

## Kapitel 3 Fichtes Entscheidung

Die produktivste Art des Umgangs mit einer »offiziellen« Geschichte der Philosophie besteht vielleicht darin, sich zu überlegen, wie ein bestimmter Philosoph, der (gemäß dieser »offiziellen« Linie) von seinem Nachfolger »überwunden« wurde, auf *ebendiesen Nachfolger reagiert hat (oder reagiert haben würde)*. Wie reagiert Platon auf Aristoteles, Wägner auf Nietzsche, Husserl auf Heidegger oder Hegel auf Marx?<sup>1</sup> Den faszinierendsten Fall einer solchen »Rebellion der Besiegten« stellt der Deutsche Idealismus dar, wo jeder der »Vorläufer« in der »offiziellen« Entwicklungslinie (Kant – Fichte – Schelling – Hegel – der späte Schelling) auf die Kritik oder Interpretation seines Werks durch seinen Nachfolger reagierte. Fichte wollte mit seiner *Wissenschaftslehre* nur die Philosophie Kants vervollständigen und dessen abschätzige Bemerkungen darüber sind bestens bekannt: Er lehnte schon den bloßen Begriff *Wissenschaftslehre* als sinnlos und tautologisch ab. Auf Fichtes »subjektiven Idealismus« folgte Schellings Identitätsphilosophie, welche die transzendental-subjektive Entsehung der Wirklichkeit mit einer Naturphilosophie ergänzte. Fichte sah in dieser »Ergänzung« eine Missdeutung seiner *Wissenschaftslehre* und lehnte sie erbittert ab, wie man dem Briefwechsel der beiden entnehmen kann. (Andererseits war auch Schelling schnell mit der Erwiderung bei der Hand, dass Fichte als Reaktion auf Schellings Kritik seine Position radikal verändert habe.) Hegels »Überwindung« Schellings ist ein Fall für sich. Schellings Reaktion auf Hegels Dialektik war so stark, dass sie zunehmend als nächste (oder sogar letzte) Stufe der inneren Entwicklung des Deutschen Idealismus angesehen wurde – es gibt sogar ein Buch (von Walter Schulz) mit dem Titel *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Schellings erster und entscheidender Anspruch aus den Zwängen seiner frühen Identitätsphilosophie geschieht mit der Schritt *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 (zwei

Jahre nach Hegels *Phänomenologie des Geistes*), auf die Hegel in seinen (posthum veröffentlichten) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* mit einer kurzen und lächerlich unangemessenen Ablehnung reagierte, die Schellings Meisterwerk in keiner Weise gerechtfertigt. Was heute als einer der Höhepunkte der gesamten Philosophiegeschichte angesehen wird, erschien Hegel lediglich als ein unbedeutender Aufsatz. Es ist demnach kein Wunder, wenn sich die zeitgenössische Hegelforschung mit der Frage beschäftigt: Wie hätte Hegels Erwiderung auf Schellings Kritik der Dialektik als rein »negative Philosophie« ausgesehen? So haben unter anderem Dieter Henrich und Frederick Beiser versucht, eine Hegelsche Antwort zu rekonstruieren.

Als 1841 die Ankündigung erfolgt, der alte Schelling werde auf den Berliner Lehrstuhl berufen, um dort nach dem Willen des preussischen Königs die »Drachensaat des Hegelschen Pantheismus« auszuröten und der »flachen Vielwisserei« entgegenzuwirken, äußerte sich Karl Rosenkranz, ein führender Hegelschüler, »entzückt« über diese Nachricht:

Ich freute mich auf den Kampf, den diese Erscheinung verursachen muss. Ich jubelte im Stillen über diese dem Anschein nach härteste Prüfung des Hegelschen Systems und seiner Anhänger. Ich schwelgte in dem Vorgefühl des Fortschrittes, welcher der Philosophie hieraus erwachsen muss. Ich begrüßte diese Herausforderung als ein in der Philosophie noch nie dagewesenes Phänomen, dass ein Philosoph die Macht haben sollte, den Kreis seiner Schöpfung zu überschreiten und seine Konsequenz zu begreifen, was in der bisherigen Geschichte der Philosophie ohne Beispiel ist.<sup>2</sup>

Es scheint in diesen Fällen wirklich so, als ob eine unmögliche Begegnung stattfinden würde: Ein Philosoph ist plötzlich in der Lage, auf seine eigenen Schultern zu steigen und sich und sein Denken »objektiv« zu betrachten, als Teil einer größeren Ideengeschichte und in Interaktion mit dem, was nach ihm kommt. Welchen philosophischen Status haben diese »rückwirkenden« Erwidernungen? Man macht es sich zu einfach, wenn man (im postmodernen Stil des »Endes der großen Erzählungen«) erklärt, sie seien ein Beweis für das Scheitern jedes allgemeinen Fortschrittsentwurfs. Sie untergraben nicht so sehr die zugrunde gelegte Abfolge (von Kant zum späten Schelling), sondern

<sup>1</sup> Was das letzte Beispiel angeht, so hat es schon Versuche gegeben, Hegels Antwort auf Marx' »materialistische Umkehrung« der Dialektik zu rekonstruieren – ich selbst habe andernorts vorgeschlagen zu zeigen, warum man von Marx' *idealistischer* Umkehrung Hegels sprechen sollte.

<sup>2</sup> Karl Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel. Ein Sendschreiben an Pierre Leroux*, Königsberg 1843, S. 7.



beleuchten vielmehr deren interessantesten und aufregendsten Moment, den Moment, in dem sozusagen ein Gedanke dagegen rebelliert, auf ein Glied in der Kette der »Entwicklung« reduziert zu werden, und absolute Geltung beansprucht.

Zuweilen sind diese Reaktionen reine Ausbrüche hilfloser Orientierungslosigkeit; manchmal sind sie selbst die wahren Momente des Fortschritts. Das heißt, wenn das Alte vom Neuen attrahiert wird, ist dieses erste Auftreten des Neuen in der Regel flach und naiv – seine wahre Bedeutung zeigt sich erst, wenn das Alte auf das Neue (auf dessen erstes Auftreten) reagiert. Pascal reagierte vom christlichen Standpunkt aus auf die naturwissenschaftliche, säkularisierte Moderne, und seine »Reaktion« (seine Auseinandersetzung mit dem Problem, wie man unter den neuen Bedingungen ein Christ bleiben kann) verriet uns weit mehr über die Moderne als deren direkte Vertreter.<sup>3</sup> Wahrschritt »Fortschritt« entsteht aus der Reaktion des Alten auf den Fortschritt. Wahre Revolutionäre sind immer reflektierte Konservative. Der Luther-Biograf Roland Bainton schreibt: »Der kämpft am unerschrockensten, der von einer Furcht erfüllt ist, größer als alle menschlichen Gegner sie ihm einflößen könnten«<sup>4</sup> – eine Variante des Racheschen »Ich fürchte Gott und kenne keine andere Furcht« aus dessen Tragödie *Abahja*.

Eines der großen Beispiele für die Antwort eines Philosophen an seinen Nachfolger ist die Reaktion Husserls auf Heidegger. Husserl wird oft vorgeworfen, er habe zu stark am »abstrakten« Cartesianischen Subjekt festgehalten und das In-der-Welt-Sein, die aktive Teilnahme des Subjekts an seiner Lebenswelt, nicht in vollem Umfang erfasst – erst Heidegger sei mit *Sein und Zeit* zu diesem Schritt in der Lage gewesen. Aber kann es nicht auch sein, dass Heidegger mit seiner Kritik an Husserl nicht »konkret« genug war? Was wäre, wenn er die existenzielle Grundlage von Husserls phänomenologischer Reduktion übersehen hätte? Diese steht beispielhaft für die Diskrepanz zwischen dem rein logischen Prozess des Denkens und der entsprechenden geistigen Einstellung. Beschränkt man sich nur auf den Denkprozess, scheint Husserls Deduktion nichts als eine extravagante »abstrakte Denktübung« schlimmster Art zu sein: Das Einzige, dessen

<sup>3</sup> Entsprechend waren es in der Filmgeschichte die Stummfilmregisseure, die den Ton ablehnten, von Chaplin bis zu Eisenstein, welche erst die wahrhaft erschütternde Dimension des Tonfilms ans Licht brachten.

<sup>4</sup> Roland Bainton, *Martin Luther. Rebelle für den Glauben*, München 1983, S. 129.

Existenz wir uns sicher sein können, ist der Denkprozess, welcher Ich ist; wollen wir also einen absolut wissenschaftlichen Anfangspunkt einnehmen, müssen wir unsere naiv-realistische Vorstellung der in der Welt existierenden Dinge einklamern und dürfen nur deren reine Erscheinung in Betracht ziehen, die Art und Weise, wie sie uns erscheinen und mit unserem (transzendentalen) Handeln korrelieren. Ein solches Verständnis übersieht, dass der von Husserl als »phänomenologische Reduktion« beschriebene Zustand weit mehr ist als das und einer existenziellen Erfahrung und Einstellung nahekommt, die ähnlich auch in einigen Strömungen des frühen Buddhismus zu finden ist: die Einstellung des *Realitätsverlusts*<sup>\*</sup>, des Erlebens der Realität als Traum, als vollkommen entsubstanzialisierten Fluss fragiler, ephemerer Erscheinungen, denen ich nicht als aktiv Handelnder gegenüberere, sondern als fassungsloser passiver Beobachter, als Beobachter meines eigenen Traums. Selbst wenn ich handle, so handelt nicht mein Innerstes – ich beobachte lediglich mein »Ich«, welches auch nur eine ätherische Erscheinung ist, wie es mit anderen Erscheinungen interagiert.

Man sollte Husserl folglich auch mit Rücksicht auf die Einheit von Philosophie und der existenziellen Position im wirklichen Leben lesen, die zum ersten Mal von Fichte explizit postuliert wurde, der »die Entwicklung einer philosophischen Theorie aus der Sicht des lebendigen Geistes anregte, die unmittelbar das wirkliche Leben des Geistes widerspiegelt«.<sup>5</sup> Am besten kommt diese Haltung in Fichtes Grundsatz zum Ausdruck, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei. Philosophie ist keine neutrale Weltanschauung, sondern eine reflexive Aneignung der eigenen vortheoretischen existenziellen Einstellungen. Und ist Hegels *Phänomenologie des Geistes* nicht eine systematische Entfaltung dieser Haltung? Ist nicht jede der von Hegel beschriebenen »Gestalten des Bewusstseins« eine Einheit aus einer philosophischen Vorstellung und einer praktischen lebensweltlichen Position?<sup>6</sup> Damit kommen wir noch einmal auf Bal-

\* Im Original deutsch.

<sup>5</sup> Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, Mass., 2008, S. 16.

<sup>6</sup> Wie wir bereits gesehen haben, sollte man selbst Platons *Parmenides* auf diese Weise lesen. Die logischen Gymnastikübungen des zweiten Teils lassen sich nur richtig verstehen, wenn man die acht (beziehungsweise neun) Hypothesen als Beschreibungen konkreter Wirklichkeitserfahrungen versteht.



més und auf die Frage zurück, warum Lacan den Begriff »Subjekt« beibehalten hat. Husserls phänomenologische Reduktion bezieht sich implizit auf die existenzielle Erfahrung einer Art von »psychotischer« Ablösung, für die es im Heidegger'schen Denkgelände keinen Platz gibt. Deshalb sind Husserls Manuskripte über die passive Synthesis und das Zeitbewusstsein so wertvoll.

Diese Umwege des Allen, das nicht einfach seine Niederlage mit Würde eingestrichelt und von der Bühne abtritt, sondern persistiert und zum Gegenangriff auf das Neue ausholt, sind keineswegs nur Fußnoten oder bedauernde Sackgassen der Philosophiegeschichte, sondern die eigentlichen Katalysatoren ihrer »Entwicklung«. Um eine Philosophie ganz grundlegend zu verstehen, sollte man sich zum Beispiel vorstellen, wie Kant auf Hegel geantwortet hätte, Hegel auf den späten Schelling oder auf Marx und Husserl auf Heidegger.

#### Von Fichtes Ich\* zu Hegels Subjekt

Den wohl interessantesten Fall einer solchen rückwirkenden Erweiterung liefert Fichte in seiner Spätphilosophie, wo er (implizit oder explizit) auf seine Kritiker, hauptsächlich auf Schelling antwortet. Richten wir also unseren Blick auf Fichtes Übergang vom sich selbst setzenden Ich zum asubjektiven göttlichen »Seyn« als letztem Grund aller Wirklichkeit. Günter Zöllers prägnante Darstellung des grundlegenden Wandels in Fichtes Lehre von der Jenaer Periode (1794-1799) zur Berliner Periode (1799-1814) lautet wie folgt:

Anfangs, in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95), war das Ich in seiner Kapazität als absolutes Ich Grundlage allen Wissens. Nach 1800 bildet das Ich die Form (»Ichform«) des Wissens als solchem. Der Grund wird nun nicht mehr mit dem Ich qua absolutem Ich identifiziert sondern mit dem vor- und außerlichlichen Absoluten selbst (»Seyn« oder »Gott«). Demgegenüber bildet das Ich qua Ichform den Grundmodus der Erscheinung des selber und als solches nicht erscheinenden Absoluten.<sup>7</sup>

\* Im Original deutsch.

<sup>7</sup> Günter Zölller, »Denken und Wollen beim späten Fichte«, in: Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Die Spätphilosophie J. G. Fichtes*, Amsterdam, Atlanta, GA 2000, S. 283-298, hier S. 288.

Bei der Interpretation dieses Übergangs gilt es sehr präzise zu sein. Es ist nicht einfach so, dass Fichte das Ich als absolutes Grund einfach »aufgibt« und auf ein ungerordnetes Moment des transsubjektiven Absoluten, auf eine Erscheinungsweise oder -form dieses Absoluten reduziert. Wenn überhaupt, dann begreift Fichte das Grundmerkmal des Ich erst jetzt (nach Jena) richtig: Das Ich ist »als solches« eine Spaltung des Absoluten, die »minimale Differenz« seiner Selbsterscheinung. Das heißt, die Vorstellung des Ich als absoluter Grund allen Seins »substrantiviert« insgeheim, aber unvermeidlich das Subjekt.

Fichte ist jedoch nicht intransigenter, diese Einsicht klar zu formulieren – seine Beschränkung ist an der falschen Antwort ableitbar, die er auf die entscheidende Frage gibt, wenn das Absolute in der Ichform erscheint. Sie lautet: der (subjektiven) Erscheinung, dem Subjekt, dem das Absolute erscheint. Was er nicht sagen kann, ist, dass das Absolute, wenn es für das Subjekt erscheint, auch *sich selbst* erscheint, das heißt, dass die subjektive Reflexion des Absoluten dessen Selbstreflexion ist.

Der entscheidende Text ist in diesem Zusammenhang die *Wissenschaftslehre* von 1812 im Unterschied zu den Jenaer Versionen von 1794 bis 1799. In diesen früheren Versionen verfolgt Fichte noch die subjektiv-idealistische Standardstrategie einer kritischen Verurteilung der »vergegenständlichten« Idee der objektiven Wirklichkeit und der Vorstellung, dass Dinge in der äußeren Welt existieren, zu der auch das Subjekt gehört. Diese notwendige Illusion einer unabhängigen objektiven Realität soll man zerstreuen, indem man ihre subjektive Genese aufzeigt. Das einzige Absolute ist hier die spontane Selbstsetzung des absoluten Ich, dieses bezeichnet das Zusammenfallen von Tat und Handlung (»Tathandlung«<sup>8</sup>); das absolute Ich ist, was es tut. Gegen diese Version des Fichteschen Ich richtet sich Hegels berühmte Bemerkung, es habe dieselbe Beziehung zu den Dingen wie ein leerer Geldbeutel zum Geld. Man sollte diesen Vergleich nicht einfach als spöttischen Seitenhieb abtun, mit dem Hegel andeutet, Fichtes Selbstsetzung des absoluten Ich, das seinen ganzen Inhalt aus sich selbst erzeugt, habe denselben Wert (null) wie ein leerer Geldbeutel, der aus sich heraus Geld erzeugen soll; das heißt, ebenso wie jemand von außen Geld in den Beutel stecken muss, müsste der Inhalt des reinen Ich von außen auf das Ich »einwirken« und kann somit nicht aus der »Selbstaffektion« des absoluten Ich erzeugt werden. Im Gegenteil,

\* Im Original deutsch.



man sollte das volle Gewicht dieses Vergleichs würdigen und berücksichtigen, dass auch Kant in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises das Geld als Beispiel verwendet – die Existenz lässt sich danach nicht aus dem Begriff allein ableiten, es ist nicht dasselbe, ob man einen Begriff von 100 Talern oder 100 Taler in der Tasche hat. Hegels Erwiderung darauf lautet, dass Gott eben nicht dieselbe Art von Gegenstand sei wie 100 Taler: Auf der Ebene des Absoluten kann die enthaltende Form ihren eigenen Inhalt erzeugen.

Im Jahr 1812 macht Fichte dann allerdings einen weiteren Schritt zurück: »[E]s ist nicht mehr die Absolutheit der Dinge, die als unvermeidliche Illusion entfällt wird, sondern die Absolutheit des Ich selbst.«<sup>8</sup> Die Selbstsetzung des Ich ist selbst eine illusorische Erscheinung, ein »Bild« des einzig wahren Absoluten, des transsubjektiven unbeweglichen absoluten Seins (»Gott«). Als Fichte 1804 Madame de Staël die Selbstsetzung des Ich zu erklären versuchte, unterbrach sie ihn nach kurzer Zeit mit den Worten: »Sie meinen also, das absolute Ich ist wie Baron Münchhausen, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf gezogen hat? Es scheint fast so, als habe der späte Fichte diese Kritik akzeptiert, wenn er konzediert, das selbstreflexive Ich sei eine in der Luft schwebende Schimäre, die in einem festen positiven Absoluten begründet liegen müsse. Die kritische Analyse muss daher einen weiteren Schritt zurück machen: erst von der objektiven Realität zum transzendentalen Ich, dann vom transzendentalen Ich zum absoluten Sein. Die Selbstsetzung des Ich ist ein Bild des göttlichen Absoluten, nicht das Absolute selbst:

[D]as Absolute erscheint, wie uns das Leben lehrt. Die Erscheinung des Absoluten bedeutet, dass es *als* das Absolute erscheint. Weil Bestimmtheit mit Negation einhergeht, muss das Absolute sein eigenes Gegenteil, ein Nicht-absolutes, hervorbringen, um *als* das Absolute erscheinen zu können. Dieses Nichtabsolute ist die Erscheinung des Absoluten. Die Erscheinung ist auch das, dem das Absolute erscheint. Folglich kann das Absolute der Erscheinung nur erscheinen, wenn gleichzeitig sein Gegenteil, nämlich die Erscheinung, der Erscheinung, ebenfalls erscheint. Es gibt kein Erscheinen des Absoluten ohne ein Sich-erscheinen der Erscheinung, das heißt ohne die Reflexivität der Erscheinung. Da das Absolute notwendig erscheint, ist auch die Selbstreflexion der Erscheinung notwendig.

8 Johannes Brachtendorf, »The Notion of Being in Fichte's Late Philosophy«, in: Daniel Breazeele, Tom Rockmore (Hg.), *After Jena. New Essays on Fichte's Later Philosophy*, Evanston, Ill., 2008, S. 151–161, hier S. 157.

Fichte bezieht den Einheitsaspekt der Erscheinung auf das Erscheinen des Absoluten, während der Vielheitsaspekt mit der Selbstreflexion der Erscheinung verknüpft wird. Da die Selbstreflexion ein Prozess ist, gibt es Transmutation und Genesis in der Erscheinung, wenn sie sich erscheint. Indem er den Begriff des Seins als Einheit und Unveränderlichkeit verwendet, schließt Fichte, dass die Erscheinung *ist*, insofern sie eine Manifestation oder Selbstoffenbarung des Absoluten ist, und dass die Erscheinung nicht *ist*, insofern sie selbstreflexiv ist.<sup>9</sup>

Diese Veränderung lässt sich auch als Wandel vom Setzen zum Erscheinen formulieren. Heißt es 1794 noch, *das Ich setzt sich als sich selbst*, gilt 1812,

*die Erscheinung erscheint sich als sich erscheinend*. Erscheinen ist freilich eine Tätigkeit. Folglich erscheint sich die Erscheinung als aus sich selbst tätig sendend oder als Prinzip »von sich, aus sich, durch sich selbst«. Fichte folgert, dass die Erscheinung, da sie durch den Akt des Sicherscheins konstituiert wird, ihre eigene Existenz (Ihr »formales Sein«) als in sich selbst gegründet versteht. Sobald die Erscheinung sich selbst reflektiert, versteht sie sich als durch sich selbst bestehend, das heißt als sendend *a se*. Dies kann jedoch nicht wahr sein, wie die *Wissenschaftslehre* zeigt. Nur Eines ist im Sinne der *asetitas*, nämlich das Absolute, sodass die Erscheinung in diesem Sinne nicht wirklich sein kann.<sup>10</sup>

Hier ist eine doppelte Vermittlung nötig: Erstens, wenn das Absolute im Erscheinen des Absoluten als das Absolute erscheint, dann heißt das, dass das Absolute als absolut *im Gegensatz zu anderen*, »bloßen« *Erscheinungen* erscheinen muss – es muss also im Bereich der Erscheinungen einen Schnitt geben zwischen »bloßen« Erscheinungen und der Erscheinung, durch die das Absolute selbst hervortritt. Mit anderen Worten, die Lücke zwischen Erscheinung und wahren Sein muss sich in den Bereich der Erscheinung selbst einschreiben.

Diese Reflexivität des Erscheinens bedeutet jedoch, dass das Absolute Gefahr läuft, nur als das Absolute zu »erscheinen« – das Erscheinen *des* Absoluten wird so zum (irreführenden, illusorischen) Anschein, das Absolute *zu sein*. Ist nicht die gesamte Religionsgeschichte (natürlich nur vom materialistischen Standpunkt aus betrachtet) eine Geschichte solcher falschen Erscheinungen des Absoluten? Auf dieser Ebene ist »das Absolute« sein, eigenes Erscheinen; es ist eine An-

9 Ebd.

10 Ebd., S. 158 (Hervorhebung im ersten Satz hinzugefügt).



ordnung von Erscheinungen, die das Trugbild hervorruft, es gebe dahinter versteckt ein Absolutes, welches erscheint (durch es hindurch scheint). Hier besteht die Illusion nicht mehr darin, dass die Erscheinung für ein Sein, sondern dass das Sein für eine Erscheinung gehalten wird. Das einzige »Sein« des Absoluten ist sein Erscheinen, und die Illusion ist zu glauben, dieses Erscheinen sei nur ein »Bild«, hinter dem es ein transzendentes wahres Sein gibt. Wenn Fichte also das Folgende schreibt, dann übersteht er jenen Irrtum, welcher eben nicht Bild für das Sein hält (als wahres Sein betrachtet, was eigentlich nur dessen Bild ist), sondern im Gegenteil *das Sein für Bilder hält* (mit anderen Worten also das als ein bloßes Bild des wahren Seins ansieht, was in Wirklichkeit das wahre Sein selbst ist): »Aller Irrtum ohne Ausnahme besteht darin, daß man Bilder für das Sein hält. Wie weit dieser Irrtum sich erstreckt, den ganzen Umfang desselben hat wohl zuerst die Wissenschaftslehre ausgesprochen, indem sie zeigt, daß das Sein nur in Gott sei, nicht ausser ihm.«<sup>11</sup> Auf dieser Ebene sollte man folglich die theologische Schlussfolgerung Derridas akzeptieren: »Gott« ist kein in sich selbst persistierendes absolutes Sein, sondern die pure Virtualität eines Versprechens, das reine Sich-erscheinen. Anders ausgedrückt: *Das »Absolute« jenseits der Erscheinungen deckt sich mit einer »absoluten Erscheinung«, einer Erscheinung, hinter der es kein substantielles Sein gibt.*

Zweite Vermittlung: Wenn das Absolute erscheinen soll, muss das Erscheinen sich selbst als erscheinend erscheinen, und Fichte versteht dieses Sich-erscheinen der Erscheinung als subjektive Selbstreflexion. Er verfolgt zu Recht einen zweistufigen Ansatz (erst die Bewegung vom Objekt zu dessen subjektiver Konstitution, dann der metakritische Schritt der Entfaltung des abgründigen Trugbildes der Selbstsetzung des Subjekts); was er dagegen nicht richtig versteht, ist das Wesen des Absoluten, welches die Subjektivität selbst begründet. Das Absolute ist beim späten Fichte ein unbewegliches transzendentes An-sich außerhalb der Reflexionsbewegung. Was er sich nicht vorstellen kann, ist das »Leben«, die Bewegung, die Vermittlung im Absoluten selbst: die Tatsache, dass das Erscheinen des Absoluten eben keine bloße Erscheinung ist, sondern eine Selbstverwirklichung; eine Selbstoffenbarung des Absoluten. Diese immanente Dynamik macht das

Absolute selbst *nicht* zum Subjekt, sondern schreibt die Subjektivierung in dessen innersten Kern ein.

