

Fünfter Teil: Der Mensch zwischen Sein und Werden

I. Leben und Wissen bei Fichte. Zur Phänomenologie und Metaphysik immanenter Lebenserprobung

Rolf Kühn

1. Husserl und Fichte: Persönlichkeit oder Seligkeit?

Die Berührungspunkte der Husserlschen Phänomenologie mit Johann Gottlieb Fichtes Denken (1762-1814) lassen sich zunächst allgemein im Bereich der Verstandesspontaneität und der Entelechie im Zusammenhang mit einer ethischen Finalbestimmung des Lebensweltlichen wie Philosophischen ausmachen. Damit soll nicht gesagt sein, daß Husserl auch den metaphysischen Ansatz der transzendentalen Spekulation Fichtes im Ausgang von Kants Vernunftkritik übernahm, sondern unterstrichen werden soll nur, daß Husserl selber noch im Bereich der passiven Synthesen etwa eine solche Vorherrschaft der „Ichleistung“ kennt, indem die Passivität nur als die „unterste Stufe der Aktivität“ angesehen wird. Ähnlich wirkt in diesem hyletischen Bereich für ihn eine instinktiv-willentliche Motivationskraft, welche alle Sinngebungen im Horizont eines letzten regulativen Ideenideals als Telos miteinander implikativ verbindet, welches zugleich als ethisches „Menschheitsideal“ einer Vernunft in Freiheit und Selbstverantwortung verpflichtet ist. Insofern die Fichtesche „Wissenschaftslehre“ in ihrem Zentrum selbst eine Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie postuliert, die den Akzent auf das reine Handeln und Gesetz des Sollens legt, läßt sich Husserls Praxisbegriff im Sinne umfassend transzendentaler Selbstbesinnung sodann auch ausdrücklich als Auseinandersetzung mit Fichtes Schriften belegen.¹

¹ Vgl. Fichtes Menschheitsideal (1917-18). In: E. Husserl: Aufsätze und Vorträge 1911-1921 (Husserliana XXV). Dordrecht 1987, S. 267-293; F.G. Hart: Husserl and Fichte - with special regard to Husserl's lectures on „Fichte's ideal of humanity“. Husserl Studies 12 (1995), S. 135-163.

Daß Husserl hier selbst die Theorie als eine Form der Praxis im Auge hat, um den Zusammenhang von Lebenswelt, Wissenschaftlichkeit und Transzendentalität in deren Rückwirkung auf die Bewußtseinshabituallitäten im Sinne von geschichtlichen Sedimentierungen zu artikulieren, verweist nun gerade - über die originäre Verknüpfung der Phänomenologie an sich mit dem Lebensfluß im Bewußtsein hinaus - auf eine Grundproblematik bei Fichte zurück, insofern es für diesen eine *unmittelbare Erfahrung der Ab-solutheit des Lebens* gibt: „Das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit; der Gedanke eines unseligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unselig ist nur der Tod [...] Denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe, und entsteht aus der Liebe“.² Damit hat Fichte seinerseits über die aus der Sicht späterer Phänomenologie sich ergebenden Bezüge zu seiner Philosophie hinaus eben eine Frage in den Mittelpunkt gestellt, die im folgenden hauptsächlich erforscht werden soll, denn jenseits der Auseinandersetzung hinsichtlich Ichspontaneität und Ethik auch im Husserlschen Sinne sowie bei seinen Nachfolgern geht es letztlich prinzipiell um diesen reinen Phänomenalitätsbezug von Leben/Denken im Absoluten bzw. als Absolutes.³

Wie entscheidend eine solche Betrachtungsweise ist, ergibt sich umgekehrt aus Husserls begrenzendem Verständnis des Seligkeitsbegriffs bei Fichte, denn er faßt diesen nicht nur als einen bloßen Hinweis auf seinen eigenen Korrelationsbegriff der „Erfüllung“ bzw. der „Befriedigung der Intuition“, sondern Husserl sagt von diesem Wort „Seligkeit“, daß es einen „unerwünschten Beigeschmack hat, den einer bodenlosen Überschwenglichkeit“.⁴ Das heißt, für Husserl ist die Seligkeit eine Frage des radikalen Verhältnisses von Ethik und Logik in dem Sinne, daß eine univer-

² Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806). Hamburg 1994, S. 11 (weitere Seitenangaben im Text oben beziehen sich hierauf). Vgl. K. Hammacher u. a. (Hg.): Religionsphilosophie (Fichte-Studien 8). Amsterdam/Atlanta 1995.

³ Vgl. auch W. Janke: Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes. Berlin 1993.

⁴ Ms. B I 37, 29b-31b, zit. H. R. Sepp, Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. Freiburg/München 1997, S. 136f.

sale Wissenschaftslehre einerseits das erkennende Leben als Vernunftleben zum Gegenstand habe sowie andererseits dieses gesamte Vernunftleben - mit seinen je „besonderen Vernunftlehren“ - hinsichtlich des „Echten“ und „Unechten“ untersuche, wobei dem „universalen Studium der vollen und ganzen Subjektivität“ die grundsätzliche Stufe zukomme, um sich dann dem Spezifischen der Vernunftarten, -tätigkeiten und -gebilde zuzuwenden. Das für Husserls Phänomenologie insgesamt zentrale Problem der Evidenz und Nichtevidenz als auch der „Auflösung naiver Selbstverständlichkeiten“ hat nun seinen Bezug zur Realisierung eines „seligen Lebens“ wie eines „seligen Gesamtlebens“ überhaupt, insofern die Seligkeit als Erfüllungsintentionalität sich, wie gesagt, ganz im Sinne des Husserlschen Teleologieaprioris entweder auf teilweise erfüllte Erkenntnisintentionen bezieht bzw. auf ein seliges Gesamtleben der Erkenntnis, die - wie alles Menschenleben - der strebenden Sorge unterworfen ist. Im ersteren Fall wäre für ihn jedes wissenschaftlich einsichtige Tun ein „Stück seliges Leben“, im zweiten, umfassenden Fall handelt es sich um ein „einheitliches Leben, das nach allen seinen Intuitionen, nach all seinem Streben, immerfort, in der Form reiner Erfüllung verliere“. Mit anderen Worten geht es nicht darum, radikal zu analysieren, warum das Leben in seiner Eigenphänomenalisierung Seligkeit *ist*, wie Fichte dies spekulativ andeutet, sondern wie dem Erkennen als theoretisch-ethischer Praxis ein es qualifizierendes Seligkeitsmoment im Sinne eigener Erfüllungsrealität zugesprochen werden kann.

Gerade diese für sich unverständlich verbleibende originäre Faktizität bzw. Genesis des Wesensverhältnisses von rein phänomenologischem Leben und Seligkeit gilt es aber so weit wie möglich mit Fichte zu verstehen, wenn für diesen das Leben *in sich*, in seinem Sein und „Dasein“, Liebe ist und grundsätzlich jeden Tod aus sich ausschließt, da es sich letztlich mit Gott identifiziert, der philosophisch wie johanneisch im Sinne der genannten Einheit von Leben und Liebe verstanden wird. Auch hier kann noch auf eine weitere Parallele zu Husserl verwiesen werden, da er den fünf Stufen oder Standpunkten Fichtes in ethischer Hinsicht folgt, die dieser selbst als theoretische Weltansicht bzw. als den Zusammenhang von „Genuß und Liebe“ in der fünften und siebten Vorlesung (mit Rückgriff auf die fünf Entwicklungsgrade des geistigen Lebens in der dritten Vorlesung) innerhalb der „An-

weisung zum seligen Leben“ ausgeführt hat. Folgen wir zunächst Fichte, um dann Husserls Stufung dieser Fichteschen „Fünffachheit“ damit zu vergleichen.

Auf der ersten Stufe der Weltansicht, wo allein dem Gegenstand des äußeren Sinnes Realität zuerkannt wird, herrscht der sinnliche Genuß vor (111f.). Allerdings ist es für Fichte dank der Absolutheit des göttlich einen Lebens so, daß sich hier der Affekt des Ich oder des Menschen ebenfalls auf die Liebe zu diesem Sein „als einem organisierten sinnlichen“ Leben gründet. Dieses Sein wird hier unmittelbar gefühlt, es belebt und erhöht das organische Dasein unsererseits, wenn uns etwas schmeckt oder eine Blume angenehm duftet. Weit davon entfernt, ein solches Genießen und Riechen durch die Philosophie in irgendeiner Weise gering zu schätzen, fordert Fichte geradezu seine Zuhörer bzw. Leser dazu auf, „hineinzuschmecken“ und „hineinzuriechen“, da dieses unmittelbare Gefühl zum gesamten Leben mitgehöre.

Auf der zweiten Stufe des Erkenntnisweges wie der Ethik tritt das „Vorhandene“ als geistig geordnete Weltsicht unter einem Gesetz uns entgegen (112f.), wo explizit Bezug auf Kant genommen wird, weil dieses Gesetz das „sich selbst tragende Sein“ ist, das keiner weiteren äußeren Begründung bedarf und somit *a priori* gilt. Der Affekt entspricht in Analogie zum kategorischen Imperativ hier dem unbedingten Sollen eines „absoluten Befehls“, was aber zu einer „Kälte“ im Urteilspruch sich selbst und allen anderen gegenüber führen würde, insofern dieses Gesetz gerade alle Neigung zum Befohlenen abweist. Fichte gibt jedoch zu bedenken, daß ein Interesse an unserer Person dabei bestehen bleibe, denn was wir um jeden Preis vermeiden wollen, ist die „Selbstverachtung“ unserer selbst, wenn wir nicht mit dem Gesetz übereinstimmen, was auch schon Descartes übrigens unter dem Gedanken der „Generosität“ als Ausdruck des stets möglichen freien - das heißt guten - Willens dem eigenen Wesen oder Ich gegenüber formuliert hat. Interesse und Affekt können über dieses Gebot nicht hinausgehen, da es jenseits der Vermeidung der Selbstverachtung kein weiteres Gebot mehr gäbe, so daß der Mensch hier ganz in Anspruch genommen ist.

