbstbewusstseins höhere Formen der Freiheit gibt, die desungeachtet präzise kritisch durchdrungen und geprüft werden können und auch sollen.

### V.5.2 Letztbegründungsstreit

Es wurde ja schon darauf hingewiesen, dass die Kritiken an transzendentalen Argumenten thematische Nähe zum Münchhausen-Trilemma als einem kritischem Argument besitzen, das gewissermaßen eine noch grundsätzlichere Fragen an das Projekt einer transzendentalen Begründung stellt. Was ist nun die Stellung der Fichteschen Überlegungen zu diesem das moderne Denken bewegenden Problem? Zunächst sei auf folgendes hingewiesen:

Alle drei Schritte: Bewusstsein ( $S \# O$ ) – Selbstbewusstsein  $S \# E \cup (S \rightleftharpoons O)$  – und Leben  $E \downarrow \parallel E \cup (S \rightleftharpoons O)$ , sind keine materialen Aussagen über die Welt ( $S \# O$ ), sie sollen aber auch keine epistemologische *Beschreibung* oder *Phänomenologie* des Wissens darstellen  $S \# E \cup (S \rightleftharpoons O)$ , denn beides liefe auf einen Re-entry in eine intentionale, vergegenständlichende und damit für die Durchsichtigkeit des geistigen Gesamtakts insuffiziente Wissensform hinaus. Stattdessen stellen sie gewissermaßen eher *Übungen in der geistigen Anschauungsform* dar, und enthalten als solche, die obzwar notwendige, aber nur idealtypisch gefasste und also sub specie absoluti unscharfen Schritte auf dem Weg zur formalen Vollreflexion der Selbstanschauung des geistigen Gesamtaktes lebendiger Vernunft sub specie absoluti, der wie oft erwähnt, nur in einem reflexionslosen state of mind zu realisieren ist – Die *Anweisungen* Fichtes vermögen also, *neue unmittelbar anschauliche Kompetenzen und Sehosphären* (also subjektobjektive Vermögen) zu eröffnen und dadurch neue Lebenswelten und Tiefendimensionen mit neuen Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb der offen fraktalen Welt erschließen. Man kann

sich ja bisweilen über die Ungenauigkeit und Lückenhaftigkeit von Gebrauchsanweisungen ärgern, aber niemand hält die Konstruktionsanleitung eines Tisches für die Sache selbst: So kommt es auch bei den geistigen Übungen Fichtes nicht primär auf den Text an – denn das, was Fichte mitteilen will, »ist etwas, das gar nicht *gesagt*, noch *begriffen*, sondern nur *angeschaut* werden kann« (Briefe I : 477); – sondern auf *das Aufdecken der neuer geistiger Selbstanschauungsfähigkeiten*, die jedem nur unmittelbar klar werden können. Deswegen rät Fichte durchweg »Worte Worte sein zu lassen, und nur zu versuchen, daß [man] irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife«. (Briefe I : 477, 496; GA II, 12 : 153ff) Zwar können diese Schritte zur Vollreflexion nicht erlassen werden, aber sie stellen doch den Prozess zur Vollreflexion, der auf »unendliche verschiedene Weise« (Briefe I : 477) dargestellt werden könnte, nur idealtypisch und vereinfacht dar, im Leben können dieselben Kompetenzen und Sehbereiche innerhalb ganz anderer Sprachspiele, Schritte und Argumente, mal mehr mal weniger systematisch reflektiert, in Anwendung kommen. Das sei einer für die nochmaligen näheren Betrachtung der Eigenart der *synthesis disparata* für den Zusammenhang der Glückswürdigkeit wichtige Anmerkung vorausgeschickt.

Fichte hat sich der transzendentalen Methode zufolge, methodisch ja rein auf die Einsicht in die transzendente Struktur des evidenten Denkens konzentriert, und sich insofern nur negativ auf das hypothetische Denken auf Basis schwacher Vernunftbegriffe bezogen. Aber aufgrund der Freiheit des Reflexionsvermögens und – wir haben es gesehen – der Unsichtbarkeit des überfaktischen Wissensmodus für die faktische Reflexion, kann und muss das Ich sogar zum berechtigten Zweifel an der Letztgültigkeit des faktischen Wissensmodus  $E\cup (S \sqsubset O)$ , z. B. durch starke skeptische Argumente wie das Münchhausen-Trilemma, den Hermeneutischen Zirkel oder das sogenannte *deus-deceptor*-Argument kommen, wenn auch auf Basis ganz anderer theoretischer Voraussetzungen und außerhalb der idealtypisch voll reflektierbaren subjektobjektiven Struktur transzendentalen Wissens.<sup>199</sup> Das kann gegeben sein,

---

<sup>199</sup> Bieri 1987 : 293ff.; Höhle 1990 : 14ff. Albert <sup>5</sup>1968 : 9ff.



eben auch ohne mittels der Reflexion der Reflexion sub specie absoluti überhaupt schon einen möglichen Ausweg ( $E\downarrow \parallel E\cup [S \sqsubseteq O]$ ) aus der begründungslogischen Hinfälligkeit der faktischen Vernunfttypen zur Hand zu haben.

Ein solches skeptisches Ich steht dann sub specie absoluti innerhalb seines theoretischen Referenzrahmens mit seinem jedenfalls formal nicht voll reflektierten Reflexionsvermögen in einer merkwürdigen *antinomischen*, pointierter gesagt, in einer *lebendig-toten Zwischenposition*, die ich dergestalt formalisieren würde:  $E\downarrow \nparallel S_{E\downarrow} \mid E\cup (S \sqsubseteq O)$ .<sup>200</sup>

Materialiter und negativ hat es den Vollumfang des faktischen Wissensmodus reflektiert und wenigstens im Prinzip vollzogen, und seine grundsätzliche Untauglichkeit für eine Letztbegründung eingesehen, und muss sagen: Es kann kein absolut sicheres letztbegründetes Wissen geben, jede Begründung ist entweder regressiv, zirkulär oder dogmatisch (bzw. dezisionistisch).

Zugleich und andererseits ist aber auch klar, dass es richtig ist, dass die Einsicht in die grundsätzliche Fallibilität des Wissens eine formal gesetzliche, jederzeit reproduzierbare, ja – wie wir durch Reflexion der Reflexion wissen – sogar *genetische Evidenz* ( $E\downarrow$ ) der Beschränktheit des faktischen Wissensmodus ist, die also – *innerhalb des transzendentalen Theorierahmens* (wenn man ihn nicht aus den angesetzten Voraussetzungen gewissermaßen performativ ausschliesse) – performativ zeigen würde, dass es sehr wohl sicheres absolutes Wissen und insofern auch eine Letztbegründung möglich ist.

In der self-defeating prophecy dieses antinomischen Standpunkts müssen aber These und Antithese zugleich gesetzt werden, wobei die These materialiter negiert, was sie formaliter und implizit antithetisch setzt.

---

<sup>200</sup> Lebendig bedeutet hier zunächst wertfrei nichts als das Auge und Kompetenz für die formal genetische und material überfaktische Dimension des Bewusstseins, d. h. dessen am Wissen, was sich nicht kraft willkürlicher, intentionaler Setzung des Ichs (Dezisionismus), sondern selbst macht ( $E\downarrow$ ): Formelhaft ausgedrückt das Einzigartige, Unerschöpfliche, Tiefe der Dinge und Wesen, und zwar nicht als heitere Sonntagnachmittagslaune, sondern als stehende und feste Überzeugung im Leben. Tot dagegen heißt hier die begrifflich-abstrakte Betrachtungsweise der Dinge und Wesen und Wissensformen im vergegenständlichenden Wissensmodus.

Damit steht das Ich *über* dem sichtbaren faktischen, aber *unter* dem unsichtbaren überfaktischen Wissen – sozusagen: zwischen beiden ›mitten inne‹, lebendig-tot: Das individuelle Selbstbewusstsein steht über dem performativen Realismus des ›ich denke es‹ und kann weder in der Welt und ihren Gestalten, noch in epistemischen Gesetzmäßigkeiten einen letzten Grund finden, denn es hat die substanzielle Hinfälligkeit des faktischen Wissensmodus ja zu Recht und ein für alle Mal begriffen; zugleich steht ihr kein anderer Wissensmodus für die Selbstverständigung zur Verfügung, denn der bestehende füllt den ganzen Horizont der Realität aus – daher der intrikate Selbstwiderspruch.<sup>201</sup>

Aus demselben Grund kann es seinen eigenen eigentlich genetisch evidenten Standpunkt und damit die Bedeutung von absoluten Wissen nicht positiv überfaktisch begreifen oder verstehen, denn das einzige Medium, das ihm wie gesagt dafür sichtbarer Weise zur Verfügung steht, ist das faktische Wissen, dessen Untauglichkeit ihm aber sonnenklar ist. Ein Begriff des Absoluten wird in seiner Denkbarekeit nicht erwogen, ebenso wenig wie die Einsicht in die Prinzipien und Strukturen des überfaktischen Wissens, und nach Lage der Dinge kann und wird es die Möglichkeit eines solchen zwar nicht absolut ausschließen (was ja dogmatisch wäre), aber es kann, indem es *negativ an das faktische Wissen gebunden ist* (denn eine absolute Position darf es nicht behaupten), die genetische Evidenz in die Hinfälligkeit des faktischen Wissens *nicht lebendig begreifen*, sondern nur auf einen *Einzelfall* genetischer Evidenz rekurrieren ( $S_{E1}$ ), bei dem es sich allerdings nicht ent schlagen kann, ihn

---

<sup>201</sup> Es ist nun ein sehr interessantes Faktum, das einen tiefen Blick auf die überzeitliche Natur dieses Aktes wirft, dass unsere wirkliche Reflexion (S) nicht möglich ist, ohne einen einheitlichen logischen Raum der Gründe, kurz formale Rationalität  $E \cup a$  priori vorauszusetzen, wenn auch, wie anhand des Münchhausen-Trilemmas gesehen, die empirisch Reflexion sich selbst via performativem Widerspruch über diesen integralen logischen Raum zu erheben und davon zu abstrahieren vermag  $S \parallel E \cup (S \sqsubseteq O)$ ; aber ein solcher a priori vorausgesetzter Rationalitätsbegriff wie der des Kritischen Rationalismus bestimmt nicht nur den Begriff der wirklichen Reflexion und ihrer Grenzen, den Naturbegriff, das Menschen und Weltbild in der Gegenwart  $E \cup (S \sqsubseteq O)$ , sondern auch das Bild von Zukunft und Vergangenheit: Er wird eben als Totalität des Denkbaren gesetzt und breitet sich notorisch aus über die Zeiten, und verändert diese in seinem Sinne, schließlich umhüllt und tingiert er sukzessive den ganzen Horizont des faktisch Denkbaren in den Grundfarben seines Paradigma.

per Re-entry als faktische Evidenz und also auch als jederzeit fallibel zu interpretieren. Diese genetische Evidenz muss sich also selbst auch jederzeit als fallibel begreifen –  $E_{\downarrow} \nVdash SE_{\downarrow} \mid E \cup [SE_{\downarrow} \rightleftharpoons O]$

Es ist ziemlich offensichtlich, dass sich derart die Position perennierende Kritik von Hans Alberts als in sich geschlossene self-defeating prophecy aus einem höheren transzendentalen Blickwinkel rekonstruieren lässt – und zugleich deren Eigenschaft zur radikalen Selbstkritik, wie es Hans Albert in seinem Kritischen Rationalismus ja auch in der Tat konsequenterweise getan hat. Der Kritische Rationalismus hat die Widerleglichkeit seines Standpunktes eingeräumt wiewohl auch für sehr unwahrscheinlich gehalten (Albert <sup>5</sup>1968 : 226). Andererseits muss, sub specie absoluti betrachtet, ein Kritischer Rationalist in seinem Leben, wie jeder andere auch, dauernd absolute Entscheidung treffen, basierend auf wie auch immer hypothetisch angenommenen Voraussetzungen und Begriffen von seinem Subjekt, Denken und Tun – und naturgemäß hat die Entscheidung zur Wahrheitsenthaltung die beträchtlichen pragmatischen Kosten, nicht zu wissen, was sie tun soll, und durch ihr Tun, zugleich eine mögliche Revision zu verhindern.<sup>202</sup> Kurzum, der Unposition zwischen genetischem und faktischem Wissen verhindert nicht nur die Vollreflexion, sondern auch eine praktische Weiterentwicklung zur Freiheit von der Freiheit, weil sie die Freiheit auf den dezisionistischen Gebrauch sub specie facti vernagelt. Ein Sehen des Sehens könnte so nur noch zufällig entstehen, beispielsweise durch Zazen.

Interessanterweise werden Menschen, und vor allem Wissenschaftler nicht einfach nicht denken oder mit dem Reflektieren aufhören ( $\leftrightarrow$ ), was zur Folge hat, dass sie ihr Leben unweigerlich durch ihr lebendigtotes Denken bestimmen und da diese Unposition sich per self-defeating prophecy selbst erhält, werden sie prima vista auch keinen Grund haben, etwas anderes zu machen. – Jeder kann ja durchaus das ganze Leben aus seinem Standpunkt heraus rationalisieren. Darum

---

<sup>202</sup> Dass unbesehen die Vertreter antinomischer Standpunkte freilich sehr wohl und ausführlich Auskunft geben können über die Frage: Was sollen wir tun? muss keinen wundern, da dies zur Struktur von self-defeating prophecies gehört. Und ihren Auskünften kann auch relative Gültigkeit zukommen, wenn man im Hinterkopf behält, dass es Beschreibungen und Normen des Lebens sub specie facti sind.

kann ein Kritischer Rationalist oder radikaler Konstruktivist oder Skeptiker gewissermaßen nicht anders, als die intentionale identitätslogische Wissensform begründungslogisch zu benutzen, obwohl er sie als begründungsdefizient begreift: So begründet er von seiner Warte aus die Alternativlosigkeit seines hypothesenbildenden Fallibilismus. Von der Warte der Wissenschaftslehre aber bewegt er sich durch einen performativen Realismus in einem kontinuierlichen performativen Widerspruch ( $\leftrightarrow$ ), der seinen Grund in der Unterlassungsleistung der Vollreflexion sub specie absoluti hat, und zudem die self-defeating prophecy einer kontinuierlichen begründungslogischen Hinfälligkeit der endlichen Vernunft, des Wissens und der Wissenschaften etabliert, bestätigt und perpetuiert. Das Reflexionsvermögen oder Ich dieses Standpunktes ist in der Tat wie Tantalus lebendig-tot, indem es rein durch den Zeitverlauf von faktischer Reflexion zu faktischer Reflexion getrieben wird, und auch nur diese als Instrument zur Hand hat (*synthesis integrata*), aber tragischer Weise aufgrund einer perpetuierten lebendigen Evidenz ( $SE_i$ ), die allerdings nicht in ihrem allgemeinen Prinzip (*synthesis disparata*) eingesehen wird, innerhalb der Grenzen des faktischen Wissens doch in keinem Zustand Ruhe und Gewissheit finden kann.

*Auf die Spitze getrieben* ist die hier rekonstruierte Position letztlich eine *neutrale, anonyme*, lebendig-tote. Eine in-sich-geschlossene und doch unangreifbare Position-Nichtposition, rein negativ bezogen sowohl auf das faktische Wissen, die Geschichte, Tradition, Ressourcen und Lebensgrundlagen, als auch rein negativ bezogen auf das überfaktische Wissen, das Maßstabgebende, das Gesollte, das Gültige, Zeitunabhängig, Absolute: Ein vernichtendes Strudeln und Wirbeln und Schwindeln, das den Menschen durch diese Welt zieht. Es ist die Position der transzendentalen Willkür Kants (vgl. V4.1), mitten inne zwischen Gott, Vernunft, Natur und Neigung – und kann auf eine Form von Nihilismus hinauslaufen (vgl. VI.6).

›Auf die Spitze getrieben‹ bedeutet hier aber, das Münchhausen-Trilemma maximal stark bzw. sub specie absoluti verstanden, also so verstanden – und nur das scheint wirklich aus dem Letztbegründungsstreit zwischen der Transzendentalpragmatik und dem Kritischen Rationalismus herauszuführen – dass man das deus-deceptor-Argument als implizierten Faktor des Münchhausen-Trilemmas begreift, und damit

Apodiktizität – als höhere Form der Faktizität – schlechthin letztbegründungsuntauglich einstuft.

Bekanntlich wurde das deus-deceptor-Argument von Descartes angeführt, um selbst das anzuzweifeln, was klar und deutlich einleuchtet wie mathematische Evidenzen, oder eben, nur ein höherer Fall, das ›cogito, existo‹ selbst, oder bei Fichte die Grundform des faktischen Wissens, das absolute Ich.<sup>203</sup> Dieser von Descartes als marginal – »recht schwach« oder »metaphysisch« (Descartes 1996 : 65) – eingeschätzte Zweifel, impliziert aber ein begründungslogisches Maximalproblem, nämlich die Notwendigkeit, dass die ganze faktische Wissensform sich solange geltungslogisch einklammern muss, und damit den gesamten Bereich der faktischen Apodiktizität aus dem wir faktisch nie herauskommen, bis ein genetischer Beweis der Denkbarkeit des Begriffs des Absoluten erbracht wurde, wie ihn Fichte in der späten Wissenschaftslehre aufstellt, und zwar innerhalb bzw. durch ein methodisch-experimentelle Sicheinlassen auf den performativen Widerspruch zwischen faktischem Begriff

---

<sup>203</sup> »Nun, ich habe später aus keinem anderen Grunde geurteilt, daß man auch daran zweifeln müsse, als weil es mir in den Sinn kam, es habe etwa irgendein Gott mit eine solche Natur verleihen können, daß ich mich auch in dem täuschte, was mir am alleraugenscheinlichsten zu sein schien. *Sooft* [quoties] aber diese vorgefaßts Meinung von der Allmacht Gottes mit aufstößt, kann ich nicht umhin zu gestehen, daß es ihm, wenn er nur will, leicht sie zu bewirken, daß ich mich selbst in dem irre, was ich ganz klar mit meinen geistigen Augen zu durchschauen glaube. *Sooft* [quoties] ich mich den Dingen selbst, die ich ganz klar zu durchschauen meine, zuwende, lasse ich mich so vollkommen von ihnen überzeugen, daß ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich, wer es vermag, niemals wird er doch bewirken, daß ich nichts bin, solange ich mir bewußt bin, etwas zu sein, oder daß es zu irgendeiner Zeit wahr wird, daß ich nie existiert habe, wo es doch jetzt wahr ist, daß ich existiere oder etwa daß 2+3 mehr oder weniger seien als 5 und dergleichen, worin ich nämlich einen offenen Widerspruch erkenne.« (Descartes 1996 : 63ff., Mark. KG) Hier also liegt nach Descartes selbst im klaren und deutlichen Evidieren eine Zweifelsmöglichkeit. Solange er sich den Dingen zuwendet, kann er sich vollkommen überzeugen lassen, wenn er sich aber besinnt, dass der faktische Vollzug selbst bedingt ist, d. h. Voraussetzungen aufweist, die nicht mehr unter der Kontrolle des faktischen Vollzugs sein können, können selbst apodiktische Einsichten täuschen, und somit alles trügerisch sein. An dieser Schnittstelle liegt bei Fichte der performative Widerspruch zwischen der faktischen Begriffsform (des Denkens) und dem Absoluten, und also die Nicht-Folge und Inkommensurabilität zwischen dem überfaktischen Wissen und dem faktischen.

und absolutem Sein bzw. zwischen Sagen/Vorstellen sub specie facti und Tun/Leben sub specie absoluti. Das ist ja wie gesagt im faktischen Wissensmodus überhaupt nicht möglich, die Operationen der Wissenschaftslehre dienen zu nichts anderem, als den faktischen Wissensmodus geltungstheoretisch zu verlassen, um einen Bereich aufzusuchen, indem eine Letztbegründung möglich ist. Der Terminus ›Letztbegründung‹ stellt ebenso wie der Terminus ›Tathandlung‹ im faktischen Wissen ein Paradoxon bzw. Oxymoron dar, welches allein im überfaktischen Wissensbereich kommensurabel wird. Der Letztbegründungsstreit entsteht aus dieser Inkommensurabilität, auf welche im faktischen Wissen nur per Re-entry der faktischen Form in sich selbst reagiert werden kann: Alle Letztbegründungsversuche im faktischen Wissen laufen darauf hinaus, dass die in dieser Sphäre aufgewiesenen, naturgemäß falliblen Prinzipien, per Re-entry im faktischen Wissen pseudobegründet werden, entweder durch eine faktische Begründungsoperation (Zirkel) oder den Verweis auf eine letzt-evidentes Prinzip, das gleichwohl auch nur faktisch ist. Das sub specie absoluti verstandene Münchhausen-Trilemma fungiert hier gewissermaßen als Anwalt oder Türhüter, dass darauf Acht zeigt, dass im faktischen Wissen ein letztbegründungsuntauglicher Bereich und das Prinzip der Letztbegründung letztlich sogar ein inkommensurables Prinzip ist. Da beißt die Maus keinen Faden ab. Eine Letztbegründung ist (schon aufgrund des paradoxalen Charakters dieses Sachverhalts), nur im überfaktischen Wissensbereich möglich; also wie Fichte sagt, nur intelligibel – gleichwohl können wir aus dem faktischen Bereich des Wissens faktisch nicht heraus bzw. jede faktische Operation kehrt wieder darein zurück: »Ueberhaupt wäre es, wenn man diese höhere Voraussetzung des Lichtes für alle möglichen Aussagen des Selbstbewußtseins, als der Quelle aller idealistischen Behauptungen, annimmt, der beständige Geist des Idealismus in seiner höchsten Gestalt und sein in der Wurzel zu widerlegender und auszurottender Grundfehler, daß er bei einer Fakticität, aus welcher freilich faktisch nie, aber nur intelligibel herausgegangen werden kann, bei dem objektivirenden Lichte stehen bleibt.« (SW X : 185)

Ausgesprochene Apodiktizität ist also nicht genetisch eingesehene Apodiktizität, das deus-deceptor-Argument untergräbt bis zum endgül-

tigen Erweis der Vollreflexion des Wissens *sub specie absoluti* aber nicht nur die ausgesprochene, sondern auch die genetische Erkenntnis, sofern sie ausgesprochen wird; und ausgesprochen muss sie ja werden, sonst kann sie nicht thematisiert werden. Demnach muss das stark aufgefasste Münchhausen-Trilemma so begriffen werden, dass es sich nicht nur gegen faktische Gesetzeseinsichten im Sagen, sondern auch gegen faktische Gesetzeseinsichten im Tun richtet, solange ihnen die Letztfundierung durch die *genetische Vollreflexion* des Begriffs des Absoluten zuteil wurde, und damit die überfaktische Form des Wissens vollumfänglich als Erscheinung des Absoluten entwickelt, und die faktische Wissensform (als deren äußeres Bild) davon subtrahiert wurde. Daher wird hier eine Auffassung vorgeschlagen, die sich im Letztbegründungsstreit gegen die auf Sprechakttheorien basierenden Argumente Hösles und Apels auf die Seite des Kritischen Rationalismus schlägt, weil sich das Münchhausen-Trilemma – *sub specie absoluti* verstanden – durchaus wirksam gegen die Feststellung eines performativen Widerspruchs bzw. einer strikten Reflexion (Kuhlmann) anbringen lässt. Denn diese Argumente beziehen sich ja durchweg auf faktisch festgestellte genetische Evidenzen bzw. Apodiktizitäten, die aber per Re-entry nur im faktischen Bereich des Wissens thematisiert werden.

Dies macht nun beispielsweise Vittorio Hösle, der neben Karl Apel eine elaborierte Rolle im Letztbegründungsstreit mit Albert spielte: Wenn es nach ihm geht, ist ein Satz »dann letztbegründet, wenn es ihm gegenüber nicht sinnvoll möglich ist, zu behaupten, wenn man bestimmte nicht notwendig falsche Voraussetzungen mache, könne man ihn zu Recht bezweifeln.« (Hösle 1990 : 153), klarer gesagt, ein Satz sei dann letztbegründet, wenn seine Voraussetzungen notwendig sind. Hösle das Münchhausen-Trilemma dabei so, dass »jede Erkenntnis nicht-empirischer Natur hypothetisch« ist, »es lässt sich also immer nur sagen, daß etwas unter der Voraussetzung von etwas anderem gelte [...]. Alle apriorische Erkenntnis ist in dieser Perspektive bedingt, keine unbedingt (absolut).« (Hösle 1990 : 153) Offenbar unterliegt also Hösles Argumentation einer Aquivokation am Begriff des »Notwendigen«, weil Hösle nicht zwischen der faktischen und der genetischen bzw. des abso-

luten Notwendigkeit zu unterscheiden weiß.<sup>204</sup> So schließt er: »Wie kann der Satz ›Letztbegründung ist unmöglich‹ – der offenbar weder analytisch noch empirisch ist – in irgendeinem voraussetzungslosen Sinn als wahr gelten? Offenbar ist der Satz ›Letztbegründung ist unmöglich‹ selbstwidersprüchlich. Denn er stellt eine Unmöglichkeitsbehauptung dar, Unmöglichkeitsbehauptungen sind aber in Notwendigkeitsbehauptungen überführbar [...]. Notwendigkeitsbehauptungen aber können begründungstheoretisch als letztbegründete Aussagen verstanden werden; ›Es ist notwendig, daß a‹ heißt ebensoviel wie ›Es ist letztbegründet, daß a‹« (Ebda. 153f.) Ein solches Letztbegründungskriterium reicht aber nicht hin, weil es auf die strukturelle Eigenschaft von absolutem Wissen nicht eingeht, dass dieses im faktischen Wissen *nicht vorkommen kann*, und wir haben aber – aufgrund unserer transzendentalen Freiheit – nichts anderes denn faktisches Wissen. Sonach gehört zum Begriff der ›Letztbegründung‹ notwendig, die Darstellung der faktischen

---

<sup>204</sup> Es ist die Unterscheidung, die wir oben schon bei Fichte fanden, zwischen ›Thandlungen‹ und ›Tatsachen‹, sie wurde von Fichte ausgehend auch nochmals von Reinhard Lauth ausgearbeitet, durch die Unterscheidung von »faktischer«, »apodiktischer« und »genetischer Evidenz« (Lauth 1967 : 77f.) »›Faktische‹ und apodiktische ›Evidenz‹ sind deshalb für sich keine Evidenzen im strengen Sinne des Begriffs. Sie sind nur (geurteilte) Erscheinungen von etwas, von dem wir nicht ausmachen können, ob es in Wahrheit so ist, wie es erscheint. Hätten wir keine andere Einsicht, sondern nur die hier vermeinten, so könnten wir Wahrheit gar nicht erreichen.« (77) »Evidenz ist also weder als Feststellung der Offenbarkeit eines Seins anzusehen, noch als Offenbarkeit eines Grund-Folge-Zusammenhangs. Das erstere ist nur ein Sicherscheinen der Erscheinung, hinter das nach der Wahrheit zurückgefragt werden muß, da nicht ausgemacht ist, daß die Erscheinung sich *als das* erscheint, was sie in Wahrheit ist; das letztere bürgt ebenfalls nicht für *die Wahrheit* der Gesetzlichkeit, der man allerdings unterliegt. [...] Offenbar verlangen wir zu dem Sichzeigen, d.i., dem Erscheinen und seinem Verständnis noch etwas hinzu, was es allein, selbst als notwendiges nicht gewährt. [...] Wir suchen also mit unserem Dringen auf Wahrheit eine sich selbst als wahr begründende, sich selbst erhellende und aus sich legitimierende Setzung.« (78) Um aber eine Letztbegründung zu erzielen, bedarf es darüber hinaus noch der systematischen Rechtfertigung aus einem Prinzip. Und dieses muss neben Seinsgrund und Durchsichtigkeit auch ein absoluter sich selbstlegitimierender Wert sein. »Mit dem Guten, d.i. mit der Wahrheit, haben wir nun erreicht, was wir suchten: etwas, das ist, was es ist; das gewußt wird, wie es ist, und ist, wie es gewußt wird; etwas schließlich, von dem gewußt wird, daß es ist, wie es gewußt wird. Da es seine Rechtskraft aus sich selbst hat, kann es durch nichts entkräftet werden; es ist absolut und unwandelbar wahr.« (Lauth 1976 : 97)



Unmöglichkeit und Nichtdarstellbarkeit der Letztbegründung im Modus faktischen Wissens, um zu indizieren und zu genetisieren, dass man einen höheren Begriff des Wissens als den tragenden meint, in dem allein dadurch das Paradoxon ›Letzt-Begründung‹ kommensurabel wird. Dazu muss aber die allgemeine Fallibilität des faktischen Wissens zugestanden werden.<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Höhle versucht die Stärke des Münchhausen-Trilemmas dadurch aufzufangen, dass er Albert einen eingeschränkten, deduktiven Erkenntnisbegriff unterstellt. Hierdurch zeigt er, dass er das Prinzip faktischen Wissens nicht allgemein durchschaut, und auch den terminus a quo absoluten überfaktischen Wissens nicht besitzt – ihm bleibt nur der Re-entry übrig: Er kommt zu der vereinnahmenden Feststellung, »›Letztbegründung ist unmöglich‹ heißt somit ›Es ist letztbegründet, daß es keine Letztbegründung gibt‹, und dieser Satz ist offenkundig dialektisch widersprüchlich.« (154) Dies ist schon der Re-entry, die genetische Evidenz darein, dass letztbegründetes Wissen unmöglich ist, interpretiert Höhle als faktische Notwendigkeit. Anders gesagt, Höhle sieht nicht, dass das Münchhausen-Trilemma selbst schon die genetische Einsicht in die grundsätzliche Fallibilität faktischen Wissens ausnutzt. Im Gegensatz zu den Letztbegründern verzichtet Albert aber darauf, seine eigene Position zu begründen, sondern er beschränkt sich auf ein negatives Verfahren gegenüber all denen, die es dennoch versuchen, und kann so deren überschwängliche Missverständnisse und Vereinnahmungen abwehren. Faktisch argumentiert schon Albert auf Basis eines performativen Widerspruchs von Sagen und Tun (per hiatum irrationalem), und zwar desselben, auf den sich auch Apel und Höhle beziehen, allein diese versuchen diesen performativen Widerspruch als Letztbegründungsargument zur einer positiven Systembildung bzw. Begründung faktischen Wissens in Anspruch zu nehmen, und genau da rennen sie per Re-entry ins Münchhausen-Trilemma. Sie glauben aber, weil sie doch den performativen Widerspruch auf ihrer Seite haben, dass sie das dürfen. Aber, könnte man sagen, ›nach‹ dem performativen Widerspruch ist ›vor‹ dem performativen Widerspruch, wenn man nicht die faktische Wissensform in toto am Begriff des Absoluten (dem absoluten Soll) relativiert, sondern stattdessen stets denselben strukturellen Wiederholungsfehler begeht, das Wissen sub specie absoluti per Re-entry sub specie facti zu fassen. Albert bleibt propositional rein negativ, und widerspricht sich gewissermaßen nur existentiell dadurch, dass er mit dem Münchhausen-Trilemma ein faktisches Gesetz behauptet, dessen transfaktische Provenienz und Geltung er nachzuweisen nicht nötig zu haben meint, da er bloß negativ bleibt. Sub specie absoluti macht er sich wissenschaftlich freilich derselben Unterlassenleistung einer Vollreflexion der Reflexion schuldig, indem er im Leben eine Position einnimmt (behauptet), die er nicht nach Gründen rechtfertigen, sondern nur de facto reproduzieren und durch Iteration aufrecht erhalten kann. Er verhält sich gleichsam wie ein Rinzai Zen-Meister, der seinen Schülern, die versuchen, ein Koan zu lösen, bei jedem Antwortversuch eine Ohrfeige gibt, weil es keine mögliche Antwort gibt. Gleichwohl ist Albert im Leben freilich kein Zen-Meister, da er das Wissen klassisch auf das Sagen und Sagen des Tuns reduziert. Dadurch bleibt er zwar sauber von der

Es wurde schon gezeigt, dass Hösles Kritik am Münchhausen-Trilemma nur gegen einen schwachen Begriff faktischer Notwendigkeit gerichtet ist und damit dem Münchhausen-Trilemma sub specie absoluti nicht den Wind aus dem Segeln nehmen kann. Es ist also davon auszugehen, da Hösle überhaupt nur (faktische) Notwendigkeit kennt, dass sein Letztbegründungsverfahren, um am Münchhausen-Trilemma vorbeizukommen, als Beweisziel auch nur den Aufweis faktischer Notwendigkeit im Auge hat. So gesehen wäre nicht nur das Scheitern seines Letztbegründungsversuchs von vorneherein unausweichlich, sondern darüber

---

self-defeating prophecy der Vereinnahmung des überfaktischen Wissens durch das faktische, aber er begreift diesen Widerspruch weder noch benutzt er ihn im Dienst des Lebens sub specie absoluti. Er *benutzt* ihn zur Reduktion des Sehens und Lebens auf das faktische. Hösle sieht dagegen nicht, dass das Münchhausen-Trilemma aus einer genetischen Gesetzmäßigkeit argumentiert, die sich nicht im faktischen Wissen rekonstruieren lässt. Das genau versucht er aber durchaus, wie man sieht: »Aus dem Münchhausentrilemma«, sagt Hösle, »folgt hingegen, daß es selbst eine gelungstheoretische Voraussetzung macht, die nicht in irgendeinem starken Sinne des Wortes notwendig ist, eine Voraussetzung also, die man machen kann, oder nicht machen kann.« (154) Und was ist die dezisionistische Voraussetzung? Nach Hösle, »offensichtlich die, dass jede nicht-empirische Erkenntnis axiomatisch-deduktiv verfähre, also von Axiomen ausgehe, die selbst nicht begründet werden können und die man in einem Akt distanzierender Reflexion als nicht notwendig wahr einsehen kann.« (Ebda) Und daraus folgt nach Hösle die Tautologie, »dass es unter der Voraussetzung, daß nur deduktive Erkenntnis und somit per definitionem keine Letztbegründung möglich sei, keine Letztbegründung gebe.« (Ebda). Allein, um dies abzukürzen, Albert hat das Münchhausen-Trilemma keineswegs auf deduktive Erkenntnis beschränkt, sondern darüber hinaus explizit alle anderen faktischen Beendigungen eines Begründungsverfahrens ebenfalls als dogmatischen Abbruch verworfen, als da wären »Aussagen, bei denen man bereit ist, das Begründungsverfahren abzubrechen, von Selbstevidenz, Selbstbegründung, Fundierung in unmittelbarer Erkenntnis – in Intuition, Erlebnis oder Erfahrung – zu sprechen oder in anderer Weise zu umschreiben, daß man bereit ist, den Begründungsregreß an einem bestimmten Punkt abzubrechen und das Begründungspostulat für diesen Punkt zu suspendieren, indem man ihn als archimedischen Punkt deklariert.« (Albert 1968 : 14). Kurzum, Albert behauptet mit dem Münchhausen-Trilemma als allgemeiner Gesetzmäßigkeit des faktischen Wissens überhaupt, dass in diesem Medium prinzipiell keine Letztbegründung möglich sei. Und natürlich kann, weil es sich schließlich um eine allgemeine das ganze faktische Wissen betreffende Fallibilität handelt, dasselbe nicht de iure durch irgendeine faktische Argumentation widerlegt werden. Und gegen alle Versuche, das Münchhausen-Trilemma per Re-entry selbst auf ein faktisches Wissensprinzip zu reduzieren, hat sich Albert ja bekanntlich wirksam zur Wehr gesetzt.

hinaus auch das fortgehende Missverständnis zwischen Albert und Höhle und anderen Transzendentalpragmatikern nachvollziehbar. Wir aber wollen sehen, wie die Transzendentalpragmatik in Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus argumentiert hat, um den performativen Selbstwiderspruch zu einem »Letztbegründungsargument« auszubauen, das dem Münchhausen-Trilemma in ihrer Lesart standhält. Wir folgen hier Kuhlmann, der nach Höhle die beste Systematisierung des Arguments erreicht hat.

Der »Grundgedanke ist der, daß das übliche Verfahren der Begründung, die Begründung durch Ableitung, wegen des unvermeidlich entstehenden Begründungsregresses kein taugliches Verfahren sein kann.« (Kuhlmann 1985 : 22) Was bleibt als Alternative? Es bleibt nach Apel und Höhle allein der Versuch, in »kritischer Reflexion auf Struktur und Grenzen sinnvollen Zweifels nach etwas zu suchen, was prinzipiell jenseits der Reichweite sinnvollen Zweifels und kritischer Argumente liegen muß.« (ebda.) Kuhlmann geht dabei davon aus, »daß die Bedingungen der Möglichkeit sinnvollen Zweifels, ja allgemeiner: sinnvollen Argumentierens, die Argumentationsvoraussetzungen, die der sinnvoll Argumentierende immer schon unterstellen, die Argumentationsregeln, die er immer schon anerkennen muß, vor jedem sinnvollen Zweifel, vor jedem kritischen Argument sicher sind« (ebda.) »Von diesen Voraussetzungen sinnvoller Argumentationen gilt die sogenannte Letztbegründungsformel: Was man ohne aktuellen Selbstwiderspruch nicht bestreiten kann, gegen dessen Anerkennung man sich ohne Selbstwiderspruch nicht entscheiden, was man schließlich ohne *petitio principii* nicht durch Ableitung begründen kann, das ist in der Argumentation – und d. h. überhaupt nicht hintergebar für uns. Es gilt schlechthin als sicher und kann als feste unbedingte Basis für weitere (bedingte) Begründungen in Anspruch genommen werden.« (ebda. : 23)

Wie weit trägt eine solche Konzeption? Es ist offensichtlich, alles steht und fällt mit der Frage der Resistenz der Argumentationsvoraussetzungen gegen den Zweifel, denn diese bestimmen, was sinnvoll bezweifelt werden darf. Aus dem performativen Selbstwiderspruch wird von Kuhlmann ein *negatives unendliches Urteil* (i. S. Kants) gewonnen, dass alles das, was sich selbst faktisch (»aktuell«) widerspricht, indem es gegen die sinnvollen Argumentationsvoraussetzungen verstößt, als

nicht letztbegründungstauglich dasteht, alles übrige aber, was dem performativen Selbstwiderspruch nicht unterliegt, »gilt als schlechthin sicher und kann als feste Basis für weitere Begründungen angenommen werden.« (Kuhlmann 1985 : 23).

Wenn man nun fragt, wie Kuhlmann zu der Ansicht kommt, dass das, was jenseits der Strukturen und Grenzen sinnvollen Zweifels liegt, mit dem kongruent geht, was nicht durch aktuellen Selbstwiderspruch widerlegbar ist, dann antwortet Kuhlmann, dass ein Teil der Argumentationsvoraussetzungen »direkt ohne Vermittlung irgendwelcher fallibler Theorien zugänglich« ist – *kurz dass es einer sogenannten »strikten Reflexion« unmittelbar evident ist.*

Was ist davon zu halten? Hans Albert weist in diesem metatheoretischen Zusammenhang auf eine petitio principii hin (Albert 2003 : 149): »Für den nicht mit einer Kompetenz für strikt reflexive Verfahrensweisen ausgestatteten Theoretiker sieht allerdings die Sache so aus, daß Kuhlmann die Behauptung eines Skeptikers über die Nicht-Geltung der Argumentationsregeln, was immer diese Regeln sein mögen, in einen Kontext einbettet, in dem die betreffenden Regeln als gültig angenommen werden, und sich dadurch in der Lage sieht, einen Widerspruch zu konstatieren. Daraus zieht er dann die beruhigende Konsequenz, die Geltung dieser Regeln lasse sich nicht bestreiten.« (Albert 2003 : 148). Dieser berechtigte Einwand macht zugleich klar, woran Transzendentalpragmatik (ebenso wie der Kritische Rationalismus) scheitert.

Es ist wie bei Kant und dem frühen Fichte, bei diesen allerdings auf höherem epistemologischen Niveau, dass offenbar für metatheoretische Annahmen und Voraussetzungen unmittelbare zweifelsfreie und nicht fallible Evidenzen zugänglich scheinen, die im Objektbereich geleugnet werden – was aber fehlt, *ist aber der Rechtsnachweis sub specie absoluti*, dass und wie dieser Bereich für jeden Menschen zugänglich ist, und dass für die metatheoretischen Annahmen ein infallibler Geltungsgrund gilt. Letztlich muss man mittels des deus-deceptor-Arguments darauf hinweisen, dass der Verweis auf Apodiktizitäten auf epistemologischer Ebene ohnehin keinen höheren Geltungsstatus beanspruchen kann, als der Verweis auf irgendeine andere Faktizität. Apodiktizität ist geltungs-

theoretisch nichts anderes als höhere Faktizität, und ebenso fallibel. Darum sollte die *quaestio iuris* nicht bloß *sub specie facti* aufgefasst werden, sondern *sub specie absoluti*.

Mit Fichte habe ich zu zeigen versuchen, dass ein solcher Ansatz möglich und wie er sich methodisch kontrollieren lässt; unter problematischer Ansetzung des Begriffs des Absoluten kann es innerhalb einer explizit als *Epistemologie der Epistemologie* angelegten genetischen Ableitung von Faktizität gelingen, eine strikte Reflexion bzw. strikt genetische Evidenz *sub specie absoluti* abzusichern. Erst dann kann das transzendentalpragmatische Anliegen Kuhlmanns gelingen, wenn diese meta-epistemologische Rahmentheorie fehlt, scheitert es.<sup>206</sup>

So würde eine *äußere* Kritik des am Münchhausen-Trilemma aufgehängten faktischen Vernunft-, Rationalitäts- bzw. Wissensbegriffs aussehen können, es ist zudem auch eine *innere* Kritik des intentionalen Wissensbegriffs möglich.

Ausgehend von der Frage: Wie will der Kritische Rationalismus innerhalb seines Referenzrahmens nachweisen, dass er seine Wahrheitsprüfung am, wenn auch nur negativen Wahrheitskriterium der Bewährung an der *wirklichen Erfahrung* zurecht austrägt? (Popper 1982 : 13f.) Dieses Intentionalitätsparadigma konstatiert Popper in *Logik der Forschung*: Selbst wenn es *subjektiv* »unendlich viele ›logisch mögliche Welten‹ gibt«, so bezieht sich doch die empirische Wissenschaft nach Popper *objektiv* nur auf »die *eine* ›wirkliche Welt‹, die ›Welt unserer Erfahrungswirklichkeit« [Popper 1982 : 13] wodurch Popper nichts anderes sagt, als dass der Referenzrahmen faktischen Wissens sich formal dezi-

---

<sup>206</sup> Hinzu kommt aber, dass sich im Vollzug der genetischen Reflexionsvollzug die Erscheinungsweise des Denkens verändert. Das könnte die Wissenschaftslehre mit Verweis auf das genetische sich intuierend machen der Evidenz im Rücken des faktischen Ich-Reflex ( $E_{\downarrow} \parallel E_{\uparrow}$ ) ja unter Umständen konstatieren, allein stellt die bloße *Behauptung* und *Voraussetzung* dieses Umstands eben nichts anderes als einen Re-entry des überfaktischen Wissens ( $E_{\downarrow}$ ) in den faktischen Wissensmodus ( $E_{\uparrow}$ ) und zugleich eine Restringierung des Wissens auf das intentionale und faktisch-identitätslogische Wissen, bis vielleicht auf dieselbe positive Grenzevidenz  $SE_{\downarrow}$ , auf die sich, allerdings negativ, auch der Kritische Rationalismus bezieht), nämlich einen performativen Widerspruch von Tun und Sagen und dadurch performativen Realismus und Dezionismus. (vgl. Gerten 1997)

sionistisch, objektiv identitätslogisch darstellt, denn bei aller unendlichen Variabilität möglicher logischer Welten, die ja selbst gar nicht dem identitätslogischen Paradigma unterworfen sein müssen, gibt es doch nur *eine* wirkliche Erfahrung, die den korrespondenztheoretischen Maßstab für die Wahrheit der subjektiven Theoriebildung abgeben soll. Mit Fichte lässt sich feststellen, dass geltungstheoretisch nicht von der Objektivität der Natur ausgegangen werden sollte, da man höchstens von einer »Unabtrennlichkeit« und einem »Zugleichsein« (RL : 44f.) von Vorstellung und Gegenstand ( $S \# O$ ) ausgehen kann, ein Ding-an-sich-Bezug lässt sich im Erfahrungskontext und nicht einmal auf faktisch epistemologischem Niveau begründen (vgl. Iv.5). Zugleich ist klar, dass die Theoriebildung subjektiv willkürlich erfolgt, indem es nur ein objektives Kriterium für die Wahrheit gibt – die Natur.

Jedenfalls kann die Natur keinesfalls den Status eines Wahrheitskriteriums für sich beanspruchen, und auch sonst kein Element des faktischen Wissens, noch es selbst. Fichte hat darüber hinaus gezeigt, dass man sich bei der naturalistischen Unterstellung einer Realität der Natur keineswegs auf den identitätslogisch bedingten (kausalen) Augenschein ( $S \leftarrow O$ ) verlassen darf, sondern nur von einem »Zugleichsein« und der »Unabtrennlichkeit« ( $S \# O$ ) die Rede sein kann (RL : 14), mithin dass es sich um eine dogmatische Setzung handelt, wenn Popper oder Albert der Ansicht sind, die Natur oder welche Realität auch immer, könnte überhaupt Prüfstein der Wahrheit ihrer theoretischen Bildungen sein. Nach Fichte ist das eine dezisionistische Setzung und vor allem ist die Unterscheidung einer freien Subjektivität (S) und einer an sich bestehenden Natur (O), selbst wenn man nur von einer »Unabtrennlichkeit« ganz ohne Kausalnexus ( $S \# O$ ) reden würde – nach der betrachteten Logik der Weltgenese nur ein *abgeleiteter* Gedanke, der überhaupt die Unterscheidung und Beziehung, also den Begriff von *Sein* und *Dasein* voraussetzt (vgl. V.1). Also auch innerlich zeigt sich sub specie absoluti das überhaupt noch verbleibende negative Wahrheitskriterium des Kritischen Rationalismus als willkürliche Setzung (dann nämlich wenn man den faktischen Wissensbegriff performativ absolut setzt) und damit als Schein bzw. als nichts anderes denn als Traum eines Traums, der den bloßen Augenschein (ein Faktum) für wahr nimmt, und damit et-

was, was die kritischen Anforderungen des Münchhausen-Trilemmas niemals saturieren könnte.

Wir haben gesehen, dass Fichtes Argumente sub specie absoluti (dann wenn man nicht das faktische Wissen absolut setzt) vor allem darauf zielen, den intentionalen Wissensbegriff und seine beiden Klippen, Dogmatismus wie Dezisionismus (Dogmatismus ist objektiv betrachteter Dezisionismus, Dezisionismus ist subjektiv betrachteter Dogmatismus), als Form der Wissenschaft zu unterlaufen, mithin zu zeigen, das Wissen nicht einfach positiv setzbar ist, sondern sich trans-intentional genetisch als Wissen macht und intentional erst wird ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ), also logisch bevor wir die Unterscheidung zwischen einem freien Subjekt und einer an sich bestehenden Realität (Natur) setzen können. Und so liegt es eben auch in der Logik der Dinge, dass der Wahrheitsbegriff der heutigen empirischen Wissenschaften auf der wissenschaftstheoretischen Meta-Ebene – keinesfalls in gleicher Weise auf der Ebene des faktischen experimental ausgerichteten Forschungsbetriebs, wie man Fichtes Vorwurf einer willkürlichen Interessengeleitetheit der empirischen Wissenschaften missverstehen könnte – nicht aus der Luft gegriffen ist, indem interessanterweise auf der Meta-Ebene das Votum für eine (absolute) Realität der Natur sogar vor dem Münchhausen-Trilemma als eine dogmatische Setzung erscheint und mithin als bloßer Wunschgedanke, um überhaupt Wissenschaft treiben zu können.

Der letztlich dezisionistische oder performativ-realistische Standpunkt der Reflexion zwischen faktischen und überfaktischen Wissen  $E\downarrow \nparallel S_{E\downarrow} \mid E\cup (S \rightleftharpoons O)$  scheint mir ein bedeutendes Symptom unserer Zeit zu sein, die durch radikale Kritik der religiösen Glaubenswahrheiten und der großen ontologischen und idealistischen Metaphysiken (u. a. durch den Dezisionismus-Vorwurf) diese hinter sich gelassen hat, und nun müht ist, sich in einer zufälligen Welt durch Hypothesen zu vergewissern, sehr wohl wissend um deren Hinfälligkeit und Zerbrechlichkeit, in einen unendlichen Streit perennierender Reflexion verstrickt ist, wie die Welt und vor allem die Menschen zu retten sind. Diese Abgetrenntheit ist Folge des performativ aufrechterhaltenen bzw. absolut gesetzten Standpunkts des faktisch intentionalen Wissensmodus, ist der

performativ sich absetzende neutrale Beobachter und Kritiker des Lebens. Ein Fakt, keine Verurteilung. Anders gesagt, wenn die Grundform zugleich insuffizient und allgemein ist, wird das Paradigma und dadurch das Ganze korrupt: Daraus findet man keine Lösung, durch Abwägung, durch Pro- und Contra-Argumente. Wenn Wissenschaft und Aufklärung darauf reduziert wird, kann sie die existentielle Krise, in die die Aufklärung die Menschheit gebracht hat, nicht lösen: ja, *nicht einmal sehen*, denn aufgrund der in-sich-Geschlossenheit des performativen Realismus fehlt es an einem Maßstab, der der Aufklärung innerhalb ihrer self-defeating prophecy ein kritisches Korrektiv sein könnte. Es muss um eine Erweiterung des Grundbegriffs der Aufklärung gehen – des Wissensbegriffs.

Das ist kein Ausdruck einer generellen Technik- oder Fortschrittsfeindlichkeit, besteht aber auf der grundsätzlichen Überlegung, dass Technikfolgenabschätzung, Bankenkontrollmechanismen, Gewaltenteilung und kritischer Journalismus etc. überall da, wo auf den faktischen Wissensbegriff rekurriert wird, selbst indirekt zu dem sich selbst aufrecht erhaltenden System der Abtrennung beiträgt. Tragisch ist an dieser Situation aus, dass der performative Realismus bzw. Dezisionismus – und der Kritische Rationalismus ist hier nur Exempel – letztlich eine *formale Fortsetzung* des Aberglaubens und des gerade bekämpften dogmatischen Denkens mit den Mitteln der einseitigen Aufklärung ist und auf Basis eines ebenso eindimensionalen Freiheitsbegriffes verantwortlicher Persönlichkeit darstellt, die einerseits verhindert, dass der Mensch zur Blüte seiner Fähigkeiten kommt, andererseits die ungeheure Macht der Technik entfesselt, die gerade dieser Blüte bedürfte, sie aber zusehends durch anonyme Strukturen ersetzt und verkümmern lässt.

Tragisch ist auch, dass sich dieser Aufklärungsbegriff für pluralistisch und herrschaftsfrei hält, zugleich aber auf Basis seines einseitigen Wissensbegriffs Diskursformen, Strukturen und Institutionen reproduziert, die den Ausgang des Menschen aus seiner negativen Freiheit eher erschweren oder verhindern. Diese zugegebenermaßen holzschnittartige Kritik sind kein Plädoyer gegen Aufklärung, oder für eine Rückkehr in einen heilen Naturzustand oder die Wiederbelebung romantisch verklärter Zustände von Mittelalter oder Ländlichkeit, sondern für die



Vollendung der Aufklärung des Menschen, d. h. die Vollentwicklung seiner geistigen Fähigkeiten als Bedingung für eine Veränderung der Welt. Denn eines ist nach Fichte unumstößlich – die Lösung muss durch den Menschen und seine schöpferische Freiheit kommen.

### V.5.3 Quantenphysik

Der Terminus der *Unschärfe-Relation* wurde in der Quantenphysik von Werner Heisenberg geprägt: Sie bedeutet, dass anders als im newtonschen Paradigma zwei komplementäre Eigenschaften (Wellen-Teilchencharakter bzw. Impuls-Ort) eines sogenannten ›Elementarteilchens‹, z. B. eines Elektrons, *prinzipiell* nicht gleichzeitig beliebig genau bestimmt werden können. Und zwar widersprechen sich die identitätslogische und realistische Erwartung letzterexakter Bestimmtheit, wie sie noch Newton zugrunde lag, und die experimentell präzise reproduzierbare Beobachtung (›Auffassung und Wahrnehmung‹), dass sich Materie bzw. Energie auf subatomarer Ebene einfach nicht exakt verhält, die Physik also zur Statistik Ausflucht nehmen muss.

Aus Anlass einer Sachdiskussion in den frühen dreißiger Jahren mit der Kantianerin, Grete Hermann, beschreibt Heisenberg die besondere erkenntnistheoretische Zwischenstellung der quantentheoretischen Unschärfe-Relation in Bezug auf den Kantischen Standpunkt. Hinzugefügt sei, dass Grete Hermann einen streng wissenschaftlichen Standpunkt vertrat, demzufolge »philosophische Überlegungen den gleichen Grad von Strenge haben müssten, wie ihn sonst nur die moderne Mathematik verlangt« (Heisenberg 1969 : 164). Anhand dieses Gespräches zwischen Heisenberg und Hermann können wir unseren Zusammenhang und die durch Fichte vollzogene eigentliche Kopernikanische Wende tiefer verstehen.

Zunächst referiert Heisenberg die Position Hermanns: »In der Philosophie Kants ist das Kausalgesetz doch nicht eine empirische Behauptung, die durch die Erfahrung begründet oder auch widerlegt werden könnte, sondern es ist umgekehrt die Voraussetzung für alle Erfahrung, es gehört zu jenen Denkkategorien, die Kant ›a priori‹ nennt. [...] Das Kausalgesetz ist also gewissermaßen ein Werkzeug unseres Denkens, mit dem wir versuchen, das Rohmaterial unserer [subjektiven und cha-

otischen] Sinneseindrücke zu Erfahrung zu verarbeiten. Und nur in dem Umfang, in dem dies gelingt, besitzen wir auch einen Gegenstand für die Naturwissenschaft. Wie kann es also sein, daß die Quantenmechanik dieses Kausalgesetz auflockern will und doch gleichzeitig Naturwissenschaft bleiben möchte?» (Heisenberg 1969 : 165) Heisenberg schildert sodann die Beobachtungen, die zur statistischen Deutung der Quantentheorie geführt haben. »Nehmen wir an, wir hätten es mit einem einzelnen Atom der Sorte Radium B zu tun. [...] Dann wissen wir also, über kurz oder lang wird das Radium B-Atom in irgendeiner Richtung ein Elektron aussenden und damit in ein Radium C-Atom übergehen. Im Mittel wird das nach einer knappen Stunde geschehen, aber das Atom kann sich ebenso gut schon nach Sekunden oder erst nach Tagen umwandeln. Im Mittel heißt dabei; wenn wir es mit vielen Radium B-Atomen zu tun haben, dann wird nach einer halben Stunde ungefähr die Hälfte umgewandelt sein. Aber wir können, und darin äußert sich eben ein gewisses Versagen des Kausalgesetzes, beim einzelnen Radium B-Atom keine Ursache dafür angeben, daß es gerade jetzt und nicht früher oder später zerfällt, daß es gerade in dieser Richtung und nicht in einer anderen das Elektron aussendet. Und wir sind aus vielen Gründen überzeugt, daß es auch keine solche Ursache gibt.« (Heisenberg 1969 : 165) Dabei kann man experimentell ausschließen, dass es weitere unbekannte Bestimmungsstücke geben könnte, die das Bild verändern würden. Nach Hermann ist es natürlich in Kantischen Augen »einfach Unsinn«. Denn es bedeutet, dass unsere Kenntnis des Radium B-Atoms »gleichzeitig vollständig und unvollständig« ist (Heisenberg 1969 : 167); das genau aber bedeutet es, dass ein Atom sich nicht letztexakt kausalgesetzlich bestimmen lässt, sondern nur statistisch. Die Frage ist nun, ob das die Kantische Analyse der Erfahrung zerstört. Carl Friedrich von Weizsäcker, der ebenfalls bei dem Gespräch dabei war, bringt einen Vermittlungsversuch: Die Kantische Analyse der Erfahrung ist nicht grundsätzlich falsch, muss aber teilweise relativiert werden; und bringt eine in Bezug auf Fichte sehr interessante Perspektive ins Spiel: »Wenn Kant die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kategorie der Kausalität als »a priori« zur Erfahrung bezeichnet, so begibt er sich damit in Gefahr, sie gleichzeitig absolut zu setzen und zu behaupten, daß sie auch inhaltlich in beliebigen physikalischen Theorien der Erscheinungen in

gleicher Form auftreten müssten. Dies ist aber nicht der Fall, wie durch Relativitätstheorie und Quantentheorie erwiesen wird. Trotzdem hat Kant in einer Weise vollständig recht: Die Experimente, die der Physiker anstellt, müssen zunächst immer in der Sprache der klassischen Physik beschrieben werden, da es anders gar nicht möglich wäre, dem anderen Physiker mitzuteilen, was gemessen worden ist. Und erst dadurch wird der andere in die Lage versetzt, die Ergebnisse zu kontrollieren. Das Kantsche »a priori« wird also in der modernen Physik keineswegs beseitigt, aber es wird in einer gewissen Weise relativiert. Die Begriffe der klassischen Physik, d. h. »Raum«, »Zeit«, »Kausalität«, sind in dem Sinn a priori zur Relativitätstheorie und Quantentheorie, als sie bei der Beschreibung der Experimente verwendet [...] werden. Aber inhaltlich werden sie in diesen neuen Theorien doch modifiziert. (Mark. KG)« (Heisenberg 1969 : 169f.) Auch wenn dies in Bezug auf Kant und insbesondere seine Theorie von den Formen der Anschauung nicht hundertprozentig zutrifft, was eine Auslegungssache angeht<sup>207</sup>, macht es doch eine zweite Ebene sichtbar, die durch Kants auf dem intentionalen Wahrheitsbegriff aufgebauten identitätslogischen Theoriedesign nicht hinreichend erfasst werden kann.<sup>208</sup> Heisenberg besteht nun im Konflikt

---

<sup>207</sup> Dieser Ableitung der reinen Form der Anschauung des Raums ist, damit kein Missverständnis entsteht, logisch vor jeder geometrisch-mathematischen Interpretation des Raumes, sei es durch Newton oder Hermann Minkowski oder David Hilbert, denn er stellt bloß das Potential des bloßen unendlich bestimmbaren Nebeneinanders ohne die geringste nähere Bestimmung vor.

<sup>208</sup> »Was ist Wahrheit?«, fragt Kant, und gibt sogleich die Antwort: »Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sei. Es ist schon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.« (AA KrV B : 82f.) Die Quintessenz der Fichteschen Philosophie geht darauf, diese in sich geschlossene Bezugnahme intentionalen Denkens an seine Grenzen und über sich selbst hinauszuführen – ins sub specie absoluti unscharfe Leben und der Unbegreiflichkeit des Lebens inne seienden Denkens. Die Intentionalität ist es nämlich, und das meint ihren Wahrheitsbegriff, die faktische Subjekt-Objekt-

zwischen der Kantischen Philosophie und der Quantentheorie darauf, dass es sich bei der Unschärfe-Relation *nicht* einfach nur um etwas *Subjektives* handelt, wie man ja gewöhnlicherweise eine bestehende Unbestimmtheit implizit auf die Unkenntnis des dahinter stehenden objektiven Gesetzeszusammenhangs zurückführt und man also nach dem eigentlichen Bestimmungsgrund nur weiter suchen muss, um ihn zu finden (vgl. Normalwissenschaft als das Lösen von Rätseln [Kuhn 1973 : 58]), sondern um eine »physikalische Realität« mit »objektivem Charakter«<sup>209</sup> als charakteristischem Zug der Quantenmechanik (Heisenberg 1969 : 170): »Wenn wir aus den atomaren Erscheinungen auf Gesetzmäßigkeiten schließen wollen, so stellt sich heraus, daß wir nicht mehr objektive Vorgänge in Raum und Zeit gesetzmäßig verknüpfen können, sondern – um einen vorsichtigeren Ausdruck zu gebrauchen – Beobach-

---

Beziehung bei gleichzeitiger Spaltung ( $S \nparallel O$ ), die dadurch, dass sie zuerst die Objekte, und seit den faktischen Epistemologien, das Subjekt ( $S \nparallel E\cup$ ), und seitdem auch diese Form der Wissenschaft begründungslogisch gescheitert ist, die proteushaften performativen, sich selbst reproduzierenden, aber ebenso in sich verschlossenen Rationalitätstypen der intentionalen Bewusstseins-einstellung und Wahrheitsbeziehung ( $S_{E\downarrow} \nparallel E\cup$ ), erst das lebendige unscharfe und je und je einzigartige unbegreifliche überfaktische Erscheinungsleben mit den Insignien der Rationalität und Leistungssteigerung versieht und dadurch es und sich selbst ruiniert.

<sup>209</sup> Wobei man in dieser Bestimmung nach Fichte ersehen kann – hier sei einfach nur mal darauf hingewiesen, um zu markieren wie unmittelbar und instantan die Subsumption geschieht –, dass in der Tat = performativ Heisenberg hier per Re-entry unmittelbar die quantenphysikalische Sonderstellung unmittelbar wieder unter einen intentionalen Wissensbegriff subsumiert. Nach Fichte ist aber der intentionale Wissensmodus überhaupt kein alternativloses *tertium non datur*, indem Fichte sogar zeigt, dass die Grundform der faktischen Intentionalität nur der Schlagschatten des faktischen Ich-Reflexes ist ( $E\cup$ ), und als solcher nur die *äußere Existentialform* des an sich vertikal- oder genetisch-evidenten Wissens ( $E\downarrow$ ) des absolut überfaktischen Vernunfteffekts (vgl. VI.3ff.) Also, ohne dass Heisenberg hier überhaupt auch nur die Chance hat, eine Alternative zu erwägen – so tief und selbstverständlich sitzt uns der faktisch-intentionale Wissensmodus inne –, passiert dieser Re-entry unbewusst, natürlich, automatisch. Nach Fichte kann Heisenberg diese Überlegung nicht treffen (sie kommt ihm als selbstverständliche Realität vor), da er weder in seinem Gegenstandsgebiet noch überhaupt den faktischen Wissensmodus überwinden kann, und zwar aus Ermangelung des Begriffs des Absoluten, welcher als terminus a quo der einzige Ausgang wäre. Wir beginnen zu ahnen, dass die letzten Fragen der höheren Epistemologie eben doch nur von der Transzendentalphilosophie, und nicht von den Geistes- oder Naturwissenschaften geklärt werden können.

tungssituationen. Nur für diese erhalten wir empirische Gesetzmäßigkeiten. Die mathematischen Symbole, mit denen wir eine solche Beobachtungssituation beschreiben, stellen eher das Mögliche als das Faktische dar. Vielleicht könnte man sagen, sie stellen ein *Zwischending zwischen Möglichem und Faktischem* dar, das objektiv im gleichen Sinne genannt werden kann wie etwa die Temperatur in der statistischen Wärmelehre. Diese bestimmte Erkenntnis des Möglichen läßt zwar einige sichere und scharfe Prognosen zu, in der Regel aber erlaubt sie nur Schlüsse auf die Wahrscheinlichkeit eines zukünftigen Ereignisses. Kant konnte nicht voraussehen, daß in den Erfahrungsbereichen, die weit jenseits der täglichen Erfahrung liegen, eine Ordnung des Wahrgenommenen nach dem Modell des [...] ›Gegenstands‹ nicht mehr durchgeführt werden kann, daß also, um es auf eine einfache Formel zu bringen, Atome keine Dinge oder Gegenstände mehr sind. (Mark. KG)« (Heisenberg 1969 : 170f.). Kant nicht, aber offenbar Fichte.

Interessant ist hier Mehreres zugleich:

1. Zunächst der Hinweis von Weizsäcker, demzufolge Kants Philosophie und auch die Anmutung einer absoluten (identitätslogischen) Exaktheit und Gesetzmäßigkeit zwar nötig sind, um sich über die (davon abweichenden) Experimentalergebnisse zu verständigen (Sagen), dass aber Kants Theorie in Anbetracht der *wirklichen* Erfahrung (›Auffassung und Wahrnehmung‹) relativiert werden müsse, indem sich mit den Kantischen Kategorien die Unbestimmtheit als objektive Realität nicht erfassen lässt.
2. Interessant ist hier zudem der Verweis auf die Gefahr, in der Kant steht, seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu *verabsolutieren*. Ein Hinweis, den wir dankbar entgegennehmen, und der unseren Eindruck bestätigt, dass Kant ohne transzendente Ableitung von Empfindung und Ding-an-sich-Form sowohl in dem *performativen Realismus* seines formal identitätslogisch-intentionalen Ansatzes  $S \# E \cup (S \models O)$  als auch in einem performativen Widerspruch zwischen Sagen und Tun bzw. Wissenschaft und Leben steht. Er überträgt dadurch quasi performativ auf die lebendige Erscheinung des

Lebens die abstrakt identitätslogischen Schematismen (wie wir mit Fichte gezeigt haben, vgl. IV.5ff.) und blendet jene aus, so dass die lebendigen Strukturen nur noch Als-Ob-Charakter in einer kausal determinierten Natur beanspruchen können.

3. Schließlich ist bemerkenswert, dass Heisenberg der Unschärfe-Relation in der Tat *objektive Realität* zu spricht, nach Fichte würde besser von einer lebendigen transintentionalen Realität die Rede sein (dem besagten ›Zwischending zwischen Möglichem und Faktischem‹: nach Fichte ist dies genau der Status des überfaktischen Wissens, vgl. VI.2), die sich statistischen Berechnungen, aber nur sehr eingeschränkt exakten Prognosen öffnet und sich insofern der instrumentelle Vernunft weitestgehend entzieht.

Wie verhält sich das zu den Fichteschen Ergebnissen? Zunächst muss einmal festgestellt werden, dass, bei aller Exaktheit, eine mathematisierte Naturwissenschaft wie die Quantentheorie, ebenso einer Deutung ihrer Resultate braucht, wie jede andere Naturwissenschaft auch, und damit einen wissenschaftstheoretische bzw. erkenntniskritische Hintergrundtheorie, die den Rahmen bestimmt, indem die Ergebnisse gedeutet werden können – das kann die Einzelwissenschaft nicht für sich selbst machen. Mit der Transzendentalphilosophie Fichtes im Hintergrund scheint nun vorderhand ein epistemologischer Rahmen vorzuliegen (was genauerer Prüfung bedürfen würde), vor welchem die bekannten ontologisch-epistemologischen Schwierigkeiten und Paradoxien (vgl. Doppelspaltexperiment etc.) der Quantentheorie, die immerhin zum Bruch mit Einstein geführt haben (›Gott würfelt nicht‹) und ein zentraler Streitpunkt in der Physik sind, gedeutet und womöglich innerhalb eines viel grundsätzlicheren Gesetzes legitimiert werden können (vgl. Heisenberg 1969; 1971). Zugleich können sie ins Verhältnis zur identitätslogischen Rationalität Kants gesetzt werden.

Nach Fichte ist das überfaktische Wissen jenseits der identitätslogischen Anmutung nicht *nicht-gesetzmäßig*, sondern *organisch gesetzmäßig* oder genetisch-evident oder kurz lebendig, denn es wird per synthesis disparata durch die absolut-absolute Einheit des Daseiens sowohl gebildet als auch bestimmt ( $E \downarrow \parallel E \cup [S \Leftarrow O]$ ), und nicht durch die tote und

dezipionistische Form des Selbstbewusstseins ( $S \# E\cup$ ). Der Eindruck fehlender Gesetzmäßigkeit (des ›Würfeln‹) ergibt sich nur vor der Folie der performativ absolut gesetzten mechanisch-schematischen Identität des Selbstbewusstseins. Aus Sicht der Wissenschaftslehre wäre zu dem Streit zwischen Einstein und Quantentheorie Heisenberg zu bemerken, dass die Relativitätstheorie Raum und Zeit (Masse und Energie) zwar als relativ begreift, aber doch den neutralen Standpunkt eines performativ absolut gesetzten Beobachters ( $S \# E\cup$ ) und seiner abstrakten Ansprüche auf strenge prognostische Gesetzmäßigkeit voraussetzt, während die Quantentheorie in ihrer *nochmaligen Reflexion* und *Relativierung* des neutralen Beobachtungsstandpunkts auf Basis konkreter experimentelle ›Auffassung und Wahrnehmung‹ strukturanalog zur Wissenschaftslehre argumentiert, dass jede Beobachtungssituation (Messung) selbst schon eine Einflussnahme auf das Experiment darstellt; und beide kommen zu und operieren in – die Quantentheorie mittels statistischer Kalküle, die Wissenschaftslehre mittels radikal-reflexiver begrifflicher Rekonstruktion des für die identitätslogische Wissensform inkommensurablen Begriffs absoluten Seins – einem überfaktischen Wissensmodus sui generis, dem von Heisenberg erwähnten *Zwischending von Faktizität und Möglichem*, welches dieser allerdings mangels Alternative als *objektive* Realität wieder dem faktisch-intentionalen Wissensmodus integriert. So gesehen scheint es nicht gänzlich ohne Witz, Einsteins Position mit dem Kantischen Standpunkt faktischer Epistemologie zu identifizieren, und in der quantentheoretischen Position Heisenbergs die Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre wieder zu erkennen. Freilich ist dieser Vergleich insofern hinkend, als nach Heisenberg das einzelne Individuum die Hypothesen aufstellt, die an der Empirie geprüft werden müssen; während nach Fichte das Wissen selbst denkt, und sich das Individuum nur denkend erscheint. Aber diese performative Absolutsetzung des Modells hypothetischer Theoriebildung ist nach Fichte nichts als die self-defeating prophecy der intentionalen Perspektive des Einzelwissenschaftlers.

## V.5.4 Goethes Urphänomene

Alles war wie eine unsagbar bewegliche geistige Flüssigkeit, in der sich nicht der feste Bodensatz von den zarten Wellen getrennt hat. Eine starke Bewegung breitete sich in immer neuen Kreisen aus, aber hatte kein Ziel. Alles war Erregung, aber nichts war fest. Nichts blieb wahr, alles war nur wahrscheinlich. Alles Wissen, das man erworben hatte, verlischt wie tot, man meidet, wie mit einem höheren Sinn begabt, die gewöhnliche Genauigkeit.

Robert Musil, 1900

Sowohl Quantentheorie wie Wissenschaftslehre müssen *abstrahieren* und erzeugen also nur ein formell-abstraktes gesetzliches Bild des lebendigen Daseins sub specie absoluti, und stehen damit im abgerissenen Zustand des performativen Widerspruchs ( $\leftrightarrow$ ), der nach Fichte nur in völliger Hingabe der Freiheit der Reflexion an die ›Auffassung und Wahrnehmung‹ im Standpunkt der Moralität und Religion gewonnen werden kann (vgl. VII.5ff.). Aber auch diese Position wurde in der Geschichte der Naturwissenschaft vertreten: Es ist das Naturbild Goethes. Wir wollen hier kurz auf Goethes spinozistisches Naturbild eingehen, und vor allem ihren Zusammenhang zur Glückswürdigkeit. Praktischerweise hat sich Heisenberg im Zusammenhang der Bedeutung der Abstraktion für die Naturwissenschaft auch mit Goethes Naturbild beschäftigt, der die Abstraktion gemieden hat – so können wir einen schönen Bogen schlagen.

Goethe hat die Abstraktion in seinen naturwissenschaftlichen Studien zur Urpflanze und Farbenlehre grundsätzlich gefürchtet (GW 23 : 11). Für Goethe beginnt unser Naturverständnis mit dem »unmittelbaren sinnlichen Eindruck, also nicht mit einer durch Apparaturen ausgefilterten, der Natur gewissermaßen abgezwungenen Einzelercheinung, sondern mit dem unmittelbar unseren Sinnen offenen, freien Naturgeschehen.« (Heisenberg 1971 : 144) Aber natürlich war Goethe klar, dass bloße Anblicken nicht hinreicht, um einen gültigen Zusammenhang zu gewinnen und zu vermitteln. So schreibt Goethe im Vorwort der Farbenlehre: »Das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses



aber mit Bewußtsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit, und um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll.« (GW 23 : 11). Diese Gewandtheit ist nötig, um die sogenannten Urphänomene zu finden, aber diese Entwicklung des Sehens findet im Sehen selbst statt und das Sehen macht sich hier quasi von selbst, und nicht ein denkendes und reflektierendes Ich.