Was Fichte ebenfalls nicht erfasst, ist die spekulative Identität derer beiden gegensätzlichen Pole (des reinen absoluten Seins und der sich selbst erscheinenden Erscheinung). Die Selbstreflexivität des sich selbst setzenden Ich ist buchstäblich das »Bild« des Absoluten als in sich selbst gründenden Seins. Die objektive Ironie der Fichteschen Entwicklung liegt darin, dass ausgerechnet *der* Philosoph der subjektiven Selbstsetzung die Subjektivität am Ende auf die bloße Erscheinung eines unbeweglichen absoluten Ansich reduziert. Der hegelianische Vorwurf an Fichte wäre also nicht, dass er zu »subjektiv« ist, sondern dass er vielmehr nicht instande ist, auch die Substanz wirklich als Subjekt zu denken. Sein Umdenken in Richtung des asubjektiven Absoluten ist keine Reaktion auf seinen früheren exzessiven Subjektivismus, sondern Ausdruck seiner Unfähigkeit, den Kern der Subjektivität zu formulieren.

Die Neuartigkeit Hegels lässt sich anhand des Begriffs »absoluter« Idealismus innerhalb der die Standardgeschichte des nachkantischen Denkens bildenden Triade (Fichtes »subjektiver«, Schellings »objektiver« und Hegels »absoluter« Idealismus) erkennen. Die Bezeichnung von Schellings Identitätsphilosophie\* als »objektiver« Idealismus ist allerdings irreführend, denn im Grunde geht es in der Identitätsphilosophie darum, dass subjektiver Idealismus (Transzendentalphilosophie) und objektiver Idealismus (Naturphilosophie) zwei Ansätze zu einem Dritten sind, dem Absoluten jenseits oder unterhalb der Dualität von Geist und Natur, Subjekt und Objekt, das beiden zugrunde liegt und sich in beiden manifestiert. (Der späte Fichte unternimmt einen ähnlichen Schritt, wenn er vom transzendentalen Ich zum göttlichen Sein als absolutem Grund aller Wirklichkeit übergeht.) So gesehen ist es sinnlos, Hegels Philosophie als »absoluten Idealismus« zu bezeichnen. Ihm geht es gerade darum, dass es *keine Notwendigkeit für ein drittes Element*, ein Medium oder einen Grund jenseits von Subjekt- und Objekt-Substanz gibt. Am Anfang steht die Objektivität und das Subjekt ist nichts als die Selbstvermittlung der Objektivität. Wenn wir in der Hegelschen Dialektik ein Gegensatzpaar vorfinden, dann ist deren Einheit nicht ein Drittes, ein zugrundeliegendes Medium, sondern *eines der beiden*. Eine Gattung ist ihre eigene Art bezie-

11 Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, Band II: *Zur theoretischen Philosophie 11*, Berlin 1971, S. 36f.

\* Im Original deutsch.



hungsweise hat letztlich nur eine einzige Art, und deshalb fällt der Artunterschied mit der Differenz zwischen Gattung und Art zusammen.

Wir können nun drei Positionen identifizieren: eine metaphysische, eine transzendente und eine »spekulative«. Für die erste ist die Realität einfach etwas, was »da draußen« existiert, und die Aufgabe der Philosophie besteht darin, ihre Grundstruktur zu analysieren. Bei der zweiten untersucht der Philosoph die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer objektiven Realität, also deren transzendente Genese. Bei der dritten wird das Subjekt wieder in die Realität eingeschrieben, jedoch nicht einfach auf einen Teil der objektiven Realität reduziert. Die subjektive Konstitution der Realität – die Spaltung, die das Subjekt vom Ansich trennt – wird vollkommen anerkannt, doch wird ebendiese Spaltung als kenotisches Leerwerden (um den Begriff aus der christlichen Theologie zu verwenden) der Realität in dieselbe zurückverlegt. Die Erscheinung wird nicht auf die Realität reduziert; vielmehr wird der ganze Vorgang der Erscheinung vom Standpunkt der Realität aus verstanden, sodass die Frage nicht lautet: »Wie können wir, wenn überhaupt, von der Erscheinung zur Realität gelangen?, sondern: »Wie kann so etwas wie eine Erscheinung inmitten der Realität auftauchen? Was sind die Bedingungen dafür, dass die Realität sich selbst erscheint?«

Henrich sieht Fichtes Problem im Erkennen: Woher weiß ich, dass das, was ich sehe, wenn ich mich selbst betrachte, »ich« bin? Lacans Lösung ist: Ich weiß es *nicht*, Erkennen ist Verkennen; »Ich« ist mit anderen Worten ursprünglich eine *Leere*, ein *Scheitern* daran, mich in der Seinsordnung zu verorten. Es besteht eine konstitutive Lücke zwischen dem Ich und der Substanz des Ich oder dem, was ich als Objekt bin – diese Unmöglichkeit engt sowohl Fichte als auch Henrich.

Zu den Standardgags amerikanischer TV-Komödien gehört die »späte Erkenntnis«: Jemand beobachtet, wie ein Auto abgeschleppt wird, lacht schadenfroh über das Unglück des Besitzers, um dann ein paar Sekunden später überrascht aufzuschrecken und zu rufen: »Halt, Moment, das ist *mein* Auto!«. Die elementarste Form dieses Gags ist natürlich die verzögerte *Selbsterkenntnis*: Ich komme an einer Glasür vorbei und meine dahinter eine hässliche, entstellte Gestalt zu sehen; ich lache, und plötzlich merke ich, dass das Glas ein Spiegel war und die Gestalt ich selbst. Lacan vertritt die These, dass

diese Verzögerung strukturell ist: Es gibt keine unmittelbare Selbstvertrautheit; das Ich ist leer.

### Die Fichtesche Werte

Wo liegen die philosophischen Wurzeln von Fichtes Irrtum bezüglich des Status der Erscheinung? Wir wollen zum frühen Fichte (der Jenaer Periode) zurückkehren, der üblicherweise als radikaler subjektiver Idealist gesehen wird. Nach dieser Lesart gibt es zwei mögliche Beschreibungen unserer Wirklichkeit: »dogmatisch« (Spinozas deterministischer Materialismus: Wir sind Teil der Realität, ihren Gesetzen unterworfen, ein Objekt unter anderen, unsere Freiheit ist eine Illusion) und »idealistisch« (das Subjekt ist autonom und frei; als absolutes Ich setzt es die Realität spontan). Das Denken allein kann zwischen den beiden nicht entscheiden, die Entscheidung ist eine praktische, oder um noch einmal Fichtes berühmtes Diktum heranzuziehen: Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist – und Fichte hat sich hier leidenschaftlich für den Idealismus entschieden. Bei näherer Betrachtung wird jedoch schnell klar, dass dies *nicht* Fichtes Position ist. Idealismus ist für Fichte keine neue positive Lehre, die den Materialismus ablösen sollte, sondern, um Peter Preuss' scharfsinnige Bemerkung zu zitieren,

nur eine intellektuelle Übung, die jedem zugänglich ist, der die Autonomie der theoretischen Vernunft anerkennt. Seine Aufgabe ist, das gegenwärtige deterministische Dogma zu zerstören. Würde es nun jedoch selbst zu einem theoretischen Verständnis der Wirklichkeit werden, wäre es genauso schlimm. Das menschliche Leben würde zwar nicht mehr als bloßes Naturereignis gesehen, dafür aber als bloßer Traum. Das eine Verständnis würde uns nicht menschlicher machen als das andere. Im einen Fall bin ich das Material, dem das Leben als Ereignis zustoßt, im anderen der unbeteiligte Beobachter des Traums, der mein Leben ist. Fichte findet beide gleich beklagenswert. Nein, die Aufgabe ist nicht, eine theoretische Philosophie durch eine andere zu ersetzen, sondern ganz von der Philosophie wegzukommen. Die philosophische Vernunft ist nicht autonom, sondern hat ihre Grundlage in der praktischen Vernunft, d. h. dem Willen.<sup>12</sup> [...] Es ist ein weit verbreitetes Missverständnis, dass Fichte sich

<sup>12</sup> Peter Preuss, »Translator's Introduction«, in: Johann Gottlieb Fichte, *The Vocational of Man*, Indianapolis 1987, S. vii-xiv, hier S. viii.



für den Idealismus und gegen den Realismus entschieden habe. [...] [W]eder der Realismus (jeglicher Art) noch der Idealismus (jeglicher Art) liefern Erkenntnis, ein theoretisches Verständnis der Wirklichkeit. Beide ergeben nur unannehmbaren Unsinn, wenn man sie konsequent zu Ende denkt. Und genau das führt zu dem wertvollen Schluss, dass der Verstand nicht autonom ist. Damit der Verstand richtig als Teil eines ganzen Menschen funktionieren kann, muss er mit dem Tun dieses Menschen in Beziehung stehen. Menschen denken nach und versuchen, die Wirklichkeit zu verstehen, aber nicht von einem Standpunkt außerhalb der Welt aus. Menschen sind in der Welt; und als Handlende in der Welt brauchen wir ein Verständnis der Welt. Der Verstand ist nicht autonom, sondern hat sein Fundament in unserem Handeln, in der praktischen Vernunft beziehungsweise im Willen.<sup>13</sup>

Wie liefert der Wille diese Grundlage?

[I]n einem Glaubensakt transformiert er den scheinbaren Film der Erfahrung in eine objektive Welt der Dinge und anderen Menschen. [...] Die Verwendung des Wortes »Glauben« [...] weist hier auf einen freien (d. h. theoretisch nicht zu rechtfertigenden) Geistesakt hin, durch den die Bedingungen, unter denen wir handeln und unseren Verstand benutzen können, für uns entstehen.<sup>14</sup>

Fichte vertritt also nicht die Position, dass ein passiver Beobachter der Wirklichkeit sich für den Determinismus entscheidet, während ein aktiv Handelnder den Idealismus wählt. Als erklärende Theorie führt der Idealismus nicht zu praktischem Engagement, sondern zu der passiven Haltung des Beobachters meines eigenen Traums (die Wirklichkeit ist schon durch mich konstituiert, ich muss sie nur noch beobachten, und zwar nicht als eine substantielle unabhängige Realität, sondern als Traum). Sowohl der Materialismus als auch der Idealismus führen zu Konsequenzen, die praktisches Handeln sinnlos oder unmöglich machen. Um praktisch tätig sein und mich in der Welt engagieren zu können, muss ich mich als Wesen »in der Welt« akzeptieren, das in einer Situation gefangen ist und mit realen Objekten interagiert, die mir Widerstand bieten und die ich unzufolgsam versuche. Um als freies moralisches Subjekt agieren zu können, muss ich darüber hinaus die eigenständige Existenz anderer, mit gleicher Subjekte anerkennen, ebenso wie die einer höheren geistigen Ordnung, an der ich teilhabe und die vom Naturdeterminismus unabhängig ist. Dies alles zu ak-

zeptieren ist keine Sache des Wissens – es kann nur eine Sache des Glaubens sein. Fichte geht es also darum, dass die Existenz der äußeren Wirklichkeit (deren Teil ich bin) keine Frage theoretischer Beweise, sondern eine praktische Notwendigkeit ist, eine notwendige Voraussetzung dafür, dass ich als Akteur in die Wirklichkeit eingreifen und mit ihr interagieren kann.

Ironischerweise ähnelt Fichte hier auf unheimliche Weise Nikolai Bucharin, einem eingefleischten dialektischen Materialisten, der in seinen *Philosophischen Arabesken* (einem der tragischsten Werke der Philosophiegeschichte überhaupt – er verfasste das Manuskript 1937 im Lubjanka-Gefängnis, wo er auf seine Hinrichtung wartete) zum letzten Mal versucht, seine gesamte Lebenserfahrung in einem konsistenten philosophischen Gebäude zusammenzubringen. Die erste und richtungsweisende Entscheidung, vor der er steht, ist die zwischen der materialistischen Annahme der Realität der Außenwelt und dem, was er »die Intrigen des Solipsismus« nennt. Sobald diese entscheidende Schlacht gewonnen sei, sobald uns das lebensbejahende Vertrauen in die reale Welt aus dem feuchten Gefängnis unserer Einbildungen befreit habe, können wir frei atmen und endlich alle Konsequenzen aus diesem ersten entscheidenden Ergebnis ziehen. Das Rätselhafte am ersten Kapitel des Buches, in dem Bucharin dieses Dilemma angeht, ist die Spannung zwischen Form und Inhalt. Auf der inhaltlichen Ebene bestreitet Bucharin hartnäckig, dass es in seinem Buch um die Wahl zwischen zwei Überzeugungen oder grundsätzlichen existenziellen Entscheidungen gehe, dennoch hat das ganze Kapitel die Struktur eines Dialogs zwischen einem gesunden, aber naiven Materialisten und Mephistopheles, der für den »Teufel des Solipsismus« steht; dieser ist »listig«, er »hüllt sich in den bunten Zaubermantel der eisernen Logik und lacht mit herausgestreckter Zunge«. <sup>15</sup> Mephistopheles, »die Lippen ironisch verzogen«, lockt den Materialisten mit der Idee, dass ein »Sprung in den Glauben [...] [ein] *salvo vitae*« <sup>16</sup> notwendig sei, um von unseren subjektiven Empfindungen, die das Einzige sind, was uns zugänglich ist, zum Glauben an eine davon unabhängige äußere Realität zu gelangen. Kurz, dieser »teufelische Logiker« Mephistopheles versucht uns zu dem Zugeständnis zu verleiten, die Annahme einer unabhängigen äußeren Realität sei

13 Ebd., S. xf.

14 Ebd., S. xi.

15 Nikolai Bucharin, *Philosophische Arabesken. Dialektische Skizzen*, Berlin 2005, S. 20.

16 Ebd., S. 22.



eine Sache des Glaubens und die Existenz der »heiligen Materie« sei das fundamentale Dogma der »Theologie« des dialektischen Materialismus. Nach einer Reihe von Argumenten (die zwar philosophisch nicht komplett uninteressant, aber, wie man zugeben muss, von einer hoffnungslos vorkantischen Naivität geprägt sind) beschließt Bucharin das Kapitel mit der ironischen Aufforderung (die seine grundrätliche Verzweiflung dennoch nicht ganz verbergen kann): »Verstecken Sie Ihre Zunge, Herr Mephistopheles! Verstecken Sie Ihre unzüchtige Zunge!«<sup>17</sup> Diesen Exorzismus zum Trotz taucht der Teufel an verschiedenen Stellen des Buches immer wieder auf – so etwa zu Beginn des 12. Kapitels: »Nach einer langen Pause erscheint der Dämon der Ironie wieder.«<sup>18</sup> Wie bei Fichte ist die äußere Wirklichkeit eine Frage des Glaubens und es geht darum, der Ausweglosigkeit theoretischer Sophisterei mit einem praktischen *salto vitale* zu entkommen.

Konsequenter als Bucharin erkennt Fichte, dass dieser Sprung ein Element des *credo quia absurdum* beinhaltet. Die Disharmonie zwischen unserem Wissen und unserem ethisch-praktischen Engagement ist irreduzibel, sie lässt sich nicht in einer vollständigen »Weltsicht« vereinen. Fichte radikalisiert in diesem Punkt Kant, der bereits gemutmaßt hatte, das transzendente Ich in seiner »Spontaneität« nehme einen dritten Ort zwischen Phänomena und Noumena ein. Die Freiheit/Spontaneität des Subjekts ist nicht die Eigenschaft einer phänomenalen Entität, daher kann sie nicht als falscher Schein abgetan werden, der die noumenale Tatsache verbirgt, dass wir vollkommen in einer unerreichbaren Notwendigkeit gefangen sind; sie ist aber auch nicht einfach noumenal. In einem rätselhaften Unterkapitel seiner *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem Titel »Von der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen« versucht Kant die Frage zu beantworten, was mit uns geschehen würde, wenn wir Zugang zum Feld der Noumena, zum *Ding an sich* hätten:

Aber, statt des Strebes, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und *Erzengel*, mit ihrer *furchtbaren Majestät*, uns unablässig vor Augen liegen [...]. [S]o würden die

<sup>17</sup> Ebd., S. 27.

<sup>18</sup> Ebd., S. 118.

mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt, in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Mariornettenspiel, alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzu treffen sein würde.<sup>19</sup>

Der direkte Zugang zum Feld der Noumena würde uns, kurz gesagt, ebengerer Spontaneität berauben, die den Kern der transzendentalen Freiheit bildet. Er würde uns in leblose Automaten verwandeln oder, um es zeitgemäß auszudrücken, in Denkmassinen. Die Implikationen dieser Textstelle sind weitaus radikaler und paradoxer, als es scheinen mag. Wenn wir ihre Unstimmigkeit einmal beiseite lassen (wie können Furcht und lebloses Gestikulieren zusammengehen?), so lautet der Schluss, den sie nahelegt, dass wir – Menschen – auf der phänomenalen ebenso wie auf der noumenalen Ebene ein »bloßer Mechanismus« ohne Autonomie oder Freiheit sind. Als Phänomene sind wir nicht frei, wir sind Teil der Natur, ein »bloßer Mechanismus«, ganz und gar kausalen Verknüpfungen unterworfen, ein Teil des Nexus von Ursache und Wirkung; und auch als Noumena sind wir nicht frei, sondern auf einen »bloßen Mechanismus« reduziert.<sup>20</sup> Unsere Freiheit besteht allein in einem Raum *zwischen* dem Phänomenalen und dem Noumenalen fort. Es ist daher nicht so, dass Kant die Kausalität einfach auf den phänomenalen Bereich beschränkt, um behaupten zu können, dass wir auf der noumenalen Ebene freie, autonome Akteure sind: Wir sind nur frei, insofern unser Horizont der des Phänomenalen ist und das Feld der Noumena uns unzugänglich bleibt.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werkausgabe*, Band VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M., 1977, S. 282.

<sup>20</sup> Entspricht Kants Beschreibung einer Person, die direkten Zugang zum Feld der Noumena hat, nicht genau dem utilitaristischen Subjekt, dessen Handlungen vollständig von Lust-Unlust-Kalkül determiniert sind?

<sup>21</sup> Kants eigene Formulierungen sind an dieser Stelle irreführend, weil er das transzendente Subjekt häufig mit dem noumenalen Ich gleichsetzt, dessen phänomenale Erscheinung die empirische »Person« ist, und sich so vor der eigenen radikalen Einsicht drückt, dass das transzendente Subjekt eine rein formalstrukturelle Funktion jenseits des Gegensatzes von Noumenalem und Phänomenalem ist. Siehe auch Zizek, *Parallaxe*.



Kant formulierte diese Sackgasse in seiner berühmten Aussage, er habe das Wissen aufheben müssen, um für den Glauben Platz zu schaffen. Ganz ähnlich

[Lender] Fichthes Philosophie [...] in vollkommenem kognitivem Skeptizismus, d. h. in der Aufgabe der eigentlichen Philosophie, und sucht die Weisheit stattdessen in einer Art quasireligiösem Glauben. Er sieht darin jedoch kein Problem, da es allein auf das Praktische ankommt: darauf, eine menschengerechte Welt zu schaffen und mich selbst als die Person zu schaffen, die ich für alle Ewigkeit sein werde.<sup>22</sup>

Die Beschränkung dieser Position beruht auf der Unfähigkeit Kants und Fichthes, den ontologischen Status dieses weder phänomenalen noch noumenalen autonomen-spontanen Subjekts positiv zu denken (so lauter bereits Heideggers Vorwurf in *Sein und Zeit*: Die traditionelle Metaphysik sei nicht in der Lage, den ontologischen Status des Daseins zu denken). Hegels Lösung beinhaltet die Transposition der epistemologischen Beschränkung in eine ontologische Tatsache: Die Leere unserer Erkenntnis korrespondiert mit einer Leere im Sein selbst, mit der ontologischen Unvollständigkeit der Realität.

Diese Transposition lässt uns ein neues Licht auf Hegels Definition der Freiheit als »begriffene Notwendigkeit« werfen. Der konsequente Begriff des subjektiven Idealismus zwingt uns, diese These umzukehren und die Notwendigkeit als (letzlich nichts anderes als) eine begriffene Freiheit zu denken. Es ist der zentrale Grundsatz von Kants transzendentalen Idealismus, dass es der »spontane« (d. h. radikal *freie*) Akt der transzendentalen Apperzeption des Subjekts sei, der den ungeordneten Strom der Empfindungen in die »Realität« verwandelt, die notwendigen Gesetzen folgt. In der Moralphilosophie wird dies sogar noch deutlicher: Lässt sich Kants Behauptung, das Moralgesetz sei die *ratio cognoscendi* unserer transzendentalen Freiheit, nicht buchstäblich so verstehen, dass Notwendigkeit begriffene Freiheit ist? Mir anderen Worten, wir können überhaupt nur von unserer Freiheit wissen (sie denken) vermittelt der Tatsache des untrüglichen Drucks des Moralgesetzes, seiner *Notwendigkeit*, die uns auferlegt, gegen den Zwang unserer pathologischen Impulse zu handeln. Auf einer ganz allgemeinen Ebene sollte man feststellen, dass »Notwendigkeit« (die symbolische Notwendigkeit, die unser Alltags-

leben bestimmt) auf dem abgründigen freien Akt des Subjekts beruht, auf dessen kontingenter Entscheidung und damit auf dem, was Lacan als *point de capiton*, als »Steppunkt«, bezeichnet, der auf magische Weise Konfusion in eine neue Ordnung verwandelt. Ist diese Freiheit, die sich noch nicht im Netz der Notwendigkeit verfangen hat, nicht der Abgrund der »Nacht der Welt«?

Aus diesem Grund ist Fichthes Radikalisierung Kants folgerichtig und nicht nur eine subjektivistische Exzentrizität: Fichthe war der erste Philosoph, der sich auf die unheimliche Kontingenz im innersten Kern der Subjektivität bezogen hat: Das Fichthesche Subjekt ist nicht das aufgeschlossene *Ego* = *Ego* als der absolute Ursprung aller Realität, sondern ein endliches Subjekt, das in eine kontingente gesellschaftliche Situation geworfen (in ihr gefangen) ist, die sich der Beherrschung für immer entzieht.<sup>23</sup> Der *Anstoß*\*, der ursprüngliche Impuls, der die schrittweise Selbstbeschränkung und Selbstbestimmung des anfänglich leeren Subjekts in Gang setzt, ist nicht bloß ein mechanischer, äußerlicher Impuls. Er weist auch auf ein anderes Subjekt hin, das, im Abgrund seiner Freiheit, als *Aufforderung*\*\* wirkt, die mich dazu zwingt, meine Freiheit zu beschränken/zu spezifizieren, das heißt, einen Übergang zwischen der abstrakten, egoistischen Freiheit zur konkreten Freiheit innerhalb des rationalen, ethischen Universums zu leisten. Vielleicht ist diese intersubjektive *Aufforderung* nicht bloß die sekundäre Spezifizierung des *Anstoßes*, sondern dessen exemplarischer und ursprünglicher Anlass. Es ist wichtig, die beiden primären Bedeutungen von *Anstoß* im Deutschen im Auge zu behalten: das Prallen gegen ein Hindernis, gegen eine Sperre, das Stoßen auf etwas, das hindert, auf etwas, das dem Vormarsch unseres ungehemmten Strebens widersteht, und ein Impetus, ein Stimulus, etwas, das unsere Aktivität in Gang bringt. *Anstoß* ist nicht einfach nur das Hindernis, das sich das absolute Ich selbst auferlegt, um die eigene Aktivität zu stimulieren, sodass es – durch die Überwindung des Hindernisses – seine kreative Kraft behauptet, wie dies bei den Spielen des

23 Vgl. Daniel Breazeale, »Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichthean Self«, in: Karl Ameriks, Dieter Sturma (Hg.), *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Albany 1995, S. 87–114. Zu den Überlegungen zu Kant und Fichte siehe Slavoj Žižek, *Die Tricks des Subjekts*, Frankfurt/M. 2001, S. 63–66.