Auch Fichte bringt diese Denk- wie Lebensweise mit dem Freisein in Verbindung, aber schon der Begriff der Kälte erinnert daran, daß diesem „Stoizismus“, der sich selbst nichts vorzuwerfen habe, aber nur die Lüge abstreift, ohne die Wahrheit zu ken-

nen, anders gesagt: sich selbst zu Gott wird „und nur durch Inkonzsequenz zur Annahme eines [anderen] Gottes kommen kann“, der unserem Herz entspräche. Dennoch gibt Fichte dieser niedrigsten Stufe des „höheren geistigen Lebens“ in einem Punkt recht (116f.), denn das Gottesbild, welches der absolute Gesetzesbefehl mit seiner widerspruchslosen Befolgung zerstören will, ist Gott als der „Ausspender des sinnlichen Wohlseins“. Aber abgetrennt von der eigentlichen Seligkeit, welche „die Religion nicht - verheißet, sondern unmittelbar darreicht“, ergibt sich jedoch hier eine „Apathie“ gegenüber dem „höheren Leben in der göttlichen Liebe“, die deren innerem Wesen entgegensteht. Bevor wir auf diesen „Kulminationspunkt“ im Zusammenhang mit Fichtes „organischem Einheitspunkt aller Spekulation“ noch später eingehen werden, welcher das Verhältnis der Reflexion als selbstständiges und freies Ich zum absoluten Sein als Form betrifft (120ff.), wollen wir die dritten Stufe der Weltansicht hier weiterführen, welche die höhere Sittlichkeit betrifft. Angestrebt wird hierbei nicht nur das formal ordnende Gesetz, sondern „die *qualitative* und *reale* Idee“ selber, die ihren Zweck in der Menschheit hat. Letztere ist nämlich ihrer Bestimmung nach Abbild, Abdruck bzw. Offenbarung des inneren göttlichen Wesens, wodurch das ordnende Gesetz nur zum Mittel wird, um das Heilige, Gute und Schöne als das wahrhaft Reale und Selbstständige in ihr zur Darstellung kommen zu lassen. Damit wird auch zugleich geklärt, daß die Sinnenwelt „lediglich die Sphäre für die Freiheit und Moralität“ ist (80), insofern die Welt als Nichtich bei Fichte überhaupt das ethisch zu bearbeitende Material für das Ich bildet.

Die Religion bildet den vierten Standpunkt, um zu sehen, daß jenes genannte Heilige, Gute und Schöne keineswegs nur eine „Ausgeburd“ unseres Geistes sei, sondern es sich dabei um „die Erscheinung des inneren Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar“ handelt, das heißt um „sein Bild, durchaus und schlechthin und ohne allen Abzug“. Die religiöse Ansicht überwindet den „gehaltlosen Schattenbegriff“ Gottes als einen absoluten Gott, da dies nichts anderes als die Grundform unseres Verstandes besagt, um zu verdeutlichen, daß Gott nicht nur Wirkliches, wahres und unmittelbares Leben ist, sondern „wir selbst dieses sein unmittelbares Leben sind“ (81f.). Allerdings kommt Fichte auf die große Aporie gerade dieser Einsicht zu sprechen, die uns besonders in unserem zweiten Kapitel beschäftigen wird,

denn obwohl wir um dieses Leben unmittelbar wissen, *sind wir es nicht*. Wir wären also trotz aller Nähe entfernter von Gott und seinem innersten Leben denn je, weil sich für Fichte das Bewußtsein als solches sofort in eine „tote Welt“ verwandelt, die sich dann zudem noch in die hier betrachteten fünf Standpunkte „zerspaltet“. Um dieses Dilemma zu überwinden, wo „unser Auge selbst unserem Auge im Wege steht“, da unser Leben selbst den Gegenstand verhüllt, verlegt Fichte mit Nachdruck und Konsequenz schließlich die Verlebendigung der Gottheit in das *Tun* hinein: „Gott *ist* dasjenige, was der ihn Ergebene und von ihm Begeisterte *tut* [...] Ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust“ (83).

Wir stoßen hier bereits prinzipiell auf zwei unterschiedliche Phänomenalitätsweisen, die Gott entweder verbergen oder ihn tatsächlich offenbaren, nämlich auf die *Schau* und das *Tun*. Verständlich wird außerdem schon, warum Husserl den Weg Fichtes nicht ganz mitgehen konnte, denn bis in seine späte Phänomenologie hinein blieb er dem methodischen Primat der Schau treu, das heißt der Intentionalität, anstatt noch eine zusätzliche originäre Phänomenalisierung anzunehmen, die tatsächlich reine Praxis als *cogitatio* bereits ist. Bei der fünften Weltansicht als Standpunkt der Wissenschaft verfolgt Fichte gerade dieses Verhältnis von Schau/Praxis weiter, indem er zunächst festhält, daß Wissenschaft allen Glauben aufhebe, um ihn in Schauen zu verwandeln (83). Die absolut in sich vollendete Wissenschaft als reine „Wissenschaftslehre“ ist die Erfassung aller Verwandlungen des Einen in ein Mannigfaltiges bzw. des Absoluten in ein Relatives in ihrem Verhältnis zueinander. Das heißt, über die Religion, welche ebenfalls das Eine erfäßt, dringt die Wissenschaft zur „Einsicht in das Wie dieses Zusammenhangs [vor], und für sie wird genetisch, was für die Religion ein absolutes Faktum ist“. Allerdings ist natürlich das „gottselige und selige Leben“ keineswegs durch die Wissenschaft ihrerseits bedingt, sondern die Realisierung gehört in den Bereich der „höheren Moralität“. Diese will allseitig durchgeführte Klarheit des Menschen in sich selber und gehört als solche zum Bilde Gottes (83). Fichte vollendet diese Übersicht der Verwandlungen und Zerspaltungen des einen Lebens durch eine weitere Präzisierung des Tätigseins, ohne welche es kein „erscheinendes Werk“ gäbe und kein Tätigsein Gottes in uns. In dieser Hinsicht gilt für die Religion, bei der Fichte darauf Wert legt,

sich von Schwärmerei und Mystizismus abzugrenzen (37f.), daß sie sich von keinem Tun trennen lasse, abgesondert betrieben werde, sondern vielmehr den „inneren Geist“ von jeglichem Denken und Handeln bilde: „[Der wahrhaft Religiöse] erfasset seine Welt als sein *Tun* [...]; er lebt nur im Tun rein als Tun [...], weil es der Wille Gottes ist [...] Und so fließet denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend oder begehrend“ (85f.).

Diese Bestimmung eines rein sich selbst genügenden Tuns, welches in seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit an Meister Eckhart erinnert, der ebenfalls das Leben als „Werk ohne Warum“ faßt, da es nur in seinem Sich-Leben gründet, fehlt bei Husserl, selbst wenn er vom vierten bzw. fünften Standpunkt Fichtes zugesteht, daß jenes „religiöse *Gott-Innesein*“ selbst zum Thema einer Wissenschaft werden könne, indem es sich eben auf der letzten Stufe in „*Gott-Wissen*“ wandle. Es läßt sich sagen, daß Husserls Fichte-Lektüre hier die prinzipielle phänomenologische Verantwortung als radikale Selbstbesinnung zur Mitte der Auslegung macht, denn Maßstab bleibt bei den einzelnen Stufen die „ethische Persönlichkeit“ im teleologischen Sinne, so wenn er auf der religiösen Stufe noch das Streben zum alleinigen Zweck bestimmt: „Und schließlich wird [der Mensch] sich klar werden können, daß es die Entfaltung eines göttlichen Seins und Lebens in seinem eigenen individuellen Leben und Streben ist, was er eigentlich als das absolut Wertvolle immerfort will und erstrebt.“ Dem lagern sich die übrigen Stufen entsprechend vor, denn der „Typus des Hochmoralischen“ der dritten Stufe läßt nach Husserl ebenfalls jedes Verhaftetsein an den sinnlichen Dingen der ersten Stufe überwinden, so wie auch jede nur äußerliche Pflichtorientierung an einem kategorischen Imperativ (2. Stufe) zum inneren Vollzug des absolut Gesollten als Gewolltem werden soll. Daß Husserl die Akzente auf die *persönliche* Verwirklichung legt, zeigt auch die Bemerkung, der letztere Typus umfasse Sondertypen, „besondere Typen des idealen Menschentums, die sämtlich ihr Recht in sich haben und untereinander nicht in eine Wertordnung zu stellen sind“.⁵ Sie entsprechen nämlich je individuellen Lebensaufgaben, das heißt einzelnen Lebensbestimmungen, wobei auf dieser mittleren Stufe das Subjekt noch an das Erringen

⁵ Vgl. Fichtes Menschheitsideal, S. 289-291.

des Objektiven, an das Ergebnis des zu erzielenden Werkes, gebunden ist, während anschließend das Streben selbst zum alleinigen Zweck wird, wie wir gesehen haben.

Will man den Unterschied zwischen Fichte und Husserl an dieser Stelle kurz charakterisieren, so ließe sich sagen, daß dort, wo Fichte *Unmittelbarkeit* des einen Lebens setzt bzw. anstrebt, Husserl eine Ethisierung vornimmt. Der Schritt vom dritten zum vierten Standpunkt, von der strengen Moralität zur Religion, ist bei Husserl nämlich zugleich der Unterschied zwischen „vorethischen Formen der Selbstregelung und den Lebensformen echter Humanität“, wie er in seinem dritten Kaizo-Artikel ausführt.⁶ Dem Lebensziel, das vom Einzelnen unbedingt begehrt wird, muß noch die Lebensform des ethischen Menschen schlechthin folgen, „die einzige absolut wertvolle“, denn die ethische Lebensform umgreift alle auf bestimmte Regionen bezogenen Lebensformen. Im *Ethischen* soll das Sein des Menschen überhaupt realisiert werden, so daß die „Lebensform echter Humanität“ die *Evidenzwerdung* der menschlichen Praxis bildet - das Telos des Menschen als offenbar gewordenen Sein des Vernunftmenschen. Im „Vernunftmenschentum“ kommen, anders gesagt, Ethos und Telos des Menschseins zur Deckung. Die Begründung hierfür liegt eben in Husserls Evidenzbegriff selbst, denn in der unendlichen Erfahrungswelt ist die Evidenz in keiner Einzelerfahrung abschließbar. Zwar erkennt Husserl mit der Limes-Vorzeichnung eines absoluten Vollkommenheitsideals die darin beschlossene Gottesidee an, aber im Unterschied zu Fichte eben nicht als eine unmittelbar im Bewußtsein erfahrene Wirklichkeit des Seins. Denn selbst die Fichtesche „Tathandlung“ als ausschließlich tätiges Sich-selbst-setzen des Ich kann er nicht als reine Immanenz denken, sondern nur *verknüpft mit einer Geschichte*: „Vor dem Handeln liegt, wenn wir an den Ursprung denken, nichts, der Anfang ist, wenn wir uns sozusagen die Geschichte des Subjekts denken, nicht eine Tatsache, sondern eine 'Tathandlung', und eine 'Geschichte' müssen wir uns hier denken. Subjekt sein, ist eo ipso eine Geschichte, eine Entwicklung haben“.⁷

⁶ Vgl. Aufsätze und Vorträge 1922-1937 (Husserliana XXVII). Dordrecht 1989, S. 33f.