Was aber sind Urphänomene? Das sind *unmittelbar sinnlich anschaulbare Grunderscheinungen*, wie z. B. die Urpflanze, das Lichte und Dunkle in der Farbenlehre, in denen nach Goethe der Schlüssel liegt, um Pflanzengestalten und Farbphänomene »ins Unendliche [zu] erfinden, die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und eine innere Wahrheit und Notwendigkeit haben.« (nach Heisenberg 1971 : 246) Es handelte sich also nach Goethe um *lebendige schöpferische Ideen* bzw. Prinzipien von unerschöpflichem Gehalt, die für Goethe mit bloßem Auge zu sehen waren. Es sind keine abstrakten Konzepte oder Theorien. »Ein Urphänomen ist [also] nicht einem Grundsatz gleichzusetzen, aus dem sich mannigfaltige Folgen ergeben, sondern anzusehen als eine Grunderscheinung, innerhalb deren das Mannigfaltige anzuschauen ist.« Grunderscheinungen sind also nicht reflexiv zu gewinnen, keine verobjektivierbaren oder abstrahierbaren Konzepte. In unserem Zusammenhang stellen sie die Unschärfe-Relation und Durchsichtigkeit des faktischen für das überfaktische Wissen dar, die man mit Fichte genetische Evidenz nennen kann: ↓ || EÜ. Die Reflexion schweigt bei der Anschauung, und die Freiheit bleibt der Anschauung hingegeben und reißt sich nicht los zur Abstraktion. Nur in diesem lebendigen unmittelbaren Schauen ist die schöpferisch-genetische Dimension des Denkens lebendig, wird sie begrifflich bestimmt, reflektiert, erfasst und begriffen (EÜ), wird sie zugleich ertötet und ruiniert. Heisenberg schreibt dazu: »Hier steht Goethe an der Grenze der Abstraktion, vor der er sich fürchtete. Goethe hat sich selbst versagt, diese Grenze zu überschreiten. Er hat auch immer gewarnt und gemeint, die Physiker und die Philosophen sollten es ebenso halten. ›Wäre denn aber auch ein solches Urphänomen gefunden, so bleibt immer noch das Übel, daß man es nicht

als ein solches anerkennen will, daß wir hinter ihm und über ihm noch etwas Weiteres aufsuchen, da wir doch hier die Grenzen des Schauens eingestehen sollten. Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen.« Die Grenze zum Abstrakten soll also nicht überschritten werden. Dort wo die Grenze des Schauens erreicht ist, soll der Weg nicht fortgesetzt werden, indem man das Schauen durch abstraktes Denken ersetzt. Goethe war überzeugt, daß das Lösen von der sinnlich wirklichen Welt, das Betreten dieses grenzenlosen Bereichs der Abstraktion zu mehr Schlechtem als Gutem führen müsse.« (Heisenberg 1971 : 246) In der Performanz einer solchen Anschauung wie Goethe sie fordert, ist der Betrachter nicht getrennt und unterscheidbar von der Welt, und man kann nicht eindeutig sagen, ob sie einer objektiv gedachten Welt oder der menschlichen Seele zugehören, da sie die Voraussetzungen für beide bildet. Nach Fichte sind sie ein transintentionaler Vernunfteffekt. Es versteht sich daraus, dass sich Goethe als Spinozist empfand; das schreibt er auch selbst am 11. November 1784 an Knebel: »Ich lese mit der Frau von Stein die ›Ethik‹ des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige« (GW 18 : 755). Für ihn war die Natur (sive deus) die absolut Einheit von res extensa und res cogitans und als solche sowohl unendlich als auch göttlich. Heisenberg fasst das wie folgt zusammen: »Nicht das Naturerlebnis eines einzelnen Menschen, so sehr es ihn als jungen Menschen erfüllt hatte, war dem älteren Goethe wichtig, sondern die göttliche Ordnung, die in diesem Erlebnis erkennbar wird. Es ist für Goethe nicht nur dichterische Metapher, wenn etwa in dem Gedicht *Vermächtnis altpersischen Glaubens* der Gläubige durch den Anblick der über dem Gebirge aufgehenden Sonne dazu bewegt wird, ›Gott auf seinem Throne zu erkennen, ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen, jenes hohen Anblicks wert zu handeln und in seinem Lichte fortzuwandeln‹. Diesem Inhalt des Naturerlebnisses muß sich, so glaubt Goethe, auch die wissenschaftliche Methode anpassen, und so ist das Suchen nach dem Urphänomen aufzufassen als das Forschen nach jenen der Erscheinung zugrunde liegenden, von Gott gesetzten Struktu-

ren, die nicht nur mit dem Verstand konstruiert, sondern unmittelbar geschaut, erlebt, empfunden werden können«. (Heisenberg 1971 : 254).<sup>210</sup>

Aber warum zog Goethe diese Perspektive der naturwissenschaftlichen Abstraktion vor? Hat er einfach nicht begriffen, welche Kraft und welcher Nutzen in der naturwissenschaftlichen Methode und Vereinheitlichung lag? Es lassen sich hier zwei Antworten geben:

Zum einen war die unmittelbare Schau der Natur selbst beseligend und erfüllend. So Goethe schreibt beispielsweise in den Briefen von seiner Italienreise, dass er sich in einem Rausch der Sinne einfach nicht satt sehen konnte: »Ich gehe nur immer herum und herum und sehe und übe mein Aug und meinen inneren Sinn. [...] Du weißt, was die Gegenwart der Dinge zu mir spricht, und ich bin den ganzen Tag in einem Gespräche mit den Dingen.« Oder: »Wie glücklich mich meine Art, die Welt anzusehen, macht ist unsäglich und was ich täglich lerne! und wie doch mir fast keine Existenz ein Räthsel ist. Es spricht eben alles zu mir und zeigt sich mir an.« Und: »Meine Übung, alle Dinge wie sie sind zu sehen und zu lesen, meine Treue, das Auge Licht seyn zu laßen, meine völlige Entäusserung von aller Präntention, machen mich hier höchst im Stillen glücklich.« (nach Schieren 1998 : 177f.). Der wirkliche Affekt und die Erfüllungskraft dieser präntentionslose Schauung, die Natur neu und neu zu entdecken, sind der zentrale Punkt: Goethe geht es um den Menschen. Wir erinnern uns bei dieser Gelegenheit an die eingangs zitierten Beschreibungen eines anderen Dichters, Robert Musils, die einen ganz ähnlichen Ton anschlagen haben: »Es war ein süß ohnmächtiges Brennen. Ich brannte in der Welt wie ein Scheit Holz

---

<sup>210</sup> Nach Fichte wird die Gottesposition von Spinozas' *Deus sive Natura* durch die Wissenschaftslehre erkenntniskritisch als Begriff des Absoluten revidiert, indem Fichte den Begriff der göttlichen Substanz als bloß faktische Begriffsbildung entlarvt: Das absolute Sein Gottes kann ebenso wenig faktisch erfasst werden wie das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen. Nach Spinoza hat die Substanz unendlich viele Attribute, von denen wir nur zwei kennen, *res cogitans* und *res extensa*. Das aber, was bei Spinoza keinen Sinn macht, weil er damit einen erkenntniskritisch unausweisbaren Sachverhalt behauptet, wird der Struktur nach von Fichte durchaus gerettet, da nach Fichte die Urerscheinung die unendliche Potentialität des absoluten Seins ebenso trägt wie auch reflexibel macht. Nach Fichte hat demnach Gott nicht unendlich viele Attribute, sondern nur ein einziges, dieses aber ist unendlich modifizierbar.

in der Flamme, und die Welt brannte von mir. Wie es mit den Büchern war, geschah es mit allen Dingen. Der Baum, den ich sah, nahm nicht an sich, was er brauchte, um Baum zu sein, sondern er schenkte sich und nahm dafür mein Sehen von mir. Alles war wie eine unsagbar bewegliche geistige Flüssigkeit, in der sich nicht der feste Bodensatz von den zarten Wellen getrennt hat. Eine starke Bewegung breitete sich in immer neuen Kreisen aus, aber hatte kein Ziel. Alles war Erregung, aber nichts war fest. Nichts blieb wahr, alles war nur wahrscheinlich. Alles Wissen, das man erworben hatte, verlischt wie tot, man meidet, wie mit einem höheren Sinn begabt, die gewöhnliche Genauigkeit. (Corino 2003 : 164f.) Und auch Fichte thematisiert in der *Anweisung* unter dem Aspekt der schöpferischen Moral diese beseligende Einheit des Subjekts mit den Objekten: »So wie durch den höchsten Akt der Freiheit, und durch Vollendung derselben, dieser Glaube [sc. an die Selbständigkeit der Person] schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: daß der Affekt, die Liebe, und der Wille dieses göttlichen Daseins die seini-gen Würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist.« (RL : 130) »Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen andern Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade, gefällt, ist die Erscheinung des unmittelbaren Wesens in der Wirklichkeit. – Als das in jedem bestimmten Momente, und unter den gegebenen Zeitbedingungen Allervollkommenste, kann man es auch beschreiben; – wenn nur dabei nicht an eine, durch einen logischen Begriff gesetzte Vollkommenheit, die nicht mehr enthält, als die Ordnung und die Vollständigkeit des Mannigfaltigen, sondern an ein, durch einen unmittelbaren, auf ein bestimmtes Sein gehenden, Affekt, gesetzten Vollkommenheit, gedacht wird.« (RL : 138) Das scheint auf die Goetheschen Urphänomene hinauszulaufen, indem es sich um eine epistemologische Schilderungen eines evidenten Sich-machens der unbegreiflichen Einheit des überfaktischen Daseins in einem faktischen Ich-Reflex handelt, in dem die Reflexion zur Ruhe gekommen, jedenfalls nicht performativ verabsolutiert ist.

Zum anderen hat Goethe, der das Einsetzen der Industrialisierung ja noch selbst miterlebt, und diese Entwicklung sowohl vorausgeahnt als

auch gefürchtet hat, im Großen und Ganzen diese Tendenzen auf einen abstrakten, losgerissenen und willkürlichen Zugang zur Welt zurückführt, der das lebendige, affektiv wertschätzende Sichmachen der Phänomene ertötet. In den ›Wanderjahren‹ schreibt Goethe prophetisch: »Das überhandnehmende Maschinenwesen quält und ängstigt mich, es wälzt sich heran wie ein Gewitter, langsam, langsam; aber es hat seine Richtung genommen, es wird kommen und treffen.« (GW 11 : 453). Seine Abneigung gegen die Abstraktion gründet dabei offenbar keineswegs in Sentimentalität oder weil Goethe, wie Karl Jaspers vermutet hat, die Aufgabe nicht begriff, in der neuen Welt den Weg des Menschen zu finden. Die abwehrende Haltung gegenüber der Entwicklung, die die Naturwissenschaften (vor allem basierend auf Bacon und Newton) dann auch tatsächlich seit Goethes Jahren genommen haben, war gewollt und reflektiert. Er wusste, welche Kräfte am Werk waren: »Unter allen Entdeckungen und Überzeugungen möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben, als die Lehre des Kopernikus. Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahneten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechnete und aufforderte.« (GW 23 : 395). Und dabei dürften die geistigen Voraussetzungen, die die Kopernikanische Wende auslösten und ermöglichten, noch viel bedeutender gewesen sein. Jedenfalls sind diese Entwicklungen nach Goethe »berechtigt«, es ging Goethe also nicht nur um das Festhalten am Alten, sondern um das Festhalten am Menschen und seiner Zentralstellung im Kosmos. Und eine Intuition sagte Goethe offenbar (vgl. VII.5), dass der Mensch mehr ist, als ihm reflexiv zugänglich ist. Was ich hier dadurch zu fassen versuchte, dass ich regellose Prinzip des abgerissenen Denkens (Dezisionismus) für die allgemeine Abtrennung von den Dingen

und Wesen dafür verantwortlich gemacht habe: Es ging nicht gegen wissenschaftliche Exaktheit und Richtigkeit an sich, und dass unter diesen Kriterien die Naturwissenschaft zu kritisieren gewesen wäre (darüber hat sich Goethe keinen Illusionen hingeeben), sondern es ging darum, was durch die Absolutsetzung des Prinzips der freien Reflexion an Verarmung, Grenzen- und Maßstabslosigkeit, Anonymisierung und Abtrennung drohte. Um diesen nihilistischen und haltlosen Taumel ging es, in den die Menschheit durch Abstraktion geraten würde. Wenn Goethe die Gefahren, vor denen er sich fürchtete auch nie genau entwickelte, reflektiert doch die berühmteste Figur aus Goethes Dichtung, sein Faust, sehr genau für wie gefährdet und verführbar Goethe den Menschen hielt: Der an den Rand des Universums geworfene Mensch strebt aus Verunsicherung nach Selbsterhaltung, Sicherheit und Macht, und daher nach immer umfassenderer und abstrakterer Erkenntnis und Kontrolle über die sichtbare Wirklichkeit. Das veranlasst ihn schließlich mit dem Teufel selbst einen Pakt abzuschließen.<sup>211</sup> – Der Teufel aber – oder *deus deceptor*, den wir schon von Descartes kennen – ist nie etwas anderes als die leere Projektion der regellosen Bezweifelbarkeit auf den uns unbekannten Grund der Einheit der Welt, welche Welt dadurch grundlos wird, kontingent und hinfällig. Der Pakt mit dem Teufel ist so gesehen eben nichts als die Urform der self-defeating prophecy.

Der in diesem Zusammenhang entscheidende Unterschied ist der zwischen ›Wahrheit‹ und ›Richtigkeit‹. Heisenberg weist auf diesen wichtigen Punkt hin: »Die moderne Naturwissenschaft vermittelt also Erkenntnisse, deren Richtigkeit im ganzen nicht bezweifelt werden kann; und die aus ihr entspringende Technik gestattet, diese Entwicklung zur Verwirklichung auch weitgesteckter Ziele einzusetzen. Aber ob der so erreichte Fortschritt wertvoll sei, wird damit überhaupt nicht entschieden. Das entscheidet sie erst mit den Wertvorstellungen, von denen sich

---

<sup>211</sup> Und ist der Teufel, Mephisto, denn nicht nur der Geist der Absolutsetzung, also jener Geist, der durch die Verabsolutierung der herrschenden Rationalitäten, Logiken und Systeme verhindert, dass der daran Glaubende sich ihren und ihrer Reproduktion entziehen kann?

die Menschen beim Setzen der Ziele leiten lassen. Diese Wertvorstellungen aber können nicht aus der Wissenschaft selbst kommen; jedenfalls kommen sie einstweilen nicht daher. Der entscheidende Einwand Goethes gegen die seit Newton angewandte Methodik der Wissenschaft richtet sich also wohl gegen das Auseinanderfallen der Begriffe ›Richtigkeit‹ und ›Wahrheit‹ in dieser Methodik. Wahrheit war für Goethe vom Wertbegriff nicht zu trennen. Das ›unum, bonum, verum‹, das ›Eine, Gute, Wahre‹ war für ihn wie für die alten Philosophen der einzig mögliche Kompaß, nach dem die Menschheit sich beim Suchen ihres Weges durch die Jahrhunderte richten konnte. Eine Wissenschaft aber, die nur noch richtig ist, in der sich die Begriffe ›Richtigkeit‹ und ›Wahrheit‹ getrennt haben, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von selbst die Richtung bestimmt, ist zu sehr gefährdet, sie ist, um wieder an Goethes ›Faust‹ zu denken, dem Zugriff des Teufels ausgesetzt. Daher wollte Goethe sie nicht akzeptieren. In einer verdunkelten Welt, die vom Licht dieser Mitte, des ›unum, bonum, verum‹ nicht mehr erhellt wird, sind wie Ernst Heller es in diesem Zusammenhang einmal ausgedrückt hat, die technischen Fortschritte kaum etwas anderes als verzweifelte Versuche, die Hölle zu einem angenehmeren Aufenthaltsort zu machen.« Und Heisenberg notiert weiter: »Das muß vor allem jenen gegenüber betont werden, die glauben, mit der Verbreitung der technisch-naturwissenschaftlichen Zivilisation auch auf die entlegensten Gebiete der Erde alle wesentlichen Voraussetzungen für ein goldenes Zeitalter schaffen zu können. So leicht kann man dem Teufel nicht entgehen.« (Heisenberg 1971 : 252f.)

Wie steht Goethe aber zu Fichte? Fichte hielt Goethe für einen der großen Dichter seiner Zeit, aber eben auch nur für einen Dichter. Was ist damit gemeint? Dass er in Goethe ein geistvolles schöpferisches Genie gesehen hat, aber keinen Philosophen. Das ist vor allem gegen Goethes Spinozismus gerichtet, den er ihm aber deswegen auch nicht vorgeworfen hat. Im Grunde würden sich die Argumente Fichtes gegen Goethe so darstellen, wie die der Wissenschaftslehre gegen Spinoza.

Es ist schon angeklungen, dass die goethesche Ansicht des unmittelbaren Schauens der Dinge nicht im reflektierten Licht, sondern in unmittelbarer genetischer Schau auch die Position der an das Leben ver-

weisenden Wissenschaftslehre darstellt ( $\leftrightarrow$ ), und zwar, was den naturwissenschaftlichen bzw. einzelwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn angeht. Man braucht nur in die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* anzulesen (SW VII : 1ff.), um zu sehen, dass Fichte nicht nur die Position Goethes teilt, sondern auch seine Befürchtungen und Bedenken. Auch Fichte ging es wie Goethe um den Menschen, seine Freiheit und die Verteidigung seiner geistigen Zentralstellung im Kosmos, und zwar mit den Mitteln der wissenschaftlichen Aufklärung. Jedoch wo Goethe einzelwissenschaftliche Studien zur Farbenlehre und zur Urpflanze vorlegt und sich der Dichtung bedient, setzt Fichte auf die Reflexion, auf die Vollreflexion der Reflexion sub specie absoluti (vgl. V.ff.). Das heißt, wo Goethe der Abstraktion und Reflexion aus dem Wege geht, will Fichte vorsätzlich das Haifischbecken des Zweifels durchschwimmen, um das Wesen der Reflexion im Grunde zu begreifen und doch die Realität – und zwar die beseligende und erfüllende – nicht zu verlieren bzw. wieder zu gewinnen. Gegenüber Goethe würde Fichte also sowohl die Reflexion der Reflexion zu verteidigen als auch den Spinozismus zu kritisieren suchen; wohlgerne, bei sachlicher Übereinstimmung mit den Goetheschen Resultaten.

So fragt Heisenberg etwa im Sinne Fichtes: »Aber so müssen wir fragen, woher wissen wir, oder woher weiß Goethe, daß die eigentlichen, die tiefsten Zusammenhänge so unmittelbar sichtbar werden können, daß sie so offen zutage liegen? Mag es nicht sein, daß gerade, was Goethe als die göttliche Ordnung der Naturerscheinung empfindet, erst in der höheren Abstraktionsstufe in voller Klarheit vor uns steht? Kann an dieser Stelle nicht vielleicht die moderne Naturwissenschaft Antworten geben, die doch allen Goetheschen Wertforderungen standhalten kann?« (Heisenberg 1971 : 254f.) Heisenberg, der die Wertforderungen Goethes teilt, versucht zwar später die moderne Molekularbiologie und insbesondere die Entdeckung der Doppelkette der Nukleinsäure als Goethesches Urphänomen zu interpretieren (wir kommen noch darauf zurück), trifft hier aber doch genau den richtigen Punkt: Goethe selbst begeht auf der metawissenschaftlichen Ebene einen performativen Widerspruch zwischen Tun und Sagen, und zwar den gleichen wie Spinoza: Er glaubt ins Sein bzw. die Urphänomen selbst gekommen zu sein, hat aber nur den genetisch evidenten Begriff desselben in der



Hand – und Goethe, in seinem Wunsch, der Lebendigkeit des Wissens zu dienen, tritt einen anderen wichtigen Teil desselben mit Füßen – die besonnene Reflexion und Abstraktion. Daher sind die Anwürfe gegenüber Goethe, er vertrete einen vormodernen und unaufgeklärten Standpunkt nicht ganz von der Hand zu weisen, oder anders gesagt: Die einmal entfesselten Kräfte der Kopernikanischen Wende können nicht einfach durch stilles Nichtreflektierenwollen aufgehalten werden, sondern – auch das ist ein Urphänomen – nur durch die Vollendung der Reflexion und Aufklärung.

Wir wollen uns diese doppelte Argumentation Fichtes, die er in der Einleitung zur Wissenschaftslehre 1812 führt, hier noch kurz vergegenwärtigen: »Sein: Charakter, absolute Negation des Werdens. In ihm, dem Einen, ist Alles, in ihm wird Nichts. Hieraus Selbstständigkeit, ein negativer Begriff; Wandellosigkeit, gleichfalls: hieraus Einheit des Seins und die andern bekannten Folgerungen. So Spinoza, so wir.« (SW X : 326f.) Und wir dürfen ergänzen, so auch Goethe. »Nun gehen wir ab. Er bleibt in diesem Gedanken stehen, darin verloren: es ist ein Sein, das Sein ist so: schlechtweg zufolge des Gedankens. So sagt er nicht, sondern so wird's ihm in seinem Sehen; und daß es in diesem ihm so ist, weiß er selbst nicht. Wir aber sind gewohnt, allenthalben zu reflektiren auf das, was wir treiben: uns erhebend über die Grundform der Fakticität, des bloßen Thuns, gegen die Maxime jener. Wir finden es daher nicht als das Sein selbst, sondern als einen Gedanken. Ich denke den Begriff des Seins: in welchem es sich ausspricht: sich ausspricht als sich aussprechend: denn der Begriff giebt sich ja als der wahre!« (SW X : 327) Und als würde Fichte im Geiste auch mit Goethe sprechen, schreibt er fort: »Durch diese Reflexion kommen wir nun aus der Gewißheit, in der Spinoza ist. Ich denke: denke ich recht? Es erscheint als wahr: ist es darum? Ja, um diesen Zweifel recht scharf zu fassen: wir kommen in einen offenbaren Widerspruch. — Ausser ihm ist seinem Begriffe nach kein Sein: aber der Begriff ist, und ist ausser ihm. Protestatio facto contraria! Indem gesagt wird, es sei Nichts ausser ihm, ist Etwas, eben dieses Sagen, ausser ihm. Für Spinoza ist ein solcher Widerspruch gar nicht, weil das zweite Glied, das Denken, der Begriff, ihm ganz verschwindet, indem er eine unmittelbare Fassung des Seins, ei-

gentlich das Sein selbst unmittelbar zu haben glaubt.« (SW X : 327) Fichte beschreibt hier den performativen Widerspruch per hiatum irrationalem (im konkreten Wissenszusammenhang:  $S \nparallel O$  bzw. im Prinzip  $S \nparallel E \downarrow$ ) den weder Spinoza noch Kant, noch Schelling, noch Goethe bemerkt hat. Spinoza, Goethe und wohl auch Kant und vielleicht sogar Schelling sind für Fichte schöpferische Persönlichkeiten mit lebendiger schöpferischer Anschauung, denen aber die Reflexion der Reflexion fehlte; sie hatten zwar den Sinn für Philosophie, aber nicht diese Philosophie selber.<sup>212</sup>

Das heißt aber nicht, dass Fichte nicht auch die Abgründe der Reflexion gesehen hat: Denn Reflexion erzeugt Zweifel und zerstört die lebendige Realität: »Wie reflektirt wird, welches auch recht füglich unterlassen werden kann, und häufig unterlassen wird, zeigt sich das: ich denke es: wie aber dieses sich zeigt, entsteht Zweifel: ist es auch so? – Der Grund dieses Phänomens ist eigentlich der: das in sich selbst faktisch aufgegangene Wissen sieht eben darum, weil es darin aufgegangen ist, nichts Anderes; es ist in ihm kein Gegensatz, darum auch kein Zweifel oder Wanken. Wie aber auf dasselbe reflektirt wird, erscheint es als Wissen: (das Ich ist der allgemeine Repräsentant dieser Erscheinung des Wissens als solchen). Aber das Wissen kündigt durch sich selbst sich an als bloßes Schema, keineswegs Realität. Wo darum dieses erblickt wird, geht die Festigkeit und das Beruhen auf der Einheit verloren. Daraus nun Zweifel und Ungewißheit. Alle Reflexion zerstört die Realität.« (SW X : 325) Und darin bestand ja die große Kraft und Leistung der Aufklärung, die zum Kopernikanischen Weltbild führte, und die Goethe sehr berechtigt fand. Revolution überhaupt ist zu Zeiten Kants, Fichtes und Goethes, der sie alle überlebt hat, das fortwährende politische Thema gewesen. Nur, wann ist eine solche Revolution vollendet? Es sei hier noch einmal an den irreführenden Sprachgebrauch erinnert, durch den Kant seine erkenntnistheoretische Revolution mit der Kopernikanischen Revolution identifiziert hat, obgleich es sich streng

---

<sup>212</sup> Das sei cum grano salis gesagt, um klar zu machen, auf welchem argumentativen Niveau Fichte hier seinen Streit austrägt, und was allein schon an Voraussetzungen unter diesen Denkern geteilt wird.

genommen nur um eine Anti-Kopernikanische Revolution gehandelt hat.<sup>213</sup>

Fichte führt weiter aus, insbesondere um den Vorwurf der Reflexionsphilosophie zu entkräften: »Soviel wurde Gewissen, die die W.-L. studierten, klar. (Freilich blieb ihnen ein anderer Punkt, von welchem gleich nachher, verborgen). Nun wollten sie doch die Realität nicht fahren lassen. Also – man muß eben nicht reflektieren: das Reflektieren der W.-L. ist der Grund ihres vermeinten Nihilismus. Sie hieß ein Reflektir-

---

<sup>213</sup> Interessanterweise hat nicht Kant, sondern die Nachwelt von einer Kopernikanischen Wende gesprochen und so den Eindruck der Vollständigkeit erzielt: Kant spricht nur davon, es mal auf die Weise des Kopernikus versuchen zu wollen, also, wenn ein Problem offenbar unlösbar ist, mal den eigenen Standpunkt zu hinterfragen. Er schreibt in der Vorrede zur B-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: »Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen.« (AA B : XVIf.) Fichte tat dann exakt dasselbe mit dem Kantischen Standpunkt, er unterzog ihn einer Reflexion und kam damit zu einer Revolution. Und sofort wird hier auch noch einmal der Vergleich zu Einstein und Heisenberg virulent, die auf dem Gebiet der Physik die auf dem gegebenen Standpunkt bestehende unfruchtbare Ausweglosigkeit durch Reflexion und Relativierung zu fruchtbaren wissenschaftlichen Revolutionen führten. Das sind Beispiele für eine sehr wesentliche metatheoretische Einsicht der Wissenschaftslehre, dass es aus jeder verfahrenen, paradoxal und ausweglos erscheinenden Situation, wenn das Rätsellösen der Normalen Wissenschaft (Kuhn 1973 : 44ff.; 58ff.) nicht mehr hilft, eine transzendente und relativierende und die jeweils absolut gesetzte Realität vernichtende Reflexion auf den Beobachtungsstandpunkt notwendig weiterhelfen muss, weil dadurch die Bedingungen für das Einleuchten genetischer Evidenz ( $SE_i$ ) geschaffen werden, die eine völlig neue intentional-faktische Perspektive und neue Realität zu schaffen in der Lage ist. Die Wissenschaftslehre ist der durchgeführte Beweis, dass dies in allen unendlichen möglichen Fällen und für alle unendlich möglichen Vernunftwesen gilt. Opazität, Alternativlosigkeit oder faktische Realität ist also nichts als der faktisch in-sich-geschlossene und für seinen Standpunkt und Voraussetzungen blinde Wissensmodus, der sich, der aber absolut freie, wenn auch endliche Vernunftwesen wie den Menschen niemals materialiter völlig binden kann.

system.« Damit wehrt sich Fichte ironisch gegen Schelling, und wohl auch gegen Jacobi und Kant<sup>214</sup>, aber der Einwand zieht auch gegen Goethe. Fichte weiter: »Das Absolute ist da, wo man nicht mehr reflektieren soll. Wo soll man denn nun nicht mehr? Jeder nach seinem Willen! [...] Nur Neigung ist's, und Abneigung gegen die Arbeit.« (SW X : 325) Es ist sehr interessant, dass Fichte, indem er hier gegen die dogmatischen Reflexionsabbruch der Naturphilosophie wettert, aus der Sicht der Wissenschaftslehre geradezu dasselbe Problem markiert, gegen das auch Goethe gekämpft hat. Nur Fichte fordert Reflexion und Abstraktion, gegen die sich Goethe standhaft gewehrt hat. Wie ist das zu verstehen? Es ist dasselbe Problem, nur von einer anderen Seite betrachtet – das Problem des Dezisionismus. Für Fichte wie für Goethe ist wahre Erkenntnis nur, was lebendig bzw. genetisch einleuchtet, jedoch Goethe bezieht sich auf das lebendige »Auffassen und Wahrnehmen« im je und je einzigartigen und schöpferischen Lebensvollzug, an das auch die Wissenschaftslehre an ihrem Ende verweist, während Fichte aus der durch den Begriff absoluten Seins erzeugten Perspektive *absoluter Reflexibilität* schon im performativen Widerspruch von Tun und Sagen steht, und somit fordert, diesen nun einmal schon begonnenen Reflexionsprozess nicht eher abzusetzen, bis er sich selbst ad absurdum geführt hat (die späte Wissenschaftslehre ist strukturell nichts als diese *reductio ad absurdum* des Begriffs des Absoluten, was den Vorteil hat, dass hier durchaus das Wahrheitskriterium bekannt ist, wann der Reflexionsprozess vollendet ist – es ist der Begriff des Absoluten) – denn selbstredend ist auch der Verweis der Wissenschaftslehre ans Leben keine *dogmatische oder willkürliche Setzung*, sondern das in genetischer Evidenz begründete, die An-sich-Gültigkeit der Reflexion relativierende bzw. vernichtende Abschlussargument der Wissenschaftslehre. Daher können beide mit ganz entgegengesetzten Ratschlägen dasselbe Problem des Dezisionismus und des Nihilismus lösen wollen und beide Recht behalten, denn sub specie absoluti stellt auch der genetische Standpunkt Goe-

---

<sup>214</sup> Jacobi hatte Fichtes Philosophie vorgeworfen, einen nihilistischen Strickstrumpf darzustellen (Briefe II : 33), Kant empfand, nicht ganz zu Unrecht, Fichtes Grundlage als formale Logik (Briefe II : 149uff.; 164uff.), und Schelling sah darin nur eine unendlich regressive Reflexionsphilosophie bzw. subjektiven Idealismus (SW X : 91ff.).

thes einen undurchdrungenen Lebensstandpunkt dar, insofern Goethe, sobald er sich zu *philosophischen* Aussagen über sein unmittelbares erfüllendes ›Auffassen und Wahrnehmen‹ erhebt, in denselben performativen Widerspruch von Tun und Sagen gerät, in dem auch Kant stand, als er den transzendentalen Reflexionsprozess abgebrochen hat.

Goethe empfiehlt darum die quasi meditative Versenkung in die Unmittelbarkeit des Hier und Jetzt, um dem Nihilismus und Realitätsverlust der Abstraktion zu entkommen. Was empfiehlt Fichte? Wir wissen es schon: »Was wäre denn das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität, diesem Nihilismus zu entgehen? Das Wissen erkennt sich als bloßes Schema: darum muß es doch wohl irgendwo auf reiner Realität fußen: eben als absolutes Schema, absolute Erscheinung sich erkennen. Man muß darum grade reflektiren bis zu Ende. Die Reflexion, als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel; den Beweis der Realität des Wissens eben selbst.« (SW X : 325f.)

## V.5.5 La machine, c'est moi!

Da unternahm Ulrich einen unsinnigen Versuch. »Erlaucht,« sagte er »es gibt nur eine einzige Aufgabe für die Parallelaktion: den Anfang einer geistigen Generalinventur zu bilden! Wir müssen ungefähr das tun, was notwendig wäre, wenn ins Jahr 1918 der Jüngste Tag fiel, der alte Geist abgeschlossen werden und ein höherer beginnen sollte. Gründen Sie im Namen Seiner Majestät ein Erdensekretariat der Genauigkeit und Seele; alle anderen Aufgaben sind vorher unlösbar oder nur Scheinaufgaben!«

Robert Musil, MoE

Wenn man das so sieht, scheinen Fichte und Goethe zwei komplementäre, nicht widersprüchliche Projekte einer vollendeten Aufklärung darzustellen, sozusagen den einzelwissenschaftlichen und den philosophischen Part, beide argumentieren *sub specie absoluti* und stellen den Menschen in den Mittelpunkt des Denkens und des Universums. Goethe war seinem Selbstverständnis nach wohl am ehesten Spinozist, und Fichte? – der späte wohl auch, nur ein *umgekehrter* (Jacobi), oder technisch gesagt, ein *reflektierter Spinozist*.<sup>215</sup> Wie verhält sich dazu die Quantenphysik und Position Heisenberg?

Es wurde ja schon erwähnt, dass Heisenberg versucht, die Einsicht in die Doppelhelix-Struktur der Nukleinsäure gewissermaßen als Urphänomen zu verkaufen: »Kann nun die eben geschilderte Grundstruktur, die Doppelkette der Nukleinsäure, der Goetheschen Urpflanze irgendwie verglichen werden? Die Unsichtbare Kleinheit dieses Objekts scheint einen solchen Vergleich zunächst auszuschließen. Aber daß dieses Molekül im Rahmen der Biologie die gleiche Funktion erfüllt, die Goethes Urpflanze in der Botanik erfüllt, wird sich doch schwer bestreiten lassen. Es handelt sich ja in beiden Fällen um das Verständnis der formgebenden und gestaltenden Kräfte in der belebten Natur, um ihre

---

<sup>215</sup> Fichte hat immer anerkannt, dass Spinoza als einziger seiner philosophischen Vorgänger den richtigen Grundbegriff der Philosophie gewählt hatte, wohingegen Kant die richtige Methode entwickelt hat. Er schreibt noch 1813: »Die berühmteste unter den Seinslehren, diejenige, welche wenigstens den Begriff des Seins richtig auffaßt, ist die des Spinoza. Aber auch er hat sich nicht besonnen auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben. [...] Für die W.-L. dagegen ist die Besonnenheit auf das Wissen, oder das Sichbewußtsein der eigentliche, Eine, und bleibende Zustand; die Besinnung wird uns zu einer Kunst nach Regeln.« (SW X : 3)

Zurückführung auf etwas Einfaches, allen lebendigen Gestalten Gemeinsames. [...] Dieses Urgebilde hat auch mit der Goetheschen Urpflanze gemeinsam, daß es nicht nur eine Grundstruktur, eine Idee, eine Vorstellung, eine formgebende Kraft, sondern auch ein Objekt, eine Erscheinung ist, wenn es gleich nicht mit unseren gewöhnlichen Augen gesehen, sondern nur indirekt erschlossen werden kann. Es kann mit hochauflösenden Mikroskopen und mit dem Mittel der rationalen Analyse erkannt werden, ist also durchaus wirklich und nicht etwa nur ein Gedankengebilde. Insofern genügt es fast allen von Goethe an das Urphänomen gestellten Forderungen. Ob wir es allerdings im Goetheschen Sinne ›schauen, fühlen, ahnen‹ können, ob es zum Gegenstand der [...] reinen Erkenntnis [...] werden kann, das mag zweifelhaft scheinen.« (Heisenberg 1971 : 260) Diese Engführung Heisenbergs der Nukleinsäure mit dem Goetheschen Urphänomen hat etwas Verblüffendes, so einfach vorgetragen, klingt es beinahe, als ob bis auf das ›schauen, fühlen, ahnen‹ das Doppelhelix-Molekül nun tatsächlich ein Kandidat für eine moderne Alternative für die Goethesche Urpflanze sein könnte: »Normalerweise wird das biologische Urgebilde [zwar][...] nicht so gesehen. Man könnte sich nur vorstellen, daß es vielleicht den Entdeckern zum ersten Mal so erschienen ist« (Heisenberg 1971 : 260). Was soll man da sagen? – das ist ein wirkliches Phänomen und lehrreich: Wenn ein Kopf wie Heisenberg, der zuvor affirmativ und detailliert Goethes Erkenntnishaltung charakterisiert hat, nun sehenden Auges einen Re-entry verfertigt, d. h. eine Identifikation eines idealen Sachverhalts der Urpflanze mit einer molekularbiologischen Struktur, wobei er das Wesentlichste der Goetheschen Auffassung beiseite lässt, nämlich die affektiv erfüllende ›Wahrnehmung und Auffassung‹. Unmittelbar scheint Heisenberg also in den verobjektivierenden, die lebendige unmittelbare Erfahrung substituierenden Modus des faktischen Wissens zu kippen. Denn reduziert er hier nicht die affektaufgeladene Einheit einer Idee, oder mit Fichte ein ideales Sein, auf einen begrifflich funktionalen Zusammenhang, und spricht differenzierungslos – obgleich er vorher im Text diese Differenzierung gemacht hat – von einer Zurückführung der gestaltenden Kräfte auf etwas Einfaches? Aber eben dieses Einfache kann, wie wir mit Fichte inzwischen wissen, die tote Einheit des faktisch-absoluten Begriffs oder die lebendige Einheit (EÜ) des absolut-

absoluten Begriffs sein (E<sub>1</sub>), und auch damit bestätigt sich, dass das lebendige ›Auffassen und Wahrnehmen‹ *conditio sine qua non* der Urphänomene ist, oder wie Fichte sagen würde, der lebendigen Begriffe.

Allgemeiner fährt Heisenberg fort: »Wenn man also nach dem Verhältnis von Richtigkeit und Wahrheit in den modernen Naturwissenschaften fragt, so wird man zwar auf ihrer pragmatischen Seite nur die völlige Trennung der beiden Begriffe konstatieren müssen. Man wird aber dort, wo es sich, wie in der Biologie, um das Erkennen ganz großer Zusammenhänge handelt, die in der Natur von Anfang an vorhanden und nicht etwa von Menschen gemacht sind, eine gewisse Annäherung feststellen können. Denn diese großen Zusammenhänge werden in den Grundstrukturen, in den so sich manifestierenden platonischen Ideen sichtbar, und in diesen Ideen können, da sie von der dahinterliegenden Gesamtordnung Kunde geben, vielleicht auch von anderen Bereichen der menschlichen Psyche als nur von der Ratio aufgenommen werden, von Bereichen, die eben selbst wieder in unmittelbarer Beziehung zu jener Gesamtordnung und damit auch zur Welt der Werte stehen.« (Heisenberg 1971 : 460) In dieser merkwürdigen Stelle versucht Heisenberg offenbar den Schulterschluss mit der Ideenlehre Goethes. Aber in diesen Bereichen *sub specie absoluti* geht es, wenn es um das Verständnis geht, um das halbe Wort, d. h. es geht hier um das ›vielleicht‹ Heisenbergs, dass seine Überlegungen sofort in den Konjunktiv rückt. Hier aber, *sub specie absoluti*, kommt es auf das Gefühl und die Gewissheit im Hier und Jetzt an, also um unmittelbares ›schauen, fühlen, ahnen‹. Und damit gibt Heisenberg – wenigstens im Forum mit Goethe und Fichte zu –, dass er keine Idee, sondern nur einen Wunsch sein eigen nennt. Auch wenn diese Überlegung vielleicht zunächst etwas kapriziös erscheinen mag, ihre Bedeutung wird sich im Weiteren verdeutlichen.

Heisenberg kommt noch abschließend auf die Fragen der modernen Physik zu sprechen und auf die dahinterliegende Gesamtordnung: »In der modernen Physik wird dieser Gedanke [der Grundstrukturen der Natur] in folgender Weise verwirklicht. Es wird in mathematischer Sprache ein grundlegendes Naturgesetz formuliert, eine ›Weltformel‹ wie es gelegentlich genannt wurde, dem alle Naturerscheinungen genügen müssen, das also gewissermaßen nur die Möglichkeit, die Existenz der



Natur symbolisiert. [...] Ob sie im Goetheschen Sinne angeschaut werden können, das hängt wohl einfach davon ab, mit welchen Erkenntnisorganen wir der Natur gegenüberstehen. Daß diese Grundstrukturen unmittelbar mit der großen Ordnung der Welt im ganzen zusammenhängen, kann wohl kaum bestritten werden. Es bleibt aber uns überlassen, Ob wir nur den einen engen, rational faßbaren Anschnitt aus diesem großen Zusammenhang ergreifen wollen.« (Heisenberg 1971 : 461) Spätestens an dieser Stelle scheint mir deutlich zu werden, dass Heisenberg schwankt – und zwar zwischen seinen mit mathematischer Gewissheit gewonnenen Einsichten zur Unschärfe-Relation z. B. und andererseits der fehlenden Unmittelbarkeit dieser Kalküle. Man muss dieses Schwanken nicht gegen Heisenberg werten, der sich Goethe ideell verbunden fühlt, zugleich aber fühlt er sich seinem Berufsstand verpflichtet, der Liebe zu seiner Sache. Er schreibt schließlich: »Werfen wir noch einmal den Blick zurück auf die historische Entwicklung. In der Naturwissenschaft [...] ist die Welt seit Goethe den Weg gegangen, vor dem Goethe gewarnt hat, den er für zu gefährlich hielt. Die [...] Naturwissenschaft hat den Schritt in die Abstraktion getan, hat die riesige Weite der modernen Technik gewonnen und ist bis zu den Urgebilden der Biologie und bis zu den Urformen vorgedrungen, die in der modernen Wissenschaft den platonischen Körpern gleichen. Gleichzeitig sind die Gefahren so bedrohlich geworden, wie Goethe es vorausgesehen hat. Wir denken an die Entseelung, an die Entpersönlichung der Arbeit, an das Absurde der modernen Waffen oder an die Flucht in den Wahn, der die Form einer politischen Bewegung angenommen hat. Der Teufel ist ein mächtiger Herr. Aber der lichte Bereich, [...] den Goethe überall durch die Natur hindurch erkennen konnte, ist auch in der modernen Naturwissenschaft sichtbar geworden, dort wo sie von der großen einheitlichen Ordnung der Welt Kunde gibt.« (Heisenberg 1971 : 261f.) Ich bleibe bei meinem Urteil, Heisenberg schwankt an dieser Stelle, es ist ihm nicht vorzuwerfen. Heisenberg scheint mir wie Goethe die *Vermittlungsinstanz* zu fehlen, zwischen seinem lebendigen Gefühl und seinem Verstand!

Weiter oben deutete es sich ja schon an, dass Heisenberg im Grunde auf einzelwissenschaftlichem Niveau (also faktisch  $SE_1$  und nicht prinzipiell  $E_{\downarrow} \parallel E_{\cup}$ ) den Standpunkt der Reflexion der Reflexion der Wissen-

schaftslehre vertritt, was sich mit einer grundsätzlichen Relativierung des Beobachtungsstandpunkts verbindet. Was fehlt also: Man könnte mit Musil sagen, die Erweiterung der Wissenschaft um die phantastische Genauigkeit, im Gegensatz zur bloß pedantischen (Musil MoE : Kap. 117). Eine Prinzipienreflexion der Reflexion, die bei grundsätzlicher Aufrechterhaltung der Besonnenheit und Durchdringung des genetischen Grunds der faktischen Reflexion in die Kompetenz einsetzt, zwischen Tun und Sagen zu unterscheiden bzw. des performativ widersprüchlichen Realismus überall im Wissen eingedenk zu sein. Denn wie die Wissenschaftslehre erzeugt die Reflexion der Reflexion in der Quantenphysik nur ein abstraktes formelles Bild des Lebens in seiner faktisch inkommensurablen Unschärfe, und kann nur an das Leben verweisen und also die lebendige und wirkliche ›Auffassung und Wahrnehmung‹. Heisenberg hat diesen vermittelnden Blick der Wissenschaftslehre nicht, sucht aber danach, ohne ersteres preisgeben zu wollen. Zu Recht.

Was das bedeutet und wohin das führen kann, selbst wenn man mit Heisenberg annimmt, dass sich in den großen Zusammenhängen und Grundstrukturen platonische Ideen manifestieren, dazu folgendes: Frage? Wie verhält sich eigentlich die unendliche Offenheit und Bestimmbarkeit der identitätslogischen Fraktal-Struktur des faktischen Wissens (der Welt, Sozialgefüge und Epistemologien) zum unerschöpflichen überfaktischen Wissen? Wird sie, je feiner und ausdifferenzierter sie wird, demselben nicht auch immer adäquater, gemäßer, und kann unser Sagen irgendeinmal vielleicht zur Deckung mit dem überfaktischen Wissen kommen? Eigentlich – Nein. Das überfaktische Wissen ist ein schlechthin unerschöpfliches Prinzip, das durch kein Prinzipiat (Bild), das faktische Wissen, jemals erschöpft werden kann. Es handelt sich um den klassischen Fall einer perennierenden Ausdifferenzierung, die zwar unendlich fortgesetzt immer präzisere und detailgenauere Aussagen ermöglichen, zugleich aber unendlich weit von der absoluten Übereinstimmung, Authentizität und Identität (absoluten Seins) entfernt ist – sie bleibt im Scheinleben des Sagens und erreicht nie das wahre Leben der religiösen Wirklichkeit im hellsichtigen Auffassen und Wahrnehmen. Das war schon die Crux der Kantischen Lösung für das Problem einer sinnvollen Existenz, dass die Vorstellung einer wirklichen Annä-

herung an das Gute und Heile eine vom Leben trennende Fiktion ist, wie jedes andere Bild auch, vielleicht sogar schlimmer, indem es auch noch einen Sinn vorgaukelt, der nicht nur nicht möglich ist, sondern den wirklichen Unsinn pseudo-legitimiert und die tatsächliche Unerfülltheit zur besten aller möglichen Welten erklärt. Es kann keine *Annäherung* an das Absolute geben, denn dieses ist notwendig einfach und ungeteilt, nur absolut (sub specie absoluti = im Leben) oder gar nicht zu haben: Man kann nicht ernsthaft in der Vernunft, der Freiheit *zunehmen* und besser werden wollen, ohne sie zugleich herabzusetzen. Nun wird die genetische Form auch von Fichte natürlich nicht geleugnet, man muss aber zugleich wissen, dass die jeder Entwicklung und Steigerung zugrunde liegende Zeitform des faktischen Wissens eben die äußere Sphäre und Bedingung der Sichtbarkeit des einfachen guten Lebens ist, so dass man sich zwar faktisch so vorkommen kann und auch sollte, dass man sich weiterentwickelt; aber diese Entwicklung würde, sobald sie absolut gesetzt wird, leer sein und sinnlos bleiben.

Mit dem wissenschaftlichen Paradigma der Intentionalität des Wissens (S  $\parallel$  O) ist es ebenso, wie mit dem sprichwörtlichen Esel, der sich in Bewegung setzt und in Bewegung bleibt, weil man ihm an einer Rute die Möhre vorhält. Es gibt dutzende Weisheiten dieser Art. Durch die Standpunktlehre Fichtes wird also gerade die eindimensionale auf die Freiheit und den Fortschritt vertrauende Aufklärung grundsätzliche in Frage gestellt, ohne sie in ihrer Möglichkeit zu verwerfen; und zwar so grundsätzlich, dass es auf eine generelle Revision und Revolution des Wissensbegriffs hinausläuft, die alles neu konstellieren würde, was wir über Wissenschaft, Aufklärung, Bildung und Fortschritt zu ›wissen‹ (altes Paradigma) meinen. Dadurch könnte eine transzendente Standpunktlehre für uns heute eine brennende Aktualität bekommen. Der Ausgang des Menschen aus der Unmündigkeit ist partout nicht bloß als historischer, sozialer, institutioneller, technologischer und wirtschaftlicher Fortschritts-, Wachstums- und Leistungssteigerungsprozess zu verstehen: Pointierter gesagt, die Entfremdung von Leben, Arbeit, Natur und den anderen Wesen ist nicht durch Sozialversicherungen, technologische Innovationen, wissenschaftliche Forschung, medizinische Versorgung und den demokratischen Rechts- und Wohlfahrtsstaat zu beheben – genauer gesagt, es ist sogar das *Vehikel der Entfremdung*, wo die

innere Abgerissenheit und Willkürfreiheit dadurch ermöglicht und transportiert wird. Nicht missverstehen: Die Willkürfreiheit und ihre Ermöglichungsbedingungen ist *notwendiges Durchgangsstadium* zum seligen Leben, war es schon je, aber eine derart sich einrichtende Gesellschaft muss sehen, dass diese Entwicklung das Erhoffte: Freiheit, Gleichheit, v.a. Brüderlichkeit – dezidiert nicht erreichen wird. Die Begriffe ›Freiheit‹, ›Recht‹, ›Wissen‹, ›Moral‹, ›Vernunft‹, ›Wirtschaft‹ etc. sind insofern polyvalent und äquivok, jeder dieser Begriffe verhält sich relativ zum bezogenen Lebensstandpunkt, wobei es nach Fichte mindestens fünf unterschiedliche, sich jeweils als herrschend ausschließende, also untereinander inkommensurable, und doch zugleich sub specie facti in sich geschlossene und logisch einwandfreie Standpunkte möglich sind (vgl. VI.8).<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> Wenn von positivem ›Recht‹, positivem ›Wissen‹ etc. die Rede ist, muss also zunächst die Frage sein, welcher Lebensstandpunkt und damit welche in sich geschlossene Rationalität aktuell veranschlagt ist, genau das aber ist nicht mehr wissenschaftlich, rechtlich etc. auszumitteln, wenn ›Wissen‹, ›Recht‹ etc. bedeutet, dass die konfligierenden Standpunkte nur rückbezüglich auf ihren eigenen Standpunkt argumentieren – Etwas anderes jedoch können sie nicht. Aber, um das gleich hinterher zu schicken, das heißt nicht, dass ein Wohlfahrtsstaat, die Wissenschaften und die Wirtschaft nicht sein sollen, es kommt aber darauf an, die Bedeutungsambivalenz der Grundbegriffe der Aufklärung und der Wissenschaft zu überprüfen und gegebenenfalls perspektivisch zu erweitern. Das ist nun ein ganz entscheidender Punkt: Und hat damit zu tun, dass jeder Standpunkt einen unterschiedlichen Freiheitsgrad und Selbstgewissheitsgrad im Leben besitzt, aufgrund dieses völlig unterschiedlichen Lebensgefühls zwischen den Standpunkten, würden faktisch die entsprechenden Individuen und natürlich auch die Gesellschaften, in denen ein bestimmter Standpunkt von der Majorität vertreten wird und den Konsens bildet, ganz unterschiedliche Bedürfnisse und Anforderungen an das Recht stellen. Eine Gesellschaft von Teufeln wird andere Rechtsgewohnheiten haben und Gesetze festsetzen wollen als eine Gemeinschaft der Heiligen, um ein besonders krasses Beispiel zu bringen. Daraus sind nun keine letzten Maximen und Maßregeln abzuleiten, indem nach Fichte sich diese politisch-faktischen Auseinandersetzung in einem »Ring der Geister mit Geistern« (SW VI : 307) im Leben stattfindet, gleichwohl tut es Not, das zu wissen, um zu sehen, dass eine mögliche Weiterentwicklung der Gesellschaft immer auch dadurch behindert wird, dass die Gesellschaft in statu nascendi sich in einem selbstverschuldeten Rahmen wiederfindet, der die sukzessive Umwandlung und Bedeutungsverschiebung aller tragenden Begriffe und Verfahrensweisen impliziert. Nicht zuletzt darum ist jeder Krieg und jede Revolution zunächst ein Kampf um die Wahrheit.

Um mal ein anderes Beispiel desselben Problems zu geben: Die größte und teuerste Maschine, die der Mensch bis jetzt (2013) gebaut hat, der LHC in Cern (Large Hadron Collider), wurde mit dem Ziel gebaut, die Frage zu klären: Woher kommt der Mensch und zwar den Gesamtzusammenhang betreffend? Sie führt die aktuelle Wirklichkeit und Gegenwart (sub specie absoluti) zufolge des Standardmodells der Physik auf einen sogenannten Urknall zurück. Sie hat dabei aber mit Problemen zu kämpfen: »So ist bis heute rätselhaft, warum nach dem Urknall überhaupt Materie übrig geblieben ist, aus der im Laufe der Äonen Sterne, Planeten, Bäume und schließlich auch Menschen entstehen konnten. Denn bei der Geburt des Kosmos müssen zunächst Materie und Antimaterie zu gleichen Teilen erzeugt worden sein und hätten sich anschließend gegenseitig wieder komplett vernichten sollen. ›Die Frage ist also letztlich: Warum sind wir überhaupt da? Das ist völlig mysteriös«, sagt der Münchner Physikprofessor Siegfried Bethke, [...] ›Eigentlich dürfte es uns gar nicht geben. Das ist doch Grund genug, mal nachzuforschen.«<sup>217</sup> Aber zu diesem Zweck wurde der LHC gebaut, um experimentell noch genauer die wirklichen Bedingungen direkt nach dem Urknall simulieren zu können, in der Hoffnung, die bestehenden Fragen des Standardmodells zu beantworten. Mit Hilfe des LHC können mittlerweile die Zustände simuliert werden, wie sie  $10^{-15}$  sec, d. h. eine milliardstel Sekunde nach dem Urknall geherrscht haben müssen, und natürlich lassen sich dadurch genauere Aussagen über das Verhalten der subatomaren Kräfte und Energie treffen. Gleichwohl ist auch  $10^{-15}$  Sekundenbruchteil sub specie absoluti *immer noch unendlich* weit von der absoluten Singularität entfernt, und insofern eine ziemlich genaue, und in technisch-praktischer Hinsicht vielleicht aussagekräftige Landkarte, aber doch immer noch Opazität, Reduktionismus, Vorhang, Nicht-Durchsichtigkeit – Die große Frage ist dann aber: Wie ist Durchsichtigkeit möglich oder pointierter gefragt, wie ist ein Mensch wie Goethe möglich? Da man den exakten Wissenschaften nicht wirklich mangelnde Exaktheit vorwerfen kann, verlegt sich das Problem auf eine andere Ebene. Nach Fichte drückt die ganze Fragestellung, wo sie wie hier

---

<sup>217</sup> Vgl. [www.stern.de/wissen/kosmos/large-hadron-collider-urknall-im-labor-576426.html](http://www.stern.de/wissen/kosmos/large-hadron-collider-urknall-im-labor-576426.html) [Stand: 10.01.2013]

mit dem Pathos der Wahrheitssuche verbunden ist, eine Aquivokation des Wahrheitsbegriffs (zwischen Wahrheit und Richtigkeit) aus, die durch eine performative Absolutsetzung des faktischen Wissensmodus und vor allem seines Grundprinzips der ›Richtigkeit‹, das subjektobjektiven und damit in sich duplexe faktische Ich zentral stellt, und dazu führt, dass die im Leben sub specie absoluti einfache Wirklichkeit dezi-  
sionistisch in sich gespalten, verdoppelt und also eine bloße Vorstellung für ein Ding an sich genommen wird ( $S \# O$ ). Da das zum Wesen des faktischen Ich gehört, fällt das keinem auf. Aber diese Einstellung *erzeugt* erst die sich selbst davonlaufende und so zugleich neutralisierende doppelte Gesetzmäßigkeit der Brechung des überfaktischen Wissens ( $E_I$ ) im faktischen, sich performativ absolut setzenden Ich ( $S \# E\cup$ ). Das ist die Folge des konstitutiven performativen Widerspruchs des faktischen Wissens: Was das faktische Ich auch versucht, um hinter seinen eigenen Rücken zu kommen (im Sagen, Theoretisieren, Kritisieren), indem es das *tut* (Tun), ist es zwar dahinter gekommen, wo sein Rücken *war*, aber nicht, wo sein Rücken sub specie absoluti *ist* – im Leben hier und jetzt. Denn schließlich soll ein *wirklicher* Urknall vor ca. 13,7 Mrd. Jahren die *wirklichen* Zustände des Universums heute erklären; und somit würde es demnach offenbar *zwei* Realitäten geben. Welche ist denn nun die eigentliche absolute Wirklichkeit? Nach Fichte ist ein Urknall sub specie absoluti betrachtet eine Projektion ( $\#$ ) und stellt ebenso einen Realitätsverlust wie eine *petitio principii* dar, die beinahe geradezu aufgrund ihrer Exaktheit verheerende Konsequenzen für das Bild des Menschen und seine praktischen Kompetenzen hat, denn sie impliziert eine existenziell völlig unlösbare, subkutan kaum merkliche Verabsolutierung und Identifizierung mit der faktischen Reflexibilität: Nämlich der zutiefst kontingenten faktisch Erscheinungswelt *des Ich* ( $E\cup$ ) als der einzigen und also ausweglosen = absolut-nicht-absoluten Wirklichkeit.

Wer wird Fichtes Grundeinsicht leugnen wollen, dass sub specie absoluti die eigentlich lebendige und einzigartige Realität im Hier und Jetzt ist, und das abgezogene Bild der Realität vor 13,7 Mrd. Jahren nur eine künstliche und abstrakte Projektion (was nebenbei auch für den evolutionären Begriff des Lebens, der Technik, der Geschichte, der wissenschaftlichen Bildungen gilt, die aus dem konkreten Hier und Jetzt

theoretisch per Dezision aussteigen, um dasselbe begrifflich abstrakt aus einer hypothetischen Wirklichkeit vor der Wirklichkeit zu genetisieren). Folgen wir dem Gedankenexperiment, so könnte man sagen, *wir* leben unbewusst im völlig unerkannten Hier und Jetzt, einem ruhigen Glanz, einer unaufdringlichen Stille und unbeweglichen Ewigkeit, aber unsere Technologien, unsere Computer, unsere Wissenschaften, unser Institutionen, unsere Gedanken leben getrennt von uns, in einer anderen Realität, in Zukunft oder Vergangenheit. Und – nur wenn und sofern wir uns *durch sie* sehen und erleben, haben wir eine nunmehr 13,7 Mrd. Jahre währende biologische Geschichte, so funktioniert diese äußere Projektion von uns nun einmal, auf das wir uns verabredet haben und das wir immer weiter ausdifferenzieren! Aber bisweilen, wenn sich die Augen zweier Menschen berühren, oder die Hände, vielleicht ›versteht‹ jemand den 3. Satz der c-Moll-Symphonie Bruckners erstmals, oder ›sieht‹ Picasso in seinen kubistischen Bildern – geschieht das unzeitlich Unbegreifliche, dass die Ewigkeit sich selbst lebendig erblickt, und Zweie können davon Zeugnis ablegen und .. das ist es.

Also sub specie absoluti ›gibt‹ es keinen Urknall, sondern nur das konkrete, einzigartige und erfüllte Hier und Jetzt, an dessen überfaktische Unerschöpflichkeit niemals eine Theorie herankommen kann, sondern nur lebendige ›Auffassung und Wahrnehmung‹ – *und auch nur darin* liegt das eigentliche Problem der self-defeating prophecy des faktischen Denkens und die eigentliche Lehre aus der Standpunktlehre, dass es im Bild *lebt*, das Bild aber für Realität hält, und sich und die Natur durch wissenschaftliche und technologische Erfolge geradezu totsiegt, selbst wenn sie theoretisch die besten Absichten haben mag: Zur Konstruktion einer hypothetischen Ursingularität werden die überfaktischen Kompetenzen, Begriffe und Anschauungsformen (Raum, Zeit, das konkrete absolut in sich bestimmte Geisterreich) vorausgesetzt, die im faktischen Wissen nie erschöpfend erklärt werden können.<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> Wenn ja, wenn man nicht, wie Kant und der frühe Fichte, auch das Ich und seine Kategorien per Re-entry letztlich unter einem faktisch-intentionalen Wahrheitsbegriff verhandelt, und sie dadurch anfällig macht, evolutionär oder historisch *erklärt werden zu müssen*, und so die de-iure-Legitimation ja notwendig scheitern muss.

Wie gesagt, die Rede ist nicht etwa davon, dass die Konstruktionen der Naturwissenschaft falsch seien, sondern davon, dass sie unwahr sind, weil sie (nur) richtig und exakt sein können: Die self-defeating prophecy besteht nicht im Sagen, sondern *im Tun und performativen Affirmieren*, dass diese fiktiven Gedankengebilde realer und relevanter sind, als die lebendige Wirklichkeit im Hier und Jetzt. Und da müssen wir uns keinen Illusionen hingeben, der massive Erfolg der naturwissenschaftlichen Aufklärung, der Wachstumszwang, die technisch-kapitalistische Vernutzung unserer natürlichen und sozialen Ressourcen ist der unübersehbare Schlagschatten unseres Realitätsverlustes. Ist es nicht naheliegend, die Tendenz, diese Entwicklungen auszublenden, auf eine grundsätzliche self-defeating prophecy zurückzuführen, die Platon die ›Höhle‹ nannte.

Die Kerneinsicht der Wissenschaftslehre besteht darin, dass das Leben sub specie absoluti *perfekt-imperfekt* ist, es ist eine *sub specie absoluti fort-dauernde weder subjektive noch objektive Unschärfe-Relation seligen Lebens*, der zufolge das Leben für den Verstand unfasslich, instrumenteller Vernunft unzugänglich ist. Eine kurze Geschichte mag das veranschaulichen:

»Dsi Gung war im Staate Tschu gewandert und nach dem Staate Ding zurückgekehrt. Als er durch die Gegend nördlich des Han-Flusses kam, sah er einen alten Mann, der in seinem Gemüsegarten beschäftigt war. Er hatte Gräben gezogen zur Bewässerung. Er stieg selbst in den Brunnen hinunter und brachte in seinen Armen ein Gefäß voll Wasser herauf, das er ausgoß. Er mühte sich aufs äußerste ab und brachte doch wenig zustande.

Dsi Gung sprach: »Da gibt es eine Einrichtung, mit der man an einem Tag hundert Gräben bewässern kann. Mit wenig Mühe wird viel erreicht. Möchtet Ihr die nicht anwenden?«

Der Gärtner richtete sich auf, sah ihn an und sprach: »Und was wäre das?« Dsi Gung sprach: »Man nimmt einen hölzernen Hebelarm, der hinten beschwert und vorne leicht ist. Auf diese Weise kann man das Wasser schöpfen, daß es nur so sprudelt. Man nennt das einen Ziehbrunnen.«



Da stieg dem Alten der Ärger ins Gesicht, und er sagte lachend: ›Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz- Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, den geht die reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt hin ist, der wird ungewiß in den Regungen seines Geistes. Ungewißheit in den Regungen des Geistes ist etwas, das sich mit dem wahren SINNE nicht verträgt. Nicht daß ich solche Dinge nicht konnte: ich schäme mich, sie anzuwenden.«  
(Dschuang Dsi 1979 : 135f.)

Diese Gedankenexperimente, die doch nichts weiter sein können als Denkanstöße, müssen hier genügen. Sie scheinen zwar vom Thema der Glückswürdigkeit fernab zu liegen, aber der Schein trügt, denn an ihnen zeigt sich, wie grundsätzlich die performativ-unmittelbare Einstellung *sub specie absoluti* zu unseren Wissens- und Vernunftbegriff sowohl unser Natur-, Wirklichkeits- als auch Wissenschaftsverständnis und damit insgesamt unser Verständnis vom Menschen und seinen Erfüllungschancen zu tingieren vermag. Das alles aber hängt intim zusammen, indem man nach Fichte *sub specie absoluti* einen Standpunkt nicht nicht beziehen kann; und, den Standpunkt und Reflexionshorizont den ich also nicht umhin kann zu beziehen, weitet sich per self-defeating prophecy aus, auf die in-sich-geschlossene Gesamtheit meines gesamten Daseins (vgl. VI.8).

Im Weiteren wird uns jetzt die Standpunktlehre Fichtes beschäftigen, die uns erst in den Stand einer Auseinandersetzung mit den prinzipiellen, sich als herrschend ausschließenden Lebensstandpunkten setzen wird, ohne, dass wir selbst der inklusiven Logik des Re-entry verfallen; sie stellt somit eine Anleitung dar, wie die materiale und formale Vollkompetenz der Unschärfe-Relationen seligen Lebens zu erreichen ist.

## VI Standpunktlehre – Strukturen und Ursprünge lebendigen Wissens

Bisher haben wir das überfaktische Wissen sub specie absoluti bis zur absoluten überfaktischen Einheit ( $\downarrow$ E) von absoluter Intuition ( $\downarrow$ ) und absolutem Begreifen (E) zurückgeführt, und zuletzt von diesem transzendentalen Letztstandpunkt die fraktale, also formal wie material selbstähnliche Unschärfe-Relation der faktischen und der überfaktischen Wissensform in der Genesis des objektiven Bewusstseins (Welt) und der Interpersonalwelt betrachtet. Jetzt geht es um die tiefere Untersuchung der Standpunktproblematik. Zunächst sei die Aufgabe der Standpunktlehre vorgestellt.

### VI.1 Aufgaben der Standpunktlehre

Worum handelt es sich bei der Standpunktlehre? In der *Anweisung* resümiert Fichte den Stand der Dinge wie folgt: »Ich fasse diese neue und zweite Spaltung im allgemeinen hier nicht tiefer, denn so. Erstens ist sie, in ihrem innern Wesen, von der in der vorigen Stunde abgeleiteten, hier soeben wieder erwähnten Spaltung also verschieden, – dass jene durch die Form des Wissens überhaupt aus dem göttlichen Leben entstandene stehende Welt unmittelbar spaltet und theilet; dagegen die jetzt zu betrachtende nicht unmittelbar das Object, sondern nur die Reflexion auf das Object spaltet und theilet. Jene ist eine Spaltung und

Eintheilung in dem Objecte selber: diese ist nur eine Spaltung und Eintheilung in der Ansicht des Objects, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objecte, sondern nur verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen und zu verstehen.« (RL : 74)

Die bisherigen Erörterungen insbesondere zur überfaktischen Natur des Wissens und seinem Verhältnis zum faktischen dienten unter Heranziehung eines ebenso leistungsstarken wie umfassenden Rationalitätsbegriffs *sub specie absoluti* einzig der Erzeugung eines *Möglichkeitsraums*, in dem so etwas Außergewöhnliches wie die Möglichkeit eines höchsten Guts, also vollständig erfüllter Freiheit, innerhalb der Grenzen vernünftiger Überlegungen denkbar werden kann. Die Standpunktlehre soll 1. zu einem *tieferen, anschaulichen, ja affekterfüllten Denken* führen, das Herz des Menschen (das Tun hinter seinem Sagen) und nicht nur seinen Kopf betreffend. Es soll 2. *völlig heterogene, sich gegenseitig absolut ausschließende*, also jeweils *unbedingte Totalität der Realität für sich beanspruchende Vernunftbegriffe* in nicht nivellierender Weise miteinander in Beziehung setzen, sodass verständlich wird, wieso es in *einer* Welt zum Streit zwischen völlig disparaten, unversöhnlichen und füreinander unbelehrbaren, man könnte auch sagen, sich gegenseitig für verrückt haltenden Wirklichkeitsauffassungen kommen kann.

Das bedeutet für die historisch-kritische Rezeption in jedem Fall eine Zumutung, indem dadurch, wie schon angedeutet, retorsionslogisch das Desiderat und Postulat einer historischen, hermeneutischen oder symbolischen *Neutralitätsposition* empirischer Theoriebildung und systematischer Interpretation selbst – und zwar jenseits und über die Problematik des hermeneutischen Zirkels hinaus – hinsichtlich ihrer faktisch vorausgesetzten Reflexibilität mit zur Debatte steht. Denn der Deduktionspunkt liegt bereits jetzt im überfaktischen Wissen und wir rekurren daher per *synthesis disparata* auf die material überfaktische Tiefe, Einzigartigkeit und formal überfaktische Ewigkeit des Bewusstseins und jedes seiner Elemente, also von etwas, was die Reflexion weder im faktischen abstrakt-begrifflichen Wissensmodus  $E \cup (S \rightleftharpoons O)$  noch in historisierender Distanzierung zu Gesicht bekommen kann. Nun muss man nach Fichte sagen, dass, wo die Welt *unmittelbar so aufgefasst und wahrgenommen wird*, das lebendige Denken schon am Werk ist, selbst wenn

es sich diese Kompetenz nicht systematisch vergegenwärtigen kann. Aber Fichte will durch die Standpunktlehre keine heitere Sonn- und Feiertagsstimmung psychologisch ausmalen, sondern es geht ihm um stehende und fundamentale subjektobjektive Grundhaltungen (Sehweisen & Kompetenzen) zum Leben, der Natur und Gesellschaft, der Menschen, Dinge und Wesen. Die Wissenschaftslehre ist die wissenschaftliche Form und Leiter, dieses lebendige Denken vollreflexiv systematisch und idealtypisch zu erfassen. (Briefe IV : 234-237)

## VI.2 Die Strukturlogik der Standpunktlehre als Bildtheorie

Wir betreten jetzt innerhalb der Reflexion der Reflexion das eigentliche Gebiet der Standpunktlehre, die nicht die Spaltung im Objekt, sondern in der *Art und Weise* beschreibt, das Objekt (also die Welt) zu nehmen: In dieser eigentlichen und überfaktischen Freiheitswelt zwischen der absoluten Einheit ( $E_{\downarrow}$ ) und der faktischen Einheit ( $E_{\cup}$ ) per *synthesis disparata* ( $\parallel$ ) liegt der Schlüssel zur Klärung der Frage der Glückswürdigkeit. Aufgrund der faktischen In-sich-Geschlossenheit der *synthesis integrata* besteht aufgrund des performativen Realismus ein *hiatus per irrationalem* ( $\#$ ) zwischen Welt- und Selbstbewusstsein ( $E_{\cup} [S \rightleftharpoons O]$ ) und der überfaktischen Freiheitswelt (also:  $E_{\downarrow} \# E_{\cup} [S \rightleftharpoons O]$ ). Der *hiatus irrationalis* wird zwar per *synthesis disparata* ( $\parallel$ ) a priori zusammengehalten, aber im Rücken der self-defeating prophecy des faktischen Selbstbewusstseins nicht gesehen, was die Frage aufwirft, wie das überfaktische Wissen zur stehenden subjektobjektiven Grundhaltung, Sehweise und Kompetenz des Individuums werden kann.

Die Frage der Standpunktlehre und der damit verbundenen Glückswürdigkeit ist nun, inwieweit die wirkliche Freiheit des Individuums dieses *Verhältnisses* im Leben *unmittelbar anschaulich bewusst* werden kann. Wir haben schon herausgefunden (vgl. V.5), dass es hier rein um ein unmittelbares Bewusstsein *sub specie absoluti* geht ( $\leftrightarrow$ ). Jede Reflexionsansicht dieses Verhältnisses bleibt äußerlich, das gilt auch für die Vollreflexion der Wissenschaftslehre, wenn sie nicht den Willen ergreift, wie Fichte sagt, und dadurch die *unmittelbare Selbstanschauung* erreicht. Fichte unterscheidet diesbezüglich zwischen einem »wahren Leben«

und einem »scheinbaren Leben« bzw. einem »Scheinleben«, und bestimmt, da es »einen reinen Tod [...] und reines Nichtseyn« nicht geben kann, das Scheinleben als eine »Mischung des Lebens und des Todes, des Seyns und des Nichtseyns« (SW V : 404). Es besteht also zwischen der Welt und der Freiheitswelt ein gespanntes Verhältnis, erstere ist *wirkliche Einheit der Mannigfaltigkeit*, letztere ist die *absolute überfaktische Einheit der Einheit und die Einheit der Mannigfaltigkeit*. Die Freiheitswelt ist zudem *rein praktisch*<sup>219</sup>, in ihr ist das *absolute Sein* bzw. die *absolute Vernunft* Maßstab; die Welt dagegen ist faktisch, in ihr ist die *wirkliche Freiheit* bzw. ihre Grundform, das Selbstbewusstsein, Maßstab.

Das ist folgenreich: Die *Freiheitswelt* hat nach Fichte einen absolut in sich bestimmten, unwandelbaren Maßstab von absoluter Einheit, das bewegliche Element ist in ihr nur Derivat, welches sich nicht entschlagen kann, sich zum absoluten Sein als seinem Maßstab (als einem kategorischen Gesetz) zu verhalten. Die *Welt* hat nach Fichte aber einen beweglichen Maßstab, sie ist – wie gesehen – in jedem Fall das fraktale Derivat der Freiheit und sub specie absoluti, d. h. dort, wo das Auge dafür da ist, ein *unscharfes, perfekt-imperfektes* Bild derselben. Da die Freiheit fünf mögliche Standpunkte einnehmen kann, gibt es die *eine* Welt nur in Form von *fünf unterschiedlichen Wirklichkeiten*; die Freiheit vollzieht sich aber in Form eines in-sich-geschlossenen faktischen Wissens, daher kommt es, dass es sich um fünf *per hiatus irrationalem* (#) abgetrennte und als herrschend faktisch sich ausschließende Freiheitswirklichkeiten handelt. Nun handelt die Wissenschaftslehre nicht vom Sein, wie die Ontologie, sondern vom Wissen sub specie absoluti in Bezug auf das absolute Sein, bzw. vom *Bildwesen*, d. h. den subjektobjektiven Gesetzen der Subjekt-Objektivität. Das bedeutet dreierlei:

1. Erstens, dass die Freiheit – wie auch immer sie eingestellt ist – durch und durch selbst *Bild* ist, d. h. sie ist *subjektobjektiv*, teils das überfaktische Bild absoluten Seins, teils das faktische Bild ihrer selbst, wie sie sich wirklich verhält;

---

<sup>219</sup> Und zwei ein für den faktischen Begriff völlig unerschöpfliches und daher unbegreifliches, also irrational erscheinendes *Nichtwissen*, intelligibel jedoch ist es ein subjektives, unmittelbar anschauliches und also ein *wissendes Nichtwissen*.

2. Zweitens, dass auch die Welt *Bild* ist, und nichts als Bild, und zwar ebenfalls ein subjektobjektives: Einerseits ein faktisches Bild der Freiheit, wie sie sich wirklich verhält, andererseits ein reales überfaktisches Bild der Freiheit, wie sie sich zum absoluten Sein verhalten könnte bzw. sollte und daher ein indirektes *Bild des absolut bestimmten Raums der Möglichkeit* (eben des Daseins). Heisenberg nennt diesen Bereich ganz treffend ein »Zwischending zwischen Möglichem und Faktischem« (Heisenberg 1969 : 170), Jean Gebser nennt ihn das *Zugleich*: »Es handelt sich dabei um jenes Zugleich aller möglichen Zeitformen, welches dem Ursprung eignet, so weit ihm überhaupt etwas »eignen« kann (Gebser 1976 : 29) und genau das ist hier epistemologisch gemeint. In der Tat ist bei Fichte genau das gemeint: ein absolut in sich bestimmtes Attribut des absoluten Seins (Spinoza), allerdings nicht als ›res‹, sondern als absolutes Bildwesen überfaktischer Möglichkeit bzw. Sichtbarkeit, ein rein *ideales Sein* bzw. die *geistige Natur*, und zwar wie die Freiheit sein kann und sollte, selbst wenn sie es faktisch nicht so ist: d. h. ein kategorisches Gesetz. Raum, Zeit, Logik, Intentionalität sind nichts als die Formen der Sichtbarkeit dieses Feldes des Paradoxalen, welche in der Welt auch dann das authentische Dasein des absoluten Seins abbilden, wenn das freie Individuum es nicht realisiert.
3. Drittens, dass das absolute Sein – als absolute Einheit – ein vollkommen in sich bestimmtes Bild ist, nämlich das innere Ich des Daseins oder die *absolute Vernunft*, also ein innerlich absolut notwendiges, in sich bestimmtes überfaktisches Bild des Absoluten, nicht wie es ist, sondern wie es sein soll, wenn reflektiert würde; ( $\leftrightarrow$ ) im Leben, wenn nicht reflektiert wird, ist es absolut differenzlose lebendige Vollzugsidentität, das absolute Leben eben sub specie absoluti.

Die Gesetze der Standpunktlehre und Glückswürdigkeit bestimmen sich also zwischen der absoluten überfaktisch bestimmten Vernunft ( $E\downarrow$ ) – der in sich beweglichen Freiheit ( $E\cup$ ) – der absolut in sich bestimmten, im Prinzip fraktal-unscharfen Bild-Welt ( $S \supset O$ ). Da die

Bildtheorie einen überfaktischen absolut realen Ursprung hat, ist zwar die Wirklichkeit der Welt abhängig von der Freiheit, aber die angelegten Möglichkeiten von Freiheit und Welt erscheinen darum *sub specie absoluti* um nichts weniger als real: *anders gesagt, sie können nicht nicht erscheinen*. Aus diesem Grund sagt Fichte in der *Anweisung* (und damit übrigens vom Standpunkt der Religion aus), dass es einen absoluten Tod und absolutes Nichtsein unmöglich geben kann, denn das absolute Sein erscheint absolut, von sich aus sich durch sich, sowohl in Wirklichkeit als auch in der Möglichkeit, also nicht nur im Sehen, sondern auch in der Sichtbarkeit (das meint aber die überfaktischen, von der Faktizität unabhängigen, weil unerschöpflichen realen Möglichkeitsprinzipien wie das Sollen, das Vermögen, Sinnlichkeit, Licht, Reflexibilität, ideales Sein, Apperzibilität, Dasein, absolute Intuition, etc.) – in puncto dieser Erscheinung des Absoluten in der Welt könnte man von absoluter Wirklichkeit (Dasein) sprechen, wenn man daran denkt, dass damit keine ontologische, sondern eine reflexible Bestimmung gemeint ist.