\* Im Original deutsch.

\*\* Im Original deutsch.

22 Preuss, »Translator's Introduction«, S. xii.



sprichwörtlichen perversen asketischen Heiligen mit sich selbst der Fall ist, der sich immer neue Verführungen erfindet und sich dann, indem er diesen erfundenen Verführungen widersteht, seine eigene Standhaftigkeit beweist. Wenn das kantianische *Ding an sich*\* dem freudo-lacanianischen *Ding* korrespondiert, so steht *Anstofs* dem *objet petit a* näher, dem ursprünglichen Fremd-Körper, der »in der Kehle des Subjekts stecken bleibt«, der Objektsache des spaltenden Begehrens. Fichte selbst definiert *Anstofs* als den nichtassimilierbaren Fremdkörper, der das Subjekt dazu bringt, sich in das Leere, absolute Subjekt und das endliche, determinierte Subjekt (begrenzt vom Nicht-Ich) zu spalten.

*Anstofs* bezeichnet folglich den Augenblick des »Krachs«, den lebensgefährlichen Schlag, die Begegnung mit dem Realen im Zentrum der Idealität des absoluten Ich. Es gibt kein Subjekt ohne *Anstofs*, ohne Kollision mit einem Element der irreduziblen Faktizität und Kontingenz – »das Ich soll etwas Fremdes in sich entdecken«. Es geht also darum, einen »Bereich der irreduziblen Andersheit im Ich selbst, einer absoluten Kontingenz und Unverständlichkeit anzuerkennen. [...] Im Grunde genommen ist nicht nur Angelus Silesius' Rose, sondern auch jeglicher *Anstofs ohne Warum*.«<sup>24</sup> Im klaren Gegensatz zum nominalen *Ding* bei Kant, das unsere Sinne affiziert, kommt der *Anstofs* nicht von außen, sondern er ist *stricto sensu* ex-tim: ein nichtintegrierbarer Fremdkörper im Zentrum des Subjekts. Wie Fichte selbst betont, liegt das Paradox des *Anstoffs* im Umstand, dass er »rein subjektiv« und zugleich nicht von der Aktivität des Ich hervorgerufen ist. Wäre der *Anstofs* nicht »rein subjektiv«, wäre er schon das Nicht-Ich, Teil der Objektivität, dann fielen wir in den »Dogmatismus« zurück, das heißt, der *Anstofs* käme in der Tat einem schattenhaften Rest des Dings an sich gleich und würde daher nichts anderes als Fichtes Inkonsistenz aufzeigen (worauf die übliche Kritik an Fichte auch hinausläuft). Wäre der *Anstofs* einfach subjektiv, so stellte er nur einen Fall des Subjekts im Modus des hohlen Spiels mit sich selbst dar, und wir erreichen niemals das Niveau objektiver Realität – das heißt wiederum, Fichte wäre wirklich ein Solipsist (ein anderer gängiger Kritikpunkt an Fichte). Der entscheidende Punkt ist aber, dass der *Anstofs* die Konstitution der »Realität« in Gang setzt: Am Anfang streht

das reine Ich mit dem nichtintegrierbaren Fremdkörper in seinem Zentrum; das Subjekt konstituiert Wirklichkeit, indem es eine Distanz zum Realen des formlosen *Anstoffs* einnimmt und auf ihn die Struktur der Objektivität überträgt. Hier drängt sich die Parallele zwischen dem Fichteschen *Anstofs* und dem freudo-lacanianischen Verhältnisschema zwischen *Ur-Ich* und Objekt (dem Fremdkörper in seinem Zentrum) auf, das die narzisstische Balance stört und den langwierigen Prozess der schrittweisen Ausstoßung und Strukturierung dieser inneren, ineinander verhakten Schwierigkeiten in Gang setzt, durch den das konstituiert wird, was wir dann als »äußere, objektive Realität« erfahren. Wenn Kants *Ding an sich* nicht Fichtes *Anstofs* ist, worin besteht dann der Unterschied zwischen diesen beiden? Oder um es anders auszudrücken: Wo lässt sich bei Kant etwas *finden*, das Fichtes *Anstofs* ankündigt? Dabei sollte man das *Ding an sich* nicht mit dem »transzendentalen Objekt« verwechseln, das (im Gegensatz zu einigen verwirrenden und in die Irre führenden Formulierungen bei Kant selbst) nicht nominal ist, sondern das »Nichts«, die Leere des Horizonts der Objektivität dessen, was dem (endlichen) Subjekt gegenübersteht, die Minimalform des Widerstandes, der noch kein positiv bestimmtes Objekt ist, das vom Subjekt in der Welt vorgefunden wird. Kant verwendet dafür das Wort *dawider*\*, also das, »was da draußen sich gegen uns stellt, uns widersteht«. Dieses *Dawider* ist nicht der Abgrund des Dings, es deutet nicht auf die Dimension des Unvorstellbaren hin; ganz im Gegenteil, es ist genau der Horizont der Offenheit zur Objektivität, innerhalb deren einem endlichen Subjekt distinkte Objekte erscheinen.

### Anstofs und Tathandlung

Um noch einmal zu rekapitulieren: Der *Anstofs* entspricht formal dem lacanianischen *objet a*; wie in einem Magnetfeld bildet er das Zentrum der setzenden Aktivität des Ich, den Punkt, um den herum diese Aktivität kreist; gleichwohl ist er selbst vollkommen substanzlos, da er von *ebendem* Prozess erzeugt/gesetzt/hervorgehoben wird, der auf ihn reagiert und sich mit ihm auseinandersetzt. Es ist wie in dem alten Witz über den Wehrpflichtigen, der auf Unzurechnungsfähigkeit plä-

\* Im Original deutsch.

24 Breazeale, »Check or Checkmate?«, S. 100.

\* Im Original deutsch.



dert, um dem Militärdienst zu entgehen; sein »Symptom« besteht darin, jedes Blatt Papier in seiner Nähe zu inspizieren und auszuruhen: »Das ist es nicht!« Bei der Untersuchung durch den Militärpsychiater macht er das Gleiche, bis der Arzt ihm schließlich ein Blatt Papier reicht, auf dem seine Befreiung von der Wehrpflicht bescheinigt wird. Der Wehrpflichtige nimmt das Papier, liest es durch und ruft: »Das ist es!« Auch hier erzeugt die Suche ihren Gegenstand selbst. Hier liegt die Grundparadoxie von Fichtes *Anstofs*: Dieser liegt nicht unmittelbar außerhalb, der zirkulären Reflexionsbewegung, sondern wird durch ebendiese (selbstreferenzielle) Bewegung gesetzt. Seine Transzendenz (Undurchdringlichkeit, Nichtreduzierbarkeit auf ein gewöhnliches repräsentiertes Objekt) fällt mit seiner absoluten Immanenz zusammen.

Ist der *Anstofs* nun also immanent oder transzendent? »Provokiert/stört« er das Ich von außen her oder wird er vom Ich selbst gesetzt? Oder anders gefragt: Gibt es zuerst (idealerweise) das reine Leben des sich selbst setzenden Ich, welches dann anschließend das Hindernis setzt? Wenn er transzendent ist, dann müssen wir von einem endlichen Subjekt ausgehen, das vom *Anstofs* eingeschränkt wird (sei es als kantianisches Ding an sich oder in der heute wesentlich stärker akzeptierten Form der Intersubjektivität, des Subjekts als einzig wahrer *Dings*, als ethischen *Anstofs(es)*); ist er immanent, ergibt sich die langweilige, perverse Logik eines Ich, das sich ein Hindernis schafft, um es zu überwinden. Die einzige Lösung ist demnach die absolute Gleichzeitigkeit/Überschneidung von Selbsterzeugung und Hindernis. Das bedeutet, das Hindernis ist der exzentrierte »Ausschluss« des Selbsterzeugungsprozesses; es wird nicht so sehr als Ausgestoßenes/Ausgeschiedenes/Abgesonderetes gesetzt, als dass es vielmehr die Kehrseite der Aktivität der Selbsterzeugung ist. Der *Anstofs* ist so gesehen das transzendentale Apriori des Setzens, das, was das Ich zu endlosen Setzen anstachelt, und das einzige nichtgesetzte Element. Im Sinne der Lacanschen Logik des *Nicht-Alles* kann man auch sagen, dass das (endliche) Ich und das Nicht-Ich (Objekt) einander einschränken, während es auf der absoluten Ebene nichts gibt, das nicht Ich ist; das Ich ist unbegrenzt und aus diesem Grund *nicht alles* – der *Anstofs* ist das, was es zum *Nicht-Alles* macht.

Sylvain Portier hat diesen entscheidenden Punkt klar formuliert: »Wenn wir versuchen, die »Grenze« zu erklären, sollten wir uns davor hüten, sie auf eine objektive oder vielmehr objektivierte Weise dar-

zustellen.«<sup>25</sup> Die Standardbehauptung: Kant sei sich der Notwendigkeit der Vorannahme eines externen Etwas (x) bewusst gewesen, das auf uns wirkt, wenn wir Empfindungen haben, während Fichte den Kreis des transzendenten Solipsismus geschlossen habe, geht am Eigentlichen vorbei und übersieht die Finesse von Fichtes Argument. Dieser verzichtet auf das *Ding an sich* nicht, weil er das transzendentale Subjekt als ein unendliches Absolutes setzt, sondern gerade wegen der *Endlichkeit* des Subjekts – oder wie der frühe Wittgenstein es ausdrückte: »Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.«<sup>26</sup> Wie das Gesichtsfeld ist auch das Leben endlich und aus genau diesem Grund können wir niemals seine Grenze sehen – in diesem präzisen Sinne »lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.«<sup>27</sup> Weil wir eben *innerhalb* unserer Endlichkeit leben, können wir nicht heraustraten und deren Begrenzung sehen. Darauf zielt Fichte, wenn er betont, dass man sich das transzendentale Ich nicht als einen geschlossenen Raum vorstellen solle, der von einem anderen, äußerlichen Raum noumenaler Entitäten umgeben sei.

Dieser Punkt lässt sich sehr gut anhand von Lacans Unterscheidung zwischen dem Subjekt der Aussage und dem Subjekt des Sprechakts verdeutlichen: Wenn ich mich direkt als ein endliches Wesen setze/definiere, das mit anderen Wesen in der Welt existiert, dann nehme ich auf der Ebene des Sprechakts (der Position, aus der heraus ich spreche) schon eine Objektivierung der Grenze zwischen mir und dem Rest der Welt vor, denn ich muss dazu die unendliche Position einnehmen, aus der heraus ich die Realität beobachten und mich in ihr verorten kann. Die einzige Möglichkeit, meine Endlichkeit wirklich geltend zu machen, besteht darin, zu akzeptieren, dass meine Welt unendlich ist, denn ich kann ihre Grenze nicht in ihr lokalisieren.<sup>28</sup> Dies ist, wie Wittgenstein erklärt, auch das Problem des Todes: Der Tod ist die Grenze des Lebens, die sich nicht *innerhalb* des Lebens verorten lässt – und nur ein wahrer Atheist kann diese Tatsache vollständig ak-

25 Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la »chose en soi«* (1792–1799), Paris 2009, S. 30.

26 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, in: ders., *Schriften 1*, Frankfurt/M. 1969, S. 81.

27 Ebd.

28 Hier liegt auch die Schwierigkeit von Fichtes Begriff des *Anstofs*. Dieser ist kein Objekt *innerhalb* der repräsentierten Realität, sondern der Stellvertreter in der Realität für das, was außerhalb von ihr ist.



zeptieren, wie Ingmar Bergman in seinem großartigen Manifest für den Atheismus deutlich gemacht hat, das er ausgerechnet anhand seines »religiösen« Films *Das siebente Siegel* entwickelt:

Meine Todesfurcht war weitgehend mit meinen religiösen Vorstellungen verbunden gewesen. Dann wurde ich operiert, eine leichte Operation. Aufgrund eines Versehens erhielt ich eine zu starke Betäubung und verschwand aus der Sinnenwelt. Wo blieben die Stunden? Sie dauerten noch nicht einmal eine Mikrosekunde. Plötzlich erkannte ich, so ist es: Der Gedanke, man werde vom Sein verwandelt zum *Nichtsein* läßt sich unter Mühen denken. Für einen Menschen in konstanter Todesfurcht ist er außerordentlich befremdend. Zugleich ist es auch ein wenig traurig: Man meint doch, neue Erlebnisse könnten interessant sein, wenn die Seele sich, nachdem sie sich vom Körper getrennt hat, ausruhen dürfte. So aber ist es, glaube ich, nicht. Zuerst ist man und dann ist man nicht. Dies ist außerordentlich bedrückend. Das früher so Erschreckende und Rätselhafte, das Außerweltliche existiert nicht. Alles ist irdisch. Alles ist in unserem Inneren, es geschieht in uns und wir fließen ineinander und auseinander heraus. Das ist gut so.<sup>29</sup>

Es ist also etwas Wahres an Epikurs berühmtem Argument gegen die Todesfurcht (wir haben nichts zu befürchten – solange wir leben, sind wir nicht tot, und wenn wir tot sind, fühlen wir nichts mehr). Die Quelle der Todesfurcht ist die Vorstellungskraft; der Tod als Ereignis ist die ultimative Anamnorphose – indem wir uns vor ihm fürchten, erleben wir ein Nichtereignis, eine Nichtentität (unseren Übergang ins Nichtsein) als Ereignis.

Ernesto Laclau hat die Idee entwickelt, dass in einer antagonistischen Beziehung äußere und innere Differenz zusammenfallen. Die Differenz, die mich von anderen Entitäten um mich herum abgrenzt und so meine Identität gewährleistet, durchschneider gleichzeitig auch meine Identität und macht sie fehlerhaft, instabil und ungeschlossen.<sup>30</sup> Diese Spannung sollte auf die ganze dialektische Identität der Gegensätze ausgeweitet werden. Die Bedingung der Möglichkeit der Identität ist gleichzeitig die Bedingung ihrer Unmöglichkeit; die Behauptung der Selbstidentität beruht auf deren Gegenteil, einem irreduziblen Rest, der jede Identität beschneidet.

Fichte hat daher Recht, wenn er erklärt, das Grundmodell aller Identität sei die Gleichung Ich = Ich, die Identität des Subjekts mit

sich selbst; der formallogische Begriff der (Selbst-)Identität kommt erst an zweiter Stelle, er muss auf einen *transzendentallogischen* Begriff der Selbstidentität des Ich gegründet sein. Wenn Fichte betont, das absolute Ich sei keine *Tatsache*, sondern eine *Tatbestimmung*\* – seine Identität sei also ausschließlich und durchweg prozesshaft –, dann heißt das ganz präzise, dass das Subjekt das Ergebnis seines eigenen Scheiterns an der Subjektwerdung ist. Ich versuche mich ganz als Subjekt zu verwirklichen, ich scheitere (daran, ein Subjekt zu werden) und dieses Scheitern ist das Subjekt (welches ich bin). *Nur* im Falle des Subjekts kommt es zu dieser vollkommenen Übereinstimmung von Scheitern und Erfolg; zu einer Identität, die sich auf ihren eigenen Mangel gründet; in allen anderen Fällen geht der Prozesshaftigkeit die Erscheinung einer substantiellen Identität voraus oder liegt ihr zugrunde. Fichte geht es mit seiner Kritik am realistischen »Dogmatismus« darum, die transzendental-ontologische Vorrangigkeit dieser reinen Prozesshaftigkeit des Ich vor jeder substantiellen Entität zu betonen. Jedes Erscheinen substantieller Identität muss in Bezug auf die transzendente Genese erklärt werden, als das »vergegenständlichte« Resultat der Prozesshaftigkeit des reinen Ich. Der Übergang vom Ich = Ich zur Abgrenzung von Ich und Nicht-Ich entspricht folglich dem vom immanenten Antagonismus zur externen Begrenzung, welche die Identität der gegensätzlichen Pole sicherstellt. Das reine sich selbst setzende Ich teilt sich nicht einfach in das gesetzte Nicht-Ich und das diesem entgegengesetzte endliche Ich; es setzt das Nicht-Ich und das endliche Ich als einander wechselseitig begrenzende Gegensätze, um die seiner Prozesshaftigkeit innewohnende Spannung zu lösen.

Die Behauptung, dass die Begrenzung des Subjekts gleichzeitig innerlich und äußerlich, dass die äußere Grenze des Subjekts auch dessen innere Begrenzung sei, entwickelt Fichte natürlich zu seiner Hauptthese des »absoluten transzendentalen Idealismus«: Jede äußere Grenze ist das Ergebnis einer inneren Selbstbegrenzung. Dieser Gedanke fehlt bei Kant. Für ihn ist das Ding an sich unmittelbar die äußere Grenze des durch das Subjekt konstituierten phänomenalen Feldes, das heißt, die Grenze, die das Nounemale vom Phänomenalen trennt, ist nicht die Selbstbegrenzung des transzendentalen Subjekts, sondern einfach dessen äußere Grenze.

<sup>29</sup> Ingmar Bergman, *Bilder*, Köln 1991, S. 212.  
<sup>30</sup> Vgl. Ernesto Laclau, *Emunzipation und Differenz*, Wien 2002.

\* Beide Begriffe im Original deutsch.



Doch spricht all das für die Standardlesart, nach der Fichte den Übergang zum transzendentalen absoluten Idealismus markiert, in dem jede äußere Grenze der Subjektivität als Moment der unendlichen Selbstvermittlung/-begrenzung des Subjekts vereinnahmt und wieder eingeschrieben wird? Wir sollten die These, dass jede Grenze des Subjekts in dessen Selbstbegrenzung gründer, mit der These über die Überschneidung von äußerer und innerer Begrenzung zusammenbringen; dann nämlich verschiebt sich der Akzent der »Selbstbegrenzung« des Subjekts vom subjektiven zum objektiven Genitiv. Aus dem Subjekt als alleinigen Akteur und Herrn über die eigene Begrenzung; das seine Grenzen in der Aktivität seiner Selbstvermittlung umfasst, wird das Subjekt, dessen Identität durch die äußere Begrenzung des Ich von innen beschnitten wird. Auch diesen Punkt legt Portier klar dar:

Was das Ich, insofern es eben das »absolute Ich« ist, nicht ist, also das »Nicht-Ich« selbst, ist somit (für das Ich) absolut nichts, ein reines Nichts oder, wie Fichte selbst es ausgedrückt hat, eine Art »Nichtseindes«.<sup>31</sup>

Wir sollten uns daher hüten, uns das Nicht-Ich als eine *andere Ebene* als die des Ich vorzustellen: Außenhalb des »transzendentalen Feldes« des setzenden Ich gibt es wirklich nichts als das Fehlen jeden Raums, mit anderen Worten, die *Nicht-Ebene*, die Leere, die dem Nicht-Ich eignet.<sup>32</sup>

Das bedeutet: Da es außerhalb der (Selbst-)Setzung des absoluten Ich nichts gibt, kann das Nicht-Ich nur korrelativ mit dem Nichtgesetzen des Ich entstehen (gesetzt werden); *das Nicht-Ich ist nichts anderes als das Nichtgesetzen des Ich*. Oder, um es in Begriffen aus-zudrücken, die unserer allgemeinen Erfahrung etwas näher stehen: Weil in Fichtes absoluter egologischer Perspektive jede setzende Aktivität die Aktivität des Ich ist, kann die Tatsache, dass das Ich das Nicht-Ich als aktiv erlebt, dass es ihm als einer objektiven Realität begegnet, die aktiv Druck auf es ausübt und ihm aktiv widersteht, nur die Folge der eigenen Passivität des Ich sein: *Das Nicht-Ich ist nur insofern aktiv, als ich mich selbst passiv mache und es so auf mich zurückwirken lasse*.<sup>33</sup> Hier liegt für Fichte die große Schwäche von Kants

31 Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, S. 134.

32 Ebd., S. 136.

33 Im Hinblick auf Fichtes ausgeprägtere ethisch-praktische Haltung bedeutet das: Wenn ich dem Druck der Umstände nachgebe, dann lasse ich mich von diesem Druck bestimmen – ich werde nur insofern von äußeren Ursachen determiniert, als ich mich von ihnen determinieren lasse; dass ich durch äußere Einflüsse bestimmt werde, geschieht also nie direkt, sondern immer nur vermittelt durch meine Duldung.

Ding an sich: Es existiert von seiner Idee her unabhängig vom Ich, übt also Druck auf dieses aus, und somit haben wir es mit einer *Aktivität im Nicht-Ich* zu tun, *der keine Passivität im Ich entspricht*. Für Fichte ist dies völlig undenkbar und ein Überrest des metaphysischen Dogmatismus.

Damit kommen wir zum Thema der Endlichkeit des Subjekts: Die apriorische Synthese von Endlichem und Unendlichem ist bei Fichte die *Endlichkeit* des setzenden Ich:

Das Ich, will sagen der »Akt der Reflexion in sich selbst«, muss stets »etwas Absolutes außerhalb seiner selbst setzen«, währenddessen es erkennt, dass dieses Erwas nur »für es« existieren kann, das heißt, in Bezug auf die Endlichkeit und den genauen Anschauungsmodus des Ich.<sup>34</sup>

Fichte führt somit den Grundgedanken der Reflexionsphilosophie fort, der normalerweise kritisch formuliert wird. In dem Moment, in dem sich das Subjekt als in der Reflexion verdoppelt, in Gegensätzen gefangen und so weiter erlebt, muss es dieses Gespalten-/Vermittelten seiner selbst mit einem vorausgesetzten Absoluten in Beziehung setzen, welches für das Subjekt un erreichbar ist und als Maßstab aufgestellt wird, zu dem es wieder zurückzukehren versucht. Derselbe Gedanke lässt sich auch in allgemeinverständlicheren Worten formulieren: Wenn wir Menschen in hektischer Aktivität verstrickt sind, neigen wir dazu, uns einen äußerlichen, absoluten Bezugspunkt vorzustellen, der uns für diese Aktivität eine Orientierung oder einen gewissen Halt bieten könnte. Fichte interpretiert diese Konstellation in bester transzendentalphänomenologischer Tradition auf eine rein immanente Weise: Wir dürfen nie vergessen, dass dieses Absolute, eben weil es vom Subjekt als Voraussetzung seiner Aktivität erlebt wird, tatsächlich von ihm selbst gesetzt wird, das heißt, »nur für es« existieren kann«. Diese immanente Interpretation hat zwei entscheidende Konsequenzen. Erstens ist das unendliche Absolute eine Voraussetzung des endlichen Subjekts; sein Schemen kann nur vor dem Horizont eines endlichen Subjekts, das seine Endlichkeit als solche erfährt, erscheinen. Zweitens ist diese Erfahrung einer Lücke, die das Subjekt vom unendlichen Absoluten trennt, in sich praktisch und zwingt das

niert, als ich mich von ihnen determinieren lasse; dass ich durch äußere Einflüsse bestimmt werde, geschieht also nie direkt, sondern immer nur vermittelt durch meine Duldung.

34 Ebd., S. 54.



Subjekt zu unauffälliger Aktivität. George Seidel zieht den einleuchtenden Schluss, dass Fichte mit dieser praktischen Sicht auch den Raum für eine neue radikale Verzweigung eröffnet – nicht nur darüber, dass ich das Ideal nicht verwirklichen kann, nicht nur darüber, dass die Realität zu schwer für mich ist, sondern auch über den Verdacht, dass das Ideal *an sich* nichtig und nicht der Mühe wert sein könnte.<sup>35</sup>

### Teilung und Begrenzung

Wir verstehen nun, welche zentrale Rolle der Begriff der *Begrenzung* in Fichtes gesamtem Theoriegebäude einnimmt. Anders als im dogmatischen Realismus, der das substanzielle Nicht-Ich als die einzige wahre und unabhängige Instanz setzt, und anders als im »idealistischen Realismus« eines Descartes oder Leibniz – denen die monadische geistige Substanz als die einzig wahre Realität und die gesamte Aktivität des Nicht-Ich als bloße Täuschung gilt – ist für Fichte die Beziehung von Ich und Nicht-Ich eine der wechselseitigen Begrenzung. Auch wenn diese wechselseitige Begrenzung immer *innerhalb* des absoluten Ich gesetzt wird, ist der entscheidende Punkt, dieses Ich *nicht* in einer realistischen Weise, als geistige Substanz, die »in sich alles enthält«, zu verstehen, sondern als ein abstraktes, rein transzendental-ideales *Medium*, in dem Ich und Nicht-Ich einander wechselseitig begrenzen. Nicht das absolute Ich ist »die (höchste) Realität«; im Gegenteil, das Ich *erlangt selbst nur Realität durch, in seiner realen Beschäftigung mit der entgegengesetzten Kraft des Nicht-Ich, welches es frustriert und begrenzt* – es gibt keine Realität des Ich außerhalb seines Gegensatzes zum Nicht-Ich, außerhalb dieses Schocks, dieser Begegnung mit einer gegensätzlichen/frustrierenden Kraft (die in ihrer Allgemeinheit alles umschließt, von der natürlichen Trägheit des eigenen Körpers bis zum Druck sozialer Zwänge und Institutionen auf das Ich, ganz zu schweigen von der transzendenten Präsenz eines *anderen* Ich). Nimmt man dem Ich das Nicht-Ich, nimmt man ihm damit auch seine Realität. Das Nicht-Ich ist somit ursprünglich nicht das abstrakte *Objekt\** der distanzierteren Kontemplation des

35 Vgl. George J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794. A Commentary on Part I*, West Lafayette, Ind., 1993, S. 116f.