⁷ Fichtes Menschheitsideal, S. 275.

Diese mit dem an sich reinen, absoluten Anfang verknüpfte Geschichte relativiert denselben in dessen prinzipieller Selbstphänomenalisierung als Selbsterscheinen des Erscheinens, während Fichte genau auf diese Radikalisierung zustrebt und damit zugleich in solcher Unmittelbarkeit die „Persönlichkeit“ mit der *Selbstvernichtung* konfrontiert. Er führt dies in der achten Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben“ in bezug auf die dritte, moralische Stufe eigens noch einmal aus, das heißt hinsichtlich jener Moralität, worin Husserl Persönlichkeit und absolut menschlichen Lebenszweck überhaupt miteinander verbinden möchte. Fichte sagt, daß das Dasein im Sinne des ewigen Fortflusses des göttlichen Lebens als Affekt den „unveränderlichen Willen der absoluten Realität [in sich führt], so sich fortzuentwickeln, wie sie notwendig sich entwickeln muß“. Dies bedeutet aber gerade für jedes Ich, sofern es noch in irgendeinem Punkte der Freiheit steht, „noch ein *eigenes* Sein“ zu haben, welches als einseitiges und mangelhaftes Dasein des göttlichen Daseins „eine Negation des Seins“ ist. Das Ich behauptet folglich einen vorhandenen Willen, sich selbst im Sein zu bestätigen, anstatt mit dem Affekt und Willen des vollendeten göttlichen Willens eins zu sein. Um dennoch den göttlichen Willen als Gesetz zu wollen, muß sozusagen zwischen Eigenwillen des Ich und reinem göttlichen Willen ein „drittes, dazwischentretendes Wollen“ erscheinen, aber dieser Willensentschluß gegenüber dem Gesetz legt die eigentliche Wurzel dieser dritten Denkart offen, nämlich indirekt zu bekennen, „daß er auch nicht gehorchen könnte“ bzw. „auch nicht gehorchen - wollen könnte“ (129).⁸ Es ist im Ich somit kein herrschender und immer bereiter Wille da, zu gehorchen; und durch diese Indifferenz des eigenen Willens wird ihm das absolute Wollen als Gesetz zu einem *fremden* Willen, den sich das Ich für sein eigenes Willen zur Befolgung gegenüberstellt. Der Verzicht auf den sinnlichen Willen der zweiten Stufe kann mit anderen Worten das Kategorische des reinen Willens nicht ohne solche Indifferenz und ohne den beibehaltenen Glauben an die ei-

⁸ Karl Albert hat diesen Gedanken bereits in seiner grundlegenden Schrift „Die ontologische Erfahrung“ (1974) philosophisch dargelegt: Jedes Seiende ist im Sein enthalten, auch wenn ihm dieser Zustand zeitweilig nicht bewußt ist. Es muß indes willens sein, sich diesem Tatbestand zu öffnen.

gene „Selbständigkeit“ leisten, welche daher die Quelle jener Indifferenz ist.

Fichte fordert aus diesem Grund mit einer äußersten Schärfe, daß „überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eine, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist“. Das Selbstbegehren des Sichwollens als Selbständigkeit schließt im Grunde ein, daß der Mensch sich selbst als Gott will, wie wir schon sahen, aber kein Mensch kann Gott werden, sondern Gott muß zu ihm kommen. Dies bedeutet, daß im oben genannten sich-phänomenalisierenden Anfang alles gegeben sein muß, denn der Mensch kann nicht einmal über seinen Willen verfügen, wenn dieser Wille nicht von einem absoluten Wollen gewollt ist. „Persönlichkeit“ im selbst-ethischen Sinne und radikal-phänomenologischer Anfang schließen sich daher aus, sofern diese Persönlichkeit nach Husserl ein selbst-verantwortetes Ergreifen der absoluten Lebensnorm ist, anstatt diese prinzipiell im rein phänomenologischen Leben bereits als aktualisiert an-zunehmen und methodisch davon auszugehen. Fichte sieht hier die entscheidende Inkonzsequenz, indem er sagt, daß die *Negation des Seins durch das Eigene ihrerseits „vernichtet“ werden muß*, um „sodann in Gott zu versinken“ (130). Da er jedem schwärmerischen Mystizismus abgeschworen hat, kann eine solche Negation der sich selbst wollenden Persönlichkeit nur besagen, daß an ihre Stelle die Unmittelbarkeit des göttlichen Lebens tritt - weil solches Leben immer schon diese Stelle eingenommen hat und damit den phänomenologischen Anfang schlechthin bildet.

Die *Selbstvernichtung* als „Eintritt in die höhere Moralität“ auf dem dritten Standpunkt der Lebensentwicklung muß daher die Ansicht der Persönlichkeit mit der Aufhebung der sinnlichen Stufe zugleich aufgeben, denn „dem *sinnlichen* Menschen ist seine *persönliche* sinnliche Existenz letzter, und eigentlicher Zweck“ (131, Hvh. R. K.). Was Fichte hiermit ausdrücken will - gerade weil er die Sinnlichkeit nicht als solche verurteilt, sondern diese vielmehr als Gradmesser in die Bestimmung der Individualität als solche im Sinne der reinen Entfaltung des göttlichen Seins hineingenommen wird, wie die Neunte Vorlesung dann zeigt -, besteht darin, der „Verwirrung der Seligkeit und Glückseligkeit alle Ausflüchte zu nehmen“ (131). Ist Seligkeit die *phänomenologische* Eigenwesentlichkeit des Lebens, das heißt dessen transzen-

dentale Substanz, sofern es ausschließlich Tun oder Praxis ist, dann gehört jede vorgestellte Glückseligkeit in einen Erscheinungsbereich der „Person“, um sich ihrer Identität mit dem Sein als absoluter Lebensaufgabe in evidenten Hinsicht zu vergegenwärtigen – was nach Husserl heißt, solches Personsein wahrnehmungsmäßig verfolgen zu können. Für Fichte besteht aber eine Wesens-trennung zwischen Seligkeit und Glückseligkeit, worüber Husserls Einwand eines „überschwenglichen“ Begriffsgebrauchs hinwegtäuscht, denn wenn zwischen sinnlicher Persönlichkeit und innerer Seligkeit des Lebens eine Trennung stattzufinden hat, dann bedeutet dies, daß jemand nicht „zweierlei lieben, oder zwei Zwecke haben“ kann: „Die beschriebene Liebe Gottes tilgt schlechthin die *persönliche* Selbstliebe aus“ (131f., Hvh. R. K.). Glückseligkeit ist sinnliche Selbstliebe alles Erfüllungsbegehrens in bezug auf einzelne Objekte, anstatt sie nur als Mittel, als „Gestalt des Lebens“ zu betrachten, was aber auch die Person einschließt, sofern sie *sich selbst* als Zielpunkt vorstellt, weil sie damit eine Gegenständlichkeit im Raum der Horizontevidenz ist. Natürlich stimmt Husserl dem zu, daß die Objektlösung von der dritten Stufe hinsichtlich einer höheren Moralität der integralen Lebensaufgabe zu vollziehen sei, aber diese Loslösung umfaßt nicht die Personidee selbst als eine regulative Erfüllungsidee der „Selbst“-Evidenz.

Ist hingegen Seligkeit des Lebens damit identisch, den „Willen Gottes“ allein zu wollen, dann ist sie ausschließlich darin zu suchen, wo sie allein zu finden ist, nämlich „rein in Gott, und darin, daß er heraustrete, keineswegs aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete; so brauchet ihr auch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: denn Gott ist schon heute, wie er sein wird, in alle Ewigkeit“ (133). Die Herauslösung der Person ist also nicht nur eine Epoché der Objekte als Zweck, sondern letztlich das Herausnehmen der Person als „Leben“ aus der *Zeitlichkeit* selbst, in der sie die Objekte und sich selbst als sinnliche (und sei es durch den transzendental inneren Sinn) wahrnimmt. Für Husserl ist aber eine solche Reduktion der Person, abgesehen von ihrer Bindung an die Horizonterfüllung, nicht denkbar, wenn sie sich nicht nur in der Zeitlichkeit erbaut, sondern ihrem innersten Wesen nach die Selbstkonstitution der Zeit ist. Wir finden hier also die gesamte Problematik des Ego zwischen Eigenkonstitution und Anonymität im intentionalen Zeitfluß wieder, so daß der rei-

ne Seligkeitsbegriff bei Fichte gerade auf eine Ichrealisierung diesseits der Zeit verweist, so wenn er im Anschluß an die Johanneische Anfangsintelligibilität sagt: „Im Anfange: höher denn alle Zeit, und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe: und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er, und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist“ (155f.).

Nimmt Fichte den absoluten Anfang aus der Zeit heraus, so läßt er ihn damit phänomenologisch nicht unbestimmt, insofern er die Liebe zum „Grundstoff“ aller Dinge erhebt, welcher in der „lebendigen Reflexion“ vermittelt wird, was aber in einer letzten Konsequenz dazu führt, daß die Liebe „in uns und um uns herum, Fleisch wird, und unter uns wohnet“ (156). Daß Dinge und Liebe sich als *Fleisch* darstellen, hineingenommen werden in das innerste Prinzip der Verlebendigung als Phänomenalisierung, macht Husserl gegenüber deutlich, daß die Formalität der Zeit, in der sich für ihn die „Geschichte“, das Objekt und das Subjekt entfaltet, letztlich einer *Materialität* phänomenologischer Natur bedarf, um sich selbst zu tragen. Die fleischliche Materialisierung des Erscheinens, das heißt des Bewußtseins als Negation, um die Reflexion letztlich mittels der Liebe in der Wissenschaftslehre selbst aufzuheben, geht dabei genau den einzig einschlagbaren Weg für eine radikale Phänomenalisierung - nämlich über die *Empfindung*. Um Liebe als Verfleischung mit der reinen Empfindung zusammendenken zu können, ist die Negation des sinnlichen Genusses bei Fichte gerade die Reduktion der Empfindung auf ein reines Empfindenkönnen hin, um die Seligkeit allein da auszumachen, wo sie sein kann, nämlich in keiner „Umgebung“, sondern in der „Sich-selbst-Gabe“ Gottes „ohne alle Gestalt“ (134). Da Husserl von vornherein jede Impression durch die Orientierung im Zeitfluß auf transzendente Genesis hin funktionalisiert, kann bei ihm keine reine Sich-Gabe auftreten, welche das immanente Korrelat zur Unmittelbarkeit ist. Die Ethisierung der Persönlichkeit als teleologische Vergeschichtlichung des Anfangs im Sinne solcher Unmittelbarkeit ist gerade die prinzipielle Veräußerung jeder Impressionalität zugunsten der Evidenzerfüllung, anstatt wie Fichte in allen „Begegnissen als die notwendige und unveränderliche äußere Erscheinung“ das „in seinem Inneren sich vollziehende göttliche Werk“ zu sehen (154). Mit anderen Worten ist die Ethik bei Fichte selbst eine Ontologie, und zwar so, daß

diese Ethik als Negation von Sinnlichkeit, Genuß, Person, Gesetz usw. die Phänomenalisierung dieser Ontologie selbst darstellt, denn in der Negation als Reduktion tritt die Verbindung zwischen Sein und Dasein als Empfindung bzw. als Liebe, und das heißt: als phänomenologisch fleischliche Materialisierung, in Erscheinung.