Es ist darum alles um das bewegliche Element der Freiheit oder freien Reflexion zu tun, sie schafft die Wirklichkeit der Welt wie auch ihre je eigene Qualität – für den Menschen. Desungeachtet hat die Welt eigentlich, d. h. *sub specie absoluti*, das Möglichkeitspotential und die Unendlichkeitskapazität absoluten Seins, sie wäre bzw. ist der reine prismatische Spiegel des absoluten Lichtes, wenn nicht der performative Realismus der freien, unaufgeklärten Reflexion dazwischen träte und durch ihre Leistungen (self-defeating prophecies) den Spiegel verböge, verformte, trübte.<sup>220</sup> Dies geschieht allein durch Absolutsetzung bestimmter Erscheinungsformen (letztlich performativer Realismen), denn ursprünglich ist nach Fichte das Licht rein, absolut, einfach – und Aufgabe der Freiheit ist es demzufolge, diese Reinheit, Einfachheit und Durch-

---

<sup>220</sup> Also nicht wie bei Schelling, der eine an sich bestehende Natur als Gegenspiel der Freiheit und Reflexion annimmt (SW III : 329ff.), sondern ein prismatisches, im freien Mittelglied modifizierbares Bilder- und Spiegelsystem des absoluten Seins, in dem dieses *sub specie absoluti* nicht nicht erscheinen kann, aber nur abhängig vom wirklichen Freiheitsgrad gesehen wird.

sichtigkeit dadurch wieder herzustellen, dass sie die *synthesis integrata* per *hiatum irrationalem* durch *synthesis disparata* in dem Gesamtzusammenhang des Daseins reintegriert, was mit einem sukzessiven Aufstieg in der gestuften Bilderwelt des absoluten Lichts identisch ist.<sup>221</sup>

So ergäbe sich die Bild- und Stufenfolge:  $5 \leftrightarrow E \downarrow_4 (S \# E)_3 (S \# E \cup)_2 (S \# O)_1$  oder zusammengefasst:  $5 \leftrightarrow 4E \downarrow_3 E \cup_2 (S \# O)_1$  wobei es in jedem wirklichen Bewusstsein immer nur einen hiatus per *irrationalem* geben kann ( $\#$ ), als einer faktisch-absoluten Grenze der betreffenden wirklichen Realität des Standpunkts.<sup>222</sup>

<sup>221</sup> D. h. es gilt den objektiven Realismus des mannigfaltigen Naturzustands in der Welt aufzugeben ( $S \# O$ ), dann den performativen Realismus des Glaubens an eine selbständige Subjektivität ( $S \# E \cup (S \approx O)$ ) und schließlich den Glauben an ein schöpferisches, aber von den anderen Wesen abgetrenntes Individuum ( $S \# \downarrow$ ), als dem letzten Winkel, in den das abtrennende Prinzip der faktischen Reflexion sich im Leben zurückziehen kann, bevor Auge und Kompetenz voll ausgebildet sind, auf opake Absolutsetzungen in der Erscheinung vollständig zu verzichten, und daher das Licht ( $E \downarrow$ ) ungetrübt durch die freie Ichheit in die Welt zu gelangen vermag.

<sup>222</sup> Die hier zugrunde gelegte Formalisierung lässt sich – wie sich im Verlauf der Niederschrift dieser Arbeit herausgestellt hat – interessanterweise auf eine Strukturformel überführen, die Fichte 1812 selbst zur Darstellung der Erscheinung des sittlichen Begriffs vorgeschlagen hat: »Die Sache«, schreibt Fichte, »steht so: der erscheinende Begriff nimmt an die Formen  $a+b+c$  [sc.  $E \cup (S \approx O)$ ] u.s.f., in der Form Ich. Dies thut er in beiden Fällen [sc. in dem der Begriff entweder das unmittelbare Bild des lebendigen Begriffs ist oder bloß das mittelbare, und darum ertötete]. Der Unterschied ist nur der, bei welchem Punkte der wirkliche Reflex im Ich angehe. 1) Eigentlich sollte er gleich bei  $I$  [sc.  $E \downarrow$ ] anheben, so daß die Formel hieße:  $B \times I. a+b+c$  u.s.f. [also:  $E \downarrow \parallel E \cup (S \approx O)$ ] Dann ist die Erscheinung sittlich. Ist sie dagegen unsittlich, so hebt der wirkliche Reflex erst in einem der folgenden Punkte an, also:  $B \times a+b=I$  u.s.f. [also:  $4E \# \downarrow_3 \# E \cup_2 (S \# O)_1$ ] Also beide Fälle sind darin gleich, daß es immer der Begriff ist, der heraustritt in die Wirklichkeit. Der Unterschied ist nur der, ob er als solcher heraustritt, oder ob von formalen Bestimmungen modificirt und umhüllt. Der Unterschied läßt sich also in den Formeln so bezeichnen:  $B \times I \times a+b+c$  oder  $B \times a \times I + b+c$  oder  $B \times a + b \times I + c$  u.s.f. « (SW XI : 48f.)



Demzufolge wäre dies:

|                             |                                                                      |
|-----------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| Naturalismus/ Materialismus | $5 \leftrightarrow 4E \downarrow 3 E \cup 2 (S \# O)_1$              |
| Legalität/ perf. Realismus  | $5 \leftrightarrow 4E \downarrow 3 \# E \cup 2 (S \# O)$             |
| schöpferischen Freiheit     | $5 \leftrightarrow 4E \# \downarrow 3 \parallel E \cup (S \# O)$     |
| religiöse Wirklichkeit      | $5 \leftrightarrow \# 4E \downarrow \parallel E \cup (S \# O)$       |
| Wissenschaftslehre          | $5 \leftrightarrow \parallel E \downarrow \parallel E \cup (S \# O)$ |

Wobei man von Stufe zu Stufe symbolisiert sieht, wie der hiatus per irrationalen  $\#$  sich auf jeweils eine höhere Ebene verschiebt, zugleich aber dadurch die Durchsichtigkeit auf die zuvor opake Gesetzlichkeit der jeweils unteren Ebene zunimmt, auf Stufe 2 für die Fraktal-Struktur der Welt ( $\#$ ), auf Stufe 3 für die In-sich-Geschlossenheit, Grundlosigkeit und Erstorbenheit der faktischen Vernunftbegriffe ( $E \cup$ ), auf Stufe 4 für die individualistische Borniertheit selbst des schöpferischen Talents ( $\downarrow$ ), – und auf Stufe 5 für in der Religion noch nicht *systematisch* durchdrungenen Unterschied zwischen Leben  $\leftrightarrow$  Wissenschaft, Tun und Sagen, wissendem Nichtwissen und dem Begreifen des Unbegreiflichen (= Wissenschaftslehre).

Dabei heißt Stufe eben nichts anderes als ›Bild absoluten Seins‹ (Vorstellung – des Dings an sich) bzw. ›Subjekt-Objektivität‹ (=  $S \# O$ ), wobei damit sub specie absoluti der Aufstieg von Stufe zu Stufe auf jeder Stufe strukturgleich ist.

*Also ist der Aufstieg Stufe um Stufe die konsekutive Erkenntnis und Aneignung der hierarchisch gestuften Grundkompetenzen der Gesamterscheinung. Es handelt sich nicht um einen Psychologischen, anthropologischen, ontologischen oder wissenssoziologischen Prozess oder desgleichen, sondern um die sukzessive praktisch-synthetische Vollrealisation der apriorischen Ermöglichungsbedingungen absoluter Freiheit sub specie absoluti.*

Die hier vorgeschlagene symbolische Formalisierung lässt sich interessanterweise mit einer Strukturformel weitgehend vergleichen, die Fichte 1812 selbst zur Darstellung der Stufen der Erscheinung des sittlichen Begriffs vorgeschlagen hat: »Die Sache«, schreibt Fichte, »steht so: der erscheinende Begriff nimmt an die Formen  $a+b+c$  [sc.  $E \cup (S \rightleftharpoons O)$ ] u.s.f., in der Form Ich  $[E \downarrow]$ . Dies thut er in beiden Fällen [sc. indem der Begriff entweder das unmittelbare Bild des lebendigen Begriffs  $(\parallel)$  ist oder bloß das mittelbare, und darum ertötete  $(\#)$ ]. Der Unterschied ist nur der, bei welchem Punkte der wirkliche Reflex im Ich angehe. 1) Eigentlich sollte er gleich bei  $I$  [sc.  $\parallel E \downarrow$ ] anheben, so daß die Formel hieße:  $B \times I. a+b+c$  u.s.f. [also:  $\parallel E \downarrow \parallel E \cup (S \rightleftharpoons O)$ ] Dann ist die Erscheinung sittlich. Ist sie dagegen unsittlich, so hebt der wirkliche Reflex erst in einem der folgenden Punkte an, also:  $B \times a+b=I$  u.s.f. [also:  $4E\# \downarrow_3 \# E \cup_2 \parallel (S \# O)_1$ ] Also beide Fälle sind darin gleich, daß es immer der Begriff ist, der heraustritt in die Wirklichkeit. Der Unterschied ist nur der, ob er als solcher heraustritt, oder ob von formalen Bestimmungen modificirt und umhüllt. Der Unterschied läßt sich also in den Formeln so bezeichnen:  $B \times I \times a+b+c$  oder  $B \times a \times I+b+c$  oder  $B \times a+b \times I+c$  u.s.f.« (SW XI : 48f.)

In der hier vorgeschlagenen Symbolisierung:

|                                                                                                                                 |                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|
| 1: <i>fakt. Intuition</i> / Auge für Ding-an-sich-Form per $\#$                                                                 | $(S \# O)_1$        |
| 2: <i>faktische Reflexion</i> / Auge für fakt. Apodiktizität                                                                    | $E \cup_2$          |
| 3: <i>materiale gen. Vollkompetenz</i> / Auge für mat. überfakt. Unendlichkeitsdimension                                        | $\downarrow_3$      |
| 4: <i>formale gen. Vollkompetenz</i> / Auge für die formale überfakt. $E$ der $E$ der $Mf.$ = Ewigkeit                          | $4E \downarrow$     |
| 5: <i>Reflexibilität der Reflexibilität</i> / formal-formale Vollkompetenz = Begriff und unmittelbare Erscheinung des Absoluten | $5 \leftrightarrow$ |

## VI.3 Standpunktlehre als Affekt- und Gefühlslehre

Schon in der *Grundlage* ist das Gefühl *Grund aller Realität*, daher vermag auch nur ein *Glaube* an Realität stattzufinden (SW I : 301): Wahrheit bzw. Gewissheit sind beim frühen Fichte eine rein praktische Angelegenheit. Was heißt schon ›nur ein Glaube‹? das rein Praktische ist bei Fichte von wesentlich höherer Dignität als theoretisches reflexives Wissen, das immer schon einer strukturellen Deformation und Ertötung unterworfen ist. Wir erinnern uns beispielsweise, dass Fichte in der Bestimmung des Menschen aus der in-sich-geschlossenen Leerheit »eines Traums, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt« (SW II : 245), nur durch einen unableitbaren Entschluss zur Tat, und also durch einen Sprung von einer theoretischen, reflexionsbasierten und distanzorientierten Haltung zu einer rein praktischen, oder anders gesagt, von einem Leben *sub specie facti*, nach Maßgabe wirklicher Intentionalitätsinhalte, in ein Leben im Hier und Jetzt *sub specie absoluti*, zu gelangen wusste.<sup>223</sup>

In der uns hier interessierenden Standpunktlehre wird diese Einsicht von Fichte sowohl bestätigt als auch weiter entfaltet: Das noch rein formale Realitätsgefühl der *Grundlage* wird in der Standpunktlehre ausdifferenziert, zu einer Theorie fünffach gestufter *Affekte* bzw. hierarchischer Qualitätsstufen absolut erscheinenden Seins.<sup>224</sup> Auch hier markiert der Affekt des Seins den *lebendigen = performativen Kern des jeweiligen Standpunkts*, die unmittelbare individuelle Liebe des jeweiligen Ich – also den praktischen, im Leben jeweils nur *fühlbaren Ort* (= S) *im Rücken des intentionalen bzw. propositionalen Selbstbewusstseins* (S  $\#$  E  $\cup$  [S  $\rightleftharpoons$  O]) an

---

<sup>223</sup> Wobei dazu gesagt werden muss, dass Fichte die epistemologischen Probleme, die die Denkbarekeit dieses Lebens *sub specie absoluti* betreffen, theoretisch erst innerhalb der Standpunktlehre der WL 1804 einer systematischen Lösung zuführen konnte.

<sup>224</sup> Wobei freilich das eine und einfach absolute Sein, im 4. Standpunkt, der Religion, gelebt, und im 5. Standpunkt in seiner Unbegreiflichkeit begriffen wird: Beide werden von Fichte parallelisiert, daher dürfte die höchste Lebensform des Menschen in der Verbindung (allerdings *per synthesis disparata*) von Religion und Wissenschaftslehre bestehen, in einem Zustand also, den man mit Musil ›taghelle Mystik‹ nennen müsste.

dem der Ich-Reflex im Leben *unmittelbar in sich zurückgeht und gefühlt* wird und worauf sich der jeweilige Grenzwert, der Realitätsglaube und das faktische Selbstverständnis in seiner faktischen Reflexibilität und seine jeweiligen Rationalitätsgrenzen aufbauen. Nach Fichte gründet also jeder Standpunkt, auch der der Wissenschaft, in einem nur unmittelbar fühlbaren Nichtwissen *sub specie absoluti*, also in einem rein praktischen sich fühlenden Agieren.<sup>225</sup>

In dem praktischen, vor-reflexiven performativen Fundierungsakt jedes Standpunkts (der Freiheit zur Freiheit) liegt nun der Grund, warum die niederen Standpunkte in ihrer Reflexibilität faktisch in-sich-geschlossen sind und von einer äußerlich unbelehrbaren, quasi-autistischen self-defeating-prophecy-Struktur bestimmt werden – eben weil die Grenzwerte der jeweiligen Rationalitätshorizonte durch ein vor-reflexives und insofern unbewusstes Gefühlsleben bestimmt werden, die folglich innerhalb der intentionalen Form des Selbstbewusstseins nur durch re-entryhafte Deutungen unter das eigene faktische Lebensgefühl rationalisiert und reproduziert werden können.<sup>226</sup> So stellt Fichte auch in theoretischer Hinsicht die ironische Frage: »Wer könnte denn auch gegen seinen Willen, und wer dächte hinaus über seinen stets fertigen, und immer bereitwilligen Willen?« (RL : 129) – Das Denken der (identitätslogisch fungierenden) Rationalität sieht auf den unteren Standpunkten nur bis zur faktisch-absoluten Grenze des eigenen Grundlebensgefühls. Das Jenseits dieser Grenze ist zwar noch theoretisch als praktische Unmöglichkeit, Irrationalität bzw. Nicht-Realität auf Basis eines absolut gesetzten Rationalitätskriteriums (bspw. der Identitätslogik) fassbar, es wird in diesem Fassen jedoch nicht gesehen (und insofern ausgeschlossen), *dass das Jenseits trotz seiner Irrationalität durchaus erfasst und intrikater Weise wirksam wird* – nur gewissermaßen spiegelverkehrt, als Bereich, der der identitätslogischen Rationalität eben nicht unterworfen ist. Also stellt die Grenze der eigenen Rationalität

---

<sup>225</sup> Nun sagt Fichte in der *Anweisung*, dass die Standpunkte der Religion und der Wissenschaftslehre schauend, nicht aber praktisch wären.

<sup>226</sup> Dann nämlich, wenn keine höheren Seinsfühlungen oder ekstatischen Seinserfahrungen gemacht werden, oder der Begriff des Seins bzw. die *quaestio iuris* nur *sub specie facti* reflektiert wird

keineswegs eine absolute, sondern nur eine gefühlte, und insofern reflexible und relative Grenze dar. Ein faktischer Standpunkt vermag nicht zu sehen, dass diese Grenze selbst nur das Produkt der self-defeating prophecy des das eigene Lebensgefühl erzeugenden Aktes ist, der durch die Aufrechterhaltung der den eigenen Standpunkt konstituierenden Voraussetzungen fortgesetzt reproduziert wird. Darin besteht der performative Realismus, welcher für das denkende Ich fortwährend das formale Gefühl der eigenen Neutralität und Absolutheit reproduziert. Für diese strukturelle Ignoranz gibt es *sub specie absoluti* keinen theoretischen, sondern *nur einen praktischen*, und insofern gegen theoretische Argumente durchaus imprägnierten Grund, nämlich den zugrundeliegenden praktischen Glauben, innerhalb des eigenen Rationalitätshorizonts die Totalität der Realität wirklich zu übersehen, prinzipiell nichts auszuschließen, und dadurch das Vertrauen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen bedienen zu können, um die Welt und andere Menschen bewerten und beurteilen zu können.

Fichte schreibt: »Und so ist es denn auch wirklich. Im Gefühl liegt, was die Einbildungskraft bildet u. dem Bewusstsein vorhält. Das Gefühl, welches ich hier nicht weiter erklären, weder kann, noch soll, ist der Stoff alles vorgestellten, und der Geist überhaupt, oder die produktive Einbildungskraft läßt sich demnach beschreiben als ein *Vermögen Gefühle zum Bewußtsein zu erheben*.« (PG : 59) Diese Perspektive gibt uns einen Hinweis darauf, wie wir uns das *überfaktische Nichtwissen* jenseits des faktischen Denkens per *synthesis integrata* konkret vorstellen sollen: Nach Fichte ist das überfaktische Leben (L) im Rücken des faktischen Ich (EÜ), wenigstens was seine material-intuitive Seite (I) angeht, von *formalen Grundgefühlen* bestimmt, indem das überfaktische und lebendige absolute ›wissen‹ sich rein in Gefühlen ausdrückt, freilich hinsichtlich des jeweiligen Standpunktes sehr unterschiedlich: »Nemlich in allen Menschen sind Gefühle vorhanden: u. in allen werden einige dieser Gefühle durch die produktive Einbildungskraft gebildet, u. zum deutlichen Bewußtsein erhoben. Aber unter diesen Gefühlen selbst ist ein großer Unterschied; einige beziehen sich auf das bloß animalische Leben des Menschen [sc. der Standpunkt der animalischen Freiheit, KG]. Diese liegen nicht so tief, und werden am leichtesten, gewißesten,

u. nothwendigsten – zwar nicht als Gefühle, davon ist hier nicht die Rede – aber als Vorstellungen zum Bewußtsein erhoben. Diesen auf die bloße Vorstellung einer sinnlichen, unter Naturgesetzen stehenden Welt der Erscheinungen sich beziehenden Gefühlen, liegen wieder andere Gefühle zum Grunde, die sich nicht auf das bloß animalische Leben des Menschen, sondern auf sein vernünftiges u. geistiges Leben, nicht auf die bloße Ordnung der Erscheinungen unter Naturgesetzen, sondern auf die Unterordnung derselben u. aller vernünftigen Geister unter die Gesetze der sittlichen Ordnung, der geistigen Harmonie, der Vereinigung aller zu einem Reich der Wahrheit, u. der Tugend, beziehen. Diese liegen, daß ich mich so ausdrücke, um eine Region tiefer in unserem Geiste, sie liegen in seinem geheimsten Heiligthume«. (PG : 60) Der jeweilige Affekt des Seins bildet dabei die äußerste, noch zusammengehaltene Spannweite, hinter der die jeweilige faktische Realität resp. Rationalität an ihre Grenze und bestimmte Negation gerät, denn der Affekt des Seins bestimmt das *virulente Lebens- und Existenzgefühl* jedes Standpunktes. Wohingegen die qualitativen und quantitativen Strukturen und Gestalten im Bewusstsein nichts als nähere Bestimmungen und Ausdeutungen der Empfindung des jeweiligen Grundgefühls darstellen, dessen also, wo der Wille, die Liebe, der Glaube und die Hoffnung sich jeweils fokussieren.

Die fünf Lebensstandpunkte sind also fünf Grundlebensgefühle, wobei die höheren umfassendere Lebensgefühle darstellen, die die niederen Erfüllungssphären tingieren und durchdringen: Erst auf den höchsten Stufen wird das Leben als *eines* und sich gleiches gefühlt resp. erlebt (als absoluter Begriff des Lebens), in der Religion als eine allgemeine Verbundenheit bzw. Liebe zu allen Dingen und Wesen, in der Wissenschaftslehre als allgemeine Klarheit in allen Zuständen der Reflexion, selbst noch im Begreifen des Unbegreiflichem.<sup>227</sup>

Man muss daher folgern, dass von Stufe zu Stufe die *praktische Integrationskraft der Vernunft* (= Liebe) *zunimmt*, wodurch das jeweilige Lebensgefühl materialiter reicher und formaliter stabiler wird. Warum ist

---

<sup>227</sup> Wahre ›taghelle Mystik‹ wäre sonach nur möglich, wenn ein Ich sein faktisch religiöses Lebensgefühl durch die Vollreflexion der absoluten Reflexibilität innerhalb der Wissenschaftslehre zur Klarheit brächte.

das so? Nach Fichte, weil das Leben *eines* ist: »Wenn der Geist herrscht, schweigt die Natur und gehorcht. Dies das Eine Leben.« (SW IV 480) Daher kann im Umkehrschluss gesagt werden, dass die Suspendierung eines performativ absolut und insofern opak gesetzten Prinzips dieser spezifischen gefühlten lebendigen Realität (wie z. B. das der Lust, oder das der Willkürfreiheit) und die Aufhebung der durch die Absolutsetzung gezogenen faktischen Grenzen, die vordem gespaltene Kraft des Lebens zu einer einheitlichen integriert.

Interessanterweise kann diese Perspektive nun weiter gezogen werden, indem durch eine solche Reintegration das *existentielle Bedrohungsgefühl* bzw. der *Gefühl der Verunsicherung* beseitigt würde, das mit der dezisionistischen Feststellung einer faktischen Rationalitätsgrenze (synthesis integrata) innerhalb einer umfassenderen Reflexibilität einhergeht und das Lebensgefühl niederer Standpunkte tingiert. Denn das faktische, seine bestimmten Grenzen fühlende Leben, ist ja per synthesis disparata stets über diese seine Grenzen hinaus, es *fühlt* diese, und wird dieses Gefühl rationalisieren und projizieren (ohne sie als self-defeating prophecy zu erkennen), ebenso wie es die Einheit und Unbedingtheit des Lebens absoluter Reflexibilität im Hintergrund als Horizont fühlt, ohne ihn jedoch hinreichend erfassen oder operationalisieren zu können. Wir lernen dadurch, dass das Gefühlsleben sub specie absoluti der niederen Standpunkte im lebendigen ›wissen‹ und ›tun‹ hinter den symbolischen Welten der identitätslogisch-intentionalen Rationalisierungen des selbstbewussten Sagens, ebenso komplex sind wie intrikat. Aus diesem Grund sind die unteren Lebensstandpunkte gewissermaßen wie vernagelt darauf, *agieren, denken und handeln zu müssen*, indem einzig durch einen fortwährenden Handlungs- und Denkvollzug der grundlose praktische Glaube an ihr Realitätsprinzip in Form irgendeiner konkreten oder abstrakten Idolatrie (Führer, Gott, Held, Nation, Wachstumsgedanken) aufrechterhalten und also die individuelle self-defeating prophecy am besten im konventionaler Gemeinschaft reproduziert werden kann: Wir sehen, dass die faktischen Lebensstandpunkt wesentlich durch das Prinzip einer möglichst gemeinschaftlich praktizierten Autosuggestion bestimmt sind.

Erst auf dem Standpunkt der Religion und Wissenschaftslehre wird die Einheit des Lebens substantialiter gefühlt, und so auch begriffen.

Wo es nicht zur Freiheit von der Freiheit gekommen ist, muss die selbstbewusste Freiheit sich daher notwendig – relativ zum jeweiligen Standpunkt – von einem *irrationalen unbewussten Eigenleben*, einem unbekannten, jedoch für selbständig gehaltenen *Anderen ihrer Rationalität* bedingt fühlen, durch welches Andere die faktischen Grenzen ihres spezifischen Lebens doch wohl mitunter auch bedroht und infrage gestellt werden (z. B. das Böse, Wahnsinnige, Triebhafte etc.). Das Leben sub specie absoluti ist einfach nicht so, wie es sich gemäß der eigenen faktischen Rationalitätserwartungen verhalten sollte. Das ist das Problem jedes faktischen Realitäts- bzw. Rationalitätsbegriffs, dass er implizit per *synthesis disparata* zwar dessen inne ist, dass seine faktische Lebenswelt per se nur eine grundlose, willkürliche Grenze bzw. ein wackeliges Fundament hat (höchstens gegründet auf Gewohnheit, Konvention, Überredung), auf deren anderer Seite jedoch notwendig ein unberechenbares Prinzip wohnen *muss*, eine folgerichtige Projektion der eigenen, bloß willkürlichen Verfasstheit und gefühlten Grundlosigkeit.

Sub specie absoluti ist die endliche Vernunft nach Fichte aber *sich durchsichtiges Sehen des Sehens*, und wo sie sich beispielsweise in die Stille begibt, schweigt, sich in Zazen vor eine weiße Wand setzt, und also die sich selbst bestätigenden Tätigkeiten des Denkens und Tuns suspendiert, beginnt sie nach einer Zeit zu ahnen bzw. in der Tiefe ihres Herzens zu spüren, dass hinter dem Rücken des verunsicherten selbstbewussten Ich und seines bestimmten Welt- und Selbstverständnisses ( $E\bar{\cup}$ ) letztlich ein absolut *reflexibler Feldcharakter eines überfaktischen Nichtwissens real fühlbarer Potentialität* (des ›Können-selbst‹) liegt, und dass daher die Welt und Interpersonalwelt letztlich als implizite apriorische Bilder des absoluten Seins auf dieses überfaktische Wesen, und nicht auf die eingeschränkte und abstrakte Realität des selbstbewussten Ich geeicht sind. Weil die Ruhe bzw. Stille ( $L \leftrightarrow E\downarrow$ ) zur Wirklichkeit des Selbstbewusstseins ( $E\bar{\cup}$ ) eine es absolut fundierende Tätigkeit bzw. das Leben ist, vermag ein Individuum oder eine Gesellschaft, sich nur dadurch gegen das Durchdringen der fundamentalen Ruhe zu immunisieren, dass sie Komplexe, Ideologien, Institutionen und positive Setzungen erschaffen, die den Dezisionismus des eigenen Standpunkts aufrechterhalten und durch ständig neues Futter in Bewegung halten: Solche Individuen und Gesellschaften können nicht im Hier und Jetzt



leben, sie tun, was sie tun, aber, sie tun es tätig, tun es nicht, um seiner selbst willen, sie handeln nicht absichtslos, sondern handeln, um etwas anderes, Verdrängtes nicht sehen zu müssen, bzw. das Altbekannte in seiner Form zu reproduzieren. Solche Menschen gehen nicht um zu gehen, atmen nicht, um zu atmen, sondern verbinden mit ihrem Leben einen künstlichen äußeren Zweck, der als Moral, Religion, Prestige oder Anerkennung maskiert wird. Das tätige Tun ist Mittel und Zweck zur Reproduktion des falschen Bewusstseins im richtigen zugleich, die Dialektik aber zwischen einer faktischen und einer anderen faktischen Position ist wiederum nichts als die Reproduktion desselben falschen Bewusstseins mit den Mitteln der Kritik. Es hilft nichts als das Reden und tätige Tun sein zu lassen, und sich allmählich durch das Weglassen jedweder Reproduktion in das einfache Sein und Leben hineinsinken zu lassen. Oder wie Fichte es in der Wissenschaftslehre 1812 fasst: »Also, was diesem Ich zukommt? Durchaus leidend sich hinzugeben an dieses sich selbst durch sich machende Bild, die Evidenz. In diesem Hingeben liegt's; thätig sollen wir gar Nichts thun.« (SW X : 320).

Es bedarf darum, wo die Stille nicht da ist, sub specie absoluti stets eines bestimmten Quantums an Kraft (vgl. bei Kant und Fichte die Kraft der Willkürfreiheit, dem Gesetz auch entgegen handeln zu können), um die Grenzen des faktischen Standpunkts gegen das eigene, innere bessere, jedoch faktisch unsichtbare, weil bloß reflexible Sehen des Sehens aufrechtzuerhalten – freilich im Modus der Projektion, indem dieser Kampf mit sich selbst zwar bewusst, aber externalisiert ausgetragen wird. Dies Kraft fehlt dem Ich freilich im Lebensvollzug sub specie absoluti und verhindert, dass es wahrhaft frei, kreativ und mutig ist, indem es – exakt so, wie wir es in Kants Theorie der Gesinnung rekonstruiert haben (vgl. Kap. II) – notwendig bestimmte sinnliche Triebfedern in seine Maximen aufnehmen muss, um sich dort extrinsisch zum Handeln zu motivieren, wo es keine authentische intrinsische Motivation mehr entwickeln kann: »Wenn der Geist herrscht, schweigt die Natur und gehorcht. Dies das Eine Leben. – Wenn dagegen die Sinnlichkeit herrscht, ist der Geist erstorben. [...]: Dieser so zersplitterte Mensch mit halber und gebrochener Kraft leistet nie, was er leisten sollte, erreicht nie seine Bestimmung [...]. Wie es auch *scheine* in einer vielleicht noch

schlechteren Umgebung, so ist es doch nur ein Schattenbild (sic!) des wirklich ihm zu Rate der Gottheit bestimmten Lebens: denn ein ganzes geistiges Leben fordert die unbedingte Unterwerfung der ganzen Körperkraft, ohne Teilung mit der Lust. – das schöpferische Denken gelingt gar nicht so, wie begreiflich ist, denn die schöpferische Kraft ist Eine.« (SW IV 480)

Wir wollen an dieser Stelle noch einige Zeit verweilen und noch einige Beispiele geben, um mehr Konkretion zu erreichen. Die Schwierigkeiten einseitiger Lebensansichten gelten natürlich zunächst einmal für den niederen Standpunkt der Sinnlichkeit, aber auch, wie wir bei Kant sahen, und bei Fichte wieder finden, für den Standpunkt der Legalität. Nach Fichte haben wir es also beim Unbewussten im Rücken des Ich mit einem transzendental-relationalen, nicht aber ontischen Prinzip zu tun, das rein durch eine willkürliche und daher in sich opake Absolutsetzung des freien Selbstbewusstseins zustande kommt (vgl. Hoff 2000). Das so verstandene Unbewusste hat damit per se keine absolute Realität, sondern stellt nichts als die Externalisation und Projektion einer durch subjektive Leistung aufrecht zu erhaltenden Grenze bzw. Bild der Realität dar, und kann auf der horizontal-intentionalen Ebene als eine negative, gleichsam Druck- und Sogwirkung entfaltende Kraft Bedeutung für das faktische Ich erhalten. Wobei aufgrund der performativen Opazität des evidenten gefühlten Grundaktes des faktischen Seins die Grenze stets als Nicht-Ich, und also in der Ding-an-sich-Form von außen gesetzt erscheint, was somit auch den materialen Erklärungsgrund für das Nicht-Integrierte darstellt. Letztlich ist aber das faktische Ich (EÜ) selbst an dieser opaken, performativ absolut gesetzten Grenze notwendig strukturell hin- und her gerissen, zwischen Sehnsucht, Abscheu und Verachtung, indem das Unbewusste durch die Grenzsetzung sowohl das Dunkle, Irrationale und Andere der Vernunft ist, als auch das Verheißungsvolle, Freiheits- und Erfüllungsversprechen, denn es ist das durch die faktische Absolutsetzung ausgeblendete und ausgeschlossene schöpferische Potential desselben Individuums auf einem höheren Lebensstandpunkt, zu dem es sich außerdem vor sich selbst ebenso berufen und verpflichtet fühlt, was den notorischen Re-entry der ersehnten überfaktischen Lebensform unter die faktische Wissensform (hier der Legali-

tät) darstellt. Gerade, wenn man das Element der schöpferischen Individualität und Ewigkeit hinzunimmt, wird klar, was das faktische Ich beispielsweise einer verantwortlichen Persönlichkeit an Werttiefe und Erfüllungspotential sich durch ihr Beharren auf der faktischen Selbständigkeit ihrer individuellen Verantwortung implizit abspricht und im Selbstgespräch mit dem rein projizierten Unbewussten ausagiert, und es wird sofort klar, was Fichte damit meint, dass das faktische Ich notwendig eine Sehnsucht nach dem Ewigen in sich tragen muss (RL : 17), als auch, wie hier das Auge dem Auge im Wege steht (RL : 82)

Die Suspendierung der faktischen Absolutsetzung dieses in-sich-geschlossenen subjektobjektiven Realitätsbegriffs führt nach Fichte zugleich notwendig zur Suspendierung der Grenzbefestigung dieses faktischen Lebens und damit zu einer faktischen Entlastung und Befreiung der Freiheit auf der horizontal-intentionalen Ebene des faktischen Bewusstseins ( $S \nparallel O$ ): Mit einem Wort – zu Mut! »Mut [bedeutet] – frei anzuerkennen, auszusprechen, durchzusetzen, unbeachtend die Gesichter, die es geben möchte! – [...] Feigheit ist das unmittelbare Gefühl des Lebens, und nichts darüber hinaus. (»Er hat kaum das liebe Leben.«) Dagegen Mut ist unmittelbares Gefühl der Fülle des Lebens und des Überflusses [...].« (SW IV : 480) Darum ist es entscheidend zu verstehen, dass die wirklich befreienden und schöpferischen Einsichten weder subjektiv  $E \cup (S \rightarrow O)$  noch objektiv  $E \cup (S \leftarrow O)$ , sondern *stets transintentional genetisch aus dem Rücken des faktischen Ich* ( $\downarrow E$ ) erfolgen, eben erhebene, klare und unwandelbare Gefühle darstellen, die ins faktische Bewusstsein erhoben werden, und die damit auch nicht vorausgenommen werden können (der Rückbezug einer Einsicht auf das Ich als logisches Subjekt ist dagegen eine sekundäre Rationalisierung). Das bestätigt noch einmal, dass intentional gesehen das faktische Wissen und Denken immer strenge In-sich-Geschlossenheit und sozusagen neurotische Konformität und sich selbst erfüllende Prophezeiung bedeutet, eine darüber hinausgehende Lebendigkeit und Liebe, auch die absolute Vernunft des gelehrten Nichtwissens, liegt notwendig hinter dem Rücken des faktischen Ich, und kann erst zur Geltung gebracht werden, wenn die Gleichung von Sein = Bewusstsein = Reflexion = Liebe = Leben = Erfüllung sub specie absoluti von einem aperspektivischen Standpunkt gänzlich neu bewertet wird. Eine grundlegende genetische Evi-

denz wirkt daher stets revolutionär *auf das ganze System des Wissens*, was aber womöglich historisch faktisch eine Zeit braucht, verarbeitet und via Urteilskraft in einer Weltanschauung realisiert zu werden.

Hierdurch wird nun immer klarer, wieso Fichte gerade nur im *Nichtwissen* selig werden wollen kann, wie er am 8. 1. 1800 an Reinhold schreibt: Weil das faktische Wissen prinzipiell intentionaler, in-sich-geschlossener Natur ist ( $S \parallel O$ ), und als solches nur im transintentionalen, überfaktischen lebendigen, affektiven Nichtwissen Seligkeit, Weltabgeschiedenheit und Freiheit von der Freiheit überhaupt möglich sind. Wobei, anders als man etwa denkt, das überfaktische Wissen das Licht (Durchsichtigkeit), das faktische dagegen der Schatten und die Abschilderung (Opazität) des Begriffs ist; jedoch vermögen wir bekanntlich stets nur aufgrund des Schattens das Licht zu sehen: Wirkliches Wissen ist notwendig eine Synthese des faktischen und des überfaktischen Wissen und allein deshalb können wir etwas Bestimmtes (und dahinter das Licht) sehen, weil wir uns etwas vor Augen halten.

Die transzendente Freiheit ist nach Fichte *Freiheit von der Freiheit* bzw. Freiheit von der Willkürfreiheit, indem das Ich der unmittelbare wirkliche Reflex des erscheinenden Absoluten (des sittlichen absolut in sich bestimmten Begriffs) wird, und so der absolute Grund der faktischen Realität des Bewusstseins. Der Freiheitsbegriff bildet, wie jeder objektive Begriff auch, eine Fünffachheit, allerdings geht diese nicht wie die objektive Erfahrungsrealität in einer projizierten faktischen Einheit kategorial geordneten Bewusstseins in Raum und Zeit (synthesis integrata) auf, sondern realisiert eine für das kategoriale Begreifen inkommensurable Sichtbarkeit. Die erlebte Realität ist also nicht objektiv, intentional, begreiflich oder rational, sondern ebenso transintentional wie transfaktisch, sie erscheint der Rationalität zwar als umgreifend, unerschöpflich und inkommensurabel, ist zugleich absolut in sich bestimmte Einheit, Nicht-Kontingenz und Gesetzmäßigkeit. *Sie ist das positiv nur fühlbare Feld des Paradoxalen im Herzen der Welt*: Cusanus fasst es als ›wissendes Nichtwissen‹ bzw. das ›Können-Sein‹ (Possest) oder das ›Können-selbst‹<sup>228</sup>, Husserl als ›Urimpression‹ bzw. als letztlich unmög-

<sup>228</sup> Cusanus schreibt: »Das Sehen-können des Geistes übertrifft also sein Fassen-können. – Und so ist die einfache Schau des Geistes keine erfassende Schau; sondern

liches ›unbewusstes Bewusstsein‹ bzw. ›lebendige Gegenwart‹<sup>229</sup>, Fasching bezeichnet sie als letztes ›letztradikale Immanenz‹<sup>230</sup> Für Meister Eckehard ist es die ›Istigkeit‹<sup>231</sup>, Steiner nennt sie ›die Dauer‹<sup>232</sup>, Fichte

---

von der erfassenden erhebt sie sich zum Sehen des Unerfasslichen. [...] Und dies Sehen-können des Geistes über aller erfassenden Kraft und Mächtigkeit ist des Geistes höchstes Können, in welchem das Können-selbst sich in einem äußersten Maße offenbart; und diesseits des Können-selbst ist es unbegrenzt. [...] Ist doch das Können selbst, wenn es in der Herrlichkeit seiner Majestät erscheinen wird, allein mächtig, das Sehnen des Geistes zu stillen. Denn es ist jenes Was, das wir suchen.« (Bohnenstaedt : 66f.)

<sup>229</sup> Husserl erwägt nämlich in seinem Werk *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* die Möglichkeit eines ›vordifferenten, vorretentionalen Selbstgewahren: ›Es fragt sich nun aber, ob wir nicht sagen müssen, es walte über allen Bewußtsein im Fluß noch das *letzte Bewußtsein*. Danach wäre die jeweils *aktuelle* Phase des inneren Bewußtsein ein durch das letzte Bewußtsein Bewußtes, und dieses letzte Bewußtsein wäre es, was in die reproduktive (retentionale) Modifikation übergeht, welche dann selbst wieder etwas im letzten Bewußtsein Bewußtes wäre‹ (Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, S. 382) Doch Husserl kommt noch im selben Absatz ins Zweifeln, ob es Sinn hat, ein solches schlechthin unmittelbares Bewusstsein von der puren Bewusstseinsaktualität anzusetzen: ›Es ist aber ernstlich zu überlegen, ob man solch ein letztes Bewußtsein annehmen muß, das ein notwendig ›unbewußtes Bewußtsein‹ wäre; nämlich als letzte Intentionalität kann sie (wenn Aufmerken immer schon vorgegebene Intentionalität voraussetzt) nicht Aufgemerktes sein, also nie in diesem besonderen Sinn zum Bewußtsein kommen schiebt sich das Problem‹ (ebenda.) Damit verschiebt sich das Problem aber nur, und es ist nichts gewonnen. Doch, wenn das Urempfindungsbewusstsein vorretentional gar nicht bewusst ist, stellt sich die Frage, wie etwas retiniert (also festgehalten) werden soll, was phänomenal nie da war [...]. Doch diese Abstraktion geht von der Abstraktion einer für sich seienden Urimpression aus statt vom Konkretum des retentionalen Übergangs« (zit. n. Fasching 2003 : 173, Fußnote).

<sup>230</sup> vgl. Fasching 2003 : 170-178 passim.

<sup>231</sup> Zur Erläuterung ein Zitat Eckeharts aus seiner 13. Predigt ›Qui audit me‹: »Drei Dinge sind es, die es hindern, so daß wir das ewige Wort nicht hören. Das erste ist Körperlichkeit, das zweite Vielheit, das dritte Zeitlichkeit. Wäre der Mensch über diese drei Dinge hinausgeschritten, so wohnte er in Ewigkeit und wohnte im Geiste und wohnte in der Einheit und in der Wüste, und dort würde er das ewige Wort hören. Nun spricht unser Herr: ›Niemand hört mein Wort noch meine Lehre, er habe denn sich gelassen‹ (Luk. 14, 26) Denn wer Gottes Wort hören soll, der muß völlig gelassen sein. [...] Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen; er ließ alles, was er von Gott nehmen konnte, und ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. Als er dies ließ, da ließ er Gott um Gottes willen, und da blieb ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend ist, nicht in der Weise seines Empfangen- oder Gewonnenwerdens sondern in der *Steinzeit*, die Gott in sich

wie wir wissen, das ›Ewige‹ oder ›das Band der Liebe, das jenseits der

---

selbst ist.« (Quint : 213ff., Mark. KG) Der Begriff ›Listigkeit‹ war die alte Übersetzung von Mhd. ›Isticheit‹ oder ›Istikeit‹ und wird heute eher mit ›Seinshaftigkeit‹ oder – wie hier bei Quint – mit ›Seinsheit‹ übersetzt. (Wöhrer 1995 : 172, Fußnote) Man muss sich aber fragen, ob ›Istigkeit‹ der Sache nicht gerechter wird.

Es ist in unserem Zusammenhang nicht uninteressant, dass der Begriff der ›Istigkeit‹ von Aldous Huxley aufgegriffen wird, um seine Erfahrungen während eines Experiments zu schildern, als ihm eine Menge von 0,4g der halluzinogenen Substanz Meskalin verabreicht wurde. »*Istigkeit*«, schreibt er in seinem Werk *Die Pforten der Wahrnehmung*, »war das nicht das Wort, das Meister Eckhart so gerne gebrauchte? Das Sein der platonischen Philosophie - nur daß Plato den ungeheuren, den grotesken Irrtum begangen zu haben schien, das Sein vom Werden zu trennen und es dem mathematischen Abstraktum der Idee gleichzusetzen. Der arme Kerl konnte nie gesehen haben, wie Blumen aus ihrem eigenen inneren Licht heraus leuchteten und so große Bedeutung erlangten, daß sie unter dem Druck erbeben, der ihnen auferlegt war; er konnte nie wahrgenommen haben, daß das, was Rose und Schwertlilie und Nelke so eindringlich darstellten, nichts mehr und nichts weniger war, als was sie waren - eine Vergänglichkeit, die doch ewiges Leben war, ein unaufhörliches Vergehen, das gleichzeitig reines Sein war, ein Bündel winziger, einzigartiger Besonderheiten, worin durch ein unaussprechliches und doch selbstverständliches Paradoxon der göttliche Ursprung allen Daseins sichtbar wurde. Ich blickte weiter auf die Blumen, und in ihrem lebendigen Licht glaubte ich das qualitative Äquivalent des Atmens zu entdecken — aber eines Atmens ohne das wiederholte Zurückkehren zu einem Ausgangspunkt, ohne ein wiederkehrendes Verebben; nur ein Fluten von Schönheit zu immer größerer Schönheit, von tiefer zu immer tieferer Bedeutung. Wörter wie »Gnade« und »Verklärung« kamen mir in den Sinn, und eben dafür standen diese Worte auch. Meine Augen wanderten von der Rose zur Nelke und von diesem giefiederten Erglühen zu den glatten Schnörkeln des Gefühl verströmenden Amethysts der Iris. Die beseligende Schau, Sat Chit Ananda, Seins-Gewahrseins-Seligkeit – zum erstenmal verstand ich, losgelöst von der Bedeutung der Wörter und nicht durch unzusammenhängende Andeutungen oder nur entfernt, sondern deutlich und vollständig, worauf sich diese bedeutungsvollen Silben beziehen.« (Huxley : 1972 : 13)

232 »Die vorhergehenden Zustände sind nämlich gar nicht zeitlich. Sie gehören derjenigen Region an, die man in der Geisteswissenschaft die »Dauer« nennen kann. Deshalb muss auch alles, was in dieser Schrift über solche Zustände in der »Region der Dauer« gesagt ist, so verstanden werden, dass Ausdrücke, die sich auf zeitliche Verhältnisse beziehen, nur zum Vergleiche und zur Verständigung gebraucht werden. Für die menschliche Sprache kann, was der »Zeit« gewissermaßen vorangeht, auch nur mit Ausdrücken charakterisiert werden, welche die Zeitvorstellung enthalten. Muss man sich doch auch bewusst sein, dass, obgleich der erste, zweite und dritte Saturnzustand sich gar nicht »nacheinander« im gegenwärtigen Sinne abspielten, man doch nicht umhin kann, sie nacheinander zu schildern. Auch hängen sie ja trotz ihrer »Dauer« oder Gleichzeitigkeit so voneinander ab, dass sich diese Abhängigkeit mit einer zeitlichen Abfolge vergleichen lässt.« (Steiner 1979 : 127)

Reflexion den Grund der Erscheinung ausmacht, in dem allein wir im Nichtwissen selig werden können.

Was ist damit gemeint? Es handelt sich um die stehende Einheit ewigen Lebens im Hier und Jetzt (Nuncstanz), welche nicht objektiv gewusst, sondern nur fühlend erlebt und gelebt werden kann. Wenn die innere Freiheit ihre Willkürfreiheit, auch noch anders wollen zu können als sie will, aufgibt, geht sie in der unbegreiflichen Einheit transintentionalen Erscheinens auf. Die sichtbare Erfahrung in Zeit und Raum, was sie ist, der Wind, der durch die Blätter weht, bleibt Wind, die räumliche Entfernungen zwischen den Dingen bleibt Entfernung, die Dinge behalten ihre sichtbare Strukturiertheit und Komplexität, die Intentionalität bleibt auch Grundform und Bedingung der Sichtbarkeit, aber die Getrenntheit und Bewegung hängt den Dingen nur noch ihnen äußerlich an, äußerlich nämlich zum absolut in sich ruhenden Gefühl ihrer zeit-, raum- und differenzüberschreitenden Einheit (E↓). Es ist dieses Gefühl, aus dem heraus Musil schreibt: »alles, was geschehen konnte, zog wie die Wolken am Himmel in einer ewigen Veränderung, in der sich nichts ändert, die blaue Tiefe nicht, nicht das lautlose Schimmern der Permutterfisch. Es konnte vorkommen, daß ein Tier aus dem Wald trat, ohne daß sich etwas änderte oder mehr geschah als ein Pulsschlag, zwillingsgleich allen andren des unendlichen, leise an die Wände pochenden Lebensstroms. Von mir zu der fernen Geliebten war es nicht weiter als zu dem Grashalm bei meinen Füßen und nicht näher als zu den Sternen in der Nacht. Ich glaube: die Erbsünde fehlte, etwas Böses war überhaupt nicht denkbar. Denn dieses ist die Welt der Liebe, in welcher nur die Dinge sichtbar werden, welche Flammen tragen.« (Corino 2003 : 166)

Das Gefühl des Seins, des absoluten Sichtragens und Gehaltenwerdens, erfüllt die in sich zur Ruhe gekommene Freiheit, und da diese Freiheit Grund der Welt ist (Grundbild), erfüllt diese Stille das Bewusstsein in seine fraktalen Hyperkomplexität und unerschöpflichen Differenzierbarkeit. Weil die Stille als tragende absolute Realität gefühlt wird, obgleich sie für alles intentionale bzw. duale Verstehen unsichtbar und inkommensurabel bleibt, erlebt sich das Selbstbewusstsein (als Bild des Bildes) – normalerweise identifiziert und verwachsen mit seinem strukturellen performativen Realismus – in Bezug zu diesem Gefühl als ä-

ßerlich und derivativ, es sieht sich jenseits seines (intentionalen) Sehens, und sieht dadurch in allem, was es in diesen intentionalen Strukturen erblickt, Produkte eines dunklen, deformierenden Spiegels, während es innerlich in der reinen Klarheit des Lichtes steht. Nur die Einbildungskraft vermag dieses Gefühl auszudrücken durch eine *Poesie des Paradoxalen*, in welcher der identitätslogische Verstand ad absurdum geführt wird. Beim obigen Zitat Musils finden wir diese paradoxe, unseren Verstand überfordernde Ausdrucksweise ebenso wie in vielen Schilderungen mystischer Dichter und Denker – einige Beispiele: Simone Weil beispielsweise schreibt: »Diese Welt, insofern sie Gottes gänzlich leer ist, ist Gott selbst.« – oder in den berühmten Koan, die für das Zen charakteristisch sind, fragt ein Mönch den Zen-Meister Tōzan: »Was ist Buddha?« Tōzan antwortete: »Drei Pfund Flachs.« Den Sinn von Meister Tōzans Antwort macht folgender, auf unserem Alltagsverstand aber ebenfalls sinnlos wirkende Koan deutlicher: »So wie der ganze Ozean in jedem Wassertropfen ist, wie Sie wissen. So drückt sich auch in jedem Detail die ganze große Wahrheit des Kosmos aus.«<sup>233</sup> Es ist ein Vergleich zweier mereologischer Unmöglichkeiten, die für unsere Reflexion eine semantische Sinnlosigkeit darstellt.<sup>234</sup> Es gibt aber eine bestimmte Dimension der Wirklichkeit, die gesuchte Nullperspektive

<sup>233</sup> Kusen, von Anna Seisen Wassermeyer in Berlin, den 29.1.2016.

<sup>234</sup> Hier müssen nun auch das Münchhausen-Trilemma, die Gödelsche Unvollständigkeitssatz und viele andere wissenschaftliche Paradoxien genannt werden, welche unserer Reflexion sub specie facti die Grenzen unseres wissenschaftlichen Erkennens, und somit die Bedingtheit unserer endlichen Vernunft aufzeigen, die aber aus der Nullperspektive sub specie absoluti jeweils nur besagen, dass unser Verstand, keineswegs aber unsere Vernunft an ihren Grenzen angelangt ist. Vielmehr ist für unsere Vernunft nur dann Schluss, wenn man wie Kant in einem faktischen Reflexionsbild der Vernunftvermögen stehen bleibt, und dadurch den performativen Realismus der eigenen faktischen Perspektive unkritisch auf die Leistungsmerkmale der Vernunft überträgt. Man vergesse nicht, dass auch der Begriff des Absoluten, den die späte Wissenschaftslehre zum Ausgangspunkt für ihre Suche nach den transzendental Bedingungen des Wissens wählt, ein lebendiges Paradox darstellt, einen performativen Widerspruch, indem im Aussprechen und Denken eines »Absoluten« instantan die faktische Form des Begriffs und der transfaktische Inhalt kollidieren. Dies führt innerhalb der Wissenschaften und historisch-systematischen Philosophie vielfach zu dem Versuch, das Ding an sich als Unding bzw. sinnlose Frage aus dem Sujets philosophischer Forschung auszuschließen – Self-fulfilling prophecy eben der gewöhnlichen sich absolut setzenden wissenschaftlichen rationalen Rationalität.



des Bewusstseins *sub specie absoluti* – sie wird im Zazen erfahrbar – welche nur noch durch eine solche Poesie des Paradoxalen ausgedrückt zu werden vermag, immer am Widerstand und Protest unseres auf Richtigkeit und Widerspruchsfreiheit dringenden reflektierenden Selbstbewusstseins vorbei: Wir müssen uns hier an Fichtes Satz erinnern: »unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege.« (RL : 82), der ja bedeutet, dass der dialektische Schein unseres Selbstbewusstseins allgemein und in sich geschlossen ist, und wir aus der performativen Widersprüchlichkeit unserer faktischen Reflexion nur herauskommen, wenn wir diese entweder vollständig inhibieren, oder aber vollständig reflektieren. Ersteres erreichen wir beispielsweise durch fortgesetzte Zazen-Praxis, letzteres aber durch die vollständige Durchführung der *quaestio iuris sub specie absoluti* am Begriff des Absoluten innerhalb der Wissenschaftslehre. Durch Zazen bringen wir unsere Reflexion im konkreten Leben zur Stille, d. h. beim Atmen, Gehen, Sitzen, Essen, beim Einkaufen etc., durch die Wissenschaftslehre aber reichen wir die Stille des Denkens im Denken, erleben wir das absolut genetische Sichmachen der Evidenz in unserem wissenschaftlichen Reflektieren. Wobei sich das zur Stille gebrachte Denken als Teil zur grundlegenden Ganzheit des zur Stille gebrachten konkreten Leben verhält.

Es ist aber so oder so dieses transintentionale Gefühl des Seins bzw. des Absoluten oder Ewigen, das mit der Poesie des Paradoxalen resoniert, als einer, gemessen an den Maßstäben des Verstandes, absolut unbegreiflichen Realität, die sich fundierend zu jeder Form von objektiver bzw. als objektiv fixierter Realität verhält. Das Gefühl absoluten Seins geht nicht nur tiefer als der Verstand, es begründet denselben erst: das Gefühl ist das eigentliche realitätsvermittelnde Organ schlechthin, vor dem die intentionale Helle des Ich nur als relativ und subaltern zu erleben ist.

Die fünf Realitätsgefühle und Formen der Liebe sind nach Fichte wie gesagt:

|                              |                                                       |
|------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 1: <i>Sinnlichkeit</i>       | Lustprinzip, sinnliche Qualia                         |
| 2: <i>Legalität</i>          | Verantwortung, faktische Geltung, Exaktheit           |
| 3: <i>Sittlichkeit</i>       | Kunst, Einzigartigkeit, Wahrheit, Liebe zu den Dingen |
| 4: <i>Religiosität</i>       | Stille, Ewigkeit, Liebe, Abgeschiedenheit, Einheit    |
| 5: <i>Wissenschaftslehre</i> | Klarheit                                              |

## VI.4 Ableitung der Standpunktlehre per *synthesis disparata*

Wie deduziert Fichte aber die Standpunktlehre lebendigen oder genetischen Denkens, ohne wiederum nur ein objektives und faktisches Bild des Denkens zu projizieren? Wie kommen wir zur lebendigen Einsicht der *synthesis disparata* und was soll eine solche lebendige Einheit sein, die eine qualitative Varianz (unterschiedliche Perspektiven) selbst noch innerhalb der höchsten formalen faktisch-absoluten Einheit des Wissens ermöglicht? Bisheriges Ergebnis der *Reflexion der Reflexion* war ja bereits die Einsicht, dass im Erfahrungszusammenhang lebendiges begriffliches Wissen und Denken nur unmittelbar intuitiv durch *Wahrnehmen und Auffassen* sub specie absoluti und nur bei absoluten Stillschweigen jeder sekundären reflexiven Tätigkeit möglich ist – im Gegensatz zur modernen Auffassung, heuristisch entworfene abstrakte Modelle an der per hiatum irrationalen verobjektivierten Natur zu veri- oder falsifizieren bzw. in derselben via intentionalen Akten zu handeln. Lebendiges evidentes Denken im Sinne einer Wesenseinsicht wird nach Fichte durch diese Art der Theoriebildung verunmöglicht. Aber was folgt daraus für die Epistemologie? Wie verhindert Fichte, dass die eingesehene maximaldifferenzielle Ansicht der *Wissenschaftslehre* – sich, also die ab-

solute Reflexibilität der Erscheinung, durch performativen Widerspruch doch wieder zu einem objektivierten anonymen Wissen per hiatum irrationalem fixiert, wie es ja generell und automatisch durch wirkliche Reflexion mit jedem Reflexionsgegenstand geschieht, und sei es noch der Unbedingteste?

Wir betreten also jetzt den Raum freien und selbständigen genetischen Denkens der Wissenschaftslehre – die *synthesis disparata*.

Die Aufgaben, die vor einer Ableitung der Standpunktlehre liegen sind demnach enorm:

1. A1: Es ist das Wissen auf absolute Einheit (E<sub>1</sub>) der Wissenschaftslehre zurückzuführen, jenseits des faktischen ertötenden (¶) und überfaktischen lebendigen Wissens (||).
2. A2: Es ist die faktische Wissensform in ihrem Vollumfang als Prinzip ertötenden Denkens zu erledigen (¶), indem dieses aus dem lebendigen Denken (||) abzuleiten ist.
3. A3: Es ist der Nexus zwischen der Welt und der Standpunktlehre, d. h. der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt und der Fünffachheit der Lebensstandpunkte nicht nur auf-, sondern auch die Struktur der letzteren nachzuweisen.

Fichte erledigt diese Aufgaben – nachdem er den Vollumfang der absoluten Vernunft in der Wissenschaftslehre 1804 in 27 Vorlesungen bereits vollständig ausgeleuchtet hat – in der 28. Vorlesung innerhalb von sechs Deduktionsschritten. Die haben es gewiss in sich, sie gehören aber auch zu dem Interessantesten, was die Fichtesche Wissenschaftslehre zu bieten hat: Wir stehen hier gewissermaßen wieder dort, wo wir schon zweimal standen, einmal in der Erörterung des absoluten Verstandes (s. IV.6), das andere Mal in der Ableitung der Synthesis des geistigen Interpersonalreiches (s. V.4.3.ff.) – in der *primären Urbeziehung der absoluten Einheit der absoluten Vernunft zu sich selbst*. In der Untersuchung des absoluten Verstandes zeigte Fichte die Notwendigkeit einer absolut impliziten unbegreiflichen prä-kognitiven Ichhaftigkeit des Absoluten (>Ich in Gott hineingedacht ...), um zu erklären, dass selbst das unbewusste Ohngefähr, die faktische Zufälligkeit und Kontingenz der Welt), von einem vernünftigen Prinzip beherrscht wird. In der Ab-

leitung der Synthesis des Geisterreiches zeigte Fichte die Interdependenz der *synthesis integrata* der absoluten Einheit des absolut in sich geschlossenen Wissens ( $X | A | B | C$  in a.) von einer monadologischen Projektion in einer holographischen Individuenmannigfaltigkeit (per *synthesis disparata*, d. h. ›einen unbegreiflichen RealGrund der Getrenntheit der Einzelnen, und ideales Band aller = Gott‹), in welcher das absolute Ganze der Vernunft nur in der differenziellen Projektion einer in eine Sinnenwelt eingebetteten Vielheit von freien Individuen Freiheiten überhaupt zur Erscheinung kommen kann, weil wir ohne die *synthesis disparata* die absolut abgeschlossene Einheit der Vernunft sonst nicht auf uns als endliche Individuen beziehen könnten. Jetzt steht nochmals die Untersuchung der primären Urbeziehung der absolute Vernunft zu sich selbst, oder anders gesagt, es geht hier nochmal um eine Binnenanalyse derselben *synthesis disparata*, diesmal um zu zeigen, wie in der allgemeinen Beziehbarkeit der endlichen Individualitäten zur absoluten Einheit eine Fünffachheit von möglichen Perspektiven (Lebensstandpunkten) mitgesetzt ist. Die Urbeziehung der freien endlichen Individuen zur absoluten Vernunft steht aufgrund Qualität des transfaktischen Wissens auch dort, wo von ihm die freie individuelle Vollverwirklichung absoluter Vernunft gefordert ist, *unter Bedingungen*, oder anders gesagt, die Vollverwirklichung der Vernunft ist keineswegs eindimensional, einfach, direkt-intentional zu realisieren, sondern nur indirekt-intentional, die fünffache Möglichkeitsform liegt aber in der Überfaktizität des absoluten Vernunfteffekts notwendig impliziert. Mit hin muss das endliche Individuum seine Freiheit zunächst einmal faktisch und falsch vollziehen, um sich sodann zu korrigieren und vor allem formal zu transformieren. Pointiert gesagt: Der Mensch kann nach Fichte nicht frei und selbstbewusst zur Erfüllung absoluter Vernunft kommen, sondern einzig und allein durch eine formale Selbsttranszendierung und Selbsttransformierung seiner Freiheit und seines Selbstbewusstseins: Nur im absichtslosen Handeln und wissenden Nichtwissen vermag der Mensch selig zu werden, die sogenannte freie verantwortliche Persönlichkeit (rational agent) ist nach Fichte nur eine Scheingeburt, und eine darauf basierende Aufklärung nur halb.

Die Deduktion geschieht hier auf Basis des absoluten Vermögens zu reflexiver Freiheit und Selbstbewusstseins, durch eine *absoluten Abstraktion* von der Faktizität überhaupt, wobei im Hintergrunde bereits der vollentwickelte überfaktische Vernunfteffekt vorausgesetzt wird, den Fichte in der Wissenschaftslehre in den vorangegangenen 27 Vorlesungen entfaltet hat. Kurz: Die ganze absolute Vernunft ist schon als apriorisches Möglichkeitsgebildet entfaltet und abgesichert, und nun steht der Übergang zur Wirklichkeit an: Wie gestaltet sich dieser?

Auch hier zeigt sich die Generalstruktur der transzendentalen Reflexion von 1. *absoluter Intuition*, 2. *faktischer Reflexion* und 3. *Reflexion der Reflexion* wieder. Wobei diese Schritte hier, im Zenit absoluter Einheit und Durchsichtigkeit, wie in einem absolut reinen Spiegel völlige Auskunft über sich selbst geben, was interessante Erkenntnisse über das Verhältnis von Licht und der faktischen Opazität birgt. Ich folge der Einteilung Fichtes.

#### VI.4.1 Intuition absoluter Vernunft

Wir stehen beim schon berührten Letztargument der Wissenschaftslehre, der absoluten genetischen Reflexibilität  $E\downarrow$ , *absoluten Begreifens* (E) und absolutes Intuieren des Lichts ( $\downarrow$ ) beides als *verbum activum*. In der Wissenschaftslehre 1804 verwendet Fichte die Termini des Intelligierens (E) und des sich selbst intuierend Machens der Vernunft ( $\downarrow$ ). Die *Anweisung* hatte dies als die Spitze des Daseins dargestellt, und wir haben das absolute Ineinsfallen des Seins und Daseins im Licht begleitet ( $E\downarrow$ ), um daran die faktische Spaltung des lichten überfaktischen Daseins in die fraktal-unscharfe Mannigfaltigkeit der unendlichen Welt (die Grundsynthese I-III) zu verfolgen. Was in der *Anweisung* das Sein ist, ist der Wissenschaftslehre *in specie* zu Ich oder Wir bzw. zum Geister- oder Seinsreich der Freiheit geworden, zum *inneren Ich* absoluter Vernunft. Hier geht es näher darum, der äußeren Spaltung der Seins-sinnenwelt, die Spaltung in eine *Fünffachheit gleichmöglicher faktisch-absoluter Lebensstandpunkte* an die Seite zu stellen. Faktisch hat Fichte ja schon die notwendige synthetische Verbundenheit beider gezeigt (s.

V.4.3), jetzt gilt es diese überfaktische Verbundenheit fünffach auszudifferenzieren.

Vollständige transzendente Argumente *sub specie absoluti* haben immer folgende Struktur: 1. Intuition, 2. faktische Reflexion, 3. Reflexion der Reflexion. Nur in diesem Dreischritt lässt sich das absolute, lebendige Sichmachen der Vernunft intuierend–performierend–intelligieren. In der *Anweisung* fanden wir die Reihenfolge *Bewusstsein* ( $S \# O$ ) – *Selbstbewusstsein*  $E \cup (S \sqsubseteq O)$  – *Leben*  $E \downarrow \# E \cup (S \sqsubseteq O)$  objektivier vor. Denselben Dreischritt haben wir nun auch am Schluss der Wissenschaftslehre 1804 vor uns, allerdings *fundamentaler* und vor allem *performativ*: 1. *fundamentaler*, da er am sich-intuierend-machenden Begriff der absoluten Vernunft, also am Intelligieren selbst vollzogen, und also das Intelligieren intelligiert wird und wir uns zudem hier schon rein im Bereich des überfaktischen Wissens ( $\|$ ) befinden, und es nun darum geht, dessen implizite Struktur zu erkunden, nachdem die absolute Vernunft längst von aller Faktizität befreit wurde. 2. *performativ*: Wir stehen ja jetzt vor dem Hintergrund es entfalteten Vollumfangs überfaktischer Vernunftseinheit, nicht mehr nur vor der Aufgabe einer Analyse der faktischen Duplizität in der stehenden Form der Intuition ( $S - O$ ), wie in der *Anweisung*, sondern nun stehen wir vor der Aufgabe, die *doppelte Duplizität eines vor sich selbst formal freien Vernunftvermögens auszuanalysieren*, die Analyse setzt also immer schon die *Vollzug des freien performativen Reflexion* bzw. *Abstraktionsvermögens* voraus, um überhaupt den rein überfaktischen Gegenstand zu gewinnen, dessen innere Struktur hier aufgezeigt werden soll. Erst auf Basis dieser Performanz kann die absolute Einheit im Sehens des intentionalen Sehens sichtbar und die ursprüngliche Spaltung in drei bzw. fünf mögliche Standpunkte der Reflexion rekonstruiert werden.

Die Wissenschaftslehre 1804 setzt uns nach der 27. Vorlesung beim überfaktischen Sichmachen der Vernunft bzw. des Daseins ab: »So standen wir:«, fasst Fichte zusammen, »die Vernunft ist schlechthin Grund ihres eigenen Daseins, in eigener Objektivität, für sich selber, und darin eben besteht ihr ursprüngliches Leben.« (SW X : 308) Fichte macht nun zu Beginn der 28. Vorlesung darauf aufmerksam, dass das

natürlich kein absolutes Sein sein kann – sondern dass wir auch das *intuiert und objektiviert*, mit einem Wort, uns ›wissen‹ schon performiert haben. Unsere kurzen Exkurse in die Wissenschaftslehren 1812 und 1813 hatten das im Übrigen ja bereits gezeigt: Lebendigkeit und selbst lebendige absolute Vernunft kann keine abstrakte formale Identität sein, keine starre Eins, sondern muss Ich bzw. Bezüglichkeit, also *Bild* oder *Erscheinung*, sein; allerdings kein faktisches Ich, auch kein faktisch-absolutes Ich, sondern ein rein absolut überfaktisches Bilden (E↓) bzw. genauer, absolut überfaktisches *Bildungsvermögen*, bevor auch nur ein Gran faktischer Aktualität eines Sichvollziehens überhaupt hineinkommt, gleichwohl von schlechthin absoluter Einheit, ohne jegliche weitere Unterscheidbarkeit – nur, dass wir immer und unausgesetzt, auch jetzt, im faktischen Wissen stehen, also wirklich Denken, Reflektieren, Intuieren.

Es geht Fichte jetzt um den Nachweis des *absoluten-absoluten über-sich-selbst-Hinausseins* der Vernunft, ihren rein intelligibel-intelligiblen Charakter. *Erst im Zeitverlauf und der Wirklichkeit der Freiheit würde sich diese Kompetenz und die Kunst ihres Gebrauchs und eines Lebens aus ihr, praktisch zeigen können, und zwar als Affekt oder Gefühl absoluten Seins in der Form einer bestimmten Individualität.* Was das für die einzelnen Standpunkte bedeutet, werden wir abwarten müssen, aber zusammenfassend und leitend vorausgesetzt, soll das Innewerden dieser überfaktischen Daseins-Dimension endlichen vernünftigen Lebens sub specie absoluti das Sehorgan und die Kompetenz für das zeitlich Ewige in der Welt, im Individuum und der Menschheit entwickeln:

- also für die *absolut unerschöpfliche*, durch keine faktische Begriffsbildung auszumessende *Tiefe* und *Fülle* des sinnlich sich darstellenden Daseins;
- den formalen *Geschenk-Charakter des Daseins*, sofern (selbst) absolute Freiheit nur ihr *wirkliches* Dasein zu verantworten, nie aber das überfaktische Vermögen dazu sich selbst zu geben vermöchte;
- darüber hinaus für die ebenfalls über allen Verstandesbegriff hinausgehende potentielle *absolute Einzigartigkeit* jedes Dings, jedes Moments, jedes Gedankens;

- Auge auch für die Stille, das Ruhen des Daseins auf sich selbst, jenseits von allem Wandel, also das Gesetzliche, und dies gilt nicht nur für den faktischen Wandel der Welt, sondern auch den Wandel in den Haltungen, Perspektiven, Reflexionen und Paradigmen, mithin die *absolute Reflexibilität* in die – ebenfalls durch keine faktische Reflexion einzuholende (vgl. Münchhausen-Trilemma) – *genetische* bzw. *überfaktische Selbstbegründungskraft* lebendigen evidenten Denkens, insbesondere als Wesensevidenz;
- schließlich den Sinn für den absolut erfüllten und in sich begründeten und gerechtfertigten Wert, da endliche Vernunft im Zeitverlauf von Moment zu Moment nicht anders kann als wirklich zu werten, aber nichts als faktische unter Dezinismusverdacht stehende, mithin in sich problematische Werte setzen kann (vgl. das ›Faktum der Vernunft‹ bei Kant), dabei aber das absolut Werthafte, also das, was den Wert inhaltlich überhaupt zum Wert macht, ebenso voraussetzen muss wie das Vermögen zum formalen Vollzug ihrer Existenz.

Kurzum, es geht um ein absolutes maximal differenzielles Sehorgan der absoluten Einheit des Lebens im Rücken jeglicher sichtbaren mannigfaltigen Faktizität (EÜ), bzw. die Herausarbeitung eines *Denkens jenseits des Denkens*, eines Sehens des höchsten ursprünglichen Gutes, dank dessen Abschattungen und Brechungen der subalternen Freiheitsstandpunkte sichtbar werden.

Fichte beginnt damit, eine Duplizität in der performativen Grundintuition unseres absolut selbstständigen vernünftigen Daseins nachzuweisen: Wir sahen ein, heißt es da, dass die Vernunft schlechthin Grund ihres eigenen Daseins ist, in eigener Objektivität (S – O), für sich selber, und dass darin eben ihr ursprüngliches Leben besteht. Aber »ohne Zweifel sahen wir nun ein, selber intuierend und objektivierend die Vernunft, – als das logische Subjekt des Satzes, – welche nun nach uns weiter sich selber objektivieren soll – als sein Prädikat. Hier ist die Vernunft zweimal der Zahl nach, einmal in uns, einmal ausser uns (S ‖ O). Ich frage, welches ist nun die Eine absolute? d. h. ist etwa unser Proji-



ciren Resultat des ursprünglichen Projicirens der äussern Vernunft [sc. in der Form  $S \leftarrow O$ ][...]; oder ist die äusserlich projicirte Vernunft Resultat ihres reinen unmittelbaren Sichprojicirens in uns [sc. in der Form  $S \rightarrow O$ ]? Es ist mit einem Worte die Vernunft in Duplicität, als [subjektobjektives, KG] Subjekt und als [subjektobjektives, KG] Objekt; beides absolut, und diese Duplicität muß weggebracht werden.« (SW X : 308)

#### VI.4.2 Faktische Reflexion – absoluter Vernunfteffekt

Natürlich bzw. vernünftig kann weder die innere noch die äussere Seite die absolute Vernunft sein. Da die in sich absolute Vernunft im Spiegel doppelt erscheint:  $[E2\downarrow \parallel E\cup (S \sqsubset O)]_s \nparallel [E\downarrow \parallel E\cup (S \sqsubset O)]_o$ . Die gesuchte lebendige absolute Vernunft ( $E\downarrow$ ) kann in dieser Intuition noch gar nicht authentisch präsent sein, sondern nur ein per hiatum irrationalem faktisch entstelltes Distanzbild ( $S \nparallel O$ ). die solcherart gespaltene Vernunft, erscheint damit formal falsch, in der Ding-an-sich-Funktion des performativ mit sich selbst verwachsenen Selbstbewusstsein ( $\nparallel E [S - O]$ ). Dass es so sein würde, wussten wir freilich a priori, indem der durch Ding-an-sich-Funktion geprägte performative Realismus zur festen Grundausstattung der Reflexion gehört, hier reproduziert er sich freilich auf dem höchstmöglichen Niveau und am umfassendsten Gegenstand als dem eines sinnlichen Dinges wie einer ›Wand‹. Strukturell ist es aber dasselbe Problem bzw. derselbe reifizierende Fehler, der uns aus Gewohnheit mit allen Dingen und Gedankendingen passiert. Zudem erscheint die Lebendigkeit der absoluten Vernunft in falscher, faktischer Form.

Wollten wir das formalisieren, so ergäbe sich das Folgende Schema:

$$[E\downarrow]^{235}$$

$$[E\downarrow (S \Leftarrow O)]_S \# [E\downarrow (S \Leftarrow O)]_O$$

Die lebendige absolute Vernunft kann weder an der Subjekt- noch an der Prädikatstelle authentisch gefasst werden, also müssen wir auf die nächste Ebene – aber was soll über der *absoluten Vernunft* sein? Immerhin haben wir in dieser Intuition der Vernunft als absolut selbständiger Vernunft schon einmal eine absolute auf kein äußeres Sein (wie ›Wand‹,  $S \leftarrow O$ ) und auch auf keine Willkürfreiheit ( $S \rightarrow O$ ), sondern eine absolute Vernunft intuiert – wir haben es also mit einer *absoluten Intuition* der Vernunft *durch sich selbst* zu tun, bei der wir sicher sein können, dass das Verobjektivieren und Intuieren selbst zur absoluten Form des Intuierens gehört, und also die absoluten Prinzipien dieser Spaltung und Binnenirrationalisierung ( $\#$ ) *rein durch Analyse des Aktes des sich intuierend Machens der Vernunft in demselben gefunden werden können müssen*. Der hat nach Fichte auch einen Namen: Es ist ihr, der absoluten Vernunft, eigener *unmittelbarer* und *unabtrennlicher Effekt*.

Ein absoluter *Vernunfteffekt* also das bedeutet gerade die Überwindung des intentionalen subjektobjektiven Paradigmas der faktischen Projektions- und Intuitionsform per synthesis integrata =  $E\cup (S \Leftarrow O)$ , zugunsten eines vertikalen bildtheoretischen Paradigmas eines absoluten *Sichmachens der Vernunft aus Nichts* =  $E\downarrow$ . Die Deduktion eines absoluten *Sichmachens aus Nichts* heißt aber gerade auch, dass nichts, keine faktische Voraussetzung, kein Sein vorausgesetzt werden kann, sondern dass der *Vernunfteffekt* von sich, aus sich, durch sich aus der Vernunft folgt, unableitbar, weil frei.

---

<sup>235</sup> Das das lebendige überfaktische Denken symbolisierende Zeichen  $\downarrow E$  kann ja nicht in der faktischen Intuitionsform  $S \# O$  vorkommen, gleich wohl haben wir die Vernunft als lebendige evidiert, aber wir sind noch nicht beim ursprünglichen Denken sub specie absoluti angekommen und wissen sonach implizit, dass unsere lebendige Evidenz nur eine faktische Brechung des ursprünglichen Lichtes ist:  $\downarrow E$  ist eingeklammert, da es in seiner Ursprünglichkeit noch nicht aufgewiesen wurde.