\* Im Original deutsch.

Subjekts, sondern das Objekt als *Gegenstand\**, als das, was mir entgegenstrebt, ein Hindernis für mein Streben. Somit ist die Passivität des Subjekts angesichts eines Objekts, das seine praktische Bestimmung des Setzens, sein *theistisches* Streben durchkreuzt, im wahren Sinne *pathetisch* oder *besser pathetisch*.<sup>36</sup> Man kann auch sagen, das Subjekt kann nur frustriert werden (und das Objekt als Hindernis erfahren), insofern es selbst nach außen gerichtet ist und in seinem praktischen Streben nach außen »drängt«.

Innerhalb des (absolut setzenden) Ich werden also das (endliche) Ich und das Nicht-Ich als teilbar und einander begrenzend gesetzt – oder wie Fichte es in seiner berühmten Formel ausdrückt: »Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.«<sup>37</sup> Friedrich Heinrich Jacobi hatte somit in gewisser Weise Recht, als er in seinen berühmten Briefwechsel mit Fichte dessen *Wissenschaftslehre* als einen »Materialismus ohne Materie« bezeichnete: Das »reine Bewusstsein« des absoluten Ich, innerhalb dessen das Ich und das Nicht-Ich einander wechselseitig begrenzen, fungiert im Grunde als idealistische Version der Materie im abstrakten Materialismus, das heißt als abstrakter (mathematischer) Raum, der endlos zwischen Ich und Nicht-Ich aufgeteilt wird.

Nirgendwo ist die Nähe (und gleichzeitig die Lücke) zwischen Fichte und Hegel deutlicher erkennbar als in der unterschiedlichen Verwendungsweise des Begriffs der Begrenzung. Beiden gemeinsam ist die Einsicht, dass Begrenzung und wahre Unendlichkeit sich paradoxerweise keinesfalls ausschließen, sondern zwei Aspekte derselben Konstellation sind. Bei Hegel wird die Überschneidung von wahrer Unendlichkeit und Selbstbegrenzung im Begriff der Selbstbezüglichkeit entwickelt: In der wahrhaften Unendlichkeit fällt die Beziehung auf anderes mit der Beziehung auf sich zusammen – dies kennzeichnet für Hegel die grundlegendste Struktur des Lebens. Eine ganze Reihe zeitgenössischer Forscher in den Biowissenschaften von Lynn Margulis bis Francisco Varela ist der Auffassung, die eigentliche Frage der Biologie laute nicht, wie der Organismus mit seiner Umwelt interagiert oder in Beziehung tritt, sondern eher, wie ein distinkter, selbstidentischer Organismus aus seiner Umgebung hervortreten kann.

\* Im Original deutsch.

36 Vgl. Portier, *Fichte et le dépassement de la »chose en soi«*, S. 154.

37 Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, Band I: *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin 1971, S. 110.



Wie bildet eine Zelle die Membran, die ihre Innenseite von ihrer Außenseite trennt? Das eigentliche Problem ist also nicht, wie sich ein Organismus an seine Umwelt anpasst, sondern wie es kommt, dass da überhaupt etwas ist, eine disrinke Entität, die sich anpassen muss. Und hier, an diesem entscheidenden Punkt, beginnt die Sprache der heutigen Biologen der Sprache Hegels auf unheimliche Weise zu ähneln. Wenn etwa Varela den Begriff der Autopoiese erklärt, wiederholt er fast wörtlich Hegels Definition des Lebens als einer teleologischen, sich selbst organisierenden Entität. Sein Zentralbegriff der Schleife oder Schlaufe verweist auf das Hegelsche *Setzen der Voraussetzungen*.\*

Die Autopoiese ist der Versuch, den einzigartigen Entstehungsvorgang zu definieren, der das Leben hervorbringt. Sie betrifft ausschließlich die Ebene der Zellen. Es gibt einen kreisförmigen oder netzartigen Prozeß, der einen Widerstand beinhalten: Ein sich selbst organisierendes Netzwerk biochemischer Reaktionen läßt Moleküle entstehen, die etwas Spezifisches und Einzigartiges tun: sie schaffen eine Abgrenzung, eine Membran, die das Netzwerk, das die Membran hervorgebracht hat, einschränkt. Das ist eine logische Schlaufe, ein Ringeschluß: Ein Netzwerk erzeugt Entitäten, die eine Grenze schaffen, und diese Grenze schränkt das Netzwerk ein, das sie hervorgebracht hat. Genau dieser Ring ist das Einzigartige an den Zellen. Ein sich selbst abgrenzendes Gebilde ist entstanden, wenn der Kreis vollendet ist. Das Gebilde hat seine eigene Grenze erzeugt. Es braucht weder eine äußere Instanz, die das zur Kenntnis nimmt, noch muß es sagen: »Da bin ich.« Es ist eine Selbstabgrenzung in eigener Regie. Es hebt sich aus der Suppe von Chemie und Physik heraus.<sup>38</sup>

Der Schluss, der sich hieraus zwangsläufig ergibt, lautet: Die Entstehung des für einen lebendigen Organismus konstitutiven Unterschieds zwischen »Innen« und »Außen« läßt sich nur durch die Setzung einer Art selbstreflexiven Umkehrung erklären, mittels derer sich – hegelianisch gesprochen – das Eins eines Organismus als eines Ganzen rückwirkend die Menge seiner eigenen Ursachen (das heißt genau jene multiplen Prozesse, aus denen heraus es entstand) als sein Ergebnis, als das, was es beherrscht und reguliert, »setzt«. So und nur

\* Im Original deutsch.

38 Francisco Varela, »Das auftauchende Ich«, in: John Brockman (Hg.), *Die dritte Kultur: Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, München 1996, S. 289–308, hier S. 292 f. Siehe auch Slavoj Žižek, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt/M. 2001, S. 49–51.

so wird ein Organismus nicht mehr durch äußere Bedingungen begrenzt, sondern ist grundlegend durch sich selbst begrenzt – das Leben entsteht, wie Hegel gesagt hätte, wenn die äußere Begrenzung (einer Entität durch ihre Umgebung) in eine Selbstbegrenzung umschlägt: Das führt uns zum Problem der Unendlichkeit zurück: Für Hegel steht die wahrhaftige Unendlichkeit nicht für grenzenlose Ausdehnung, sondern für aktive Selbstbegrenzung (Selbstbestimmung) im Gegensatz zum Bestimmwerden durch ein anderes. Genau in diesem Sinne ist das Leben (selbst in seiner elementarsten Form, als lebende Zelle) die Grundform der wahren Unendlichkeit, da es bereits jene minimale Schleife impliziert, kraft deren ein Prozess nicht mehr einfach nur durch die Außenseite seiner Umgebung determiniert wird, sondern selbst in der Lage ist, den Modus dieser Determination zu determinieren (bzw. überzudeterminieren), und so »seine Voraussetzungen setzt«. Unendlichkeit erlangt ihre erste tatsächliche Existenz, indem eine Zellmembran als eine Selbstbegrenzung zu funktionieren beginnt. Wenn Hegel Mineralien als niedrigste Form von Organismen in die Kategorie »Leben« einordnet, antizipiert er dann nicht Margulis, die ebenfalls auf Lebensformen insistiert, die vegetabilen und animalischen Leben vorausgehen?

Für Fichte stellt sich die Verbindung zwischen Unendlichkeit und Begrenzung allerdings vollkommen anders dar. Die Fichtesche Unendlichkeit ist eine »tätige Unendlichkeit«,<sup>39</sup> die Unendlichkeit der praktischen Beteiligung des Subjekts. Auch ein Tier kann natürlich durch Objekte/Hindernisse gehemmt werden, aber es erlebt seine Zwangslage nicht im strengen Sinne als begrenzt; es ist sich seiner Begrenzung nicht bewusst, weil es einfach von/in ihr eingeschränkt wird. Der Mensch dagegen erfährt seine Lage selbst als frustrierend begrenzt und diese Erfahrung wird gestützt durch seinen grenzenlosen Drang, die Grenzen zu durchbrechen. So gründet sich die »tätige Unendlichkeit« des Menschen direkt auf die Erfahrung der eigenen Endlichkeit. Während also das Tier einfach/unmittelbar begrenzt ist, weil seine Grenze außerhalb liegt und aus seinem beschränkten Horizont heraus nicht sichtbar ist (könnte es sprechen, würde es nicht sagen: »Ich bin auf meine kleine, armselige Welt begrenzt und weiß nicht, was mir entgeht«), ist die Begrenzung des Menschen eine »Selbstbegrenzung« in dem präzisen Sinn, dass sie seine Identität von innen

39 Porriet, *Fichte et le dépassement de la »chose en soi«*, S. 158.



her durchschneider, hemmt, einengt und »verendlich« – und dies hindert den Menschen nicht nur daran, »die Welt zu werden«, sondern auch *er selbst* zu werden. Dies ist das (oft übersehene) Gegenstück von Fichtes Grundthese »*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*«. Die Tatsache, dass die Grenze zwischen Ich und Objekt/Hindernis innerhalb des Ich liegt, lässt nicht nur den triumphalen Schluss zu, dass das Ich die zusammenfassende Einheit seiner selbst und seines objektiven anderen ist; sie führt auch zu dem weitaus unangenehmeren und wahrhaft traumatischen Schluss, dass das Objekt/Hindernis die Identität des Ich durchschneider und es endlich macht/frustriert.

Diese Einsicht versetzt uns nun in die Lage, uns dem zu nähern, was einige Interpreten als *das* Fichtesche Problem überhaupt ansehen: Wie gelingt der Übergang vom Ich zum Nicht-Ich als Ansich, das außerhalb der reflexiven Selbstbewegung des Ich Bestand hat? Hängt die zirkuläre Selbstsetzung des Ich in der Luft, ohne sich je wirklich auf etwas gründen zu können? (Wir erinnern uns an Madame de Staëls Vergleich der Selbstsetzung mit dem Baron Münchhausen.) Pierre Livet mache einen genialen Lösungsvorschlag:<sup>40</sup> Da es irgendeinen externen Bezugspunkt für das Ich geben *muss* (ansonsten würde das Ich einfach in sich zusammenfallen) und da sich dieser Punkt andererseits nicht direkt außerhalb des Ich befinden kann (weil eine solche Äußerlichkeit einem Zugeständnis an Kants Ding an sich gleichkäme, das die absolute Selbstsetzung des Ich behindert), gibt es nur einen logischen Ausweg: die Begründung der zirkulären Reflexionsbewegung in sich selbst – und zwar nicht mittels des unmöglichen Münchhausen-Tricks, bei dem das Gegründete rückwirkend seine eigene Grundlage liefert, sondern durch den Bezug auf ein *anderes* Ich. Auf diese Weise erhalten wir einen Bezugspunkt, der außerhalb des einzelnen Ich liegt und von diesem als opaker, undurchdringlicher Kern erlebt wird, der aber dennoch der Reflexionsbewegung der (Selbst-)Setzung *nicht* fremd ist, da es sich bloß um einen *anderen* Zirkel einer solchen (Selbst-)Setzung handelt. (Auf diese Weise kann Fichte die apriorische Notwendigkeit der Intersubjektivität begründen.)

Man kann die elegante Einfachheit dieser Lösung nur bewundern,

<sup>40</sup> Vgl. Pierre Livet, »Intersubjectivité, réflexivité et récusivité chez Fichte«, in: *Archives de Philosophie* 90:4 (1987), S. 581–619.

die an die freudo-lacanianische Idee des Nächsten als dem undurchdringlichen traumatischen *Ding* erinnert. Aber so genial die Lösung auch ist, sie scheitert daran, dass sie vernachlässigt, dass die Beziehung des Ich zum Objekt der zu einem anderen Ich im streng formalen Sinn der transzendentalen Genese vorausgeht. Der primordiale Andere, der Nächste-als-*Ding* ist *kein* anderes Subjekt. Der *Anstöß*, der das Subjekt aus seinem präsubjektiven Zustand erweckt, ist ein Anderer, aber nicht der Andere der (wechselseitigen) Intersubjektivität.

### Das endliche Absolute

Wir sehen nun, wie falsch es ist, Fichtes Denken als Extrempunkt des Deutschen Idealismus, als Idealismus »der schlimmsten Art« abzutun. Diesen Gemeinplatz zufolge steht Hegel für das Moment des Wahnsinns, den Traum von einem System des absoluten Wissens; dennoch enthalte sein Werk, so der Tenor, eine Menge nützliches historisches Material wie auch viele wertvolle Gedanken zu Geschichte, Politik, Kultur und Ästhetik. Fichte dagegen stehe als eine Art vorrücktere Vorläuferversion von Hegel für *nichts anderes* als den Wahnsinn (vgl. Bertrand Russells *Philosophie des Abendlandes*). Selbst Lacan verweist nebenbei auf die radikale Position des Solipsismus als einer Form des Wahnsinns, die kein kluger Mensch vertreten könne. Und sogar Anhänger Fichtes sehen in seinem Denken eine extreme Formulierung der modernen Subjektivität. Ein flüchtiger Blick auf sein Werk muss tatsächlich diesen Anschein erwecken: Wir beginnen mit dem *Ich* = *Ich*, der Selbstsetzung des Ich; dann gehen wir zum Nicht-Ich über; dann ... – Was ist das anderes als ein rein abstraktes Folger, gestützt von lächerlichen Argumenten und mathematischen Bezügen, das ständig zwischen verrückten Sprüngen und banalen Weisheiten hin- und herschwankt?

Das Paradoxe ist jedoch, wie auch bei Kant, Schelling und dem gesamten Deutschen Idealismus; dass das, was zunächst wie abstrakte Spekulation aussieht, sich in dem Moment in einen Quell substanzialer Erkenntnis verwandelt, in dem wir es auf unsere konkretesten Erfahrungen beziehen. Wenn Fichte etwa behauptet, das Entgegengesetzten des Nicht-Ich geschehe, weil das absolute/ideale Ich durch das endliche Ich gesetzt werde, dann ist dies als spekulative Beschreibung der konkreten praktischen Beteiligung des endlichen Subjekts durch-



aus sinnvoll. Wenn ich (als endliches Subjekt) mir ein ideales/unerreichbares praktisches Ziel »setze«, dann erscheint die endliche Realität außerhalb von mir als »Nicht-Ich«, als ein Hindernis, das ich überwinden, umwandeln muss, wenn ich mein Ziel erreichen will. Dies ist Fichtes Version (nach Kant) des »Primats der praktischen Vernunft«: Wie ich die Realität wahrnehme, hängt von meinen praktischen Vorhaben ab. Ein Hindernis ist kein Hindernis für mich als Einheit, sondern als jemand, der mit der Verwirklichung eines Vorhabens beschäftigt ist. »Wenn ich in einem Heilberuf das Ideal habe, Leben zu retten, dann werde ich in meinen Patienten die Dinge sehen, um die ich mir Gedanken machen muss: Ich sehe dann plötzlich ›Dinge‹ wie zu hohen Blutdruck, einen hohen Cholesterinspiegel usw.«<sup>41</sup> Oder um ein noch einleuchtenderes Beispiel zu nennen: »Wenn [...] ich ein reicher Kapitalist bin, der sich in seiner klimatisierten Limousine durch ein Elendsviertel chauffieren lässt, dann sehe ich nicht die Armut und die Not der Bevölkerung. Was ich sehe, sind Sozialhilfeempfänger, die zu faul zum Arbeiten sind usw.«<sup>42</sup> Sartre muss folglich wirklich in einer fichteanischen Stimmung gewesen sein, als er in einem berühmten Absatz aus *Das Sein und das Nichts* schrieb,

(welches auch die Situation sein mag, in der es sich befindet), muß das Für-Sich diese Situation samt ihrem gegebenenfalls unerträglichen Feindseligkeitskoeffizienten im ganzen übernehmen [...]. Bin ich es nicht, der über den Feindseligkeitscharakter der Dinge und bis in ihre Unberechenbarkeit hinein dadurch entscheide, daß ich über mich entscheide?<sup>43</sup>

Das seltsam klingende Syntagma »Feindseligkeitskoeffizient« stammt von Gaston Bachelard, der Husserls Idee der von der noetischen Aktivität des transzendentalen Subjekts konstruierten noematischen Objektivität dahingehend kritisierte, sie lasse den »Feindseligkeitskoeffizienten« des Objekts außer Acht, die Trägheit der Dinge, die sich der subjektiven Aneignung widersetzen. Während er das Argument der Trägheit des Ansich, der Idiotie des Realen einräumt, weist Sartre in fichtescher Manier darauf hin, dass man diese Trägheit des Realen nur in Bezug auf die eigenen Vorhaben als Feindseligkeit, als ein Hindernis empfindet:

Die Freiheit, meine Ziele oder Projekte wählen zu können, bringt es mit sich, dass ich auch die Hindernisse wähle, die mir auf dem Weg dahin begegnen. Es ist die Entscheidung, diesen Berg zu besteigen, die aus der Schwäche meines Körpers und der Steilheit der Klippen Hindernisse macht, die sie so lange nicht waren, wie ich damit zufrieden war, den Berg von meinem gemütlichen Sessel aus einfach anzustarren.<sup>44</sup>

Nur dieser Primat des Praktischen liefert den Schlüssel zum Verständnis der Reduktion des Wahrgenommenen auf die Tätigkeit des Wahrnehmens, das heißt der Art, wie Fichte versucht, das (wahrgenommene) Ding aus seiner Wahrnehmung heraus zu erzeugen. Von diesem phänomenologischen Standpunkt aus ist das Ansich des Objekts das Ergebnis der langwierigen und mühevollen Arbeit, durch die das Subjekt innerhalb des Felds seiner Repräsentationen zwischen bloßem trügerischen Schein und der Art, wie das erscheinende Ding selbst ist, zu unterscheiden lernt. Das Ansich ist somit auch eine Kategorie des Erscheinens: Es bezeichnet nicht die Unmittelbarkeit des Dings unabhängig davon, wie es uns erscheint, sondern einen höchst vermittelten Erscheinungsmodus. Aber wie?

Das Ich transferiert ein gewisses Quantum der Wirklichkeit aus sich heraus; es externalisiert einen Teil seiner Aktivität in ein Nicht-Ich, welches dadurch »als nichtgesetzt gesetzt wird«, das heißt als »unabhängig« vom Ich erscheint. Fichtes Paradox ist hier, dass »es die *Endlichkeit* des Ich ist [...] und nicht dessen eigentliche *Reflexivität*, welche die verschiedenen Modalitäten der Objektivierung des Nicht-Ich notwendig macht, auf das sich dieses Ich bezieht.«<sup>45</sup> Etwas einfacher könnte man auch sagen, dass das Ich nicht deshalb in seinem in sich geschlossenen Kreis der Objektivierungen gefangen ist, weil es der unendliche Grund allen Seins ist, sondern weil es eben endlich ist. Der entscheidende Punkt ist hier die paradoxe Verbindung von Unendlichkeit (im Sinne der Abwesenheit einer äußeren Begrenzung) und Endlichkeit: Jede Begrenzung muss eine Selbstbegrenzung sein, nicht weil das Ich ein unendlicher, göttlicher Grund allen Seins ist, sondern genau wegen seiner grundlegenden Endlichkeit. Weil es eben so, nämlich endlich ist, kann es nicht »auf seine eigenen Schultern stehen« (beziehungsweise »über den eigenen Schattens springen«) und seine äußere Begrenzung erkennen. Portier spricht vollkommen zu

41 Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, S. 102.

42 Ebd., S. 87f.

43 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1962, S. 696f.

44 Robert Bernasconi, *How to Read Sartre*, London 2006, S. 48.

45 Portier, *Fichte et le dépassement de la »chose en soi«*, S. 222.



Recht vom »Kreis« des absoluten endlichen Wissens«. <sup>46</sup> Endlichkeit und Unendlichkeit sind hier keine Gegensätze mehr; unsere Begegnung mit dem Hindernis (und damit die bittere Erkenntnis unserer Endlichkeit) bringt uns gleichzeitig die Unendlichkeit in uns selbst, die unendliche Pflicht, die uns im innersten Kern unseres Ich quält, zu Bewusstsein.

Die Standardinterpretation, Fichte sei nicht in der Lage, die Notwendigkeit des »Schocks«, der Begegnung mit dem Hindernis, welche die Aktivität des Subjekts in Gang setzt, herzuleiten, wird ihm daher nicht gerecht. Wegen der fundamentalen Endlichkeit des Subjekts muss dieser »Schock« aus dem Nichts kommen – er steht für die Intervention des radikalen Außen, das per definitionem nicht herleitbar ist (wäre es das, wären wir wieder beim metaphysischen Subjekt/der metaphysischen Substanz, die ihren gesamten Inhalt aus sich selbst heraus generiert):

Fichtes Geniestreich ist zweifellos, dass er aus dem unvermeidlichen *Mangel*, der seiner kategorialen Deduktion anhaftet, nicht eine Schwäche, sondern die größte Stärke seines Systems macht: Die Tatsache, dass Notwendigkeit nur vom praktischen Standpunkt aus abgeleitet werden kann, ist selbst (theoretisch und praktisch) *notwendig*.<sup>47</sup>

In diesem Zusammenfallen von Kontingenz und Notwendigkeit, von Freiheit und Begrenzung treffen wir auf den »Höhepunkt des Fichteschen Gebäudes«. <sup>48</sup> In diesem »Schock«, in der Wirkung des Nicht-Ich auf das Ich – die von Fichte als gleichzeitig »unmöglich« und »notwendig« beschrieben wird – sind Endlichkeit (das Eingeschränktsein durch einen Anderen) und Freiheit nicht mehr entgegengesetzt, denn nur durch die schockierende Begegnung mit dem Hindernis werde ich frei.

Daher ist es für Fichte das unendliche Ich, nicht das Nicht-Ich, welches sich »verendlichen« muss, welches als (durch sich selbst) begrenztes Ich erscheinen und sich in das absolute Ich und das endliche Ich im Gegensatz zum Nicht-Ich aufspalten muss. Das bedeutet, wie Portier in wunderbarer prägnanter Weise formuliert, dass »jedes Nicht-Ich das Nicht-Ich eines Ich, aber kein Ich das Ich eines Nicht-Ich

ist«. <sup>49</sup> Es bedeutet freilich nicht, dass das Nicht-Ich dem Ich einfach als Ergebnis von dessen Selbstbezüglichkeit innewohnt. Wir sollten hier sehr genau sein: Weit stärker als die übliche »dogmatische« Versuchung, das Ich als Teil des Nicht-Ich, als Teil der objektiven Realität aufzufassen, ist die weitaus heiklere und nicht minder »dogmatische« Versuchung des transzendentalen Realismus selbst, der Hypostasierung des absoluten Ich zu einer Art noumenalem Metasubjekt beziehungsweise einer Metasubstanz, welche das endliche Subjekt als ihre phänomenale/empirische Erscheinung hervorbringt. In diesem Fall gäbe es keine wirklich »realen« Objekte – die Dinge wären letztlich bloße Phantomgegenstände, Schemen, die das absolute Ich in seinem zirkulären Spiel mit sich selbst erzeugt. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung, wenn wir das lächerliche Fichte-Bild des »absoluten Idealisten« vermeiden wollen. Das absolute Ich spielt nicht bloß mit sich selbst, indem es sich Hindernisse setzt, um sie anschließend zu überwinden, während es insgeheim weiß, dass außer ihm kein anderer Spieler/Akteur da ist. Das absolute Ich ist *nicht* der absolute reale/ideelle Allgrund; sein Status ist radikal *ideell*, es ist die ideale Voraussetzung des praktisch tätigen endlichen Ich als der einzigen »Realität« (da das Ich, wie wir gesehen haben, nur durch die Selbstbegrenzung in der Begegnung mit dem Hindernis des Nicht-Ich »real« wird). Fichte ist daher ein Moralist/Idealist, ein Idealist der unendlichen Pflicht: Freiheit ist nichts, das substanzial mit dem Ich koexistiert, sondern etwas, das in mühevollen Ringen, durch das Streben der Kultur und der Selbstbildung erlangt werden muss. Das unendliche Ich ist nichts anderes als der Prozess seines eigenen unendlichen Werdens.