Der Gedankengang ist dabei folgender, wobei sich Fichte selbst als Hinführung zu seinem „tiefsten Standpunkt“ versteht (152). Das Sein ist absolut, unveränderlich, und es ist zugleich Dasein, welches notwendig Bewußtsein ist, aber als solches nicht mehr in sich ruhendes Sein ist, sondern sich nach Gesetzen entwickelnde Reflexion. Im Dasein wird das Sein „als reines Leben und Tat“ ein Wesen, das heißt eine zu beschreibende Form in „stehender Bestimmtheit“, weshalb unser Ich in seinem Sein zwar stets auch das Sein des Seins bleibt, aber niemals als Sein an sich, sondern eben als Form oder Wesen. Wie später Schelling für das ekstatische Bewußtsein als alleinigen Grund das *Daß* der Existenz setzt, so erblickt auch Fichte den Zusammenhang zwischen Sein und Form nicht im Wie des Allmannigfaltigen, sondern im „bloßen Daß“. Letzteres entstammt keiner Reflexion, sondern es „bricht mit und neben der Reflexion aus“, um als begleitendes „Band“ der Reflexion *Empfindung* zu sein: „Und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seins ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch, [ist es] Durchkreuzungspunkt [...], des Seins Tragen und Halten seiner Selbst in dem Dasein, ist, seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, *da wir sie überhaupt nicht zu denken haben*“ (153, Hvh. R. K.). Im Unterschied zu Husserls Evidenzprimat mit dessen ethischen Persönlichkeitsimplikationen als Geschichtssynthesen haben wir hier einen Anfang der (genetischen) Faktizität, der zum einen nicht dem Denken zugeschlagen werden kann sowie zum anderen dennoch das Absolute nicht außerhalb des „Menschen“ beläßt, weil dieses durch den Affekt oder die Liebe dieses Bandes vor jeder spaltenden Reflexion rein impressional bestimmt ist - oder auch als Fleisch, wie wir schon sahen.

Fichte geht noch einen Schritt in der Phänomenologie dieser Empfindung weiter, denn diese ist nicht nur vor der Reflexion, und damit atemporal und athematisch, sondern sie hält sich selbst neben der Reflexion, das heißt, es gibt eine rein immanente Ma-

terie der „Empfindung dieses seines sich selbst Haltens“, welches „[Gottes] eigene Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung“ ist (153). Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß die Impressionalität wie Impressionalität die höchste *Offenbarung*, nämlich das ontologische wie ethische und religiöse Absolute in sich trägt - das Sein als seliges und tätiges Leben. In der Reduktion betrachtet, sprengt diese Aussage aller späteren Verzeitlichungsbeschreibungen des Absoluten bei Husserl, und damit die Teleologie der aufzusuchenden letztgültigen Lebensform,⁹ weil das Empfinden als höchste Faktizität in jedem Punkt seines genetischen Sich-Empfindens im Sinne Fichtes diese Absolutheitsoffenbarung in sich schließt. Es bleibt zwar noch ein Moment des *Begleitens* des Daß, welches dieses Empfinden in die Nähe der Kantischen transzendentalen Vorstellung des begleitenden „Ich denke“ in aller Erfahrung stellt, aber wichtiger ist der außerdem noch von Fichte vollzogene Schritt der „Wechsel Liebe“, welche über die Verbindung von Empfinden und Offenbarung hinaus *dieselbe* phänomenologische Offenbarungsmaterie im Sein und im Ich postuliert: „Diese, erst uns beide zu zweien scheidende, so wie zu Einem bindende, Wechsel Liebe, ist nun zuvörderst die Schöpferin unseres oft erwähnten leeren Begriffs eines reinen Seins, oder eines Gottes“. Zwar führt diese gegenseitige Liebe Gottes nach Fichte hier nicht direkt zum Wesen Gottes als Leben (welches eine rein phänomenologische Immanenz als Reziprozität der Lebensaffektion ist), sondern nur zum Unendlichkeitsbegriff, welcher die Form Gottes als Bewußtsein darstellt, aber es findet in dieser Fichteschen Reziprozität durchaus eine Bindung „zu Einem“ statt, welche die Selbigkeit von menschlichem Empfinden und göttlichem Leben impliziert.

Deshalb liegt im folgenden auch der Akzent bei Fichte auf der affizierenden Phänomenalisierung der Begrifflichkeit, oder man könnte auch sagen: auf der Verfleischung der Anschauung, denn die Liebe zum Unendlichen als Gott führt uns als absolute Reflexion über jedes bestimmte Dasein hinaus, wobei „der Begriff [...] nur denkt, und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand [...], nichts ihm lassend, als die reine Negation

⁹ Vgl. H. R. Sepp: Das Absolute bei Husserl und Michel Henry. In: R. Kühn/S. Nowotny (Hg.): Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur. Freiburg/München 2001, Kap. II, 9.

aller Begreiflichkeit nebst der ewigen Geliebtheit“. Die begriffliche Erkenntnis sagt uns mithin, getragen von der Liebe, inwieweit etwas *nicht* Gott ist, und diese Negation der Evidenz entspricht der Negation der Persönlichkeit, um *eine Gewißheit* der impressionalen Affektion als unser Fleisch zu hinterlassen, daß es eine „über alle, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel erhabene Liebe“ gibt, die uns Gott sagt oder offenbart. Die Husserlsche Auflösung der Naivitäten bleibt im hier genannten Raum der Reflexion, wird nie Selbstbejahung, während Fichte in einer unmißverständlichen Formulierung zum *selbstaffektiven* Wesen dieses *einen* Offenbarens in uns und für uns selbst vorstößt: „Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist?“ (153f.).

Dies ist im eminenten Sinne keine Aussage über die Liebe nur als höhere oder endgültige Lebensform, sondern die phänomenologische Substantialität des *Sich-zusammen-haltens* ist der Grund aller Realität, sofern diese erscheint und zunächst in der Gewißheit des Selbsterscheinsens gegründet sein muß. Wenn Fichte aus solcher Selbstgewißheit der impressionalen *cogitatio* als Empfindung jede „Deutung“ ausschließt, weil im „lebendigen Leben“ Liebe und Geliebtes eins sind, nämlich „als das Sichselbsthalten des absoluten Seins“ (154), dann ist damit nicht nur die Phänomenologie von jeder Hermeneutik abgegrenzt, wie es auch Husserl durch die reine Phänomengegebenheit in der Reduktion an sich vorsieht, sondern wir besitzen mit dem Fichteschen „Sichtragen, Sichzusammenhalten und Sichselbsthalten“ eine Bestimmung der absoluten Phänomenalisierung selbst.¹⁰ Dieser konsistente Grund der Selbstphänomenalisierung widersteht in seinem Eigenwesen jeder unendlichen Spaltung, welche das Merkmal der Reflexion ist, und gerade darin ist es das Absolute, weil seine Differenzlosigkeit das Differieren erst ermöglicht, oder mit Fichtes Worten: „Die unaustilgbare Liebe ist es, [...] welche die Refle-

¹⁰ Für die Unterscheidung Phänomenologie/Hermeneutik läßt sich auch Fichtes Differenzierung zwischen Metaphysischem/Historischem in der „Beilage zur sechsten Vorlesung“ (180-186) fruchtbar machen, denn es besteht immer die Tendenz der Wissenschaften, „nicht das Faktum rein als Faktum zu nehmen, sondern es zu metaphysizieren“ (181). Phänomenologie als rein genetische Betrachtung aber entspricht dem Transzendentalen (Metaphysischen) bei Fichte.

xion fortreibt durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit“ (154).

Liebe als „Quelle der Vernunft“ besagt daher phänomenologisch, daß es nur eine Teleologie der Evidenzanreicherung gibt, weil der Anfang dieselbe trägt - und zwar so, daß an jedem Punkt dieser Teleologie die *Seligkeit* gegeben bleibt. Diese ist kein „Überschwang“, wie Husserl meint, sondern der Kern der Fichteschen Wissenschaftslehre selbst; gewiß als „Construction“, aber doch so, daß „die, zu göttlicher Liebe gewordene, und darum in Gott sich selbst rein vernichtende, Reflexion, der Standpunkt der Wissenschaft“ als höchster *realer* Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- wie Seligkeitslehre ist (155). Liest man folglich diese Seligkeit als das Fleisch des *Ist*, mit dem wir eins sind, dann fehlt dasselbe in seiner lebendigen Absolutheit in keiner Erscheinungsweise, sofern sie impressional ist. Der Begriff der „Wissenschaft“ ist daher nicht von einer erkenntnistheoretisch geleiteten Epistemologie her zuletzt zu sehen, wovon Husserl noch weitgehend abhängig blieb, sondern von der alleinigen Realität her, der ein unmittelbares Sein als Leben zukommt - eben der Empfindung. Daß ihr „Dies-da“ zur Wissenschaftsbegründung im Sinne allgemeiner Sätze nicht genügt, zeigt nur, daß Wissenschaft Abstraktion ist - Sehen, dessen Auge verdeckt, was das unmittelbar Absolute ist, weil das Sehen nicht an sein eigenes Sein heranzureichen vermag: „Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich“ (175).