Für Fichte kommt es zuerst darauf an, die irrationale Duplizität ( $S \# O$ ) der Ding-an-sich-Funktion wegzubringen. Und, in der Tat, dürfen wir nicht einfach diese absolut lebendige Vernunftseinheit ( $E\downarrow$ ) einfach supponieren bzw. aus der intentionalen Intuition hinzusetzen – und was sollte das an dieser absoluten Stelle auch heißen? Wir können sie nicht erkennen, und die Form lebendiger Intuition ist durch die subjektobjektive Form des naiven Bewusstseins ( $S \# O$ ) formal wie material erschöpft. Wir stehen also mitten in der absoluten Vernunft *de iure* noch im Dunkeln, trotz der absoluten Gewissheit, dass die absolute Vernunft notwendig und selbstbestimmt *in sich selbst* gründen muss, indem wir in der absoluten subjektobjektiven Intuition vollkommen aufgehen, aber noch nicht verstehen, wie eine *synthesis disparata* als Vernunfteffekt möglich ist. Wir wissen, dass wir es mit einer authentischen Intuition der selbstbegründeten Einheit von Sein und Dasein *sub specie absoluti* zu tun haben (und also keiner Distanz-Perspektive), aber wir verstehen in diesem *Vernunfteffekt* weder den Zusammenhang von  $S$  und  $O$ , noch den von ( $S \# O$ ) und einem unterstellten grundlegenden  $E\downarrow$ . Andererseits, nirgendwo sonst, als an dieser systematischen Stelle, wo absolute sich selbst durchsichtige Vernunft sich selbst thematisiert, kann überhaupt das absolute Über-sich-selbst-Hinaussein der Vernunft gestellt und *sub specie absoluti* untersucht werden.

Es geht darum, den unbekannten Grund bzw. genauer, die unbekannte *Form* (des Vernunfteffekts) zu durchdringen, die intentional notorisch zu einer Binnenirrationalisierung und Entfremdung der absoluten Vernunft vor sich selbst führt, wie wir sie in der Selbstintuition der absoluten Vernunft gefunden haben. Sonst bliebe an dieser Stelle ja mitten in der absolut luziden, sich selbst absolut intuierenden Vernunft ein *Ungrund* (Schelling 1809 : 78), demzufolge sich dieselbe Vernunft notwendig opak bleiben müsste.

Also, ernst genommen: Die absolute Intuition absoluter Vernunft ist an dieser Stelle inhaltlich längst durchsichtig und gesetzmäßig, und längst auch von aller Willkürfreiheit befreit; denn wovon ist die Rede: vom nachgewiesenen absoluten sich selber intuierend Machen der lebendigen Vernunft ( $E\downarrow$ ), ohne formale Freiheit oder Willkür. Wenn das aber stimmt (als Ergebnis der hier nicht eigens thematisierten Deduktionen

der Phänomenologie der Wissenschaftslehre 1804, welches hier vorausgesetzt wird), dass diese subjektobjektive Intuition der absoluten Vernunft sowohl *Durchsichtigkeit* (also kein opakes Sein:  $S \nparallel O$ ) als auch *Notwendigkeit* (also keine Willkür:  $S \nparallel E \cup [S \vDash O]$ ) bedeutet, dann ist in der intentionalen Ebene ein lauterer Bildwesen, also weder irgendein selbständiges denkendes Subjekt noch irgendein selbständiges Objekt, sondern alles reine Bildlichkeit. Dann kann das faktisch-absolute Selbstbewusstsein  $E \cup (S \vDash O)$  nichts anderes sein, als ein *Gedanke* einer höheren Vernunftseinheit ( $E_1$ ), dem eigentlich lebendigen aber unsichtbaren Prinzip auf der transzendentalen Ebene im Hintergrunde.

Woher soll der Bezug einer *absoluten* Vernunft zu *sich selbst* und die damit einhergehende Verdopplung auch sonst kommen – dieselbe absolute Vernunft *zweimal*, einmal subjektiv, einmal objektiv –, wenn nicht aus einem *schlechthin überfaktischen transzendentalen Vermögen*? Das Absolute zweimal zu setzen, und aufeinander zu beziehen, ist überhaupt nicht faktisch möglich, und derart perlt also die absolute Intuitionsform als Tatsache selbst am Begriff des Absoluten ab und öffnet den Blick auf ihr lebendiges Sichmachen aus Nichts. Der Begriff des Absoluten aber fordert ja genau das: Dass die Vernunft sub specie absoluti vollkommene Durchsichtigkeit hat, und zwar auf das absolute Sein und über sich selbst und ihre eigene faktische Beschränktheit. Hier zeigt sich diese Durchsichtigkeit an der Äußerlichkeit der absoluten Intuitionsform. Man darf nach Durchdringung der absoluten Form nur nicht per Re-entry die intentionale Perspektive der Intuition ( $S \nparallel O$ ) absolut setzen, und damit den Begriff auf eine faktische Form reduzieren, stattdessen soll man hier, und darf hier sogar, dem Inhalt der absoluten Intuition trauen: *Sie selbst ist ohne grauen Rand, als Vernunfteffekt selbst der authentische Begriff des Absoluten* – was wir hiermit faktisch begreifen (= Reflexion des Begriffs des Absoluten). Gleichwohl ist das noch nicht die *ganze*, sondern erst die faktische Reflexion desselben. Auch Fichte kommt zu diesem Schluss: »In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz intuierend Machen besteht nun das reine an sich klare und durchsichtige *Intelligieren* [cf. Licht (= Vernunft)], erhaben über alle *objektivierende* Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher

beide.« (SW X : 308f.) Grund und Begründung der faktischen Intuition des lebendigen sich intuierend Machen gewährt dem sich opaken subjektobjektiven Intuieren ( $S \# O$ ) das lebendige, klare und durchsichtige Intelligieren oder Licht.

Wir erinnern uns an das innere Ich der Wissenschaftslehre 1812, das schlechthin nicht nicht sein konnte; hier ist es wieder in anderer Gestalt – wir erhalten neue Aufschlüsse. Zugleich stehen wir hier schon in der faktischen Reflexion, die uns aus der intentionalen Subjekt-Objektivität heraus zu ihrem Einheitsgrund führt – es ist der strukturanaloge Gedanke des Selbstbewusstseins in der *Anweisung*, und auch hier führt uns die faktische Reflexion zum *einzig möglichen Gedanken* (zur Notwendigkeit), der den hiatus per irrationalem von Subjekt und Objekt vernichtet und stattdessen eine vertikal-integrale, eine intelligible Bildform ( $E_{\downarrow}$ ) per *synthesis disparata* konstituiert.

Wir erinnern uns freilich auch noch des Mankos, den die faktische Reflexion ( $E_{\cup}$ ) hatte, sie verdeckte die *synthesis disparata*, sie ertötete zugleich das lebendige Prinzip durch ihre faktische Form (ihren performativen Realismus).

Ist das nun auch hier zu erwarten? Was haben wir? Haben wir Intelligieren  $\times$  Intuieren, das ist Begriff  $\times$  Anschauung, also die bekannte *synthesis integrata*, wenn gilt | Begriff  $\times$  Anschauung | in E, oder präziser:  $E_{\cup}$  ( $S \subseteq O$ ) – allerdings auf höchstem Reflexionsniveau *sub specie absoluti*? Nein. Denn da ist kein absolutes Subjekt, das denkt, vielmehr macht sich die absolute Vernunft per Vernunfteffekt lebendig vertikal intuierend, also sehr wohl | Intellektion  $\times$  Intuition | in E, aber nicht  $E_{\cup}$ , sondern  $E_{\downarrow}$ . Und darum ist zwischen S und O auch keine intentional-horizontale Beziehung ( $S \subseteq O$ ), sondern reine Durchsichtigkeit und Verdopplung, aber nicht differenziell, sondern integral ( $S \# O$ ).

Das heißt aber, die authentische Subjekt-Objektivität der Vernunft *sub specie absoluti* findet gar nicht in und durch absolute Intuition statt, sondern ›ist‹ bzw. ›erscheint‹ bzw. ›macht sich intuierend‹ bereits ursprünglicher auf unsichtbare prä-intentionaler, bzw. transzendentaler Ebene. *Sub specie absoluti* ist im Herzen der absoluten Vernunft also gar keine Duplizität, weder objektive noch subjektive, die nachträglich per *synthesis integrata* in absolut faktischer Einheit ( $E_{\cup}$ ) begriffen wer-

den könnte, sondern *sub specie absoluti* ›hat sich schon immer intuierend‹ eine absolut notwendige *Wesensverdopplung* der Vernunft auf transzendentaler Ebene ›gemacht‹, was ein rein durchsichtiges Einheitsbild des Intelligiblen *per synthesis disparata* ist. Nicht eine absolute faktische Vernunft spaltet sich in Subjekt und Objekt, wie in der betrachteten Weltgenese, sondern – die absolute Vernunft absolut sich intuierend machend, wird doppelt, Subjekt || Objekt, *aber auf eben der intelligiblen Ebene* ( $E \parallel E$ ), was freilich die absolute Vernunft ( $E \downarrow$ ) noch weiter vertikal-transzendental entrückt.

Es ist merkwürdig, wo wir sonst immer mit der Opazität des Wissens in der faktischen Seinsform zu kämpfen hatten, haben wir nun genauso verwirrend mit der reinen Durchsichtigkeit ( $\parallel$ ) zu kämpfen, und müssen aufpassen, dass wir die Elemente und Prinzipien nicht verwechseln. Wir beginnen langsam auch zu begreifen, was den hiatus irrationalis bzw. die *synthesis disparata* zusammenhält: *Es ist die reine innere in lebendiger überfaktischer Einheit* ( $E \downarrow$ ) *vertikal prästabilisierte Durchsichtigkeit des überfaktischen Bildwesens (des Urbildes) – dieses prästabilisierte sich vorschweben ist aber das ebenso bekannte wie unbegreifliche ›Als‹*. Was uns oben noch als opake Projektion und Objektivierung vorkam, ist der ursprüngliche Vernunfteffekt selbst, der uns nur aus Anlass der absoluten Intuition einleuchtet.

Etwa wie folgt:

$$E \parallel E$$

$$[\text{absolute Vernunft}]_s \parallel [\text{absolute Vernunft}]_o$$

Wir verstehen jetzt jedenfalls besser, warum Fichte dieses Sichmachen einen Vernunfteffekt nennt: »Dieses *Sichmachen* ist eben *Effektivität*, inneres Leben und Tätigkeit; und zwar *Tätigkeit des Sichmachens*, also ein *sich* zur *Tätigkeit* Machen. Es entsteht hier zugleich eine *absolute Ur-tätigkeit* und Bewegung als *an sich*: und ein *Machen* oder *Nachmachen* dieser Urthätigkeit, als *ihr Bild*.« (SW X : 309) Das intelligible Urbild. Das Intelligieren jedenfalls ist notwendig ein *lebendiges* subjektobjektives *Sichmachen*, und als solches *sub specie absoluti* inneres Vorbilden und Nach-

*bilden in einem Schlag* (E || E). Es ist also das ›Als‹ des Intelligierens, die Begriffsform, welche in der anschauenden und nachbildenden Intuition, die Einheit im subjektobjektiven Hiatus (‡) aufrecht erhält, Bilden und Nachbilden im Urbilden synthetisiert – aber *synthesis disparata*, nicht integrata, eine *absolut homogenes Kontinuum einer rein überfaktischen Wesens- und Bildbeziehung*. Nur die faktisch reflexive Einholung und Feststellung dieses sich Machens übertrug die binär-differenzielle Form des Selbstbewusstseins auf diese lautere Einheit.

Jetzt brennt natürlich eine Frage unter den Nägeln: Was soll aber das für eine magisches Bildmedium sein, in dem diese lebendige intelligible Bildbeziehung Es || Eo aufrecht erhalten werden kann? Sie kann nicht nichts sein, aber auch keine tote faktisch-absolute Einheit E∪ – was dann? Lautere Einheit, ja natürlich, aber schon absolute?

Um das genauer zu klären, muss das faktische Intelligieren untersucht werden. Aber Fichte ist in der Deduktion der Wissenschaftslehre 1804 schon so weit, dass er die faktische Reflexion nicht (wie es faktischen Ansätzen unterläuft), als begreifendes Prinzip lebendigen Intelligierens absolut setzt, stattdessen sagt er: »Nun aber haben wir hier nicht zu stehen, weder in der Einen [sc. Urthätigkeit des Intelligierens Es] noch in der Andern [sc. Nachmachenden Tätigkeit des Intelligierens Eo], sondern in dem *Mittelpunkte* zwischen beiden, eben dem absoluten innern effektiven *Sichmachen*, realiter durch sich selber, ohne alles andere Machen oder Intuition. Das wir auch das wieder objektivieren, davon ist (als zwangsläufiger Form faktischer Reflexion) eben zu abstrahieren, und die Gültigkeit dieser Intuition durchaus nicht zuzugestehen, indem wir ausserdem Subjektives und Objektives gar nicht ursprünglich erklärten, sondern nur faktisch hinzusetzten [Re-entry, KG].« (SW X : 309) Also, es soll im Schweben zwischen der Duplizität auf transzendentaler Ebene (E || E) der absoluten Intuition – im Mittelpunkt – geblieben werden, kein Re-entry unter die abgelegte Intuitionsform oder die faktische Reflexionsform.

Das Überraschende und Weiterführende ist nun aber auf der Ebene des Intelligierens, dass durch dieses Stehen im Mittelpunkt (durch die

Frage nach dem absoluten Medium) ein höheres tertium comparationis der intelligiblen Duplizität und lebendigen Effektivität ( $E \parallel E$ ) sichtbar wird, und zwar kein faktisches, sondern ein rein intelligibles Urbild oder Bild überhaupt ( $E \downarrow$ ). Erst dadurch ist es möglich, in diesem *absolut homogenen Kontinuum einer rein überfaktischen Wesens- und Bildbeziehung* beide Bilder zu vergleichen, Vorbild und Nachbild zu unterscheiden, bzw. genauer, da es sich um ein rein überfaktisches Moment handelt, ist der *Vergleichbarkeit* und *Unterscheidbarkeit* der überfaktischen Ur-Subjekt-Objektivität, und damit der unendlichen *Reflektierbarkeit* und unendlich fraktal-unscharfen *Disjungierbarkeit* des ganzen Wissens, ein Raum und Medium, also ein Prinzip nachgewiesen – es ist die *absolute Reflexibilität*. Und was ist dieses Medium der intelligiblen Duplizität per *synthesis disparata* – das lebendige sich selbst intelligieren der Vernunft. Fichte schreibt: »Dies ist die Vernunft, so gewiß sie *ist*: aber sie *ist* schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares *sich Machen*; also sie setzt ab sich *seiend*, objektive, und sich *machend*, objektive: das stehende Objekt und das stehende Subjekt, die erst in Frage kommen; keines durch das andere (sc. horizontal-intentional  $S \rightleftharpoons O$ ), wie wir Anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffekt im Mittelpunkte [ $S \parallel O$ ].« (SW X : 309)

Aber: Wenn das stimmt, sind die Konsequenzen für unseren Wissens-, Vernunft und Weltbegriff unabsehbar.

Nach unserer Formalisierung:

$$E \downarrow$$

$$E \parallel E$$

$$[\text{stehendes Subjekt}]_s \parallel [\text{stehendes Objekt}]_o$$

Die absolute Vernunft macht sich innerlich eben gar nicht intentional und ist auch nicht intentional  $E \cup (S \rightleftharpoons O)$  bewusst, so als könnte das Ding an sich kausal oder auch nur in einer faktischen Relation stehend auf das Subjekt einwirken: Stattdessen hiatus per *irrationalem* (wo es nicht verstanden wird) bzw. hier per *synthesis disparata* (wo es verstanden wird), und zwar zwischen dem zu anfangs gefundenen Dualismus



der subjektiven und der objektiven absoluten Vernunft. Tatsächlich haben wir es hier schon mit einem zentralen Grundgedanken der Philosophie Fichtes zu tun, nämlich einer absoluten *horizontalen Nicht-Implikationslogischen-Beziehung* (||) zwischen jeglicher freien sich bildenden Subjektivität und jeglicher toten zum Stehen gebrachten Objektivität: bzw. deutlicher gesagt: einer faktischen Abgeschiedenheit zwischen absoluter *Freiheit* und *Welt* bei gleichzeitiger überkategorialer bzw. identitätslogisch inkommensurabler bildlicher Durchsichtigkeit. Kurz: Die subjektobjektive Erscheinung ist, wo sie nicht faktisch kategorial begrifflich überformt wurde, ein *Symbol des Absoluten* und also solches ist sie, da das Absolute nichts ist, denn die Einheit des Geisterreichs, also »der unbegreifliche RealGrund der Getrenntheit der Einzelnen, und ideales Band aller«, so ist die Welt sub specie absoluti nichts als der Spiegel des Geisterreichs.<sup>236</sup>

Im nächsten Gedankenschritt kommt noch eine Überraschung: Der Vernunfteffekt wird sogar noch einmal komplexer. Aufgrund der hier erreichten vollständigen überfaktischen Durchsichtigkeit der Bildform wird eben nicht nur die *formale Seinsform* (das Bestehende) des Intelligierens dupliziert, welche für uns aus unserer bisherigen Perspektive der faktischen Reflexion die einzige war, welche wir zu Gesicht bekommen konnten, sondern auch das für die faktische Reflektieren unsichtbare *reale oder lebendige Sichmachen* (das Bildende) muss notwendig im Vernunfteffekt erscheinen. Wir haben zwar schon über das absolute ›intuierend sich machen‹ der absoluten Vernunft gesprochen, jedoch stets implizit verobjektivieren, weil die faktische Form des intentionalen

---

<sup>236</sup> Wenn im Zazen die Freiheit zur absoluten Ruhe gebracht wurde, erscheint die Welt als genau dies, mit dem absoluten Gewissheit, dass sie es ist – dies ist die aperspektivische Welt des Satori. Das Stehen des Menschen in der faktischen Reflexion, was ja gewöhnlich ist, überformt diese Wahrheit der Welt kategorial bzw. intentional oder binär, was ihr einen derivativen perspektivischen Sinn gibt, der je nach Intersubjekt ein anderer ist, zwar je erfüllend das Kriterium innerer Kohärenz, aber ohne interpersonale Wahrheit. Die transzendente Vollreflexion kann dies zeigen, zeigen also, dass es so sein muss, sie kann die aperspektivische Welt des Satori aber selbst nicht sehen, sondern nur von ihrer Möglichkeit und Sichtbarkeit Zeugnis ablegen. Wer es selbst sehen will, muss es eben selbst realisieren: Darum verweist die Wissenschaftslehre an ihrem Ende zu Recht ans Leben sub specie absoluti.

Selbstbewusstseins ja gar nicht anders kann, als zu objektivieren, Das bedeutet aber, dass das duplexe, und ineins absolut homogene Kontinuum absoluter Vernunft (das ›Da des Seins‹ bzw. Feld des Paradoxalen), also die sich intelligibel intelligierende Ur-Subjekt-Objektivität (Vorbild || Nachbild;  $Es \leftrightarrow Eo$ ) sich nicht nur einfach, sondern *notwendig subjektobjektiv abbildet, indem das ›Als‹ sich eben auch bildlich bzw. holographisch überträgt*. – Der Vernunfteffekt ist also sub specie absoluti effektiv eine *Quadruplizität absolut realer Vermöglichkeit*: Denn, wie Fichte es beschreibt, »der Effekt, durch den es ein stehendes Objekt hinwirft, [ist] derselbe, durch den es das objektive Leben hinwarf; daher fällt dieses objektive Leben, die Urconstruction, der objektiven Vernunft anheim, und der Effekt, durch den es das stehende Subjekt hinwarf, ist derselbe, durch den es das Bilden, als Bilden, hinwarf; dieses Bilden fällt daher dem Subjekte anheim.« (SW X : 309)

Dies potenziert den gesamt synthetischen Perioden, und macht ihn komplexer, eben fraktal. Fichte fasst das vierfache Resultat zusammen: »Resultat: die Vernunft, als ein unmittelbar inneres sich intuirend Machen, – und in sofern absolute Einheit ihres Effektes [per synthesis disparata], – zerfällt, in dem Leben dieses Machens in Sein (sc. in stehende Subjekt-Objektivität), und Machen [sc. in bildende Subjekt-Objektivität]: in [1.] Machen des Seins, als gemachten und [2. Machen des Seins als] nicht gemachten, und [3. Machen] des Machens, als gleichfalls ursprünglichen, und [4. Machen des Machens als] nicht ursprünglichen, d. h. nachgebildeten: und diese Disjunktion, also ausgedrückt, wie wir sie eben ausdrückten, ist die absolut ursprüngliche.« (SW X : 309)

Dieses müsste man in etwa wie folgt formalisieren:

$$E \downarrow$$

$$\downarrow s \parallel \downarrow o$$

$$[(\downarrow s \leftarrow E o)_4 \parallel (\downarrow s \rightarrow E \cup o)_3] s \parallel [(E \cup s \rightarrow E \cup o)_2 \parallel (S \leftarrow O)_1] o$$

Lebendiges intelligibel intelligierendes sich Machen im Leben (Dasein) =  $E \downarrow$

| Bildende Subjekt-Objektivität = Freiheitswelt |                                                          | Stehendes Subjekt-Objektivität = Welt   |                                                     |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| Urtätigkeit des Objekts                       | Nachbilden des Subjekts                                  | stehendes Subjekt:                      | stehendes Objekt:                                   |
| <i>Machen des Machens als</i>                 | <i>ursprüngliches sich Machen</i>                        | <i>sich Machen des Sein</i>             | <i>sich machen des Sein als</i>                     |
| <i>eines Nachgebildeten</i>                   | <i>des Machens</i>                                       | <i>als gemachten</i>                    | <i>nicht gemachten</i>                              |
| <b>4 Religion: E</b>                          | <b>3 Schöpferische Freiheit: <math>\downarrow</math></b> | <b>2 Legalität: <math>E \cup</math></b> | <b>1 Natur: <math>(S \rightleftarrows O)</math></b> |

Diese Vierfachheit ist nun die ursprünglich in einem Schlage erscheinende integrale Urerscheinung des Seins, die wir in transzendentaler Reflexion nur diskursiv und nacheinander rekonstruieren können: Es ist ein rein überfaktisches Da des absoluten Seins, das sobald es ist, nicht nicht sein kann, das aber in dieser Form noch gar nicht faktisch ist, wenn sich nicht die individuelle Form der Freiheit vollzieht, und mit einer empirischen Scheinsinnenwelt diesem intuierenden Sichmachen eine Projektionsfläche erzeugt. Sobald aber die formale Freiheit sich vollzieht, kann sie sich aufgrund ihrer inneren Ding-an-sich-Funktion primär nur an einer Sinnenwelt bewusst werden, was aber die absolut reale Vermöglichkeit nicht erschöpft, sondern zu einem kategorischen Soll werden lässt, den integralen Vollsinn der Vernunft zu realisieren (Religion) und zu reflektieren (Wissenschaftslehre). Der Vollsinn der Vernunft ist aber nicht der Begriff des Begriffs der Religion, sondern die allmähliche Vollintegration des Selbstbewusstseins in den absoluten Vernunfteffekt durch meditative Versenkung (bspw. Zazen).

### VI.4.3 Reflexion der Reflexion – performativer Widerspruch

Es wird nochmals komplexer. Denn selbst dieser Vernunfteffekt vierfacher ursprünglicher Spaltung erklärt und erschöpft noch nicht alle unsere Kompetenzen, insbesondere die höchste der Unterscheidung zwischen Sagen  $\leftrightarrow$  Tun, Wissenschaft  $\leftrightarrow$  Leben. Anders gesagt, diese reine absolut durchsichtige Möglichkeitsform per *synthesis disparata* kommt niemals in dieser leeren formalen Durchsichtigkeit im wirklichen Leben vor, sondern nur in der sich absolut durchsichtigen Wissenschaft. Fichte fährt fort: »Nun haben *Wir* doch in unserem eben vollzogenen Geschäfte die Eine [sc. sich vierfach spaltende] Vernunft, als das sich innerlich intuierend Machen, allerdings objektivirt: aber wir sehen ein, daß wir davon abstrahieren müssen, wenn wir die Vernunft als *das Eine* erkennen wollen (E↓), auch sind wir uns bewußt, daß wir allerdings abstrahieren können, d. h. obwohl wir faktisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen, es gar wohl als nicht an sich gültig denken können.« (SW X : 310) Eine neue Duplizität besteht also noch bzw. tut sich auf, und zwar die des *performativen Widerspruchs* zwischen der notwendigen Verobjektivierung der absolute Einheit und unserem Bewusstsein, davon abstrahieren zu müssen und zu können, um die absolute Einheit wirklich zu gewinnen: Das ist schon der besagte *performative Widerspruch zwischen dem verobjektivierenden Sagen und unmittelbaren Tun; also pointiert gesagt: zwischen Wissenschaftslehre und Leben*. Bisher standen wir im Sagen, und daher in der Verobjektivierung, wir meinen aber das *Leben*, und zwar das absolute, unaussprechliche, je und je einzigartige hinter unserer absolut durchsichtigen Vorstellungsform. Im Sagen wissen wir also noch, dass die formale Durchsichtigkeit im Sagen bzw. Abstrahieren und Reflektieren einen Preis hat: den, dass wir die unmittelbare, lebendige und für keinen Begriff durchdringliche Durchsichtigkeit des Lebens verlieren. Die formale Durchsichtigkeit ist eben nur das rationale Quadrat einer irrationalen Wurzel.

Der vierfache Vernunfteffekt ist die Grundfunktion der sich begreifen und sich intuierend machenden absoluten Vernunft, in schon ziemlich authentischer Begriffsweise. Was fehlt? Die absolute Einheit ist selbst hier nur im abstrakten Möglichkeitsbild erreicht, das im Leben so nicht vorkommen kann. Es geht darum, die Stellung dieses in sich not-

wendigen Möglichkeitsbildes im Leben und für das Leben nachzuweisen. Es ist das gleiche Problem auf höchstem Niveau wie in der *Anweisung*: Wir begehen einen performativen Widerspruch und dadurch einen Re-entry des absoluten Tuns unter die abstrakte Bildform, verwechseln die wissenschaftliche Bildform mit dem Leben, und wir leben daher sub specie absoluti in Reflexion und Abstraktion statt im authentischen unmittelbaren hyperkonkreten ›Wahrnehmen und Auffassen‹. Dadurch würden wir nach Fichte nicht nur die einzigartige Dichte und unableitbare Fülle des Lebens verpassen, sondern zugleich die Wahrheit der Wissenschaftslehre. Obwohl das Problem des Dezisionismus längst *innerhalb* der Bildform eine begriffliche Lösung gefunden hat, bringt uns angesichts des Dezisionismus eine bloß *theoretische Lösung* (formale Möglichkeit) nicht wirklich weiter, denn wir würden bei aller begrifflichen Klarheit im Leben weiter in einer dezisionistischen Stellung stehen bleiben: Diese Lücke zwischen Bildform und Leben, Sagen und Tun, gilt es zu schließen. Was fehlt also? Die Vollreflexion der Reflexion bzw. die genetische Erklären des intelligiblen Intelligierens ( $E \downarrow$ ) im Gesamtzusammenhang – also mit einem Wort: *die Begriffsvernichtung oder Selbstsubtraktion der Wissenschaftslehre in specie*.

Genauere Analyse. Aufgrund der nur findbaren Tatsache, dass wir hier sub specie absoluti im *performativen Widerspruch* stehen, können wir nun zwar begreifen, dass zwischen dem absolut sich wirklich machenden vierfachen Vernunfteffekt und unserem Denken ein hiatus per irrationalem ( $\#$ ) fortbesteht, der uns per hiatus ( $S$ ) die Freiheit lässt, uns frei zu dem in sich notwendigen Vernunfteffekt zu verhalten. Aber in der Existenz dieser fortbestehenden formalen Freiheit zeigt sich eben die irrationale Lücke ( $\#$ ), die sowohl verhindert, dass das Leben  $\leftrightarrow$  Klarheit, und die Klarheit  $\leftrightarrow$  Lebendigkeit, Tiefe, Einzigartigkeit und vor allem Authentizität, und schließlich beide absolute Wahrheit bekommen! Denn materialiter im Bild macht sich die Eine Vernunft als vierfache notwendig als rein durchsichtige ( $\|$ ). Auf diesem Reflexionsniveau können wir nicht verstehen, was eine Standpunktlehre bedeuten sollte. Es gibt aus dieser Perspektive nicht vier unterschiedliche, sich faktisch als herrschend ausschließende Vernunftbegriffe ( $\#$ ), d. h. nicht vier faktisch-absolute Begriffe, die weltliche Unendlichkeit zu nehmen, sondern

nur eine absolut durchsichtige (||), sich vierfach per synthesis disparata spaltende absolute Vernunft, deren Spaltungsglieder per prästablierter Harmonie (||) aneinander gebunden wären; und zu der wir uns nur als absolut ganzer (per Re-entry unter die faktische Form der synthesis integrata [EÜ]) willkürlich ablehnend oder affirmierend verhalten könnten, ja es gäbe auf unserem abgerissenen Standpunkt nicht einmal eine Norm (eines praktischen Gesetzes), was wir tun sollten, sondern nur das einfache Bild einer faktischen Spaltung des Einen – zu dem wir ja oder nein sagen könnten: Wenn wir ›ja‹ sagen, gehen wir im Vernunfteffekt auf, dann verschwindet die Vernunft als Eine; wenn wir ›nein‹ sagen, abstrahieren wir vom faktischen vierfachen Resultat des sich Machens, dann macht sich gar nichts – aber wir haben dann eine lebendig-tote Vernunfteinheit. Und so stehen wir in der Tat durch das Intelligieren des Intelligierens immer noch auf einem dezisionistischen bzw. performativ irrationalen Standpunkt.

Jeder ersieht sofort, wie mächtig der Dezisionismus ist, und wie schwer sein Prinzip zu stellen ist, wenn man der autonomen Freiheit Platz schaffen will, ohne weder in Realismus noch in Relativismus abzudriften. Die Willkürfreiheit vermag sich in instrumenteller Manier aller faktisch theoretischen Bildungen zu bedienen, um Ideologien und Pseudo-Begründungen aus ihnen zu formen. Wenn durch diesen kleinen Spalt die gesamte Bildform noch immer keine absolute Wahrheit, und gegen das Leben distanziert ist, dann erweist sich Ideologie offensichtlich als eine ebenso proteushafte wie tausendköpfige Hydra, die durch performativen Realismus und Re-entry jedes wissenschaftliche Symbolsystem usurpieren und aushöhlen kann. Der Dezisionismus ist der Meister des Widerspruchs von Sagen und Tun (ein absoluter Sophist), die einzige Möglichkeit ihn zu stellen, ist die Auflösung des performativen Widerspruchs sub specie absoluti, denn das Einzige, was der Dezisionismus nicht vermag, ist die konkrete Verklärung des Lebens ( $\leftrightarrow$ ) und die Verlebendigung der Klarheit ( $\leftrightarrow$ ), anders gesagt, die Vernichtung der distanzoperationalen Form des Sagens, pointierter, der instrumentellen Vernunft. Nach Fichte ist darum absolute Wahrheit lebendige Wahrheit – oder schlicht Wahrhaftigkeit im Leben – und zwar nur im *religiösen Leben bzw. einem diesem Leben dienenden wissenschaftli-*

*chen Bemühen:* »In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest Ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.« (SW V : 472)

Das Entscheidende und Weiterführende ist in dieser Stellung das unsere formale Freiheit begleitende Bewusstsein, 1. *abstrahieren zu müssen*, um die Vernunft als *eine* intelligieren zu können, und 2. das überfaktische Wissen darum, das *unbedingt* und *jederzeit zu können*, d. h. das Bewusstsein unseres *absolut formalen Vermögens* dazu, *selbst wenn wir nicht wirklich abstrahieren*. Aber auch das erste Bewusstsein ist ein schlechthin überfaktisches Wissen bzw. eine Norm (ein Sollen), zu wissen, was zu tun wäre, wenn wir die Vernunft als eine bzw. als absolute und also die absolute Wahrheit der Vernunft einsehen wollten *und zwar logisch vor der wirklichen Abstraktion*: Das erste ist ein materiales überfaktisches Bewusstsein, das zweite ein formales. Offenbar haben wir – im Leben – einen schlechthin überfaktischen Begriff von unserer freien Stellung zwischen Bildwesen und Leben ( $\leftrightarrow$ ), gleichwohl wir faktisch etwas anderes intuieren.

Fichte beginnt mit der Analyse des neu gefundenen Vermögens durch Aufzeigen einer neuen Duplizität: »Nun wird auf diesem Wege [sc. des vierfach sich machenden Vernunfteffekts] die Vernunft wirklich eingesehen, d. h. sie geht, als das ursprüngliche sich Machen, in unserem nachmachenden Bilde völlig auf; es ist demnach unmittelbar in uns selber dasselbe Verhältnis, was wir erst objektiv aufgestellt haben; wir oder die Vernunft stehen nicht mehr, weder in jener objektivierten Vernunft, noch in der subjektivierten; denn davon gerade ist ja zu abstrahieren, sondern rein im *Mittelpunkte* des absolut effektiven *sich Machens*; die Vernunft ist durchaus unmittelbar lebendig, in sich selber aufgegangen, und zu einem *innern Ich*, Umkreis und Mittelpunkt geworden

in der W.-L. – denn hier ist die W.-L. – wie es kommen mußte; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraktion. Die absolute Vernunft ist das absolute (durchgeführte) Intelligieren ihrer selber, [...] und Selbstintelligieren, als solche ist Vernunft.« (SW X : 310) Hier der entscheidende Zuschlag, das absolut absolute Urbild ist nicht eine tote stumpfe Einheit, sondern das nicht abstrahierbare, schlechthin überfaktische lebendige innere Ich oder die sich sub specie absoluti selbst intelligierende absolute Vernunft. Das *innere Ich*, weil es keineswegs zu abstrahieren, sondern durch absolute Abstraktion sichtbar wird, ist – das *absolute Sehorgan des Lebens und im Leben*, wozu der vierfache durchsichtige Vernunfteffekt ebenso gehört, wie die Wissenschaftslehre, als fünfter Standpunkt, die dieses absolut überfaktische innere Ich und sein Vermögen von schlechthin aller Faktizität abzusehen, durch absolute Abstraktion aufzeigt.

Diese überfaktische Wissensform in specie ist *nicht* durch den Vernunfteffekt erklärt, sie muss also durch die Wissenschaftslehre konstruiert werden. Sie leuchtet nur durch *Reflexion der Reflexion* bei vollzogener faktischer Reflexion ein, gleichwohl bleibt es bei der konstruktiven Reihenfolge: *Sie leuchtet als sich machend ein* (E↓), wenn die formale Freiheit die absolute Abstraktion vollziehen würde – ein rein überfaktisches Wissen.

Wichtigste Folge: *Der Begriff des Absoluten ist gar nicht in theoretischer Konstruktion zu gewinnen, sondern nur dann, wenn die letztkonsequente theoretische Konstruktion – sich letztübersteigend – von ihrer eigenen Faktizität absieht. Das heißt aber, der Begriff des Absoluten ist a priori und schlechthin kategorisch immer schon im Anschlag der formalen Freiheit, vor jedem Vollzug, vor jeder theoretischen Bildung, aber auch im vortheorietischen Leben.* Es ist ein schlechthin überfaktisches intelligibles Begreifen, das durch keinen Freiheitsvollzug erschöpft oder bestimmt oder überflogen werden kann. Es ist das rein intelligible innere Ich hinter dem Rücken jedes wirklichen. Zugleich ist es reine Einheit und Durchsichtigkeit, ohne den geringsten grauen Rand, mithin ist es das unbegreifliche Licht selbst – und damit die *synthesis disparata* in ihrer absoluten Spitze. Opazität und zugleich Wirklichkeit kommt nur durch Vollzug formalen



Freiheitsvermögens und seine opaken Absolutsetzungen, aber auch erst dadurch erhält das reine Licht gleichsam einen Aufkörper, an dem es sich reflektieren und in seiner Durchsichtigkeit sichtbar werden kann.

Hier zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen vortheoretischem Leben und theoretisch-willkürlicher Nachkonstruktion (vgl. Schnädelbachs Dezisionismusthese III.4) selbst wiederum eine faktische, intentionale und willkürlich erzeugte Perspektive ( $S \parallel E\downarrow$ ) auf eine absolut überfaktische Einheit von Leben und Wissenschaft ( $E\downarrow$ ) ist, und dass aufgrund dieser absoluten Einheit Leben ( $E\downarrow$ , aufgehend in einem der vier Arme des Vernunfteffekts) und Wissenschaft (sowohl  $S \parallel E\downarrow$ , jedoch auch im Sinne der Vollreflexion:  $S \parallel E\downarrow$ ) zwei sich faktisch hiatisch per *synthesis disparata* ausschließende Spezifika ( $E\downarrow \leftrightarrow S \parallel E\downarrow$ ) des einen überfaktischen Lichts darstellen. Das bedeutet, dass der performative Widerspruch und damit der Dezisionismus von Tun und Sagen ( $\leftrightarrow$ ) wirklich nur die Folge (self-fulfilling prophecy) eines von seiner eigenen Faktizität nicht absehenden, d. h. sich performativ absolut setzenden Wissens- und Wissenschaftsbegriffs darstellt. Dagegen sieht die Wissenschaftslehre durch absolute Abstraktion von aller Faktizität ab, und vor allem, an der Spitze, von ihrer eigenen: Was sie faktisch nicht kann, kann sie aber *de iure* und daher kann sie sich als extremsten Spezialfall und äußersten Grenzregion des in seinem Wesen rein durchsichtigen Lebens begreifen (reines Bildwesen:  $E\downarrow \leftrightarrow S \parallel E\downarrow$ ), nämlich einer absolut durchgeführten Reflexibilität, die ein rein formal-durchsichtiges Möglichkeitsbild der absoluten Vernunft zeichnet. Indem sie die absolute Vernunft und ihren Vernunfteffekt *rein im formalen Möglichkeitsbild thematisieren kann* (reines Sagen ohne Tun, rationales Quadrat), ist notwendig das wirkliche Leben *sub specie absoluti* undurchdringlich (reines Tun ohne Sagen, irrationales Quadrat), sie ist eben der strikte, aber auch einzig mögliche Grenz- und Spezialfall des absoluten Lebens, indem dieses per *synthesis disparata* den absoluten Gegensatz zum ›Auf-fassen und Wahrnehmen‹ bei vollzogenem formalen Freiheitsvermögen intelligiert. Alle anderen Formen des Wissens müssen demnach in irgendeinem Sinne konkreszierte Verwachsungen von Leben und formalen Bild darstellen, zumindest aber des performativen Widerspruchs von Sagen und Tun: kurz, alle anderen Formen von Wissenschaft sind not-

wendig dezisionistisch. Aber jenseits des performativen Widerspruchs von Tun und Sagen ( $\leftrightarrow$ ) haben wir ein formal und material überfaktisches praktisches Wissen (bzw. absolutes Vermögen) davon, wessen es bedarf, die absolute Vernunft *sub specie absoluti* zu konstruieren. Anders gesagt, der Begriff des Absoluten ist keine theoretische Spekulation, keine Interpretation und ausgedacht, sondern eine Aufgabe fürs und im Leben, eine schlechthin absolut gesollte – die Durchdringung und Überwindung der faktischen Opazität und Spaltung.

## VI.5 Stille

Von größter Bedeutung ist hier, dass wir im reinen lichten Innen ( $\leftrightarrow$ ) des Bildens sind, also jenseits von Subjektivität und Objektivität (Intentionalität), sogar zwischen  $\downarrow$  absoluten Begreifen und der absoluten Intuition E. In diesem lichten überfaktischen Zentrum ist aber der Affekt des Seins – Liebe, ein fühlbares lebendiges Zusammenhalten und Verbundensein, verbunden mit Klarheit, reiner lauterer. Dieses absolut innerliche Integral verwandelt sich vom Sein in ein kategorisches Sollsein, sowie nur die Freiheit sich zu vollziehen anhebt und damit das differenzielle Prinzip im Leben inauguriert. Es fordert sodann die Vollintegration des freien Selbstbewusstseins in dieses Integral, die *synthesis disparata* ( $\parallel$ ). Die Freiheit bezieht sich aber, sowie es zum Vollzug kommt, als absolutes Zwischen ( $\#$ ) auf das Ganze der Subjekt-Objektivität. Also, sowie es zum faktischen Wissen in seiner automatischen differenziell-intentionalen Subjekt-Objekt-Spaltung kommt, ist die Klarheit (die die Wissenschaftslehre in *specie* aus zweiter Hand beschreibt) *perdu*. Durch *wirkliche* Reflexion erzeugt sich notwendig performativ ein opakes faktisch-absolutes Sein ( $S \# O = \text{Ding an sich}$ ) in horizontal bzw. intentional ausgerichteter Subjekt-Objektivität – gleich auf welchem Standpunkt – und verschleiert damit den lebendigen genetischen Grund = X, welcher nur im reflexionslosen religiösen Leben voll durchdringlich, d. h. transparent ist. Aber nichts desto weniger ist es diese innerbildliche nicht zu abstrahierende Klarheit (Licht), die das Wissen in seiner Integralität konstituiert, damit die aufkörperhaften intentionalen Akte stattfinden können.

Das hat aber zur bedeutenden Folge, dass erstens jeder opake Standpunkt seinen ganzen faktischen Kreis überblicken und bis zum Grunde sehen kann, und zweitens bei jedem möglichen – sich performativ absolut setzenden Standpunkt nicht nur der intentionale Gehalt (O) gewusst wird, sondern implizit auch die in-sich-geschlossene Form ( $\bowtie$ ,  $\cup$ ,  $\#$ ) und das Subjekt (E, S, E↓) – nicht faktisch gewusst, aber als genetische Unterlassungsleistung fühlbar bzw. als Legitimationslücke absolut sichtbar ist – der Mangel absoluter Reflexibilität und begrifflicher Volldurchsichtigkeit. Daher kommt es auch, dass sich der (performative) Realismus selbst dann noch aufrecht erhalten, selbst bestätigen und reproduzieren kann, wenn er dialektisch intentional sein Gegenteil behauptet: Das „Ganze“ ist also als solches dezidiert nie das Wahre, denn das Ganze, das durch bestimmte Negationen gewonnen wird, kann nie das Absolute sein. Zum wahren Absoluten führt gar kein „Weg“, noch nicht einmal die *via negationis*. Das verdeutlicht zugleich die prinzipielle Ohnmacht des faktisch-intentionalen Wissens für die am Begriff des Absoluten aufgehängte *quaestio iuris*, gegen die es sich im Grunde nur mit Gewalt (hyperbolischer Dogmatismus), Flucht (hyperbolischer Relativismus) oder gebetsmühlenartiger Verstockung (Autismus) zu wehren versuchen kann.

Das bedeutet, dass jede faktische, sich reflexiv als Wissens- bzw. Vernunftform verstehende Vernunftform, um ihre eigenen perspektivisch verdrängten absoluten Implikationen wissen *kann*, ja implizit um sie weiß, sie fühlt, und diese auch *explizit sehen könnte* – Was sie verbirgt, ist nichts als das Beharren an den eigenen Taten in der self-defeating prophecy, der man anhängt. Nicht nur *sub specie absoluti*, sondern auch faktisch ist jedem Standpunkt sein Schatten und Verdrängtes analytisch zugänglich: Damit es gesehen wird, dazu bedarf es nur, dass mit der unausgesetzten Reproduktion und Selbstaffirmation des Bekannten aufgehört wird, dass also die Wiederholungskrise des Drehens im allerengsten Kreise sukzessive aufgegeben und der gefühlte Rationalitäts- und Selbsterhaltungsdruck der selbstgeschaffenen Realität relativiert wird. Damit das geht, und man nicht die self-deceiving prophecy mit den entgegengesetzten Mitteln fortführt, ist es ratsam, nicht einfach in das Gegenteil dessen zu verfallen, was man bisher tat, sondern gewissermaßen eine *paradoxe mediale Einstellung* anzustreben, um

in ein „Schweben“ zu gelangen. das eine die durch sekundäre Prozesse ungefilterte, primäre oder direkte Wahrnehmung ermöglicht: Beispielsweise indem man sich in Zazen vor eine weiße Wand setzt, um radikal aus dem Strom seiner Gedanken auszusteigen, d. h. sie in höchster reflexionsloser Konzentration (E↓) an sich vorbeiziehen zu lassen, anstatt einfach der konventionelle Denken durch ein anderes auszutauschen: Das genetisch evidente Wissen im Hintergrund wird sich, sobald der performative Widerstand und die Verdrängung schwächer werden, von selbst intuierend machen.

Ich nenne diese intuitive Rückwirkung des Lichts auf den Rücken des faktischen Ich seine standpunktrelative Selbstdurchsichtigkeit oder faktische Reflexibilität: Demzufolge ist durch Schweigen und Stille selbst der beschränkteste, endlichste und hinfälligste Standpunkt wenigstens zu der Selbsterkenntnis in der Lage, sich als hinfalliger und beschränkter Standpunkt wahrnehmen zu können; und zwar nicht nur materialiter, sondern bis in Grund und Boden auch formaliter: *Jeder Standpunkt ist der Verzweiflung fähig*, aber in dieser Verzweiflung liegt das Rettende. Hier liegt der Grund, warum viele die Stille fürchten: Es ist das Licht selbst, das absolute Sehen des Sichsehens, welches die Ahnung, das Gefühl, das Sehen katalysiert, dass es aus dem eigenen Standpunkt keinen faktischen Ausweg gibt, sondern nur Wiederholung des ewig Gleichen (notfalls performativ aus Trotz mit den Mitteln der Kritik): Das Leben fortzusetzen, das Leben nicht fortzusetzen, beides ist die Iteration der gleichen Misere mit entgegengesetzten Mitteln, und folglich eine falsch gestellte Frage.

Deshalb ist für Fichte (der sich in seiner späten Sittenlehre schroff gegen Kants Ethikkonzeption ausspricht) die transzendente Willkürfreiheit das eigentliche Prinzip der Unsittlichkeit: Eine »solche Lehre ist unsittlich, und das Princip aller Unsittlichkeit. Jene selbstständige Kraft – was ist sie denn eigentlich? die Kraft des Widerstandes: das sich Losreißen, und sich widerspenstig als ein Eigenes Hinsetzen des Ich. Wäre es dir nicht um diesen Widerstand, und um irgend einen Ruhm, wenn du einmal nicht widerstehst, wozu du dir eben darum das Vermögen des Widerstandes vorbehältst, warum wolltest du denn nicht die Macht des Begriffs rein in dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung?« (SW XI : 45) Wenn die Verzweiflung also nicht selbst wieder

performativ zur Realität erklärt, und das »doch fortdauernde unaustilgbare Sehnen ertötend und abstumpfend, soviel sie vermögen; [...] nun diese Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dies Ver zweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntniss, dass der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts um das Nichts bestimmt sey, den wahren Verstand« (RL : 18f.) genannt würde, sondern man vielmehr in der Stille des Schwebens der Verzweiflung verharrete, wäre zumindest die formale Bedingung eines höheren Lebensstandpunktes gegeben (die Suspendierung der performativen Absolutsetzung des Ich-Reflexes), die materiale – das absolute sich intuierend Machen der Vernunft (E) – und die absolute, beides zu einer neuen höheren Lebensform verbindende Evidenz des intelligiblen Intelligierens ( $\downarrow$ E), liegen ohnehin nicht in der Hand des sich frei erscheinenden Subjekts (S). Aber, Gott ringt um jeden Menschen.

## VI.6 Absolute formale Freiheit

Hier kommen wir also auf einen sehr zentralen Punkt: Zum Zusammenhang von Freiheit und Nihilismus. Aus dem performativen Widerspruch ( $\leftrightarrow$ ) führt nur die absolute Abstraktion von aller Faktizität (= Opazität und Spaltung) heraus; und sie führt nicht faktisch heraus, sondern nur rechtlich, indem man durch absolute Abstraktion dem Mechanismus des unter der Bedingung des unableitbaren Freiheitsvollzuges sich intuitiv machenden Wissens in seiner opaken Subjekt-Objekt-Spaltung ( $\#$ ) die An-sich-Gültigkeit abstreitet.<sup>237</sup> Wo liegt aber jetzt in diesem absoluten inneren Ich die gesuchte Duplizität und das Prinzip der Spaltung? Gar nicht. Der absolut unableitbare Vollzug der Freiheit

---

<sup>237</sup> Hierher gewinnt übrigens auch das Argument des naturalistischen Fehlschlusses seinen begründungstheoretische Kraft; die Einsicht, dass man aus Sein kein Sollen ableiten kann, müsste man – wollte man sie selbst sub specie absoluti begründen und nicht einfach faktisch in Anspruch nehmen – bis auf die Spitze der faktischen Wissensform führen, freilich unter dem Eingeständnis, dass es sub specie absolute kein naturalistischer, sondern der den unreflektierten faktischen Wissensmodus auszeichnende Fehlschluss ist – irgendein Bild für das Sein zu nehmen. (Vgl. GA II, 13 : 71ff.)

ist es ( $E\cup$ ), der sowohl absoluter Grund der Spaltung als auch der Opazität ( $\#$ ) des Wissen ist. Denn die absolute überfaktische Einheit ist *eben kein wirkliches Wissen*, sondern der überfaktische, genetische Grund allen wirklichen Wissens ( $\downarrow E$ ) – das Dasein des Absoluten oder in der Tradition, das Wesen aller Wesen! ›Gibt‹ es denn das absolute überfaktische innere Ich absolut – im Sinne von Existenz –, d. h. ohne jeglichen faktischen Vollzug der Freiheit? Nein, denn es ist Produkt der Abstraktion vom wirklichen Wissen, und setzt dieses als Bedingung der Sichtbarkeit voraus. Ist es deshalb faktisch? Nein: Denn es ist ein genetisches, sich absolut intuitiv machendes Ich, nachdem und weil absolut abstrahiert wurde, es ist das über jede Faktizität erhabene Wesen der *synthesis disparata* (absolute Reflexibilität, Soll des Soll), die *Ausscheidung des Wesens* absoluter Vernunft, es ›gibt‹ es nicht absolut, aber es *gilt* absolut, weil unter absolut jeder Bedingung *möglich* sowie *gesollt*; faktisch sichtbar aber ist es nur, wenn absolut abstrahiert *wird*. Wenn dies geschieht, und dies ist jederzeit und absolut unbedingt möglich, gibt es dasselbe auch absolut, und es kann nicht mehr nicht sein, es ist absolut und jederzeit faktisch sichtbar (kein Sehen, aber absolutes Sehen des Sehens): Es ist die absolute Sichtbarkeit = Licht ( $E\downarrow$ ). Sehen wird es nur am Aufkörper des in sich opaken wirklichen unableitbaren Wissens ( $E\cup$ ).

Also: Wenn wirkliches Wissen sein soll, muss sich, wie gesagt, die *formale Freiheit* wirklich vollziehen: Das heißt aber auch, dass die formale Freiheit vor ihrem Vollzug ein absolutes leeres, ontologisch nicht-existentes Bildwesen und reines Vermögen ist – ein namenloses Unding, das bildtheoretisch auf Basis der *synthesis disparata* vorausgesetzt werden muss, um die Opazität und ontologische Lücke im faktischen Wissen zu füllen. Das heißt, dass die Freiheit des Menschen ebenso bedingungs- wie restlos dem absolut geltenden Soll des Soll verpflichtet ist. Die Freiheit muss daher sub specie absoluti absolut leer und nichtig sein, sonst müssten die Verwerfungen im Bewusstsein auf das Absolute selbst zurückgeführt werden – wie etwa bei Schelling auf einen Gott der Gut und Böse indifferenziert (SW VII : 406ff.) und bei Schopenhauer auf einen irrationalen Weltwillen (WWV I : 122)<sup>238</sup> –, was nicht nur

<sup>238</sup> Fichte, Schopenhauer und Schelling sind sich übrigens sachlich näher als es den Anschein hat. Der entscheidende Unterschied dürfte gar nicht einmal darin liegen,

ebenso existentiell wie semantisch sinnlos wäre, sondern auch die Freiheit entsetzen und überfordern würde – denn dann hätten wir in der Tat den *deus malignus* Descartes' (Med I : 12). Etwaige Entlastungsversuche des Menschen gehen an dieser Stelle nach hinten los, sowohl systematisch als auch existentiell, denn die Freiheit *als leeres Bild* des Absoluten ist auch vollzogen kein Absolutes, sondern nichts als der *ichhafte Reflex*

---

dass Schopenhauer und Schelling die Übel der Welt auf die Gottheit projizieren und so legitimieren wollen, obgleich man sich heute bisweilen gern auf sie bezieht, um die absurde Situation des Menschen zu erläutern (Schnädelbach 2001 : 165ff.) Stattdessen liegt der Unterschied eher darin, dass sie methodisch im Modus faktischen Wissens und faktischer Reflexion verbleiben, und ihnen damit letztlich nur das identitätslogische und monolithische Erklärungsprinzip der *synthesis integrata* zur Verfügung steht. Freilich sehen beide die Probleme der *synthesis integrata* und wehren sich dagegen, aber nicht auf genetisch evidente Weise, sondern durch bestimmte Negation in einen erweiterten Wissensbereich, den sie am Ende doch per Re-entry aus einer nun sachlich ambivalenten Identität erklären müssen: Schopenhauer dadurch, dass er ein von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde »*toto genere*« verschiedene Seinsbereich, die konkrete Identität von Leib und Wille, außerhalb der Reichweite des Satzes vom Grunde anspricht, und dann per Analogie auch ein irrationales Prinzip als Weltgrund postuliert (WWV I : 122f.). Dadurch bewegt sich Schopenhauer ja in der Tat genau dort, wo auch Fichte, in der Reflexion der Reflexion auf das Leben, den überfaktischen Bereich des Wissens situiert. Ebenso (wenigstens der mittlere) Schelling der Freiheitsschrift, der die ebenfalls »*toto genere*« Verschiedenheit von Grund und Existenz in Gott ja nur trifft (SW VII : 359), weil er über die identitätslogische Immanenz des Pantheismus Spinozas' hinaus will auf eine eigentliche, wirkliche, lebendige und freie Wirklichkeit (SW VII : 349ff.), zugleich bleibt er dem Pantheistischen Modell anhängig. Zudem betrachten beide Fichtes System als identitätslogisches System aus dem absoluten Ich, woraus sich auch die Vorwürfe der »Reflexionsphilosophie« durch Schelling und der »Windbeutelei« durch Schopenhauer erklären dürften: Beides sind letztlich Dezisionismusvorwürfe gegen Fichte, die auf die Protagonisten zurückschlagen. Schelling kennt nach Abbruch des Briefwechsels mit Fichte 1802 nur noch die populären Schriften; Schopenhauer, der immerhin 1812 die Chance hatte, die Wissenschaftslehre bei Fichte persönlich zu hören, hat sie nicht verstanden, wie man aus seinen Mitschriften ersehen kann (GA IV, 4 : 59ff.). Beide versuchen das identitätslogische Modell innerhalb des identitätslogischen Modells zu widerlegen und begehen dadurch einen vitiösen Re-entry des zwar bemerkten überfaktischen Wissensmodus unter die faktisch-identitätslogische Form, woraus ein geltungslogische ambivalente Oxymoron einer *synthesis post factum* entsteht, das nicht als wissenschaftliche Lösung taugen kann. Fichte scheint dagegen eine wissenschaftliche Form gefunden zu haben, das Lebendige *sub specie absoluti* als lebendige Unschärfe-Relation zu fassen, ohne einem vitiösen Re-entry, noch einem Abbruch der *quaestio iuris* zu unterliegen.

desselben, und daher fallen alle Bildungen des Ich (insbesondere der performative Realismus) letztlich auf es selbst zurück. Aber wer einen Ungrund haben möchte, kann ihn sich selbst machen, indem er selbst zum Ungrund und Entzweier wird – und dann wird die unbegreiflicherweise entzweite Freiheit auch im Spiegel des faktischen Wissens sehen, was sie hineinprojiziert: Das, was sie in sich selbst macht, der Täuschergott Descartes ist nach Fichte ein sich über ihre Absolutheit täuschende Freiheit. Die Vollziehung der Freiheit ist der einzige und absolute Grund der Wirklichkeit und Welt und erschafft erst die Bedingungen (V.4) der Sichtbarkeit des inneren Ich (per synthesis disparata) – aus Nichts. Zuerst und spontan überhaupt eine Welt ( $S \# O$ ) in der notwendigen, jedoch abstrakten Form ( $E \cup$ ); die jedoch, wie gesehen, beide erst durch eine weitere Vollziehung desselben Vermögens formaler Freiheit – durch faktische Reflexion, Reflexion der Reflexion – den lebendigen, überfaktischen geistigen Gesamtakt absoluter Vernunft am Grunde des Wissens:  $E \downarrow \leftrightarrow E \downarrow \parallel E \cup (S \rightleftharpoons O)$  herausarbeiten und dadurch die Freiheit durch Freiheit von der Freiheit zur Vollendung und Aufgehen in innerer schöpferischer Notwendigkeit führen kann. Die späte Wissenschaftslehre bleibt von Anfang bis Ende ein »System der Freiheit«. (Briefe I : 449)

Wie kann man aber sicher sein, dass überhaupt neben der absoluten Vernunftseinheit noch die formale Freiheit möglich ist? Gar nicht unmittelbar, sie ist als Wirklichkeit völlig unableitbar. Aber das ist hier irrelevant, denn wir stehen bereits im wirklichen Wissen (und damit faktisch im Dezisionismus). Wir stehen faktisch nie rein in der überfaktischen lichten Einheit, diese wird uns vielmehr erst durch absolute Abstraktion bewusst, absehend sowohl vom Inhalt als auch der Form wirklichen Wissens und Sagens: Aber durch diese Reflexion verwandelt sich das faktische potentiell dezisionistische Sein in das Dasein des absoluten Seins, und wird kategorisch: D. h. es kann nicht nicht sein, muss demnach so sein, wie es ist. Das bedeutet, als Vermögen ist die Freiheit die einzige legitime Möglichkeit, die in allem wirklichen Wissen unvermeidlich klaffende ontologische Lücke zwischen absoluter formaler und



materialer Wesensnotwendigkeit ( $E\downarrow$ ) und existentieller Faktizität zu schließen – sie ist insofern der Grund für den *hiatum per irrationalem*.<sup>239</sup>

*Per hiatum irrationalem* erscheint das innere Ich im Bewusstsein als *absolutes Sein* (Gott), als Ding an sich.<sup>240</sup> Da die Wissenschaftslehre es jedoch bildtheoretisch durchdringt und als den innersten durchsichtigen Kern des absoluten Bildens begreifen kann, ist es nichts als der *vollständige überfaktische Begriff des Absoluten*, als der sich die endliche Vernunft sub specie absoluti herausstellt, sie ist die formal genetische Sichtbarkeit des Absoluten (Licht =  $E\downarrow$ ). Die absolute Abstraktion vom faktischen Wissen ist es demnach auch, die den *hiatus per irrationalem* als synthesis

---

<sup>239</sup> Das muss man aber nicht nur, wie Schelling in der Freiheitsschrift (SW VII : 345ff.), nur behaupten (Intentionalität), sondern eben bis zu Vernichtung des faktischen Begriffs am Begriff des Absoluten in einer formalen Dialektik durchführen.

<sup>240</sup> Hierzu ein sehr hilfreiche Erläuterung von Dürckheim: »Wir sprechen von diesem Transzendenten nicht aufgrund eines überlieferten Glaubens, sondern aufgrund von Erfahrungen, in denen uns unabweislich und über jeden Zweifel hinaus eine ganze andere Dimension anrührt. Das sind Erfahrungen, in denen das Sein den Menschen in seiner überweltlichen Fülle, Gesetzlichkeit und Einheit anrührt, anruft, befreit und verpflichtet. Dies Sein erfahren wir vom Ich her als ein Du. Freilich, im rationalen [sc. faktisch-intentionalen] Bewußtsein, in dem der Mensch sich selbst als den Erlebenden herausnimmt, rührt ihn gar nichts mehr an. Im unmittelbaren Erleben aber mutet alles, was wir vom Ich her erleben, uns an als ein Du [sc. oder als Gott], so auch das Transzendente. Wenn wir als erlebendes Ich mit dem Erlebten verschmelzen, verliert alles seinen Charakter als Du. So wird es im rationalen Wahrnehmen zu einem ›Etwas‹ – im Einswerden des mystischen Erlebens wird es zu Nichts. Aber hinterher spricht aus der Gewalt des Erlebten das Große Du.« (Dürckheim 1973 : 31) Interessant an dieser Stelle ist die Entgegensetzung dreier Wissensmodi: Des unmittelbaren in genetischer Evidenz ( $E\downarrow$ ), aber vorübergehenden mystisch Erfahrenen; des faktischen rationalen, aber durchlässigen Begriffs dieser Evidenz ( $E\downarrow \parallel E\uparrow$ ), sowie eines abgeschnittenen und in sich verschlossenen autistischen Lebensstandpunkts, den gar nichts anrührt ( $E\downarrow \nparallel E\uparrow$ ): Demzufolge ist der *Gottesbegriff* (›Gott‹) sozusagen das adäquate Türschild für einen grundstürzenden genetisch-evidenten Vollzug (Blitz), demzufolge wären alle nicht erfahrungs- bzw. anschauungsbasierten Religionsformen und -institutionen leere Substitute und Hüllen. Die Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre wäre hier noch eine ergänzende, in der Mitte liegende Weise, mit dem Begriff des Gottes umzugehen: Wie die unersetzliche Einheitserfahrung geht sie über den Standpunkt der real-idealistischen Standpunkt der Religion hinaus auf absolute Einheit, stellt aber – analog zum faktisch in sich geschlossenen Wissensmodus – nur einen formal-abstrakten Begriff dieser Einheit unter den Titeln ›Dasein‹ oder ›absolute Vernunft‹ zur Verfügung, und verweist daher an ihrem Ende an das Leben und die Möglichkeit wirklicher Religion und Moral. Die Wissenschaftslehre erzeugt ideal-realistische Klarheit, nicht wirkliche Religion, oder absolute Freiheit.

disparata sichtbar macht, nämlich als nicht zu überfliegende Leistungskapazität der absoluten Bildungs- und Konstruktionskraft des Lichts oder der Liebe (wie Fichte sie in der *Anweisung* bestimmt). Denn, wie sagt, ist die Ich-Form des Selbstbewusstseins bis in die höchste Ebene (das innere Ich) hinein stets nur der faktische Reflex ( $E\cup$ ) und somit reine Bedingung der Sichtbarkeit des sich absolut intuierend machenden lebendigen Daseins, der absoluten Vernunft oder des Lichts ( $E\downarrow$ ).

Also entsteht die aufkörperhafte duplexe und opake Existenz aus dem unableitbaren und prinzipienlosen faktischen Freiheitsvollzug ( $E\cup$ ), sichtbar und material wie formal bestimmt wird sie durch das ideale Sein des Lichts und im Licht ( $E\downarrow$ ). Aus dem Freiheitsvollzug ergibt sich das wirkliche Wissen, das wir also – so oder so, auf welchem Standpunkt auch immer – nur vorfinden können, und das seinen Kredit bloß im Treu und Glauben seiner Wirklichkeit hat, die aber in Grund und Boden nicht notwendig, sondern eben einfach nur wirklich ist – eine reine prinzipienlose quaestio facti. Daran eben kann man das faktische Wissen erkennen. Fichte fasst das wie folgt zusammen: »Diese dermalen erzeugte Absolutheit der Vernunft, oder die W.-L. kann ich nun selber wieder objektiviren, oder ich kann sie nicht objektiviren, indem ich von der Objektivität, die ohne mein Zuthun sich faktisch einstellt, abstrahire. Thue ich das Letztere [sc. nicht objektiviren], so ist hier Alles zu Ende, und die Vernunft in sich geschlossen [sc. reines differenzloses Licht]. Ueberlasse ich mich dem Erstern [sc. dem objektiviren], so überlasse ich mich einem bloßen Faktum, das rein abgeschnitten ist, und ohne alles Princip [also hiatische Duplizität ( $S \# O$ ), Faktizität, Opazität in einem Schlag, KG]. Aus der Vernunft geht es nicht hervor, denn aus ihr geht nur hervor das hier Abgeleitete; und eben so wenig aus einem Andern, denn es ist eben absolut nur faktisch. Es ist daher schlechthin unbegreiflich, d. h. Principlos, und ihm einmal hingegeben, bleibt mir Nichts übrig, als mich ihm zu überlassen. Es ist reine, ledigliche Erscheinung.« (GA II, 13 : 279)

Jedenfalls erklärt sich aus der Opazität und Abspaltung der formalen Freiheit der Umstand, warum die Standpunktlehre sub specie absoluti nicht eine absolut durchsichtige einfache, sich vierfach spaltende überfaktische Bewusstseinsseinheit ( $E\downarrow \parallel (S \nabla O)$ ) darstellt (was sie ja als ab-

solute Reflexibilität ist), sondern nur stufenweise und aufsteigend als solche reflektiert und begriffen werden kann. Der Grund liegt in der absoluten überfaktischen Durchsichtigkeit selbst (= Licht), die in ihrer absoluten Durchsichtigkeit eben absolut unsichtbar oder übersichtbar ist, und nur unter der Bedingung sichtbar werden kann, wenn es zu einem opaken ›Aufkörper‹, d. h. einer aus faktischer performativer Ab-solutsetzung per hiatum irrationalem (dem Reflex des Ich  $S \parallel E\downarrow$ ) sich machenden Wirklichkeit kommt. Das Einzige jedoch absolut irrational undurchsichtige Wesen ist die Freiheit selbst, und die Unableitbarkeit der Existenz ihrer Vollziehung ist der opake Aufkörper des Bewusstseins, an dem sich die Ich-individuieren. Daraus, dass sich die werden-den Individuen langsam zur Freiheit von der Freiheit erheben, sich also ihrer formalen Willkür entledigen, entsteht sukzessive die organische Einheit der interpersonalen Welt des Geisterreichs, und damit die eigentliche geistige Realität am Grunde des Bewusstseins. So ist nach Fichte alles Freiheit, die Opazität des Aufkörpers, ebenso wie das all-mähliche Abstreifen desselben und das Realwerden der ebenso unteil-wie unableitbaren Freiheiten: Alles ist Freiheit, und die Welt ist nichts als ihr Spiegel.

Das ist nach Fichte das allgemeine Bildungsgesetz des Bewusstseins: Ein solcher Akt der Freiheit muss also per se eine in sich geschlossene Negation des überfaktischen Lichts sein, oder wie gezeigt eine mannig-faltige fraktal-offene intentionale Welt, damit auf ihre absoluten überfak-tischen Bedingungen der Sichtbarkeit reflektiert werden kann. Sie ist das Prisma, an dem das Licht sich bricht. (RL : 69f.) Es ist eine durch-greifende real-idealistische Bilderwelt, in der der Realgrund (Ding-an-sich-Form) faktisch gesetzt werden muss, damit sein Idealgrund sicht-bar werden kann; und zwar muss eine Stufe voll bis auf ihre jeweils *absolute Spitze* getrieben worden sein, d. h. sowohl objektiv, als auch subjektiv ( $S \parallel O$ ), als auch in ihrer faktisch evidenten Einheit ( $E\downarrow$ ) ge-setzt worden sein, bis die nächste durch radikale Negation des alten Bereichs wiederum genetisch intuitiv einleuchten kann ( $E\downarrow$ ) – im Spezi-ellen ebenso wie auf der allgemeinsten Ebene. Indem weder die Dinge noch das absolute Ich mehr sein kann als ein mechanischer Reflex ( $E\downarrow$ ) des Lichts ( $E\downarrow$ ), ist klar, dass die absolute Wahrheit des Wissen jenseits aller faktischen Wirklichkeit und Gesetzlichkeit liegen muss, aber nur

aufgrund der in sich faktisch gesetzlich sich gestaltenden Opazität der fraktal-unscharfen Wirklichkeit *begriffen*, gleichwohl aber im Leben unmittelbar unscharf angeschaut werden kann (durch unmittelbare Wahrnehmung und Auffassung): Die Wissenschaftslehre überwindet *jeden* möglichen Monismus, Essentialismus und Realismus, ebenso wie *jeden* möglichen Nominalismus, Subjektivismus und Dezisionismus – und stellt einen Dritten Weg sui generis des Wissens und der Reflexion dar, der in einer gesetzlichen Beziehung zwischen einer faktisch und einer überfaktisch-absoluten (praktischen) Gesetzgebung besteht.

## VI.7 Ursprung des Namenlosen: Nihilismus

Durch dieses: ich könnte wohl, wird dir bloß das postulirte Leben, auch nur im Bilde, vorge spiegelt, weil du dermalen überhaupt nur noch ein leeres Bild bist. Ueberdies ist eine solche Lehre unsittlich, und das Princip aller Unsittlichkeit. Jene selbstständige Kraft — was ist sie denn eigentlich? die Kraft des Widerstandes: das sich Losreißen, und sich widerspenstig als ein Eigenes Hinsetzen des Ich.

Fichte, 1812

Das alles ist aber sehr folgenreich, und ergibt zusammengekommen die Elemente und Ursprünge einer transzendentalen Nihilismustheorie:

*Erstens* muss man feststellen, dass die formale Freiheit als reines nicht vollzogenes Vermögen nichts ist, in sich selbst kein Sein hat, sondern ihr Sein und alles faktische Sein wird erst durch diese Vollziehung inaugurirt oder sichtbar: Das heißt, alles faktische Sein ist ohne genetisch evidenten Vernunftinhalt dezisionistisch, aller Realismus ist letztlich Performativer Realismus.

*Zweitens* bedeutet das, dass die Freiheit in allem Ernst nur für die Faktizität, d. h. das formale Sein bzw. die *Existenz* verantwortlich ist (Ich-Reflex), und dass die mannigfaltigen Bildgestalten in Bausch und Bogen vollständig aus dem notwendigen inneren intuierend Sichmachen der Vernunft hervorgehen, d. h. die Strukturgesetze und der unerschöpfliche Gehalt der Erscheinung kommt nicht durch Freiheit, sondern ergreift und bildet per genetischer Evidenz die Freiheit auf dem Schlag ihres Vollzuges. Hieraus ergibt sich nach Fichte ein erkenntnis-

theoretischer Primat der sogenannten sekundären Qualitäten (Qualia) vor den sogenannten primären wie Ausdehnung und Form, indem erstere von ihrem Ursprung her genetisch-unerschöpflich und transintentional sind, und letztere faktisch, die Spaltung in Subjektbeziehung bzw. Objektbeziehung ist ebenso sekundär.

*Drittens* heißt das, dass die formale Freiheit an sich leer, nihilistisch, bedeutungslos ist – sie ist nichts; erst durch ihre Beziehung zum Licht absoluter Vernunft, als dem inneren Kern allen Bildens, kann Bedeutung und Sinn entstehen, wenn sie den Rahmen und die Bedingungen der Sichtbarkeit für Bedeutung, Geltung und Wert schafft: Also, der Mensch ist nichts selbstverständlich durch sich selbst, alles was er sein kann und sein soll, muss er selbst evident sich intuierend machen lassen. Zugleich ist die Aufgabe der Freiheit, und der absolute Sinn der endlichen faktischen Freiheit und Existenz klar: Zu werden ein möglichst klares Abbild (Dasein) absoluter Vernunft sub specie absoluti. Pointierter, zu werden eine Freiheit, die ihre Freiheit durch Freiheit von der Freiheit (Dezisionismus) obsolet macht, und dadurch ihr opakes Sein durch Vernichtung zum durchsichtigen Bild des Absoluten.