Dies führt uns zu Fichtes Lösung des Solipsismus-Problems: Obwohl wir auf der Ebene der theoretischen Beobachtung passive Empfänger und auf der Praxisebene aktiv sind (wir greifen in die Welt ein, zwingen ihr unsere Projekte auf), können wir den Solipsismus nicht von theoretischen, sondern nur von einem praktischen Standpunkt aus überwinden: »kein Streben, kein Object«. <sup>50</sup> Als ein theoretisches Ich kann ich mir unschwer vorstellen, als einsame Monade in einem ätherischen, nichtsubstanzialen Gespinnt meiner eigenen Phantasmagorien gefangen zu sein; sobald ich mich jedoch praktisch betätige,

<sup>46</sup> Ebd., S. 244.

<sup>47</sup> Ebd., S. 230.

<sup>48</sup> Ebd., S. 238.

<sup>49</sup> Ebd., S. 233.

<sup>50</sup> Fichte, *Werke*, Bd. I: *Zur theoretischen Philosophie I*, S. 262.



muss ich mich mit dem Widerstand des Objekts auseinandersetzen – wie Fichte schreibt: »Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist.«<sup>51</sup> Oder, wie Lacan viel später formuliert: Ethik ist die Dimension des Realen, die Dimension, in der imaginäre und symbolische Gleichgewichte gestört werden. Aus diesem Grund kann und muss Fichte die kantische Lösung der dynamischen Antinomien ablehnen. Lösen wir sie nämlich auf diese Weise, indem wir die gegensätzlichen Thesen einfach jeweils verschiedenen Ebenen zuordnen (phänomenal sind wir der Notwendigkeit unterworfen, nominal dagegen frei), so verschleiern wir die Tatsache, dass die Welt der phänomenalen Realität ist, in der wir um unsere Freiheit kämpfen. Das ist auch der Grund dafür, dass Fichte der oben angesprochenen Sackgasse entkommen kann, in die Kant mit seiner Kritik der praktischen Vernunft geraten war, als er die Frage zu beantworten versuchte, was mit uns geschehen würde, wenn wir direkten Zugang zum Feld des Noumenalen, zum Ding an sich erlangen würden (wir wären nichts als unfreie Marionetten). Dank Fichte können wir die Verwirrung lösen, die entsteht, wenn wir auf dem Gegensatz zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen beharren: Das Ich ist keine nominale Substanz, sondern die reine Spontaneität der Selbstsetzung; daher braucht seine Selbstbegrenzung keinen transzendenten Gott, der unsere Situation auf Erden manipuliert (indem er unser Wissen begrenzt), um unser moralisches Wachstum zu nähren – die Begrenzung des Subjekts lässt sich vollkommen immanent deduzieren.

Es ist häufig von dem radikalen Bruch oder »Paradigmenwechsel« die Rede, der zwischen Kant und Fichte stattgefunden hat; Fichtes Fokussierung auf die Endlichkeit des Subjekts zwingt uns allerdings dazu, einen nicht weniger radikalen Bruch zwischen Fichte und Schelling anzuerkennen. Schellings (vom jungen Hegel geteilte) Idee ist, dass Fichtes einseitiger subjektiver Idealismus durch einen objektiven Idealismus ergänzt werden sollte, da nur ein solch zweiseitiger Ansatz ein vollständiges Bild des absoluten Subjekt-Objekts liefern könne. Was in diesem Wechsel von Fichte zu Schelling verloren geht,

<sup>51</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, Band V: *Zur Religionsphilosophie*, Berlin 1971, S. 211.

ist der einzigartige Standpunkt der Endlichkeit des Subjekts (die Endlichkeit, die Fichtes Grundeinstellung zur Realität als eine tätige-praktische bestimmt: Die Fichtesche Synthese kann nur als praktische Anstrengung, als endloses Streben gegeben sein). Bei ihm ist die Synthese aus Endlichem und Unendlichem im unendlichen Streben des endlichen Subjekts gegeben, und das absolute Ich selbst ist eine Hypothese des »theitischen« endlichen Subjekts; bei Schelling dagegen ist das ursprünglich Gegebene das Absolute qua Indifferenz des Subjekt-Objekts, und das Subjekt als Gegensatz zum Objekt entsteht im *Abfall* vom Absoluten; die Wiedervereinigung mit dem Absoluten ist daher für Schelling nicht mehr eine Frage des praktischen Strebens des Ich, sondern eine des ästhetischen Eintrauens in die Indifferenz des Absoluten, was der Selbsterwindung des Subjekts gleichkommt. Vom Fichteschen Standpunkt aus fällt Schelling also auf einen vorkantischen »idealistischen Realismus« zurück. Sein Absolutes ist wieder die nominale absolute Entität und alle endlichen/begrenzten Entitäten sind deren Ergebnis/Abfall. Für Fichte dagegen bleibt der Status des Absoluten (des sich selbst setzenden Ich) vollkommen transzendental-ideell; es ist die transzendente Bedingung der praktischen Tätigkeit des endlichen Ich, seine Hypo-These, und nie ein positiv gegebenes *ens realissimus*.

Genau aus dem Grund, dass der Status des Absoluten für Fichte transzendental-ideell ist, bleibt er dem kantischen Grundgedanken treu, wonach Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit a priori sind; dies verbietet jede naiv-platonische Vorstellung der endlichen/materiellen/sinnlichen Realität als einer sekundären, »verworrenen« Version der wahren intelligiblen/noumenalen Welt. Für Kant (und Fichte) ist die materielle Realität *keine* verwischte Variante der wahren, noumenalen Welt, sondern eine vollständig konstruierte Realität für sich. Die Tatsache, dass Zeit und Raum Formen der Sinnlichkeit a priori sind, bedeutet mit anderen Worten, dass der von Kant so genannte »transzendente Schematismus« irreduzibel ist: Die Ordnungen/Ebenen der Sinnlichkeit und der Intelligibilität sind irreduzibel heterogen und man kann nichts über die materielle Realität aus den Kategorien der reinen Vernunft selbst ableiten.

Hinsichtlich der Stellung der Natur bleibt Fichte dennoch bei einer radikalisierten Form der kantischen Position. Wenn die Realität ur-

\* Im Original deutsch.



sprünglich als Hindernis für die praktische Tätigkeit des Ich empfunden wird, so folgt, dass die Natur (die Trägheit der materiellen Objekte) nur als Stoff unserer moralischen Aktivität existiert, dass ihre Begründung nur praktisch-teleologischer, nicht spekulativer Art sein kann. Dies ist der Grund, warum Fichte alle Versuche zu einer spekulativen Naturphilosophie ablehnt – und warum Schelling, der große Vertreter der Naturphilosophie, sich über ihn lustig macht: Wenn die Natur nur teleologisch begründbar sei, so existierten Luft und Licht folglich nur, damit moralische Individuen einander sehen und miteinander interagieren können. Fichte war sich der Schwierigkeiten, vor die eine solche Sichtweise unser Glaubwürdigkeitsempfinden stellt, durchaus bewusst und antwortete mit sarkastischen Lachen:

Sie antworten mir: »Luft und Licht *a priori*, bedenken Sie nur! ha ha ha! – ha ha ha! – ha ha ha! Nun so lachen Sie doch mit ha ha ha! – ha ha ha! – ha ha ha! – Luft, und Licht *a priori*: *l'air* à la *crème* ha ha ha! Luft und Licht *a priori*: *l'air* à la *crème* ha ha ha! Luft und Licht *a priori*: *l'air* à la *crème* ha ha ha!« – – – – – und so ins unendliche fort.<sup>52</sup>

Die Absonderlichkeit dieses Ausbruchs beruht zum Teil auf dem Kontrast zum eher typischen Lachen des gesunden Menschenverstands über die seltsamen Spekulationen des Philosophen, das bei-spielhaft in dem schlechten Witz über den Solipsisten zum Ausdruck kommt: »Soll er doch seinen Kopf gegen die Wand schlagen, dann wird er schnell feststellen, ob er allein auf der Welt ist, ha ha ha!« Hier dagegen lacht der Philosoph Fichte über das Argument des gesunden Menschenverstands, dass Luft und Licht natürlich nicht nur da sind, um unser moralisches Handeln zu ermöglichen, sondern dass es sie einfach da draußen *gibt*, ob wir nun handeln oder nicht. Fichtes Lachen ist umso merkwürdiger, als es an einen traditionellen realistischen Philosophen erinnert, dessen bestes Argument gegen abstrakte Spekulationen darin besteht, direkt auf die Offensichtlichkeit der Realität zu verweisen. Als der Kyniker Diogenes von Sinope mit clearen Beweisen der Nichtexistenz von Bewegung konfrontiert wurde, soll er, so heißt es, einfach seinen Mittelfinger ausgestreckt und bewegt haben ... (Einer anderen Version zufolge soll er einfach aufgestanden und umhergelaufen sein.) Als dann aber ein Schüler seinen Lehrer zu diesem Beweis der Existenz von Bewegung begück-

wünschte, sei er, so lesen wir bei Hegel<sup>53</sup>, von Diogenes verprügelt worden – die Berufung auf die unmittelbare Realität zählt in der Philosophie nicht, nur das begriffliche Denken taugt zur Beweisführung. Was also könnte Fichtes Lachen bedeuten? Er lacht ja nicht *vom* Standpunkt des gesunden Menschenverstands aus (welcher besagt, dass Bewegung existiert und dass es Luft und Licht unabhängig von unserer Tätigkeit gibt), sondern *über* diesen Standpunkt. Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage ist (wie es häufig bei Philosophen der Fall ist, die ihre wichtigsten Formulierungen in einer Fußnote oder zweitrangigen Bemerkung verstecken) in zwei Klammern eingezwängt. Fichtes maßgebende Erklärung des Nicht-Ich lautet wie folgt:

(Es ist die gewöhnliche Meinung, daß der Begriff des Nicht-Ich bloß ein allgemeiner, durch Abstraktion von allem Vorgesetzten entstandener Begriff sei. Aber die Seichtigkeit dieser Erklärung läßt sich leicht darrun. So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muß ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muß allerdings in dem Objekte der Vorstellung irgendein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt; aber *daß* alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sei, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; um nur irgend einen *Gegenstand* setzen zu können, muß ich es schon wissen; es muß sonach ursprünglich vor aller möglichen Erfahrung in mir selbst, dem Vorstellenden, liegen. – Und diese Bemerkung ist so in die Augen springend, daß, wer sie nicht versteht, und von ihr aus nicht zum transzendenten Idealismus emporgehoben wird, unstreitig geistig blind sein muß.)<sup>54</sup>

Wer auf dem Gebiet des Deutschen Idealismus nicht sehr versiert ist, mag diese Argumentationslogik überraschend finden. Gerade weil im Nicht-Ich, im Objekt, mehr ist als die Vorstellungen des Subjekts, gerade weil es sich nicht auf ein allgemeines, gemeinsames, von den Vorstellungen abstrahiertes Merkmal reduzieren läßt und gerade weil es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt, muss dieses Mehr, dieses über meine Vorstellungen Hinausgehende *in mir*, im vorstellenden Subjekt liegen.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1*, Frankfurt/M., 1970, S. 306.

<sup>54</sup> Zitiert nach Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, S. 31 f.

<sup>55</sup> Schon Kant hatte in seiner Erklärung der transzendentalen Synthese so argumentiert: Wie gelangen wir von der verworrenen Vielfalt passiver subjektiver Eindrücke zur konsistenten Wahrnehmung der objektiven Realität? Indem



Seidel betont daher völlig zu Recht, dass Fichtes Nicht-Ich anhand des kantischen Begriffs des »unendlichen Urteils« interpretiert werden sollte. Kant unterscheidet zwischen vernennendem und unendlichem Urteil. Das behandelnde Urteil »Die Seele ist sterblich« kann auf zwei verschiedene Arten vernannt werden: einmal indem das Prädikat des Subjekts vernannt wird (»Die Seele ist nicht sterblich«) und dann indem ein negatives Prädikat behauptet wird (»die Seele ist nicht-sterblich«) – Leser von Stephen King kennen diesen Unterschied, denn er entspricht exakt dem zwischen »Er ist nicht tot« und »Er ist untot«. Das unendliche Urteil eröffnet einen dritten Bereich, der die zugrundeliegende Unterscheidung unterminiert: Die »Untoten« sind weder lebendig noch tot, sondern ebene monströsen »lebenden Toten«. Und das Gleiche gilt für den Begriff »unmenschlich«: »Er ist nicht menschlich« ist nicht dasselbe wie »Er ist unmenschlich« – »Er ist nicht menschlich« bedeutet bloß, dass er außerhalb des Menschlichen, tierisch oder göttlich ist, während »Er ist unmenschlich« etwas völlig anderes besagt: nicht, dass er menschlich oder nicht-menschlich ist, sondern dass er sich durch einen schrecklichen Exzess auszeichnet, der dem Menschsein inhärent ist, obwohl er das, was wir unter dem »Menschlichen« verstehen, vernimmt. Und vielleicht sollte man die Hypothese wagen, dass es genau das ist, was sich mit der kantischen Revolution verändert hat: In der vorkantischen Welt waren Menschen einfach Menschen, Vernunftwesen, die die Exzesse animalischer Begierden und göttlichen Wahnsinns bekämpfen, und erst mit Kant und dem Deutschen Idealismus wird der zu bekämpfende Exzess absolut immanent, zum eigentlichen Kern der Subjektivität selbst (wegen mit dem Deutschen Idealismus die Nacht zur Metapher für den Kern der Subjektivität wird [»Nacht der Welt«], im Gegensatz zu der aufklärerischen Vorstellung von »Licht der Vernunft«, das die umgebende Dunkelheit bekämpft). Wenn also in der vorkantischen Welt ein Held wahnsinnig wurde, so hieß das, dass er seine Menschlichkeit verloren hatte, das heißt, dass die animalischen Triebe oder der göttliche Wahnsinn die Kontrolle übernommen hatten; mit Kant dagegen kennzeichnet der Wahnsinn die unkontrollierte Exploration des eigentlichen Kerns eines Menschen. Demensprechend ist das Fichtesche Nicht-Ich keine Verneinung des Prädikats, sondern die Be-

diese subjektive Mannigfaltigkeit durch den subjektiven Akt der transzendenten Synthese ergänzt wird ...

jahung eines negativen Prädikats. Es gilt nicht »Dies ist kein Ich«, sondern »Dies ist ein Nicht-Ich«.

Fichte beginnt mit dem theuischen Urteil: *Ich = Ich*, reine Immanenz des Lebens, reines Werden, reine Selbstsetzung, *Tatbandlung*\*, vollkommene Übereinstimmung des Gesetzten mit dem Setzenden. Ich bin nur durch den Prozess des Setzens ich selbst und ich bin nichts als dieser Prozess – *das* ist die intellektuelle Anschauung; dieser mystische Fluss, der dem Bewusstsein nicht zugänglich ist: Jedes Bewusstsein braucht etwas, das ihm entgegengesetzt ist. An diesem Punkt – und hier liegt der Schlüssel – ist das Hervortreten des *Nicht-Ich* aus dem reinen Fluss (noch) nicht vom *Ich* abgegrenzt; es ist eine rein formale Umwandlung, wie Hegels Übergang vom Sein zum Nichts. *Sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich sind unbegrenzt, absolut*. Wie kommt nun also der Übergang vom Nicht-Ich zum Objekt, das nicht Ich ist, zustande? Durch den *Anstoß*, dieses ex-time Hindernis. Der *Anstoß* ist weder *Nicht-Ich* (das mich mitenschließt) noch Objekt (das mir äußerlich entgegengesetzt ist). Er ist weder »absolut nichts« noch etwas (ein begrenztes Objekt); er ist (um auf die lacanianische Logik der Naht Bezug zu nehmen, wie sie von Miller in seinem klassischen Text entfaltet wird) nichts, das *als etwas gezählt* wird (so wie die Zahl Eins null ist, die als eins gezählt wird). Die Unterscheidung von Form und Inhalt, auf die Fichte so viel Gewicht legt, ist hier von entscheidender Bedeutung: Seinem Inhalt nach ist der *Anstoß* nichts; was seine Form angeht, ist er (bereits) etwas – der *Anstoß* ist somit »nichts in der Form von etwas«. Diese minimale Unterscheidung zwischen Form und Inhalt ist bereits im Übergang von der ersten zur zweiten These wirksam:  $A = A$  ist die reine Form, die formale Gestalt der Sichselbstgleichheit, die Identität einer Form mit sich selbst; das Nicht-Ich ist das symmetrische Gegenteil dazu, ein formloser Inhalt. Diese minimale Reflexivität ist es auch, die den Übergang von  $A = A$  (*Ich = Ich*) zur Setzung des Nicht-Ich notwendig macht. Ohne diese minimale Lücke zwischen Form und Inhalt würden sich das absolute Ich und das absolute Nicht-Ich einfach direkt überschneiden.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* postuliert Kant

die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung [...]. Gleichwohl wird, welches wohl

\* Im Original deutsch.



gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungerierte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.<sup>56</sup>

Aber entspricht das nicht exakt der hegelianisch-lacanianischen These? Ist nicht das Übersinnliche, welches die »Erscheinung als Erscheinung« ist, genau dies: eine Erscheinung, in der nichts erscheint? In der Phänomenologie schreibt Hegel, dass das Subjekt hinter dem Vorhang der Erscheinungen nur findet, was es selbst dorthin gelegt hat. Das ist das Geheimnis des Erhabenen, dem sich zu stellen Kant nicht bereit war. Kehren wir also zurück zu Fichte: Ist nicht der Anstoß solch eine Erscheinung ohne etwas, was da erscheint, ein Nichts, das als etwas erscheint? Der Begriff rückt damit in eine unheimliche Nähe zu Lacans *objet petit a*, der Objektsache des Begehrens, die auch die Positionierung eines Mangels, der Ersatz für eine Leere ist. Lacan drohte sich vor einigen Jahrzehnten der Lächerlichkeit preiszugeben, als er erklärte, die Bedeutung des Phallus sei »die Wurzel aus -1« – allerdings hatte schon Kant das Ding an sich als *ens rationis* mit der »Wurzel aus einer negativen Zahl«<sup>57</sup> verglichen. In der Übertragung auf den Fichteschen Anstoß erhält die kantische Unterscheidung zwischen dem, was wir nur denken, und dem, was wir erkennen können, ihr ganzes Gewicht: Wir können den Anstoß nur denken, ihn jedoch nicht als bestimmtes Objekt der Vorstellung erkennen.

### Die gesetzte Voraussetzung

Um noch einmal zu rekapitulieren: Fichtes Versuch, sich vom Ding an sich zu befreien, folgt einer sehr präzisen Logik und setzt an einer ganz bestimmten Stelle seiner Kant-Kritik an. Erinnern wir uns, dass das Ding an sich für Kant das Erwas ist, welches das Subjekt affiziert, wenn es ein Objekt mit seinen Sinnen wahrnimmt – das Ding ist in erster Linie die Quelle sinnlicher Affektionen. Will man sich vom Ding lösen, muss man daher vor allem zeigen, wie das Subjekt sich

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, I, in: ders., *Werkausgabe*, Band III, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968, S. 30f. (Hervorhebung im letzten Satz hinzugefügt).

<sup>57</sup> Zitiert nach Leo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris 1992, S. 223.

selbst affizieren und auf sich wirken kann, und zwar nicht nur auf der intelligiblen Ebene, sondern auch auf der Ebene der (sinnlichen) Affektionen; das absolute Subjekt muss zur temporalen Selbstaffektion instande sein.

Für Fichte ist diese »sinnliche Selbstaffektion« des Ich, durch die das Subjekt seine eigene Existenz, die eigene träge Gegebenheit erfährt und sich so auf sich selbst als etwas Passives, Affiziertes bezieht (oder vielmehr für sich selbst passiv, affiziert ist) der letzte Grund aller Realität. Das heißt nicht, dass sich die ganze Realität, die gesamte Erfahrung des anderen als träge/widerständig auf das Selbsterleben des Subjekts reduzieren ließe; es bedeutet vielmehr dass allein die passive Beziehung auf sich selbst das Subjekt für die Erfahrung der Andersheit öffnet.

Fichtes ganzes Bemühen gipfelt in der Entwicklung der Vorstellung der »sinnlichen Selbstaffektion« des Subjekts als *höchster Synthese von Subjekt und Objekt*. Wenn diese möglich ist, dann besteht keine Notwendigkeit mehr, hinter der Spontanität des transzendenten Ich noch ein unerkennbares »nomenales X« zu setzen, welches das Subjekt »wirklich ist«. Wenn es echte Selbstaffektion gibt, dann ist das Ich auch fähig, sich selbst vollständig zu erkennen, das heißt, wir müssen nicht mehr, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, auf ein nomenales »Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denker«<sup>58</sup> verweisen. Und somit erkennen wir auch, wie sehr Fichtes Drang, sich vom Ding an sich zu befreien, mit seiner These zusammenhängt, dass das ethisch-praktische Engagement des Subjekts in dessen *Freiheit* begründet liegt: Wäre die phänomenale (Selbst-)Erfahrung des Subjekts nur die Erscheinung einer unbekanntesten nomenalen Substanz, so wäre unsere Freiheit nur Schein und wir würden tatsächlich Marionetten gleichen, deren Handeln von einem unbekanntem Mechanismus gelenkt wird. Kant war sich dieser radikalen Konsequenz vollkommen bewusst – und möglicherweise lässt sich Fichtes Werk insgesamt als Versuch lesen, dieser kantischen Sackgasse zu entgehen.

Es sei jedoch auch die Frage erlaubt: Widerspricht die Behauptung, das Subjekt könne sich selbst vollständig erkennen, nicht Fichtes Annahme des Subjekts als etwas, das praktisch tätig ist, mit Gegenständen/Hindernissen ringt, die seinem Streben im Weg stehen, und also

<sup>58</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 2, in: ders., *Werkausgabe*, Band IV, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968, S. 344.



endlich ist? Kann nur ein unendliches Wesen sich selbst ganz erkennen? Die Antwort ist, dass das Fichesche Subjekt die paradoxe Konjunktion dieser beiden Eigenschaften, Endlichkeit und Freiheit, darstellt, da seine Unendlichkeit (das unendliche Streben seines sittlichen Tuns) selbst ein Aspekt seiner endlichen Bedingtheit ist.

Den Schlüssel liefert auch hier wieder Fichtes Idee der wechselseitigen Begrenzung von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich: Jede Tätigkeit wird nur insofern im/als Objekt gesetzt, als das Ich als passiv gesetzt wird; dieses Setzen des Ich als passiv ist dennoch ein Akt des Ich: dessen Selbstbegrenzung. Ich bin nur insofern ein passiver von Objekten affizierteres Erwas, als ich mich (aktiv) als passiven Empfänger setze. Seidel nennt dies ironisch das »Aktivitätserhaltungsgesetz«: »Wird die Realität (Aktivität) im Ich aufgehoben, wird genau dieses Quantum der Realität (Aktivität) im Nicht-Ich gesetzt. Wird Aktivität im Nicht-Ich gesetzt, dann wird deren Gegenteil (Passivität) im Ich gesetzt: Ich sehe (passiv) den (aktiv) blühenden Apfelbaum.«<sup>59</sup> Dies kann allerdings nur geschehen, »weil ich (aktiv) Passivität in mir selbst setze, sodass im Nicht-Ich Aktivität gesetzt werden kann. [...] Das Nicht-Ich kann nicht auf mein Bewusstsein wirken, wenn ich ihm dies nicht (aktiv, das heißt frei) gestatte.«<sup>60</sup>

Kant hatte dies mit seiner sogenannten Inkorporationsthese<sup>61</sup> bereits angedeutet: Ursachen affizieren mich nur insofern, als ich ihnen gestatte, mich zu affizieren. Deswegen gilt: »Du kannst, denn du sollst.« Jede äußerliche Unmöglichkeit (auf die sich die Ausrede »Ich weiß, dass ich soll, aber ich kann nicht, es ist unmöglich ...« bezieht) beruht auf einer verlegeneren Selbstbegrenzung. Übertragen wird Fichtes Vorstellung der strikten Korrelation zwischen der Aktivität des Nicht-Ich und der Passivität des Ich auf den Gegensatz der Geschlechter zwischen der »aktiv« männlichen und der »passiv« weiblichen Haltung, sind wir schnell bei Otto Weiningers Auffassung der Frau als Verkörperung des Unterangs des Mannes. Die Frau existiert demnach (als Ding da draußen, das auf den Mann wirkt, seine sittliche Haltung stört und ihn aus der Bahn wirft) nur insofern, als der Mann die Haltung der Passivität einnimmt; sie ist buchstäblich das Ergebnis des männlichen Rückzugs in die Passivität, weswegen der Mann keinen Grund hat, sie aktiv zu bekämpfen – das Einnehmen einer aktiven

Haltung seitens des Mannes entzieht der Existenz der Frau autonomisch den Boden, weil ihr gesamtes Sein nichts anderes ist als das Nichtsein des Mannes.