Wir werden auf diese Problematik zurückkommen müssen, um uns zu fragen, warum Fichte diese absolute Phänomenalisierung nicht durchhalten konnte, indem er ihr nämlich ein notwendiges *Bild* vom Absoluten substituierte. Das reine Handeln aus der Unmittelbarkeit des Gefühls heraus, das nicht beschrieben werden kann, aber die Seligkeit ist, weil es keinen Zweifel in seinem Solen kennt, bleibt allerdings die wesentliche Erkenntnis dieser Fichteschen Besinnung: „In jedem Augenblick weiß [der Religiöse] bestimmt, was er will, und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, unverkennbar, ewig fort unmittelbar aus der Gottheit [...] In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle, und solle, daß in alle Ewigkeit die, in ihm aufgebrochene, Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten, und ihn ewig fortleiten werde“ (162). Ein Wissen, welches

unmittelbar zweifelsfreie Praxis in sich, im ausübenden Tun ist, bedeutet phänomenologisch das Leben in seiner Selbstrealisierung als Selbsterscheinen, denn die Kontinuität seiner Modifikation ist die reine Gewißheit der Impressionalität selbst in ihrem Wandel als stetes Sichempfinden, welche sich selbst „Gesetz“ ist – nämlich Liebe als Handlung, die zu keinem Augenblick eine Unterbrechung kennt, sofern sie aus der Quelle des Seins als Liebe fließt. Der Bewußtseinsfluß ist damit letztlich kein „Heraklitischer Fluß“, wie Husserl von der „Idee der Phänomenologie“ (1907) bis hin zu seiner „Krisis“-Schrift (1936) immer wieder festhalten mußte, sondern der „Fluß“ ist dieses ununterbrochene „Sichzusammenhalten“ des Empfindens als Historialität des Absoluten. Dies gibt Fichte ontologisch vor jeder Ethisierung zu verstehen, denn es ist zunächst keine Verantwortung zu leisten, keine „Persönlichkeit“ zu errichten, sondern das Wesen des Tuns phänomenologisch *selbst* zu ergreifen, auf dem alles Weitere beruht. Wo es zaudert und reflektiert, ist es kein Tun im Sinne des unmittelbaren Ausflusses der Gewißheit, die das Fleisch als lebendiges kennzeichnet, nämlich die Empfindung nicht zurückweisen zu können, und damit nicht die ständige Modalisierung der Praxis. Insoweit verweist Fichte nicht nur darauf, daß die innerste Natur der Phänomenologie radikal *praktisch* ist, sondern daß sich in deren *Selbsterprobung als Offenbarung* auch die Natur von Anfang und Selbstgebung entscheidet. Oder wie er im 16. Vortrag der „Wissenschaftslehre“ von 1804 selbst schreibt: „Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatz eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u.s.f., und zwar innerlich organisiert und zusammenhaltend durchaus als solches.“¹¹

¹¹ Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag von 1804. Hamburg 1986, S. 168 (Sämtliche Werke Bd. X, Hg. I. H. Fichte. Bonn 1834, S. 219f.). Unser Beitrag zu Fichte verifiziert daher hier von dessen Denken her, was unsere Untersuchung „Geburt in Gott“ (Zum Verhältnis von Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie. Freiburg/München 2001) als Kriterium der phänomenologischen Erfahrung analysierte, nämlich das reine Tun als Erprobung des Selbstbedürfnisses des Lebens. In diesem Sinne einer letztlich „praktischen Metaphysik“, das heißt „Metaphysik der Erprobung“, widmen wir unsere Untersuchung hier Karl Albert, im Wissen um ein analoges Bemühen in seinem Gesamtwerk.

2. Liebe und Bild: die Vorherrschaft der Transzendenzmetaphysik

Bei Fichte ist das absolute Sein dem Anspruch nach, wie wir bisher schon gesehen haben, nicht das Hervorbrechen und das Werden des Daseins in der Andersheit, das Außer-sich-Sein des Seins, sondern das Absolute ist das Leben und der Selbstbesitz von sich, durch sich und in sich selbst unter der Form der Liebe. Das heißt, die Immanenz wäre hier nicht nur eine ontische Kategorie, bestimmt vom Welthorizont, sondern sie implizierte eine Form der Seinsoffenbarung als Leben, die zugleich mit dem „Ich“ identisch ist, sofern dieses seinerseits seine Selbstheit allein aus dem transzendentalen oder rein phänomenologischen Leben schöpft. Die Liebe, so erklärte Fichte in der schon zitierten zehnten Vorlesung der „Anweisung zum seligen Leben“, stützt sich unmittelbar auf sich selbst: „Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selbst ist?“ Sowie: „[Die Liebe] ist ja nichts anderes als das Sichselbsthalten des absoluten Seins“ (153f.). Daß der Selbsterhalt des absoluten Seins in sich hier im Sinne der Immanenz die innere Konsistenz bedeutet, ließ sich ebenfalls schon daran erkennen, daß Fichte nach der Setzung der Liebe als das konstitutive „Sichselbsthalten des absoluten Seins“ diesem die *Reflexion* gegenüberstellte, und zwar nicht als eine nur andere psychologische Modalität, sondern als eine universal gültige Struktur im Sinne der transzendenten Phänomenalisierung des Mannigfaltigen. Diese Reflexion wird nämlich prinzipiell mit dem Vorgang der Spaltung und der Unterschiedenheit identifiziert: „Nicht die Liebe ist es, welche [das Leben] äußerlich vor sich hinstellt, und es zerspaltet, sondern das tut nur die Reflexion“ (154).

Die Liebe bleibt daher nicht nur „die Wurzel der Realität“, sondern sie ist auch die alleinige Quelle des seligen Lebens, da das absolute Sein als Gott letztlich selbst nur Leben ist. Und da diese Liebe radikal phänomenologisch so verstanden wird, daß sie ihre Struktur in der Immanenz findet, nämlich als das, was nicht von sich getrennt ist, muß die Suche der Menschen nach solcher Seligkeit vergeblich genannt werden, wenn sie diese intentional in etwas Anderem vermeinen als in dem, wohinein sie bereits absolut passiv getaucht ist, wie wir paradigmatisch im Unterschied zu

Husserl herausstellten. So kann diese Identität mit dem Leben in alle Ewigkeit nicht größer werden, oder wie Fichte eben fragt: „Was ist denn dasjenige, das jenseits anders sein kann, als es hier ist?“ (133), um diese Frage dann negativ zu beantworten. Da mithin diese Liebe als das Leben nicht von sich getrennt werden kann und immer eins bleibt, gibt sich diese Liebe notwendigerweise auch mit all den ontologischen Grundeigenschaften, die der Struktur der Einheit angehören, das heißt in der Realität und in ihrer Totalität: „Die Liebe ist ewig ganz, und in sich gedrunge[n] [...] und sie hat in sich, als Liebe, ewig die Realität ganz“. Und „darum ist auch“, fährt Fichte in Bezug auf die Pluralität der Ego fort, „die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keineswegs in der Liebe, sondern, sie ist lediglich in der Reflexion“ (158), was eine Ur-Gemeinschaftlichkeit des Lebens aller Lebendigen vor dem Sich-Wahrnehmen als *alter ego* voraussetzt. Die Reflexion offenbart sich daher nicht nur als etwas Fremdes gegenüber der inneren Struktur der Liebe (welches Fremde das Leben aber auch als „Ableitung“ des Mannigfaltigen über die Sinnlichkeit gleicherweise einschließt), sondern tiefer noch gesehen ist diese Reflexion in der Tat unfähig, die Liebe selbst zu verstehen und in deren Sein zur Erscheinung zu bringen.¹² Vielmehr verändert die Reflexion - im Unterschied zum reinen Tun als Sollen - die Liebe als vorgestellte, so daß dadurch deren Offenbarung sowie jene des Lebens verlorengeht: „Dieser - Gehalt und Stoff der Liebe nun - ist es, welcher die Reflexion des Lebens zuvörderst zu einem stehenden, und objektiven Wesen macht, sodann, dieses also entstandene Wesen, in die Unendlichkeit fort, wiederum spaltet, und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft“ (154).

Durch die Herausstellung einer *gegensätzlichen Struktur* der lebendigen Seinsimmanenz, aus der die Reflexion radikal ausgeschlossen ist, zeigt sich bei Fichte eine neue Philosophie des „Daseins“ an, die wir dem Ansatz nach radikal-phänomenologisch

¹² Vgl. hierzu des näheren den 16. Vortrag der „Wissenschaftslehre“ von 1804, wo Fichte von der einen Wahrheits- und Vernunftlehre zur Erscheinungs- oder Scheinlehre übergeht (S. 160ff.; SW S. 212ff.). Wir verwenden im Folgenden den Begriff *Dasein*, der identisch ist mit Erfahrung oder Bewußtsein (a.a.O., S. 92f.), weil Fichte *Existenz* für das äußere „Seyn“ und Sein im verbalen Sinn für den absoluten Grundsatz der Einheit gebraucht (a.a.O., S. 166).

nennen können und worin dieses Dasein weder den einfachen Gegensatz des Seins zu sich selbst in der Außenheit noch dessen Selbstübersteigung bezeichnet. Vielmehr kann in diesem Dasein nichts mehr überstiegen werden, so daß auch kein zeitliches oder geschichtliches Zurückkommen auf sich selbst - wie etwa in Heideggers „Eigentlichkeit“ oder Thanatologie - mehr möglich ist und weiterhin ebenfalls jeder Deduktions- und Verstehensversuch hinfällig wird. Die Unmöglichkeit der intentionalen bzw. hermeneutischen Selbstübersteigung oder Transzendenz ist genau die eines solchen Seins, welches ursprünglich in seiner lebendigen Einheit unüberholbar an sich wie in sich durch sich selbst gebunden ist - sich folglich bereits ganz als sich selbst gegeben vorfindet, das heißt als Ursprung und als immanentes Sein: „Was also ist - in dem Dasein? Antwort: Durchaus nichts anderes, als das Eine, ewige, und unveränderliche Sein, außer welchem gar nichts zu sein vermag“ (121).

