



Ursprung und Grund der Freiheit in Fichtes
Wissenschaftslehre Nova Methodo und Schellings
Initia Philosophiae Universae

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

朱磊 (ZHU Lei)

aus 望都 (Wangdu) , 中国 (China)

München, 2022

Erstgutachter: Prof. Dr. Ives Radrizzani

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Julia Peters

Drittgutachter: Prof. Dr. Friedrich Vollhardt

Tag der mündlichen Prüfung: 06. 07. 2022

Inhaltsverzeichnis

Leseschlüssel und Abkürzungen.....	7
Einleitung	9
1. Zum Thema der Untersuchung	9
2. Zur Auswahl der Texte	15
I. Grund und Ursprung im System der Gelassenheit.....	17
1. Struktur der <i>Initia Philosophiae Universae</i>	20
1.1 Formale Prinzipien der Systematisierung.....	21
1.1.1 Die grundlegende Logik des Systemaufbaus.....	21
1.1.2 Selbstentfremdung, Krisis und Gelassenheit	24
1.2 Der materielle Anfang des Schellingschen Systems.....	30
2. Anfang der Offenbarung: Modalitäten der Potenzialität und Zeit der Dunkelheit	32
2.1 Modalitäten der Potenzialität.....	34
2.1.1 Modalitäten des Seins in der Gelassenheit	34
2.1.2 Modalitäten der Freiheit in der Gelassenheit	36
2.2 Stadien der dunklen Zeit	38
2.2.1 Täuschende Einheit und absolute Nichtzeit	38
2.2.2 Zustand der Natur und ewige Zeit.....	39
2.2.2.1 Das Gesetz und das Sollen.....	39
2.2.2.2 Imaginierender Selbstwille und Selbstbewusstsein.....	41
2.2.2.3 Der wirkliche Selbstwille und die ewige Zeit	43
2.2.3 Primäre Materie und Zeit der Krisis	46
3. Ursprung und Grund: zwischen Kampf der Götter und Offenbarung.....	49
3.1 Wesen und Anfang: Dualität der Gottheit.....	49

3.2 Kampf der Götter in Schellings Philosophie.....	51
3.2.1 Kampf der Götter als Ursprung	51
3.2.2 Kampf der Götter als Naturzustand.....	53
3.2.3 Kampf der Götter als Paradigma.....	54
3.2.4 Fazit.....	56
3.3 Ursprung des Grundes und Grund des Anfangs: die Spannung zwischen Kampf der Götter und Offenbarung.....	57
II. Grund und Ursprung im System der Selbständigkeit.....	60
1. Die <i>Wissenschaftslehre Nova Methodo</i> und der Grund des Systems.....	60
1.1 Der Übergang von der <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i> zur <i>Wissenschaftslehre Nova Methodo</i>	60
1.2 Selbständigkeit als Grund.....	65
1.2.1 Der Grund der Transzendentalphilosophie.....	65
1.2.2 Der Grund des Systems der Selbständigkeit.....	67
1.2.2.1 Urgrund alles Möglichen: der Grund außerhalb des Systems	68
1.2.2.2 Urgrund alles Wirklichen: der Grund innerhalb des Systems	72
1.2.2.3 Der Grund des Übergangs vom Urgrund alles Möglichen zum Urgrund alles Wirklichen.....	75
2. Die Struktur der <i>Wissenschaftslehre Nova Methodo</i>	86
2.1 Erster Teil der <i>Wissenschaftslehre Nova Methodo</i>	89
2.2 Zweiter Teil der <i>Wissenschaftslehre Nova Methodo</i>	99
2.3 Fazit	104
3. Ursprung und Grund: Fichtes Versuch eines Systems der Wissenschaftslehre..	105
III. Die Identitäten und Differenzen von Selbständigkeit und Gelassenheit	114
1. Ursprung und Grund	115
2. Freiheit und Vernunft	116
3. Unendlichkeit und Endlichkeit	120
4. Die Verflechtung von Gelassenheit und Selbständigkeit.....	122

Literaturverzeichnis.....	126
1. Primärliteratur und Sigeln.....	126
2. Forschungsliteratur.....	128
Nachwort.....	131

Leseschlüssel und Abkürzungen

Leseschlüssel

[]	Hinzufügung des Verfassers
[...]	Herauslassung des Verfassers
<i>kursiv</i>	Hervorhebung
/	Zeilenwechsel in der angeführten Literatur
[/]	Seitenwechsel in der angeführten Literatur

Abkürzungen

φφ.	Philosophie
Anm.	Anmerkung
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
Bde.	Bände
Bl.	Blatt
Chap.	Chapter
d. h.	das heißt
d. i.	das ist
ebd.	Ebenda

ed.	Edition
Fn.	Fußnote
hg.	herausgegeben
Hg.	Herausgeber
M.	Manuskript
Nachdr.	Nachdruck
Nr.	Nummer
Pr.	Predigt
Sp.	Spalte
s.	sehe
S.	Seite
v.	von
vgl.	vergleiche
z. B.	zum Beispiel
u.	und
u. a.	und andere, oder unter anderen