Fichte stellt sich die Frage, »ob die Quantität (das heißt die Aktivität) des Ich je gleich null (= 0) sein kann, ob das Ich je vollkommen zur Ruhe kommen, vollkommen passiv sein kann.«<sup>62</sup> Fichtes Antwort lautet natürlich: Nein. »Denn das Nicht-Ich hat Realität nur in dem Maße, wie das Ich affiziert wird (*leidet*); ansonsten, als solches, hat es überhaupt keine Realität [...]. Ich sehe nichts, das ich nicht sehen will.«<sup>63</sup> Ganz entscheidend ist hier allerdings, wie wir den genauen Status des Nicht-Ich interpretieren. Verstehen wir ihn in Übereinstimmung mit dem kantischen unendlichen Urteil – das heißt als ein Nicht-Ich, welches das Ich selbst miteinschließt (so wie die »Utoten« die Tore miteinschließen) –, dann müsste die konstruierende/konstruierte Gestalt des Ich vor der Setzung von Objektivität eine Rückstellung sein, ein Rückzug, eine Selbstentleerung des Nicht-Ich, eine Selbstreduktion auf einen Nullpunkt, der das Selbst ist. Diese Reduktion auf null eröffnet dem Ich buchstäblich den Raum für seine Tätigkeit des Setzens/Vernitteln.

Fichte dreht sich an dieser Stelle im Kreis. Sein erster Grundsatz lautet:  $A = A$ , Ich = Ich, das heißt absolute Selbstsetzung, reines substanzloses Werden, *Tathandlung*, »intellektuelle Anschauung«. Dann folgt der zweite Satz:  $A = \text{nicht } A$ , Ich = Nicht-Ich, das Ich setzt ein Nicht-Ich, welches ihm absolut entgegengesetzt ist – hier kommt es zum absoluten Widerspruch. Dann kommt die wechselseitige Begrenzung; die diesen doppelten Selbstwiderspruch löst: praktisch (das Ich setzt das Nicht-Ich als vom Ich begrenzt) und theoretisch (das Ich setzt sich selbst als vom Nicht-Ich begrenzt) – das Ich und das Nicht-Ich befinden sich auf derselben Ebene, sie sind reilbar.<sup>64</sup> Hier besteht eine Ambiguität: »Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas. [...] es ist schlechthin, was es ist.«<sup>65</sup> Erst mit der Begrenzung

59. Seidel, *Fichtes Wissenschaftslehre of 1794*, S. 104.

60. Ebd.

61. Man beachte die Finesse der reflexiven Formulierung Fichtes: In theoretischer Form setzt sich das Ich als begrenzt, es setzt nicht direkt das Objekt als das Ich

begrenzend; in praktischer Form setzt es das Objekt als vom Ich begrenzt/bestimmt, es setzt sich nicht direkt selbst als das Objekt begrenzend/bildend.

62. Fichte, *Werke*, Bd. 1: *Zur theoretischen Philosophie I*, S. 109.



sind [beide] etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann; wie sich zu seiner Zeit zeigen wird), ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbareren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Grösse.<sup>66</sup>

Vom praktischen Standpunkt aus setzt das endliche Ich allerdings das unendliche Ich in Gestalt des Ideals der Einheit von Ich und Nicht-Ich und damit auch das Nicht-Ich als zu überwindendes Hindernis. Wir befinden uns somit in einem Kreis: Das absolute Ich setzt das Nicht-Ich und verendlicht sich dann durch seine Abgrenzung; der Kreis schließt sich jedoch, die absolute Voraussetzung selbst (die reine Selbstsetzung) kehrt als vorausgesetzt wieder, das heißt als Voraussetzung *des* Gesetzen und in diesem Sinne als von dem Gesetzen abhängig. Dies ist alles andere als inkonsistent, sondern vielmehr das entscheidende spekulative Moment in Fichtes Werk: Die Voraussetzung wird (rückwirkend) durch den Prozess gesetzt, den sie erzeugt.

### Die Fichtesche Gräte im Hals

Wir sollten Fichte also eine Chance geben und seine Philosophie nicht gleich als Gipfel des subjektivistischen Irrsinnus abtun. Wenn man seinen Übergang zum vollständigen Idealismus richtig verstehen will, darf man nicht vergessen, in welcher Weise er den Primat der praktischen Vernunft radikalisiert, für den sich vor ihm schon Kant ausgesprochen hatte. Schon dessen erste Kritiker hatten auf das ambivalente Verhältnis zwischen dem kategorischen Imperativ selbst als direkter »Vernunfttatsache« und den Postulaten der reinen praktischen Vernunft (Unsterblichkeit der Seele, Existenz Gottes...) mit anderen Worten dem sogenannten »moralischen Bild der Welt«, welches unser moralisches Handeln überhaupt erst sinnvoll macht, in Kants praktischer Philosophie hingewiesen: Wir müssen darauf vertrauen, dass die Wirklichkeit, in die wir eingreifen, bereits von sich aus in einer Weise strukturiert ist, die es uns ermöglicht, unsere praktischen Ziele zu erreichen und die Welt besser zu machen. Kant geht von der Prämisse aus, dass diesen Postulaten – dem gesamten »moralischen Bild der Welt« – nicht dieselbe Unmittelbarkeit und Bedin-

gungslosigkeit zukommt wie unserem moralischen Bewusstsein (des kategorischen Imperativs), sondern dass sie das Resultat eines sekundären Nachdenkens über die kognitiven Implikationen unseres Moralbewusstseins sind. Sobald wir dies zugeben, drängt sich die Parallele zwischen den Postulaten der praktischen Vernunft, welche die Sinnhaftigkeit unseres moralischen Handelns garantieren, und den regulativen Ideen der reinen (theoretischen) Vernunft, welche die Konsistenz unseres Wissens garantieren, auf. Die göttliche Teleologie, die wir dunkel in der Natur zu erkennen vermögen, ist keine kognitive Kategorie; sie hilft uns nur, unsere Naturerkenntnis zu systematisieren; das heißt, wir verfahren, *als ob* es einen Gott gäbe, der die Welt beherrscht, ohne dies jedoch sicher zu wissen. Das Gleiche gilt auch für die praktische Vernunft: Wenn wir moralisch handeln, dann gehen wir vor, *als ob* es eine »moralische Weltordnung« gäbe. Es war, wie Henrich bemerkt, Gortlob Ernst Schulze, der diese Kritik ausführlich entwickelte, indem er

die Struktur von Kants Moralthologie mit den kosmologischen Gottesbeweis [vergleich] bei dem man von der Unvermeidlichkeit, die Idee Gottes zu denken, zum Glauben an die Existenz des Gedachten übergeht [...]. In Kants Moralthologie finden wir zuerst die Tatsache des Moralgesetzes, das wir voraussetzen. Aus dieser Tatsache der Vernunft, die lediglich das Bewusstsein des kategorischen Imperativs ist, leiten wir dann die Existenz einer moralischen Weltordnung ab [...]. [D]er Schluss folgt der gleichen unzulässigen Argumentation wie der kosmologische Beweis. Beide folgern aus etwas Gegebenem etwas anderes, das unserer Erfahrung unzugänglich ist.<sup>67</sup>

Diese Lücke lässt somit die Möglichkeit offen, dass unsere moralische Freiheit nur eine Illusion ist und wir nomenal blinde Automaten sind. Fichtes Antwort auf diesen Vorwurf ist sehr präzise und überaus raffiniert: Der Vorwurf selbst setzt den Primat der theoretischen über die praktische Vernunft voraus. Nur für die theoretische Vernunft ist die objektive Wirklichkeit mehr als »bloße« subjektive Gewissheit; vom Standpunkt der theoretischen Vernunft existiert das sich selbst setzende Ich überhaupt nicht (es existiert nur im subjektiven Modus, »für sich«), in der »objektiven Wirklichkeit« gibt es etwas Derartiges nicht. Und insofern der Raum der praktischen Tätigkeit den Gegensatz/Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich

66 Ebd., S. 109f.

67 Henrich, *Between Kant and Hegel*, S. 161.



beinhaltet – das heißt das endlose Bemühen des Ich, der objektiven Wirklichkeit seine Form überzustülpen –, gründet sich die »ganze Existenz [der praktischen Vernunft] auf den *Widerstreit* des selbstbestimmenden in uns mit dem theoretisch-erkennenden [...] und [würde] selbst aufgehoben [...] wenn dieser Widerstreit gehoben wäre.«<sup>68</sup> Hier liegt auch der Unterschied zwischen dem ontologischen Gottesbeweis und den Postulaten der praktischen Vernunft: »Die hauptsächlichste Verschiedenheit [des kosmotheologischen] Beweises vom moralisch-theologischen ist die, dass der erstere bloss auf die theoretische Vernunft, der zweite aber auf einen Widerstreit des Ich an sich gegen diese theoretische Vernunft sich gründet.«<sup>69</sup>

Dieser Vorrang der praktischen über die theoretische Vernunft bei Fichte ist deutlich radikaler als bei Kant. Dieser erkennt den Primat zwar an, behält aber noch zwei getrennte Sphären bei – letztlich argumentiert er, dass man den Rahmen der (theoretischen) Erkenntnis begreifen müsse, um Raum für (praktische) Überzeugungen zu schaffen. Mit Fichte dagegen wird die praktische Philosophie »zum ersten Mal zu einem Teil der Epistemologie«;<sup>70</sup> er findet, »dass Elemente ihre Grundlage in der Erkenntnis selbst haben, die traditionell von dieser getrennt behandelt und startdessen mit Lust und Handeln verknüpft wurden«.<sup>71</sup>

Nur wenn wir diesen Primat der praktischen Philosophie in Betracht ziehen, können wir die entscheidende Frage beantworten: Wie gelingt Fichte der Übergang von der Selbstsetzung des Ich zu dessen Selbstbegrenzung durch das Setzen des Nicht-Ich? Oder einfacher ausgedrückt: Wie kommt er von der Selbstsetzung des absoluten Subjekts zur wechselseitigen Abgrenzung von Subjekt und Objekt? Das Problem liegt darin, dass Fichte sich nicht dem Gründungssaxiom der nachhegelianischen transzendentalen Endlichkeitsphilosophie anschließt, für die die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt den äußersten Erfahrungshorizont darstellt; Fichte betrachtet die beiden Relata der Subjekt-Objekt-Beziehung nicht als gleichwertig. Eines der beiden – das Ich – hat absoluten Vorrang, denn es ist alles Realität. Aus diesem Grund kann er das Objekt nur als »Nicht-Ich« bezeichnen, das heißt, sein Status muss ein rein negativer sein, ohne positive

Wirkung. Das Verhältnis ist das einer logischen Negation: Das Objekt ist ein Nicht-Subjekt *und nichts weiter*. Dennoch entspricht Fichtes Denken insgesamt einem gewaltigen Versuch, den Ursprung der gesamten Realität in der Selbstbezüglichkeit des Ich (des Geistes) und dessen endlosen »praktischen« Ringen mit seinem Gegenteil (dem Objekt, Nicht-Ich) als unhintergehbare Lebensratsache zu verorten – und diese Beziehung entspricht nicht der Kategorie der Negation, sondern dem, was Kant (in seiner vorkritischen Schrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* von 1765) als »Realopposition« bezeichnet hat. Wenn zwei entgegengesetzte Kräfte aufeinanderstoßen, kann jede die Intensität (»die Quantität einer Qualität«) der jeweils anderen vermindern, doch ist diese Verminderung per definitionem die Wirkung der entgegengesetzten positiven Kraft. Um ein stark vereinfachtes Beispiel zu geben: Zwei Gruppen ziehen in entgegengesetzter Richtung an einem Seil; angenommen, das Seil bewegt sich nach links; dann bedeutet das: Die »negative Größe« der Kraft der rechten Gruppe ist das Resultat der überwältigenden Kraft der linken (das Seil hat sich nicht nur nicht in die Richtung bewegt, in die die rechte Gruppe gezogen hat, sondern sich sogar von ihr wegbewegt). Nach Ansicht von Heinrich (der es ver-dient, in dieser Frage ausführlich zitiert zu werden) spielt Fichte hier letztlich ein falsches Spiel: Seine gesamte Konstruktion des Nicht-Ich basiert darauf, dass er logische Negation und Realopposition verwechselt (oder zwischen beiden hin- und herspringt) – mit anderen Worten: Er behandelt das, was er als Resultat einer logischen Negation (und somit als rein negative Entität, also Nicht-Entität) einführt, als eine positive Gegenkraft:

Kant geht selbstverständlich davon aus, dass eine solche Verminderung der Realität in einem Element auf eine *reale* Kraft in einem anderen Element zurückzuführen ist. [...] [D]er ontologische Status des Negativseins des einen Elements hängt in gewisser Hinsicht vom Positivsein eines anderen Elements ab. Demgegenüber nimmt Fichte an, dass *alle* Realität im Ich zu finden sein muss. Er kommt daher nicht umhin zu sagen, dass das Nicht-Ich nichts weiter ist als ein X, welches die Realität des Ich vermindert. Dies ist der Ursprung von Fichtes ominöser und beunruhigender Theorie des *Anstößes* – des Impulses, der in der Tätigkeit des Ich stattfindet und dessen Selbstreflexion herbeiführt. [...] Fichtes Annahme, dass es im Ich absolute Realität gebe, beruht einzig und allein darauf, dass er mittels des negativen Elements im Begriff des »Nicht-Ich« eine reale ontologische Negation einschmuggelt. Fichte bezeichnet das

68 Fichte, *Werke*, Bd. 1: *Zur theoretischen Philosophie I*, S. 23 f.

69 Ebd., S. 24.

70 Heinrich, *Between Kant and Hegel*, S. 208.

71 Ebd.



Objekt einfach als Nicht-Ich und führt dann die Idee von dessen Negativsein ein. Nun meint er, dass das Negativein des Nicht-Ich eine *ontologische* Negativität und *nicht* in diesem Sinne negativ sei. Das ist ganz offensichtlich ein philosophischer Taschenspielertrick, ein Täuschungsmanöver, mit dem Fichte die Bedeutung seiner Begriffe verschiebt.<sup>72</sup>

Bemerkenswert ist Heinrichs äußerst aggressive Ablehnung des *Anstosfes*, die sein Unbehagen verrät (ganz anders als in der subtileren Analyse von Daniel Breazeale) und von seiner Unfähigkeit zeugt, die innere Notwendigkeit des *Anstosfes* zu erkennen. Es stimmt, dass Fichte selbst nicht in der Lage war, den präzisen Status des *Anstosfes* zu bestimmen (handelt es sich dabei um den letzten Rest des Dings an sich, der dem Ich absolut äußerlich ist und es daher begrenzt, oder nur um ein selbstgesetztes Hindernis?); der Drang, der ihn zur Einföhrung des Begriffs trieb, entsprach jedoch absolut der Logik seines Denkens. Was Fichte übersah, war, dass in der Subjekt-Objekt-Beziehung das *Subjekt* eine negative Entität, eine sich rein auf sich beziehende Negativität ist – weshalb es ein Minimum an objektaler Unterstützung braucht, um nicht »in sich zusammenzustürzen«. Das heißt, obwohl Fichte wiederholt betont, dass das Subjekt kein Ding, sondern ein selbstbezogener Prozess, eine *Tatbestimmung* ist, fasst er es allzu positiv auf, wenn er erklärt, das absolute Ich (Subjekt) sei alle Realität – das Subjekt ist, im Gegenteil, ein *Loch* in der Realität. Als solches ist das Ich (Subjekt) nicht in der Position, seine Realität auf das Nicht-Ich (Objekt) zu »übertragen«; es braucht vielmehr selbst »ein kleines bisschen Realität« (eines Objekts), um seine Mindestkonsistenz wiederzuerlangen. Das Subjekt kann folglich per definitionem nicht »vollständig« sein. Es ist in sich »durchkreuzt«, es ist das paradoxe Resultat seines eigenen Nicht-sein-Könnens. Vereinfachend und auf die Schleife der symbolischen Repräsentation übertragen heißt das: Das Subjekt ist bestrebt, sich selbst adäquat zu repräsentieren, die Repräsentation scheitert und das Subjekt ist das Resultat dieses Scheiterns. Erinnern wir uns an eine Szene aus dem Film *Vier Hochzeiten und ein Todesfall* (*Four Weddings and a Funeral*, 1994), die man als »Hugh-Grant-Paradox« bezeichnen könnte: Der Held will seiner Geliebten seine Liebe gestehen und verhaspelt sich dabei ständig in konfusen Wiederholungen; aber genau durch dieses Scheitern bei dem Versuch, seine Botschaft perfekt zu übermitteln, beweist er deren Au-

thentizität. Vielleicht ist Fichte diesem Gedanken unerwartet selbst auf der Spur, wenn er

von dem Begriff *vorstellen* (Repräsentation) zu dem Wort *darstellen* (Präsentation) [übergeht]. Aber was präsentiert die Repräsentation? Sobald ich von der Repräsentation zur Präsentation gelangt bin, bekomme die Frage »Was wird repräsentiert?« eine vollkommen andere Bedeutung. Bei der Repräsentation wäre es natürlich das Objekt, das repräsentiert wird. Aber was wird bei der Präsentation präsentiert im Sinne von *darstellen*? Die Antwort liegt auf der Hand: das Ich!<sup>73</sup>

Und damit kommen wir zum entscheidenden Punkt – Die Andersheit, der »Fremde in meinem eigenen Herzen« –, den Fichte unter der Bezeichnung *Anstoß* zu finden versucht, ist jene »Gräte im Hals«, welche die direkte Äußerung des Subjekts verhindert (und – weil das »Subjekt« das Misslingen seiner eigenen direkten Äußerung ist – in strikter Korrelation zum Subjekt steht). Daher ist die minimale Entleerung des Subjekts, die Verminderung seiner Realität (seiner »Dinglichkeit«) für die Subjektivität konstitutiv. Das Subjekt ist in seiner eigenen Schleife gefangen, weil es Nicht-alles, endlich, mangelhaft ist, weil ein Realitätsverlust mit ihm substanzgleich ist, und der *Anstoß* ist die Positivierung dieser Lücke. Der *Anstoß* ist das Ansich im Modus des Für-das-Subjekt/Ich.

Lacan nannte die gleiche »Gräte im Hals« anderthalb Jahrhunderte später *objet petit a*. Insofern das »Subjekt« der Name für die selbstbezügliche absolute Negativität ist, ist der *Anstoß* als Minimalform des Nicht-Ich keine (logische) Negation der (vollständigen und einzigen) Realität des Subjekts, sondern, im Gegenteil, das Ergebnis der Negation der Negation, welche das Subjekt »ist«. Am Anfang steht nicht etwas Positives, das dann negiert wird; man beginnt vielmehr mit der Negation, und die Positivität des Objekts ist dann das Resultat der (selbstbezüglichen) Negation dieser Negation. Mit Lacan könnte man auch sagen, das *objet a* hat kein positives substanzielles eigenes Sein, es ist nichts als die Positivierung eines Mangels: kein

73 Ebd., S. 200. Bemerkenswert ist, wie hier die Derridasche präsenzmetaphysische Beziehung von Präsentation und Re-Präsentation umgekehrt wird: Die »Präsentation« ist vermittelter, ausweichernder als die Repräsentation des Objekts, das heißt, das Subjekt wird durch die Lakansen, Verzerrungen, Wiederholungen, Windungen usw. der Repräsentation des Objekts »präsentiert«.



fehlendes Objekt, sondern ein Objekt, welches ein Fehlen (Negativität) positiviert, dessen Positivität lediglich eine positivierbare Negativität ist. An dieser Stelle kommt nun die *Einbildung* ins Spiel: Die Positivierung des Mangels ist die Nullstufe der Einbildung. Auf der grundlegendsten ontologischen Ebene füllt die Einbildung den Mangel/die Leere aus; die das Subjekt »ist«, das heißt, was sich das Subjekt ursprünglich »einbildet«, ist sein eigenes objektales Gegenstück, es selbst als ein bestimmtes Sein.

Es ist wichtig, den Zusammenhang der beiden Begriffe *Einbildung* und *Vorstellung*\* hier richtig zu verstehen. Sie sind zwar eng miteinander verknüpft, aber nicht einfach gleichzusetzen (in dem vereinfachten »transzendentalen« Sinn, dass alle Realität, da sie ja subjektiv ist, der Einbildung des Subjekts entspringen müsse); es gibt einen sehr präzisen Unterschied zwischen den beiden. Sehen wir uns zunächst die Vorstellung an. Wie kommt Fichte zur Vorstellung als vermittelndem Moment zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Nicht-Ich? Es geht ihm, um es noch einmal zu betonen, nicht um die schlichte, dem gesunden Menschenverstand entsprechende Idee der Vorstellung als eines subjektiven Stellvertreters (Repräsentanten) eines (repräsentierten) Objekts. Auch hier ist es lohnenswert, Heinrich ausführlich zu zitieren:

[W]enn das Ich die absolute Realität ist, kann seine Realität nicht reduziert werden. Da die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt die zwischen dem Realen und dem Negativen ist, ist keine reale Beziehung zwischen Realem und Negativem möglich. Es wird daher nur eine logische Beziehung hinreichend, die jede reale Beziehung zwischen den beiden ausschließt. Eine reale Beziehung zwischen den beiden setzt ein drittes, vermittelndes Element voraus. Dieses muss zu einem gewissen Grad den Charakter des Subjekts haben, und so wie dieses Element den Charakter des Ich nur zu einem gewissen Grad hat, so wird es auch von dem Objekt affiziert.

In diesem dritten Element ist das Ich selbst nicht begrenzt: Die Begrenzung des Ich wäre unmöglich, wenn das Ich wirklich *alle* Realität ist. Dennoch gibt es etwas, das Begrenzung ist [...]. So verstanden, ist Begrenzung eine Entität, welche die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt möglich macht. In dieser Hinsicht ist die begrenzte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt der elementare ontologische Status der Vorstellung.<sup>74</sup>

\* Beide Begriffe im Original deutsch.

<sup>74</sup> Ebd., S. 195.

Warum also kann das Subjekt nicht einfach durch das Objekt begrenzt werden? Der Grund ist nicht, dass es absolut ist – in dem naiven Sinne, dass es der allumfassenden Realität entspricht; der Grund ist vielmehr gerade der, dass es endlich ist, gefangen in seiner selbstbezüglichen Schleife und daher unfähig, aus sich herauszutreten und eine Trennlinie zwischen subjektiv und objektiv zu ziehen. Jede Grenze, die das Subjekt zieht, ist bereits »subjektiv«. Um eine klare »objektive« Grenze zwischen sich und dem Nicht-Ich, seiner Objektivität, ziehen zu können, müsste das Subjekt aus seiner Schleife ausbrechen und einen neutralen Standpunkt einnehmen, von dem aus es ihm möglich wäre, sich mit der Objektivität zu vergleichen. Das Subjekt kann nicht einfach durch das Objekt begrenzt werden, weil jede Beziehung, die es mit der Objektivität unterhält, schon eine Form von Selbstbezüglichkeit ist; die direkte Beziehung des Subjekts zum Objekt kann keine Realopposition zweier positiver, einander begrenzender Kräfte sein, sondern nur eine rein logische Beziehung zwischen dem Subjekt und einem leeren/negativen X, nicht einmal dem kantischen Ding an sich.