Das Dasein, welches so an nichts anderes als an das eine Sein und somit nur an sich selbst als lebendiges Bewußtsein gebunden ist, kann sich gar nicht selbst überschreiten und zeigt sich von daher völlig unabhängig von dem, was sich in einem solchen Überschreiten ekstatisch an Weltwerdung ereignet. Dies bedeutet, wie wir jetzt nach der kurzen Auseinandersetzung mit Husserl noch deutlicher sagen können, daß das Dasein von der reflexiven bzw. verstehenden Selbstvorstellung und vom Begriff sowie von der anfänglich erkannten „objektiven“ Existenzweise in der relationalen Außenheit der Mannigfaltigkeit unabhängig bleibt. Oder anders ausgedrückt, liegt das so verstandene Dasein jedem Begriff voraus, den es von sich selbst intuitiv haben kann, und bildet das Sein des Absoluten als *actus essendi* oder als Leben selbst: „Und, nachdem es einmal als daseiend gefunden ist, so läßt sich nun wohl auch begreifen, daß auch dieses Dasein nicht geworfen, sondern in der inneren Notwendigkeit des Seins gegründet, und durch diese, absolut, gesetzt ist“. Die radikale Veränderung, welche diese Daseinslehre durch ihren Bezug auf das Absolute als das wahre Dasein erfährt, wird folglich von Fichte selber ausdrücklich zur Kenntnis genommen. Denn „jetzt, nachdem wir das, uns vorher für das wahre Dasein gegoltene, Bewußtsein, mit seiner ganzen mannigfaltigen Form, nur als das Dasein aus der zweiten Hand, und die bloße Erscheinung desselben; das wahre aber, und das absolute Dasein, in seiner eigentümlichen Form, als

Liebe, erkennen“, wird Fichte dadurch veranlaßt, auch die traditionelle Johanneische Wortinterpretation anders zu fassen: „Im Anfang war das Wort“, bedeutet nicht mehr, worauf wir schon verweisen konnten, daß das Absolute unter der bewußten Form seines Daseins zuerst war, das heißt in einem Verhältnis der Exteriorität zu sich selbst, sondern im Anfang war die Liebe, mit anderen Worten das Absolute als das, was ausschließlich in sich selbst bleibt: „Und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er, und bleibt er ewig, wie er in sich selbst ist“.¹³

Wenn das Dasein nicht mehr die Außenheit des Absoluten in bezug auf sein eigenes und originäres Sein als Leben bedeutet, dann gibt es letztlich auch keinen Unterschied mehr zwischen Sein und Dasein - und zwar genau aus dem Grunde, weil das Dasein aufgehört hat, den herkömmlichen Unterschied als phänomenologische Transzendenz oder Intentionalität zu bilden. Die hier von Fichte gesetzte Identität von Sein und Dasein muß als positive Beschreibung der inneren Daseinsstruktur selbst verstanden werden, so daß sie nicht mehr bloß die einfache, ontische bzw. faktische Behauptung der Daseinszugehörigkeit - als Immanenz - zum Sein ausdrückt, sondern vielmehr jedes Außer-sich des Seins selbst verneint, was kraft der durchgehenden Maxime der genetischen Methode als Auflösung der „Relation“ überall in der Fichteschen Analyse angestrebt ist. Dies ist auch die erwähnte Veränderung der Logosphilosophie durch Fichte, da das Johanneische Wort nicht nur mit dem Absoluten identisch ist, sofern das Dasein „schlechthin bei dem Sein“ war (155), sondern dieses „Bei“ das Außer-sich-Sein Gottes selbst bzw. das Werden des Absoluten in der Außenheit ausschließt, und zwar als uranfänglich selbstgezeugtes Werden des Ursprungs als solchen in seiner Realität.

In dem Augenblick jedoch, wo die Daseinslehre auf so maßgebliche Weise radikalisiert wird, darf nicht vergessen werden, daß sich ihre Problematik - phänomenologisch gesprochen - vom Dasein als Erscheinensoffenbarung oder Manifestation her definiert, deren Grundentscheidungen wir gerade bei Fichte verfolgen wollen. Wenn also das Wahrhaftige das Absolute selbst ist, aus dem zunächst jede Struktur von Andersheit entfernt wurde, dann

¹³ Anweisung zum seligen Leben, 155f. Vgl. E. Heintel: Das Evangelium J. G. Fichtes. Wiener Jahrbuch für Philosophie 19 (1987), S. 135-186.

muß noch genauer aufgewiesen werden, wie dieses absolute Dasein als Leben in sich bleibt und trotzdem ein Erscheinen darstellt. Daß dies sich wirklich so verhält und das Dasein ohne Unterschied zum Absoluten tatsächlich eine Erscheinensoffenbarung, das heißt eine *Erfahrung* als Sich-erfahren bildet, bleibt bei Fichte allerdings weitgehend eine Voraussetzung. Ersichtlich ist dies vor allem daran, daß gemäß des religiösen Hauptthemas Fichtes, wie wir gesehen haben, die Liebe die Seligkeit herbeiführt - ein Gedanke, der genau auf seiner neuen transzendentalen Daseinsphilosophie im Unterschied zu Kant beruht.¹⁴ Denn die Seligkeit ist notwendigerweise eine Erfahrung bzw. überhaupt ein prinzipielles *Erfahrenkönnen*, anders gesagt eine Daseinsform oder eher das Dasein selbst, und zwar insofern es als Liebe „das Sichtragen und Zusammenhalten des Absoluten selber“ ist, wie die Analyse der Immanenz bei Fichte lautet. Dies setzt nicht nur in dem Maße, wie die Liebe die Seligkeit gibt, das bewußte Dasein als Empfinden voraus, sondern ontologisch auch die Möglichkeit der Liebe, *das Sein des Absoluten tatsächlich zu offenbaren*, was eben besonders im Zusammenhang mit der Empfindung als „unterer“ Lebensstufe schon unterstrichen werden konnte: „Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die [...] Liebe?“ Und Fichte fügte hinzu: „Die schlechthin auf sich selbst ruhende, und über alle, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel, erhabene Liebe“ (153). Insofern die Liebe hier ausdrücklich und radikal der Reflexion gegenübergestellt wird, ist die Liebe eben nicht nur die „Wurzel aller Realität“, wie es vorher schon hieß, sondern auch apriorisch „die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit“ (154). Weil das absolute Dasein auf identische Weise als innerlich selbsttätiges Bewußtsein die Offenbarung des Absoluten ist, konnte Fichte - schon von der 3. Vorlesung an - bezüglich dieses Daseins als Immanenz sagen, daß es „gar nicht sein kann, ohne sich zu finden, zu fassen, und vorauszusetzen“, und dieses „Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen“, während das „Fassen“ bei Husserl beispielsweise immer eine explizit thematische Hinwendung des „wachen Ich“ bedeutet, um dabei die „lebendige Gegenwart“ als solche zu verlieren.

¹⁴ Vgl. M. Franken: *Transzendente Theorie der Einheit. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes* (Fichte Studien Supplementa 2). Amsterdam/Atlanta 1993.

Daß das Dasein sich nicht finden kann, ohne ursprünglich bereits als immanent gegeben zu sein und in diesem „Sichfassen“ in sich selbst die Offenbarung bildet, muß allerdings - so unsere phänomenologische Forderung - wesentlich begründet werden und kann nicht einfach spekulativ Voraussetzung der genetischen Konstruktion bleiben. Denn die Erhellung einer ursprünglichen Offenbarungsweise, die ihre Struktur bewußt in der lebendigen Immanenz als Erscheinenswesen findet, kann allein einen ontologischen Grund abgeben, ohne den die phänomenologische Bedeutung des radikalisierten Daseinsbegriffs bei Fichte eben eine bloße Prämisse bliebe. Aber dahinter verbirgt sich noch eine andere, allgemein metaphysikgeschichtliche Schwierigkeit. Da Fichte eine solche Erhellung der ontologischen Immanenzstruktur letztlich nicht insgesamt als Kritik der Metaphysik schlechthin durchführt, gewinnt das bis heute traditionell vorherrschende Phänomenalitätsverständnis der transzendenten Distanz seine Rechte zurück, ohne jemals wirklich in Frage gestellt worden zu sein. Zwar wird die Phänomenalität der Wissenschaftslehre mit ihrem „Einheitspunkt“ nicht mehr ausschließlich als Herbrechen in die Außenheit gedacht, denn sie vereint sich mit der zunächst begrifflich negierten und dann „energisch“ selbsttätigen Einfachheit des uranfänglichen Seins, jedoch fällt das Dasein innerhalb dieser Grundbestimmung in eine gewisse Unbestimmtheit und damit in ein nicht ganz aufgeklärtes Dunkel zurück.¹⁵

In diesem Erscheinensbereich bewegt sich Fichtes Denken selbst daher in einer Ungewißheit, denn insofern das uranfängliche Dasein bei ihm nur als ständige Voraussetzung existiert, erscheinen bald gewisse Widersprüche, die wir jetzt genauer benennen können. Was ist ein Dasein, das sich nicht in die Außenheit hinein zerteilt oder sich nicht in der Vorstellung hervorbringt? Als vorstellungsloses Bewußtsein muß es sich um ein Dasein ohne „Bilder“ handeln. Es ist nun hierbei wichtig festzustellen, daß genau in diesem Augenblick, wo Fichte das Dasein als *bildlos* verstehen möchte, dessen so angedachte radikal phänomenologische Realität plötzlich ungewiß wird, um schließlich

¹⁵ Vgl. zur Diskussion auch D. Schmidig: Transzendenz des Absoluten in J.-G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805. In: L. Honnfelder/W. Schüßler (Hg.): Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Klaus Kremer zum 65. Geburtstag. Paderborn 1992, S. 223-246.

tendenziell verneint zu werden: „Nur geht, auf den niederen Stufen des geistigen Lebens der Menschen, jenes göttliche Sein nicht als solches, - dem Bewußtsein auf: in dem eigentlichen Grundpunkte aber des geistigen Lebens geht jenes göttliche Sein, ausdrücklich als solches, dem Bewußtsein auf [...] es tritt ein in die eben, als notwendig, abgeleitete Form des Daseins und Bewußtseins, in einem Bilde, und einer Abschilderung, oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keineswegs aber als die Sache gibt“ (55). Das Dasein des Seins in der Außenheit, das heißt die Vorstellung des Absoluten, entspricht diesem nicht, sondern es bildet von diesem Absoluten, wie Fichte explizit sagt, nur eine einfache Wiedergabe oder „ein Bild“. Dieses Bild soll nichtsdestoweniger die Erscheinensoffenbarung oder Manifestation des absoluten Seins formen und bestimmt als solches den „Grundpunkt des geistigen Lebens“. Ohne Bild (innerhalb der weiteren Ausarbeitung der fünf Weltansichten durch Fichte) wird das Absolute nicht gefunden, und wer nicht in diesem Bilde lebt, lebt auch nicht in der Anwesenheit des Absoluten, sondern befindet sich „auf den niederen Stufen des geistigen Lebens“, woraus die Zweideutigkeit auch der Empfindung resultierte, die an sich Gottes Liebe „fleischlich“ im johanneischen Sinne einschließt, andererseits aber auf die Moralität, Religion und Wissenschaft hin zu übersteigen ist.¹⁶