*Viertens* heißt das, dass die Freiheit, sofern sie *selbständige* Willkürfreiheit ist, sich auf Basis ihres Vermögens, dem Gesetz auch nicht gehorchen zu können, auch *positiv* gegen die Aufgabe und den Sinn der Existenz wenden kann. Das meint nicht wie bei Kant, dass sie der Glückseligkeit und dem Naturtrieb frönt, sondern dass sie sich selbst *willkürlich* das Gesetz geben *kann*, als reine regellose Willkürfreiheit in der Welt zu wirken, abgetrennt und sich performativ vom überfaktischen sich intuierend machen absoluter Vernunft abschließend: Es ist eine – wie Fichte sie nennt – *namenlose* und *anonyme* Freiheit, die jedoch potentiell mit der *formalen Kraft der sittlichen Freiheit* ausgestattet ist, was *Usurpation* und *Nihilismus par excellence* (SW VII : 512-516) bedeuten würde. Eine solche Freiheit gründet natürlich in einem performativen Realismus des Ich, der freilich die An-sich-Gültigkeit jedes faktischen natürlichen Seins leugnet (und aufgrund der epistemischen In-sich-Geschlossenheit auch entsprechende wissenschaftliche bzw. ideologische Paradigmen bzw. Wahrheitsansprüche ausarbeiten würde [vgl. VI.8, aber auch III.2.5 & VI.3.3]), denn darin besteht ja eben die formale Kraft der sittlichen Freiheit, kein Sein außer sich selbst anzuerkennen

und anerkennen zu müssen, sondern in sich selbst die ›Wahrheit‹ zu legen. Natürlich ist eine solche ›Wahrheit‹ Ideologie und begründungstheoretisch unhaltbar, aber die Kraft der anonymen Freiheit liegt nicht in der Begründung, sondern in der *Tat*, mithin überzeugt sie nicht theoretisch, sondern durch das Schaffen von Fakten: Die Rede ist hier von einer genialen Dimension des Bösen. Diese anonyme Kraft ist aber nicht Vernunft, sondern eine an sich leere, sich gegenüber der Vernunft widerständig verhaltende transzendente Willkür, die sich ihrer faktischen Fähigkeiten instrumentalisierend und usurpierend bedient.<sup>241</sup>

Diese Widerständigkeit des Ichs kann – aufgrund der intentionalen Struktur des Ich-Reflexes ( $S \# E\cup$ ) *nur unbewusst* sein, im *Rücken des intentionalen Ichs* (vgl. V.2.2), es entdeckt sich demnach wie bei Kant, nur an den Früchten, die der Baum trägt, was psychologisch den anonymen Akteur selbst überraschen kann (vgl. etwa bei E. A. Poe, Kafka oder Dostojewskij ›Die Dämonen‹, ›Der Doppelgänger‹, ›Schuld und Sühne‹). Hier bewahrheitet sich, was Kant in seiner Konzeption der Sittlichkeit meinte, dass wir selbst bei der schärfsten Selbstprüfung nicht sicher sein können – jedoch was bei Kant eine *conditio humana* ist, ist nach Fichte sehr wohl zurechen- und veränderbar.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> An dieser kritischen Stelle, die immerhin die faktische identitätslogischen Einheit der Welt umfasst  $E\cup [S \rightleftharpoons O]$ , können schizoide und wahnhaftige Störungen entstehen wie z. B. Erich Wulff in der Wahnsinnslogik eindrucksvoll gezeigt hat (Wulff 1995). Auch wenn es meistens problematisch ist, transzendental-logische Leistungen mit psychologischen Strukturen zu identifizieren, kann dies an dieser Stelle, wo nicht von Vernunft, sondern vom Widerstand gegen dieselbe die Rede ist, getan werden; und zwar auf Basis des Umstandes, dass im Leben *sub specie absoluti* wir *nicht nicht Standpunkt beziehen können*, und insofern faktisch ein notwendiges performatives Verhältnis zum Sein des Ich eingehen, das natürlich bei Fichte einen in-sich-geschlossenen Rationalitätstypen ausmacht, der alle Lebensbereiche umfasst, und also *nicht nur* von psychologischer Bedeutung ist. Wissenschaftlich müsste diese grobe Perspektive freilich in extenso entwickelt und in den Zusammenhang mit der Psychologie gesetzt werden. Dazu: Hoff 2000; Grof 1990; 2002; Reich 2006; Dürckheim 1972; 1973)

<sup>242</sup> Gleichwohl kann ein sittlicher Wille, aufgrund seiner genetischen Evidenz, auch nicht einfach durch formale Freiheit hervorgerufen werden, sondern muss sich auch absolut intuierend machen ( $\downarrow$ ) – wenn das Ich die interne Widerständigkeit nach und nach überwunden hat, z. B. dadurch, dass die sich selbst reproduzierende Tätigkeit und Selbstaffirmation durch Auseinandersetzung mit der Stille zur Verzweiflung gebracht wird (vgl. VI.4). Wird der Charakterpanzer brüchig und der Körperpanzer weicher (Kontemplation, Yoga, Massage, Hypnose), kann die genetische Evidenz der Sitt-

*Fünftens:* Was wäre denn die Folge des Nihilismus? Es ist ja bekannt, dass die Freiheit nicht umhin kann, wenigstens den fraktal-unscharfen Zusammenhang der objektiven Natur genetisch evident zu setzen; von diesem (dem Naturtrieb) macht sich die namenlose Freiheit natürlich los, und anerkennt auf Basis ihres performativen Realismus den Naturzusammenhang nicht als Realität, aber auch nicht als Erscheinung und Bedingung der Sichtbarkeit des Absoluten (etwa als heilige Natur, wie bestimmte indigene Volksstämme), schließlich anerkennt sie nicht einmal unbedingt die Abhängigkeit von der Natur aus Selbsterhaltungsinteresse (entweder als konkretes Individuum oder abstraktes Ziel der Menschheit bzw. dieses Planeten). Diese leere Willkürfreiheit ist, wenn sie sich zum praktischen Prinzip erhebt, ein anonymes und usurpatorisches Prinzip par excellence. Darum wäre die notwendige Folge des Nihilismus, wo er sich vom Naturtrieb losgemacht hat – ein unendliches formales Auflösen, Zersetzen und Ausdifferenzieren des natürlichen Zusammenhangs und der Zweck der Errichtung einer zweiten Schöpfung auf Basis des durch Analyse gewonnenen instrumentellen Verfügungswissens über Mensch und Natur zu Zwecken der vorübergehenden Aufrechterhaltung der namenlosen Freiheit, vorübergehend, weil die namenlose Freiheit als analytisches Prinzip in letzter Konsequenz ambivalent ist. Relativ frei vom Trieb der Selbsterhaltung, unterminiert sie auch ihre eigenen faktischen Lebensbedingungen, nicht das Leben und Überleben, sondern das Sein der Willkür ihr Selbstbestätigungszentrum ist, und das geht notfalls auch auf Kosten des eigenen Überlebens.

Es scheint naheliegend, dieses namenlose Prinzip mit den vielen strukturellen Verwerfungen in Beziehung zu setzen, die man heute im globalen gesellschaftlichen Zusammenhang vorfindet. Ein ausgezeichnetes Mittel nämlich, das Sein der Willkür unter heutigen Bedingungen aufrecht zu erhalten, ist nämlich Macht- bzw. Geldakkumulation, und alle dafür erforderlichen Bedingungen. So könnte eine auf Basis des Dezisionismus vorangetriebene umfassende Rationalisierung und durch

---

lichkeit des Vernunfteffekt mehr und mehr durchbrechen und der faktischen Ichheit ihre eigentliche Stellung aufgehen, und der unbedingte Ich-Reflex formal, material sowie existenziell in einem neuen Licht erscheinen (Reich 2006).

Rationalität induzierte Leistungssteigerung, bzw. ein daraus entstehender Leistungs- und Wachstumszwang eine Struktur sein, die der Aufrechterhaltung des Seins der Willkür entgegenkommt, jedenfalls dann, wenn Gleichheit, Gerechtigkeits- und Brüderlichkeitsprinzipien keine Kraft haben. Unter diesen Bedingungen könnte sich der performative Realismus der anonymen Freiheit einer fortdauernden Auflösung traditioneller Lebensformen und Seins-Kulturen, und deren Ersetzung durch Bewegung, rationale Gleichschaltung und Leistungssteigerung bedienen, um daran die *Aufrechterhaltung des am Gegensatz zur Natur ausgetragenen Scheins von Sein* zu bewerkstelligen, da ja die namenlose Freiheit existentiell auf tätiges Tun, Bewegung und Steigerung angewiesen ist, da Ruhe und Innehalten zur Verzweiflung führen und verhindert werden müssen. Ein schönes sprechendes Bild hat Lewis Carroll für diesen als Stillstand empfundenen Bewegungszwang gefunden: Im Wunderland fand zwischen Alice und der Roten Königin ein Wettrennen statt, und als Alice sich völlig außer Atem und erschöpft darüber wunderte, dass sie überhaupt nicht vorangekommen waren, wurde sie von der Roten Königin informiert: »Hierzulande musst du so schnell rennen, wie du kannst, wenn du am gleichen Fleck bleiben willst.« Daraus hat der Biologe Leigh Van Halen die sogenannten *Red-Queen-Hypothese* gemacht, der zufolge entscheidende Triebfeder der Evolution das ständige Wettrüsten der unterschiedlichen Arten ist. In unserem Kontext wäre es die zwangsläufige self-defeating prophecy eines praktizierten performativen Dezisionismus.

Warum aber wirkt der performative Realismus notwendig ana- bzw. katalytisch? Weil ihm das genetisch-evidente Denken ( $\downarrow E \parallel E\cup$ ) im Prinzip – mit Ausnahme der abgerissenen genetischen Evidenz seiner formalen Grundlosigkeit ( $SE_{\downarrow} \nparallel E\cup$ ) – verschlossen ist, und damit zugleich (wie z. B. der Kritische Rationalismus zeigt) auch der Glaube an die genetische In-sich-Gegründetheit und Letztbegründbarkeit des allein noch zur Verfügung stehenden faktischen Wissensmodus abhandengekommen ist. So bleibt der perennierenden Kritik des performativen Realismus nur die Einbahnstraße der Analyse und Auflösung des Bestehenden, also von Natur, Tradition und Gesellschaft. Eine namenlose Freiheit wie die sich losgerissene und als Prinzip verselbständigte transzendente Willkür kann nicht an das ›Auffassen und Wahrnehmen‹



des genetisch evidenten sich intuierend Machens der Natur hingegeben sein, noch ist sie heteronom gebunden an die Beschränkungen des Naturtriebs: Eine auf diesem Prinzip vorangetriebene zweite Schöpfung wäre also eine Schöpfung auf Basis der Naturkräfte, jedoch gegen die Natur ( $S \nrightarrow O$ ), und auch gegen den geistigen Vernunftzusammenhang ( $E \downarrow$ ), also eine *Schöpfung durch Auflösung und Zersetzung*, um Nichts anderen willen als der Aufrechterhaltung des in sich nichtigen performativen Realismus selbst (des Scheins von Sein), bzw. aller diesen Schein von Sein vorübergehend aufrecht erhaltenden Bedingungen wie bzw. eine dementsprechende Konsensgemeinschaft. Die Freiheit des Menschen ist, da wo sie performativ zu sich selbst gekommen und rein selbständig und leer geworden ist (im Standpunkt der transzendentalen Willkür), notwendig nihilistisch, zugleich ist sie notwendig formal rational und daher rationell, und bedient sich der formellen Kraft der Vernunft in Wissenschaft, Wirtschaft, Religion, Kunst und Moral, sodass sie sich prinzipiell gegen eine Restauration früherer Zustände zur Wehr setzen kann und wird. Die einfache von den Traditionen und der Natur sich losreißende Aufklärung hat nach Fichte eben diesen blinden Fleck, dass Akteure auftreten können, die aus freier Willkür das Prinzip der Rationalität gegen die Natur, die Tradition und Freiheit der Menschheit richten. Daher besteht gewissermaßen in der einfachen Aufklärung zu Recht eine allgegenwärtige Sorge totalitären Strukturen und Ideologien zu verfallen, denn der auf dem faktischen Freiheits- und Wissensbegriff gründenden einfachen Aufklärung fehlt ein eindeutiges Unterscheidungskriterium zwischen Ideologie und Wissenschaft bzw. zwischen Willkürfreiheit und Autonomie. Dass freilich durch diese allgegenwärtige Sorge und eine daraus hervorgehende generelle Aversion gegen im faktischen Wissen nicht verwaltbare ›Absolutheitsansprüche‹ unkritisch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird, und dadurch das faktische Wissen gerade für diejenige Kritik immun bleibt, die seinen geschlossenen Kreis öffnen könnte, gehört eben zur selbst bestätigenden Struktur dieser self-defeating prophecy, der, wie jeder anderen, nichts anderes übrig bleibt, als sich dem Anderen *seiner* Vernunft – der lebendigen Religion – zu stellen. Und zwar nicht einfach per Re-entry in den faktischen Wissenschaftsbegriff, sondern redlich wissenschaftlich und existentiell. Also: Der Weg zurück ist versperrt, allein eine Aufklärung der

Aufklärung kann hier eine Lösung bringen: Die nihilistische Leere der transzendentalen Willkür kann durch Vernichtung des performativen Realismus überwunden werden, oder anders gesagt, der formale Nihilismus kann nur durch Selbstvernichtung geheilt werden.<sup>243</sup>

## VI.8 Standpunktlehre in specie

Der absolute Punkt, auf dem wir jetzt stehen, steht im Rücken jedes wirklichen Ich, selbst des religiösen; dadurch konnten wir uns die absolute, durch nichts erklärliche, rein praktische Kompetenz erklären, von allem faktischen, noch so absolut gesetzten Sein abstrahieren zu können. Sie bedeutet nach Fichte absolute Klarheit, aber noch nicht absolute Freiheit, denn diese ist nur gegeben, wenn die Freiheit sich wirklich vollzieht, mithin die bloß potentielle Bilderwelt in Existenz gesetzt wird. Hier stehen wir also mit der absoluten formalen Freiheit im Nullpunkt zwischen Hingeben und Losreißen. Es ist klar, dass erst aus diesem überfaktischen Standpunkt der Wissenschaftslehre in specie die Standpunktlehre entwickelt werden kann. In dem Hingeben liegt es: Gibt man sich aus diesem Schweben zwischen Abstraktion und Hingeben hin an das faktische sich intuierend Machen der Erscheinung, entsteht – von diesem Reflexionsstandpunkt – unter der absolut-absoluten Einheit des inneren Ich per synthesis disparata (denn es handelt sich um einen unableitbaren Freiheitsakt), das fraktal-unscharfe Sein des Wissen ( $S \nparallel O$ ) in der faktisch-unbedingten Einheit der formal wie material unbedingten absoluten Ichheit ( $E \cup$ ), dem Raum der identitätslogischen Gründe bzw. der faktischen Reflexibilität – nur weiß man jetzt, *dass dies das allgemeine Gesetz jedes Wissens ist*, der Synthesepunkt des überfaktischen Nichtwissens und der frei hervorgebrachten Form des faktischen Wissens. Diese ist auf unserem Standpunkt der Wissenschaftslehre natürlich im Bilde über ihre Durchsichtigkeit für die materiale wie formale überfaktische Dimension des Wissen in der faktischen, und somit

---

<sup>243</sup> Diese holzschnittartig angedeuteten Zusammenhänge müssten natürlich an anderer Stelle im Rahmen einer allgemeinen Nihilismustheorie näher geprüft und ausgeführt werden.

für die Unschärfe-Relation allen wirklichen Wissens *sub specie absoluti*. Zwar ist das ganze faktische Wissen in seiner integralen Einheit (synthesis integrata) die Anwendung der Bildform des inneren Ich auf sich selbst, und somit das gebrochene bzw. opake Bild ( $S \# O$ ) des höheren absolut-absoluten inneren Ich als Urbild, allerdings weiß unser Ich das auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre, und wird weder die Form des faktischen Bewusstseins ( $S \# O$ ), noch die allgemeine Form der faktischen Reflexion  $S \# E\cup$  ( $S \# O$ ) für suffiziente Antworten auf die Frage nach dem Ding an sich halten, sondern für bloße gesetzlich strukturierte, fraktal-unscharfe Erscheinungen des eigentlichen absolut klaren Lichts. Fraktal-unscharf ist das wirkliche lebendige Wissens aber, weil es in seiner Selbstprojektion stets intentional verfährt, d. h. es versucht zwar im faktischen Wissensmodus (vgl. V.2) formale wie materiale Einheiten zu generieren, Subjekt-Objektivitäten, aber es steht damit, wo es auch steht bzw. sich findet, seiner eigentlich überfaktischen Klarheit ( $E\downarrow$ ) durch seinen wirklichen, und damit notwendig performativen opaken Subjektstandpunkt ( $E\cup$ ) als Projektionsform (und notwendige Bedingung der Sichtbarkeit) im Wege.

Zusammenfassend sei gesagt: Als das innere Ich ( $E\downarrow$ ) finde ich mich faktisch nur als Ich ( $E\cup$ ), und zwar als »objektiv fertiges Ich« (SW X : 311), und daher (nur) als die faktische bzw. formal beschränkte Reflexibilität dieses inneren absolut reflexiblen Ich. Fichte schreibt: »Bewußtsein, und Selbstbewusstsein, als Urfactum, zu Grunde liegend aller andern Fakticität. Wieder abgeleitet und gerechtfertigt dasjenige, dessen Gültigkeit bis jetzt durchaus geläugnet wurde.« (SW X : 311) Wessen, *des faktischen Ich* und mit ihm des faktischen Wissensmodus. Wir stehen hier über dem Standpunkt des absoluten Ich der *Grundlage*, indem hier genetisch durchsichtig wird, was dort nur faktisch apagogisch evident gefunden wird: dort wurde das absolute Ich (Ich = Ich) als formal wie material unbedingte Bedingung des Satze  $A = A$  abgeleitet, blieb aber geltungstheoretisch ambivalent. (Fuchs 2008 : 5) Hier ist das faktisch-absolute Ich nun abgeleitet, zugleich – wie Fichte schreibt – weiß ich, »was Ich an sich ist [...] aus der obigen Vernunftkenntniß sehr wohl, [ich] brauche es nicht aus der Erscheinung zu erfahren, die mir über das Wesen desselben nie Auskunft geben würde.« (SW X : 311)

Was fehlt? Die Mannigfaltigkeit, und vor allem die Fünffachheit der Standpunktlehre. In diesem Punkt der Reflexion der Reflexion standen wir in der *Anweisung* schon mal, undifferenzierter – es geht um die *absoluten, unableitbaren Voraussetzungen des intuierend Sichmachens des ursprünglichen Vernunfteffekts*. Die *Unendlichkeit* bzw. Unerschöpflichkeit der Welt haben wir in der *Anweisung* vorausgesetzt und aus der Wissenschaftslehre 1812 eingeführt, die *Mannigfaltigkeit* der Welt hat sich aus der fraktal-differenziellen Reflexion des Begriffs ergeben, die *Fünffachheit* wurde dort nur historisch eingeführt.

Die Unendlichkeit und Bedingung der Möglichkeit der Mannigfaltigkeit deduziert Fichte aus der Reflexion der Reflexion auf die absolute Abstraktion. Wir stehen immer noch im Schweben zwischen Abstraktion und dem faktisch sich intuierend Machen des Wissens. Durch die wirkliche Abstraktion entsteht »die Vernunft als *absolut* Eins, dies entsteht, und erscheint als entstehend.« (SW X : 311) Diese genetische Einsicht ist ein Übergang, und ein solcher kann nur gesehen werden ausgehend von seinem Gegenteil: »das Gegentheil der absoluten Einheit, die in diesem Gegensatz eben wiederum qualitative Einheit wird, ist absolute *Mannigfaltigkeit* [sc. Unendlichkeit] und *Veränderlichkeit* [sc. Bildbarkeit].« (SW X : 311) Diese stellen die notwendigen faktischen Voraussetzungen des absoluten Begreifens bzw. des inneren Ich dar (E). Sie können nur intuitiv gefunden werden, sie können weder aus dem inneren Ich, noch aus der begrifflichen Ausdifferenzierung deduziert werden, dennoch sind sie die absolute Voraussetzung dafür, dass das Wissen sich überhaupt wenigstens implizit als Wissen verstehen und durchdringen kann. Es handelt sich um die äußere Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit, das äußere faktisch intuierend sich machende Ich betreffend. Die Wissenschaftslehre 1812 verweist im Sinne Kants an dieser Stelle auf die *absolute Intuition* (I) in der sich die Unendlichkeit in qualitativer Einheit (absoluter Individualität) als ideale Unerschöpflichkeit des absoluten Bildwesens und aller seiner Formationen zeigt.

Die Fünffachheit leitet Fichte aus der ursprünglichen Spaltung des Vernunfteffekts ab. Hier ist insbesondere wichtig, inwiefern sie gleichmög-

lich sind, aber sich zugleich als herrschend gegenseitig ausschließen, d. h. inwiefern es nur einen geben kann.

Erstens teilt sich, wie gesehen, die Vernunft im Vernunfteffekt absolut ursprünglich. Da ist keine Spaltung vor dieser Spaltung möglich. In dieser Ursplaltung gibt es aber nur *ein* schlechthin überfaktisches Bild des Absoluten, dessen logisches Subjekt ist die absolute Vernunft, das innere Ich. Dieses innere Ich ist unmittelbar die vierfache Wurzel des Vernunfteffekts, bei dessen vier Armen es sich prinzipiell nicht um ontologische Bestimmungen handeln kann, sondern um die Projektion hierarchisch gestaffelter Möglichkeitsbilder (>Können-selbst<), also einer notwendigen Aufspaltung des absoluten Seh- und Bildungsvermögens.

Zweitens ist der Begriff des faktischen Seins notwendig; bekanntlich kann dieses einerseits nur intuitiv sich machend gefunden werden, andererseits kann *nicht faktisch*, sondern nur intelligibel von ihm und dem notwendigen intuitiven Sichmachen des Wissens abstrahiert werden. D. h. wenigstens irgendwo innerhalb des vierfachen Vernunfteffekts muss das faktische Sein gesetzt sein. Allein in der Wissenschaftslehre in specie kann von ihm per se abstrahiert werden, wodurch die *absolute Reflexibilität* erreicht ist, und zugleich ist klar, dass es in die anderen Arme nicht gesetzt werden kann. Warum? Aufgrund der absoluten Einheit dieses inneren Ich. Wird es in einen der anderen Arme gesetzt, so herrscht bloß *faktische Reflexibilität* und zwar in Qualität und Umfang relativ zu der in diesem Arm absolut gesetzten Erscheinungsform – es gibt aber nur ein absolutes Sein, und insofern auch nur einen wirklichen und zugleich sich absolut opak setzenden Blickpunkt der Gesamterscheinung. Dieser wird sich jedoch aufgrund der notorischen Verwechslung seiner Absolutheit mit dem Begriff des Absoluten für die Vernunft schlechthin halten müssen, und mithin alle Erscheinungen, notfalls per Re-entry, unter seine Einheit zu subsumieren versuchen.

Was sagt Fichte? Ist es eigentlich das Prinzip des faktischen Seins, dass es dies machen kann? Es ist das äußere faktisch-absolute *Ich der synthesis integrata* des Bewusstseins  $E \cup (S \# O)$  in der Erscheinung, das – blind für seinen eigenen performativen Widerspruch – Prinzip der Unbegreiflichkeit des Seins ist: »Das Ich des Bewußtseins in der Erscheinung ist unbegreiflicher Vernunft-Effekt [...].« (SW X : 311) Denn »diese Unbegreiflichkeit als solche tritt ein in dem ursprünglichen, der

Genesis vorauszusetzenden, schlechthin wandelbaren, und durch unendliche Mannigfaltigkeit ablaufenden Bewußtsein, ausdrücklich als unbegreifliches, d. h. *als reales*. Realität in der Erscheinung = ursprünglicher Vernunft-Effekte – dem Einen ewig sich gleichen.« (SW X : 312) Das heißt doch wohl, dass die Unbegreiflichkeit und faktische Beschränktheit der unterschiedlichen Arme des Vernunfteffektes bzw. der Reflexibilität performativ undurchdrungenes Sehen sind, das für alles, nur nicht für seine absoluten Voraussetzungen und Vollzüge Augen hat, darum ist es innerlich opak, scheinbar absolut und gibt sich eben als alternativlose nur so und nicht anders sein könnende Wirklich- und Selbstverständlichkeit. Faktische Realität ist also letztlich nichts als undurchschaute Gesetzmäßigkeit resp. Setzung.

Auch das absolute intuitiv sich Machen des faktischen Ich des Bewusstseins setzt eine »innere Mannigfaltigkeit« und »Abgetrenntheit« voraus, die für das überfaktische, lebendige Wissen charakteristische *synthesis disparata*, oder das Geisterreich der gewordenen Freiheiten. Dies ist absolut entscheidend, um die Ausschließlichkeit der Lebensstandpunkte sowie auch die Macht der Willkür zu verstehen. Bei der Erzeugung der inneren absoluten Einheit der Vernunft durch die absolute Abstraktion war ein Übergang im Spiel, von vier notwendigen Effekten der faktischen Subjekt-Objektivität: diese innere absolute Mannigfaltigkeit und Abgetrenntheit zeigt sich nun »im Mangel des Zusammenhanges der Einsicht dieser vier Glieder«, kurz im *hiatum per irrationalem* oder in der formalen Freiheit, was dazu führt, dass die wirkliche Freiheit sowohl unter der Möglichkeit als auch der Notwendigkeit steht, die einzelnen Vernunfteffekte nur als abgetrennte, gesonderte Prinzipien auffassen zu können.

## VI.9 Allgemeine Strukturfolgen der Standpunktlehre für die Wissenschaften

Abschließend wollen wir die allgemeinen Konsequenzen der Standpunktlehre für die Struktur des Wissens, der Rationalität und der Wissenschaften erörtern, speziell was die Reflexibilität der faktischen Wissensform angeht, und die Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärung

auf Basis faktischer Vernunftbegriffe – wir werden das nicht aus den Augen verlieren – insbesondere für das Verhältnis von Freiheit und Erfüllung. Diese Problematik ist schon Fichte 1804 als Folge seiner Standpunktlehre prinzipiell klar, er schreibt: »Da nun alle diese Standpunkte denn doch, nur in ihrem Princip nicht eingesehener Vernunft-Effekt sind, die Vernunft aber, wo sie nur ist, ganz ist, so wie sie ist; so versteht es sich, daß in jedem der vier Standpunkte die übrigen drei eben als bloßer Vernunft-Effekt, unmittelbar ohne alle erscheinende Freiheit der Abstraktion sich einstellen; *nur aber tingirt und im Geiste des herrschenden Grundprincips*. [...] In jedem Standpunkte sind daher vier, und wenn Sie das vereinigende Princip wiederum dazu nehmen, fünf Grundmomente, welches ihrer zusammen zehn, und wenn Sie die eben von uns vollzogene Synthesis der W.-L. in ihrer aufgezeigten Fünffachheit dazunehmen, fünf und zwanzig Hauptmomente, und ursprüngliche Grundbestimmungen des Wissens giebt. Daß diese Zerspaltung in 25 Formen, mit dem absoluten Zerfallen des Realen, oder des in seiner Einheit unmittelbar unzugänglichen Vernunft-Effektes, in absolute Mannigfaltigkeit selber zusammenfalle, ist schon erwiesen, denn die Mannigfaltigkeit überhaupt entsteht aus der genetischen Natur der Reflexion auf die Einheit, diese Reflexion auf die Einheit zerfällt aber unmittelbar in die Fünffachheit, darum muß die Mannigfaltigkeit, von der zu abstrahiren ist, nach demselben Vernunftgesetze in die Form der Fünffachheit zerfallen. (Mark. KG)« (SW X : 312ff.) Folgt man den Ergebnissen Fichtes, so wäre, worauf ich hinweisen möchte, die Unzugänglichkeit des Vernunfteffektes in seiner Einheit hervorzuheben – folgenreich wäre dies insofern, als damit im Zustande faktischer Reflexion, wie es mittels faktischer Epistemologien und Vernunftbegriffe nur vorkommt, eine Aufklärung über die self-defeating prophecy, in der das faktische Wissen sich bewegt, unmöglich.

Charakteristikum der faktischen Wissensform ist damit eine prinzipielle, sich selbst bestätigende formale In-sich-Geschlossenheit und Selbstaffirmation – formal, weil sich diese Form unmittelbar affirmiert, und strukturell unbewusst bleibt, a priori zu einem intentionalen Gegenstandsbezug (Projektion) oder einer Reflexion der Form (vgl. VI.2.2). Die Selbstaffirmation ist zudem konstitutiv für den Gegenstands- wie den Reflexionsbezug, liegt deshalb aber gerade im Rücken des sich fak-

tisch konstituierenden Ich. Und zwar auf jedem der Standpunkte – *Natur, Legalität, Freiheit, Religion* – obzwar in jeweils unterschiedlicher Qualität (Affekt des Seins) und systematisch abnehmender Geschlossenheit. – Die Wissenschaftslehre vermag auch nur deswegen darüber hinaus zu gehen, weil sie vom Begriff absoluten Seins von aller Faktizität abzusehen und durch Ableitung Einsicht in das prinzipielle Verhältnis des faktischen und überfaktischen Wissens und damit Orientierung in alle und über alle fünf Standpunkte erreichen kann. Durch die faktische In-sich-Geschlossenheit der unteren Standpunkte wird aber *gerade nicht ausgeschlossen*, dass auf jedem das ganze Wissen auf eine historische oder symbolische Weise (= einer nicht-evidenten Distanzperspektive =  $S \parallel O$ ) reflektiert und betrachtet werden kann. Die kultur- und geistesgeschichtlich überlieferten Bestände geben den materialreichen Steinbruch für diese nachdenkende historische und symbolische Rezeption per Re-entry her.<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> In diesem Zusammenhang müssen wir kurz auf eine Problemstellung zu sprechen kommen, die in der Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat: Die wissenschaftsgeschichtliche Analyse der *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, die Thomas Kuhn aktualisiert hat, und seine Unterscheidung zwischen der »normalen Wissenschaft« und »wissenschaftlichen Revolution«. Demzufolge setzt sich der Erkenntnisfortschritt nicht kontinuierlich fort, sondern es können zwei gegenläufige Phasen unterscheiden werden, und zwar zwischen der *normalen Wissenschaft*, die in der Analyse bzw. Explikation des prinzipiellen Gehalts eines wissenschaftlichen »Paradigmas« besteht, aber den Horizont dieses Paradigmas nicht verlässt (normale Wissenschaft als das Lösen von Rätseln); und der *wissenschaftlichen Revolution*, die in der abrupten und unsichtbaren Ablösung des herrschenden wissenschaftlichen Paradigmas durch ein neues besteht, welches sich aber zu den ersten *inkommensurabel* verhält und zu einem grundstürzenden *Wandel des Weltbildes* führt. Das heißt insbesondere, dass man nicht analytisch vom einen zum nächsten Paradigma gelangen kann, und umgekehrt, mithin ein schöpferischer Sprung auf der Prinzipienebene stattgefunden hat. Wenn man nun fragt, wie sich die Standpunktlehre Fichtes zur Theorie Kuhns verhält, so muss man sehen, dass es sich wie gesagt bei dieser Theorie Kuhns um eine wissenschaftsgeschichtliche Beschreibung der Entwicklung des wissenschaftlichen Fortschritts handelt, die den faktisch-intentionalen Wissensmodus nicht in Frage stellt. Das bedeutet, die Beschreibung Kuhns vertritt selbst einem faktischen Standpunkt bzw. entspricht selbst einem Paradigma (was gleichwohl in Kuhn kurzem Buch nicht reflektiert wird), und vertritt damit performativ einen faktischen Vernunftbegriff innerhalb des intentionalen Wissensmodus. Man kann also sub specie absoluti von einer sehr regionalen Bedeutung und Reflektiertheit der Kuhnschen Theorie sprechen. Interessant wäre nun bei-



Jeder Standpunkt bildet eine bestimmte in-sich-geschlossene faktische Reflexibilität, bestimmt durch ihre jeweilige Grundeinstellung (vgl. VI.2); und so kann man sagen, dass bei fünf Standpunkten fünf unterschiedliche als absolut wahr erscheinende Naturbegriffe, fünf relativ als absolut wahr scheinende Rechtsbegriffe, ... fünf Freiheitsbegriffe, ... fünf Religionsbegriffe sowie ... fünf Wissenschaftsbegriffe möglich sind, wobei auf *einem* Standpunkt die entsprechenden Vernunftprinzipien wie ein Uhrwerk selbstbestätigend organisch ineinander wirken und *eine* stabile binnenrelationale Wirklichkeit ergeben, in der ein Ich oder eine Konsensgemeinschaft von Ichen leben mag. Das betont auch folgendes Zitat: »So ist bei dem Religiösen allerdings auch die Moralität, nur nicht, wie bei dem, der sie zum Princip hat, als eigenes Werk; sondern als göttliches Werk in ihm, der in ihm wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, und die Lust und Freude daran; und so sind ihm auch andere Menschen ausser sich, und eine Sinnenwelt, aber immer nur als Ausfluß des Einen göttlichen Lebens. So ist bei der Moralität als Princip allerdings auch ein Gott, aber nicht um sein selbst willen, sondern damit er über das Sittengesetz halte, und hätten sie kein Sittengesetz, so bedürften sie keines Gottes; und es sind ihnen auch Menschen ausser sich, auch nur lediglich, damit sie sittlich seien oder werden, und eine Sinnenwelt, lediglich als Sphäre des pflichtmäßigen Handelns. Eben so ist der bloßen Legalität ein Gott vorhanden, aber lediglich um die höhere Polizei, die über die Kraft der menschlichen Polizei hinausliegt, zu handhaben, und eine Moralität, die aber mit der äussern Rechtlichkeit,

---

spielsweise insbesondere der von Kuhn festgestellte Hiatus zwischen den einzelnen Paradigmen, was sich aus Sicht der Wissenschaftslehre als die jeden Dezisionismus begleitende Unableitbarkeit und Kontingenz eben eines im faktischen Wissensmodus festgestellten Paradigmas gegenüber einem anderen selbst verstehen würde. Angesichts der beschränkten Reichweite der Kuhnschen Theorie verbietet es sich (obwohl es in dieser Untersuchung nicht eingehalten wurde), im Zusammenhang mit der Standpunktlehre von Paradigmen zu sprechen, stattdessen müsste man bei den Standpunkten von *Meta-Paradigmen* sprechen, auch wenn das hässlich ist. Auf Basis der *synthesis disparata* könnte die irrationale Disparatheit einzelner Paradigmen demnach sehr wohl auf ein Prinzip zurück geführt werden, und aus einer ebenso zerklüfteten wie verinselten Wissenschaftsentwicklung könnte eine lebendige und einheitliche, wenn auch nicht plan- oder berechenbare Perspektive auf die Entfaltung und den Fortschritt der schöpferischen Freiheit und menschlichen Kreativität.

im Verhältnisse mit Andern, zusammenfällt, und in ihr aufgeht; endlich auch eine Sinnenwelt, zum Behuf der bürgerlichen Industrie. Endlich kann bei dem Principe der Sinnlichkeit, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, und nicht etwa noch durch verkehrte Spekulation unnatürlich verwildert ist, ein Gott sehr wohl Statt finden, nämlich damit er uns Speise gebe zu unserer Zeit, und eine gewisse Moralität, nämlich seine Genüsse weislich zu vertheilen, so daß man immer noch Etwas zu genießen vor sich habe, besonders auch, es mit jenem Speise gebenden Gotte nicht zu verderben, endlich auch ein gewisses Analogon von Vernunft und Geistigkeit, um nämlich das Genießen selber recht ordentlich und mit Bedacht wieder zu genießen.« (SW X : 313f.)<sup>245</sup>

Hier sind nur die Grundmomente der Wissensstruktur bezeichnet, die aber fraktal unendlich weiterbestimmbar sind. Insbesondere wenn man mit hinzuzieht, dass – wie wir noch sehen werden – das Prinzip der Willkürfreiheit bzw. des Dezisionismus eine Binnendisjunktion des dritten Standpunktes bildet, was die Angelegenheit verkompliziert. Also die innere Komplexität der Standpunkte geht natürlich viel weiter, indem die besagten fünf Begriffe nur Grundmomente sind, und die derivativen Begriffe wie Mensch, Zeit, Glück, Wirtschaft, Gesellschaft, Demokratie, Geld, Banken, Tiere, Pflanzen etc. ebenfalls standpunktrelativ sind; es kann nach Fichte daher auch fünf unterschiedliche Motivationen und Sichtweisen geben, sich z. B. für Ökologie, Menschenrechte oder Tierschutz einzusetzen, und des Weiteren mehr. Obgleich natürlich nicht alle Begriffe und Umstände sich fünffach schematisieren

---

<sup>245</sup> Freilich wirken Fichtes Erörterungen zur Standpunktlehre, auch an anderen Stellen dürftig, es fehlt an einer detaillierten Auseinandersetzung der Bedeutung für die Wissenschaften, insbesondere hinsichtlich der Folgen der unbewussten In-sich-Geschlossenheit. Offenbar lag Fichtes Focus auf der Vollendung der Wissenschaftslehre, die er selbst 1813 noch in ihren höchsten und allgemeinsten Prinzipien unvollendet hielt, wie Fichtes Bemerkungen in den Exkursen zur Staatslehre Fichte von 1813 zeigen. (SW VII : 596). In diesem systematischen Grund, neben verschiedenen biographischen, liegt wahrscheinlich auch der Hauptgrund, warum Fichte mit der geplanten Abfassung einer Naturlehre nie wirklich begonnen hat. Die Grundprinzipien der Wissenschaftslehre waren noch nicht reif, und so wäre eine Naturphilosophie eine unreife Frucht geworden. Jedenfalls kann die Rekonstruktion, die Lauth von der Naturlehre Fichtes vor allem auf Basis der Frühphilosophie vorgenommen hat, vor der Folie der Spätphilosophie nicht letztlich überzeugen (vgl. Lauth 1984).

lassen, da auf den höheren Wert- und Lebensstandpunkten sich z. B. Mord aus niederen Motiven nicht denken lässt. Alles zusammen ergibt ein offenes, hyperkomplexes, im faktischen Wissensmodus nicht deduzierbares, wohl aber im konkreten Kontext durch Urteilskraft zu erfassendes Wirklichkeitsgefüge. Auf Basis des jeweiligen Kreises der standpunktrelativen Grundbegriffe kann das nahezu unerschöpfliche historisch und empirisch vorliegende Material konstelliert, gedeutet und bewertet werden. Aus der Standpunktlehre folgt also nach Fichte die in sich maximal differenzielle Wissensstruktur einer 25-Fachheit von  $5 \times 5 = 25$  apriorischen Grundprinzipien, die sich unendlich differenziell im empirischen Zeitverlauf verwirklichen bzw. Wirklichkeiten schaffen können, wobei es sechs Grundwirklichkeiten gibt, die auf die Welt als Hintergrundfolie projiziert werden. (GA II 13 : 85)

Zudem ist es nach Fichte wichtig zu bemerken, dass man sich nach Lage der Dinge in Fragen gesellschaftlicher und politischer Meinungsbildung sowie überhaupt der Wissenschaft aufgrund der In-sich-Geschlossenheit dieser apriorischen Grundbegriffe eines Standpunkts nicht wundern muss, dass unterschiedliche Wissenschaften innerhalb *eines* Standpunkts sich notorisch gegenseitig stützen, selbst wenn sie auf unterschiedliche Individuen, Gemeinschaften oder gar Staaten verteilt sind. Nach Fichte ist solcherart begründeter Konsens in puncto Wahrheit prinzipiell steril. Nun lassen sich Fragen der Wissenschaft ohnehin nicht durch Verweis auf Fakten klären, sie lassen sich aber prinzipiell auch nicht – hier bezieht Fichte sicherlich die radikalste Position innerhalb der europäischen Wissenschafts- und Geistesgeschichte – durch Verweis auf faktische Rationalitätsbegriffe, faktische Rationalitätsstandards oder faktische Wahrheitstheorien hinreichend klären.

Das ist ein bemerkenswertes Ergebnis für die Aufklärung, insofern durch die Standpunktlehre Fichtes eine ebenso erschreckende wie durchgreifende Äquivokationsproblematik selbst innerhalb der einfachsten und als trivial anmutenden Begriffe wie Vernunft, Recht, Moral, Freiheit und Wahrheit aufgezeigt werden kann, die innerhalb der faktischen Wissenschaften nicht zu bewältigen, weil hier tragende Grundwerte und Haltungen eine notwendige Rolle spielen. Insbesondere die strukturelle Schwierigkeit des das wirkliche Denken auf der Tat treffen-

den performativen Realismus, welcher dafür sorgt, dass ein wirklich denkendes Ich natürlicherweise in einer unbemerkten aber notorischen self-defeating prophecy steckt, stellt den Bestand und Fortschritt der einfachen Aufklärung in Frage. Wir haben ja innerhalb unserer Anwendungsbeispiele (V.5) gesehen, dass allein der Mangel einer überfaktischen Orientierungskapazität für so große Verwirrung sorgt, dass sogar Ansätze, die sich keineswegs gegenseitig ausschließen, sich für grundsätzlich inkommensurabel halten.



## VII Theorie der Glückswürdigkeit bei Fichte

### VII.1 Göttliche Ökonomie als allgemeine Theorie der Glückswürdigkeit.

Eine uns jahrhundertlang beherrschende Anthropologie erweist sich als zu eng. Sie reduziert die Ganzheit des Menschen auf das, was er kraft seiner fünf Sinne, seiner Ratio, seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und in seiner Bindung an weltliche Werte und Ordnungen ist. Was darüber hinausgeht, ist ›transzendent‹ und Sache des Glaubens. Gewiss, es ist transzendent, insofern es den Horizont des natürlichen Welt-Ichs überschreitet. Aber das eben müssen wir lernen, uns zuzugestehen, daß der Kern des Menschen selbst den Ich-Horizont überschreitet, ja daß die ihm immanente Transzendenz sein *Wesen* ausmacht [...]: dies Wesen, die uns einwohnende Transzendenz, hört auf, eine Sache des Glaubens zu sein. Sie tritt in den Kreis der Erfahrung und wird zum Wissen.

Dürckheim, 1973

Der geistige Gesamtakt der endlichen Vernunft  $E \downarrow \parallel E \cup (S \rightleftharpoons O)$  wird von Fichte als formal freier, wertender Akt ( $E \cup$ ) zum überfaktischen, nur unter dieser Bedingung sich intuierend machenden Vernunftleben ( $E \downarrow$ ) und absoluten Wert im Rücken des faktischen Ich aufgefasst – er nennt es in der *Anweisung* die ›individuelle Liebe‹: »Was du liebst, das lebest Du. Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz, und der Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben, nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkt hinrichten.« (RL : 13) Jeder sieht in der Liebe sofort den engen

Zusammenhang zum Gesinnungsbegriff Kants, nur dass sie bei Fichte nicht zwischen zwei abgerissenen Fakta des Bewusstseins, sondern zwischen faktischem und überfaktischem Wissen vermittelt: Oben wurde schon dargetan, dass das überfaktische Wissen ein *Nichtwissen*, d. h. ein transintentionales praktisches, affektiv-anschauliches Wissen darstellt; Fichte nennt diese *synthesis disparata* an anderer Stelle auch ein »geistiges Band« (RL : 153), von dem wir wissen, dass es selbst rational inkommensurable Zustände und Vernunfttotalitäten beziehbar macht, in summa ist es als lebendiges Dasein des Absoluten das *Urbild* des Vernunfteffekts und Selbstbewusstseins, wodurch ihm absolute formale überfaktische Einheit (E) zukommt, bei gleichzeitigem absolut intuitiven unbegreiflichem Gehalt, was seine je und je einzigartige, unerschöpfliche und wertaffektive Dichte ausmacht: Daher kann man sagen, dass alle zufällige Faktizität ( $E \cup$ ) und kategorial vermittelte horizontale Intentionalität des Wissens ( $S \sqsubset O$ ), wie sie in historischen, genealogischen und kausalen Welterklärungsversuchen vorkommt, nur eine äußere, relative und an sich tote Ansicht des Wissens und aller Dingen und Wesen in demselben per *hiatum irrationalem* ist ( $S \nparallel E \cup$ ), und dass vielmehr das für ein geistiges Leben durchsichtige Selbstbewusstsein die Dinge und Wesen im Bewusstseins als *rein vertikalen sich machenden Vernunfteffekt* ( $E \downarrow$ ) begreift, also als eine *faktisch unableitbare creatio continua*, oder eben als *genetisch-vertikalen Vernunfteffekt* ( $E \downarrow$ ). Demzufolge bestimmt die Standpunktlehre die grundsätzliche innere Eingestelltheit, Werttiefe und affektive Stellungnahme des freien selbstbewussten Mittelpunkts im Zeitverlauf, indem *sub specie absoluti* die Erfüllungskapazität des Bewusstseins gleichsam unmittelbar von der Durchsichtigkeit des geistigen Gesamtakts abhängig ist, d. h. von der Reichweite und Spannungskraft des Auges (Liebe) und der darin erschlossenen Kompetenzen.

Fichte stellt zu Beginn des *zweiten Teils* der *Anweisung* die formale Reflexionsgesetzmäßigkeit von Liebe und ihrem Affekt formal und allgemein auf, um diese dann im Weiteren innerlich durch die Stufenfolge der Standpunkte qualitativ zu verfolgen.

Das formale Gesetz des inneren, absoluten Lebens, der Liebe und der Seligkeit ist *sub specie absoluti absolute Identität* (E): »Leben, Liebe,

und Seligkeit«, sagt Fichte, sind »schlechthin Eins [...] und dasselbe.« (RL : 12) Die Liebe ist die absolute innere praktische Qualität des Lebens, d. h. das Leben ist konkret gesagt absolut im überfaktisch affektiven Sinne gut. Mit dieser absoluten, sich selbst rechtfertigenden Güte des Lebens identisch ist ihr vollständiger Erfüllungsgrad, ihre Seligkeit: Eine solche Freiheit ist sich durchsichtig, vermag unmittelbar, was sie fühlt und sieht, sieht was sie vermag – ohne ein Unbewusstes, Irrationales, Anderes des Vernunft (vgl. VI.3). Seligkeit oder Erfüllung ist der Affekt guten Lebens, seine innere genetische Gefühlsqualität, d. h. das Gefühl oder der Affekt der für die Freiheit und Faktizität unerschöpflichen Einzigartigkeit und Schöpferkraft des Lebens und seiner dementsprechenden Tiefe, Dichte und Stabilität. »Das Sein ist auf sich selbst ruhend, sich selbst genügend, in sich selbst vollendet, und keines Seins außer sich bedürfend. Lassen Sie es nun also, absolut sich bewusst, sich fühlen: was entsteht? Offenbar ein Gefühl des Sichzusammenhaltens, und Sichtragens, also eben Liebe zu sich selbst, und wie ich sagte, Affekt, Affiziertsein durch das Sein, d. i. eben Gefühl des Seins als Seins.« (RL : 110) Fichte beschreibt die Liebe daher als »Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, und Genuss ihrer selbst.« (RL : 12) Ich habe schon oben erwähnt, dass Fichte hier an die Idee Kants eines absolut heiligen ursprünglichen Gutes anknüpft, der durch sich selbst absolut selig, d. h. vollständig, von allen weltlichen Umständen unabhängig erfüllt ist. Was bei Kant allerdings nur formales Postulat und Projektion per hiatum irrationalem (als idealer Sinngebung des endlichen Strebens:  $E \downarrow \# - F_{E \downarrow} - \# E \cup [S \rightleftharpoons O]$ ) war, erhält bei Fichte schon dadurch eine höhere Bedeutung, dass er einen Zusammenhang zwischen dem absoluten Sein (Gott) und der absoluten Vernunft aufgewiesen hat, und die Wissenschaftslehre die *absolute Vernunft* und ihren überfaktischen Affekt als Urbild des Absoluten in die göttliche Position gestellt hat. Aus dieser Identität lässt sich nach Fichte erklären (was Kant bloß empirisch voraussetzte), wie die absolute Vernunft zum Begriff Gottes als eines absolut erfüllten Wesens überhaupt kommen kann. Kurz: Seligkeit kommt in die Reichweite des endlichen Bewusstseins.

Aus dieser absoluten Identität (der absoluten Einheit von Sein, Leben, Bewusstsein, Liebe und Seligkeit) leitet Fichte folgende vier Sätze ab,



welche das Wesentliche seiner Theorie der Glückswürdigkeit beinhalten:

1. »Liebe ist der Affekt des Seins.« (RL : 110) Geliebt wird dasjenige, was absolut ist (oder so erscheint), und umgekehrt, dasjenige, was geliebt wird, wird gesetzt als das schlechthin Absolute, als höchster Wert, zu dem sich alles andere nur wie Mittelwerte, bzw. Mittel verhält.
2. »Aller Genuß gründet auf Liebe.« (RL : 110) Der Gegenstand, auf den die Liebe (intentional) geht, wird begehrenswert: »Wohlsein ist Vereinigung mit dem Geliebten; Schmerz ist Getrenntsein vom Geliebten. – Nur durch die Liebe gibt man sich der Einwirkung des Wohlseins, so wie des Schmerzes hin; wer nicht liebt, der ist gegen beides gleich gesichert.« (RL : 111) Das bedeutet, dass man keinen Grund (außer eben der Liebe) angeben kann, warum etwas begehrt und genossen wird, etwas anderes aber schmerzt und als Übel empfunden wird. Das gilt für die sinnlichen Affekte, als auch alle höheren. Eine Stelle aus seiner Frühschrift macht diese absolute Qualität von Liebe und Genuss auch für die niedrigste Form des Genusses (das Angenehme) klar.
3. »Der Qualität nach ist das zu beurtheilende durch die Empfindung unmittelbar gegeben; es ist positiv das angenehme, welches ebenso viel heisst, als das den sinnlichen Trieb bestimmende, und keiner weiteren Zergliederung fähig ist. Das Angenehme ist angenehm, weil es [...] [die auf diesem Standpunkt als] Trieb [erscheinende Liebe] bestimmt, und es bestimmt den Trieb, weil es angenehm ist. Warum etwas der Empfindung unmittelbar wohlthue, und wie es beschaffen seyn müsse, wenn es ihr wohlthun solle, untersuchen wollen, hiesse sich geradezu widersprechen; denn dann sollte es ja auf Begriffe zurückgeführt werden, mithin der Empfindung nicht unmittelbar, sondern vermittelt eines Begriffes wohlthun. Negativ, das unangenehme; limitativ, das indifferente für die Empfindung.« (GA I, 1 : 137) – Die spezifische materiale Qualität der als Affekt erscheinenden Liebe lässt sich nicht weiter erklären. Sie erscheint eben als das Angenehme, als Lust, Achtung, Begeist-

nung oder Seligkeit, weil sie so erscheint, d. h. sie ist schlechthin absolut (wie jedes empirische Sinnesdatum) – oder, dasselbe anders gesagt, sie erscheint im Wissen so, wie das absolute Sein in sich selbst ist: der Affekt ist (auf dem jeweiligen Standpunkt) die absolute Erscheinung des Seins. Genuss ist die unmittelbare praktische Assoziation mit dem zuhöchst geliebten Wert, Leid die Dissoziation mit demselben. Man kann aber nach Fichte die Bedingungen abgeben, unter denen ein Affekt im Wissen erscheinen kann.

4. »Die Liebe ist aber nur da, wo da ist das klare Bewußtsein.« (RL : 43) Das bedeutet nicht nur, dass nur der klar bewusste und reflektierte Gedanke, Gegenstand der Liebe und des Genusses ist, sondern auch umgekehrt, dass (transzendente) Reflexion selbst der absolut wertende Akt, der Strahl der Liebe ist, welcher erst die Gegenstände des Genusses inauguriert und in den bewussten Horizont aufnimmt. Die Frage ist eher, was ist ein klares Bewusstsein – wir wissen es inzwischen, nicht die faktische Reflexion, sondern die durch Reflexion über sich und den geistigen Gesamtakt lebendige bzw. genetisch evidente, d. h. sich voll durchsichtige Reflexion:  $S \leftrightarrow \parallel E \downarrow \parallel E \cup (S \sqsubset O)$  erzeugt ein klares, mit dem Auge (dem ›inneren Ich‹) der synthesis disparata ausgestattetes Bewusstsein. Die endliche Vernunft ist nach Fichte jederzeit theoretisch-praktisch: Jeder Reflexionsakt ist ein Akt wertender Stellungnahme und umgekehrt, jede absolut wertsetzende Stellungnahme erhebt das Objekt der Stellungnahme ins klare Bewusstsein. Nach Fichte ist das faktische Reflexionsbewusstsein der endlichen Vernunft so beschaffen, dass es im Reflexionsgegenstand als faktischem aufgeht, diesen als solchen ins Bewusstsein aufnimmt und faktisch seiend per hiatus irrationalem absetzt ( $S \nparallel O$ ); und wo dies nicht, geht sie im selbstbewussten Reflexionsvollzug als faktischem auf. Die mit dem überfaktischen Auge des inneren Ich ausgestattete Reflexion dagegen, geht nicht per se in der Form des intuitiven Bewusstseins ( $S \sqsubset O$ ) auf, nicht einmal im selbstbewussten performativen Reflexionsvollzugs selber ( $E \cup$ ), sondern alle diese faktischen Ereignisse auf dem Schlag der Reflexion sind gene-

tisch durchdrungen und durchschaut als bloße zeitlich variante Mittel und modifikable Bildelemente, damit die zeitlich invariante absolut begriffene Intuition oder das Licht ( $E\downarrow$ ) per synthesis disparata in der Erscheinung zur authentischen Darstellung kommen können. Aufgrund dieser Reflexionsgesetzmäßigkeiten fallen auf dem jeweiligen Lebens-Standpunkt die Realität (Sein/Glaube) des Reflexionsgegenstandes (Ding-an-sich-Form), der höchste Wert (das den fünf Lebensformen jeweils relationierte höchste Gut), das faktisch-absolute Selbstverständnis, der implizierte faktische Vernunftbegriff ( $E\cup$ ), aber auch die jeweilige Genussform der entsprechenden Lebensform zusammen. Deshalb kann Fichte sagen: »Wo die Liebe ist, da ist das individuelle Leben.« (RL : 43) Er hätte auch sagen können: ›Wo die Liebe ist, da ist das absolute Sein‹. Das bedeutet nicht unbedingt, dass der zuhöchst gesetzte Wertgegenstand das einzige Genussobjekt ist, und alle früheren, auf tieferen Standpunkten genossenen Werte verschwinden und den höheren aufgeopfert werden. Es bedeutet aber, dass sie nicht mehr als höchster, realer Wert genießbar sind, d. h. als solcher, in denen das Subjekt absolute Erfüllung sucht, sondern nur als Mittel- und Teilwerte, die für den höchsten Wert aufgeopfert würden, wenn es zum Konflikt käme. In der Tat sind die höheren Lebensstandpunkte nach Fichte sogar dadurch ausgezeichnet, dass sie die tieferen (bedingt durch die aufnehmende Reflexionsform) mit umfassen und beinhalten. D. h. der schöpferisch-moralische Mensch hat ein erweitertes Bewusstsein. Der höchste Standpunkt aber besitzt das vollständige Bewusstsein und Wertfülle, in dem wir die vormaligen Wertobjekte erst ihrer Stellung im organischen Ganzen des lebendigen Wissens gemäß genießen können: »Allerdings ist es wahr, daß, durch diese Zurückziehung unseres Gemütes vom Sichtbaren, die Gegenstände unserer bisherigen Liebe uns verbleichen, und allmählich verschwinden, so lange, bis wir sie in dem Äther der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert wiedererhalten; und daß unser ganzes altes Leben abstirbt, so lange, bis wir es als

leichte Zugabe des neuen Lebens, das in uns beginnen wird, wieder bekommen.« (RL : 23)

Die absolute Vernunft, wie auch immer die endliche Reflexion ausfällt, ist in sich selbst absolut real, eins, ewig und unwandelbar (absoluter Realgrund aller Erscheinung), deshalb ist die innere überfaktische Identität (das ›innere Ich‹) zwischen Sein und Dasein unabhängig von der faktischen Einstellung der Vernunft, unwandelbar und ewig (E<sub>I</sub>). Dieses innere wahrhaftige Wesen der Vernunft ist nun – so wie es absolutes Prinzip der Realität der Erscheinung ist – die absolute Erscheinung des höchsten Gutes, und im Zeitverlauf jener Maßstab der Güte, der letztlich auch dem ›Faktum der Vernunft‹ zu jenem absoluten Bestand verhält, den Kant gegen alles Vernünfteln als ebenso ›für sich selbst feststehend‹ als auch unerklärlich befand. Man könnte sagen, der absolut reale Wert in allen erscheinenden Werten, um dessentwillen alles andere wertvoll ist, kurz: der absolute Sinngrund des Daseins. Aufgrund der selbstständigen Realität des höchsten Gutes ist die endliche Vernunft nach Fichte stets der Seligkeit fähig, denn, wie Fichte sagt, »unaufhörlich umgibt uns das Ewige, und bietet sich uns dar, und wir haben nur nichts weiter zu tun, als dasselbe zu ergreifen.« (RL : 17) Dazu müsste die endliche Vernunft den Glauben an ihr eigenes Sein »vernichten«, nicht um im Absoluten aufzugehen, sondern um sich als sein (mit ihm identisches) lebendiges und durch ihn begründetes und gerechtfertigtes Dasein zu fassen. Meistenteils jedoch stimmt nach Fichte das wirkliche Sein der endlichen Vernunft »mit jenem, dennoch lebendig gewordenen, und unaustilgbaren, und ewig geliebten Urbilde, nicht überein, so ist ihm unwohl, denn ihm mangelt, das, was es sich nicht entbrechen kann, doch über alles zu lieben, es sehnet, und ängstigt sich immerdar nach ihm hin.« (RL : 111) Die Theorie der Glückswürdigkeit lässt sich also wie folgt kurz umreißen: Das endliche Individuum steht als absolutes Selbstbewusstsein zwischen zwei Polen:

- a. formal dem inneren verborgenen lebendigen höchsten Sinngrund alles Daseins, welcher das Bewusstsein überhaupt praktisch ermöglicht und bedingt. Die Form des Lebens bleibt stets identisch, absolute Tätigkeit und ist insofern allgemeingültig (E<sub>I</sub>).

- b. materialiter dem äußerlich im Bewusstsein gesetzten mannigfaltig gespaltenen objektiven Reflexionsgegenstand, in dem es aufgegangen ist  $E \downarrow \# E \cup (S \rightleftharpoons O)$ . Diesen hat es faktisch absolut gesetzt, affirmiert ihn als höchsten Wert und begehrt ihn als solchen kraft seines realen Vermögens der Freiheit. Die Materie des Lebens, die Art und Weise der Lebensform ist von der individuellen Freiheit des Sicherfassens abhängig.
- c. Zwischen diesen beiden Polen sind nun nach Fichte fünf generelle Standpunkte möglich, die sich durch ihre unterschiedliche Wert- und Reflexionstiefe (in einer aufsteigenden Reihe) unterscheiden, jedes Mal aber gewisse Teilsynthesen auf dem Weg der zu sich selbst kommenden Vernunft darstellen, welche jeweils ihre ganz charakteristische Erfüllungsqualität besitzen.

Zwischen den Polen a. und b. entspannt sich das *Proportionalitätsgesetz* der Glückswürdigkeit, auf der einen Seite absolute Klarheit, Konzentration, Rechtfertigung, Freiheit und Erfüllung auf der anderen bloß relative, beschränkte Klarheit, Freiheit, Erfüllung und innere Zerstreutheit. Was der einen Seite fehlt, bekommt die andere dazu. Alles Streben in der endlichen Vernunft geht durch »Sehnsucht« auf vollständige Übereinstimmung mit sich selbst, d. h. mit seinem inneren absoluten Wesen. Übereinstimmung heißt hier aufgrund des absoluten Reflexionsgesetzes der Vernunft, sich als durch das Absolute erfülltes Bild zu fassen, nichts höher zu werten als es, nichts anderes als Realität ansetzen. Wird aber alles im Bewusstsein zur Offenbarung des absoluten Seins, indem alle Realität, Liebe und alles Leben aus dem äußeren, materialen Bewusstsein zurückgezogen wird auf das formaliter Eine, so stimmen Sehnsucht und Sein der endlichen Vernunft überein, was die völlige Erfüllung der letzteren bedeutet. Das höchste Gute ist klare genetische Evidenz und absolute Gewissheit. Das bedeutet einerseits, dass die Seligkeit, einmal erreicht, absolut gewiss ist und nicht mehr verloren gehen kann; das bedeutet andererseits aber auch, dass nur ein einziger, höchst einfacher Lebensmodus zur Erreichung der höchsten Glückswürdigkeit hinreicht. Die Anweisung zum seligen Lebens ist insofern auch eine Theorie der Konzentration geistiger Tätigkeit, jede höhere Lebensstufe lebt gesammelter und gefasster – allerdings nicht identitäts-

logisch mit zusammengekniffenen Augenbrauen, sondern per synthesis disparata. Das endliche vernünftige Wesen ist nach Fichte in seinem konkretisierten inneren Wesen höchst einfach und auf Gewissheit und Unwandelbarkeit angewiesen; je mehr es seinen Horizont auf das Wandelbare, Vergängliche und Mannigfaltige einschränkt und von ihm durch das Aufgehen der absolut einfachen Reflexion Leben, Wert, Realität und Genuss erwartet, desto unseliger ist es.

## VII.2 Der Sinnbegriff vor der Standpunktlehre

Fichte leitet insgesamt fünf Lebens- oder Vernunftstandpunkte ab, vier im Leben und der der Wissenschaftslehre in specie: »Das Resultat der ersten Spaltung ist [...] die Unendlichkeit; das Resultat der zweiten ist, wie wir damals erwähnten, eine Fünffachheit: [...]: Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einem vollendet Vorhandenen, oder zu einer Welt. Welches das Erste wäre. Dieses Sehen ist nun immer ein Act, genannt Reflexion, und durch diesen Act, theils als gehend auf sein Object, die Welt, theils als gehend auf sich selber, wird jene Welt in ein unendliches Fünffaches, oder, was dasselbe sagt, in eine fünffache Unendlichkeit gespalten. Was das Zweite wäre.« (RL : 74f.) Also das ursprüngliche »Licht, – sich selbst überlassen bleibend, – zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen, und wird auf diese Weise, in diesen einzelnen Strahlen, sich selber und seinem Urquelle entfremdet.« (RL : 72) D. h. also, wenn es überhaupt zur Vollziehung der Freiheit kommt (zum Dasein), die nichts an sich ist, sondern reines Möglichkeits- oder Bildwesen, tritt sogleich die Form der Unendlichkeit auseinander und in ihr und durch sie kommt es durch Opazität und Spaltung, zur *Entfremdung* (per hiatum irrationalem ‡). Diese Entfremdung – wir wissen es inzwischen – ist durch die faktische Form der Mannigfaltigkeit und Spaltung der Grund für eine *Verunfreiung* und *Entbergung* und *Verunglücklichung* der Freiheit bzw. Abtrennung des freien Ich. »Aber dasselbe Licht vermag auch durch sich selbst aus dieser Zerstreung sich wieder zusammenzufassen und sich als Eines zu begreifen, und sich zu verstehen als das, was es an sich ist, – Daseyn und Offenbarung Gottes; bleibend zwar

auch in diesem Verstehen das, was es in seiner Form ist – Licht; doch aber in diesem Zustande, und vermitteltst dieses Zustandes selber, sich deutend als nichts Reales für sich, sondern nur als Daseyn und Sichdarstellung Gottes.« (RL : 72f.)

Man muss sich fragen, was der *Gesamtsinn* dieses Prozesses sein soll – die schon bei Kant faktisch in der Form der Mannigfaltigkeit vorgefundene Sinnfrage stellt sich hier noch grundsätzlicher. Sie ist aber aus dem Bisherigen relativ leicht zu beantworten: Ursprünglich ist die formale Freiheit eben als rein formales transzendentes Vermögen sub specie absoluti – *nichts* (von keiner Realität = reines Bildwesen), denn anders als faktische Epistemologien von einfacher Reflexibilität setzt die Wissenschaftslehre nicht die Form der Faktizität und damit des faktischen Seins voraus und implizit absolut, sondern löst durch Reflexion der Reflexion alles faktische Sein in Bildwesen bzw. Überfaktizität auf. Da ist also gar kein wirkliches Sein; es ist bloßes unselbständiges Bild oder Dasein des absoluten Seins, es ist absolut nichts für sich, weder ist es überhaupt faktisch, noch ist es für sich selbständig da – ein totes, abhängiges und unselbständiges Bild. Wirkliches Sein kommt nach Fichte *nur* durch *Freiheitsvollzug* zustande, und darin liegt denn auch der Sinn – wenn es überhaupt so etwas wie wirkliches Sein, Freiheit und Selbstbewusstsein geben soll, und mit diesen überhaupt die Möglichkeit auf freies, verantwortungsbewusstes und vernünftiges Leben (also, überhaupt die Möglichkeit des Besseren, Schlechteren, des Guten und Schlechten), dann muss sich die Freiheit überhaupt vollziehen, und somit – das bildet eine *weitere* absolute Voraussetzung der Wirklichkeit und Freiheit – sich nicht nur in einer offenen fraktal-unendlich gespaltenen Welt finden, sondern auch finden *wollen*. Die Wirklichkeit ist also per se praktisch affektiv aufgeladen, sie geht uns im Leben etwas an.

Da mit der Vollziehung der Freiheit die Spaltung in eine unendliche Welt analytisch verknüpft ist, will eine Freiheit, die überhaupt nur existiert, existieren wollen, und sie will sich und diese Spaltung als notwendige Bedingungen der Sichtbarkeit ihrer notwendig Existenz mit. Aber das bedeutet nicht nur einen individuellen Selbsterhaltungstrieb im Standpunkt der Natur, sondern formal eine individuelle bzw. konsensuelle Selbsterhaltungstendenz jedes in sich geschlossenen Standpunkts

$S \nVdash E \cup (S \nVdash O)$ . Allerdings ist, da dieser Akt der Vollziehung selbst unableitbar und daher – wenigstens innerhalb der Form des Selbstbewusstseins (synthesis integrata) absolut unbegreiflich – der faktische Zustand der Welt und der Freiheit, ihre Unendlichkeit und auch der Selbsterhaltungstrieb nicht gerechtfertigt, sondern zur Selbstrechtfertigung aufgegeben. D. h. die Faktizität ist durch ihre bloße Existenz *rechtfertigbar* und – sobald sie sich nicht mehr für ein Stück Lava auf dem Mond hält – zur Rechtfertigung aufgerufen.

Gleichwohl kann man nach Fichte nur mittels eines Kategorienfehlers (bzw. eines performativen Realismus') ernsthaft von der ›Sinnlosigkeit der Welt‹ sprechen, sondern nur von der ›Sinnlosigkeit der Freiheit‹, denn das Sein der Welt ist ganz und gar Bild und Produkt der Freiheit und nur als solches und insofern zu verantworten; darüber hinaus könnte man noch den Sinn des *Gehalts* oder der *Form* des göttlichen Daseins (also des absoluten Urbildes) in Frage stellen, die ja für die Unbilden der Kontingenz und Unendlichkeit der Welt verantwortlich gemacht werden könnten. Aber auch hier würde Fichte, aufgrund der *absoluten inneren Einheit* des Absoluten und folglich auch des Daseins als reinem einfachen abhängigen Bildwesen (Vermögen), die Verantwortung für das Leiden an der konkreten Mannigfaltigkeit (Gehalt) oder der Kontingenz der Welt (Form) nicht einem Täuschergott (in der Einfältigkeit und lauterer Gutheit absoluten Seins), noch dem Schicksal oder irgendeiner übergeordneten anonymen dritten Macht etc. zuschreiben können, sondern einzig der Haltung und Stellungnahme der Freiheit des Menschen. Man muss sich also nach Fichte darauf beschränken, vom ›Sinn der Freiheit‹ (als dem einzigen beweglichen Element) bzw. von Sinnhaftigkeit als rein praktischer Kategorie zu sprechen, und der liegt allerdings in der Tat in der *wirklichen* letztendlichen *Rechtfertigung* (*quaestio iuris sub specie absoluti*) und zwar *der Freiheit durch sich selbst*; und da dies nur durch die freie (Wieder-) Herstellung der überfaktischen Einheit im wirklichen Dasein, und also einer freien formalen Ko-Schöpfung des Daseins in der Form des Daseins durch Befreiung der Freiheit von den ebenso selbst geschaffenen, wie selbst verhüllten Unbilden der innerlich opaken Unendlichkeit möglich ist, ist der Sinnbegriff bei Fichte ein absoluter bzw. überfaktischer und insofern rein standpunktrelativer Begriff. – Die Antwort auf die Sinnfrage



gibt nun in ihrer Tiefe das *Gesetz der Glückswürdigkeit*, dass jedem Freiheitsstandpunkt seine wohl proportionierte und ihn rechtfertigende bzw. saturierende Erfüllungstiefe garantiert zukommt (bzw. *nicht nicht* zukommen kann). Das ist ein überfaktisches absolutes Daseinsgesetz, indem eben a priori gilt: Sein/Dasein = Selbstbewusstsein = Leben = Liebe = Seligkeit.<sup>246</sup>

Wir können es also bei dieser Gelegenheit schon mal vorwegnehmen: Aufgrund des ursprünglich überfaktischen einfachen Ursprungs des Sinnbegriffs und der damit einhergehenden absoluten Einfachheit ist der ›Sinn des Daseins‹ (nicht aber der faktischen ›Sinn der Freiheit‹), auf jedem Standpunkt voll hergestellt und gegeben; man könnte auch sagen, die Sinnhaftigkeit des Daseins des Absoluten kann *nicht nicht erscheinen*, oder pointierter, statt vom notwendigen ›Dasein des Absoluten‹ könnte man auch vom notwendigen ›Sinn des Absoluten‹ sprechen – da es einmal da ist, kann es *nicht nicht vollständig* gerechtfertigt sein. Gleichwohl ist damit nie eine empirische Faktizität ( $S \rightarrow O$ ), und auch nicht die faktische Denkbarkeit gemeint  $E \cup (S \rightarrow O)$ , also kein wirkliches Sehen, sondern die transzendente Sichtbarkeit sub specie absoluti. Faktisch hängt die Glückswürdigkeit und auch der Sinn eines Lebensstandpunktes vom subjektiven Verwirklichungsgrad der Freiheit bzw. davon, inwieweit sich die Gesamtfreiheit ins Gesamtdasein integriert hat, d. h. es kommt auf den subjektiven Freiheitsgrad (eines Individuums bzw. der Menschheit) an, d. h. inwieweit die absolute Sinnhaftigkeit des Daseins auch bewusst bzw. selbstbewusst ist, oder noch anders, in der Menschheit gewusst, geteilt und verwirklicht wird. Dieser Verwirklichungsgrad ist nun abhängig von der Freiheit des Einzelnen bzw. in summa aller Menschen. Um Missverständnisse zu vermeiden: Gegeben, dass jemand oder die Menschheit von den fünf Stufen der Freiheit nur die zweite, die Stufe der Legalität (wie Fichte diese Form der niederen, der Kantischen Moral nennt), erklommen hätte, so ist

---

<sup>246</sup> Natürlich gilt das nicht nur für das Proportionalitätsgesetz von Freiheit und Erfüllung, sondern eben auch für den Vernunftbegriff (faktische Reflexibilität =  $E \cup$  Selbstbewusstsein), den Lebensbegriff, den Wahrheitsbegriff (Bewusstsein =  $S \rightarrow O$ ), und folglich die korrelativen Grundbegriffe von Wissenschaft, Religion, Moral, Recht und Natur.

doch – wenn auch implizit und unbewusst – der Vollsinn im Dasein *sichtbar*, wenn auch durch ein entsprechendes Maß an Leiden. Und zwar besteht nach Fichte ein *proportionales Verhältnis* zwischen dem

1. überfaktischen Wissen ( $E\downarrow$ ) und
2. dem faktischen Wissen  $E\cup (S \Leftarrow O)$  per *synthesis disparata* ( $\#$ ), und zwar, da das faktische Wissen sich notwendig in das
  - a. freie Selbstbewusstsein ( $E\cup$  = subjektiver Freiheitsgrad) und den wiederum dazu relativen
  - b. objektiven Weltbegriff ( $S \Leftarrow O$ ) aufteilt, zeigt sich das *Gesetz der Glückswürdigkeit* als ein *dreiwertiges Verhältnis* ( $1 - 2.a - 2.b$ ):

Konkret gesagt, besteht zwischen 1. dem Grad der überfaktischen ›*Sehnsucht nach dem Ewigen*‹ ( $E\downarrow$ ), zwischen dem 2.a *subjektiven Lebensstandpunkt* und seinem wirklichen Freiheitsgrad ( $E\cup$ ), und 2.b der von Fichte sogenannten ›*göttlichen Ökonomie*‹ ( $S \Leftarrow O$ ). Letzteres meint nichts anderes als die natürliche, automatische und unbewusste negative Rückkopplung und Rückwirkung der in einem eingeschränkten Selbstbewusstsein (einen eingeschränkten Vernunftbegriff) notorisch ausgeblendeten oder verdrängten Proportionen des an sich durchsichtigen Daseins des Absoluten (vgl. V.2.2). Fichte deutet dabei diese automatische Rückkopplung im Horizont des Gesamtsinnes des Daseins quasi als *List der Gottes* bzw. der *absoluten Vernunft*, indem »in der göttlichen Oekonomie das äussere Mislingen seines Thuns das Mittel [ist], um ihn in sich selbst hineinzutreiben, und ihn auf den noch höhern Standpunkt der eigentlichen Religiosität, d. i. des Verständnisses, was das eigentlich sey, das er liebe und anstrebe, heraufzuerheben.« (RL : 142)

Die Durchsichtigkeit des Daseins bedeutet, wie gesagt, rein formal zuerst einmal nichts anderes als die völlige Auflösung der opaken Formen absoluten Seins innerhalb des Daseins zugunsten von subjektobjektiven Kompetenzen und Sehorganen und also *reflexiblen* Prinzipien, und ist nicht mit Allwissenheit zu verwechseln.

1. Bei voll verwirklichter Freiheit gilt:  $E\downarrow = E\cup = (S \leftarrow O)$ , d. h. die faktisch verwirklichte absolute Einheit des Daseins bzw. des geistigen Gesamtaktes – im Sinne einer sich überfaktisch durchsichtigen Rückverbundenheit der Freiheit an seinen

Maßstab gebenden absoluten Grund, die zugleich auch das Auge für das Ewige im Dasein öffnet. Das ist der Fall, wenn die Freiheit alle Kompetenzen eines Daseins sub specie absoluti entwickelt hat, und so das Dasein für seine überfaktischen Qualitäten durchsichtig geworden ist:  $5 \leftrightarrow \parallel E \downarrow \parallel E \cup (S \Leftarrow O)$

2. Bei nicht voll verwirklichter Freiheit gilt dementsprechend:  $E \downarrow \rightarrow \parallel E \cup \leftarrow (S \leftarrow O)$ , d. h. nicht vollverwirklichte Freiheit erzeugt zugleich sowohl einen *geistigen* (Sehnsucht) wie auch *affektiv-gefühlsmäßigen* (*Leidens-*) *Druck* (wobei klar ist, dass das faktische Selbstbewusstsein das Zentrum der sowohl physisch als auch vernunftgewirkten Gefühle ist). Und zwar in einem dem wirklichen Freiheitsgrad proportionalen Grad, was zu einer proportionalen Instabilität des Selbstbewusstseins führt, die man psychologisch vielleicht als Ich-Schwäche bzw. Verwechslung von Ich und Selbst interpretieren würde, und womöglich nachträgliche Abwehrmaßnahmen des Ichs (z. B. Charakterpanzer, Körperpanzer) provozieren können, um sein aufgrund der eigenen einseitigen Begriffe und Vorstellungen aus den Fugen geratenes, und sich neurotisch wiederholendes Leben (individuelle Liebe) subjektiv (durch instrumentelle Vernunft) zu restabilisieren und ihm den äußeren Schein von Sinn zu verschaffen (Vgl. Reich 1989 sowie Dürckheim 1973 : 39-78; 1972 : 69-89.).