Wir verstehen nun, warum die Vorstellung durch die Einbildung ergänzt werden muss: Da das Feld der Vorstellungen innerhalb der selbstbezüglichen Schleife des Subjekt bleibt, ist es per definitionem immer inkonsistent, voller Lücken, die das Subjekt irgendwie füllen muss, um ein minimal konsistentes Ganzes einer Welt zu erzeugen – und die Funktion der Einbildung besteht exakt darin, diese Lücken zu füllen. Wir erkennen jetzt auch deutlich den Unterschied zwischen Vorstellung und Einbildung: Die Vorstellung ist der subjektive Modus der Objektivität (Objekte werden für das Subjekt »vorgestellt« oder »repräsentiert«), während die Einbildung der objektive Modus der Subjektivität ist (die Leere des Subjekts wird als [eingebildetes] Objekt dargestellt oder »präsenzifiziert«). Anders ausgedrückt: Die Vorstellung stellt etwas vor (Ihr Objekt), die Einbildung stellt nichts vor (was das Subjekt »ist«). Fichte hat dies noch nicht vollständig erkannt, weswegen er den Begriff der Einbildung häufig einfach als Bezeichnung für die subjektive Setzung von Objektivität, das heißt für »subjektive Objektivität«, zu verwenden scheint. Kant dagegen hatte schon eine Vorahnung der zugrundeliegenden wahren Daseinsberechtigung der Einbildung: Sie entsteht, weil das Subjekt endlich *und* unbegrenzt, ohne Äußerlichkeit ist – deshalb ist die Synthese durch die Einbildung notwendig, um Realität zu konstituieren: »Dass die Einbildungskraft



ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung [der Realität] selbst sey, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht.«<sup>75</sup>

Selbst Heidegger geht in seiner Ausarbeitung des Unterschieds zwischen dem antiken griechischen und dem modernen Verständnis des Fantasiebegriffs nicht weit genug. Im griechischen Denken bezog sich *phantasia* auf das Zum-Erscheinen-Kommen von Entitäten, auf deren Unverborgenheit vor dem Hintergrund des Rückzugs/der Verborgenheit. Als solche betrifft die *phantasia* das Sein selbst – im Gegensatz zum modernen Subjektivismus, wo mit Fantasie das »bloß subjektive«, von der »objektiven« Realität losgelöste Fantasieren bezeichnet wird:

In der Unverborgenheit ereignet sich die *φαντασία*, d. h. das zum Erscheinen-Kommen des Anwesenden als eines solchen für den zum Erscheinenden hin anwesenden Menschen. Der Mensch als das vorstellende Subjekt jedoch phantasiert, d. h. er bewegt sich in der imaginatio, insofern sein Vorstellen das Seiende als das Gegenständliche in die Welt als Bild einbildet.<sup>76</sup>

Lacans präziser Gebrauch des Begriffs Phantasma stellt einen Teil der ursprünglichen griechischen Bedeutung wieder her. Für ihn hat das Phantasma eine Art transzendentalen Status; es ist konstitutiv für die Realität selbst, ein Rahmen, der die ontologische Konsistenz der Realität garantiert. Was Heidegger übersieht, ist, dass die Einbildung im Gegensatz zum »Gegenständlichen« – also genau unter ihrem »bloß subjektiven« Aspekt – notwendig ist, um die phänomenale »objektive Realität« zu konstituieren. Noch komplexer werden die Dinge, wenn Fichte zu zeigen versucht, dass aus dem Spiel der subjektiven Einbildung, das vollständig in der Schleife der Selbstbezüglichkeit des Geistes enthalten ist, der notwendige Glaube an eine von unserer Wahrnehmung/Einbildung unabhängige Außenwelt hervor geht. Die Selbstbegrenzung des Ich und deren ständige Überwindung konstituieren erst ein Wechselspiel der Einbildungskraft, in dem »das Bewusstsein in einem Zustand des Träumens als auf sich selbst bezogen verstanden werden kann, sodass es sich selbst als schwankend

75 Immanuel Kant, *Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Karl Rosenkranz, Leipzig 1838, S. 109.

76 Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes: Zusätze«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Band 5: *Holzwege*, Frankfurt/M. 1977, S. 96–113, hier S. 106. Den Hinweis auf Heidegger verdanke ich André Nusselder, *Franzosen: Fantasy in Lacans Psychoanalyse* (unveröffentlichtes Manuskript).

oder als sich frei in Zustände hinein und aus Zuständen heraus bewegend erfährt. Es wird folglich nicht wirklich von irgendetwas bestimmt, das sich angemessen als Objekt beschreiben ließe.«<sup>77</sup> Wieder stellt sich die Frage, wie wir von diesem Punkt zur äußeren Welt (beziehungsweise zum Glauben daran) gelangen. Fichtes Antwort ist herrlich paradox: Es ist nicht so, dass das Ich in seinen Vorstellungen auf etwas stößt, das sich dem freien Spiel seiner Einbildungskraft so sehr widersetzt, dass es nur als Gegenkraft von außen erklärt werden kann; im Gegenteil, das Problem, welches das Ich mit der (Hypothese der äußeren Realität löst, ist das seines eigenen vollständigen Selbstbewusstseins als Geist – was im Geist geschieht, muss für es als »geistig« gesetzt werden. Auch hier ist ein längeres Heinrich-Zitat unvermeidlich:

Erstens, Empfindungen sind nichts als geistige Zustände. Um sie als geistig zu erkennen, das heißt, um sie für den Geist als solchen zu haben, müssen wir die Empfindungen von etwas unterscheiden, das nicht geistig ist. [...] Um sich selber bewusst zu werden, muss der Geist frei ein mentales Konstrukt von etwas einführen, das mit den Empfindungen korrespondiert, welches das Bild der äußeren Welt ist.

Zweitens, sobald wir in einem Zustand sind, Empfindungen als etwas zu denken, mit dem irgendetwas korrespondiert, haben wir *Wahrnehmungen*. So verstanden, sind Empfindungen keine jetzt-Zustände des Geistes; sie korrelieren mit etwas, das nicht geistig ist: Sie sind *von* etwas. An diesem Punkt wird das geschlossene, selbstbezügliche System des Geistes zum ersten Mal geöffnet. [...] Auf die Frage »Was ist die Welt?« können wir nun die folgende Antwort anbieten: Sie ist das unbestimmte Maß an Korrelaten zu den Zuständen unseres Geistes.<sup>78</sup>

Die Paradoxie ist an dieser Stelle leicht zu erkennen: Der Geist muss etwas als nichtgeistig setzen, um seiner selbst als Geist bewusst zu werden, und dieses nichtmentale X ist wiederum »ein mentales Konstrukt von etwas [...] das mit den Empfindungen korrespondiert«; so »wird das geschlossene, selbstbezügliche System des Geistes zum ersten Mal geöffnet« – dies ist jedoch offensichtlich eine falsche Öffnung, denn sie ist auf etwas gerichtet, das wieder ein mentales Konstrukt ist. Ist der absurd-subjektivistische Taschenspielertrick hier nicht deutlich erkennbar, will sagen, behauptet Fichte hier nicht eindeutig, »[w]as

77 Heinrich, *Between Kant and Hegel*, S. 213.

78 Ebd., S. 214 f.



außerhalb des Geistes ist, ist nichts als ein Konstrukt der Selbstbeziehung dieses Geistes.«<sup>79</sup> Der Fehler liegt wieder darin, diese Konstruktion nur in einem theoretischen Modus der Subjektivität aufzufassen. Nimmt man die Haltung eines passiv-neutralen Beobachters ein, dann bleiben die objektiven Korrelate unserer Empfindungen rein mental, ohne jede echte Gegenkraft, die dem Subjekt entgegenwirken könnte – das Einzige, zu dem ich in diesem Modus direkten Zugang habe, sind natürlich meine Empfindungen, und alle anderen Entitäten sind meine »mentalen Konstrukte«. Kurz gesagt, wäre Fichte auf dieser Stufe stehengeblieben, dann wäre er wirklich der Berkeley'scher Subjektivist, für den ihm Lenin (in *Materialismus und Empiriokritizismus*) fälschlicherweise hielt. Die entscheidende Frage ist daher: Wie wird aus der Beziehung von Subjekt und Objekt eine Realopposition, das heißt, wie wird die Außenwelt zu einer wirklichen Gegenkraft für das Ich? Fichtezufolge geschieht dies nur, wenn unser Geist eine praktische Haltung zur Welt einnimmt. Aus der theoretisch-beobachtenden Haltung heraus kann man sich die Realität leicht als bloßen Traum vorstellen, der sich vor unseren Augen entfaltet – doch die Realität »schmerzt« und widersetzt sich uns, sobald wir in sie eingreifen und sie zu verändern versuchen. Hier kommt natürlich Fichtes berühmte »schlechte Unendlichkeit« ins Spiel: Das praktische Ich kann den Widerstand des Nicht-Ich nie ganz überwinden, und somit ist »die ursprüngliche praktische Konstitution des Ich ein Streben«<sup>80</sup> – letztlich das endlose ethische Streben nach der Schaffung einer Realität, die dem moralischen Ideal vollkommen entspricht.

Hier erwartet uns freilich die nächste Überraschung: Fichte belässt es nicht bei der Ebene des abstrakten/unbestimmten Strebens, sondern versucht zu zeigen, dass dieses Streben (das der reinen subjektiven Innerlichkeit entspricht) in Gestalt eines besonderen Objekts bestimmt wird – und der Name, den er diesem Objekt-das-bestimmtes Streben-ist gibt, ist kein anderer als *Trieb*: »Was als unbestimmtes Streben beginnt, wird bestimmt, sobald es ein Objekt des Denkens ist. Es stellt sich die Frage, was dieses Objekt ist, das gleichzeitig den Charakter des Strebens hat. Fichtes Antwort: ›Dieses Objekt ist ein Trieb‹.«<sup>81</sup> Die Parallele zu Freud ist hier wahrlich atemberaubend! In genau derselben Weise, wie das Streben in Fichtes Konzeption des

Triebes als solches gesetzt wird (das heißt in seiner Begrenzung-Bestimmung), ist der Trieb für Freud immer irreduzibel mit einem Partrialobjekt verknüpft. Fichte geht hier einen entscheidenden Schritt über den Subjektivismus hinaus, wozu selbst Lacan bis zu seinem *Seminar XI* (1963-64) nicht in der Lage war. Davor wusste er mit dem Freud'schen Trieb beziehungsweise der »Libido« nicht wirklich etwas anzufangen – im Grunde reduzierte er ihn auf die wissenschaftliche Vergegenständlichung/»Reifikation« der authentischen intersubjektiven Realität des Begehrens. Erst im *Seminar XI* war Lacan imstande, den Freud'schen Trieb als ein unheimliches, »untores« Partrialobjekt zu denken.

### Die erste moderne Theologie

Nur vor dem Hintergrund dieser komplexen Position Fichtes können wir uns dem genealogischen Thema der notwendigen Rolle Friedrich Heinrich Jacobis beim Übergang von Kant zu Fichte in angemessener Weise nähern. Fichtes Reaktion auf Jacobis Kantkritik ist beispielhaft für das Vorgehen eines wahren Philosophen, der sich furchtlos gegen den Strich des vorherrschenden gesunden Menschenverstands wendet. Jacobi hatte erklärt, Kant sei mit seinem Festhalten am Ding an sich inkonsequent; die einzig wirklich konsistente Transzendentalphilosophie sei ein »transzendentaler Egoismus« – die Verneinung der realen Gegebenheit anderer Geister und jeglicher Erkenntnis einer äußeren Welt: Wir können nie mit irgendetwas anderem in Kontakt als mit unserem eigenen Geist, selbst unsere unmittelbaren Empfindungen seien nichts als Bestimmungen unserer geistigen Zustände. »Kant [hätte] den Mut haben sollen, diese Theorie zu lehren, aber er schreckte davor zurück.«<sup>82</sup> Für Jacobi ist dieses Resultat natürlich völlig absurd, selbstwiderlegend und ein typisches Beispiel für die Art von Sackgasse, in die die philosophische Spekulation führen kann; er erwähnt diese lediglich, um den Bereich der Philosophie zu verlassen und sich für eine Rückkehr zu den ursprünglichen, »irrationalen« Überzeugungen des Menschen auszusprechen: »Philosophie [können] niemals eine zufriedenstellende Erklärung der Realität sein«, da »[j]edwede Art von Philosophie [...] sobald sie in sich schlüssig ist,

79 Ebd., S. 221.

80 Ebd., S. 213. *Streben* im Original deutsch.  
81 Ebd., S. 218.

82 Ebd., S. 111.



unausweichlich fundamentale Überzeugungen verwirft, die kein Menschenleben aufgeben kann.<sup>83</sup> Fichte schreckte freilich nicht vor den Konsequenzen des Kantischen Transzendentalismus zurück. Er nahm Jacobis Herausforderung an und trat offen für das ein, was dieser für eine absurde (Ur-)Möglichkeit gehalten hatte. Interessant ist, dass die Triade Kant–Jacobin–Fichte die zu erwartende »normale« Abfolge philosophischer Positionen umkehrt: Es ist nicht so, dass eine mittlere Position zuerst bis zu ihrem konsistenten–aber–absurden Schluss radikalisiert und dann zurückgewiesen wird; stattdessen wird das, was zunächst als Reductio ad absurdum behandelt und ironisch als eine offensichtlich unsinnige und aussichtslose Radikalisierung vorgestellt wird, anschließend ernst genommen und vollständig anerkannt. Jacobin nimmt hier eine wahrhaft tragische Position ein: Er zeichnete die Umrisse einer Extremposition, die er verabscheute (transzendentaler Egoismus), mit der kritischen Absicht, Tendenzen, die dorthin führen können, zu bekämpfen, doch seine Bestrebungen hatten die unbeabsichtigte Folge, dass sie seinen Gegnern ein Programm lieferten, dem sie sich anschließen konnten – »den konkreten Beweis, dass wir die Welt anhand der selbstreferenziellen Natur des Geistes verstehen können«.<sup>84</sup>

Die entscheidende Frage lautet daher: Wie konnte aus dem, was Jacobin (und auch Kant) als unsinniger »transzendentaler Egoismus« erschienen, plötzlich eine gangbare philosophische Option werden? Wie verändern sich die zugrundeliegenden Voraussetzungen? Die Beantwortung dieser Frage führt uns zu dem, was Henrich wiederholt als »Fichtes ursprüngliche Einsicht« bezeichnet, die im Kern in der kritischen Ablehnung des selbstreflexiven Modells des Selbstbewusstseins besteht: Das Selbstbewusstsein lässt sich nicht als eine zweite Bewusstseinsstufe erklären, als ein Geist, der den Blick auf sich selbst richtet und sich selbst zum Objekt macht; man kann also nicht sagen: Erst gibt es ein Objektbewusstsein, und dann schaut der Geist zurück und macht sich selbst zum Objekt – dies hätte einen infiniten Regress zur Folge und würde darüber hinaus auch die einfache Frage unbeantwortet lassen: Wenn ich mich als Objekt sehe, wie erkenne ich es dann als »mich selbst«? Es ist vielmehr so, dass ich in gewisser Weise schon präreflexiv mit mir vertraut sein muss (Henrich nennt dies *Selbster-*

*trautheit*), um »mich« in dem Reflexionsgegenstand erkennen zu können. Fichte lässt es jedoch nicht bei der vagen Vorstellung eines präreflexiven Selbstbewusstseins beziehungsweise einer Selbstvertrautheit bewenden; er arbeitet sämtliche Konsequenzen des Scheiterns des selbstreflexiven Modells des Selbstbewusstseins aus, deren erste eine eigene Version des Lacanschen Axioms *il n'y a pas de méta-langage* («es gibt keine Metasprache») darstellt: Das Selbstbewusstsein ist in einem unentrinnbaren Zirkel, oder besser: in einer selbstreferenziellen Schleife gefangen – der menschliche Geist ist sich seiner selbst nicht nur bewusst, *er existiert überhaupt nur durch dieses (Selbst-)Bewusstsein, für sich*:

[Das Vorstellungsvermögen (d. h. der Geist) existiert überhaupt nicht, außer für das Vorstellungsvermögen. Es gibt keinen Geist plus etwas, für das er ist, was eine Trennung zwischen dem Geist und seinem Für-erwas-Sein bedeuten würde. Es gibt keinen äußerlichen Zugang zum Geist; und es gibt keinen Geist, der nicht schon für sich wäre. Die Selbstreferenzialität des Geistes ist gerade sein Wesen.<sup>85</sup>

Es gibt folglich keine »objektive« Annäherung an das Selbstbewusstsein (Ich): Wenn wir es von außen betrachten, löst es sich in einen objektiven psychophysischen Prozess auf und verschwindet:

Das Vorstellungsvermögen existiert für das Vorstellungsvermögen, und durch das V. V., dies ist der notwendige Zirkel, in welchem jeder endliche, und das heißt, jeder uns denkbare Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Zirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiss nicht, was er will.<sup>86</sup>

Beachtungswert ist hier der absolut entscheidende Verweis auf die Endlichkeit: In den Zirkel eingeschlossen ist »jeder endliche [...] Verstand«. Damit ist gemeint, dass die selbstbezügliche Schleife des Ich kein Zeichen für dessen absolute/unendliche Macht ist (wie im primitiven solipsistischen Subjektivismus, wo das Ich die einzige absolute/unendliche Realität ist, die alles andere hervorbringt), sondern, im Gegenteil, das Zeichen für seine Endlichkeit: Wenn wir daher bei Fichte lesen, dass das absolute Ich sich selbst setzt und dann innerhalb des absoluten Ich das endliche Ich das unendliche Nicht-Ich engt – ausgesetzt – Aussagen, die dem gesunden Menschenverstand lächerlich aufgeblasen vorkommen müssen –, sollten wir nicht vergessen, dass

83 Ebd., S. 109.

84 Ebd., S. 206.

85 Ebd., S. 171.

86 Fichte, Werke, Bd. I: Zur theoretischen Philosophie I, S. 11.



die Selbstsetzung des Ich keine Wundertat ist, die von einer quasi göttlichen, unendlichen Entität vollbracht wird, die als *Causa sui* agiert (wie der Baron Münchhausen, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht) – ganz im Gegenteil: Die geschlossene Schleife der Selbstbezüglichkeit ist das Zeichen der grundsätzlichen Endlichkeit des Ich, das Zeichen, dass das Ich innerhalb seines eigenen Horizonts gefangen und nur für sich selbst es selbst ist.

Der Schlüsselbegriff des »Serzens« ist hier dem »Reflektieren« gegenüberzustellen: Das Ich reflektiert im Selbstbewusstsein nicht über sich selbst als sein eigenes Objekt, es setzt sich unmittelbar – was bedeutet, dass wir nicht einmal zwischen dem setzenden Subjekt und dem Subjekt als Resultat dieser Setzung unterscheiden können. Das Ich setzt sich, wie Fichte sagt, absolut *als setzend*, es »ist« nichts anderes als der Prozess seiner (Selbst-)Setzung. Fichtes Formulierung ist sehr präzise und sollte wörtlich verstanden werden: Der Geist (das Ich) bezieht sich nicht nur auf sich selbst, er (es) ist *gar nichts anderes* als dieser Prozess der Selbstbeziehung. Das ist der von Fichte angesprochene Zirkel beziehungsweise die Schleife: Das Sichbeziehen bringt das, worauf es sich bezieht, nicht nur selbst hervor; es ist auch das, worauf es sich bezieht.

Doch auch dies – die Vorstellung der absoluten Sichselbstsetzung des Ich – ist nur der erste Schritt. Um 1800 unternimmt Fichte eine eingehendere und sehr genaue Analyse des sich selbst setzenden Ich und gelangt zu einem weiteren überraschenden Resultat, einer Art »Kernspaltung« der absoluten Selbstsetzung des Ich. Er stellt fest, dass die grundlegendste Struktur des Selbstbewusstseins – die Selbstsetzung des Ich – komplexer ist, als es zunächst den Anschein hat, und einen sehr präzisen Aufbau hat. Fichtes Ausgangspunkt ist, dass das Ich nicht das Produkt irgendeiner Art von präsubjektiver Aktivität ist, von der es generiert wird, sondern unmittelbar mit der Aktivität einhergeht. Schon 1795 führt er die Metapher des *Auges*\* ein. Das Ich ist demnach eine Aktivität, der ein Auge eingesetzt ist, eine Aktivität, die sich selbst sieht und nur dadurch ist, dass sie sich selbst sieht. Sein nächster Schritt ist das Zugeständnis, dass »sich die Dualität von Aktivität und Auge nicht durch eines der beiden allein *erklären* [lässt]. [...] Weder das Auge noch die Aktivität können diese Erklärung liefern. In diesem Moment wird die Idee eines Grundes der Struktur un-

erlässlich«. <sup>87</sup> Der Begriff des Ich verliert, mit anderen Worten, seine Erklärungskraft. Er kann nicht mehr das ultimative Explanans sein, sondern bedarf selbst einer Erklärung. Hier steht Fichte vor seiner größten theoretischen Herausforderung: Wie soll man diesen Grund des Ich verstehen, ohne die Grundeinsicht preiszugeben, dass das Ich sich selbst setzt und nur für das Ich existiert, ohne also in eine vorkantische Metaphysik zurückzufallen, die den Grund in Gott als normalem *Ding* sieht, wodurch die Freiheit des Ich de facto aufgehoben und zur bloßen »subjektiven« Illusion herabgesetzt wird?

Die einzige Lösung ist, dass das Selbstbewusstsein (das Ich) »in den Grund mit einbezogen [wird], anstatt [...] nur dessen Wirkung zu sein«. <sup>88</sup> Im Selbstbewusstsein »tritt der Grund in ein Verhältnis der Selbstbeziehung«, <sup>89</sup> das heißt, das Selbstbewusstsein des Ich ist gleichzeitig und unmittelbar das Selbstbewusstsein des Grundes selbst. Die Interdependenz von Grund und Selbstbewusstsein ist dabei radikal ontologisch und nicht bloß epistemologisch. Nicht nur wird der Grund durch das Selbstbewusstsein des Ich seiner selbst bewusst – insofern er das Selbstbewusstsein konstituiert, müssen wir auch sagen, dass der Grund »nur in dem, was er konstituiert, ist, was er ist«. <sup>90</sup>

Henrich weist in seinem gründlichen Versuch einer Rekonstruktion der impliziten Schlussfolgerungen Fichtes darauf hin, dass dieser hier unmerklich einen Begriff von Selbstbezüglichkeit einführt, der sich radikal von der Selbstbezüglichkeit des absoluten Ich, welches nichts als seine eigene Selbstsetzung sei, unterscheidet. Wegen dieses neuen Beziehungsbegriffs müssen wir »das Wissen des Produkts über sich selbst und seinen Ursprung als ontologische Beziehung zwischen dem Grund und ihm selbst auf dem Weg seines wesentlichen Produkts, des Geistes [interpretieren]«. <sup>91</sup> Das »Selbstbewusstsein [setzt sich] mit dem absoluten Grund, der absoluten Voraussetzung seiner Aktivität in Beziehung; aber es setzt sich auch mit *sich selbst* in Beziehung, denn der letzte Grund und die ultimative Aktivität sind nichts anderes als die Manifestation seiner selbst *im Selbstbewusstsein*«. <sup>92</sup> Gott muss sich nicht nur manifestieren, sondern er ist auch *nichts*

<sup>87</sup> Henrich, *Between Kant and Hegel*, S. 267.

<sup>88</sup> Ebd., S. 269.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd., S. 270.

<sup>92</sup> Ebd., S. 272.

\* Im Original deutsch.



*anderes als seine Selbstmanifestation* (in genauer Entsprechung zum Ich, das sich nicht nur selbst setzt, sondern auch nichts als seine Selbstsetzung ist); nur so ist Gott kein Ding an sich, welches als solches die menschliche Freiheit einschränken würde. Ein Wesen, das nur durch seine Selbstmanifestation existiert, ist ein Lebewesen, und so nennt Fichte aufgrund dieser vollkommenen Prozesshaftigkeit Gottes den Grund des Ich Leben: »Gott ist nichts als geistiges Leben.«<sup>93</sup>

Obwohl das freie Selbstbewusstsein dem Grund vollkommen immanent ist, wird »dieser Prozess der Welt absolut aus sich selbst heraus begründet [...] Wir sind nur essenzielle Elemente in ihm, »essenziell« nur als Vehikel für ihn. Die Manifestation findet in und durch uns statt, aber was sich manifestiert, ist nicht unsere individuelle Natur.«<sup>94</sup> Das bedeutet, dass Fichte mit seinem verhängnisvollen Schritt zum Grund des Ich trotz allem gegen das Grundaxiom seines Projekts der Wissenschaftslehre verstößt, die These nämlich, dass das Ich nur für das Ich als absolut sich selbst setzend existiert, dass es also keinen äußerlichen Grund für es geben kann.