Wie steht es nun auf der „niederen“ Lebensstufe um das Absolute selbst? Wie vermag es in Abwesenheit einer jeden Vorstellung und eines jeglichen Bildes dennoch ein „geistiges Leben“ zu bestimmen? Fichtes Antwort lautet: „Unmittelbar, mit seinem realen Sein, und bildlos, ist es von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen, nur *unerkannt*, und fährt auch fort, nach erlangter Erkenntnis, ebenso fort in ihm einzutreten, *nur daß es noch überdies auch im Bilde anerkannt wird*“ (55 Hvh. R. K.). Demzufolge gibt sich das bildlose, immanente Dasein des Absoluten in seiner Bestimmung als Realitätsursprung zunächst auf „*unerkannte*“ Weise als das, was *nicht* erscheint. Die Erscheinensoffenbarung dieses Daseins, das heißt des Absoluten selbst,

¹⁶ Vgl. auch E. Dick: Das Verhältnis von Philosophie und Leben anhand der Entwicklung von J. G. Fichtes Religionsphilosophie. Wien 1979; A. Philonenko: Vie et spéculation dans „l'Anweisung zum seligen Leben“. Archives de Philosophie 55 (1992), S. 243-261.

ist zweifelsohne möglich, sogar stets reell als Sicherfahren gegeben, aber diese Manifestation vollzieht sich phänomenalisierend nur zusammen mit der Vorstellung oder in der Transzendenz. Dies bedeutet mit anderen Worten, daß die radikale Erscheinens-offenbarung des immanenten Daseins in bezug auf dieses Dasein selbst kontingent ist, im Sinne Fichtes nur „faktisch“, obwohl er eine selbstaffektive, das rein sich selbst verlebendigende Empfindung in Erwägung gezogen hatte, die als Leben nicht unter das Denken als Re-flexion fällt. Die Ur-Phänomenalisierungsoffenbarung kommt so letztlich bei Fichte auf synthetische Weise zum Dasein hinzu, und zwar als Vorstellung, wobei der Grund hierfür darin liegt, daß die innere Struktur der Immanenz noch nicht bis in ihre letzte konkrete Möglichkeit hinein als die material phänomenologische Struktur der Offenbarung selbst erkannt worden ist. Mangels dieser Erkenntnis aber wird die Offenbarungsstruktur der Immanenz der Dunkelheit bzw. der Unerkanntheit anheimgegeben. Das Denken tritt dadurch notwendigerweise als „bildliche Form“ auf und bildet so schließlich doch - in radikalphänomenologischer Reduktion unsererseits gesehen - die einzige Erscheinungsweise des Absoluten, denn „nur im reinen Denken [kann] unsere Vereinigung mit Gott erkannt werden“ (55). Das göttliche Dasein selbst als lebendiges Sein hingegen gibt sich - abgesehen von seiner Reflexion in der Andersheit - somit wesentlich als Verborgenes aus der Sicht der Schau, des Begriffs oder der Bildwerdung.

Oder ist das Absolute nur *für uns*, das heißt für unseren menschlichen Blick verborgen, so daß ein Wissen, das nur das unsrige ist, auf äußerliche Weise als Folge unserer Begrenzung zum Absoluten hinzutreten muß? Der Gegensatz eines solchen Wissens zum Absoluten des Daseins kann dann nicht so betrachtet werden, als sei er dem Absoluten selbst innerlich gegeben. Als gegensätzliches Wissen träte es notwendigerweise als bloße Hinzufügung zum Sein des Absoluten hinzu; es ist das Wissen eines Daseins „aus zweiter Hand“, anders gesagt das dem Menschen eigene Wissen. Da „es zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung gibt“ (54), existiert der Unterschied zwischen Dasein und Sein nur für uns als Folge unserer Begrenzung. Und nur in Bezug auf dieses wesenhaft begrenzte menschliche Wissen kann und muß das Absolute so gedeutet werden, als ob es sich dem Lichte ent-

ziehe, welches das Absolute nicht selbst ist und deshalb seine wahre Natur nicht erleuchten kann. Die effektive Möglichkeit für das Absolute, sich so zu offenbaren, wie es in sich ist, bleibt bestehen; sie wird nur dem Vermögen des Menschen und seiner Sicht entzogen - oder wie Fichte selbst sagt: „Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott“ (156).

Der phänomenologische Sinn des Auftretens des „Menschen“ in der Problematik der absoluten Lebensselbstoffenbarung scheint also darin zu bestehen, eine solche tatsächliche Möglichkeit der ontologischen Interpretation der inneren Immanenzstruktur als Offenbarung offenzuhalten. Es läßt sich nun darauf verweisen, daß der Mensch aus sich selbst heraus keinerlei Fähigkeit hinsichtlich einer Begrenzung besitzt; er kann nicht einmal eine Erkenntnis unangemessen oder „endlich“ machen, denn jede einzelne Erscheinung als Modalisierung innerhalb der reinen Lebensoffenbarung stützt sich jedesmal auf eine bestimmte ontologische Struktur. Wenn es sich um eine eidetische Analyse handelt, wie sie Fichte transzendental anstrebt, dann ist von anthropologischen Betrachtungen abzusehen, das heißt, die „Endlichkeit“ des Menschen kann hier nicht mehr einfach als Offenbarungsgrenze vor- ausgesetzt werden. Wenn mithin die Erscheinensoffenbarung im erfahrenden Dasein das Absolute verbergen sollte, anstatt es in dessen ursprünglichem und eigenem Sein als Leben zu offenbaren, dann müßte der Grund dazu in den apriorischen Eigenschaften einer solchen Manifestationsweise selbst gesucht werden. Und falls es einen Phänomenalisierungsmodus gibt, dessen ursprüngliches Vermögen in der Offenbarung des absoluten Seins selbst zum Ausdruck kommt, so gehört die Bestimmung dieser urmodalen Struktur zur kritisch-analytischen Grundaufgabe der Ontologie als radikaler Phänomenologie, worauf wir durch die Wesensreziprozität von Empfindung/Fleisch als „Liebe“ unter anderem schon hinwiesen.

Zu einer solchen Ontologie gehört aber auch als integrierender Bestandteil das Verstehen jenes Verhältnisses, welches die beiden Hauptweisen einer jeden möglichen Erscheinensoffenbarung untereinander verbindet, nämlich das Absolute zu *verbergen* oder es zu *offenbaren*. Grundsätzlich ist für dieses Verhältnis nicht auszu- schließen, daß es eine endliche Erfahrung als Dasein oder Leben gibt, die in ihrem Wesen als Erfahrenkönnen auch Offenbarerin des lebendig Absoluten wäre. Wenn beispielsweise die Transzen-

denz selbstaffizierend schlechthin auf der Immanenz beruht, wie unser durchgehendes Analysebemühen lautet,¹⁷ so ist erstere aufgrund der ihr eigenen transzendentalphänomenologischen Leistung überall da anwesend, wo im Menschen ein Bezug besteht, das heißt in dem Maße, wie dieser die Möglichkeit besitzt, sich intentional auf etwas zu beziehen.¹⁸ Folgt daraus jedoch, daß das immanente Dasein des Absoluten, dessen Wesen in der originären Selbstoffenbarung besteht, eben dieses Offenbarungsvermögen verliert, wenn es sich „im Menschen“ als begrenzt betrachtetes Individuum vollzieht? Oder aber diese absolute Daseinsoffenbarung ereignet sich nicht im Menschen, so daß die menschliche Existenz infolgedessen letztendlich vom absoluten Leben getrennt bliebe? Letzteres ist allerdings gerade eine radikal eidetische Unmöglichkeit, wenn das immanente Dasein des Absoluten das Wesen einer jeglichen möglichen Lebensform im allgemeinen bildet.

Fichte kann eine derartige Trennung auch gar nicht systemimmanent aufrechterhalten, insofern die absolute Einheit des menschlichen und göttlichen Daseins als das einzige Leben beider für ihn zweifellos die tiefste Erkenntnis darstellt, zu welcher der Mensch Zugang hat, weshalb Fichtes Beitrag für eine streng weiterverfolgte Immanenzanalyse so vielversprechend ist. Ob sich nun der Mensch zur Einheit dieser Erkenntnis existentiell erhebt oder nicht, das heißt naiv sinnlich, moralisch, religiös oder wissenschaftlich - sie bleibt als ontologische Struktur *a priori* gegeben. Als solche bildet sie in der Tat den Grund der gesamten religiösen Philosophie Fichtes und vor allem auch sein Christusverständnis,¹⁹ denn dieser Christus hat in sich die Identität seines Wesens mit demjenigen Gottes zu erkennen gewußt. Durch diese Kenntnis erscheint Fichtes Christus-Gestalt nicht als eine Ausnahme oder als ein Paradox in der Menschheits- wie Seinsge-

¹⁷ Vgl. zur Grundlegung unsere Untersuchung: Leiblichkeit als Lebendigkeit. Freiburg/München 1992, hier bes. 56ff. Zur Auseinandersetzung mit der lebensphilosophischen Tradition: K. Albert: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg/München 1995.

¹⁸ Vgl. hierzu auch K. Alberts Begriff der Seinserfahrung, von der er sagt, daß sie jedem Menschen möglich sei, wenn der Mensch bereit sei, sich ihr zu öffnen (Die ontologische Erfahrung, 1974).

¹⁹ Vgl. auch X. Tilliette: Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique. Paris 1990, S. 86ff., 146ff.

schichte, sondern vielmehr als das universal gültige Gesetz eines jeden Daseins. Deshalb ruft dieser Christus dazu auf, im Dasein dieses Gesetz zu erkennen, und zwar als dessen eigenste Bestimmung und als sicheren Grund des Heils. Die schon einmal genannte Unterscheidung zwischen dem Historischen und Metaphysischen bedeutet nämlich in bezug auf diese Christologie, daß sie durch ihr „Religionsprinzip“ schlechthin „nichts in der Welt erklärt, sondern [...] allein in der Vereinigung mit Gott Realität ist“. Oder anders gesagt, ist Jesu Selbstbewußtsein das „absolute Faktum“ der „Gründung seiner Individualität in Gott“ (183f.). Die Tatsache der ontologischen Offenbarung des Absoluten im Menschen ist daher auch die Grundlage des Wahrheitsverständnisses bei Fichte, denn in dem Maße, wie die Wahrheit mit dem Dasein des Absoluten im Menschen identisch ist, existiert sie als ein Gut. Gleich wie bei Kierkegaard entstammt außerdem bei Fichte deshalb der Abscheu vor jeglichem Skeptizismus und Relativismus in allgemeinen dieser genannten ontologischen Grunderkenntnis, daß das Absolute sich in seinem innersten Wesen dem Menschen selbstgebend mitteilen kann (vgl. 166ff.).