Das Grundproblem der Sinn- und Glückswürdigkeitsfrage ist nach Fichte, dass der Mensch das ewige Wesen seiner Existenz und Liebe missversteht, und aufgrund dieses Missverständnisses falsch sieht, denkt, handelt und erlebt, und dadurch in einem Dasein, dass auf absolute Freiheit geschlüsselt ist, die negativen Rückkopplungen zu spüren bekommt. »Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit«, schreibt Fichte, »verstossen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbtheile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloss sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, dass er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.« (RL : 19) Oder

präziser gesagt, nach Fichte kann der Sinn der Welt nicht in der Glückseligkeit liegen, dazu ist das Dasein nicht eingerichtet, und es überfordert den Standpunkt der Natur; es kann auch nicht – wie bei Kant - in der niederen Moral liegen, indem auch dieser negative Standpunkt (er ist weder frei, noch voll erfüllt) nicht auf das Dasein geschlüsselt, vielmehr per hiatus irrationalem ( $E \downarrow \nparallel E \cup$ ) von der Ewigkeitsdimension des Lebens abgeschnitten ist. Erst im Standpunkt der schöpferischen Freiheit und der Religion beginnt der Freiheit das Auge und Vermögen für die überfaktische, ewige Dimension des Lebens aufzugehen, die Fichte die sittliche nennt. Also nach Fichte hat die »ganze gegenwärtige Welt [...] keine andere Absicht ihres Daseins, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit. Alles, was sich zuträgt durch die dunkle und bewußtlose Erscheinung des Begriffs, desselben Einen, der da Weltgrund und Weltentwickler ist, geht auf diesen Zweck. Freilich nur auf diesen, der freien und bewußten Sittlichkeit: nicht etwa darauf, daß es die Menschen wider ihren Willen und ohne ihr Bewußtsein sittlich machte, eine solche Wirkung wäre unsittlich und widersittlich, sondern darauf, daß es die Menschen brauchen sollen und können für Besinnung und Erzeugung des guten Willens. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung Aller.« (SW XI : 84)

Diese Generalstruktur der Glückswürdigkeit ist nun nach Fichte sowohl individuell als auch interpersonal-gesellschaftlich wirksam. Zwar kann ein Individuum für sich selbst die Sinnfrage vollständig lösen, tut dies bekanntlich jedoch immer in interpersonaler Verbindung, und insofern muss man, was diese Welt angeht, von einer Sinn- bzw. Leidenschaftsgemeinschaft der Menschheit sprechen, indem der faktische Zustand der Welt immer das Urteil (des wirklichen Lebensstandpunkts) der Majorität eines Zeitalters über sich selbst ausdrückt, und insofern bekanntlich der freien Menschheit durch sich selbst sehr viel Leid angetan werden kann, ohne dass der Einzelne oder Wenige auch nur die geringste Chance haben können, sich gegen die faktischen Konventionen, Traditionen und Praktiken wirksam zu schützen oder auch nur abzugrenzen. Wird dadurch aber der Sinn des Daseins gefährdet? Bei einer im Kantischen Sinne verstandenen Glückswürdigkeit, als einer

Proportionierung von sittlicher Gesinnung und sinnlichem Glück sehr wohl, etwas anders liegt der Fall bei Fichte, indem sein Erfüllungsbegriff einen rein intelligiblen Ursprung hat, es ist das Auge und Kompetenz für die überfaktische Dimension des Lebens und aller seiner Verhältnisse, also seiner geschenkten unerschöpflichen Tiefe, Fülle, und der Einzigartigkeit jedes Moments und Dings, ja auch für die genetische Gewissheit und Gegründetheit der eigenen individuellen Existenz – und das heißt schon was: »Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher, es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieselbe, sondern es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja Nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs; dieses entwickelt sich in alle Ewigkeit fort; es selbst darum mit ihm, da es ja durchaus nichts Anderes ist, als dieses Leben. Was ein solches sittliches Ich in jedem Augenblicke ist, ist ja nur, und hat Realität in Beziehung auf eine unendliche Fortentwicklung, und ohne diese Beziehung vermöchte es gar nicht zu sein, darum hat das Ich in jedem die ganze Unendlichkeit mit umfaßt, und im wirklichen Besitze, jedes enthält in sich den Keim aller künftigen Zeit, die sich entwickeln und ihn mit entwickeln wird, da der Begriff nur in ihm zeitlich da ist. Er ist sich bewußt, seiner Persönlichkeit ewiger Fortdauer, sagte ich, denn diese ist eben der Begriff, für die Ewigkeit, zufolge seines absoluten Willens. Für ihn giebt es darum nicht etwa ein anderes Leben, sondern nur die Fortsetzung dieses Einen und selbigen in alle Ewigkeit.« (SW XI : 55) Insofern ist eine ins Dasein der absoluten Vernunft reintegrierte Icherscheinung nach Fichte nicht wesentlicher Teil der gegenwärtigen Welt, was freilich seine Anfälligkeit und Bedrohung durch Leiden und Folter in dieser Welt nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ eingrenzt. In diesem Zusammenhang sei nur an das berühmte Gedicht Dietrichs Bonhoeffers aus seiner Zeit im KZ Flossenbürg erinnert: »Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiss an jedem neuen Tag. Und reichst du uns den schweren Kelch, den bitteren, des Leids, gefüllt bis an den höchsten Rand, so nehmen wir ihn dankbar ohne Zittern aus deiner guten und geliebten Hand.«

### VII.2.1 Das Problem absurder Existenz bei Fichte

Kann man bei Fichte noch von einer absurden Existenz sprechen? Je nachdem, wenn man den Existenzbegriff faktisch nimmt, ja; wenn man ihn überfaktisch als *Dasein* begreift, nein. Dazwischen liegt die Aufgabe des performativen Realismus des Ich, d. h. der Absolutsetzung des Ich-Reflexes und des damit einhergehenden Dezisionismus. Aber auch im ersten Falle kann man nur uneigentlich von der Absurdität der Existenz sprechen, indem selbst der korrumpierte Standpunkt der Legalität, der auf Basis absoluter Willkürfreiheit zum absurden Nihilismus fähig ist, nach Fichte selbst verschuldet, zu verantworten und darüber hinaus überwindbar ist. So kann man nach Fichte nicht von einer absurden Existenz, wohl aber von einer selbstverschuldeten absurden Lebensweise sprechen.<sup>247</sup>

### VII.2.2 Das Problem sinnloser Freiheit bei Fichte

Kann man nach Fichte von einer sinnlosen Freiheit sprechen? Nein. Grundsätzlich nicht, denn der für diese Problemstellung bei Kant verantwortliche unreflektierte Konflikt zwischen dem faktischen Begriff und dem ursprünglichen überfaktischen Wesen der Vernunft *sub specie absoluti* wird bei Fichte nicht nur wissenschaftlich überzeugend per *synthesis disparata* aufgelöst, sondern auch im und für das Leben. Und zwar indem sowohl die Kantische Problemstellung als verständlicher Konflikt des legalen Standpunkts mit der *quaestio iuris sub specie absoluti* begreiflich wird. Insofern bildet der Vorwurf einer sinnlosen Freiheit nichts als ein Missverständnis ihrer faktischen Begriffsweise mit ihrer überfaktischen Natur, das von Fichte *sub specie absoluti* ausgeräumt werden konnte. Mit einem Wort: Bei Fichte kommt alles auf den Men-

---

<sup>247</sup> Für eine letzte Klärung dieser Problematik bräuchte es allerdings einer eingehenden Untersuchung der für den Fall einer verfehlten Existenz einschlägigen religionsphilosophischen Grundbegriffe wie Sünde, Schuld, Sühne. Fichte hat keine vollständige Religionsphilosophie ausgearbeitet und es macht deshalb bisweilen den Eindruck, als ob er gewisse Dimensionen der Verhältnisse von Freiheit und Religion noch unzureichend beleuchtet hat.

schen an, und zwar jeden einzelnen, und zwar darauf, dass er in sich die konkrete Idee der Menschheit entdeckt und über die Sorge um sein individuelles Ich stellt – der Mensch ist nach Fichte wesentlich ein ›Wir‹, ein Feldcharakter, ein der weder subjektive, noch objektive, sondern überfaktische Mittelpunkt der Welt. (vgl. Soller 1994)

Von sinnloser Freiheit kann man bei Fichte allerdings im Zusammenhang gesellschaftlicher und politischer Organisationsformen von Freiheit sprechen, wenn diese nicht oder nicht mehr die Vollentfaltung des Individuums in diesem Sinne gewährleisten können oder dies gar verhindern. Vor allem wenn niedere, anonymer, zugleich in-sich-geschlossener und sich und sich darum beinahe zwangsläufig verselbstständigender und verselbstständigt sich reproduzierender Rationalitätsformen das Organisationsprinzip von Wissenschaft, Recht, Bildung, Gesundheit, Wirtschaft, Umweltschutz bilden und so die Individuen in mechanische, instrumentelle oder anonyme Strukturen eingeschlossen und diesen geopfert werden. Denn: Im Zentrum des Lebens steht nach Fichte das freie schöpferische Individuum im Einklang in einer unscharfen, perfekt-imperfekten Welt. Das ist es aber nicht durch sich selbst, sondern dazu muss es sich bilden und erweckt werden: Was nur *in der Menschheit* (Gemeinschaft) geschehen kann, aber nur in einer Menschheit, die den Vollbegriff der Freiheit des Einzelnen *sub specie absoluti* und ihre Unschärfe-Relation zur Welt *im Leben* entwickelt, bewahrt und verteidigt, und also nicht per Re-entry durch identitätslogisch-abstrakte, dezisionistische Begriffe von Natur, Recht, Moral, Religion, Wissenschaft diese Freiheit aushöhlt und korrumpiert. Wenn nun aber die Menschheit immer tiefer in selbst geschaffene Abhängigkeiten von instrumentellen Techniken, Sozialtechniken und von der überfaktischen Einheit des Lebens abgerissen Denk- und Wissensformen geriete und sich in die selbst bestätigenden anonymen Logiken instrumenteller Vernunft (des Wachstumszwang, Leistungsdenkens einer zweite Schöpfung) begibt, die durch mathematisch exaktes Ingenieur- und Maschinenwesen, digitale Computertechnologie, exponentielles Zins- und Geldwesen etc. den intrinsischen Lebenstakt und die Lebensgrundlagen der Menschheit bis zur Unerkennbarkeit überformt, dann kann ein Punkt kommen, in dem diese Überformung der Strukturen und Mentalitäten total und zur ›Wahrheit‹ der Welt und der Menschen wird, was

einer Selbstzerstörung gleichkäme. Denn von Selbstzerstörung muss man ja nicht nur dann sprechen, wenn sich die Menschheit physisch vernichtet, sondern auch, wenn sie schleichend und performativ durch totale anonyme Rationalisierung, auf dem Weg der guten Absichten, einen Kältetod erleidet, der die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens obsolet macht, weil alle für die Kopf, Herz und Hand vereinnahmende Mega-Maschine (Bahro 1989 : 99ff.) arbeiten wollen. Insofern liegt nach Fichte die *eigentliche* Gefahr der Freiheit und von ihr getragenen Wissenschaft darin, dass sie der Illusion verfällt, sich selbst aufklären zu können bzw. aufgeklärt zu sein, und im Namen der Aufklärung für Freiheit, Recht, Moral und Umweltschutz zu kämpfen und dabei doch nur unausgesetzt an ihrem eigenen Niedergang zu arbeiten, indem auch die Reformvorschläge, wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, ökologischen Initiativen und staatlichen Eingriffe, Konferenzen und Hilfsprogramme aus der self-defeating prophecy aufgrund von Maßstabslosigkeit der faktischen Rationalisierung nicht herauskommen. Diese Perspektive lässt sich nach Fichte nur durch einen Meta-Paradigmen-Wechsel lösen, durch einen die Einstellung zum Leben grundsätzlich revolutionierenden Freiheitsakt, einer Rückkehr oder Wiederentdeckung der schöpferischen und anschaulichen Quellen der Religion.

Wie bei Kant ist es auch bei Fichte möglich, dass die individuelle Freiheit der Sinnlosigkeit eines absurden Systems geopfert wird, nur ist es keine *conditio humana*, sondern Verfehlung.

### VII.3 Natur

Eine Speise schmeckt uns wohl, und eine Blume riecht uns angenehm, deswegen, weil sie unser organisches Daseyn erhöht und belebt; und der Wohlschmack so wie der Wohlgeruch ist gar nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl jener Erhöhung und Belebung.

Fichte, 1806

Nach Fichte ist »der erste Gegenstand der absoluten Reflexion [...] die Welt.« (RL : 67) Damit ist die *ursprüngliche Intuition* absoluter Vernunft angesprochen, sie kann sich selbstbewusst (EÜ) nur faktisch intuierend



finden an und vor allem *in* ihrem Gegenteil ( $S \# O$ ). Die mannigfaltige Welt bzw. das raumzeitliche sinnliche Universum, wird implizit als die einzige absolut *reale unbedingte Totalität*, als wirklicher Raum des vernünftig Denkmöglichen (faktische Reflexibilität = Materialismus) gesetzt, in der das selbstbewusste individuelle Subjekt ( $S$ ) sich als durch das Ganze determinierten materiell-leiblichen Teil, als *vernünftiges Tier*, findet. Diese erste Form des Selbstbewusstseins blendet, im Reflexionsobjekt performativ aufgehend, per *synthesis integrata* alle faktischen und überfaktischen transzendentalen Voraussetzungen aus:

$$5 \leftrightarrow 4E \downarrow 3 E \cup 2 (S \# O) 1$$

Der animalischen bzw. infantilen Freiheit fehlt nach Fichte also Begriff und Sehorgan für das allgemeine faktische Selbstbewusstsein ( $E \cup$ ), derzufolge die Welt (und ihre offenen fraktalen Strukturen) nur innerhalb der faktischen Reflexibilität des Selbstbewusstseins existieren können. Darüber hinaus fehlt auch Auge und Kompetenz für die überfaktische bzw. genetische Dimension des Wissens, sowohl was den Selbstbegründungscharakter des Wissens angeht, als auch für die Tiefe, Einzigartigkeit, Unerschöpflichkeit und Lebendigkeit des Wissens sub specie absoluti ( $E \downarrow$ ) und insbesondere auch für den hiatus per irrationalem ( $\#$ ) und schließlich für den performativen Widerspruch ( $\leftrightarrow$ ) zwischen Sagen (Wissenschaft) und Tun (Leben).

Es wurde bereits dargestellt, dass die Reflexion durch das in ihr liegende Begriffsprinzip ( $\triangleright$ Als $\triangleleft$ ), um sich selbst finden zu können (vgl. V.1 - V.3), auf die reine leere abstrakte Objektivität (reines Nicht-Ich) den Begriff des absoluten Seins und die begrifflichen Strukturen (der theoretischen wie praktischen Vernunft) übertragen muss, welche insgesamt als apriorische Bedingungen der Sichtbarkeit das primäre Sichfinden der Freiheit erst ermöglichen: Objektiv betrachtet ( $S \leftarrow O$ ) erscheint die Welt auf Basis der apriorischen Strukturen dem Individuum als eine zerstreute und disparate Mannigfaltigkeit in der Form der Objektivität.

Das vernünftige Tier findet sich in einer objektiv abgesetzten Wirklichkeitsauffassung, einer angehaltenen Dingewelt, wie Fichte sagt, es ist sich selbst durch und durch Materie und vermag daher innerlich keinen Abstand von den Dingen und sinnlichen Interessen zu gewinnen.

nen. Wieso? Weil die erste und basale theoretisch-praktische Form des Selbstbewusstseins das *Wollen* ist, das vernünftige Tier ist notwendig ein nach Zwecken tätiges Subjekt in abstrakter sinnlicher Gewissheit. Die spezifische Synthese, unter der ein freier Wille sich selbst überhaupt finden kann, behandelt Fichte in §8 der Sittenlehre von 1798 (SW IV : 101ff.).

Der bestimmte Widerspruch, den die bisherige Deduktion übrig ließ, lautet:

1. These: Ich kann meine Selbsttätigkeit nur wahrnehmen, wenn ich meinen Zweckbegriff erkannt habe. Kurz: Wenn ich weiß, was ich will.
2. Antithese: Ich kann meinen Zweckbegriff aber nur erkennen, wenn ich meiner Selbsttätigkeit bewusst bin.

Selbsttätigkeit und die Erkenntnis ihres Zweckes sollen in ein- und demselben Akt möglich sein. Das Produkt der Synthesis ist ein objektiver, gefühlter Wille, ein von der Selbsttätigkeit der Freiheit unabhängiger Trieb, den das freie Subjekt jedoch als *seinen* Trieb setzen muss, d. h. als von ihm gefühlter, nicht aufschiebbarer, realer Naturtrieb. Die Freiheit kann sich nach Fichte also nur erscheinen, wenn sie sich als affiziert findet durch ihre leibliche Natur, die inbegriffen (synthesis integrata) ist in das organische Ganze der Natur überhaupt. Der Naturtrieb ist absolute Bedingung der Sichtbarkeit des vernünftigen Tieres.

Dies ist nach Fichte das Selbstverständnis der Freiheit niedrigster Ordnung und die Embryonalform, unter der sich das Selbstbewusstsein absoluter Vernunft in der Erscheinung erscheint. Das Gefühl der Lust/Unlust ist die unmittelbare Synthese von reiner freier und objektiver Tätigkeit ( $S \nparallel O$ ) und stellt die anschauliche Qualität, den Affekt des Seins, in der ursprünglichen Reflexion. Die reine Tätigkeit wird aber nicht rein, sondern nur in dieser synthetischen Verschmelzung und Verwachsung bewusst. D. h. die (vom transzendentalen Standpunkt aus) absolut freie Vernunft erscheint sich selbst als bloßer Naturtrieb, als fühlbarer Teiltrieb im Ganzen der belebten Natur. Dass sie gerade so gehemmt ist, ist ihr bloß empirisch-zufällig – eine Zufälligkeit, die sie

auf das Ganze der Natur zurückführen muss ( $S \leftarrow O$ ). Da für letztere jedoch die übergreifende Einheit des Selbstbewusstseins, und damit letztlich Gesetzmäßigkeit fehlt, ist die Natur und Menschheit ein zufälliges und abgerissenes Sein.

Das sich derart selbst verstehende Subjekt kann sich in seinem Lebenskreis, aufgrund seines unsichtbaren, intelligiblen Ursprungs, gegenüber den gefühlten Trieben zumindest relativ frei machen, denn nach Fichte wird objektive Tätigkeit der Reflexion nur bewusst, insofern sie sich selbst als absolut tätig intellektuell anschaut, auch wenn dies unmittelbare praktische Bewusstsein sich per Re-entry in materialistischer Form missversteht: »Nun kommt aber diese Anschauung nie allein als ein vollständiger Akt des Bewusstseins, vor; wie denn auch die sinnliche nicht allein vorkommt, sondern beide müssen begriffen werden. Nicht aber allein dies, sondern die intellektuelle Anschauung ist auch stets mit einer sinnlichen verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Objekt zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird [als Naturgegenstand]; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches ebenfalls begriffen wird. Wie weiß ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich es wissen, außer daß ich mir im Entwerfen eines Zweckbegriffs, als einem Handeln, mir unmittelbar [intellektuell anschaulich] zusehe? [...] Nur der Begriffe, des vom Objekte, und des vom Zwecke, werde ich mir bewußt [also:  $E \cup (S \subseteq O)$ ], nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen.« (GA I, 4 : 217) So vermag das vernünftige Tier auf diesem Standpunkt zwischen unterschiedlichen Trieben (und Triebobjekten) zu unterscheiden und denjenigen auszuwählen, der sie am meisten oder am sichersten befriedigt. Aber die Materie ihres Willens ist der Vernunft auf diesem Reflexionsstandpunkt durch die Natur vorgeschrieben, und so nennt Fichte sie »materiale Freiheit« (RL : 128), ein Vermögen, zwischen verschiedenen Antrieben des niederen Begehrungsvermögens nach Klugheits- und Geschicklichkeitsmaximen wählen zu können.

Indem sich das Subjekt überhaupt nur unmittelbar an der gefühlten Natur als frei bewusst wird, geht sein geistiger Horizont ( $E \cup$ ) wie gesagt

in der Natur auf. Denn die Vernunft kann sich auf keiner Reflexionsebene ent schlagen, sich als bloße Erscheinung des Absoluten zu setzen ( $S \# O$ ), d. h. sie muss sich »selbst gegenüber ein absolutes Sein setzen, und bilden, dessen bloßes Dasein eben es selbst ist« (RL : 52). Das vernünftige Tier muss dadurch »allein dem Gegenstande des äußeren Sinnes Realität« (RL : 111) beimessen, als dem Grund der dynamischen Einschränkung ihrer freien Tätigkeit. Transzendental betrachtet, geschieht diese Einschränkung ursprünglich durch die offene fraktale Dynamik des sich begrifflich in sich reflektierten charakterisierenden Daseins per synthesis integrata. Noch ursprünglicher (per Reflexion der Reflexion) betrachtet, ist freilich diese begriffliche Charakterisierung nur ein faktisches und zumal äußerlich zum Stehen gebrachtes Bild des überfaktischen Daseins, und zwar des durch die absolute Intuition ( $\downarrow$ ) der Freiheit gegebenen Gehalts. Insbesondere zeigt sich das am Begriff des Zwecks, der hier nur als apriorische Leistung faktisch im natürlichen Bewusstsein gefunden bzw. per reflexiver Urteilskraft auf den Naturzusammenhang angewendet wird, es ist nicht der ursprüngliche Begriff der Zweckhaftigkeit (vgl. V.3). Empirisch jedenfalls scheint der Realgrund dieser sinnlichen Realität in der Natur zu liegen. Das vernünftige Tier fasst sich auf primärer Reflexionsebene als zufälligerweise bewusstes Akzidens der Natur auf: »Ich bin sonach, als Naturprodukt, Materie, und zwar nach dem Obigen organisierte Materie, die ein bestimmtes Ganzes ausmacht. Mein Leib.« (SW IV : 125)

Daher erscheint sich das Subjekt als ein Teil innerhalb der ganzen Natur, d. h. es erscheint sich als natürliches Individuum, durch seine raum-zeitliche Stellung und Entwicklung bestimmt und abstrakt äußerlich unterscheidbar von allen anderen vernünftigen Individuen. Von einem ›individuum est ineffabile‹ kann hier noch keine Rede sein, weil dem vernünftigen Tier dafür jedes Auge fehlt, seine sinnlichen Interessen (Naturtrieb) teilt es ebenso wie seinen Grundbegriff von sich (Leib) und der (Natur) mit allen anderen seinesgleichen. Durch den Glauben des natürlichen Standpunkts an die absolute Realität der Natur erscheint das Sein, Leben (der Baum, Strauch, Stein, auch der Mensch), aber auch die Reflexion und die Neigung (Liebe) als bloß äußerlich individuell, mannigfaltig und disparat ( $\#$ ).

## VII.4 Freiheit

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.  
Kant, 1785

Wir kommen jetzt zu dem wohl spannungsreichsten Standpunkt, interessant vor allem, weil diesen Lebensstandpunkt eine tiefe innere Ambivalenz kennzeichnet ( $\#$ ). Nach Fichte ist es der zweite Gegenstand der absoluten Reflexion das Selbstbewusstsein ( $S \# E\cup$ ). Wenn absolute Vernunft sich zuvor selbstbewusst in der Natur und als Natur gefunden hat, wird sie sich jetzt sowohl als verantwortliche Freiheit ( $S \rightarrow O$ ) als auch als freie, aber endliche Vernunft ( $S \leftarrow O$ ) selbstbewusst, an ihrem *Gegenteil*, der Natur – formalisiert  $S \# E\cup$  ( $S \sqsubset O$ ). Sie gewinnt die Kompetenz, sich von der Natur loszureißen, sich dadurch unabhängig von der Natur zu bestimmen: Sie wird Tätigkeit, Freiheit, Selbständigkeit. Die Natur erscheint mit allem, was sich nicht kausal-mechanisch bzw. identitätslogisch (*synthesis integrata*) begreifen lässt, als amorph, bedrohlich, als das *Andere der Vernunft*. Auch auf dieser Stufe muss sich die Vernunft als bloße Erscheinung des Absoluten ( $S \# O$ ) setzen, und darin liegt für die verantwortliche Persönlichkeit das Kennzeichnende: Sie hat nur sich selbst, das Richtigkeit und Falschheit beurteilende Selbstbewusstsein, um sich »selbst gegenüber ein absolutes Sein setzen, und bilden, dessen bloßes Dasein eben es selbst ist« (RL : 52). Sie kann demnach per *hiatum irrationalis* nicht anders, als – ebenso reflexiv wie performativ – das absolute Sein (= als absolute formale Identität) mit ihrer Freiheit zu *identifizieren* und *erschafft* dadurch (ebenso per *hiatus irrationalem* als auch performativ widersprüchlich) die Absolutsetzung des faktischen Selbstbewusstseins und die Restrangierung der Vernunft auf die Form der *synthesis integrata*. Wir wissen freilich bereits aufgrund der schon entschlüsselten vierfachen vertikalen Strukturlogik des Vernunfteffekts, dass das scheinbare absolute Sein des ›Faktums der Vernunft‹ zwar das *einzig mögliche*, aber *nur äußere faktische Bild* ( $S \# E\cup$ ) und zum Stehen gebrachte Subjekt der eigentlichen *Freiheit der Freiheit* und der *inneren überfaktischen Ichheit* ist.

Die faktische Reflexion blendet bekanntlich durch Konstitution des Selbstbewusstseins als Vernunft performativ gerade die überfaktischen subjektobjektiven Kompetenzen der Vernunft aus, die ihr dazu verhelfen würden, mit ihrer ambivalenten Grundsituation umzugehen, und so stellt es eine performative self-defeating prophecy dar, dass die Absolutsetzung des Prinzips der *synthesis integrata* zugleich verhindert, dass sie sich – ihren Gegenstand ( $S \# E\cup$ ) – anders als identitätslogisch zu interpretieren vermag. Durch das Aufgegangensein der freien Reflexion in der opaken faktischen subjektobjektiven Bildform entsteht und perpetuiert sich also zugleich die innere Ambivalenz dieses Standpunktes. Sie zeichnet sich aus durch:

- a. Den  $\#$  objektiv (als *ratio essendi*) per *synthesis integrata* interpretiert ( $S \leftarrow E\cup$ ), erscheint sich Vernunft in der Tat als absolut gültiges Gesetz, an die Freiheit ( $\succ$ Faktum der Vernunft $\prec$ );
- b. Den  $\#$  *subjektiv* (als *ratio cognoscendi*) per *synthesis integrata* interpretiert ( $S \rightarrow E\cup$ ), findet die Konstitution des Vernunftgesetzes unter der subjektiven Bedingung einer freien Reflexion statt, d. h. durch eine – insofern gesetzlose – Freiheit (transzendente Willkür) statt.
- c. Dadurch findet sich *sub specie absoluti* die Vernunftgesetzgebung nicht a priori, sondern bedingt durch gesetzlose unableitbare Willkürfreiheit. Eine Vermittlung des *hiatum per irrationalem* ( $\#$ ) von Vernunftgesetz und Freiheit kann nur *nachträglich* durch eine vom Prinzip *synthesis integrata* geleiteten subjektiven Maximengesetzgebung stattfinden. Das heißt, die zeitlich invariant bestehende überfaktische Einheit ( $E\downarrow$ ) der Einheit des Selbstbewusstseins ( $E\cup$ ) wird nicht genetisch ( $E\downarrow \parallel E\cup$ ), sondern nur faktisch ( $E\downarrow \# E\cup$ ), und also gar nicht bewusst. Was also *sub specie absoluti* eine lebendige Unschärfe-Relation des Wissens wäre, kann so nicht subjektobjektiv, also weder intuitiv noch praktisch werden, sie wird identitätslogisch (integristisch) überformt. Die wichtigste Folge dieser Entwicklung ist, dass aus dem möglichen materialiter affekterfüllten überfaktischen Begriff absoluter Wahrheit, bloße identitätslogisch fungierende abstrakte Richtigkeit bzw. Exaktheit zum faktisch-absoluten Kriterium der Vernunft und der Natur wird und sich von daher ein

Netz aus mechanistischen Überlegungen und Strukturen über die lebendige Natur, Persönlichkeit und Geschichte legt. Das überfaktisch Unschärfe des transintentionalen Lebens verschwindet bzw. wird zugunsten eines identitätslogischen Tunnelblicks von kalter optimistischer Rationalität, Leistungssteigerung und Rationalisierung ins sowohl individuell als auch kollektive Unbewusste verdrängt (vgl. VI.2.2).

Wie zuvor durch faktische Intuition die Welt setzt sich nun das Selbstbewusstsein durch freie Reflexion subjektobjektiv als *reale unbedingte Vernunfttotalität*, als einzig möglichen Raum des per synthesis integrata ›widerspruchsfrei‹ Denkmöglichen, also als faktische Reflexibilität (d. h. als Anspruch auf Einheit und Gleichheit des Selbstbewusstseins und der Exaktheit und Identität des Wissens und Lebens). Innerhalb dieses identitätslogischen Raumes findet sich das selbstbewusste individuelle Subjekt (S) als durch Vernunft theoretisch wie praktisch selbstbestimmbaren Teil, d. h. als einheitlicher verantwortlicher und rational zurechenbarer Akteur:  $5 \leftrightarrow E_4 \downarrow_3 \# E\cup_2 (S \nsubseteq O)$  und integriert dadurch den apodiktischen Vernunftanspruch von Einheit, Gleichheit und Exaktheit in die Form des Selbstbewusstseins. Wie gesagt, blendet diese zweite Form selbstbewusster Vernunft, im stehenden Reflexionssubjekt aufgehend, per synthesis integrata alle überfaktischen Kompetenzen für die mögliche Unschärfe des Lebens sub specie absoluti performativ aus, sodass man (theoretisch wie praktisch) von einer *abstrakten Selbstbestimmung* (was Selbst- und Weltverständnis angeht) und so von einer *steifen verkopften Persönlichkeit* sprechen kann; ein *homo faber*, ein *homo oeconomicus*, ein ›Stoiker‹, also eben ein verantwortlicher Mensch, der in der Reflexion lebt, und dadurch sub specie absoluti das Leben nicht im lebendigen Auffassen und Wahrnehmen bekommt, sondern nur im tingierten Reflexionsbild:

$$5 \leftrightarrow 4E \downarrow_3 \# E\cup_2 (S \nsubseteq O)$$

Der verantwortlichen Persönlichkeit fehlt also Sehorgan und Kompetenz für die überfaktische bzw. genetische Dimension des Lebens ( $E\downarrow$ ), und damit die materiale ( $\downarrow$ ) und formale Vollkompetenz (E) des Lebens. Zu-

nächst einmal, was den genetischen Selbstbegründungscharakter der Vernunft (E) angeht. Ursprung und subjektobjektives Strukturprinzip dieses Standpunkts ist die freie, unableitbare sowie abstrakte Reflexion, die, indem sie mit dem Vernunftbegriff die unbedingte Totalität der Realität bestimmt, den gesamten faktisch reflexiblen Horizont dieser zweiten Grundevidenz prädeterminiert. Die formale Zufälligkeit dieses Konstitutionsaktes überträgt sich dadurch per self-defeating prophecy auf alle denkbaren Elemente des Bewusstseins ( $S \nparallel E \cup_2 [S \sqsubset O]$ ): Daher erscheint die Welt ( $S \sqsubset O$ ) sub specie absoluti im Hier und Jetzt des Lebens sowohl formal als auch material notwendig zufällig, kontingent bzw. grundlos. Freiheit fungiert hier, wie Fichte schreibt, als grundsätzliches theoretisches Bestimmungsprinzip, demzufolge »alles zufällige in der Welt der Erscheinungen in einem gewissen Sinne aus dem Begriffe der Freiheit herzuleiten, und als ihr Product zu betrachten sey. [...] Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll [...] vorzugsweise, dem Ich das Prädicat der Freiheit zukommen; es muss sonach ja wohl auch durch dieses Prädicat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des Freiseyns ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der Intelligenz. [...] Weil ich frei bin, setze ich [a priori] die Objecte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen blossen Willen nach meine Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen ausser mir an, u. dergl.« (SW IV : 68) Demzufolge entsteht die Zufälligkeit und Kontingenz der Welt und aller ihrer Wesen und Dinge erst durch den *performativen Realismus* und darauf aufbauenden Rationalitätsbegriffen, sie ist keine absolute Wesenseigenschaft der Welt, sondern nur der Widerschein eines einseitigen, willkürlichen Freiheitsbegriffs, der das überfaktisch ewige Wesen der Welt verstellt.

Darin liegt natürlich zunächst die große kritische Kompetenz dieser Einstellung, nichts als durch sich selbst, sondern allein durch die zu verantwortenden Leistungen und Handlungen der Menschen gerechtfertigt hinzunehmen. Bestehende Traditionen, Institutionen, Machtverhältnisse, Gewohnheiten, Lebensformen und Theorien (insbesondere



der mehr anschaulich als rational begründeten Metaphysiken) sind per se nicht sakrosankt, sondern beruhen offenbar auf vorangegangenen Entscheidungen, die richtig oder falsch sein können. Bzw. sie können genealogisch daraufhin betrachtet werden, wie sie zustande gekommen sind und ob sie nach wie vor sinnvoll oder aufzugeben sind. Das Hier und Jetzt wird als absolut nicht in sich selbst (transintentional) erlebt und daher auch als modifizierbar und veränderlich erfahren, die verantwortlichen Subjekte stellen sich daher überhaupt vor, frei zu agieren, um zu tun (oder auch nicht), was rational ist. Mithin wird dieser Standpunkt von der formalen Grundlosigkeit des Lebens aus die Institutionen und Traditionen am Maßstab der Rationalität, Effizienz und Stringenz beurteilen. Kurz, der Affekt, mit dem sich dieser Standpunkt findet, hebt die Welt aus den Angeln und bringt alles am Maßstab der Rationalisierung in Bewegung. Denn dieser Standpunkt bezieht sich nicht nur auf die reine praktische Vernunft, sondern auch auf das Prinzip der Wissenschaften; woraus aus der unmittelbar empfundenen affektiven nicht-in-sich-Gegründetheit des Hier und Jetzt dieses Standpunkts die Tendenz folgt, im Lauf der Zeit diese kontingente Wirklichkeit im Hier und Jetzt rational und stringent sowohl auf Gründe und Ursachen in der Vergangenheit (Genealogie, Evolution, Urknalltheorie, historisch-kritische Exegese) zurückzuführen, als auch rational und effizient die Institutionen und Gesellschaftsformen einzurichten, also, sagen wir, je nachdem wie die Selbstdeutung dieses nicht genetisch evidenten Standpunkts ausfällt, zu einer Absolutsetzung bzw. Vorrangstellung des instrumentellen Leistungsdenkens führt (vgl. die in der Einleitung behandelten Probleme). Aufgrund der faktisch im Modus der Kontingenz gefundenen Gegenwart soll diese auf Gesetze und Gründe zurückgeführt werden, das aber führt dazu, dass die wirkliche Gegenwart im Hier und Jetzt als unwirklich erlebt, und auf eine eigentliche Wirklichkeit in der Vergangenheit zurückgeführt werden soll, aus der sich die Gegenwart erklärt. Das aber hat zur Folge, dass die Wirklichkeit sub specie absoluti im Grunde *verdoppelt* wird, was zu dem konstitutiven performativen Selbstwiderspruch dieses Standpunkts ( $S \nparallel E\cup$ ) gehört (vgl. V.5.4), der aber innerhalb der intentionalen Wissensform nur durch Inkonsistenz und Komplexitätsexplosion gelöst werden kann. Insgesamt genommen kommt also zu der Verarmung und Abstrahierung der Le-

bensverhältnisse durch das Wahrheitskriterium der Richtigkeit eine Abwertung des Lebens und seiner unscharfen lebendigen Verhältnissen im Hier und Jetzt führt, und zu einem Primat des Vergangenen und Zukünftigen.

Darüber hinaus findet sich das Selbstbewusstsein per hiatum irrationalen ( $S \nparallel E \cup 2$ ), und kann sich nicht anders selbstverstehen, denn als ebenso ambivalente wie fragile Einheit eines für sich feststehenden Moralgesetzes ( $S \leftarrow E \cup$ ) gegenüber einer absoluten Willkürfreiheit ( $S \rightarrow E \cup$ ), d. h. eines Sollens an die Freiheit. Der Kantische Standpunkt, seine Achtung für das Vernunftgesetz, ist zwar aufgrund des Hanges der *intentio recta* sich am Objekt auszurichten, der natürliche, aber keineswegs die einzige mögliche Haltung im Standpunkt der verantwortlichen Persönlichkeit – wie gesagt, es obliegt der Freiheit der Willkür, wie sie sich bestimmt, und da Kant die Freiheit der Willkür unterschätzt hat, muss sie auch nicht nur zwischen Vernunft und Neigungen wählen, sondern ist radikal oder ideologisch frei! Insbesondere nach dem Zusammenbruch der Begründung im faktisch Praktischen vor der Letztbegründungsfrage kann dieses Selbstverständnis auch zu bloßen sprachlichen, kommunikativen, sozialen oder politischen Vermittlungsprozessen reduziert werden kann, ohne freilich dass dadurch gegen die unbedingte Willkürhoheit etwas einschneidendes vorgebracht werden kann. Freilich muss irgendwo das Selbstverständnis der Freiheit in Bezug auf das nur zwischen Individuum und Anderen auszutragende und sichtbar werdende Verantwortungsverhältnis ansetzen, an irgendetwas müssen wir unsere normativen Diskurse verhandeln – aber auch wenn diese Sphäre tief faktisch ist, die Quelle und Ursprung von Normativität kann nur rein überfaktischen Ursprungs sein, denn Sollen ist wesentlich ein streng überfaktisches Sein.

So oder so, die verantwortliche Persönlichkeit besitzt – wie schon bei Kant gezeigt werden konnte auch bei Fichte – im Zeitverlauf den invarianten Hang, dem Gesetz auch nicht gehorchen zu können, einen Hang zum Bösen. Das kann nach Fichte die apathische, selbstzufriedene Gesinnung eines »Stoikers« (SW V : 519), aber auch die hybride Gesinnungsform eines Menschen, der die identitätslogische Form der Rationalität, zum allgemeingültigen (moralisch bösen) Prinzip über die Welt erhebt. Fichte hat wie gesagt diese hybride Gesinnungsform in seinem

Zeitgenossen Napoleon zu entdecken geglaubt. Auch bewusst gewählte Haltungen wie eines ästhetischen Hedonisten<sup>248</sup>, eines ›Verführers‹ (Kierkegaard) oder eines Marquis de Sade wären Beispiele für diese Haltung.<sup>249</sup> Der vorhandene Hang zum Bösen wird per self-defeating prophecy natürlich unmittelbar auch anderen Menschen und somit der Gesellschaft unterstellt. Im Zeitverlauf muss das im Prinzip nicht nur auf den Tod Gottes hinauslaufen, indem eine solche integrale religiöse Anschaulichkeit im Rücken des Ichs nicht nachvollziehbar und vor allen Dingen per Re-entry gar nicht mehr redlich erscheint. Von der Bedrohung dieser Einstellung durch den Nihilismus der namenlosen Freiheit (vgl. VI.6) und zu einer um sich greifenden Anonymisierung und Überformung der lebendigen-unscharfen Lebensstrukturen durch tote, effi-

---

<sup>248</sup> Zum *ästhetischen Hedonismus* wäre aber noch zu sagen, dass dieser klar unterschieden ist vom natürlichen Standpunkt erster Ordnung, welchen man vielleicht als einen infantilen oder naiven Hedonismus bezeichnen könnte. Die Differenzierung dieser beiden Hedonismen könnte ein Problem der Kant-Forschung lösen, welches dadurch entsteht, dass Kant in seiner Religionsschrift den Menschen »von Geburt an«, also natürlicherweise, als radikal böse bezeichnet (ohne dass die Geburt die Ursache davon wäre). Der Mensch muss sich nach Kant also eine unmoralische Gesinnung zurechnen, ohne dass er sie bewusst erwählt hat. Nach Fichte wäre das gleichsam ein Urteil *post factum*, was dem unmittelbaren Wertbewusstsein des sinnlichen Individuums widerspricht, welches noch gar kein Bewusstsein vom moralischen Gesetz besitzt und sich insofern auch noch nicht zu ihm verhalten konnte. M.E. trifft das Verdikt Kants nur auf den ästhetischen Hedonisten oder die heroische Gesinnung zu, denn erst bei diesen kann man von einer bewussten Gesinnungswahl im Angesicht des moralischen Gesetzes sprechen. Dann gilt es aber nicht »von Geburt an«, denn von Geburt an ist das natürliche Bewusstsein, das noch gar keinen Begriff von Gut und Böse hat. Eine genaue Untersuchung zum Begriff des Bösen in der transzendentalen Philosophie wäre aus dieser Perspektive ein Desiderat der philosophischen Forschung. Diese würde auch den Begriff der hybriden bzw. teuflischen Gesinnung treffen, vor allem vor dem Hintergrund der Frage, wie das moralische Böse Allgemeingeltung erlangen kann, kurz gesagt, interpersonale Strahlkraft und Breitenwirksamkeit, wie man sie wohl in der Zeit des Nationalsozialismus verzeichnen muss. Eine philosophische Erklärung der praktischen Möglichkeit des Nazismus, bis in den Bereich der nazistischen Ästhetik, liegt, soviel ich weiß, noch nicht vor; wäre aber für den Begriff des 20. Jahrhunderts und eines modernen Menschenbildes sehr wünschenswert.

<sup>249</sup> Vgl. Bernard Baas: *Das reine Begehren*. Wien 1995. u. J. Lacan: *Kant mit Sade*. Olten 1975.

zienzaorientierte und instrumentelle (vgl. V.5.3), haben wir schon an anderer Stelle gesprochen.

Der Vernunfteffekt der absoluten Vernunft ist *einer*, und die Natur ist sub specie absoluti das stehende Objekt und äußere Ende der unscharf-fraktale Darstellung der Vernunft per synthesis disparata, das Selbstbewusstseins ist das stehende Subjekt und die ebenfalls äußere unscharf-fraktale Darstellung (Interpersonalität) desselben Vernunfteffekts, ebenfalls per synthesis disparata. Demgegenüber vermag die faktisch-reflexive Selbstbestimmung ihr Wollen und Handeln nur per synthesis integrata durch Maximen zu bestimmen, und zudem *nachträglich*, nachdem die Natur (und auch die Natur in uns) schon als das Andere der Vernunft aufgefasst wurde. Zusammen mit der ebenso fragilen wie nachträglichen Vermittlung von objektivem Vernunftgesetz und subjektiver Willkürfreiheit mit ihrem Hang zu Unlauterkeit, Gebrechlichkeit und Trägheit, gewinnt die verantwortliche Persönlichkeit zwar überhaupt abstrakte Freiheit, bringt aber durch abstrakte Selbstbestimmung per synthesis integrata willkürliche Spaltungen in sich, in die Natur und in die Einheit der Vernunft (E↓).

## VII.5 Freiheit von der Freiheit

Der selbstlose Wille, der im reinen Denken als reiner Wille gefunden wurde, hat die Freiheit zur Tat begründet. Wenn aber in dieser Freiheit kein Zwang mehr vorhanden ist, was zwingt mich dann, noch etwas zu tun? Denn um Abhängigkeiten und Zwänge kann es sich bei der Freiheit nicht handeln. Noch einmal: wenn das ganze System des kreativen Quellpunktes für die Produktion mich vollkommen in Freiheit läßt, was bringt mich dahin, zur Tat zu schreiten? Die Liebe zur Sache. – Zwischen Wille und Denken wirkt nun das Herz, in dem die Liebe zur Sache die einzige Veranlassung ist.

Joseph Beuys, 1978

Nach Fichte ist der dritte Gegenstand der absoluten Reflexion die schöpferische Freiheit (↓). Sie ist das erste, zuerst wieder *intuitive Produzieren höheren, überfaktischen Denkens* (E↓), oder das erste intuitiv-materiale Resultat der Reflexion der Reflexion. Nachdem die faktische Reflexion im Selbstbewusstsein als faktisch-absolute Vernunft ihren Zenit und

unbedingte Totalität erreicht hat, ist klar, dass jede weitere faktische Reflexion – selbst wenn das Selbstbewusstsein als transzendente Letztstruktur per faktischer Reflexion hinterfragt und berechtigterweise zu Fall gebracht wird (vgl. Münchhausen-Trilemma) – nur die Reproduktion und Fortsetzung des faktischen Wissensmodus bedeutet. Solche Fluchtversuche vor dem ertötenden abstrakten Denken setzen performativ den faktischen Wissensmodus doch implizit absolut, und mit ihm die formale Willkürfreiheit und ihre in diesem Standpunkt ebenso inkreten wie wirkungsmächtigen Resultate des Devisionismus (performativen Realismus), der Realkontingenz der Welt sowie der menschlichen Gesinnung (Gebrechlichkeit).

Dieser in-sich-geschlossene Wissensmodus der *synthesis integrata* kann nur durch eine *transzendente Phasentransformation* im Sinne eines Meta-Paradigmenwechsels überwunden werden, was sich nach Fichte ganz einfach ausdrücken lässt: Das, was sich im performativen Realismus der faktischen Intuition und Reflexion per *hiatum irrationalem* (H) als selbständiges Realitäts- und Bewusstseinsprinzip inkreten Weise absolut gesetzt hat, das *absolute Ich*, wird eingesehen als *bloßer Reflex*, als notwendige und faktisch irreduzible Bedingung der Sichtbarkeit des überfaktisch sich intuierend machenden eigentlichen Vernunftlebens (V), und zwar sowohl was die faktische Existenz angeht, als auch die quantitativen und qualitativen Bestimmungen des faktischen Wissens – also unbedingt. Das geht nur durch ein höheres produktives Sehen des ichlichen Sehens, denn es erfordert, damit man den Reflex nicht performativ absolut setzt, dass man sich im Sehen des Übergangs vom Nicht-Reflex zum Reflex inne ist, ihn quasi sehend umfasst und begleitet: Das ist es, was dem faktischen Wissen den Schleier vor den Augen wegzieht, den Blick auf die ineffabel unerschöpfliche Natur des Hier und Jetzt. Es auch klar, dass das nur durch ein invariantes Sehen geht, dass sich als Freiheit von der Freiheit nicht mehr mit dem faktischen Resultieren des tathandelnden Identischsetzens (Ich = Ich) identifiziert, sondern sich im übergehenden identisch Setzen (EÜ), genetisch sehend begleitet (V). Hier zunächst nur materialiter, noch nicht formaliter, wodurch aus dem zweiwertigen konstatierenden Identifizieren (A = A) ein materialiter gefülltes und erfülltes genetisch evidentes dreiwertiges

produzierendes Sehen wird, in dem – eine Rose ... ist eine Rose ... ist eine Rose.<sup>250</sup> Damit geht auf Basis der überfaktischen Wissenskompetenzen (vgl. IV.5) von absoluter Begreiflichkeit und absoluter Intuition (Licht), eine neue materiale Sphäre der absoluten transzendentalen Voraussetzungen der faktischen Freiheit bzw. Reflexion auf.

$$5 \leftrightarrow 4E \nmid \downarrow 3 \parallel E\cup (S \nmid O)$$

Durch und innerhalb dieses *Begriffs des Absoluten* (synthesis disparata) können daher selbst disparate Ansätze wie faktische transzendente Selbstbewusstseinstheorien (vgl. *Grundlage*) und der Kritische Rationalismus als zwei Erscheinungsweisen letztlich *ein- und desselben Problems* eingesehen werden, nämlich des performativen Realismus des faktischen Wissens. Darin kann auch das Verhältnis des Kritischen Rationalismus zum Münchhausen-Trilemma geklärt und in die überfaktische Wissensform aufgehoben werden (vgl. V.5).

Das geht freilich nur, weil der Begriff des Absoluten von uns nicht frei hervorgebracht werden kann, sondern sich an der absoluten Grenze

---

<sup>250</sup> Mit der performativen Absolutsetzung des Ich ging eine *strukturelle Verdopplung der Wirklichkeit* einher (vgl. V.5.4), und über das absolute Dasein und Leben im Hier und Jetzt wurde die bildliche reflexhaft-theoretische Fassung des absolut gesetzten Selbstbewusstseins und seiner begrifflichen Strukturen ( $S \nmid E\cup$ ) gelegt, die das faktisch gefasste, an sich grundlos erscheinende Hier und Jetzt kausal zu begründen und zu genetisieren forderte (z. B. durch Evolution, Kosmosgenese, Genealogie etc.). Diese strukturelle Verdopplung, die in der duplexen Struktur des Ich-Reflexes ( $E\cup : Ich = Ich$ ), in dem das Selbstbewusstsein performativ aufging, seinen transzendentalen Grund hatte, bricht nun als an sich gültig zusammen und wird bloße Bedingung der Sichtbarkeit eines qualitativ tieferen überfaktischen Lebens sub specie absoluti, von dem es nur ein *Einziges* gibt – das unerschöpfliche, tiefe und je und je einzigartige Hier und Jetzt, dem nun die Strukturen des Selbstbewusstseins dienen:  $E\downarrow \parallel E\cup (S \nmid O)$ . Es ist demnach nur ein einziges in sich gesättigtes und gegründetes Sein da, das gleichwohl auch rational durchdrungen werden sollte; aber nur einhergehend mit einer massiven Veränderung des Stellenwertes wissenschaftlicher Forschung: Denn auf einem Planeten, auf dem die Mehrzahl im Hier und Jetzt lebte, wäre es schwerlich vertretbar, Milliarden für den Bau immer neuer Großforschungsprojekte wie den LHC oder den Marsflug zu organisieren, um herauszufinden, wie sich in den Erscheinungen unter dem apriorischen Entwicklungsbegriff die Herkunft und Genese der Freiheit dokumentiert, wenn an anderen Stellen derselben Erde im Hier und Jetzt Menschen unter unsäglichen humanitären Bedingungen leben und sterben müssen.

der unbedingte Totalität beanspruchenden faktischen Vernunft mit *genetischer Evidenz* in uns macht, und dadurch die faktische Absolutheit des faktisch intentionalen Wissensmodus – sei es auch nur kurz und experimenteller Weise (man denke an das deus-deceptor-Argument Descartes) – überhaupt infrage stellen und als abstrahierbar begreiflich werden lässt. Der Begriff des Absoluten (Dasein) ist daher sub specie absoluti überhaupt der anfangs noch intrikate transzendente Ermöglichungsgrund, dass wir durch *Reflexion der Reflexion* das wirkliche Wissen in seiner faktisch-absoluten In-sich-Geschlossenheit begreifen können (vgl. IV.5.3). Diese Kompetenz ist überhaupt nicht mehr aus dem Bereich des faktischen Wissens heraus zu erklären, und zeigt damit meta-paradigmatisch, dass hinter bzw. unter dem faktischen Wissen bzw. jenseits des faktisch-absoluten Ich ein unbekannter Wissensbereich sui generis bzw. Vernunfteffekt anfängt, von dem bereits gezeigt ist, dass es das transzendente lebendige *Vorbild* ( $E \downarrow \parallel$ ) zum faktisch stehenden in sich geschlossenen Nachbild von Ich und Welt ( $S \# E \cup [S \sqsubseteq O]$ ) ist. Der Hiatus per irrationalem ( $\#$ ) zwischen der faktischen Wissensform und der überfaktischen oder absoluten erscheint daher sub specie absoluti als nichts denn ein Schatten des performativen Autismus der faktischen Reflexions-Reflexes ( $E \cup$ ): Es zeigt sich, dass die freie faktische Reflexion *bloß notwendige subjektive Bedingung* des sich intuierend machenden überfaktischen, transintentionalen Wissens ( $E \downarrow$ ) ist, und es kann genetisch evident einleuchten ( $\downarrow$ ), *dass erst die freie faktische intentionale Reflexion* ( $E \cup [S \sqsubseteq O]$ ) *und transintentionale genetische Evidenz* ( $\downarrow$ ) *zusammen einen ebenso durchsichtigen* ( $\parallel$ ), *wie lebendigen überfaktischen Bild- bzw. Vernunftstandpunkt darstellen* ( $\downarrow \parallel E \cup$ ).

Dies ist aber – da es sich um einen neuen Lebens- und Realitätsstandpunkt handelt – *nicht episodisch*, nur je und je punktuell zu verstehen, wie ja aufgrund der stets gegebenen absoluten Reflexibilität auch im faktischen Wissensmodus heitere Tage und einzelne genetische Evidenzen möglich sind, welche – wie etwa das Münchhausen-Trilemma ( $E \cup [S_{E_1} \sqsubseteq O]$ ) – dann allerdings per Re-entry und per Selbstwiderspruch unter die stehende desintegrate faktische Wissensform subsumiert und so wieder ertötet werden, sondern nach Fichte ist es so, dass durch einen »höchsten Akt der Freiheit und durch die Vollendung derselben« der Glaube an die formale Selbständigkeit des Ich ver-

schwindet, wodurch »das gewesene Ich hinein[fällt] in das reine göttliche Dasein, und man kann der Strenge nach nicht einmal mehr sagen: daß der Affekt, die Liebe, und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Ein, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist.« (RL : 130) Es geht also um eine sub specie absoluti den überfaktisch-absoluten neuen Standpunkt und damit die genetische Kompetenz konstituierenden *Grundevidenz* ( $\downarrow$ ).<sup>251</sup> Erst hier, wo das Licht ins Zentrum und der Schatten werfende menschliche Standpunkt ( $E\cup$ ) in die Peripherie versetzt ist, wird also die Kopernikanische Wende erst eigentliche Kopernikanische Wende.

An dieser Stelle muss man ja eigentlich nicht daran erinnern, dass die überfaktische Wissensform – sobald sie auf die Mannigfaltigkeit der faktischen Wissensform trifft – aufgrund ihrer Herkunft aus der *absoluten Einheit* des Daseins notwendig als organische und also gesetzliche, d. h. als material-praktisches Gesetz an das faktische Wissen herantritt, kurz gesagt, als Aufgabe, Absicht, Bestimmung, Zweck, ja Sinn. (SW XI : 22) Und zwar nicht etwa so, dass nun die Welt und das Selbstbewusstsein zu leben begönnen, sondern dass der durch den performativen Realismus bzw. Dezisionismus gezogenen Vorhang beiseite gezogen und einen bestürzenden und befreienden Blick auf die lebendige, einzigartige und frische Realität hinter den autistischen Formen freigibt, mithin auf das Wissen in seiner unscharf-fraktalen und daher lebendigen, nicht exakt berechenbaren, prognostizierbaren und kontrollierbaren Wahrheit ( $\downarrow \parallel E\cup [S \rightleftharpoons O]$ ). Damit kann nicht gemeint sein, dass das transintentionale überfaktisch-einheitliche Wissen in die intentional-in-sich-geschlossene Form des faktischen aufgenommen werden könnte, sondern dass dem Individuum im Bereich des Nichtwissens hinter dem in sich verschlossenen Wissen ein neues genetisches Sehorgan aufgeht,

---

<sup>251</sup> Diese Grundevidenz ist freilich der zunächst intuitive Beginn des genetischen bzw. überfaktischen Denkens und Lebens und erweist sich als zuerst noch unverstandene material-genetische Vollkompetenz des Wissens, und bedarf daher der weiteren Reflexion der Reflexion, um zunächst die formale Vollkompetenz der Religion (die Erfüllung des Begriffs des Absoluten) und schließlich die formal-formale Vollkompetenz der Wissenschaftslehre (die Reflexibilität der Reflexibilität = Vollreflexion des absoluten Wissens) hinausläuft.



für das Organische, konstitutiv Lebendige, Einzigartige, Zerbrechliche, Unerschöpfliche und Tiefe der menschlichen Existenz. Wodurch freilich das Wissen einen neuen Sinn bekommt (I), und so überhaupt ein Sinn in die endliche und letztlich hinfällige und absurde endliche Existenzform kommt – nämlich der Sinn, diesen [Seh-] Sinn zu gewinnen: »Die ganze gegenwärtige Welt hat keine andere Absicht ihres Daseins, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit [bzw. schöpferischen Freiheit, KG].« (SW XI : 84). Das aber ist natürlich der schöpferische Akt des Denkens (E<sub>I</sub>) schlechthin: Schöpfungsakt des schöpferischen Denken- und Lebenkönnens. Wir hatten das schon: Fichte nennt ihn die ›Vollendung der Freiheit‹ (RL : 130) oder die ›Freiheit der Freiheit‹ (SW X : 386), oder die ›Befreiung vom (scheinbaren) Ich‹ (SW XI : 35f.). Durch die genetische Grundevidenz erweist sich das überfaktische Wissen als absolutes, allerdings – im Gegensatz zur faktischen Welt – offenes, produktives und schöpferisches Sein, und damit über die faktische Form sowohl materialiter als auch formaliter erhaben – d. h. sie bestätigt sich als *Quelle* sowohl der schon faktisch bestehenden Realität als auch ihrer qualitativ unerschöpflichen Ausgestaltbarkeit. Daher kann Fichte schreiben: »Alles, was sich zuträgt durch die dunkle und bewußtlose Erscheinung des Begriffs, desselben Einen, der da Weltgrund und Weltentwickler ist, geht auf diesen Zweck [schöpferischer Freiheit, KG].« (SW XI : 84) Und so wird zum ersten Mal klar, weniger wie etwas schlechthin Neues in die ansonsten faktisch in-sich-geschlossene Form des abstrakten Selbstbewusstseins wie der kategorial geordneten Welt gelangen kann, sondern vor allem, dass – die Durchsichtigkeit (II) zum überfaktischen Wissen vorausgesetzt – die Welt je und je mit neuen und neuen Augen gesehen und von Moment zu Moment unerschöpflich, frisch und erfüllend *wahrgenommen und aufgefasst* werden kann und soll, denn darin liegt eben das Geheimnis der Lebendigkeit und schöpferischen Freiheit, sie gibt ihre Willkürfreiheit nicht nur praktisch, sondern vor allem auch theoretisch auf.

Im *Leben* zeigt sich diese transzendente Grundevidenz der Reflexion der Reflexion jedoch nicht mit dem methodischen Bewusstsein der Wissenschaftslehre, sondern zunächst durch Transzendierung des faktischen Denkens, und die Öffnung des rückverbindenden Grundsinns

der Sinne (des wahren Ich [SW XI : 36]) für die wirklichen, nicht ausgedachten, nicht hypothetisch angenommenen, sondern lebendigen und anschaulichen, eben nicht exakten, sondern sub specie absoluti unscharfen Prozesse und Gestalten des Lebens, ja überhaupt für das Leben und den unbedingten Wert hinter den institutionellen, mechanischen, ideologischen und kulturellen Strukturen und Konstruktionen, und für eine Wissenschaft jenseits der anonymen, abstrakten und stereotypen Formen. Im Leben zeigt sich also dieser Standpunkt vor allem durch die Ruhe der willkürlichen Gedankentätigkeit und durch besonnene Hingegenheit, Angemessenheit, Takt und Grazie im Umgang mit den je und je ihr individuelles Maß erfordernden Dingen, Wesen und Phänomenen, die dem nur negativ-freien von der antagonistisch-irrationalen Natur losgerissenen quasi digitalen Selbstbewusstsein nicht zur Verfügung steht; eine innere Ruhe und Konzentration, die gewissermaßen auch erst hervorragende Leistungen (im intrinsischen, nicht instrumentellen Sinne) in Kunst, Musik, Akrobatik, Sport und Technik ermöglicht. So dass im Allgemeinen gesagt werden kann, dass je größer der innere Raum der Freiheit ist, desto ruhiger wird das empirische Denken und desto näher, und tiefer berühren uns die Dinge.

Wenn das Individuum sich zuvor zwar selbstbewusst aber intrikat als verantwortliche Freiheit ( $S \rightarrow O$ ) bzw. freie, aber endliche Vernunft ( $S \leftarrow O$ ) an ihrem *Gegenteil*, der Natur ( $S \rightleftharpoons O$ ) gefunden, und dadurch die Kompetenz gewonnen hat, sich durch abstrakte willkürlich Selbstbestimmung über die Natur zu stellen, und diese kausal-mechanisch nach ihren abstrakten Begriffen zu bestimmen, bedeutet die Grundevidenz der schöpferischen Freiheit eine Reintegration der innerlich abgerissenen transzendentalen Willkür in den überfaktischen Vernunfteffekt ( $\downarrow$ ) bis hinunter in die Leibsphäre. Dadurch wird überhaupt eine organische Auffassung und Wahrnehmung der Natur als fraktal-unscharfer und lebendiger Naturzusammenhang möglich, was, durch erweiterte Wahrnehmung und dadurch gewonnene Kompetenzen, auf die Reintegration auch der Natur in die genetische Freiheitssphäre hinausläuft.<sup>252</sup> Das

---

<sup>252</sup> Es soll dabei nicht unerwähnt bleiben, dass der Standpunkt schöpferischer Moralität das leisten würde, was die Postulatenlehre Kants einfordert, die Harmonie des Reichs der Natur und des Reichs der Freiheit. Freilich ergeben sich zahlreiche Unterschiede,

Medium der schöpferischen Freiheit im Umgang mit den Menschen wie der Natur kann nicht mehr der scheinbar exakte, abstrakte kausale Begriff sein, noch eine auf diesen setzende instrumentelle Vernunft. Denn die Wahrheit des Wissens zeigt sich unmittelbar als eine unscharf-faktale und daher lebendige, bei der eine identitätslogisch letztexakt durchgeführte Berechnung weder Sinn machen, noch überhaupt

---

die hier von Fichtescher Perspektive aus erwähnt werden sollen: In Kants Postulatenlehre ist die Harmonie von Welt und Freiheit nur Gegenstand einer vernünftigen Forderung, Hoffnung, bzw. eines Bedürfnisses, nicht aber einer realen Lebensform und -anschauung. Wir haben im Kantteil gesehen, dass die Kantische Lehre das Faktum der Vernunft und die reine praktische Vernunft unterscheidet, ohne aber dass Kant diese Unterscheidung explizit reflektiert hätte, bei Ihm fordert das moralische Gesetz einmal »Heiligkeit« (was ihm die Bedeutung der reinen praktischen Vernunft gibt), das andere Mal eben nur »Tugend«, was es als kategorischen Imperativ ausweist. Nach Fichte handelt es sich bei diesen beiden Ansichten *um sich gegenseitig ausschließende Standpunkte*, die nicht auf einander bezogen werden können. Auf dem Standpunkt der rechtlichen Moralität, den Fichte selbst mit der Kantischen Lehre identifiziert (RL : 78f.), ist nach Fichte kein Gott oder ein Postulat desselben erforderlich, es existiert nur ein kategorisches Gesetz, welches eine mögliche Heiligkeit gar nicht fordern kann. Darum ist für den zweiten Standpunkt bei Fichte die Forderungen der reinen praktischen Vernunft, aus welchen Kant seine Glückswürdigkeitstheorie und seine Postulatenlehre folgerte, abgeschnitten. Der Begriff, der am ehesten mit dieser Forderung, einer »unbedingten Totalität des Gegenstandes« der reinen praktischen Vernunft harmonieren würde, ist bei Fichte der Begriff der »Sehnsucht« als einer noch unklaren als Triebfeder gefühlten Unerfülltheit und Forderung eines höheren Vernunftvollzuges. Wenn wir diese Analogie einmal zwischen Kant und Fichte annehmen, so stellt die Postulatenlehre der praktischen Vernunft nach Fichte eine *Synthesis post factum* dar. Denn die auf das Unbedingte gehende Forderung der reinen praktischen Vernunft wird nicht transzendental reflektiert (zu welcher Möglichkeit die Kantische Philosophie keine Instrumente bietet) und damit in den unmittelbaren Horizont des Bewusstseins gerückt, sondern sie wird nur unter der Voraussetzung des kategorischen Gesetzes gedeutet. Dadurch kommt es zu dieser auffallenden Doppelbestimmung des kategorischen Gesetzes einmal als Grund der Postulate und zugleich als Begründetes durch die Postulate. Gott wird als seiend nur formal *gedacht*, keineswegs wie bei Fichte, unmittelbar als höchstes Sein und Gut *evidiert* (lebendig gedacht); dasselbe gilt für die Interpretation der Pflichten als göttlicher Gebote, sie werden bei Fichte unmittelbar in göttlicher Begeisterung vom moralischen Menschen geschaut und vollzogen, sind aber nach Kant nur eine Deutung des kategorischen Gesetzes. Diese Deutung ist Kant möglich, indem er die *Suche* (Sehnsucht) der reinen praktischen Vernunft als Hinweis dafür nimmt, dass das kategorische Gesetz nicht der höchste Standpunkt der Vernunft sein kann. Zu einer Vereinigung des Individuums mit der Menschheit kommt es bei Kant nicht, auch dieses ist bloß Gegenstand der Forderung.

von Interesse wäre. Das bedeutet zunächst, dass die Natur ihr Irrationales verliert, indem auch dies nur der Schatten der ebenso abstrakten exakten faktischen Reflexion ist, der das Auge für das Einzigartige und Nicht-Reguläre fehlt. Was nicht heißt, dass innerhalb der unbegrenzt begrenzbaren Freiheitssphäre für den Umgang mit dem Unschärfefraktal keine wissenschaftliche Handhabung und Lösung gefunden werden könnte, aber der schöpferische Vernunftbegriff ist nicht mehr in Gegensatz zur Natur und sich darüber hinaus der Einzigartigkeit, Tiefe und Frische derselben bewusst, sodass hinter einer theoretischen und praktischen Umsetzung zumindest nicht das Motiv einer technisch-instrumentellen Naturbeherrschung stünde: Stattdessen bei Auseinandersetzung des Menschen mit sich, den anderen und der Natur im dezidierten Sinn von Kapitel V unscharfe Formen und Gestaltungen relevant werden, wie Kunst, Poesie oder eine Renaissance des Mythos. Hierin wurzeln auch der Ökologie-Impuls, der Gedanke einer Permakultur etc., so denn diese Haltungen nicht wieder als Konzepte sekundär per Re-entry unter einen instrumentellen mechanischen Rationalitätstypen zum Opfer fallen, was nicht nur jederzeit möglich ist, sondern was mit Sicherheit geschehen wird! Da die integrale schöpferische Freiheit die absolute Realität dieses Standpunkts darstellt und sein Sinn in der Öffnung des überfaktischen Sinnes (↓) in der Menschheit liegt, ist die Natur die Sphäre zur Gewinnung des höheren Sinnes, und damit sowohl Werkstoff und als auch Werkstatt beispielsweise im Sinne der *Sozialen Plastik* Joseph Beuys'. (Beuys 1984)

Was heißt das für die Glückswürdigkeit der schöpferischen Freiheit? Die innere Qualität des Faktums der Vernunft ist die eines lebendigen, unwandelbaren, allgemeingültigen, d. h. guten Willens, der allerdings auf dem zweiten Standpunkt nicht *unmittelbar* erscheint, sondern nur in der toten Form der Objektivität und Faktizität. In diese Stellung hat die faktische Reflexion das Subjekt gebracht. Freiheit ist Bedingung dieses Aktes, mit der Folge, dass sich das Subjekt willkürlich frei zum moralischen Gesetz verhalten muss. Dies bildet den dynamischen Grund dafür, dass der absolute, lebendige Wille nur in der faktischen Form eines kategorischen Imperativs bewusst wurde. Die Spitze der Analyse der genetischen Evidenz stellt heraus, dass das, was zuvor ausgezeichnete und begehrte Kompetenz des Individuums ist – seine Willkürfreiheit –

im Grunde auf einem konkretisierten Gesetz basiert, d. h. es war bloßer Schein, der das wahre Selbstverständnis verstellt. Durch die Reflexion musste sich das Individuum als realiter frei setzen, diese Willkür war die transzendente Bedingung dafür, dass sich das Individuum überhaupt durch ein allgemeines Gesetz als wesentlich frei in der Natur begreifen konnte. Dadurch wurde das reine lebendige Dasein bei Fichte eingeschränkt, was bedeutet, dass der gute Wille nicht durch sich selbst wirksam, sondern nur über den Umweg eines »dritten, dazwischentretenden Wollen[s], das man einen Willensentschluß nennt.« (RL : 129) Wir kennen diese Figur von Kant. Das allgemeingültige gute Wollen wird eingeschränkt durch das individuelle Wollen (dem Eigenwillen), aus welcher Einschränkung das Missverständnis des Vernunftwesens entsteht, es wäre ein indifferentes Individuum gegenüber einem allgemeingültigen Gesetz. Durch die genetische Evidenz offenbart sich das Individuum auf diesem Lebensstandpunkt höchst selbst als Verantwortlicher seiner nicht vollkommen lauterer Lebensform, denn es ist selbst Grund seiner unerfüllten Freiheit.<sup>253</sup> Die Erfüllung des Willens des schöpferisch-moralischen Menschen bzw. die Glückswürdigkeit des

---

<sup>253</sup> Es ist naheliegend, den Vergleich mit Kant einzubeziehen, der eine ähnliche Konstruktion in seiner Theorie der transzendentalen Willkür entwickelt hat: Wiewohl bei Fichte die Affizierbarkeit durch die Neigungen weggelassen, da er – anders als Kant – nur ein Prinzip absoluter Realität zulässt und den »Stoiker« als apathisch beschreibt. Aber es wird vielleicht deutlich, warum die Lösung der praktischen Antinomie durch die Idee eines unendlichen Progressus *ad infinitum* zur persönlichen Heiligung als korrupt und bloß täuschend erscheinen muss, ist es doch gar nicht die Welt bzw. die Neigungen, welche überwunden werden sollen, sondern der transzendente Eigenwille, welcher den Neigungen überhaupt Macht über das Individuum gibt. Letztere scheinen insofern gar nichts anderes zu sein, als bloß je und je unterschiedliche Phänomene und Ausdrucksformen (je nach Umständen) des einen, in der Wurzel der Gesinnung unmoralischen, Prinzips (des Eigenwillens). Und so ist denn nach Fichte auch der rechtlich-moralische Lebensstandpunkt im Grunde nur eine »pflichtmäßige« Lebensform, insofern er »aus Pflicht« gar nicht handeln kann, denn könnte er es, wäre er das absolute Leben (der Wille = A) der reinen praktischen Vernunft selbst. Fichte sagt das noch deutlicher: Das »Streben, etwas anderes sein zu wollen, als das, wozu man bestimmt ist, so erhaben und groß auch dieses andere erscheinen möge, [ist] die höchste Unmoralität, und aller Zwang, den man sich dabei antut, und alle die Unlust, die man darüber erduldet, sind selbst Empörungen gegen die uns warnende göttliche Ordnung, und Auflehnung unsers Willens gegen den seinigen.«<sup>253</sup> (RL : 145)

dritten Standpunktes muss also nach Fichte materialiter vollständig sein; indem das Ich seinen Eigenwillen vernichtet hat, ist aller Widerstand -a gegen die – wie Kant sagen würde – reine praktische Vernunft als »unausbleiblichen« Bestimmungsgrund aufgehoben. Das Ich ist praktisch nur noch die reine Erscheinung des lebendigen und absoluten Daseins. Es gibt nunmehr nach Fichte nur noch einen, einfachen Willen = A, der sich in genetischer Evidenz artikuliert, zugleich tritt das kategorische Soll als Kriterium der transintentionalen Sittlichkeit desselben mit ein ins Bewusstsein: »Es ist aber zugleich gezeigt [...], daß diese Erscheinung des Soll von dem erscheinenden Begriffe in dem Zusammenhange der Erscheinung *durchaus unabtrennlich ist*, und daß das Soll nothwendig erscheinen muß als Motiv des Wollens, d. i. als das Ideale des Ich, das unmittelbar übergeht in objektive Realität.« (SW XI 38f.) Durch diesen letzten Akt der Freiheit ist der endlichen Vernunft gelungen, sich ihrer innersten, lebendigen, schöpferischen Identität bewusst zu werden. Aber diese schöpferische Identität ist nicht ein Spaß, sondern Verpflichtung, Aufgabe, auch Bürde.