Auch Fichtes Übergang zur Theologie folgt also nicht einfach aus der Einsicht, dass das sich selbst setzende Ich eine Illusion der grundlosen Selbstbezüglichkeit ist, die ohne einen äußerlichen stützenden Grund in nichts zusammenbrechen würde. Henrich zeichnet detailliert die Argumentationslinie nach, die Fichte vom absoluten Ich zu Gott als letztem Grund des Seins übergehen lässt. Fichtes Problem ist: Wie kann man sich einen transsubjektiven Gott vorstellen, einen Gott, der zwar die Subjektivität begründet, aber dennoch *kein* Ding an sich ist? Das Problem entspricht exakt dem des marxistischen Begriffs des Klassen(selbst)bewusstseins (oder allgemeiner, des ideologischen Bewusstseins): Wie kann man sich die Abhängigkeit des Selbstbewusstseins vom Grund (dem »ökonomischen Unterbau«, dem materiellen Prozess des Gesellschaftslebens) vorstellen, ohne in ökonomischen Reduktionismus zu verfallen und das Selbstbewusstsein als bloße »ideologische Wirkung« des ökonomischen materiellen Prozesses anzusehen, der das einzige »Reale« ist?<sup>95</sup>

93 Ebd., S. 271.

94 Ebd., S. 272.

95 So verwundert es nicht, dass Fichtes Beschreibungen des Verhältnisses von Grund und Selbstbewusstsein oft wie die Versuche des jungen Georg Lukács klingen, das Klassenbewusstsein nicht als passive »Reflexion« seiner ökonomi-

Henrichs Versuch, Fichtes implizite Argumentation zu entfallen, ist berechtigt, aber er macht vielleicht nicht deutlich genug, dass dessen Schwankungen und Mehrdeutigkeiten zweierlei zeigen: (1) dass dem Schritt zum Grund der Freiheit des Ich und zu der in diesem Grund koexistierenden irreduziblen Vielfalt von Ichs eine tiefe Notwendigkeit innewohnt; und (2) dass es innerhalb des Fichteschen Horizonts unmöglich ist, diesen Schritt zu vollziehen, dass also, mit anderen Worten, Fichtes ganze Argumentation falsch und an diesem Punkt letztlich irrelevant ist. Kurz, Fichte stellt sich dem Realen seines Denkens – was notwendig und unmöglich zugleich ist. Und – um einen Gedanken, wenn nicht sogar Glaubenssprung zu machen – es gibt ein Konzept, das Fichtes Anforderungen an den Grund der Freiheit perfekt erfüllt: Lacans Begriff des »großen Anderen«. (Das komplexe Verhältnis zwischen dem großen Anderen und Hegels »objektivem Geist« lassen wir hier beiseite.) Aus diesem Grund kann Fichte Gott als geistiges Leben auffassen, an dem ein individuelles Selbstbewusstsein teilhaben kann; es ist keine Einschränkung der Freiheit des Ich, sondern deren eigentlicher Grund. So versucht er das Projekt des Spinozismus der Freiheit« zu verwirklichen, und daher ist Fichtes Theologie

die erste und vielleicht einzige *moderne* Theologie – die Alternative ist natürlich die Theologie Hegels. Sie darf als erste moderne Theologie gelten, weil sie das Potenzial zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Freiheit und Religion in sich birgt. Fichte fasst den Gottesbegriff so auf, dass Gott die Freiheit per definitionem in keiner Weise einschränken kann. Gott ist Manifestation, und Manifestation ereignet sich in freier Selbstbeziehung. Aus diesem Grund ist es absolut unverstänglich, sich Gott als Person vorzustellen, die Forderungen an den Menschen stellt. Fichtes Gottesbegriff schließt diesen Antagonismus aus.<sup>96</sup>

Wie Henrich zeigt, gelingt es Fichte nicht, das Problem der Vielfalt der Ichs zu lösen – er kann sie weder erklären, das heißt ihre Genese beschreiben, noch darstellen, wie sie überhaupt aufzufassen ist. In dem Moment, in dem er die Idee eines präsubjektiven Grundes des Ich einführt, muss er sich der Frage stellen, wie eine Vielzahl von Ichs inner-

schen Grundlage/Basis aufzufassen, sondern als deren immanentes Konstruktens.

96 Henrich, *Between Kant and Hegel*, S. 273.



halb dieses gemeinsamen Grundes bestehen und miteinander interagieren kann. Das Problem ist: Sobald man die Prämissen einer prä- und transsubjektiven Ordnung akzeptiert, die als gemeinsamer Grund des Subjekts dient, würde sich erweisen, dass

die Ordnung, in der diese verschiedenen Ichs existieren, überhaupt keine geistige ist. Jedes individuelle Ich ist ja ein geschlossenes System, und obwohl es mehrere individuelle Ichs gibt, findet die Manifestation in jedem Ich jeweils einzeln statt. Um die Existenz einer solchen Ordnung unterschiedlicher Ichs erklären zu können, müssten wir Fichtes methodisches Prinzip verletzen, denn dann würden wir uns auf eine nichtgeistige Struktur berufen, die dennoch wesentlich ist, um zu verstehen, was der Geist ist.<sup>97</sup>

Dies führt Fichte – in vollkommen berechtigter immanenter Weise – dazu, ein a- oder präsubjektives Wissen zu postulieren: Insofern der göttliche Grund keine blinde mechanische Substanz ist, sondern eine geistige Ordnung, eine Ordnung des Wissens, die gleichzeitig anonym/präsubjektiv ist, müssen wir davon ausgehen, dass »etwas, das bereits Wissen ist, den einzelnen Ichs vorangeht.«<sup>98</sup> Wir müssen praktisch gegen jede Art von phänomenologischer Deduktion dieses Wissens aus der intersubjektiven Interaktion voraussetzen, dass

[e]s [...] nicht so [ist], dass alles Wissen in irgendeiner Weise zum Wissenden (dem sich selbst behauptenden Ich) gehört; vielmehr müssen die wissenden Subjekte nun zu diesen nichtindividuellen epistemischen Prozessen gehören. [...] [D]as primäre, anonyme Wissen, das Fichte stets unter Berufung auf das Paradigma der mathematischen Evidenz plausibel zu machen versucht hatte (ein in gewisser Weise platonisches Vorgehen), ist eine Wissensform, die sich in keiner Weise als individualisiert erklären lässt.<sup>99</sup>

Erst hier stößt Fichte wirklich an die Grenze seines gewagten Unterfangens: Obwohl die Struktur des anonymen Wissens präsubjektiv ist, muss sie »eine Dimension enthalten, hinsichtlich deren wir eine Vielzahl von individuellen Wissens unterscheiden können. [...] Das bedeutet, dass jedes dieser Ichs im Voraus weiß, dass es andere Ichs gibt, obwohl es keinen direkten Zugang zu deren Geist hat.«<sup>100</sup> Das Problem, mit dem Fichte hier kämpft (und das er nicht lösen kann), entspricht genau dem von Claude Lévi-Strauss' »struktureller Anthro-

97 Ebd., S. 280f.

98 Ebd., S. 281.

99 Ebd., S. 281–283.

100 Ebd., S. 283.

pologie«, welches Lacan gelöst hat: Welche Art von Subjekt entspricht der symbolischen Struktur? Wie können wir uns die Immanenz des ausgeschlossenen Subjekts in der anonymen symbolischen Struktur (dem großen Anderen) vorstellen? Oder andersherum: Wie haben wir uns eine Struktur vorzustellen, die das Subjekt tatsächlich einschließt, und zwar nicht nur als epiphanomale »Wirkung«, sondern als immanenten Bestandteil? Lacans Antwort lautet natürlich, dass die Bedingung der Freiheit (eines freien Subjekts) der »ausgestrichene« große Andere ist, eine Struktur, die inkonsistent, lückenhaft ist.

Wie Henrich in seiner genauen Rekonstruktion des Fichteschen Denkens zeigt, offenbart eine eingehende Strukturanalyse der subjektiven Selbstbezüglichkeit eine Spaltung im Innersten der Subjektivität – eine Spaltung zwischen der unmittelbaren (aber vorbegrifflichen) Selbstvertrautheit (Selbstbewusstheit) und einem Moment der Erkenntnis, das noch nicht subjektiviert ist, sondern »anonym« bleibt. Entspricht dies nicht exakt der Spaltung zwischen S und S<sub>1</sub>, der Signifikantenkette des Wissens? Wiewissen sich die beiden vermitteln? Durch S, welches das Subjekt in der Wissenskette am Ort ihrer Inkonsistenz repräsentiert.

Lacans Begriff des *grand Autre* (des großen Anderen, der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem hat, was Hegel den »objektiven Geist« oder die »geistige Substanz« einzelner Lebewesen nennt) löst dieses Problem auf triumphale Weise. Der große Andere ist eine vollkommen subjektivierbare Substanz: kein Ding an sich, sondern eine Substanz, die nur insofern existiert, als sie kontinuierlich durch das Wirken von »allen und jedem« aufrechterhalten wird. Der Begriff reproduziert Fichtes Formel der Selbstsetzung des Subjekts und ist damit die Grund-Voraussetzung, welche nur als permanent durch Subjekte »gesetzt« ist.

Fichte kann den Status des Grundes nicht auflösen, weil ihm kein Begriff zur Verfügung steht, der eine Entität bezeichnet, die einerseits nichtgeistig, asubjektiv, aber andererseits auch kein materielles »Ding«, sondern rein ideell ist. Genau dies jedoch leistet der Lacansche »große Andere«: Er ist definitiv nicht geistig (Lacan betont wiederholt, dass der Status des großen Anderen nicht psychologisch sei), er gehört nicht in die Ordnung der subjektiven Erfahrung, er ist aber auch nicht das vorsymbolische materielle Reale, ein Ding oder Prozess in der Wirklichkeit, das oder der von der Subjektivität unabhän-



gig wäre – der Status des großen Anderen ist rein *virtual*, er dient als ideale Referenzstruktur; er existiert somit nur als Voraussetzung des Subjekts. (Damit kommt er dem nahe, was Karl Popper in seinem Spätwerk als Welt 3 bezeichnete, die weder der objektiven Realität noch dem subjektiven Erleben entspricht.) Lacans Begriff des »großen Anderen« löst auch das Problem der Pluralität der Subjekte: Seine Rolle ist genau die des Dritten, des Mediums der Begegnung von Subjekten.

Auf ähnliche Weise sollte man sich auch Hegels unerhört »spekulative« Äußerungen über den Geist als sein eigenes Resultat, als Produkt seiner selbst nähern: »Der Geist fängt von der Natur überhaupt an«, <sup>101</sup> aber

das Extrem, wo der Geist hingeh, ist seine Freiheit, Unendlichkeit, an und für sich sein. Das sind die zwei Seiten, aber fragen wir, was der Geist ist, so ist die unmittelbare Antwort diese, der Geist ist diese Bewegung, dieser Prozeß, diese Tätigkeit, von der Natur auszugehen, sich von der Natur zu befreien; es ist dieß das Sein des Geistes selbst, seine Substanz. <sup>102</sup>

Der Geist ist also radikal entsubstanzialisiert: Er ist keine positive Gegenkraft zur Natur, keine andere Substanz, welche allmählich aus dem trüben Naturstoff hervorbricht und durchscheint; er ist *nichts als jener Prozeß des Sich-Befreiens-von*. Die Vorstellung, der Geist sei eine Art positives Agens, das dem Prozeß zugrunde liegt, lehnt Hegel explizit ab:

Nach der gewöhnlichen Weise pflegt man zu sprechen, der Geist ist Subjekt, thut dieß, und außer seiner That, dieser Bewegung, Prozeß, ist er noch besonders, seine Tätigkeit so mehr oder weniger zufällig; die Natur des Geistes ist diese absolute Lebendigkeit, dieser Prozeß selbst zu sein, von der Natürlichkeit Unmittelbarkeit zugehen, seine Natürlichkeit aufzuheben zu verlaßen, und zu sich selbst zu kommen, und sich zu *befreien*, das ist er, nur als zu sich gekommen, als ein solches Produkt seiner selbst ist er; *seine Wirklichkeit ist nur, daß er sich zu dem gemacht hat was er ist*. <sup>103</sup>

Wenn Hegel sagt, »er ist als Geist *nur* als Resultat seiner selbst«, <sup>104</sup> so

101 G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegels's Philosophy of Subjective Spirit*, Band 1: *Einführungen/Volume 1: Introductions*, hg. u. übers. m. einer Einleitung und Erläuterungen von M. J. Perry, Dordrecht 1978, S. 6.

102 Ebd.

103 Ebd. Hervorhebungen hinzugefügt.

104 Ebd. Hervorhebung hinzugefügt.

bedeutet das, dass die üblichen Aussagen über den Hegelschen Geist, der sich von sich entfremdet, sich dann in seiner Andersheit erkennt und damit seinen Inhalt wiedergewinnt, äußerst irreführend sind. Das Ich, zu dem der Geist zurückkehrt, wird *just* in dem Moment dieser Rückkehr erzeugt; oder anders gesagt: Das, wohin der Prozeß der Rückkehr zurückkehrt, wird genau durch diesen Rückkehrprozess erzeugt. Erinnern wir uns an die präzisen und unübertroffenen Formulierungen aus Hegels *Logik*, wo er schreibt: Das Wesen

setzt sich selbst voraus, und das Aufheben dieser Voraussetzung ist es selbst; umgekehrt ist dies Aufheben seiner Voraussetzung die Voraussetzung selbst. – Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares vor, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Dies Vorgefundene *wird* nur darin, daß es *verlassen* wird; [...] Denn die Voraussetzung der Rückkehr in sich – das, woraus das Wesen herkommt und erst als dieses Zurückkommen ist –, ist nur in der Rückkehr selbst. <sup>105</sup>

Hegels Behauptung, ein Begriff sei das Resultat seiner selbst und schaffe seine eigene Verwirklichung, die auf den ersten Blick extravagant erscheinen muss (der Begriff ist nicht einfach ein vom denkenden Subjekt ausgehender Gedanke, sondern besitzt die magische Fähigkeit der Selbstbewegung ...) verliert sofort ihre Rätselhaftigkeit, sobald man versteht, dass der Geist als geistige Substanz eine Substanz, ein Ansich ist, welches sich *nur* durch die unauffhörliche Tätigkeit der beteiligten Subjekte erhält. Eine Nation existiert beispielsweise *nur* insofern, als deren Mitglieder sich als Mitglieder dieser Nation sehen und entsprechend handeln; sie hat absolut keinen Inhalt, keine substanziale Konsistenz, außerhalb dieser Aktivität. Dasselbe gilt auch für den Begriff des Kommunismus – dieser Begriff »schafft seine eigene Verwirklichung«, indem er Menschen dazu motiviert, für ihn zu streiten.

Für Heinrich stellt sich hier eine Schlüsselfrage: Bietet Hegel (und auch Schelling, wie wir hinzufügen müssen) eine Lösung für das zen-

105 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 6: *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt/M. 1970, S. 27. Als Beispiel können hier die vielen nationalistischen Bewegungen mit ihren Bestrebungen zu einer »Rückkehr zu den Wurzeln« dienen: Die Rückkehr zu den »verlorenen Ursprüngen« konstruiert überhaupt erst das Verlorene, und in diesem Sinne ist die Nation/der Begriff – als geistige Substanz – das »Produkt seiner selbst«.



trale Problem, mit dem Fichte sein ganzes Leben lang gerungen hat, das Problem der selbstbezüglichen Subjektivität? Beide, Fichte und Hegel, begreifen die ontologische Grundstruktur der Realität *gleichzeitig* als vollständige Selbstreferenz und als Kampf von Gegensätzen. Beide Systeme beruhen also auf einer selbstreferenziellen Struktur, die spezifische Matrix der Selbstreferenz ist jedoch jeweils verschieden: Fichte legt den Fokus auf die geistige Selbstreferenz, die das Ich konstituiert, und auf die Selbstbestimmung des Ich (Woher weiß ich, wer ich bin?), während Hegels Matrix die der sich auf sich beziehenden Negation ist. Aufgrund dieser Fokusverlagerung stellt sich für Hegel nicht einmal das Problem, das Fichte sein Leben lang beschäftigte; die entscheidende (von Hegel übergangene) Frage ist daher: Lässt sich ausgehend von den Hegelschen Prämissen zeigen, dass das Fichtesche Problem der geistigen Selbstbezüglichkeit entweder gelöst oder als illusorisches Scheinproblem verworfen werden kann, sobald wir uns innerhalb der Matrix der sich auf sich beziehenden Negation bewegen? Henrich beantwortet die Frage negativ und legt daher Wert darauf, dass wir »nicht nur die Übereinstimmung zwischen den Versäumnissen Fichtes und den Verdiensten Hegels, sondern auch die zwischen den Verdiensten Fichtes und den Versäumnissen Hegels«<sup>106</sup> berücksichtigen sollten. Es gibt, mit anderen Worten, im Deutschen Idealismus keinen einseitigen Fortschritt: Jeder seiner vier großen Vertreter (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) kämpfte mit einem grundlegenden Problem, das er letztlich nicht lösen konnte; das heißt aber nicht, dass der jeweilige lineare Nachfolger das Problem seines Vorgängers in einer Aufhebungsbewegung löse – er veränderte vielmehr in radikaler Weise das Feld, sodass das Problem selbst verschwand. Fichte »entging das Wesentliche« im Denken Kants, Schelling und Hegel »entging das Wesentliche« im Denken Fichtes (und in dem des jeweils anderen).

Missst man Fichte an seinen eigenen Maßstäben, ist der Übergang von sich selbst setzenden Subjekt zu dessen Grund (Gott als unendliches Leben) kein Kompromiss und keine Abkehr von seinen früheren Behauptungen der radikalen Subjektivität, sondern eine notwendige Folge der kritischen Auseinandersetzung mit den Implikationen des Subjektivitätsbegriffs selbst. Das Subjekt ist nicht ausschließlich oder hauptsächlich der aktiv Handelnde, welcher Objektivität (Hei-

degger) »setzt« (erzeugt, beherrscht, ausnutzt), sondern ein Ort der »Abstraktion«, an dem die Verbindungen der organischen Ganzheit, der Illusion, der Endlichkeit – also dessen, was wir als »rein subjektiv« bezeichnen – auseinanderbrechen. Das Subjekt entsteht nur als Lücke in der Substanz, als Wirkung von deren Unvollständigkeit/Inkonsistenz. Dies ist es, was Hegel als die absolute Macht des Verstandes *feiert*: »Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwunderksamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht.«<sup>107</sup> Dieser Jubel wird in keiner Weise eingeschränkt; das heißt, Hegel geht es nicht darum, dass diese Macht später dann doch in einem untergeordneten Moment der vereinenden Totalität der Vernunft »aufgehoben« wird. Das Problem ist eher, dass der Verstand seine Macht nicht konsequent freisetzt, dass er sie als etwas dem Ding an sich Außerliches begriff – wie in der Standardvorstellung aus der oben zitierten Stelle aus der *Phänomenologie des Geistes*, dass es nur *unser* Verstand (»Geist«) ist, der in seiner Vorstellung scheidet, was »in Wirklichkeit« zusammengehört, sodass die »absolute Macht« des Verstandes nur die unserer Vorstellungskraft ist und in keiner Weise die Realität des analysierten Gegenstands berührt. Vom Verstand zur Vernunft gelangen wir nicht, wenn diese Analyse, dieses Scheiden in einer Synthese überwunden wird, die uns zur Fülle der Realität zurückbringt, sondern wenn das »Scheiden« nicht mehr »nur die Macht unseres Geistes« ist, sondern auf die Dinge selbst verlagert wird als deren inhärente Macht der Negativität. – Die entscheidende dialektische Erkenntnis ist dabei, dass die »Synthese«, das Zusammenbringen dessen, was der Verstand geschieden hat, der absolute und radikalste Akt des Scheidens ist – eine gewaltsame Durchsetzung von Einheit.

Henrich lokalisiert Hegels großen Durchbruch, den Moment, in dem »Hegel zu Hegel wurde«, zu Recht genau an dem Punkt, an dem dieser die »methodische Unterscheidung zwischen kritischen und systematischen Diskursen (*reflectionis* und *rationalis*) aufgab«,<sup>108</sup> die Unterscheidung zwischen der kritischen Analyse der Verstandesbegriffe und der positiven Entfaltung der Kategorien in Gestalt eines konstruktiven Vernunftsystems. Das positive Vernunftsystem ist nichts anderes als der »Weg zu sich selbst« über die dialektische Ana-

107 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1970, S. 36.

108 Henrich, *Between Kant and Hegel*, S. 313.



lyse der Kategorien des Verstands. Auch erklärt er richtigerweise, dass diese Spannung dennoch in Gestalt des Unterschieds zwischen der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* erhalten bleibt. In welcher Beziehung steht die *Phänomenologie* zum System? Ist sie eine von ihm getrennte Einführung in das System oder gehört sie dazu? Dies ist kein bloß abstraktes Problem, und es wird noch komplizierter dadurch, dass viele Analysen der *Phänomenologie* (zum Teil wortwörtlich) mit im System enthalten sind (so taucht zum Beispiel die Dialektik des Kampfes des Bewusstseins um Anerkennung am Anfang – im zweiten Kapitel des ersten Teils – der enzyklopädischen *Philosophie des Geistes* wieder auf).

Was Heinrichs Überlegungen so interessant macht, ist, dass er sich bei seiner Kritik an Marx (und an dessen Hegel-Kritik) auf sie beruft; seine Grundbehauptung lautet, dass sich Marx' Projekt der Ideologiekritik »auf den Begriffsapparat der *Phänomenologie des Geistes* [stützt]«,<sup>109</sup> weswegen er in seiner Kritik der Hegelschen *Philosophie des Rechts* dessen Begriff des Staates nicht richtig erfassen könne (dieser bereits die Begriffsstruktur der *Wissenschaft der Logik* voraussetze). Das Problem, mit dem Hegel in der *Philosophie des Rechts* zu kämpfen hat, ist, dass zur vollständig verwirklichten Autonomie und Freiheit nicht nur gehört,

das eigene Gesetz des Willens zu akzeptieren und zu befolgen, sondern auch die Forderung, dass es eine Realität geben muss, deren Struktur der des Willens entspricht. [...] Hegels Antwort lautet, dass es der Vernunftstaat sei, dessen gute Verfassung die Freiheit seiner Bürger respektiere. Dies sei die *Struktur* in der Realität, die der inneren Struktur des Willens entspreche.<sup>110</sup>

Genau aus diesem Grund ist ein Staat nicht nur ein Instrument der bürgerlichen Gesellschaft, das dazu bestimmt ist, die Befriedigung der besonderen Bedürfnisse ihrer Bürger sicherzustellen. Diese akzeptieren die Gesetze des Vernunftstaats nicht, »weil er für die Erfüllung aller Bedürfnisse des natürlichen Individuums sorgt. Vielmehr akzeptiert der Wille den Staat, weil die Selbstbeziehung seiner eigenen Struktur *nur* in Bezug auf ihn vollendet werden kann.«<sup>111</sup> Man darf in Heinrichs Marx-Kritik daher keinesfalls einen Beleg dafür sehen, dass er »in der bürgerlichen Ideologie gefangen bleibt«. Die marxistische

Analyse des Staates als einer Struktur der Klassenvorherrschaft (und somit eines Instruments der bürgerlichen Gesellschaft) verfehlt das entscheidende Problem, das Hegel beschättigte, indem sie »den objektiven Streitpunkt zwischen Hegels Institutionalismus der Freiheit und dem Sozialismus (mit seiner Spontaneität) vollkommen ungeklärt lässt!«. <sup>112</sup> Der Preis für diese Nachlässigkeit war, dass das Problem in Gestalt des stalinistischen »totalitären« Staates mit Macht zurückkehrte.

109 Ebd., S. 328.

110 Ebd., S. 326.

111 Ebd., S. 327.

112 Ebd., S. 329.