Warum hat dann Fichte allerdings gerade die phänomenologische Hauptthese eines solchen Skeptizismus und Relativismus unterschrieben, indem er annimmt, daß durch die Berührung des Bewußtseins mit dem göttlichen Leben sich dieses - aufgrund der dadurch eintretenden Spaltung - sogleich in etwas *Totes* verwandle? Warum beharrt er trotz der radikalen Epoché der Welt in seiner Christologie darauf, daß die „Form“, das heißt die Existenz als Erscheinung, uns das Wesen verbirgt? Und warum fällt sein Denken schließlich doch, wie jenes der klassischen Philosophie, auf jene Ebene zurück, wo es gezwungen ist, das Absolute aufzugeben und das Bewußtsein der grundsätzlichen inneren Unbestimmtheit zu überliefern, wie später auch Schelling, und zwar durch die Übereignung an das Unerkannte, Unbewußte und an die Nacht?²⁰ Der Grund hierzu kann nirgendwo anders gesucht werden als in der Tatsache, daß das maßgebliche Verständnis Fichtes bezüglich der Struktur und der Möglichkeit der Erscheinensoffenbarung eben letztlich doch den Prämissen der klassischen Philosophie wieder gleicht, die Sein als Lebensselbstoffenbarung nur

²⁰ Zu dieser Kritik vgl. vor allem M. Henry: *L'essence de la manifestation*. Paris 1963 (Neuauf. 1990), S. 143ff. u. 371ff.

in der Phänomenalität der Exteriorität des Bildes zu denken vermag.

Nicht der Mensch kann also, wie gezeigt wurde, transzendental für das Verbergen und schließlich für das Verschwinden des Absoluten verantwortlich gemacht werden. Wenn das Absolute, so wie es Fichte als ein Ur-Dasein in der Immanenz verstehen wollte, nicht wirklich *sich*-offenbarend erscheint, so liegt dies am Absoluten und an seiner Natur selbst, genauer gesagt an der sich jetzt klärenden Tatsache, daß Fichte die innere Struktur der Immanenz nicht streng als ursprüngliche Selbstoffenbarung des lebendig Absoluten faßt. Für Fichte wie für die meisten anderen Denker gibt es - trotz der Einheit im Leben - hinsichtlich der Erscheinensoffenbarung letztlich nur ein Vermögen: die Ekstasis des Welthorizontes oder des „Lichtes“ als natürlichen oder reflexiven Sichtbarkeitsraum. Notwendigerweise kann sich das Dasein als Immanenz in einem solchen transzendenten Horizont nicht zeigen, wobei der Grund hierfür nicht an irgendeinem anthropologischen Mangel liegt, zum Beispiel eben an einer begrenzenden oder entstellenden Erkenntnis, sondern weil im Erkenntnisraum der Transzendenz grundsätzlich nur noematische Idealitäten greifbar sind, wie schon Husserl erkannte - jedoch nicht die Realität.²¹

Denn die Realität des Absoluten ist nicht nur von der inneren Struktur der Immanenz bestimmt, sondern sie ist auch eine phänomenologische Realität, das heißt eine solche „Gegebenheit“, deren immanentes Wesen nicht auf einer hypothetischen Behauptung beruht, sondern auf der ursprünglichen oder lebendigen Selbstzugehörigkeit zu sich selbst in der Immanenz als solcher. Mit anderen Worten ist es die Selbstaffektion des Lebens als Leben, das keine Distanz in sich kennt, wie M. Henry aufgewiesen hat, welche den phänomenologischen Modus der absoluten Realität bildet, um in sich selbst verharren und bleiben zu können, wie Fichte durchaus fordert. Das Verständnis der inneren Struktur der Immanenz als Erscheinensoffenbarung des Absoluten ist also

²¹ In der Gegenwart hat sich sicher eben am deutlichsten Karl Albert durch seine Untersuchungen zur „lebendigen Metaphysikerfahrung“, unter anderem im Anschluß an L. Lavelle, dieser Problematik genähert. Vgl. Die ontologische Erfahrung (1974). Jetzt in: Philosophische Studien I: Philosophie der Philosophie. St. Augustin 1988, S. 7-207.

kein Zusatz zum Verstehen dieser Struktur selbst, sondern es ist mit dieser immanenten Offenbarungsrealität als solcher identisch. Bindet Fichte jedoch das Absolute schließlich an das *Licht*, so wird es dadurch eben strukturell dem Begriff angeglichen:

„Was hier *Begriff* heißt, hieß im ersten Vortrage inneres Wesen des Wissens, was hier [im 9. Vortrag] Licht, dort formales Sein desselben, das erstere lediglich intelligibel, das letztere *intuitiv*; denn es ist klar, daß das *innere Wesen* des Wissens nur eben im Begriffe, und zwar in einem Urbegriffe, ausgedrückt werden kann; wiederum, daß dieser Begriff, als Einsicht in sich selber, doch wiederum Einsicht oder Licht setzt. Es ist daher klar, daß dieselbe Aufgabe, die hier angesprochen: die Einheit von B[e]griff und L[icht] zu finden, dieselbe ist, die dort durch die Sätze: das Wesen des Wissens nicht ohne sein Sein, und v. v. oder Intelligieren nicht ohne Intuition und v. v., welche ja *eingesehen*, sonach die in ihnen liegende Disjunktion in der *Einheit* der Einsicht Eins werden sollte“.²²

Wenn Fichte somit nicht in der Lage war, den Grundintuitionen seiner - auf die göttliche Immanenz hin orientierten - „Anweisung zum seligen Leben“ wie „Wissenschaftslehre“ einen wirklichen Gehalt zu geben, wodurch er jede „Disjunktion“ genetisch überwinden wollte, so wird über dieses sein religiöses Denken innerhalb des Deutschen Idealismus hinaus die moderne Ontologie im allgemeinen die Immanenz verkennen und bis hin zum In-der-Welt-sein Heideggers die Phänomenalisierung des Wesens des Lebens oder des Seins ausschließlich der Transzendenz (als Zeitlichkeit) überlassen. In dieser Perspektive bleibt daher auch Fichte ein Denker, der den ontologisch einzig herrschenden Modus des abendländischen Denkens seit den Griechen, nämlich eben die Ekstasis oder den Begriff, nicht hat überwinden können, denn zur Erscheinung in ihrem Erscheinen bedarf es für diesen durchgängigen Phänomenalitätsmonismus des „Außen“ und seines Lichtes, um nochmals die hierfür entscheidende Stelle zu zitieren: „Gott wird durch des Menschen Auge ihm verdeckt, lediglich darum weil er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes Sein zu reichen

²² Die Wissenschaftslehre (1804), S. 92 (SW X, 160).

vermag. Was er sieht, ist ewig er selber; [...] nur sieht er sich nicht so, wie er selbst ist, denn sein Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich“ (156f.). Diese Priorität des *Sehens* und das offenkundige Bedauern über seinen Mißerfolg, was die Schau des Absoluten betrifft, ist nur um ein Weniges - aber Entscheidendes - zu korrigieren, um die transzendental absolute Lebendigkeit der effektiven Realität fassen zu können, weshalb Fichte aufgrund dieser Nähe eine Herausforderung für jedes radikalphänomenologische Denken bleibt. Es reicht nämlich aus, zu erkennen, daß das Sehen als sinnlich reelle *cogitatio* auf einem Nicht-Sehen beruht, welches die lebendig ursprüngliche Immanenz der Selbstaffektion selbst ist - jenes *sentimus nos videre*, von dem Descartes sprach.²³ Gibt es kein Sehen, ohne daß sich dieses Sehen vor allem intuitiv, intentional oder transzendent Gesehenen zunächst als Empfinden impressional selbst affiziert, dann ist diese transzendente Bedingung der Affektivität als Immanenz auch das bedingungslose Absolute in seiner Realität, solange wir lebendige Wesen sind, das heißt ein Ich wie Sich in unveräußerbarer Ipseität, zu der uns solche Lebensaffektion macht. Deshalb konnten wir Fichtes Aussage über die Empfindung als ontologische „Liebe Gottes“ auch als wertvollen Hinweis auf diese Urphänomenalisierung werten.

Gott ist dieses Leben, sofern er nichts anderes geben kann, nichts Geringeres als das Absolute, welches er selbst ist. In der Immanenz des Lebens als Sich-empfinden ist dieses Absolute anwesend, ohne daß es in die Schau hineingestellt werden könnte, aber auch ohne jemals als „Nähe“ bzw. „Präsenz“ nicht anwesend zu sein. In solcher Affektion ist *eo ipso* „Seligkeit“, um mit Fichte zu sprechen, denn es gibt kein Sich-erfahren, das nicht gleichzeitig auch die Freudigkeit, den „Genuß“ des Erfahrens über sein konkretes Erfahrenkönnen phänomenologisch beinhalten würde. Die innerste Struktur des Seins als Leben bleibt so die Immanenzoffenbarung. Das heißt, jede existentielle Einwilligung in „Leben“ oder „Schicksal“ setzt diese Selbstmanifestation immer schon voraus, insofern die sich offenbarende Ur-Passibilität der Wesensaffektion für uns bereits immer schon stattgefunden haben muß, bevor sie „gefühl“ wird oder davon „gesprochen“ werden könnte. Die innere Seinsstruktur als lebendige Selbstgabe in sol-

²³ Brief an Plempius vom 3. Oktober 1637: Correspondance I (Oeuvres ed. Adam/Tannery). Paris 1974, S. 413.

cher Grundpassivität der Nicht-Freiheit als reiner Impressionalität (weil ohne jegliche Initiative unsererseits) bleibt hingegen eine Offenbarung als tatsächlicher Logos, wie Fichte dies nach Johannes, Meister Eckhart prinzipiell erfaßt haben dürfte, ohne allerdings alle Folgen daraus zu ziehen.²⁴

²⁴ Vgl. für einen solchen Überblick auch G. Schrimpf: *Des Menschen Seligkeit. Ein Vergleich zwischen Plotins „Peri eudaimonias“, Meister Eckharts „Buch der göttlichen Tröstung“ und Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*. In: K. Flasch (Hg.): *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Frankfurt/M 1965, S. 431–454. Für die Bedeutung Eckharts bei K. Albert vgl. die Übersetzung und den Kommentar des letzteren zum „Buch der Weisheit“ (Texte zur Philosophie 7). St. Augustin 1988.