Dieses hat nun gleich weitere Folgen für das Lebens- und Selbstgefühl des Individuums. Das Individuum sieht sich ein als Glied eines Geisterreichs (↓), als faktischen Ich-Reflex im überfaktischen Wissen, nicht nur der Form nach (wie der Standpunkt der rechtlich-moralischen Freiheit), sondern auch der Materie, d. h. dem Menschen geht seine materiale geistige Bestimmung auf. Daraus folgt, indem die persönliche Bestimmung genetisch evidiert (↓), dass sie zum tragenden Lebensprinzip werden muss, das faktische Ich, dass in seiner grundlosen Abgerissenheit das Prinzip des Standpunkts der verantwortlichen Persönlichkeit bildet, zum bloßen Reflex. Das hat aber den Effekt, dass die schöpferische Freiheit die Kolateralschäden des performativen Realismus und Dezisionismus loswird: Vor allem Kontingenz, Zufälligkeit und Kälte der Welt, und vor allem auch der eigenen Existenz: Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher, es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieselbe, sondern es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja Nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs; dieses entwickelt sich in alle Ewigkeit fort; es selbst darum mit ihm, da es ja durchaus nichts

Anderes ist, als dieses Leben. [...] Für ihn giebt es darum nicht etwa ein anderes Leben, sondern nur die Fortsetzung dieses Einen und selbigen in alle Ewigkeit.« (SW XI : 55)

Daraus folgt auch, dass das individuelle Ich sich als bloßen Idealgrund (Reflex) des allgemeinen Menschheits- bzw. Vernunftwillens begreift, die Geisterwelt selbst aber den konstitutiven und zudem unerschöpflichen Realgrund für seine individuelle Existenz (und darum – wie in jeder Evidenz – auch für alle anderen) darstellt: Und die Geisterwelt ist die irrationale Wurzel (vgl. V.4.2), um die es in dem rationalen Quadrat des schöpferischen Individuums geht. Durch diese Synthesis der Geisterwelt und des individuellen Bewusstseins wird klar, dass jedes individuelle Vernunftwesen im überfaktischen Wissen seine spezifische Aufgabe und materiale moralische Bestimmung besitzt, mehr noch, seine einzigartige und insofern unersetzliche Rolle. »Jeder, ohne Ausnahme, sage ich, erhält seinen ihm ausschließend eigenen Anteil, und schlechthin keinem andern Individuum außer ihm also zukommenden Anteil am übersinnlichen Sein, welchen Anteil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt.« (RL : 144) Also, der einfache, allgemeine Wille = A teilt sich notwendig in »ein System von Individuen« (RL : 144), ein vollendetes Reich der Zwecke, welche nicht nur formal koordiniert sind, sondern auch material miteinander harmonieren: Das ist der Inhalt, um den es geht – eine Soziale Skulptur (Beuys). Der schöpferische Mensch ist berufen, seine Idee in der Welt auszudrücken, auszuführen, darzustellen. In der höheren, schöpferischen Moralität verändert sich abermals die Bedeutung der Sinnenwelt. Sie ist nicht mehr das kalte, uninteressante Material der Pflicht, wie für den rechtlich-moralischen Menschen, sondern das Material zur Darstellung der Humanität. Diese kann nach Fichte in folgende Gebiete fallen: sie kann sich ausdrücken als »Schönheit«, als »vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur«, als »der vollkommene Staat, und Staatenverhältnis« oder als »Wissenschaft«. (RL : 139)

Schließlich ist mit dieser Haltung Sensibilität verbunden, welche selbst bzw. gerade die des natürlichen Menschen übertrifft, weil es dem schöpferischen Menschen nicht um die Sinnlichkeit als Sinnlichkeit geht, sondern um die Darstellung und Ermöglichung von Humanität sowohl in der Natur als auch durch die Natur, die auch darin ihre Be-

stimmung hat. Der schöpferische Mensch handelt nicht aus sinnlicher Lust/Unlust, sondern aus einer transintentional leitenden und erfüllenden Bestimmung, und da es sich um einen stehenden Effekt handelt, wird er auch vom sinnlichen Bedürfnis (als Bestimmungsgrund/ nicht als Gefühl) unabhängig, bei hyperkonkreter Sensibilität für dasselbe, wodurch ihm die natürliche Welt in stehender bedürfnisloser Perspektive als *schön* erscheint. Das ist ein bedeutender Punkt, denn aufgrund der inneren Abgeschiedenheit von der Natur ( $\downarrow \parallel E\cup [S \nsubseteq O]$ ), die das Reich der Zwecke zum eigentlichen Inhalt der Existenz macht, erscheint die Natur in einem stehenden interesselosen Interesse  $\downarrow \parallel E\cup (S \parallel O)$ , sie kann weder unmittelbar aus Erkenntnisinteresse ( $S \leftarrow O$ ), noch unmittelbar aus praktischem Interesse ( $S \rightarrow O$ ) interessant erscheinen, gleichwohl soll und will der schöpferische Mensch weiter in der Welt (als deren absoluten Grund er die Geisterwelt weiß) handeln, weiter in der Welt erkennen. Was ergibt sich? Es ergibt sich eine *existentielle Entinstrumentalisierung* des Selbst- und Weltverständnisses ( $S \parallel O$ ), sie ist jetzt weder Material der Lust, noch Material der Pflicht, noch Spielraum gesetzloser Willkürfreiheit. Zugleich entlarven sich nach Fichte die Standpunkte der Natürlichkeit wie der Legalität *als Formen instrumenteller Vernunft per hiatus irrationalem*, was insofern bemerkenswert ist, da die Kantische Gesinnungsethik gewöhnlich als das Gegenmodell zu instrumentellen Rationalitätsformen herangezogen wird. Indem es im Standpunkt der schöpferischen Freiheit nicht mehr um das einzelne Ich oder überhaupt die Ichform geht, sondern um die Menschheit im Verbund und Verbundenheit mit der Natur, kann man auch formalisieren:  $\downarrow \parallel (S \parallel O)$ , wodurch klar wird, wie hier die *synthesis disparata* die Gegensätzlichkeit zwischen Vernunft und Natur beseitigt – Moral wie Naturgesetz entstammen *einer* Quelle, der Liebe: Anders gesagt, einem schöpferischen Zeugen im Schönen geht es um Humanität in der Behandlung von Mensch wie Natur, und zwar sowohl in Wirtschaft, Politik, Gesundheit, etc. Eine Menschheit, deren höchster Wert die Humanität ist, behandelt die Natur und die Naturwesen wesensgemäß, und eine Natur, die ursprünglich auf Humanität geschlüsselt ist, ist schön bzw. natürlich. Anders gesagt: *Massentierhaltung ist ebenso barbarisch wie jeder andere instrumentelle Willkürzugriff auf die Natur.*



Die Schönheit rührt daher, dass sein allgemeingültiger Wille mit dem allgemeinen Bildungsprinzip der Welt (welche beide aus derselben Wurzel des vernünftigen Daseins stammen) harmoniert, welche Harmonie sich nach Fichte durch den Affekt der Schönheit und ihren intelligiblen Genuss bewusst wird. Die Leitung des faktischen Ich durch einen überfaktischen Wissensbereich muss sich der unendlichen Bestimmbarkeit und Dichte dieses Wissensmodus klar sein, welche das faktische Wissen nur nachkonstruieren kann – Da aber diese lichte Dichte sich bewusst ist, haben wir es mit einem Bewusstsein vor dem faktischen Bewusstsein, d. h. mit einer absolut unmittelbar bewussten Intuition des je und je faktisch zu denkenden, und konzipierbaren, ein Nichtwissen, des zu Wissenden, ein Leitbegriff vor dem faktischen Denken – dessen Leitprinzip absolute Einheit ist. Die schöpferische Moralität zeichnet sich durch Meister- und Könnerschaft aus. Das liegt einerseits daran, dass dieser Standpunkt ganz in einer positiven Bestimmung aufgeht. Er braucht sich »gar nicht zu reizen und zu treiben«, sondern wird »ganz von selber alle seine Kräfte« (RL : 140) auf seinen Gegenstand richten. Eine Aufgabe wird uns nach Fichte nur dadurch zur lästigen Pflicht, wenn wir noch etwas anderes wollen, wenn uns ein innerer Widerwille hemmt, die Aufgabe gern zu tun. Zweitens bestimmt er sich nach Fichte durch ein allgemeingültiges, vernünftiges Prinzip, dadurch steht ihm aber auch in der Welt nichts entgegen, denn diese ist als bloße Bedingung der Sichtbarkeit eines guten Willens auf seine materiale Bestimmung geschlüsselt. Nach Fichte gehören der Erfolg und das gelingende Leben, so es sich bloß um technisch-praktische Zusammenhänge handelt, notwendig zur schöpferischen Moralität, da es in ihm und der Welt keine theoretischen noch praktischen Grund gibt, warum ihm sein Handeln misslingen sollte, mit Friedrich Heinrich Jacobi gesprochen, eine »Wirklichkeit, der die Möglichkeit die Schleppe trägt.« (Matthias 1926 : 38)

## VII.6 Taghelle Mystik

Ich gehe fromm unter Barbaren herum.  
Fromm, – denn meine Seele ist voll – und das  
nenne ich fromm. Fromm – Das ist das Reich  
nicht jenseits der Erde – aber jenseits dieser Er-  
de .-.-. Und Barbaren. Das sind sie – die nicht  
wissen, daß volle Seelen beten – und nicht wis-  
sen, dass beten nur etwas für volle Seelen ist,  
etwas kraftvolles, lächelndes fern von Glauben.  
Musil, 1900

Nach Fichte ist der vierte Gegenstand der absoluten Reflexion die religiöse Freiheit (E↓). Wenn die schöpferische Freiheit das erste noch intuitive Produkt des höheren, überfaktischen Denkens (↓) war, so ist das religiöse Bewusstsein die genetisch evidente Reflexion desselben. Und in der Tat, nach Fichte sind der religiöse Standpunkt (und der der Wissenschaftslehre = also Reflexion der Reflexion) »lediglich betrachtend und beschauend, keinesweges an sich thätig und praktisch. Sie sind bloss stehende und ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüthes bleibt, keinesweges aber zu einem Handeln treibende und in demselben ausbrechende Ansicht. Dagegen ist der dritte Gesichtspunct, der der höheren Moralität, praktisch und zu einem Handeln treibend«, Fichte setzt aber gleich dazu: »Die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des ächt moralischen Handelns fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloss brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig.« (SW V : 474) Religion ist erleuchtetes Handeln.<sup>254</sup> Darin liegt das ganze Geheimnis des echt religiösen Stand-

---

<sup>254</sup> Erinnern wir uns an den eingangs dieser Arbeit zitierten Erlebnisbericht Musils der »taghellen Mystik«, und auch daran, dass Musil über das unaufhaltsame Abflauen dieses anderen Zustands mit den Worten kolportiert wird: »Eines Morgens sei alles vorbei gewesen, sei in Scherben gelegen »wie ein in der Nacht zerbrochener Spiegel«. Wie sollte man in einem Zustand »der Engel im Angesicht Gottes« z. B. seine Zähne putzen oder sein Vermögen verwalten. [...] Im Sinne Nietzsches resümierte er, daß Gott das Böse, Not, Gewalt, Eigennutz, Niedrigkeit und Geld brauche, um die Welt bewegen zu können.« (Corino 2003 : 166) Fichte dagegen vertritt hier eine tätige Religion, eine Religion, die nicht nur in einem affektüberfüllten Stillesein im ewigen Herzen der Welt besteht. Wie verhalten sich beide Zustände zueinander? Vielleicht wie Ruf und Berufung. Die Tage in Filsmoos sind für Musil offenbar so etwas wie ei-

ne Erweckung gewesen sind, die ihn sein Leben lang begleitet und zum Zentrum seines literarischen Schaffens wurde. Im Zen nennt man diese Erweckung ›Satori‹, aber nach einer solchen grundstürzenden Erfahrung geht das Leben weiter und erfordert die Integration und Personifikation der Erleuchtung. Hierzu eine Stelle von dem Zen-Meister Enomiyā-Lassalle: »Auch, wenn man einmal Satori erlebt hat, und der Zen-Meister es bestätigt hat, steht vor jedem noch ein weiter Weg: die Personifikation oder Integration der Erleuchtung. Danach macht es keinen Unterschied mehr, man redet auch nicht von Erleuchtung oder Nicht-Erleuchtung mehr. Das ist alles überflüssig. Und danach kann es sein, daß man Dinge tun muß, die andere nicht verstehen und nicht einfach annehmen können. Und trotzdem muß man es tun. Solche Leute finden Sie heute noch oft in Indien, wo viele ganz radikale Entscheidungen treffen, die ihr bisheriges Leben total verändern. [...] In Indien ist es seit alter Zeit Sitte, daß der Mensch, nachdem er eine Familie gegründet, seine Kinder erzogen und sie selbständig gemacht hat und gegenüber der menschlichen Gesellschaft den schuldigen Dienst durch seinen Beruf geleistet hat, nun ein ganz neues Leben beginnt. Er wird ein Sadhu oder Wandermönch, der in der radikalsten Armut auf nichts anderes mehr bedacht ist als auf den geistigen Fortschritt und die endgültige Freiheit. Es ist der Weg des Heiligen, der noch bis heute in Indien hochgeachtet ist. Das ist gewiß nicht zu allen Zeiten und noch weniger in allen Ländern möglich. Aber es gibt doch immer und überall Wege, die zu dieser letzten Vervollkommenung und letzten unverlierbaren Freiheit führen, wenn man nur den Mut hat, sie zu betreten. Gerade in dieser Hinsicht ist auch das Zen ein Weg, besonders dann, wenn er bis zum Satori und darüber hinaus zu dessen voller Auswertung gegangen wird.« (Lassalle 1988 : 88f.). Und Fichte? Auch Fichtes Philosophie und Bestreben geht auf die Erweckung eines neuen Sinnes im Menschen und die begriffliche Integration dieser nur unmittelbar *anschaulichen übersinnlichen Grunderfahrung*: Denn »diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist. Dies ist nicht zu verstehen, als etwa eine Uebertreibung, rednerische Phrase, die nur gesagt wird, um viel zu fordern, mit dem stillen Bescheiden, daß weniger gewährt werden möge, – sondern es ist zu verstehen wörtlich, wie es heißt.« (SW IX : 4) Und darum ist die Wissenschaftslehre für Menschen »wie sie sind, durch ihre Geburt und gewöhnliche Bildung, [...] durchaus unverständlich; denn die Gegenstände, von denen sie redet, sind für dieselben gar nicht da, weil sie den Sinn nicht haben, durch und für welchen diese behandelten Gegenstände da sind. Es wird ihnen jene darum durchaus die Rede vom Nichts, von dem, was nicht da ist für sie. – Diese Lehre kann darum an die Menschen, wie sie sind, gar nicht gebracht werden. Sie können sie nicht verstehen, sie müssen sie mißverstehen. Die erste Bedingung demnach ist, daß der Sinn in ihnen gebildet werde, für den diese Gegenstände da sind. [...] Einen neuen und besondern Sinn, Sinnenwerkzeug setzt diese Lehre voraus. – Alle Lehre, Theorie, ist Zusammenstellung eines schon als bekannt Vorausgesetzten und Anerkannten. Unmittelbar aber bekannt vor aller Lehre ist es nur durch den Sinn dafür und dessen unmittelbare Wahrnehmung. So redet auch alle falsche Philosophie von dem durch den gewöhnlichen Sinn der innern Betastung Gegebenen. Auch ist [sc. Wissenschafts-] Lehre nicht etwa ein Erdenken und Erdichten, Schaffen eines Neuen, nicht

punkts, denn wir müssen diese beschauende Perspektive nicht mit der faktischen ertötenden und zum Stehen bringenden Reflexion verwechseln, obwohl sich die genetische Reflexion dazu zumindest analog verhält: Wie die faktische Reflexion ( $E\cup$ ) die faktisch-absolute Einheit des Wissens aufzeigt, also das Selbstbewusstsein der Welt [ $S \# E\cup (S \sqsubseteq O)$ ], und sich darin ihrer fraktalen, wenn auch nur grob-begrifflichen Gesetzmäßigkeit inne wird (aus [ $S \# O$ ] wird [ $S \sqsubseteq O$ ]), so zeigt die genetisch-evidente Reflexion die absolut-absolute und daher lebendige Einheit ( $E\downarrow$ ) der überfaktischen Wissensform auf, und der faktischen dazu. Also:

$$5 \leftrightarrow \# 4E\downarrow \parallel E\cup (S \sqsubseteq O)$$

Die Religion gibt die absolut formale Einheit des Daseins, den authentischen Begriff des Absoluten – und dieses erscheint natürlich der einfachen genetischen Reflexion als überfaktisch-dichtes in sich selbst gegründetes absolutes Sein oder eben als Gott (vgl. IV.5). Das ist der integrale Real-Idealismus des Standpunkts der Religion, zu dem die Wissenschaftslehre als absolut genetisch evidente Reflexion der Reflexion der differenzielle Ideal-Realismus ist, und daher aus nichts anderem besteht, als der restlosen Auflösung des Begriffs des Absoluten in die formale wissenschaftliche Bildform oder absolute Reflexibilität. Die Wissenschaftslehre ist also *Form der Form* des überfaktischen und faktischen Wissens (Kompetenz der Kompetenz), und sie vermag so den höchsten Widerspruch ( $\#$ ) innerhalb der Vernunft zu beseitigen – den

---

Gegebenen. Dies ist Träumen; obgleich die falsche Philosophie sehr häufig dieses ist, so ist doch unsere es durchaus nicht. – Unsere Lehre ist gleichfalls Zusammenstellung und Erfassung in Einheit eines durch einen Sinn Gegebenen, nur nicht durch den gewöhnlichen, sondern durch einen neu zu entwickelnden. Und so ist denn ganz klar, daß diese Lehre mit dem Menschen, wie er ist und vorgefunden wird, gar Nichts machen kann, daß er sie nicht verstehen kann: – was das Natürliche; – wenn er aber doch aus Autoritätsglauben ein Verständniß erzwingen will, sie nothwendig mißdeuten, und von dem ihm durch seinen Sinn Bekannten verstehen muß: daß das erste Geschäft demnach sei, den neuen Sinn im Menschen zu wecken; sie darum eigentlich nicht bloß Lehre und nicht zu allernächst Lehre sei, sondern Umbildung des ganzen Menschen, an den sie kommt; Umschaffung und Erneuerung, Erweiterung seines ganzen Daseins aus einem beschränkten zu einem höhern Umfange [...].« (SW IX : 4ff)

*performativen Widerspruch* zwischen Sagen und Tun, Wissenschaft und Leben ( $\leftrightarrow$ ), und stellt mit dem Prinzip der *synthesis disparata* die absolute Reflexibilität des Wissens und dadurch die formal-formale Vollkompetenz zur Verfügung.

Was aber gewinnt die schöpferischen Freiheit durch diese genetische Reflexion, nachdem die transzendente Phasentransformation das überfaktische Wissen überhaupt schon als tragendes lebendiges Vorbild allen möglichen wirklichen Wissen ( $\downarrow \parallel E \cup [S \nabla O]$ ) gewonnen hat? Sie gewinnt die faktische Einheit, die *allgemeine Form* (E), hier aber *die absolute Einheit* des überfaktischen Wissens – und mit dieser die *formale Vollkompetenz* des überfaktischen Wissens. Was ist das? Es ist, kurz gesagt, die konkret-anschauliche Idee der Menschheit als das Absolute. Die faktische Reflexion hat im Selbstbewusstsein die allgemeine apodiktische Form aufgedeckt: kurz, das Faktum der Vernunft ( $S \# E \cup$ ) gerichtet und bedingt durch eine formale Willkürfreiheit. Die erste darüber hinausgehende Einsicht war nun wieder eine *intuitive* und *individuelle*, die intuitiv genetische Evidenz des absoluten Sichmachens der Vernunft, die nun aber nicht mehr der Subjekt-Objekt-Spaltung der faktischen Reflexion auf den Leim geht, sondern die faktische Reflexion als bloße Bedingung der Sichtbarkeit der materialen genetischen Evidenz begreift, was die materiale Vollkompetenz des Wissens gab. Wie gesagt entsteht erst hieraus *lebendige absolute Individualität* im Selbstbewusstsein, in dem sich das Individuum absolut selbständig und schöpferisch intuiert, und zwar in innerer ruhender *Weltabgeschlossenheit* vom Zeitverlauf, ruhend und mit einem materialiter absolut bestimmten und zugleich gewissen individuellen Willen. Wie gesagt: »Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher, [...] es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente« (SW XI : 55). Dieser Standpunkt ist absolute Kraft, Begabung und Konzentration. Was fehlt ihm? – Liebe, genauer, die konkrete Anschauung des überfaktischen Zwecks bzw. Sinns dieser Kraft, und also deren sowohl einschränkender als auch befreiender Bedingung.

Also: Die religiöse Reflexion (E↓) erweitert den Blick der ebenso intuitiven wie individuellen schöpferischen Freiheit (↓) *um die überfaktische Interpersonalität*, und erweitert damit das überfaktische Wissen zu einem *allgemeinen und weltabgeschiedenen Reich der Zwecke* (Geisterreich), d. h. zu einem Auge für die Interpersonalwelt, sowohl wie sie faktisch ist, als auch wie sie sub specie absoluti gedacht ist – ein Auge für die intelligible Bestimmung jedes Einzelnen, wenn er denn seine Willkürfreiheit durchdringt; und zu einem weltabgeschiedenen Handeln des Reichs der Zwecke auf sich selbst, weit jenseits instrumenteller gesellschaftlicher Nutzenerwartungen. Dies meint der eigentliche Sinn des *Handelns durch Nicht-Handeln*: Denn »die Liebe tritt nothwendig ein in der [sc. faktischen] Reflexion und erscheint unmittelbar als ein Leben, das eine persönlich sinnliche Existenz zu seinem Werkzeuge macht, also als ein Handeln des Individuums; und zwar als ein Handeln in einer durchaus ihr eignen, über alle Sinnlichkeit hinaus liegenden Sphäre, in einer völlig neuen Welt.« (RL : 157) Somit bringt die formale überfaktische Vollkompetenz das Auge und den Zweck für die eigentliche überfaktische Bestimmung jedes Einzelnen und zugleich das rechte Maß, ihm dazu zu verhelfen. So macht nach Fichte die Religion erst das begabte und schöpferische Individuum zum *Menschheitslehrer*. Denn bei aller Begeisterung, Begabung, Konzentration und Kraft fehlt dem schöpferisch Freien das Auge für die anderen (die interpersonale Welt), und damit für die eigentliche Bestimmung dieses Daseins, *einer interpersonalen Liebesgemeinschaft*. Freilich nicht der abstrakten Faktizität aller Menschen, sondern den konkreten Sinn zu Leben im Sinne aller, und insbesondere der begehrenden Nächsten. Der schöpferisch Freie ist insofern ohne Religion so etwas wie ein höherer Egoist oder schöpferischer Autist. »Es ist in ihnen Begeisterung, sie sind Helden, sie sind die Wohlthäter des Menschengeschlechts; aber als bewußtlose Werkzeuge, irgend eines *einzelnen* Begriffs. So denke ich mir viele gefeierte Helden der Geschichte. Muhamed: ein Enthusiast für den Begriff der Einheit Gottes, voll bitteren Hasses gegen die Vielgötterei, wo er sie anzutreffen glaubte; der mit Feuer und Schwert das Bekenntniß dieser Einheit einführt. Andere, die mit Feuer und Schwert die Menschen nöthigen frei zu sein, oder glücklich nach der Weise, die sie ihnen vorschreiben. Sie können Wunder thun, und Berge versetzen: aber es hilft ihnen Alles

nichts, denn sie haben die Liebe nicht.« (Mark. v. Vf.) (SW XI : 75). Die Religion öffnet also das überfaktische Auge für die absolute Abgeschiedenheit des geistig-individuellen Ich (sofern es diesen Namen verdient) von der empirischen Wirklichkeit auf, und damit für die überfaktische absolut konkrete Einheit und Präsenz der Menschheit in uns, des Geisterreichs.

Welche Folgen hat das für die Glückswürdigkeit? Nach Fichte haben wir doch schon in der schöpferischen Freiheit die höchste mögliche praktische Lebensform gefunden: In ihr ist der Vernunfteffekt mit sich selbst, und daher – bei wesenhafter Entkopplungsidentität mit der Welt – mit der Welt im Einklang und genießt darum ein vollständiges, von der Welt unabhängiges Wohl; dieses genießt er zwar in der Welt (als Anlass und Bedingung der Sichtbarkeit), aber sie genießt nicht die Welt, sondern trägt nach Fichte in sich das Maß, sie zu gestalten durch das selbstständige Leben der schöpferischen Idee. Die endliche Vernunft ist auf diesem Standpunkt selbst das höchste Gut. Ihr kommt daher höchste Glückswürdigkeit zu. Eine »begehrte Gestalt und Umgebung kann nie außen bleiben«, denn nach Fichte, »ist der eigentliche Sitz seines Genusses unmittelbar nur die Tätigkeit, mit der [...] [er eine] Gestalt hervorbringt, und die Gestalt macht ihm nur mittelbar Freude, weil nur in ihr die Tätigkeit erscheint« (RL : 142). Insofern ist das schöpferische Individuum autonom, weltabgeschieden und vollständig durch sich selbst erfüllt.

Aber das Handeln in der Sinnenwelt ist wie gesagt bloß Mittel zur Wirkung auf die Geisterwelt, diese ist sein eigentliches Ziel, und insofern ist das schöpferische Individuum noch vom »äußeren Erfolg« abhängig. Unbedingt begehrt der schöpferische Geist also, der Menschheit seine Idee, die ihm ja nur zu diesem Zweck geschenkt wird, mitzuteilen, und steht insofern – wenn er die Liebe nicht hat – bei absoluter Freiheit noch unter einer unerklärlichen, äußeren heteronomen Erfolgsbedingung (E  $\neq$  ↓). Er müsste und könnte sich, bei absoluter Freiheit, ein Scheitern nur selbst zuschreiben. Man könnte sagen, durch den Fanatismus für seine Idee ist der schöpferische Mensch nach Fichte der Unseligkeit und Enttäuschung ausgesetzt. Denn so »lange die Freude an dem Tun sich noch mit dem Begehren des äußern Produkts die-

ses Tuns vermischt, ist selbst der höher moralische Mensch in sich selber noch nicht vollkommen im reinen, und klaren; und sodann ist in der göttlichen Ökonomie das äußere Misslingen seines Tuns das Mittel, um ihn in sich selbst hineinzutreiben, und ihn auf den noch höhern Standpunkt der eigentlichen Religiosität, d. i. des Verständnisses, was das eigentlich sei, das er liebe und anstrebe, herauf zu heben.« (RL : 142) Denn die schöpferische Begeisterung trifft naturgemäß nach Fichte auf die Unfreiheit, Blindheit, Arroganz, Feigheit und Gebrechlichkeit, also die ganzen feindseligen Interessen und unwilligen Gesinnungen der Mitmenschen, welche noch auf einem tieferen Standpunkt befangen sind. Aber selbst, wenn jeder ein schöpferisches Individuum wäre, wäre das kein Argument gegen Religion, denn nach Fichte würde dann jeder seine Idee als das Höchste und Absolute setzen, auf den anderen einzuwirken und von seiner Idee zu überzeugen versuchen, es fehlte die organische Einheit: Die Bilder, die man damit assoziiert, sind Religionskrieg, Fanatismus und Intoleranz, man könnte sagen, ein Krieg aller gegen alle unter der Fahne des je eigenen Gottes. Ein ganzes Reich fensterloser Monaden, was nebenbei sofort klar macht, warum die absolute Vernunft nicht wie Leibnitz bei einem toten, faktischen und abstrakten Gottesbegriff stehen bleiben, sondern das Dasein des Absoluten nur in der absoluten interpersonalen Durchsichtigkeit frei und erfüllt und bei sich selbst sein kann. Die faktische *Darstellung* der schöpferischen Idee gehört keineswegs der schöpferischen Freiheit oder der Natur, *sondern der ganzen Menschheit*. Aber für die Menschheit ist die schöpferische Freiheit blind, und bei aller Begabung und Kunst sieht sie nicht, was es bedürfte, um die anderen von seiner Idee zu überzeugen, sie zu erreichen. Und damit ist die höchste Kunst zweck- und sinnlos, wenn sie nicht das Auge der formalen Einheit (E) der Menschheit hat: Denn die Darstellung in der Sinnenwelt ist *nur das Medium*, um die anderen erreichen zu können; ohne das überfaktische Auge (E) ist daher die material gelingende Kunst (↓) fehlgeleitet. Kurz, die überfaktische Idee ist erst dann vollständig erfüllt und ausgedrückt, wenn sie sich formal wie material ausdrückt und die Menschheit erreicht – und zwar zweierlei: *Einerseits* gewinnt die Kunst und Liebe zur Sache durch die Liebe zur Menschheit erst ihren Sinn, Maß und ihre Relativität – denn zum Verstehen kann man nach Fichte keinen zwingen (RL : 60). *Ande-*



*rerseits* wird die schöpferische materiale Freiheit ( $\downarrow$ ) erst durch die formale Einheit wirklich frei, indem sie so auch erst die vollständige Unabhängigkeit (von allen unendlichen möglichen Fällen und Vernunftwesen) des überfaktischen Wissens von der Welt realisiert, des überfaktischen Daseins vom wirklichen Sein – diese gänzliche Abgelöstheit der faktischen Bilderwelt vom zufälligen und faktischen Sein bei gleichzeitig absolut einzigartiger Schärfe, Durchsichtigkeit und unerschöpflicher Tiefe jedes Moments, jedes Dinges und Wesens ist aber – die gesuchte *Ewigkeit der Welt*.

Also, erst durch Religion als formaler Einheit des Reichs der Zwecke ( $E\downarrow$ ) entsteht *Auge und Kompetenz zu wahrer Milde und Humanität in der Menschheit*, Religion ist konkret nichts anderes als eben das Auge für den *ganzen* Menschen, in seiner überfaktischen Anlage und Bestimmung, als auch seiner Gebrechlichkeit, Selbstverhindertheit und Fehlbarkeit. Denn die genetisch evidente Reflexion setzt das absolute Sein und damit die zwingen wollende Anspruchshaltung vollkommen aus der Erscheinung der ganzen faktischen wie überfaktischen Menschheit, heraus (jedoch nicht die kategorisch gefühlte Verbindlichkeit für diesen absoluten Wert), und begreift die Menschheit als das aufgetragene und zu verwirklichende vollständig durchsichtiges Bild Gottes ( $S \nparallel 4E\downarrow \parallel E\cup [S \nrightarrow O]$ ). Es setzt es heraus, indem es das endliche Bewusstsein insgesamt, vollständig als Dasein des lebendigen, absolut einfachen Seins begreift. Dadurch wird das Wertgefüge des schöpferischen Menschen revolutioniert: War zuvor die Menschheit das bloße Material zur Darstellung der individuellen göttlichen Idee, was immer noch einem instrumentellen Anspruch bedeutet und woraus folgt, dass Feinde der Idee nichtig sind, erscheint jetzt die individuelle Bestimmung als relativer Wert gegenüber der absolut salvierten Existenz und Freiheit jedes Einzelnen. Keiner darf fehlen: Es ist nach Fichte auf die Freiheit und Würde jedes Einzelnen gezählt, d. h. jeder soll sich *nur aus Freiheit* selbst zur Einsicht der absoluten Gottheit erheben. Dadurch bleibt die göttliche Bestimmung des Einzelnen wohl erhalten, und sie richtet sich auch weiterhin als Bildungsauftrag an die Geisterwelt, aber »der Erfolg dieses Strebens nach außen hängt nicht von seinem isolierten Leben allein ab, sondern von der allgemeinen Freiheit der übrigen Individuen außer ihm: diese Freiheit kann Gott selbst nicht vernichten

wollen [denn sie ist notwendige Bedingung der Erscheinung des Absoluten]; darum kann auch der ihm ergebene, und über ihn ins Klare gekommene Mensch, nicht wollen, daß sie vernichtet werde. Er wünscht daher allerdings der Erfolg [...]; aber er will ihn nicht, unbedingt, und schlechthin, und es stört darum auch seinen Frieden nicht, und seine Seligkeit keinen Augenblick, derselbe dennoch außen bleibt; seine Liebe und Seligkeit kehrt zurück in sein eigenes Leben, wo sie immer, und ohne Ausnahme sich befriedigt findet.« (RL : 147) Erst der Lebensstandpunkt der Religion setzt den Menschen, was das Leben angeht, aus allen Verhältnissen instrumenteller Vernunft heraus.<sup>255</sup>

Nach Fichte ist das Dasein der Menschheit und der Welt (als äußeres Bild derselben) insgesamt als legitimiert und als durch sich selbst gut begriffen: »Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste.« (SW XI : 84) Denn, nachdem der schöpferische Mensch sich schon mit der Welt versöhnt hat, stellt Religion eine generelle Aussöhnung mit der fremden Freiheit dar, welche, da sie nicht natürlichen Ursprungs ist, den Erfolg einer schöpferischen Idee verhindern und somit die darauf gerichtete schöpferische Erfüllung stören kann. Man könnte sagen, die schöpferi-

---

<sup>255</sup> Auch der Religiöse, d. h. der Mensch mit der religiösen Grunderfahrung und Praxis, wird die wissenschaftliche Form und das Wort ( $\leftrightarrow$ ) für den religiösen Zweck nutzen, eine Instrumentalisierung die legitim ist, aber nicht zwangsläufig durch sich selbst zur Vollendung der Reflexion und ihren Affekt der durchgreifenden Klarheit und zur Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs führt. Dadurch kann es durch zwar erfahrungsgestützte, aber wissenschaftlichen unvollendete symbolische Beschreibungen und Erklärungen der Religion zu Fehlinterpretationen und bei gleicher Grunderfahrung zu durchaus heterogenen Symbolsystemen und antagonistischen Deutungen der einen menscheitsübergreifende Erfahrung des lebendigen und durch sich selbst gerechtfertigten Grundes der Ewigkeit dieser Welt kommen. Das führt zu Missverständnissen und womöglich zu fehlgeleiteten Praktiken, und zwar weniger bei jenen, die die religiöse Erfahrung selbst gemacht haben (und also wissen), als vielmehr bei denen, wo diese Erfahrung nicht gemacht wurde. Der Wissenschaftslehre kommt es also zu, einerseits die begriffliche Einheit oder den Kern der Vernunftreligion in den unterschiedlichen religiösen Symbolsystemen zu bestimmen, also die begrifflichen Kriterien und Grenzen für wahre vernunftreligiöse Erfahrung im Leben zu entwickeln, und andererseits dem Anspruch einer Aufklärung der Aufklärung entsprechend, die lebendige Religion im Ganzen des menschlichen zu verorten und zu begründen, um von einem bloß faktischen Wissensvollzug zu seinen einheitlichen überfaktischen Prinzipien anzuleiten.

sche Moralität schließt das Band mit der Welt der Dinge und Verhältnisse, die Religiosität darüber hinaus noch mit der freien, moralischen wie unmoralischen Menschheit. Wiederum deutet Fichte Leid und Misslingen als Rückwirkung von innerer Unfreiheit und damit als den treibenden Stachel göttlicher Ökonomie, den Menschen zur tieferen Besinnung zu bringen; wiederum wird Sinn- und Erfolglosigkeit des eigenen Unternehmens von Fichte nicht auf einen schlechten Gott oder ein kontingentes Universum zurückgeführt, sondern als Mangelhaftigkeit des eigenen Lebensvollzugs in die Freiheit *sub specie absoluti* zurückgenommen. Mit einem anderen Wort: Gott, das ursprüngliche höchste Gut, erscheint *im Leben* als absoluter Sinngrund des Daseins und absoluter Maßstab des Guten für die endlich Vernunft. Gott ist nach Fichte gar nicht bezweifelbar und in Frage zu stellen, weil Gott (im Leben) bzw. das überfaktische Dasein der absoluten Vernunft (in der Reflexion der Reflexion) jenseits und also schlechthin im Rücken des freien und denkenden Ichs (E $\cup$ ) liegt, und damit schlechthin a priori jeder willkürlichen Einflussnahme des wirklichen Wissens entzogen: Gott ist schlechthin gut, weil das Gute absolute Voraussetzung der Freiheit *sub specie absoluti* ist, und damit unleugbar sowohl vorwissenschaftlich als auch nach Vollendung derselben dieser nicht nur vorausgesetzt ist, sondern vielmehr die Freiheit und ihre Sphäre der Faktizität erst theoretisch wie praktisch *ermöglicht*. Selbst der radikalste Zweifel operiert nur im Modus faktischen Wissens und lebt daher je und je nur auf Kredit eines Vermögens, der Freiheit, das es selbst nicht gemacht *hat* und auch nie gemacht haben *könnte*. Nach Fichte muss der Mensch also, um sich selbst und auch um Gott zu messen, Gott als absolut überfaktischen Realgrund aller faktischen Erscheinung schlechthin jenseits des Zenits der Faktizität, des performativen Realismus der formalen Freiheit und seines ersten Gedankens, des absoluten Ichs, voraus denken, was wie gesagt nichts anderes heißt, als sich als in sich grundloses, formal freies, realiter aber abhängiges Bildwesen des absoluten Seins zu begreifen, als sein Dasein.

Die ganze Menschheit aber als bloßes Dasein Gottes, des absoluten Seins, gesetzt, setzt die theoretisch-praktische Begründung des Lebens und Daseins überhaupt als absolute Unbegreiflichkeit, d. h. als ein alles faktisches und überfaktisches Denken übersteigendes durch sich selbst

wahres und gutes Prinzip. Wieso geht das: Weil mit der überfaktische Einheit sowohl die faktische als auch die überfaktische Welt in ihrer absoluten Einheit umfasst wird – *durch das Band der Liebe*. Warum *Liebe*? Weil es sich um ein praktisches überfaktisches Band oder eine Rückverbindung zur Wurzel der Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit handelt. Die Reflexion wird durch genetische Reflexion also nicht nur subjektiv, bei der Bestimmung des schöpferischen Willens vernichtet, sondern auch objektiv, d. h. was ihre Kompetenz angeht, überhaupt Sein, Dasein und Leben der Menschheit denkend (intentional) zu begreifen und zu begründen. Wie gesagt, nach Fichte fällt die Grenze des Wissens ins Dasein, in der genetischen Reflexion der Religion wird sie jetzt als solche eingeholt und evidiert. An ihr sieht die endliche Vernunft, dass sie mit Mitteln der Vernunft, d. h. durch Frage, Zweifel, Antwort, also durch Analyse und Synthese, weder integrativ noch disparat, kein Sein, ja überhaupt nichts Absolutes im Sagen konstituieren kann, ohne es performativ im Leben vorauszusetzen. Daher ist das Dasein Erscheinung des Absoluten. Diesen performativen Widerspruch ( $\leftrightarrow$ ) vermag nur die Wissenschaftslehre aufzulösen – und dies auch nur idealiter und in der Reflexion der genetischen Reflexion –, und zwar in absolute Vernunft. Im Leben sind und bleiben wir das Dasein des Absoluten. Daher sagt Fichte: »Setze nur statt alles Wie, ein bloßes Daß. [...] [Dasein und Sein hängen] schlechthin zusammen: es ist schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend, und keine Reflexion Richterstuhl anerkennend – mit der Reflexion ausbricht.« (RL : 153) Die Liebe ist also im vorwissenschaftlichen Leben das Tragende und Unbegreifliche, sie »vereinigt und verbindet innigst die Liebe das getheilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde.« (RL : 11). Von der faktischen Reflexion, aufgrund ihres performativen Realismus oder Dezisionismus, kann sie prinzipiell nicht gesehen werden: Die sich auf faktische Prinzipien gründende Wissenschaft (per synthesis integrata) ist also dann und nur dann konsequent, wenn sie das Absolut vernichtet, Gott tötet - freilich mit nihilistischen Folgen im und für den Lebensvollzug sub specie absoluti. Und zwar ist dies formal gemeint: Das heißt, die faktische Reflexionsform und intentionale Vernunftform tötet Gott bzw. lebendige religiöse Erfahrung notwendig (per Re-entry) selbst dann, wenn sie sich mit

Gott, Theologie, Religion, ja selbst, wenn sie sich mit lebendiger religiöser Erfahrung beschäftigt; das Göttliche lässt sich nicht in Worte, Theorien oder intentionale Vorstellungen bannen, jedenfalls in seiner lebendigen Unmittelbarkeit und genetischen Evidenz. Denn das Absolute oder Gott ist nur im Leben lebendig und im unmittelbaren ›Auffassen und Wahrnehmen‹ lebendig, und zwar nur bei materialer und formaler Vollkompetenz des Wissens, also bei klarer Stille des Denkens, die höchstens in der Kunst eingefangen werden kann. – Das gilt auch für die Reflexion der Reflexion der Wissenschaftslehre, nur überwindet sie hier die Opazität ihres Begreifens (‡) und begreift (per synthesis disparata) ihre Grenzen, und so die Unbegreiflichkeit der Durchsichtigkeit des Lebens, Lichts bzw. der Liebe sub specie absoluti (||), also die absolute Spitze der synthesis disparata, und damit das tragende und durchleuchtende Band des erfüllten zur Ruhe gekommenen Selbstbewusstseins: Denn in der »Begleitung der [faktischen] Reflexion ist dieses Band – *Empfindung*; und, da es Band ist, Liebe, und da es das Band des reinen Seins ist und der Reflexion, die Liebe Gottes.« (RL : 153) Gerade weil das unableitbare »Dass« des allgemeinen Daseins unbegreiflich ist, muss es nach Fichte als Liebe gedeutet werden, als absolut guter Wille Gottes oder der absoluten Vernunft.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup> Hier sei Stellung genommen zu einer Kritik an der Fichteschen Lösung der Seligkeit. Es handelt sich um einen Einwand von Verwey in der Einleitung (XIII-LXVI) der hier zugrunde gelegten Ausgabe der *Anweisung zum seligen Leben*. Verwey weist darauf hin, dass Fichte die Erfüllung des religiösen Standpunktes in Gott zu einseitig betont, angesichts der weiterhin bestehenden Aufgabe, dass eben nicht nur das Individuum, sondern die ganze Menschheit erlöst werden soll. Da diese Aufgabe bestehen bleibt, kann die Ruhe und Seligkeit des Einzelnen so vollständig gar nicht sein, wie Fichte es dargestellt. »Es ist nun offensichtlich«, schreibt Verwey, »daß Fichte in der ›Anweisung‹ – aber auch sonst weithin – das zweite Moment einseitig hervorhebt, und dadurch die Härte der eschatologischen Paradoxie nicht voll zum Ausdruck kommen läßt. Er verschweigt sie gewiß nicht ganz (vgl. etwa [RL : 147-150, 161]). Wenn nach Fichtes Ansicht der Religiöse sich aber die ›unzerstörbarste Ruhe‹ in jedem Zeitpunkte dadurch wiederherzustellen vermag, daß er über die Gegenwart in die Zukunft hinausblickt – »und er hat ja für diesen Blick die ganze Unendlichkeit vor sich, und kann Jahrtausende über Jahrtausende, die ihn nichts kosten, daran setzen, so viele er will« (RL : 161f.), dann sieht Verwey hier eine unzulässige Verwechslung zwischen dem empirischen und dem absoluten Ich vorliegen. Selbst Gott, wenn er als Mensch erscheint, hat keine Jahrtausende, die ihn nichts kosten, für das ihm Aufgetragene einzusetzen, sondern nur sein eines Erdenleben (sonst befinden

wir uns unversehens in der indischen Mythologie). Der aus der richtigen Einsicht, daß diese Welt (wo der Mörder über sein Opfer triumphiert) nicht die wahre Weltordnung enthüllt, gezogene Schluss, daß mir in einer unabsehbaren Aufeinanderfolge von Welten von ›unendlich‹ viel Zeit für mein Handeln bleibe, benimmt dem für das Handeln je eingeräumten Augenblick seinen letzten Ernst.« (XLVIII) Diesen beiden Kritikpunkten möchte ich mich jetzt zuwenden: 1. Liegt hier eine Verwechslung vor, und 2. führt das dazu, dass das Handeln des Religiösen seinen letzten Ernst verliert? Mitnichten. Nach Verweyen hat der Mensch nur ein Leben; dem jedoch widerspricht Fichte deutlich: »Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher, [...] es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente« (SW XI : 55). Verweyen begeht einen Re-entry des überfaktischen Daseins in die faktisch Form der endlichen Vernunft, was zeigt, dass ihm bei Fichte der performative Widerspruch von Sagen und Tun unklar geblieben ist: Wie kommt es, dass Verweyen das wirkliche Erdenleben des Individuums, das in der Tat auch bei Fichte auf den Tod hinausläuft, zur Maßstab gebenden Form für das überfaktische Dasein erhebt? Weil der die Lebensstandpunktlehre Fichtes und insbesondere den Begriff des Absoluten (das Dasein) nicht als nur mittels unmittelbaren ›Auffassens und Wahrnehmens‹ sub specie absoluti findbare Erfahrungen begreift, sondern für das theoretische Ergebnis spekulativer Überlegungen zum absoluten Sein; weil ihm die Begriffsvernichtung fehlt, behandelt er das Leben des Einzelnen und das Daseins als per hiatum irrationalem getrennte und abgesetzte Sphären, und setzt letztes (ähnlich wie Hegel) als eben abstrakten und anonymen Weltgeist zum lebendigen Individuum in Gegensatz, bzw. projiziert deswegen das überfaktische Dasein unter die abgerissene Form des faktischen Wissens. Dadurch verliert natürlich Fichtes Lösung allen Reiz, dokumentiert aber nur, dass ihm der anschauliche Begriff des Absoluten fehlt. Darüber hinaus ist die Bemerkung Verweyens zur indischen Mythologie weder ein Argument, noch überhaupt sachlich. Tatsächlich scheint es sich anzudeuten, dass Fichte eine Reinkarnationstheorem – die Formel lautet: ›Welten über Welten‹ – innerhalb der Wissenschaftslehre begrifflich verwalten kann, ohne dass dies den Ernst jedes einzelnen Lebens auf Spiel setzt, und dies auch nicht als Mythos, sondern transzendental-logisch folgend aus einem in dem Dasein des Absoluten verankerten zeitlosen Interpersonalreich. In der Sittenlehre von 1812 leitet Fichte zwei unterschiedliche Lösungen für die Frage der Erlösung endlicher Individuen ab: »Der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als eines geschlossenen Systems. Der Sittliche muß darum wollen, daß dieses System sich schließe, und er weiß, daß es sich schließen müsse, wiewohl er gleichfalls weiß, daß es sich nicht schließen könne, bis alles individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben, und durch alle zum Einheitsbegriff erhoben ist. [...] Das sittliche Bewußtsein ist Bewußtsein der Welt an sich [sc. ihres überfaktischen Wesens]. Diese ist die Erscheinung des absoluten Bildes: die gegenwärtig gegebene ist das nicht, und kann es nicht sein: indem in ihr das Bild gar nicht erscheinen kann, sondern nur das stets unvollendete Bild des Bildes. Wie vermag sie darum doch zu sein? Sie ist eine der unteren Stufen der Sichtbarkeit, und die Bedingung der Möglichkeit der wahren Welt an sich: und sie vermag selbst da zu sein nur, inwiefern jene ihr zu Grunde liegt. Der sittlichen Erkenntniß geht darum das gegenwärtige Leben

Also: Das reine Sein ist der absolute, de iure sich rechtfertigende praktisch-theoretische Realgrund per synthesis disparata des Daseins der endlichen Vernunft. Die synthesis disparata ist aber, ob als Durchsichtigkeit oder Opazität, wesentlich unbegreiflich, gleichwohl im Leben (und nur dort) durchdringlich. Ist aber alle Möglichkeit des Zweifels durch Reflexion ausgeräumt, muss das Dasein nach Fichte vollkommen unbezweifelbar, oder – positiv formuliert – absolut durch sich selbst de iure gerechtfertigt sein. Die genetische Reflexion bringt Gott in dieser Qualität in den Horizont des Bewusstseins: »In dieser Liebe ist das Sein und Dasein, ist Gott und der Mensch, Eins, völlig verschmolzen und verflossen [...]; des Seins Tragen und Halten seiner Selbst in dem Dasein, ist, seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines selbst Haltens, ist, unsere Liebe zu Ihm; oder, nach der Wahrheit, seine Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es ver-

---

allerdings als ein gegenwärtiges und vorläufiges, und die Gewißheit eines künftigen, und der Zusammenhang beider mit einander auf; und mit dieser Ansicht wird sich denn vereinigen und durch sie berichtigen lassen, was aus anderen Quellen über dieses Verhältniß gesagt wird. Der formale sittliche Wille, schlechthin zu wollen die Pflicht, ist stets möglich; und er ist in dieser Gestalt ewig. Das Gesetz selbst aber in seinem Inhalte soll erst durch dieses Leben ausgemittelt werden. Anderwärts: Welten über Welten in einer unendlichen Reihe. Auch dies bleibt wahr, und hat ein anderes Princip, das hierher nicht gehört.« (SW XI 81 f.) Es scheint also, als ob Fichte seine eigene Konzeption aus der Anweisung von 1806 erweitert hat. Die »Welten über Welten«-Theorie muss bestehen bleiben, da nach Fichte jedes Individuum, dass sich einmal gesetzt hat, unsterblich ist, aber dadurch ist es noch nicht erlöst und kann darum nicht in die »sittliche Welt« eingehen. Aber nicht nur dadurch würde der existenzielle Ernst, den Verwey anmahnt, in diesem Leben durchaus erhalten bleiben, sondern allein auch dann, wenn man sich die Perspektivfrage sub specie absoluti stellt: Da hat nach Fichte ein Individuum, das noch den existentiellen Ernst seiner Lage *fühlt*, offenbar noch nicht die lebendige Religion, sondern nur ein formales abgerissenes Bild derselben, die er noch sucht. Zugleich wird eine solche suchende Seele sich durch ihr formales totes Bild von der Religion, deren Affekt sie nicht unmittelbar wahrnimmt und fühlt, per self-defeating prophecy an der Nase herumgeführt, und zwar derart, dass sie sich durch den Re-entry des überfaktischen Daseins unter die faktische Ichform eben auch das Sagen für die lebendige Religion verdunkelt, und zwar so lange, bis sie im Tun (Leben) den performativen Realismus des Ich aufgibt.

mag, sich zu lieben in uns.« (RL : 153) Dadurch wird das zu Beginn (Kap. IV.1 ff.) aufgestellte Postulat einer vollkommen erfüllten Vernunft eingeholt und absolut durch sich selbst gerechtfertigt, nachdem das Willkürprinzip faktischen Denkens als ein derivatives und abhängiges wegfällt, ist das Leben und Denken genetisch evident (E↓). Die Liebe ist nach Fichte die in sich evidente, schöpferische Empfindung des höchsten Gutes, der unmittelbare Affekt der Realität, Quelle aller Wahrheit und Gewissheit, sie ist nach Fichte der überfaktische, transreflexive, transfaktische und transintentionale unbegreifliche Realgrund des bewussten Lebens und Seins, das Dasein. Die intelligible Geisterwelt ist nach Fichte ihrem Wesen nach nichts als die Erscheinung Gottes, sein absoluter Idealgrund. Ihr ganzer Sinn, und das Warum ihrer Existenz geht darauf, dass das Gute, Wahre und Schöne in der ganzen Menschheit erscheint, unter der Bedingung, dass es frei durch jeden Einzelnen ergriffen werde: »Die ganze gegenwärtige Welt hat keine andere Absicht ihres Daseins, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit. Alles, was sich zuträgt durch die dunkle und bewußtlose Erscheinung des Begriffs, desselben Einen, der da Weltgrund und Weltentwickler ist, geht auf diesen Zweck. Freilich nur auf diesen, der freien und bewußten Sittlichkeit: nicht etwa darauf, daß es die Menschen wider ihren Willen und ohne ihr Bewußtsein sittlich machte, eine solche Wirkung wäre unsittlich und widersittlich, sondern darauf, daß es die Menschen brauchen sollen und können für Besinnung und Erzeugung des guten Willens. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung Aller. Sie ist das erste und unmittelbar faktisch gegebene Mittel zur Erscheinung des göttlichen Bildes; Mittel, indem sie das Menschengeschlecht bildet zum zweiten Mittel, oder zum Werkzeuge dieser Erscheinung. Dieses ist sie nun schlechthin, durch innere Nothwendigkeit ihres Seins in der göttlichen Erscheinung und sie kann keine andere sein. In sofern spricht man von einer göttlichen Weltregierung, einer Vorsehung und dergleichen mit vollem Rechte, wenn man nur nicht so anthropomorphistisch meint, daß Gott in der Zeit durch Willen und Gnade für das Beste der Menschheit wirke, sondern ausser und über aller Zeit leitet er die Menschheit durch sein Erscheinen in der Welt.« (SW XI : 85)



Vollkommen erfüllt ist nach Fichte die endliche Vernunft dann, wenn sie diese ihre Bestimmung als solche im Leben begreift und praktisch darin aufgeht: Seligkeit ist also der absolute Affekt des zu sich selbst und zur Klarheit gekommenen Lebens der endlichen Vernunft, es ist die anschauliche und Erfahrung der Qualität des höchsten Gutes im Bewusstsein, das heißt die Gewissheit der absoluten Sinnhaftigkeit des gerechtfertigten Daseins insgesamt. Damit ist nun die Begründung und Rechtfertigung für das bisher vorausgesetzte Gesetz der Glückswürdigkeit, also das apriorische Proportionalitätsverhältnis von Freiheit und Erfüllung gefunden, und zwar schlechthin a priori zur Faktizität überhaupt, und logisch vor jeder bewussten theoretischen Freiheit und Willkür des Subjekts. Die Glückswürdigkeit stellt sich nach Fichte das innere Sanktions- wie Erfüllungsgesetz des Verhältnis der absoluten zur endlichen Vernunft, und somit der Vernunft, durch sich selbst heraus.

Innerhalb der einen Vernunft gibt es nach Fichte fünf Gottesbegriffe sub specie absoluti, wenn man den nihilistischen Standpunkt hinzunimmt, sechs, denn auch die Abwesenheit Gottes ist ein eindeutiges Verhältnis Vernunft zu sich selbst: Und jeder Gottesbegriff hat also seine ihn charakterisierende Form der Erfüllung. Die Wissenschaftslehre kann gezeigt werden, dass Gott (Leben, Religion) und absolute Vernunft (Wissenschaft) die zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind, aber erfüllt ist der Mensch nur im Leben, mithin in einer realen Gottesbeziehung und Seinserfahrung.

Nach Fichte ist jeder Mensch absolut frei, seinen Lebensstandpunkt und damit seine Glücksgüter und Erfüllungsformen und Leidensformen zu wählen, freilich jedoch nicht bewusst und willkürlich frei, weil die absolute Freiheit jenseits der Grenzen des faktischen Selbstbewusstseins ansetzt, quasi an dessen Wurzel, und zu den absoluten Voraussetzungen faktischen Wissens bzw. der Wirklichkeit gehört! Dementsprechend tief, lang und ernsthaft muss man aber auch nach der Freiheit graben, und zwar im Praktischen wie im Theoretischen. Prinzipiell steht es dem Individuum offen, in völliger Erfüllung seine Bestimmung zu ergreifen, bzw. von ihr ergriffen zu werden – eine solche Entscheidung zur absoluten Freiheit der Freiheit wird, da sie jenseits der überfaktischen Wurzeln des Selbstbewusstseins ihren logischen Ort hat, völlig spontan und grundlos auftreten, ohne dass das Ich vorangehend den

Reflex einer Absicht sieht. Trotz ist eine solche Vollendung der Freiheit die Akt, gleichwohl nicht subjektiver, noch objektiver, sondern genetisch-evidenter transintentionaler Akt der Vollendung und Einsicht in die Einheit des Daseins. Weil dem Mensch nach Fichte immer die ganze Erfüllung als Möglichkeit offen stehen würde, liegt der Grund, dass er auf einem niederen Lebensstandpunkt befangen ist, nicht in einem göttlichen Zwangsmechanismus, sondern in der absolut freien Entscheidung und Kraft und Beharrlichkeit des Willens des Individuums. *Das Gesetz der Glückswürdigkeit wäre dadurch legitimiert*: Was einem Menschen subjektiv an Leid, Unerfülltheit zustößt, hat es durch seine transzendente Gesinnungswahl zugestimmt, und alles Ungemach, Elend und Leid ist nach Fichte nur die andere Seite der gewählten Einstellung.

Aber, es bleibt abschließend noch einmal zu betonen: Es handelt sich bei Religion um höhere Erfahrungsformen, um »Seinsfühlungen« bzw. »Seinserfahrungen«, wie Dürckheim sie unterscheidet. Weil das so ist, hier eine Schilderung von Dürckheim von solchen Erfahrungen, um einerseits noch einmal anschaulich zu machen, dass es sich bei Fichte (wie bei Kant) um eine transzendente Theorie handelt, die die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung untersucht; allerdings jedoch nicht der sinnlichen, sondern höherer geistiger Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge. Andererseits wird dadurch auch noch einmal deutlich, wie wichtig der klare Begriff ist, um derlei höhere Erfahrungen zu fassen bzw. richtig zu verstehen, ja, und dadurch überhaupt zu bemerken. Die Schilderung sei hier vollständig angegeben: Wer selbst schon einmal derlei Erfahrungen gemacht hat, wird anhand der Schilderung Dürckheims verstehen, was gemeint ist. Es ist schwer, diese Zustände zu beschreiben, auch diese Schwierigkeit zeigt sich an diesen authentischen Texten, ebenso wie die besondere, nicht intentional hervorzubringende, kontrollierbare innere Stille dieses Versunkenseins, die sich mit der wirkliche erfassenden Reflexion und Attention nicht verträgt.

»Was kann ich dazu tun, daß das, was ich da erlebte, wiederkommt, nein, mehr, daß ich mit dem, was ich da erlebte, in Verbindung bleiben kann –

Was hast Du erlebt?

Das weiß ich nicht – ich weiß nur, daß es gewaltiger war – Es zittert alles noch in mir nach.

Schön? Gut?

Ganz jenseits von schön und gut. Es war einfach ›Das!‹

Was heißt das?

Das, worauf es ankommt. Gewaltig, groß – unbeschreibliche Fülle – Licht – Liebe, alles in eins!

Ein Erlebnis also!

Viel mehr als ein Erlebnis. ›Erlebnis‹, das klingt so ›subjektiv‹. Es war viel mehr. Es war eine Präsenz – eine Gegenwart, ich weiß nicht, von wem oder was, eine Gegenwart, die mir geschah –

Und du –

Ich war plötzlich ein anderer, völlig frei – ganz ich selbst und in mir und zugleich mit allem verbunden. Ich wußte nichts mehr und zugleich alles, und so geladen mit Kraft – und über alle Maßen glücklich. Ich war einen Augenblick ganz ich selbst, nein, überhaupt nicht mehr ›ich‹, und doch so, wie noch nie und viel, viel mehr –

Und was hattest du vorher gemacht?

Nichts. – Es kam über mich aus heiterem Himmel, ergriff mich, übermannte mich, leerte mich völlig aus, füllte mich, trieb mich in mich hinein, vernichtete mich und holte mich wieder heraus – über mich hinaus. – Es ist also ganz unsagbar.

Und warst du verwirrt, die Welt um dich, wie war sie?

Verwirrt? Überhaupt nicht! So klar wie noch nie. Mehr als das, ich sah, was ich noch nie gesehen hatte –

Was?

In die Dinge hinein – durch sie hindurch – auf ihren ›Kern‹. Kann es nicht beschreiben. Alles hatte einen ganz anderen Sinn. Alles war genau das, was es war und zugleich viel mehr, ganz etwas anderes, und gerade dadurch ganz es selbst.

Und du –

Genauso! Ganz etwas anderes, ein ganz anderer und gerade darin ganz ich selbst. Ich gehörte nicht mehr mir.

Und jetzt –

Ja, und jetzt! Jetzt suche ich jemanden, der mir das alles erklärt. Nein – wozu erklären – bestätigen, mir das ›abnimmt‹ – mehr noch, mich führt. Ich weiß, in der Richtung liegt es!

Was?

Der Sinn. Die Bestimmung. Das, wozu wir überhaupt da sein – Ich brauche jemanden, der das kennt, der ›weiß‹ und ...

Tausendfach werden heute solche Gespräche geführt. Ihr Anlaß ist immer der gleiche: ein Einbruch des überweltlichen Seins in unser bewußtes Dasein – je nachdem erschreckend, verheißend, verpflichtend, jedenfalls gewichtig genug, um den Betroffenen zu veranlassen, es ernst zu nehmen und nach jemanden zu suchen, der da weiterhilft.

Das Erlebnis, das den Anlaß für solche Gespräche gibt, kann von verschiedener Tiefe sein – nur eine flüchtige Berührung – oder aber von großer Gewalt. So unterscheidet man zweckmäßig zwischen Seinsführung und Seinserfahrung.« (Dürckheim 1973 : 82f.)



## Schlussbetrachtung – Die Folgen für unser Menschenbild

Sich selbst verstehen ist das Universum verstehen.  
Der Makrokosmos und der Mikrokosmos sind eins.  
Wenn ein Mensch einen Schritt vorangeht,  
dann bringt er das Bewusstsein der Welt einen Schritt voran.

Taisen Deshimaru

Um das Verhältnis der Glückswürdigkeit gerecht zu werden, mussten wir einen sehr weiten Kreis durchschreiten und sind tief eingedrungen in das teilweise unwegsame Feld der transzendentalen Epistemologie; und trotzdem, wir können nicht sagen, dass wir die Thematik erschöpfend behandelt haben. Nun, das ist kein Wunder bei einer der tiefsten Fragen des Menschen. Was sich uns zeigte, waren aber ziemlich eindeutige Indizien, Tendenzen und Aspekte einer Antwort, die gleichwohl je tiefer wir sie verfolgt haben, um so konkreter und bedeutender wurden. Ein überraschendes Ergebnis ist zunächst, dass der sperrige und altmodische Ausdruck der Glückswürdigkeit, und das mit ihm angesprochene Verhältnis von Freiheit und Erfüllung sich als sehr fruchtbar erwies, um die Tiefendimension der Frage der menschlichen Glücksmöglichkeiten zu untersuchen. Vor allem zeigte sich, dass das Verhältnis nicht sinnvoll unabhängig von den Begriffen der Rationalität und Wahrheit untersucht und thematisiert werden kann: Denn Erfüllung ist selbst schon die Wahrheit eines freien Lebens.

Abschließend sei mir erlaubt, freier zu sprechen, um die Punkte, auf die es ankommt, nicht aus den Augen zu verlieren, weitere Differenzierungen werden sich von selbst einstellen.

## Was konnte gezeigt werden?

Insbesondere zeigte sich eine erstaunliche Perspektiven- und Kompetenzerweiterung eines kritischen am Begriff des Absoluten entwickelten Wissensbegriffs, durch den viele Problematiken eines differenziellen intentionalen Wissens- und Handlungsbegriffs beschrieben, relativiert und regionalisiert werden konnten. Zentral war hier die transzendente Reflexion der Reflexion, welche wie ein Spiegel im Spiegel, die durch die einfache Reflexion notwendig zustande gekommenen einseitigen Verkehren und Brechungen des Wissens beobachten und begradigen half. Sie macht den Blick frei auf ein *das freie endliche Selbstbewusstsein fundamental begründendes, der freien Reflexion irreduzibel undurchdringliches, faktisch-überfaktisches Urbild (Feld des Paradoxalen), das einerseits als Geisterreich das formale Speicherbewusstsein der Leistungen aller individuellen Freiheiten darstellt und sammelt, andererseits aber dort, wo individuelle Freiheiten nicht wirksam sind, als ein materialiter absolut in sich bestimmtes Möglichkeitsfeld absoluten Verstandes sub specie absoluti fungiert*. Dieses integrale Wissen ist den faktischen Ansprüchen der einfachen Reflexion auf Richtigkeit und Exaktheit inkommensurabel enthoben, und in dieser Enthobenheit, und zwar nur strukturell der Reflexion der Reflexion zugänglich (dies aber voll und ganz). Aber nur, wenn sowohl die Reflexion als auch die Reflexion der Reflexion schweigen, kann das endliche Selbstbewusstsein das absolute Integral der Unschärfe-Relation von faktischem und überfaktischem Wissen bilden, und wird für das fundamentale Feld des Paradoxalen transparent, wird durch völlig Desidentifikation von dem Sich, zum klaren Auge der Welt. Die Welt ist dann nichts als der akausal-zeitlose Spiegel der Hierarchien des Geisterreiches, jede Qualität, jedes Verhältnis Ausdruck der geistigen Welt. Wir haben damit ein *affektiv-unscharfes absolutes Vernunftleben sub specie absoluti* hinter den faktischen Reflexions- und Rationalitätsformen des intentional-identitätslogischen Wissensmodus gefunden; jedoch aufgrund

seiner Fundierung in der absoluten Einheit absoluten Seins handelt es sich nicht etwa um ein Irrationales, Chaotisches oder Kontingentes Prinzip, sondern um ein formaliter einheitlich-organisches, ideal-lebendiges, sinnhaftes und materialiter aber unerschöpfliches, hyperkonkretes, je und je einzigartiges - göttliches.

Diesem Vernunftleben kommt der absolute Primat zu: Es ist das lebendige, unendliche in sich bestimmt-bestimmbare innere Ich, eine absolut materialiter in sich bestimmte theoretisch-praktische Vernunft, das sogenannte ›Herz der Welt‹, wohingegen das freie endliche Ich zunächst nur eine äußere, abgerissene und leere Kruste (Bedingung der Sichtbarkeit) desselben darstellt. Die Wirklichkeit des Lebens sub specie absoluti in allen ihren Bereichen ist nicht auf Exaktheit geschlüsselt. Eine darauf reduzierte Wissenschaft und Rationalisierung muss die Welt und die lebendigen interpersonalen Beziehungen (wozu auch Traditionen, Kulturen, etc. gehören) notwendigerweise deformieren, ertöten, anonymisieren und auflösen, und dies umso mehr, je effizienzorientierter und systematischer die Rationalisierung vorangetrieben wird. Das ist aber nicht gegen Aufklärung, Rationalisierung und Fortschritt überhaupt gerichtet, sondern nur gegen die strukturelle Gewalt und Ignoranz der einseitigen: Es ist ein Statement gegen die Unterlassensleistung einer Vollendung der Aufklärung, welche am lebendigen Integral des Lebens sub specie absoluti einen maßgebenden Wert und ein kritisches Korrektiv für die Organisation der gesellschaftlicher Entwicklung und Gestaltung hätte.

Durch Reflexion der Reflexion konnte das Vernunftleben sub specie absoluti begriffen werden, in seiner Reinheit gelebt werden kann es allerdings nur im reflexionslosen Hingegebensein an das integrale ›Auf-fassen und Wahrnehmen‹. Damit ist kein passiver, abhängiger oder energieloser Zustand gemeint, sondern eine Einstellung höchster zeitlich invarianter Energie- und Konzentrationsballung im transpersonalen und transzendentalen Kern des inneren Ich, was mit einer grundsätzlichen Desidentifikation mit den Verhältnissen und Tätigkeiten des Selbstbewusstseins einhergeht: Tätig sollen wir gar nichts tun, mithin soll auch Handlung, Gedanke, Impuls bis in den Grund *Wahrnehmung werden*, aus Handlung wird absichtsloses Wollen und Tun (wuwei), aus Motiv interesseloses Interesse, aus Denken, „denken, ohne zu denken“



(hishiryo), aus Erkenntnisstreben nicht-wissendes Wissen. Und mit der Zeit wird sich der aufgewirbelte Schlamm der Erregung, der rote Staub der Kultur legen und Ruhe, Klarheit und Besonnenheit einkehren. Der Freiheits-, Lebens- und Identitätskern des Menschen liegt somit nicht im Mannigfaltigen, nicht im Vergangenen, nicht im Zukünftigen, sondern im für das faktische Wissen irreflexiblen und paradoxal erscheinenden transintentionalen ›Können-selbst‹ (Cusanus) des Hier und Jetzt. Das wird nach Fichte idealtypisch erreicht in den Lebensstandpunkten der Religion und Kunst, welche sich natürlich konkret in ganz unterschiedlichen historischen symbolischen Systemen realisieren können. Es zeigt sich hier insbesondere, wieder nur im Hier und Jetzt, dass die Reflexion der Reflexion zwar eine radikale Orientierung im Leben sub specie absoluti ermöglicht, und die Brechungen der einfachen Reflexion durchdringen kann (was begründete Kritik und Demaskierung von Fehlentwicklungen, Machtmissbrauch und Anmaßung ermöglicht – zentrale Kernanliegen der Aufklärung), es zeigt sich aber auch, dass sie nur ein abgerissenes differenzielles Bild des wahren Lebens zu liefern in der Lage ist. Das heißt, durch Epistemologie der Epistemologie kommt man nur zur richtigen Vorstellung über die Wahrheit, nicht zur lebendigen Wahrheit selbst. Also, der Weg, den wir hier fanden, um selbst in die lebendige Wahrheit zu gelangen, war die über das absolute Ich und die eigene Tätigkeit hinausgehende Kontemplationsformen wie Zazen. Erst dadurch kann Freiheit von der Freiheit realisiert werden, wirkliche Freiheit aber ist absichtsloses nicht-intentionales Handeln oder eigentlich – lebendiges intergeistiges Dasein.

Für eine nachhaltige Form, auf menschliche Weise lebendig zu sein, ergibt sich also folgendes Bild: Der Mensch im rationalen Normalzustand findet sich gewissermaßen frei schwebend und weitgehend ablöst von der integralen Ordnung des absoluten Ursehens, er bewegt sich tätig in seinen gedanklichen Konstruktionen, Affirmationen und Selbstbestätigungen, und dadurch wird ihm seine Welt erst zur Welt des Zufalls und der Kontingenz. Die Philosophie, wenn sie sich zur transzendentalen Reflexion der Reflexion erhebt, vermag ihn intellektuell über sich und seine Abgerissenheit zu erheben, Reintegrieren in die Hierarchie des göttlichen Verstandes vermag sich der Mensch nur durch praktische geistige Übungen wie Zazen. Der moderne aufgeklärte Mensch

neigt dazu, sich im Denken von der lebendigen, integralen Wirklichkeit sub specie absoluti loszureißen, sie nach seinen Vorstellungen zu verändern, zu rationalisieren, zu verbessern. Gleichwohl sind alle seine tatsächlichen inhaltlichen Fortschritte und Leistungen für sich betrachtet nur Modifikationen und Variationen der Fortsetzung der einen durchgreifenden self-deceiving bzw. self-defeating prophecy seiner individuellen Freiheit. Erst wenn der Mensch die Freiheit von dieser Freiheit realisiert, vermag er sich zu jenem ruhenden Auge im Wandel, oder anders gesagt, zur wissenden Blindheit von König Ödipus zu erheben. Dann kann der Mensch bemerken, dass er alles das, was er zuvor freiwillig und energisch tat, tun musste, ja dass er sich zu dieser leeren Freiheit um der Freiheit willen durch den Zwangsgedanken individueller Freiheit nicht nur selbst verurteilt hat, sondern darüber hinaus auch noch fortwährend als sein eigener Wärter an Tür seiner Zelle wachte. So gesehen, ist nicht das torlose Tor der absoluten Freiheit paradox, sondern der schizoide Zustand davor. Dichter wie Kafka, Goethe, Dostojewskij, Shakespeare und Sophokles sahen dies und schrieben darüber.

Damit wird nicht etwa behauptet, dass der auf Exaktheit und Richtigkeit geschlüsselte intentionale Wissensbegriff und darauf aufbauende Wissenschaftsmodelle nichtig sind, denn er ist da, wo er organisch in den lebendigen Gesamttakt der Vernunft *integriert* ist ( $= E \downarrow \parallel E \cup [S \rightleftharpoons O]$ ), die notwendige Form der Sichtbarkeit überfaktisch sinnvollen Lebens. Allerdings auch nur dann. Der formalen Freiheit fehlt jenes Maßstabgebende, was die Freiheit von der Freiheit besitzt. Die formale Freiheit versucht freilich das Maßstabgebende zu simulieren, aber diese Simulation ist kontingent, sie verhält sich wie ein rationaler Bruch zu einer transrationalen Zahl – es bleibt immer ein Nebenwirkungen und irrationale Kollateralfolgen verursachender Rest, der den Menschen von wahrer Grazie (Kleist) und einem integralen Zeugen im Schönen (Platon) abschneidet. Der faktische Wissensmodus bzw. der faktische Freiheitsgebrauch müsste also grundsätzlich zugunsten des unmittelbaren affektiven ›Wahrnehmens und Auffassens‹ im Leben sub specie absoluti und der Reflexion der Reflexion in der Wissenschaft *relativiert* und *integriert* werden.

Der Tunnelblick der faktischen Wissensmetaparadigmata ist nach *zwei Seiten hin grundsätzlich gefährdet*, die im Fragenkomplex der Glückswürdigkeit von zentralem Interesse sind, – einerseits a. aufgrund des Dezisionismus zur *Prinzipienseite* hin und andererseits b. aufgrund der abstrakten Abgerissenheit (hiatus per irrationalem) zur *Lebens- bzw. Unmittelbarkeitsseite* hin. Indem diese Schwachstellen gestellt und überwunden werden (wozu diese Arbeit hoffentlich einige orientierende Hinweise geben konnte), würden die *Unmittelbarkeit des Lebens und der unverstellte Wahrheitssinn des gesunden Menschenverstandes* einerseits, und *das Projekt einer wissenschaftlichen Philosophie und Letztbegründung im Rahmen einer Aufklärung der Aufklärung* andererseits, eine *erhebliche Aufwertung* erfahren können, mit umfassenden, aber doch erst auszumessenden Rückwirkungen auf das herrschende Menschenbild.

a. Aufgrund des nachgewiesenen strukturellen performativen Realismus bzw. des in-sich-geschlossenen Dezisionismus (des faktischen Ich-Reflexes) verfällt der faktische Wissensmodus der Grund- und Gesetzlosigkeit seines eigenen unreflektierten faktischen Ursprungs. Die Hinfälligkeit und Letztbegründungsunfähigkeit, die er sich selbst – und sub specie facti richtigerweise – und dem Wissen bzw. der Wissenschaft in toto attestiert, stellt sich aber als eingengter Tunnelblick und self-defeating prophecy seiner formalen Strukturen und Prämissen heraus, nämlich seines bloß subjektiven Freiheits- in Gegensätzen operierenden Reflexionsverständnisses.

Überraschenderweise konnten wir dadurch gerade mit Hilfe Fichtes zeigen, dass der Abgesang auf das Paradigma absoluten Wissens *sub specie facti* richtig, *sub specie absoluti* aber unwahr, und damit nichts als der sich selbst verfolgende Schlagschatten des in-sich-geschlossenen faktischen Wissens ist. Durch die transzendente Reflexion der Reflexion erhält also das überfaktische Wissen sub specie absoluti als ein materialiter erweitertes, genetisch-evidentes, formaliter aber transintentional integrales Prinzip absoluten Wissens ein Revival erhält. Absoluten Wissen stellt also eine schöpferische, und sub specie absoluti unscharfe Synthese zwischen dem faktisch-absoluten intentionalen (formale Freiheit oder Verstand) und dem absolut-absoluten genetisch-evidenten (in

der materialiter unerschöpflichen = lebendigen Vernunft letztgegründeten) Wissensmodus dar.

Die andere Gefahrenseite b. bildet die Infrangierung der Unmittelbarkeit des Lebens *sub specie absoluti*, und zwar sowohl *formal* als auch *material*:

b.a Zunächst *formaliter*, als der in sich per hiatum irrationalen abgerissene Wissensmodus die Phänomene des Lebens nicht in ihrer unbegreiflichen Lebendigkeit und Frische, sondern nur in einer abstrakten und formellen begrifflichen Weise zu erfassen vermag, die aufgrund der performativen Absolutsetzung des faktischen Wissensmodus automatisch auf seine Welt, Gegenstände und Strukturen übertragen wird. Dies führt zu einer Projektion der inneren Abgerissenheit und Gesetzlosigkeit dieses Standpunkts auf die *sub specie absoluti* je und je einzigartige und unerschöpfliche Realität, und also zu einem strukturellen Atomismus, Kontingentismus bzw. Individualismus der Strukturen, Systeme und Interessen. Zwar kann diese Situation innerhalb des faktisch-intentionalen Wissensmodus noch gesehen und kritisiert, aber nicht gelöst, sondern nur noch in selbstähnlicher Form reproduziert werden.

Hierin liegt ein wesentlicher Grundzug der Dialektik der Aufklärung zu liegen: Sie kann zwar sich, die Wissenschaften und die Wirklichkeit in rastlose Bewegung setzen und darin erhalten, aber sie vermag sie weder anzuhalten noch zu steuern – sie verabsolutiert entweder ihn, oder sein absolute Gegenteil – und findet sich also mit exponentieller Grundtendenz die ganze Zeit zwischen Extreme gestellt. Wer mag kann das den Scylla- und Charybdis-Komplex der Aufklärung nennen. In Anerkennung dieser Situation ist es letztlich nur konsequent, dass Philosophie und Wissenschaften in diesem Prozess einerseits in eine rational ebenfalls nicht mehr verwalt- und verantwortbare strukturelle *Komplexitätsexplosion* übergehen (was sowohl die Disziplinen wie auch die wissenschaftlichen Organisationsformen angeht), da jeder Neuansatz die Fehler der Vorgänger inhaltlich mit aufnehmen und austarieren will, formal aber denselben Dezisionismus reproduziert. Oder aber andererseits zu einer postmodernen Beliebigkeit, einem Abschied vom Prinzipiellen (Marquard) neigt, also in einen Tod der Philosophie und Aufklä-

rung als rationale Orientierungswissenschaft im prinzipienlosen Pluralismus oder Agnostizismus. Schließlich enthält die faktische Aufklärung dadurch Tendenzen zur Ausbildung einer elitären Wissenschaftsreligion oder unkontrollierbaren Expertokratie, die sich einer wissenschaftlichen Rechtfertigung ebenso entzieht, wie sie sich dem intuitiven Lebenszugang des Menschen *sub specie absoluti* entfremdet. Wenn die wissenschaftliche Rationalität letztlich nicht mehr dem Menschen dient, so wird sich dies von dort früher oder später in alle Bereiche des Lebens distribuieren. Sobald die Wissenschaft dem Menschen die Kompetenz für die Wahrnehmung und die verantwortliche Entscheidung über die Grundprinzipien und Werte des Lebens abspricht, so wird Wissenschaft strukturell zur Autoritätsherrschaft, die zu einer langsamen, sich verständigenden strukturellen Verholzung und Annihilierung des freien Lebens und seiner natürlichen und sozialen Bedingungen führt.<sup>257</sup> Diese Tendenzen moderner differenzierter Gesellschaften stehen aus meiner Sicht letztlich hinter dem aufkeimenden Interesse an Verschwörungstheorien, den Eso-Szenen, dem politischen Nationalismus, dem Vorwurf der Lügenpresse, dem Vertrauensverlust der Politik etc. Die Menschen spüren, dass sich die sozialen Systeme verselbständigt, und zu abge-

---

<sup>257</sup> Häufig findet dieser performativen Widerspruch der prinzipiellen Selbstentmündigung des Menschen durch sich selbst vor dem Hintergrund statt, dass man in absoluten Wahrheitsansprüchen Totalitarismen, Dogmatismen, Ideologien vermutet oder dies schlicht unterstellt; aber genau betrachtet stellt auch das nichts als einen Re-entry bzw. eine self-defeating prophecy dar, des überfaktischen unter den faktischen Wissensbegriff. Absolute Aussagen in der Wissenschaft sind nicht in faktischen Setzungen, sondern nur unter dem systematischen Vorbehalt der Problematizität innerhalb der Reflexion der Reflexion möglich, und im Leben nur unter der Bedingung, dass die Einsicht nicht vom Einzelnen, sondern durch den *Möglichkeitssinn aller*, ihrer formalen wie materialen Vollkompetenz des Lebens, sich genetisch evident einstellt, und nicht als faktische Setzung, Dezision oder Diskussion. Mithin würde darauf hinzuweisen sein, dass auf Basis eines solchen menscheitsübergreifenden Möglichkeitssinns neue Gesprächsformen, Denk- und Regierungsweisen erst entwickelt werden müssten, die auf Einstimmigkeit statt auf Mehrheitsentscheidungen, auf Einklang mit den Natur- und Lebewesen als den Außenorganen des Menschen, statt auf instrumentelle Beherrschung und Vernutzung abgestellt sind. Dabei ist nicht die Herrschaft des Menschen über die Natur an sich in Frage gestellt, sondern nur die Art und Weise, also die Kultur und Kunst des Regierens, indem ein barbarischer Umgang mit den Dingen und Wesen indiziert, dass der Herr der Schöpfung seine Rolle und Stellung noch gar nicht begriffen hat, und also auch nicht verdient.

trennten Parallelsystemen (per hiatum irrationalem) anonymisiert haben, und sich auch dann noch diesem in sich geschlossenen Kreisen der Selbsterhaltung weiterdrehen, wenn versucht wird, untereinander oder mit den Einzelnen Kontakt aufzunehmen. Eine wirkliche Partizipation, ja nur der offene teilsystemübergreifende Dialog zwischen den Funktionalen und den Einzelnen scheint immer schwerer realisierbar zu sein, obgleich er technisch-praktisch durch die Digitalisierung immer einfacher wird: Dadurch kommt es zu einer Verschiebung der Aufmerksamkeit und der Informationsverteilung, vor deren Horizont strukturelle Anonymisierung und irrationale Verselbständigung der Teilsysteme wahrnehmbar und kritisierbar wird.

Durch die Aufklärung gelang der Wissenschaft die Befreiung des Menschen von seinen natürlichen Beschränktheiten, jetzt muss er sich durch eine Aufklärung der Aufklärung noch von der strukturellen Gewalt und Ignoranz der von ihm selbst geschaffenen Systemrationalitäten befreien, sofern sie lebensfeindlich, ungerecht oder dysfunktional sind. Die Aufklärung der Aufklärung muss die Wissenschaft und Institutionen zu einem Anwalt des Vernunftlebens aller machen, indem sie nicht nur menschliche nachhaltige unscharfe Wissens-, Organisations- und Lebensformen entwickelt oder einfach nur zulässt, sondern vor allem ein vollständiges Bild des eigentlich Menschlichen ins Zentrum stellt. Die Hauptprobleme der Aufklärung liegen also auf der philosophischen Prinzipienebene, bei einem eingeschränkten bzw. unreflektierten Menschen-, Welt-, und Wissensbegriff.

Hier können und sollen nur Tendenzen einer philosophischen Totalen angedeutet werden, ob sich diese Perspektive sinnvoll auf die modernen Gesellschaften übertragen und wie eine nachhaltige strukturelle Lösung und Überwindung angesichts von nach wie vor grassierendem Terrorismus, Staatsversagen, Atomwaffen, Umweltvernichtung etc. aussehen kann, traue ich mich nicht an dieser Stelle zu festzustellen. Wir können diesen komplexen Perspektivenwechsel hier auch nicht weiter verfolgen: Nur eines scheint klar, würde es sich bestätigen, dass unser Begriff vom Menschen zu revidieren ist, so würde dies auf alle Lebens- und Wissensbereiche zurückwirken und diese neu konstellieren, indem das Selbstverständnis des ›Menschen‹ bzw. der endlichen Freiheit in der Tat das Maß aller Dinge ist.

*b.b Materialiter* aber ist der faktisch-intentionale Wissensmodus und darauf aufgebaute Rationalitäts- und Wissenschaftsformen durch seine performative Abtrennung vom Leben *sub specie absoluti* eingeschränkt und thematisch voreingenommen. Bestimmte Erfahrungsbereiche und Lebensmöglichkeiten muss dieser Wissensmodus *ex ante* als irrational ausschließen, der Irrationalität verdächtigen, durch Nichtbeachtung marginalisieren oder durch Re-entry überformend und entstellend inkludieren. Und zwar, rein formal gesagt, all solcher Erfahrungsbereiche, die einen unmittelbaren Gewissheitsvollzug oder einen transintentionalen Wahrheitsanspruch zu realisieren beanspruchen, und also im zweidimensionalen Wissensmodus des Dezisionismus zwischen Enthusiasmus und Kritik – ich sage es lieber noch einmal: zu Recht – nicht nachvollziehbar sind. Da sind beispielsweise lebendige Moral, lebendige Religion, aber auch eine Kunst, die sich über gültige Formen, und nicht über den Kunstmarkt definiert, ebenso wie erweiterte ganzheitliche Formen von Medizin, Landwirtschaft, Personalverantwortung, Unternehmensführung. Bei Weitem gehören hier nicht nur die unredlichen und im Trüben fischenden Geisterseher und Hochstapler abenteuerlicher Eso-Szenen hin, welche vielmehr selbst ein Teil des Problems eines voreingenommenen Wissensbegriffs sind. Dort, wo starke Erfahrungen und existentielle Sehnsüchte gegeben sind, zugleich aber gefühlt wird, dass die Aufklärung nicht hinreicht, weil die Erfahrungen der Menschen nicht zu erklären im Stande ist, kann eine psychische Energie freierwerden, die zu unberechenbaren, gemessen an den bestehenden rationalen Systemen irrationalen Handlungen führt.<sup>258</sup> Nicht zuletzt daher gewin-

---

<sup>258</sup> Natürlich kann man meditierende Zen-Mönche naturwissenschaftlich mit MRT und EEG untersuchen, aber man erhält dadurch per *self-defeating prophecy* nur Ergebnisse, die für die eigentliche Bedeutung mystischer Zustände und Erfahrungen blind bleiben müssen. Es könnte sein, dass die als Wissenschaftslehre verstandene Transzendentalphilosophie damit jenseits der bekannten, aber auf das intentionale Paradigma geschlüsselten Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, einen eigenen Wissens- und Geltungsbereich *sui generis* auszeichnen kann, indem sie als integrative und orientierende Leitwissenschaft fungiert, ohne den mathematischen, hermeneutischen und empirischen Einzelwissenschaften in ihrem intentionalen Wissensparadigma den Rang abzulaufen. Zudem lägen erste Schritte eines wissenschaftlichen und zudem aufgeklärt kritischen Ansatzes vor, mittels dessen nicht nur

nen heute jahrtausendelang tradierte, aber begrifflich opake Kulturformen und Praktiken (Drogen, Kontemplation, Yoga, etc.) an Bedeutung, weil sie versprechen, tiefere Fähigkeiten und Erfahrungen zu erschließen, und eine sinnvollere Perspektive und Lebensweise eröffnen – aber dies alles, ohne dass die Wissenschaft eine orientierende Handreichung und die Parteien eine sinnvolle Richtung vorgeben könnten. Die faktische Wissenschaft und Aufklärung scheint sich – nicht absichtsvoll und bössartig, sondern strukturell und implizit – überformend dem Leben sub specie absoluti gegenüberzustellen, aber ihr Fehlen begriffliche Instrumente, um die grundstürzenden und wesensverändernden Einsichten und Erfahrungen Goethes, Dostojewskijs, Musils, Beuys' und vieler anderer, zur Geltung kommen zu lassen. Es fehlt nicht an intentional-rezeptivem Wissen über diese Erfahrungen (Re-entry), aber an lebendiger Erfahrung und Kompetenz, diese Erfahrungen, als das eigentlich lebendig absolute Wissen sub specie absoluti, zureichend in ein miteinander geteiltes einheitliches Welt- und Menschenbild umzusetzen. Das wäre aber nicht nur sachlich möglich, sondern auch ethisch gefordert, ja die Aufgabe der Wissenschaft. Diese Lücke allein ist schon ein Indiz, auch gemessen am faktischen Aufklärungsbegriff, dass es der Aufklärung an Aufklärung fehlt. Es fehlt an einer kritischen Orientierungswissenschaft, die sich darauf versteht, zwischen den in-sich-geschlossenen Kreisen faktischer Vernunfttypen (ohne Re-entry) zu

---

mystische Erfahrungen und indigene Wissensbestände wie die in der Einleitung geschilderte Erfahrung Musils einer Ewigkeit der Welt auf rational-begriffliche Weise in ihrer Bedeutung nachvollziehbar gemacht, sondern darüber hinaus auch einer Menschheit im 21. Jahrhundert wichtige Hinweise gegeben werden können, dass das eigentliche Problem der Ökologie, der Naturzerstörung und des Kapitalismus eine geistige Krise darstellt, und keine technisch-praktische oder wissenschaftliche. Denn die Menschheit, die in erschreckendem Maße dabei ist, ihre Lebensgrundlagen und die ihrer Kinder und Enkel zu zerstören, bewegt sich aber, bei allen Versuchen in Ökologie, Ökonomie und Recht, Lösungen zu finden, automatisch immer wieder in denselben Kreisen einer sich absplattend Logik und instrumentellen Rationalität des intentionalen Wissensmodus einer einseitigen Aufklärung. Sie verschlimmbessert so nicht nur in tragischer Weise ihre Situation, sondern ist vor allem durch die Absolutsetzung der intentionalen Wissensform bei der Suche nach alternativen Lebensformen per Re-entry in einen unlösbaren Streit mit sich selbst verstrickt, durch den schon längst vorhandene Lösungsansätze und Revolutionen nicht in der tragenden Gemeinsamkeit erkannt werden.



vermitteln und die auch die Rolle eines Anwalts der Natur bzw. des Lebens gegenüber den eindimensionalen Rationalitäten übernehmen könnte, um – was hier nur in Gedankensplittern vorgetragen werden kann – die Dimension und den wahren Ursprung der Abspaltung des Menschen vom Leben sichtbar zu machen.

Wenn sich diese Indizien bestätigen sollten, könnte es sein, dass es heute, aufgrund der ungeheuren technischen Möglichkeiten durch die weltweit alles mit allem in Tuchfühlung gekommen ist, fahrlässig zu werden beginnt (bzw. es vielleicht längst schon ist), Glück nur als individuelles, nationales oder westliches Problem, also gewissermaßen atomar zu begreifen. Wir wissen im Grunde, dass wir Formen des Denkens und der Aufklärung erfinden und etablieren müssen, in denen es nicht mehr nur um den Einzelnen, sein Wissen und Können geht, sondern auch um die Eine konkrete, in uns allen lebendige Menschheit, und damit um Kompetenzen und Rationalitätsformen, die diese Menschheit – das ›Geisterreich‹ bei Fichte – zu Geltung, Würde und Partizipation kommen lassen, und zwar in wohl proportionierten kinder- und enkeltauglichen Lebens- und Erfüllungsformen.<sup>259</sup> Man kann

---

<sup>259</sup> Es kommt vonseiten der Zivilgesellschaft immer wieder zu merkwürdigen Formen des zivilen Ungehorsams und des spontanen Engagements – in *Protestbewegungen*, sogenannten Grassroot-Movements, so 2011 die Occupy-Bewegung etc. also zumeist friedliche Initiativen, die spontan entstehen, und in denen das einzelne Individuum bzw. die unmittelbare tätige Gemeinschaft mit viel Idealismus, Aufopferung und Engagement sich mobilisiert, um regionale, staatliche oder auch globale politische Ziele durch Protest an den staatlichen Institutionen vorbei zu verwirklichen. Interessanterweise werden diese Initiativen grundsätzlich von einem, für Außenstehende, die das nicht selbst erfahren haben, schwer verständlichen Geist getragen, wonach Veränderung *nur noch vom Einzelnen ausgehen kann*, insbesondere dadurch, dass er seine Haltung, sein Denken, sein Leben ändert, und dass es insofern auch auf jeden Einzelnen ankommt. Große soziale und politische Umwälzungen sind, zuletzt im Islamischen Frühling, nicht von oben, sondern von der Zivilbevölkerung ausgegangen, und obgleich die politischen und sozialen Techniken der Deeskalation und Resorption bestehender Regimes und Institutionen intelligenter und effektiver geworden sind, geraden Staaten und Institutionen angesichts des Ruf der Protestbewegungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit unter Veränderungsdruck. Aus der Sicht des gesellschaftlichen Systems haben Protestbewegungen etwas Merkwürdiges an sich, was Luhmann in seinem opus magnum dazu gebracht hat, in den Protestbewegungen einen ebenso problematischen wie paradoxen Appendix zu sehen, der gegen alle Theorieästhetik der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft nur angehängt

werden kann (Luhmann 1998 : 847ff.). Für Luhmann ist die Protestbewegung eine neuartige autopoetische Anomalie des ausdifferenzierten Gesellschaftssystems, in der die moderne Gesellschaft eine Form gefunden hat, »um sich selber zu beobachten: in sich selbst *gegen* sich selbst. Widerstand gegen etwas – das ist ihre Art, Realität zu konstruieren. Sie kann als operativ geschlossenes System ihre Umwelt nicht kontaktieren, also Realität auch nicht als Widerstand der Umwelt erfahren, sondern nur als Widerstand von Kommunikation gegen Kommunikation. Nichts spricht dafür, daß die Protestbewegungen die Umwelt, seien es die Individuen, seines es die ökologischen Bedingungen, besser kennen oder richtiger beurteilen als andere Systeme der Gesellschaft. Genau diese Illusion dient jedoch den Protestbewegungen als der blinde Fleck, der es ihnen ermöglicht, Widerstand von Kommunikation gegen Kommunikation zu inszenieren und damit die Gesellschaft mit Realität zu versorgen, die sie anders nicht konstruieren könnte.« Die Gesellschaft »reagiert in dieser hochtemporalisierten, raschen Form auf ihre eigene Intransparenz, auf die Risiken ihres Redundanzverzichts, auf die hochgetriebene Entscheidungsabhängigkeit aller Vorgänge bei Fehlen jeder gesamtgesellschaftlichen Autorität für das Bestimmen des Richtigen.« (Luhmann 1998 : 864f.) Nach Luhmann scheint also die Protestbewegung so etwas wie ein Überdruckventil hoch ausdifferenzierter Kommunikationssysteme zu sein. Nun ist die Systemtheorie Luhmann ein Paradebeispiel für einen Versuch, die komplexen gesellschaftlichen Zusammenhänge auf Basis eines identitätslogischen, innerlich ausdifferenzierten und selbstreferenziellen Rationalitätsbegriffs zu beschreiben. Die Systemtheorie ist damit der soziologisch verlängerte Arm der Evolutionstheorie. Indem die Protestbewegungen aus dieser Perspektive bewertet werden, haftet ihnen nach Luhmann etwas illusionäres und paradoxes an. Was aber wäre, wenn die Protestbewegung der Ort ist, an dem sich die *andere interpersonale Realität und Kreativität* des Menschen in seiner frischen, unableitbaren gesellschaftlichen Form zeigt, seine intrinsisch-überfaktische Verbundenheit im konkreten vorkommunikativen Leben (>Geisterreich<). Wir können diese Idee hier nur anreißen, aber es sprechen einige Indizien dafür. 1. Die Resistenz eines Protestes der *Gesellschaft gegen die Gesellschaft* innerhalb der identitätslogischen Systemtheorie, was zu einem Re-entry der Beschreibung der Protestbewegung innerhalb des absolut gesetzten Systemkontextes führt, der sie nur unzureichend und äußerlich erfasst; 2. die *schöpferische autopoetische Funktion* der Protestbewegung, die nicht nur das Bedürfnis nach einer gesamtgesellschaftlichen Autorität für das Bestimmen des Richtigen imitiert und illusorisch ausagiert, sondern in der Tat ihre Motivationskraft aus einem *interpersonalen, von der gesellschaftlichen Realität unabhängigen, autonomen Vernunfteffekt* (E↓) gewinnt, der gesellschaftliche (rechtliche, strukturelle, ökonomische, etc.) Innovationen gegen die von den faktischen Systemstrukturen resorbierten Individuen fordert. Luhmann weist ja darauf hin, dass Protestbewegungen sich auf »ethische Grundsätze« berufen, obwohl dies für ihn nur eine weitere innersystemische Kommunikationsform darstellt (Re-entry). Dadurch würde also auch erklärlich, wieso die Gesellschaft gegen die Gesellschaft agiert. Wieso? Macht man mit Fichte die Reflexion der Reflexion sub specie absoluti, so zeigt sich, dass die faktische Systemrationalität der Gesellschaft gegen die Menschen und das Leben sub specie absoluti steht: Ein Protest der Gesellschaft gegen die Gesellschaft wäre dann nicht etwa sinnlos und paradox,

ja, wie der späte Fichte, was die Erreichung dieses Ziel in dieser Welt angeht, »in der stets neue Individuen zu ihrer Bildung in die Reihe treten, mit dieser Welt des Geborenwerdens und Sterbens« (SW XI : 81) mehr als skeptisch sein; aber das heißt ja nicht, dass wir nicht daran arbeiten müssen, dass jeder Einzelne nicht nur als Mensch, sondern zugleich als Menschheit zu denken und zu handeln beginnt, und zwar in neuen Wahrnehmungs- und Denkformen, wie sie diese Arbeit ansetzungsweise zu entwickeln versucht hat. Zugleich befreit die Aussicht, dass es nicht letztlich nur um diesen konkreten Planeten geht, die Ökologiebewegung von der Versuchung, sich selbst zu verabsolutieren und damit in einer weiteren Spielart des performativen Realismus – provokant gesagt führt das ökologische Bewusstsein entweder zu einem lebendigen religiösen Bewusstsein oder wieder nur zur Reproduktion des Alten im neuen Gewande.

---

sondern die einzig mögliche Initiativform der Gesellschaft, zu zeigen, *dass es in der Gesellschaft nicht letztlich um die Gesellschaft geht, sondern um das freie, schöpferische Leben jedes Einzelnen und seine Befreiung aus der strukturellen Vereinnahmung durch anonyme Rationalitäten*. Freilich begründen Protestbewegungen ihre moralische Initiative zumeist mit gesellschaftlichen Zielen wie z. B. Umweltschutz, Frieden, was so gesehen ebenfalls einen Re-entry in den intentionalen Zweckmodus darstellt, und zu neuen Institutionalisierungen führt, die just das Gegenteil dessen erreichen, was den Protest ursprünglich transintentional motiviert hat. Luhmann hätte also Recht, aber nach Fichte geht die eigentliche Wirkung schöpferischer Moralität unmittelbar auf das Geisterreich, und ist also nicht am faktischen Reformersfolg zu messen. 3. Schließlich wäre eine erkenntnistheoretische Erweiterung des systemtheoretischen Rationalitätsbegriffs ein Ansatzpunkt, um ein bekanntes Problem der Systemtheorie zu lösen, ihr akkomodistischer, deskriptiv-holistischer Determinismus, der die normative Dimension des Lebens nivelliert. In all dem zeigt sich eine Möglichkeit, die Systemtheorie um eine überfaktische Perspektive zu ergänzen, durch die klar werden könnte, dass der in-sich-geschlossenen Kreis von Kreisen der faktischen gesellschaftlichen Funktionseinheiten nur die ertötete äußere Fraktal-Struktur einer eigentlichen, unmittelbar lebendigen Gesellschaft als Reich der Zwecke darstellt, und *darum gesellschaftliche Innovation per se nicht von Funktionsträgern des Systems, sondern nur von schöpferischen, im Sinne des Ganzen fühlenden und lebenden schöpferisch moralischen Individuen hervorgehen kann*. Das wäre eine wichtige und wie es scheint notwendige Aufwertung des Individuums in den von uns geschaffenen, beschriebenen und aufrecht erhaltenen Rationalitätsstrukturen, durch die wir heute in katastrophale ökologische und humanitäre Entwicklungen hineingeraten sind und in denen ganz offensichtlich die faktische Gesellschaft strukturell die ganze Zeit gegen die Gesellschaft agiert.

Fassen wir noch mal zusammen. Unsere Wirklichkeit ist also *sub specie absoluti* einfach nicht so, dass sie auf unsere einfachen Kategorien und Rationalitätsstrukturen geeicht wäre, wie Kant stillschweigend voraussetzte, als er in seiner Version der Kopernikanischen Wende vorschlug, statt unsere Vorstellungen aus den Dingen, dieselben vielmehr aus unseren Vorstellungsvermögen zu erklären – und zwar weil er durch den Rekurs auf das Letztere einfach nicht aus der self-defeating prophecy der intentionalen Wissensform herauskommt, ebenso wie der frühe Fichte. Erst der späte Fichte begreift, dass die Erscheinung *sub specie absoluti* wesentlich und in allen Teilen von einer, wie wir heute sagen können, grundsätzlichen Unschärfe-Relation bestimmt wird, die darin besteht, dass das reflexhafte subjektobjektive Subjekt niemals einen neutralen Standpunkt zu den Erscheinungen einnehmen kann, sondern notwendig in jeder Erkenntnis ein zugleich implizites wie intrikates Element des Wissens bleibt und wir uns daher von der Hoffnung auf absolute Eindeutigkeit, Objektivität und Identität in unseren Beziehungen, Gesellschaften und Wissenschaften grundsätzlich verabschieden können, ohne dass damit der Wahrheitsanspruch und die Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen ruiniert würden. Wir müssen uns in der Wissenschaft nicht von Erkenntnis, Wahrheit und Verlässlichkeit verabschieden, sondern nur von dem identitätslogischen bzw. intentionalen Paradigma. – Technisch bedeutet das, dass wir uns von der Wahrheitsfähigkeit des einfachen reflexiven Denkens und der damit einhergehenden einfachen reflexiven Voraussetzung von Wahrheit verabschieden müssen (wie komplex und selbstwidersprüchlich eine solche synthetische Periode auch aufgebaut sein mag), denn *im Leben* sind schon – aber in einem Leben *sub specie absoluti*, in einem von theoretischen Verwirbelungen befreiten und zur Ruhe gefundenen Leben, dass wir erst wieder zu lernen haben – in einem solchen Leben sind Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Liebe wirklich und letzterfüllend. Dass diese Einsichten nicht einfach via Verordnung, Curricula und Institutionalisierung gesellschaftliche Realität werden können, und schon gar nicht gewaltsam (Re-entry), versteht sich von selbst.

Es gibt dazu zwei Wege, die aber letztlich wieder zusammenlaufen: Entweder wir bringen – eine Möglichkeit, die Fichte unterschätzt hat –

die absolut gesetzte *Reflexion zum Schweigen* (was auf eine Kultur der absichtslosen Kontemplation, Kontemplation und leiblichen Übung hinausläuft) oder wir vollenden sie mit Fichte durch *Reflexion der Reflexion* (was auf eine Vollreflexion des Wissens sub specie absoluti hinausläuft). *Ersterem Weg*, den man den *mystischen* oder des *alten Wissens* nennen könnten, fehlt die reflexive Selbsterkenntnis und Aufklärung, er wird am Ende in die anschauliche religiöse Erfahrung der Liebe zu den Dingen und Menschen münden, aber ihr wird die Reflexion und damit womöglich auch die Pluralität der religiösen Symbolsysteme fremd bleiben, und daher auch den Wissenschaften und der europäischen Aufklärung einfach negativ gegenüber stehen, unfähig ein Vermittlungsangebot zu machen ( $\leftrightarrow$ ).<sup>260</sup> *Letzterer Weg*, den man erst und eigentlich eine vollendete Kopernikanische Wende nennen kann, kann den Begriff sub specie absoluti vollenden, und mit den Wissenschaften in ein kritisch-konstruktives Gespräch kommen, aber er wird aus der Wissenschaft an die schöpferische oder religiöse Erfahrung und Praxis verweisen können und müssen, aber nicht an expertokratisch-elitäre, sondern für jeden Menschen nachvollziehbare Wege und Praktiken der Kontemplation, die lehren, wie man in sich die Reflexion praktisch und nicht nur formal zum Schweigen bringt, denn nur im Leben liegt das

---

<sup>260</sup> Dieser erste Weg war Fichte sicherlich unbekannt, er setzt ganz auf die formale, das faktische Denken ad absurdum führende Dialektik der Reflexion der Reflexion – bekanntlich ohne allzu großen Vermittlungserfolg zu haben. Wir wissen heute um die Möglichkeiten von Kontemplation, Hypnose, Atemübungen etc. (vgl. Grof 2002, Dürckheim 1972; 1973), was auch die Veränderung der Basis des Denkens betrifft. Keineswegs lernt man aber dadurch, sich im Denken strukturell zu orientieren. Weil Fichte dieser breite Pfad – nicht jeder vermag den Weg der Wissenschaftslehre zu gehen – nicht bekannt war, könnte sich auch hinsichtlich der Bewertung der von ihm erwogenen Pädagogik, die auf innere Notwendigkeit und Freiheit von der Freiheit ausgerichtet sind, und auch die Einschränkungen von persönlichen Freiheitsrechten vorsehen, ein neues Bild ergeben. Und zwar scheint es so zu sein, dass Fichte in diesem Zusammenhang selbst ein Re-entry unterlaufen ist, nämlich durch faktische Institutionalisierungen zur Freiheit aus innerer Notwendigkeit zwingen zu wollen, ohne zureichende und zumal allgemein zugängliche Methoden der Volksbildung zur Verfügung zu haben. Nun ist nach Fichte die Wissenschaftslehre in statu nascendi begriffen, und wir wissen, dass Fichte nach neuen angemessenen Erziehungsmethoden gesucht hat bzw. wusste, dass diese noch nicht gefunden waren, wie sich aus seinen Aussagen über Pestalozzi ergibt (SW VII : 411). Man muss die Wissenschaftslehre nicht als monolithischen Block faktischen Wissens verstehen.

unerschöpflich Beseligende, zu dem Fichte die Anweisung geschrieben hat und nach dem sich die Menschen sehnen.

Ist das nun ein Plädoyer zur Rückkehr in einen früheren Zustand? Ist das Ressentiment und Anti-Modernismus? Absolut Nein. Es ist ein Plädoyer für etwas Neues, was es als gesellschaftliche Wirklichkeit noch nie gab, nicht gibt, und vielleicht nie in einem faktischen Sinne geben wird; es ist ein Plädoyer für ein Neues, das das alte Wissen aber doch als Nährboden und Vermittlungsinstanz voraussetzen und sich aneignen darf. Dieses Neue muss überhaupt durch den Menschen wenigstens insoweit erschaffen werden, als er sich aus der intentionalen Fixierung auf die Wirklichkeit und vor allem der performativen Selbstbestätigung der identitätslogischen Ichform erhebt. Es ist ein Plädoyer für eine Aufklärung *sub specie absoluti*, die den einzelnen Menschen, und zwar jeden, in seine Rechte und Würde einsetzt – ›keiner kann da fehlen‹, wie Fichte zu Recht schreibt! – für eine Lebensform und eine Wissenschaft, die den denkenden Menschen vor sich selbst in Schutz nimmt, und ihn sowohl gegen Dezisionismus als auch Dogmatismus verteidigt; die ihn, und der Erde als seinem lebensnotwendigen Außenorgan (Beuys), Werte, Praktiken, Instrumente und Orientierungen an die Hand gibt, um die von ihm geschaffenen ertötenden Rationalitätsstrukturen und die Selbstüberforderung des sich als frei verstehenden Individuums zu überwinden. In der Stilllegung und Abschaffung der sich inzwischen und zusehends verselbständigenden Mega-Maschine (Bahro) liegt die eigentliche Aufgabe dieser Zeit, nur gilt, was schon Bahro gesehen hat, dass diese Maschine in unseren Köpfen anfängt. Der Mensch hat sich nach Fichte durch die halbe Aufklärung von seinen Gottesprojektionen emanzipiert, der Tod Gottes war notwendig (nebenbei war dieser ›Gott‹ bereits immer schon immer mausetot, jede Fliege hat mehr Sein und Leben in sich), aber der Mensch ist doch nicht zu wahrer Humanität und Religion durchgedrungen, d. h. zu einem *lebendigen und schöpferischen Selbst- und Weltbild*, in dem der Einzelne je und je das überfaktische lebendige Ganze fühlt, lebt und ist: Es geht also erst um die Erweckung und Ausbildung der Kompetenzen zu wahrer Humanität, Aufklärung und Vernunft: Wenn das nur klar wäre, wäre der Einzelne und die Menschheit im Grunde schon am Ziel.

## Kant und Fichte

Abschließend wollen wir hier noch einmal die zentralen Punkte bei Kant und Fichte betrachten.

Sowohl bei Kant als auch bei Fichte haben wir es mit einem transzendentalen Theoriedesign zutun. Beide Denker vermeiden eine Metaphysik im klassischen Sinne und restringieren den Bereich menschlichen Erkennens dem Anspruch nach auf die Grenzen des vernünftigerweise Wiss- und Erkenn- und Verantwortbaren. Nur bestimmen beide Denker diese Grenzen völlig unterschiedlich.<sup>261</sup> Der wesentliche Unterschied zwischen Kant und Fichte scheint mir dabei darin zu liegen, dass

---

<sup>261</sup> Es geht hier um Religionsphilosophie, um Metaphysik der Religion bzw. des seligen Lebens, und zwar um die Legitimierung der *unmittelbaren religiösen Erfahrung* und nicht nur um die reflexive Deutung religiöser Quellen, Institutionen und Traditionen. Die späte Wissenschaftslehre ist daher in der Tat eine Philosophie im Geiste Kants, aufzeigend die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, nur eben einer höheren, mystischen Erfahrung (vgl. RL 37f.). Man kann, wenn man will, sich den Zusammenhang auch noch einmal so verdeutlichen: Am Beginn des Kantischen Aufklärungsprojekts stand Kants Auseinandersetzung mit den *Träumen eines Geistersehers* (AA II : 315ff.), die Kant, wie wir wissen, erkenntniskritisch dadurch bewältigte, dass er *Religion* bloß *innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* zuließ, und alle darüber hinausgehende Erfahrung als überschwänglich verwarf. Diese kritische Einschränkung ist auch die Geburtsstunde des wissenschaftlichen Anspruchs der Philosophie. Wissenschaft und Rationalität begannen also mit einer – faktischen – Beschränkung dessen, was sich vernünftigerweise erkennen ließ und also mit der Definition eines Vernunftbegriffs, was im Grunde darauf hinausläuft, dass Wissenschaft, Vernunft und kontrollierbare Erkenntnisbeschränkung ein Amalgam bildete. Es ist nicht ohne Witz, dass nun der sogenannte Deutsche Idealismus zwar zufrieden mit den Kantischen Resultaten, aber nicht seinen Prinzipien war, und durch diese Perspektive die Kantische Bestimmung, Einschränkung und Begründung seines Vernunftbegriffs in Frage stellte, und zwar durchaus mit dem Anspruch, wissenschaftliche Philosophie zu betreiben. D. h. es ging im Deutschen Idealismus um eine wissenschaftliche Perspektivenerweiterung der Philosophie. Fichtes Spätphilosophie steht genau hier, und versucht auf wissenschaftliche Weise eine solche Perspektivenerweiterung durchzuführen, um eben – provokativ gesagt –, die unbegreiflichen unmittelbaren Erfahrungen von Geistersehern und seligem Leben, die Kant in der Frühzeit durch erkenntniskritische Einschränkung ad acta gelegt hatte, zu restaurieren. Es nimmt darum nicht wunder, dass der letzte Fichte 1813 ernsthaft auf ein Buch Bezug nimmt, dass die Träume eines anderen Geistersehers beschreibt – *Die Theorie der Geisterkunde* von Jung-Stilling 1808. (SW VII : 595f.)

Kant vor allen Dingen den konstitutiven Objekt- bzw. Erfahrungsbezug der Vernunft untersucht hat, während Fichte den Schwerpunkt auf die Durchdringung des Selbstbezuges des Denkens *sub specie absoluti* (in allem Objektbezug) legt, und höhere Erfahrungsformen im Sinn hat. Dadurch umfasst die Fichtesche Theorie die Kantische. Fichte fördert dadurch, wie wir gesehen haben, völlig neue epistemische Qualitäten (höhere qualia) und Strukturen (unscharfe Synthesen) zutage.

Kant setzt beim Erfahrungswissen an, und bringt unter dieser Prämisse die konstitutiven Einheitsleistungen der Vernunft analytisch-reduktiv auf den Begriff. Er schreibt in der *Kritik der reinen Vernunft*: »Dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?« (AA III : 27) Dies gilt auch für die *Kritik der praktischen Vernunft*. Auch hier geht Kant von einem empirischen Gegenstand, dem Mannigfaltigen des inneren Sinnes aus, und führt dessen empirische Grundbegriffe faktisch aus den Erfahrungswissenschaften in die Philosophie ein. So sagt er in seiner Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft*: »Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können.« (KpV : 9, Anm.)

Indem Kant aber so ansetzt, setzt er als Problemstellung die Spaltung (S  $\nparallel$  O) zwischen Denken und Sinnlichkeit (empirische Wissenschaften) als faktisch gegeben voraus. Durch diese Entscheidung präjudiziert Kant implizit den Rahmen, in dem seine Lösung nur noch liegen kann: Seine Lösung vermag nur noch – auch hieran sieht man wiederum deutlich, dass Kant die *quaestio iuris* nie *sub specie absoluti* verstanden hat – die faktische Einheit (E $\cup$ ) der vorgefundenen Spaltung (S  $\nparallel$  O) auf. Nun weist die *Kritik der praktischen Vernunft* die Freiheit des



Menschen als moralisches Gesetz auf, welches einen bestimmten Willen fordert, der rein durch Vernunft bestimmt sein sollte, ohne dass er aber erzwungen werden kann. Kant meint dadurch ein reines, oberes Begehrungsvermögen aufgewiesen zu haben, und in gewisser Hinsicht hat er das ja auch; da Kant aber vom empirischen Erfahrungsbewusstsein ausgegangen ist, ist die Realität des empirischen unteren Begehrungsvermögens, der Neigungen, Bedürfnisse und des empirischen Lebens auf sinnlich-empirischer Seite *alternativlos* – weil implizit faktisch mit- bzw. unreflektiert vorausgesetzt – der reinen praktischen Vernunft als entgegengesetzte, sie einschränkende Realität konstatiert. Dass das untere Begehrungsvermögen, die Bedürftigkeit des Menschen hier als Realität erscheint, ist aber nur Folge der self-defeating prophecy des impliziten Gesetzseins, ist nur ein performativer Realismus. Erst dadurch, weil es sein eigenes Setzen und Ansetzen nicht auf den freien Möglichkeitsraum der absoluten Reflexibilität rückbezieht, glaubt Kant, dass er es mit zwei unterschiedlichen Realitätsprinzipien (der Geltung der reinen und der Affektion des empirischen) zu tun hat. Und erst daraus ergibt sich erst die Kantische Ausgangsstellung der Glückswürdigkeit, mithin die Folgerung, »daß die Maximen der Tugend und der Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und widersprechen.« (KpV : 112) Die Lösung dieses Problems, analog zu dem in der *Kritik der reinen Vernunft*, kann nur noch darin bestehen, die beiden entgegengesetzten Begehrungsvermögen (wie Rezeptivität und Verstand in der KrV) unter dem Primat der reinen praktischen Vernunft zu vereinigen, was Kant durch seine Postulatenlehre versucht: Aufgrund des impliziten Mitlaufens der doppelten Realität kann diese Lösung nur noch eine *synthesis post factum* werden.

Es ist aber gar nicht notwendig, das obere und das untere Begehrungsvermögen in dieser Weise – gleichsam anthropologisch – im Menschen entgegensetzen; und man findet in der *Religionsschrift* Ansätze dazu, dass Kant versucht, diese radikale Entgegensetzung durch Einführung einer transzendentalen Willkür systematisch aufzulösen und auf ein intelligibles, aber subjektives Prinzip zurückzuführen. Jedoch kon-

zeptualisiert Kant dadurch im Grunde die Spaltung nur, statt sie zu überwinden.

Ein weiteres Indiz für diese Lage der Dinge stellt Kants Theorie des Selbstgefühls zur Verfügung, in der er die Lust/Unlust aus einer Selbstaffektion des Subjekts erklärte, freilich ohne näher zu bestimmen, was dieses Prinzip des empirischen Lebens ist, dass sich in den Gefühlen ausdrückt und wie es auch nur möglich ist. Kurz, wir Heutigen können sagen, Kant ist bei der Bestimmung der philosophischen Basis etwas hemdsärmelig unterwegs: Die subjektobjektive Spaltung zwischen Spontaneität und Sinnlichkeit vermag Kant nur innerhalb des identitätslogisch-intentionalen Paradigma des faktischen Wissensbegriffs zu erklären und auf Einheit zu bringen (das ist auch in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht anders), aus dem er nicht herauskommt, jedoch – wir nehmen die Ergebnisse aus dem Fichte-Teil hinzu – er verschiebt dadurch in Ermangelung einer Reflexion der Reflexion *sub specie absoluti* die Spaltung nur von der empirischen ( $S \# O$ ) auf die transzendente Ebene ( $S \# E\cup$ ), vermag aber weder die empirisch vorgefundene Ding-an-sich-Form des inneren oder äußeren Sinnes zu erklären, noch die Spaltung im Freiheitsbegriff zu überwinden.

Man könnte daher sagen, dass Kants Kopernikanische Wende zwar den transzendentalen Gedanken im faktischen Wissen am Beispiel der empirischen Erfahrung exemplarisch durchgespielt hat, jedoch hat er ihn weder faktisch erschöpft noch auf sein selbständiges Prinzip gebracht – seine Epistemologie ist formal bzw. performativ realistisch geblieben, und ist dadurch – wenn man sie *sub specie absoluti* betrachtet – dezisionistisch. Die Kopernikanische Wende ist bei Kant auf halben Wege durch die fehlende meta-epistemologische Reflexion im performativen Realismus stecken geblieben. Das Denken Kants, so kann es uns Heutigen vorkommen, scheint geradezu strukturell darauf angelegt zu sein, innerlich zerrissen zu sein. Sein gegenüber Garve beklagter »Tantalischer Schmerz« (AA XII : 257) kann demnach wie die tragische, und zugleich gewissermaßen wohl proportionierte Glückswürdigkeit der self-defeating prophecy eines zwischen transzendentelem Möglichkeits-sinn und faktischer Reflexion, zwischen Tun und Sagen, gespaltenen theoretisch arbeitenden Menschen.

Nach Kant ist der Mensch ein Wesen zweier Welten, nach Fichte ist dieser Dualismus eine ebenso herbe wie folgenreiche Selbstverurteilung, die so nicht stehen bleiben darf – auch nach Fichte ist der Mensch ein zwischen dem überfaktischen und dem faktischem Wissen schwebendes Wesen, aber nach Fichte ist er kein Sein, und insofern ist diese Spaltung keine schizophrene (per  $\#$ ), sondern genetische Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit der weltabgeschiedenen schöpferischen Freiheit.

Fichte geht nicht von der wirklichen Erfahrung, sondern von der zunächst nicht verstehbaren Evidenz des Begriffs absoluten Seins aus – diese ist sein Grundpunkt; und Fichte zeigt auch, dass die Sinnlichkeit (Natur) nichts als eine *bestimmte* Form des genetischen Sehens des Sehens darstellt, sie ist nichts als die Sichtbarkeit und Reflexibilität der Geisterwelt. Dadurch kann Fichte sein System im unvoreingenommenen Raum des transzendentalen Möglichkeitssinns der Wissenschaftslehre am Begriff des Absoluten konstruieren und kommt überhaupt und zuerst in die Gelegenheit, über jede faktische, ja sogar über die faktisch-absolute Wissensform faktischer Vernunfttypen oder eines faktisch-absoluten Ichs rational abgesichert hinauszugehen, und dessen leeren Reflex auf seine absolut-absoluten Voraussetzungen zu durchdringen. Dadurch gelingt es ihm, das horizontal-identitätslogische Intentionalitätsparadigma des Wissens ( $E\cup$ ) zugunsten eines vertikalen Begriffs genetischer Evidenz ( $E\downarrow$ ) ohne Re-entry in die erstere Form zu überwinden, und auch einen Zugang zum *Leben* im Rücken des Ich ( $\leftrightarrow$ ), also zur durchsichtigen Realität sub specie absoluti zu gewinnen, in den und trotz der nicht faktisch (sondern nur de iure) abstrahierbaren Formen des identitätslogisch fungierenden faktischen Wissensmodus.

Dadurch bekommt zunächst die *Unmittelbarkeit des Lebens* bei Fichte einen vollkommen neuen Status: Licht, Liebe, Affekt, Gefühl, Evidenz, Sollen sind transintentional-intuitiven Ursprungs eines intuitiven Verstandes oder Lichts (*intellectus archetypus*). Sogenannte Qualia, wenn man auch die praktischen (Sollen) und epistemologischen (Evidenz) hinzuzählt, sind also ursprünglich weder subjektiv, noch objektiv, sondern genetisch evident (Licht, übersichtbare Durchsichtigkeit von absoluter Dichte). Erst durch den faktischen Ich-Reflex (*intellectus ectypus*)

wird das Licht in die intentionale Einstellung versubjektobjektiviert und prismatisch gebrochen. Das ist eminent wichtig für die Frage der Erfüllung und des gelingenden Lebens bei Fichte, besagt es doch, dass das von uns gesuchte Glück schon längst in uns und unserer Freiheit liegt und nicht außerhalb, dass wir es also schon längst und stets haben, und es nur verlieren können, wo wir uns per self-defeating prophecy danach auf die Suche begeben. Und mehr noch, es besagt, dass wir *sicher sein können*, wo auch immer wir uns in die Unsicherheit der inneren Stille wagen und uns selbst und unserem *falschen abspaltenden Denken* aus dem Wege gehen, die Erfüllung garantiert wieder zu finden werden. Und dies, ohne den langen Weg der Reflexion zu Ende gehen zu müssen, sondern vollkommen frei und demokratisch für jeden – durch das Fallenlassen ins lebendige ›Auffassen und Wahrnehmen‹ der geistigen Natur in uns. Ein Fallenlassen, dass nach oben zieht, denn es realisiert die Freiheit von der Freiheit und aktualisiert das Sehen des Sehens.

Aber das Thema Glückswürdigkeit betrifft wie gesagt nicht nur das Individuum, sondern auch die Menschheit, aber nicht als Gattungsbegriff, sondern als lebendig-konkrete, ja fühlbare Menschheit in uns, Fichtes sogenanntes Geisterreich. Nach Fichte muss daher das wirkliche Wissen und auch die wirkliche Wissenschaft (Wissenschaftslehre) zugunsten des absoluten Primats der Einheit des Lebens relativiert werden, vermag erst dadurch den geschlossenen Kreis der eigenen, unvermeidlichen und omnipräsenten self-deceiving prophecies zu durchdringen und aufgeklärte Wissenschaft zu werden. Und zwar eine kritische transzendental begründete Wissenschaft, die den Aufklärungsbegriff als grundsätzliche Orientierung im Denken zwischen Scylla- und Charybdis, also zwischen Dogmatismus und Dezisionismus, hindurchzuführen vermag. Dieses wäre ein guter Kandidat für eine vollendete Kopernikanische Wende.

Man kann nun wirklich nicht sagen, dass ein solches Projekt abgeschlossen sein würde, weder theoretisch noch praktisch; insbesondere in Bezug auf die meisten noch völlig unentwickelten Konsequenzen der Standpunktlehre. Dabei ist aber klar und wichtig zu betonen, dass eine Philosophiekonzeption, die ihre Begründung nicht nur materialiter in

einem unerschöpflichen überfaktischen Prinzip sucht, sondern darüber hinaus auch formaliter fordert, die Wissenschaftslehre zu werden, nicht einfach faktisch abgeschlossen und formalisiert *werden kann*, sondern sich selbst durch sich selbst immer wieder zu einem neuen und sich vertiefenden lebendigen Denken antreiben muss und wird; denn sonst erstarrt und verschlackt ja das lebendige Begreifen in irgendeiner Form von intentionalem Realismus. Man muss bei Fichte, auch in der erkenntnistheoretischen Prinzipienreflexion, von einer Geschlossenheit der Prinzipien bei gleichzeitiger schöpferischer Bodenlosigkeit bewussten Lebens sprechen, welche nur erhalten bleibt, wenn sie in Bewegung und *in der Schwebe* bleibt. Das heißt weder, dass eine so in Bewegung bleibende Wissenschaftslehre nur vorläufig und problematisch sein könnte (wie der Kritische Rationalismus), noch dass es beliebig wäre, wie sie weitergeführt wird, und keine Fehler gemacht werden könnten (Kritikimmunität) oder die Wissenschaftslehre nicht auch verloren gehen könnte. Alles dies würde die Wissenschaftslehre ja wieder per Re-entry an den faktisch-intentionalen Wahrheitsbegriff binden, und wieder in einen scheinbar neutralen Standpunkt eines (performativen) Realismus zurückfallen. Wir sollen nach Fichte mal begreifen, dass es für dieses theoretische Festhalten und Begreifen des überfaktischen Lebens (in der Wissenschaftslehre und auch sonst) keinen fixen Beobachtungspunkt geben kann; wir sollen und können uns nicht *über das Leben in seiner Einheit* stellen, auch wenn wir dies bis in die Knochen hinein gewohnt sind, aber wir erreichen dadurch nur vorübergehende faktische ertötete Ansichten vom Leben.

Sub specie absoluti stehen wir im Ich-Reflex just zwischen dem genetischen intuierend Sichmachen des ewigen überfaktischen Lebens (Licht, Durchsichtigkeit) und der faktischen Projektionsfläche der fraktal-offenen Welt (Opazität, Undurchsichtigkeit) – formalisiert also hier:  $E\downarrow - E\cup - (S \rightleftharpoons O)$ , und also in Freiheit, zwischen Genesis und Faktum. Lebendige Wahrheit, uns sogar auch die Richtigkeit der Wissenschaftslehre, hört damit auf, nur faktisch und identitätslogisch unter dem Gesichtspunkt der Richtigkeit festgenagelt werden zu können, indem das denkende Ich oder die endliche Vernunft sich nicht (durch performativen Realismus) *über* das Leben stellen kann. Normalerweise wird daraus ja irgendeine Form von Relativismus geschlossen, dass es also keine

oder nur eingeschränkte Wahrheit gebe – genau dies eben hier nicht! Denn mit welchem *Recht* sollte das wer behaupten dürfen! Es wird also nicht der Anspruch auf absolute Bestand habende Wahrheit aufgegeben – *im Leben* (und seinen Standpunkten zu der auch die Wissenschaftslehre sub specie absoluti gehört), sondern nur die Annahme, dass wir im Sagen und der Wissenschaft einen neutralen Beobachtungspunkt festmachen können, von dem aus wir sehen, wie der Laden so läuft. Jedoch nicht so, dass es einen solchen absolut einfachen Punkt nicht ›gäbe‹, sondern nur, dass es kein faktisch feststellbarer ist – es ist das einzigartige selige überbegriffliche Leben in der inneren Stille des Hier und Jetzt. Und dieser ist der *Sinn* (das ›innere Ich‹) der Wissenschaftslehre (im Sagen der Wissenschaft) wie der Religion (im Tun des Lebens) (SW IX : 4). Zugleich können wir konstatieren, dass außerhalb des Ich-Reflexes ( $E\cup$ ) das Leben nicht zu erscheinen vermag, wobei das nicht nur für die fraktal-offene Welt gilt, sondern eben auch für jede mögliche Form von Epistemologie. Das ist erstaunlich, aber entscheidend, indem sich damit auch auf dem Feld der Epistemologie grundsätzlich die fraktal voranschreitende synthetische Offenheit des Begriffs ergibt, die das intentionale Erkenntnisparadigma aushakt: Wie in der Welt muss also auch für die Selbsterkenntnis gesagt werden, weder ist da etwas im Innern der Vernunft ( $S \leftarrow O$ ), dass wir unmittelbar erkennen, wahrnehmen oder rezipieren könnten, noch wird es durch uns gesetzt, erzeugt oder gemacht ( $S \rightarrow O$ ), sondern es macht sich in uns ( $E\downarrow$ ), indem wir setzen ( $S \rightarrow O$ ), reflektieren ( $E\cup$ ), und indem wir das Reflektieren wieder reflektieren, sehen wir, wie es sich in uns nur machen kann: Was dann genetisch evident erscheint ist neu und wirklich, so es und indem es erscheint, vorher nicht, denn vorher *gab* es das nicht, war bloß möglich – anders gesagt: Es war weder in der Welt, noch in der Menschheit. Also: »In diesem Hingeben liegt's; thätig sollen wir gar Nichts thun.« (SW X : 320)

Was den Entdeckungszusammenhang angeht, ergibt sich von selbst, dass das Schürfen nach dem Gold transzendentalphilosophischer Erkenntnis notwendig der Prozess von *Experiment*, *Irrtum* und *Korrektur*

ist.<sup>262</sup> Denn sub specie absoluti haben wir nichts anderes als die Gesetze des Wissens (Intuition, Reflexion, Reflexion der Reflexion), wissen aber auch, dass diese notwendig täuschen – pointiert gesagt: Wer wahrhaft denken will, muss sich irren wollen können: Denn absolute Wahrheit (E↓) ergibt sich faktisch nur über die Zwischenschritte: Dogmatismus (Dezisionismus) – Relativismus (Feststellen des dogmatischen Irrtums) – schöpferische Evidenz. Insofern ist ein Projekt wie die Wissenschaftslehre jederzeit offen für begründete Kritik, es ist damit das Gegenteil von immunisiert, weil sein Wesen in interpersonalen sachlichen Auseinandersetzungen innerhalb dieses Dreischritts liegt. Die Form faktischen Wissens muss und kann nicht anders, als durch formal-freien Vollzug ein faktisches Sein und mit diesem in die Durchsichtigkeit des Lichts einen opaken Aufkörper zu setzen, der in seiner Absolutheit relativiert, um hinter und an diesem faktischen Sein, das Licht ersehen zu können. Alles andere bleibt bloß formales, oder wie Fichte sagt, ›historisches und symbolisches‹ Denken. Wir taten deshalb anfangs sehr gut daran, die historisch-kritische Distanzposition methodisch zur Disposition zu stellen. Also es gilt *sapere aude*, wir alle müssen mit Haut und Haar in den Vollzug hinein und können uns an keiner Stelle bequemen, ein nur neutral zu beobachten, und dieses unser Tun wieder zur Disposition zu stellen: Im Zusammenhang mit der Wissenschaftslehre kann man – was das Sagen, also die intentionale Wissensform des Ich-Reflexes an-

---

<sup>262</sup> Darum verweist die Wissenschaftslehre noch an ihrem Ende an das Leben und an das fortgesetzte lebendige Denken: »Es leuchtet wohl ein, daß nun, nach Legung dieses Grundes, das Philosophiren erst recht angehen kann. Dafür hoffe ich nun Sie ausgestattet zu haben.« (SW X : 491f.) Dabei hat ja stets viel Verwunderung hervorgerufen, dass Fichte die Wissenschaftslehre neu und neu vorgetragen hat, und selbst Erich Fuchs schreibt mitfühlend: »Fichte kritisiert in diesen Diarien in beinahe grausamer Offenheit und Ehrlichkeit sich selbst gegenüber die eigenen mangelhaften Denkansätze und Zirkelschlüsse, läßt im (wohl unerwünschten) Leser dieser Aufzeichnungen manchmal das unangenehme Gefühl eines literarischen Voyeurs aufkommen.« (Fuchs 2008 : 9) Freilich helfen derlei psychologisierende Projektionen in der Sache kaum weiter, insbesondere wenn man sich klar macht, dass Entdeckungszusammenhang und Darstellung, Anleitung und Reproduktion der Entdeckungen in seinen Schülern unter jeweils anderen Bedingungen stehen, und daher auch andere Mittel erfordern.

geht – also wirklich mal von einer *allgemeinen Relativitätstheorie* sprechen, einer absoluten Relativitätstheorie am Begriffs des Absoluten.





# Literaturverzeichnis

## I. Primärliteratur

- I. Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1903 ff.
- I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1903, 385-446.
- I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1908. 1-161.
- I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant's gesammelte Schriften, hgg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Erste Abteilung: Werke, Berlin 1907 1-190.
- J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hgg. v. R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
- J. G. Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben, hgg. v. H. Verwey, Hamburg <sup>4</sup>1994.
- J. G. Fichte's sämtliche Werke, hgg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845-1846.
- J. G. Fichte's nachgelassene Werke, hgg. v. I. H. Fichte, Berlin 1834-1835.
- J. G. Fichte: Briefwechsel. 2 Bde, hgg. v. H. Schulz, Leipzig <sup>2</sup>1930.

- J. G. Fichte: Schelling-Fichte Briefwechsel, hgg. v. H. Traub Neuried 2001.
- J. G. Fichte: Briefe, hgg. v. M. Buhr, Leipzig 1986.
- J. G. Fichte: Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95, hgg. v. R. Lauth, H. Jacob, P. K. Schneider. Berlin 1972.
- Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. hgg. v. Josef Quint, München 1979.
- Nikolaus von Cues: Vom Gipfel der Betrachtung. (De apice theoriae) hgg. v. E. Bohnenstaedt, Leipzig 1947.
- Nikolaus von Cues: Vom Können-Sein. (De possest) hgg. v. E. Bohnenstaedt, Leipzig 1947.
- Reinhold, K. L.: Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. Prag und Jena 1789.
- F. H. Jacobi: Die Schriften F. H. Jacobis. hgg. v. Matthias, L., Berlin 1926.
- R. Descartes: Philosophische Schriften. Hamburg 1996.
- Goethe, J. W. : Berliner Ausgabe. Bde. 1-24. Berlin 1970-78.

## II. Sekundärliteratur

- Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft. New York 1978.
- Aurobindo, Sri: Das göttliche Leben. 3 Bde. Gladenbach 2013.
- Baas, Bernhard: *Das reine Begehren*. Wien 1995.
- Bader, Günter: Mitteilungen göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes. Diss., Tübingen 1975.
- Bahro, Rudolph: Die Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen der Politik. Stuttgart, Wien 1989.
- Baumanns, Peter: J. G. Fichte: kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: 1990.
- Baumanns, Peter: Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft. In: KS 79, 1988, 183–200.
- Beck, Lewis White: A Commandary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, London 1960.

- Behrend, F.: Der Begriff des reinen Wollens bei Kant. In: KS 11, 1906, 109–117.
- Beuys, Joseph: Aufruf zur Alternative. In: Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys. Hgg. v. V. Harlan, R. Rappmann, P. Schata. Achberg 1984 II, 129–136.
- Ders.: Eintritt in ein Lebewesen. In: Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys. Hgg. v. V. Harlan, R. Rappmann, P. Schata. Achberg 1984 I, 123–128.
- Bolck: Eden. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE). Bd. 5, Leipzig 31898, 158–162.
- Bornhausen, Karl: Die Religion der Vernunft. In: KS 29, 1924, 377–385.
- Coreth, Emmerich: Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes. In: Zeitschrift für katholische Theologie 79, 1957, 257–303.
- Corino, Karl: Robert Musil. Eine Biographie. Hamburg 2003.
- Cortina, Adela: Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants. In: KS 75, 1984, 280–293.
- Dahme, K.: Der mystische Strom. Von Paulus bis Pascal. Salzburg 1986.
- Davidson, Donald: Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In: Analytische Philosophie der Erkenntnis, hgg. v. P. Bieri Weinheim 1997, S. 390–406.
- Dick, Elmar: Das Verhältnis von Philosophie und Leben anhand der Entwicklung von J. G. Fichtes Religionsphilosophie. Diss., Wien 1979.
- Dirksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Ein Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin [u.a.] 1998.
- Döring, A.: Kants Lehre vom höchsten Gut. Eine Richtigstellung. In: KS 4, 1900, 94–101.
- Dostojewskij, Fjodor, M.: Traum eines lächerlichen Menschen. In: Der Spieler. Späte Romane und Novellen. Die Werke Dostojewskis, München <sup>17</sup>1910, 746.
- Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Köln, Düsseldorf 1979.
- Dürckheim, K.: Der Ruf nach dem Meister. Weilheim 1972.

- Ders.: Hara. Die Erdmitte des Menschen. Weilheim <sup>5</sup>1972.
- Ders.: Vom doppelten Ursprung des Menschen Freiburg/Br. 1973.
- Düsing, Klaus: Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: KS 62, 1971, 5–42.
- Ebeling, Ernst: Darstellung und Beurteilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes. Diss., Halle a. S. 1886.
- Enomiyama-Lassalle, H. M.: Zen-Buddhismus. Köln <sup>2</sup>1972.
- Ders.: Zen-Kontemplation für Christen. Weilheim 1969.
- Ders.: Zen-Unterweisung. München <sup>3</sup>1988.
- Evans, R.: Utopia antiqua. Readings of the Golden Age and Decline in Rome. London 2008;
- Fasching, Wolfgang: Phänomenologische Reduktion und Mushin. Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus. München 2003.
- Ferrucci, Piero: Werde was du bist. Selbstverwirklichung durch Psychothese. Hamburg 1991.
- Fischer, Norbert: Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: KS 74, 1983, 1–21.
- Förster, Eckart: Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft. In: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, hgg. v. O. Höffe, Berlin 2002, 173-187.
- Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität I+II, Frankfurt 2006.
- Freud, Sigmund: Studienausgabe. Frankfurt a.M. 2000.
- Freyer, Hans: Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes späte Sittenlehre. In: Freyer, Preußentum und Aufklärung und andere Studien zu Ethik und Politik. Weinheim 1986, 71-109.
- Fuchs, Peter: Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? In: Reden und Schweigen, hgg. v. Niklas Luhmann und Peter Fuchs, Frankfurt a.M. 1989.
- Gatz, B.: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim 1967; Veit, W.: Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Dissertation Köln 1961.

- Gebser, Jean: Der unsichtbare Ursprung – Evolution als Nachvollzug. In: Vorlesungen und Reden zu *Ursprung und Gegenwart*. GA Bd. V/II. Schaffhausen 1976, S. 19-55.
- Ders.: *Ursprung und Gegenwart*. DVA, Stuttgart <sup>2</sup>1966.
- Gerten, Michael: Das Verhältnis von Wissen, Moralität und Liebe. Zum Philosophiebegriff des späten Fichte. In: *Fichte-Studien* 17, 2000, 299-318.
- Ders.: Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung. In: *Fichte-Studien* 13, 1997, 173-189.
- Gethmann, Carl Freidrich: Praktische Subjektivität. In: *Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*. Festschrift für G. Scherer. Darmstadt 1993.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Giordanetti, Piero: Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. In: *KS* 86, 1995, 406–430.
- Girndt, Helmut: Strukturprobleme der Wissenschaftslehre 1804. Das Denken des Absoluten in Asien und Europa. Eine kritische Reflexion auf Fichtes Diktum: ›Alle Philosophie vor Kant hat das Absolute in das Sein gesetzt.‹ In: *Fichte-Studien* 17, 2000, 149-161.
- Ders.: Versuch einer Typologie des Glücks. In: *Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*. Festschrift für G. Scherer. Darmstadt 1993.
- Graves, Clare W.: *The never ending quest. A treatise on an emergent cyclical conception of adult behaviorial systems and their development*. Santa Barbara 2005.
- Gregor, K.: Gehirnparadox und Vernunft? Zur Ideologizität des naturwissenschaftlichen Weltbildes und seiner Kritiker und eine Programmatik wissenschaftlicher Transzendentalphilosophie. In: *Ich – Du – Er, Sie, Es. Subjekt und Gehirn – Mensch und Natur*. 209-234
- Ders.: Logologie 3.2 - Versuch über die Denkbarekeit des Nichts. Der Nihilismus als erkenntnistheoretisches Problem. In: *Nichts – Negation – Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*. Hgg. v. Ch. Binkelman, A. Bertinetto, Frankfurt/M. 2010, 147-168.
- Grof, Stanislav: *Die Psychologie der Zukunft. Erfahrungen der modernen Bewusstseinsforschung*. Wettwills 2002.

- Ders.: Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung. München 1990.
- Gurwitsch, Georg: Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen 1924.
- Guttmann, Julius: Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Berlin 1906.
- Hammacher, Klaus (Hg.): Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. - Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.
- Hardt, M.; Negri, A.: Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt/M., New York 2003.
- Harlan, V.; Rappmann, R.; Schata, P. (Hg.): Soziale Plastik. Materialien zu Joseph Beuys. Achberg 1984.
- Hartman, Robert: The Analytic, the Synthetic, and the Good. Kant and the Paradoxes of G. E. Moore (II). In: KS 46, 1954/55, 3–18.
- Heimrath, Johannes: Die Post-Kollaps Gesellschaft. Berlin, München 2012.
- Ders.: Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt. In: Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze. München 1971, 243-262.
- Ders.: Quantenmechanik und Kantsche Philosophie (1930-1932). In: Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München 1969, 163-173.
- Held, Klaus: Intentionalität und Existenzerfüllung. In: Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für G. Scherer. Darmstadt 1993, 170-193. (93 A 16365)
- Henrich, D.: Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/M. 1967.
- Ders.: Selbstbewußtsein. Kritische Einführung in eine Theorie. In: Hgg. v. Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R.: Hermeneutik und Dialektik, Bd. I, Tübingen 1970.
- Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens. Bern u. a. 1986.
- Hirsch, Emanuel: Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen 1914 .
- Hoff, Paul: Fichte und die psychiatrische Forschung. In: Fichte-Studien 13, 1997, 241-255.
- Hoffmann, Franz: Über die Gotteslehre J. G. Fichte's. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 42, 1863, 1-62.

- Huxley, Aldous: Die Pforten der Wahrnehmung. Meine Erfahrung mit Meskalin. München <sup>4</sup>1970.
- Illies, Christian, The grounds of ethical judgement: new transcendental arguments in moral philosophy. Oxford, New York 2003.
- Izutzu, Toshihiko: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek bei Hamburg 1986.
- Jaeschke, Walter (Hg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Hamburg 1994.
- Ders. (Hg.): Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799 - 1807). Hamburg 1994.
- Janke, Wolfgang: Fichte. Berlin 1970.
- Ders.: Menschenliebe. Aufriß einer Theorie ethisch-religiöser Grundafekte im Anschluss an Fichte Religionslehre von 1806. In: Person und Sinnerfahrung: philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für G. Scherer. Darmstadt 1993, 91-101.
- Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berge Karmel. München 1927.
- Jost Schieren: Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichen Erkennen. Düsseldorf 1998.
- Jung, Carl Gustav: Synchronizität, Akausalität und Okkultismus. München 1990.
- Katsuki Sekida: Zen-Training. Praxis, Methoden, Hintergründe, Freiburg <sup>5</sup>1993.
- Kirchhoff, Jochen: Die Erlösung der Natur. Impulse für eine neues Menschenbild. Klein Jasedow 2008.
- Kodo Sawaki: 坐禪の仕方と心得 (Zazen no shikata to kokoroe – Erkenntnisse über den Weg des Zazen), 1939.
- Ders.: 禪談 (Zendan – Zen-Geschichten), 1938.
- Ders.: 道元禪の神髓 (Dōgen zen no shinzui – Das Wesen des Zen von Meister Dōgen), 1963.
- Konhardt, Klaus: Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants. Hanstein 1979.
- Kopper, Joachim: Kants Gotteslehre. In: KS 47, 1955/56, 31–61.
- Koppermann, Ernst: Der Offenbarungsbegriff in der Religionsphilosophie Kants, Fichtes, Fries. Borna-Leipzig 1916.



- Krämling, Gerhard: Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: KS 77, 1986, 273–288.
- Kuhn, Thomas : Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt/M. 1973.
- Lacan, Jacques: *Kant mit Sade*. Olten 1975.
- Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als »System der Zwecke«. Perspektiven einer modifizierten Idee der »moralischen Teleologie« und Ethikotheologie. Berlin; New York 1991.
- Lauth, Reinhard: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie. München 1967.
- Ders.: Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- Ders. (Hg.): Fichtes ›Ultima Inquirenda‹ J. G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre. Ende 1813 / Anfang 1814. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.
- Ders.: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. München 1963.
- Ders.: Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg 1984.
- Ders.: Ethik. Stuttgart 1969.
- Ders.: Transzendente Entwicklungslinien. Von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. (Aufsatzsammlung) Hamburg 1989.
- Ders.: Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis. (Aufsatzsammlung) Neuried 1994.
- Lobo, Rocque: Der Umgang mit der Verunsicherungssynthese der Zeiterfahrung. Zu einer lebensnahen Theorie der Samadhi-Erfahrung in Yoga und Zen. In: Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Weltanschauung. Hgg. v. W. Ch. Zimmerli, Hans-Peter Dürr. Bern u.a. 1991, 243-261.
- Loock, Reinhard: Das Bild des absoluten Seins beim frühen und beim späten Fichte. In: Fichte-Studien 17, 2000, 83-102.
- Lötzsch, Frieder: Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant. - Köln, Wien 1976.
- Löwisch, Dieter-Jürgen: Kants gereinigter Theismus. In: KS 56, 1965, 505–513.

- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bde. I+II, Frankfurt/M. 1997.
- Lütterfelds, Wilhelm: Fichtes Konzept absoluter Einheit (1804) – ein performativer Widerspruch? In: Fichte-Studien 6, 1994, 402-422.
- Matthias, Leo (Hg.): Die Schriften Friedrich Heinrichs Jacobi's. In Auswahl und mit einer Einleitung. Berlin 1926.
- Meckenstock, Günter: Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-06. Diss., Göttingen 1973.
- Medicus, Fritz: Fichtes Leben. Leipzig 1914.
- Ders.: Fichtes Religionsphilosophie im Schatten einer theologischen Kritik. In: Blätter für Deutsche Philosophie 2, 1928/29, 141-153.
- Ders.: J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Univ. Halle. Berlin, 1905 .
- Meister Dogen: Shobogenzo. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Bde. 1-4, Heidelberg/ Leimen 2001-2008.
- Metzinger, Thomas: Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation. Paderborn u.a. 1993.
- Moiso, Francesco: »Wille und Willkür« in Fichte. In: Revue internationale der Philosophie, Bruxelles, 1993.
- Möller, Joseph: Johann Gottlieb Fichte: Religion und Reflexion. In: J. Möller (Hrsg.): Sein und Schein der Religion, Düsseldorf 1983, 39-60.
- Moritz, Manfred: Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik. In: KS 56, 1965, 412–329.
- Mues, Albert (Hg.): Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. [Vorträge der II. Internationalen Fichte-Tagung in Deutschlandsberg], Hamburg 1989.
- Müller, Hans-Jürgen: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten: Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes. Königstein. 1980.
- Müller, Peter: Transzendente Kritik und moralische Teleologie. Eine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Transformationen der Transzendentalphilosophie im Hinblick auf Kant. Würzburg 1983.
- Nagasawa, Kunihiro: Die Absolutheit des absoluten Wissens in der WL von 1801. In: Fichte-Studien 17, 2000, 141-148.

- Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2011.
- Plachte, Kurt: Fichtes Religionsphilosophie in der »Anweisung zum seeligen Leben«. Diss. Hamburg 1922.
- Pörtner, Peter: Das Heilige in Japan. Vollendete Sakralisation? In: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. hgg. v. D. Kamper, Ch. Wulf, Frankfurt a.M. 1987, 644-664.
- Rademacher, H: Fichtes Begriff des Absoluten. Frankfurt/M. 1970;
- Reich, Wilhelm: Charakteranalyse. Köln 2006.
- Rescher, Nicholas: Die Kriterien der Wahrheit. In: Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Hgg. v. Gunnar Skirbekk. Frankfurt/M. 1977.
- Ricken, Friedo: Die Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, hgg. v. O. Höffe, Berlin 2002, 173-187.
- Ritzel, Wolfgang: Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart: 1956.
- Rohs, Peter: Der materiale Gehalt des Sittengesetzes nach Fichtes Sittenlehre. In: Fichte-Studien 3, 1991, 170-183.
- Rorty, Richard: Transcendental arguments, self-reference, and pragmatism. In: Transcendental Arguments and Science, hgg.v. Bieri, Peter; Horstmann, Rolf-Peter, Krüger, Lorenz, Dodrecht 1979, 77-103, 82.
- Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt a. M. 1997.
- Röttges, Heinz: Kants Auflösung der Freiheitsantinomie. In: KS 65, 1974, 33–49.
- Sala, Giovanni B.: Kant über die menschliche Vernunft: die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft. Gustav-Siewerth-Akademie. Weilheim-Bierbrunn 1993.
- Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon. Basel/Muttenz 2001.
- Schlösser, Ulrich: Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre 1804. Berlin 2001.
- Ders.: Worum geht es in der späteren Wissenschaftslehre und inwiefern unterscheiden sich die verschiedenen Darstellungen von ihr dem Ansatz nach. In: Fichte-Studien 30, 2006, 16-23.

- Schmidig, Dominik: Das Absolute im transzendentalphilosophischen Denken Fichtes. In: Joseph Möller (Hrsg.): Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten, Düsseldorf 1985, 81-99.
- Ders.: Gott und Welt in Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«. Diss. Wald ZH 1966.
- Ders.: Handeln aus dem Bewusstsein der Einheit. Sittlichkeit in Fichtes Spätphilosophie. In: K. Gloy (Hrsg.): Einheit als Grundfrage der Philosophie, Darmstadt 1985. 201-216.
- Ders.: Vom Intersubjektiv-Werden Gottes nach J. G. Fichte. In: Fichte-Studien 8, 1995, 133-159.
- Schmidt, Andreas: Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812. Paderborn 2004.
- Schmitz, Hermann: Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie. In: Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle, hgg. v. Claudia Benthien, Köln u.a. 2000, S. 42-60.
- Ders.: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 2007.
- Schnädelbach, Herbert: Hegel. Zur Einführung. Hamburg 2001.
- Schöndorf, Harald: Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus? In: KS 86, 1995, 175–195.
- Schrader, Wolfgang H.: Empirisches und absolutes Ich: zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Schulte, Günter.: Die Wissenschaftslehre des späten Fichte. Frankfurt/M. 1971.
- Schulze, W. A: Zu Kants Gotteslehre. In: KS 48, 1956/57, 80–84.
- Schwabe, Ulrich: Individuelles und Transindividuelles Ich. Paderborn u.a. 2003.
- Schweidler, Walter: J. G. Fichte. Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: F. Volpi, J. Nida-Rümelin (Hrsg.): Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988.
- Shoemaker, Sydney: Self-knowledge and self-identity. Ithaca 1963.
- Siep, Ludwig: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. Frankfurt/M. 1970.

- Ders.: Praktische Philosophie im deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 1992.
- Soller, Alois K.: Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer ›Interpersonalitätslehre‹ bei Fichte. In: Fichte-Studien 6, 1994, 216-227.
- Spahn, Christian: Vom Transzendentalen Argument zur Transzendentalen Methode. Möglichkeiten einer Transzendentalphilosophie der Zukunft. In: »Zukunft der Philosophie – Philosophie der Zukunft« Zu den Perspektiven der Transzendentalphilosophie als Grundlagenwissenschaft, hgg. v. K. Gregor Freiburg/ München 2018, 45-59.
- Steiner, Rudolph: Die Geheimwissenschaft im Umriss. Dornach 1979.
- Ders.: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Dornach 2014.
- Stephan, Horst: Kant und die Religion. In: KS 29, 1924, 207–232.
- Stern, Robert (Hg.): Transcendental Arguments. Problems and Prospects. Oxford, New York 1999.
- Strawson, Peter F.: Individuals. London 1958.
- Ders.: The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London 1966.
- Stroud, Barry: Transzendente Argumente. In: Analytische Philosophie der Erkenntnis, hgg.v. P. Bieri, Weinheim 1997, 350-366.
- Stolzenberg, Jürgen: Das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft. In: Henrich, Dieter (Hrsg.): Stuttgarter Hegel-Kongress 1987: Metaphysik nach Kant?. Stuttgart, 1988.
- Storheim, Eiwind: Kants und Fichtes Begründung der Moral. In: Erneuerung der Transzendental-Philosophie in Anschluss an Kant und Fichte, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.
- Taisen Deshimaru: Die Praxis der Konzentration. Zen u. Alltagsleben. Braunschweig 21992.
- Ders.: Hannya Shingyo. Das Sutra der höchsten Weisheit. Heidelberg/ Leimen 1988.
- Ders.: Sandokai. Die Einheit von Essenz und Erscheinung. Hemsbach 1978.
- Ders.: Shinjinmei. Verse über den Glaubensgeist.
- Toshihiko Izutu: Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek b. H. 1986.

- Traub, Hartmut: Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Ders.: Realität und System. Das Realitätsproblem in Fichtes Theorie der Fünffachheit. In: Fichte-Studien 6, 1994, 435-448.
- Ders.: Vollendung der Lebensform. Fichtes Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls. In: Fichte-Studien 8, 1995, 161-191.
- Verweyen, Hansjürgen (Hg.): Johann Gottlieb Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. (Einleitung) Hamburg 1994, XIII-LXIII.
- Ders.: Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks. In: Fichte-Studien 8, 1995, 193-224.
- Ders.: Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. Freiburg (Breisgau) [u.a.] 1975 .
- Watzlawik, Paul: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn – Täuschung – Verstehen. München 1992.
- Wehr, Gerhard: Europäische Mystik. Eine Einführung. Wiesbaden o.J.
- Ders.: Deutsche Mystik. Köln 2006.
- Weil, Simone: *Schwerkraft und Gnade. [La pesanteur et la grâce]*. Übers. F. Kemp. München 1952.
- Dies.: Zeugnis für das Gute: Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Hgg. u. Übers. F. Kemp. München 1990.
- Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. 2 Bde. Darmstadt 1971.
- Widmann, Joachim: Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens. Hamburg 1977.
- Ders.: Johann Gottlieb Fichte: Einführung in seine Philosophie. Berlin [u.a.] 1982.
- Wildfeuer, Armin G.: Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Diss., Stuttgart [u.a.] 1991.
- Wöhler, Franz: Face to Face with the indescribable, inexplicable, the isness: Intimate Relationship with the Divine in The Paper Men. In: *Fingering Netsukes: Selected Papers from the First International*

William Golding Conference, hgg. v. Frédéric Regard, Saint-Étienne 1995, 151-182.

Wulff, Erich: Wahnsinnslogik: Von der Verstehbarkeit schizophrener Erfahrung. Bonn 1995.



University  
of Bamberg  
Press

Die Studie entwickelt am Begriff der Glückswürdigkeit bei Kant und Fichte ein ebenso fundamentales wie innovatives Verständnis von Freiheit, Wissen und Glück. Sie stellt darüber hinaus wichtige Probleme der Freiheits- und Wissensbegründung in den Kontext gegenwärtiger Debatten und Perspektiven. Dadurch gelingt ein grundlegender Ausblick auf die Potentiale und Gefahren unseres gegenwärtigen Bildes vom Menschen.



ISBN 978-3-86309-482-9



9 783863 094829

[www.uni-bamberg.de/ubp](http://www.uni-bamberg.de/ubp)