Einleitung

1. Zum Thema der Untersuchung

Die Schaffung des Systems der Freiheit, das auf die Synthese der rationalen Prinzipien des Systems und der Idee der Freiheit abzielt, ist ein wichtiges Merkmal des deutschen Idealismus.¹ Fichte und Schelling gehören zu den ersten, die einflussreiche Systeme entwickelt haben. Trotz ihrer scharfen Kritik ist es unbestreitbar, dass Hegel und Schopenhauer viel von Fichte und Schelling erben. Ungeachtet der jungen Schelling von den philosophischen Errungenschaften Fichtes profitiert, herrscht zwischen ihnen mehr Antagonismus als Friede.² Neben der zahlreichen Streitereien in ihren Briefen haben sie zwei Systeme der Freiheit geschaffen. Fichte versteht Freiheit als Selbständigkeit. Da „der Gedanke der Selbständigkeit und Freiheit das Höchste und Erste ist“, betrachtet Fichte diesen Gedanken als den höchsten „Grund alles Philosophirens, alles Seins“ (K, 18; IV/3, 334. K, 60; GA IV/3, 374). Fichtes System der Freiheit ist nicht die Selbständigkeit eines begrenzten rationalen Wesens,³ sondern die Selbständigkeit des Absoluten. In seiner Erläuterung zu dem Sinn der Selbständigkeit, behauptet Fichte:

„Also Freiheit ist der Grund alles Philosophirens, alles Seins. *Stebe auf dir selbst, stebe auf der Freiheit*, so stehst du fest. / Unmittelbar mit der Freiheit ist das Bewusstsein verknüpft, und es giebt nichts andres, woran das Bewusstsein geknüpft werden könnte; die Freiheit ist das erste und unmittelbare Object des Bewusstseins.“ (K, 60 f.; GA IV/3, 374. Hervorhebung des Verfassers.)

Da Freiheit als der Grund alles Seins fungiert, muss sie das Bewusstsein und das Sein des Menschen begründen. In diesem Sinne stützt die Freiheit als das Höchste und Erste auf sich selbst. Schelling betrachtet Fichtes Begriff der Freiheit als das „eigentliche Princip des Sündenfalls“, denn er versteht Fichtes Philosophie als die Verabsolutierung der Endlichkeit (SW VI, 43; vgl. SW VIII, 26 ff.). Sein Verständnis der Freiheit „*besteht in der Gelassenheit [des] Willens und des Seins, d. i. wo der Wille das Sein läßt und das Sein vom Willen gelassen wird*“ (EV, 71). Fichtes Selbständigkeit beansprucht, dass die Endlichkeit die Unendlichkeit instanziiert und verwirklicht, dadurch dass das Sein der Freiheit auf Freiheit selbst

¹ Vgl. Henrich 2008, 82–95.

² Vgl. Lauth 1967; 1974. Vgl. ferner Asmuth 2010.

³ Luigi Pareyson glaubt, dass Fichtes System der menschlichen Freiheit auf der Irrealität des Absoluten und der absoluten Realität des Endlichen beruht (vgl. 1976, 404); Lore Hühn kritisiert Fichtes „Versuch, menschliches Wissen aus und durch sich selbst zu begründen“ (1994, 211). Sie teilen die gleiche Meinung über Fichtes Standpunkt, die von Schellings Kritik an Fichte geprägt wird, auch wenn sie sich in Bezug auf den Wert desselben unterscheiden.

stützt. Im Gegensatz dazu betrachtet Schelling die Endlichkeit als die Entfremdung der Unendlichkeit. Die Gelassenheit kann nur durch die durch freiwillige Aufhebung der Entfremdung erreichte Wiedervereinigung mit der Unendlichkeit verwirklicht werden.

Neben ihren abweichenden Ansichten über die Freiheit haben sie auch unterschiedliche Auffassungen über das Grundprinzip der Vernunft in Bezug auf die Kategorie, die den Systematisierungsprozess hervorbringt und leitet. Dieses fundamentale Prinzip dient dazu, den Übergang vom absoluten Grund des Systems zu seinen definierten Komponenten zu erklären. Es geht also um den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen. Bei Fichte sei dieses primäre Prinzip die Wechselbestimmung, während Negation bei Schelling aufgrund der Entfremdung eine vergleichbare Rolle spielt.

Warum ist es möglich, zwei sich widersprechende Freiheitssysteme aufzubauen? Das ist das Kernthema unserer Untersuchung.

Selbständigkeit und Gelassenheit sind überraschenderweise die einzigen Begriffe, die den inneren Begriffsraum des Grundes immanent strukturieren können. Nach dem *Deutschen Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (DWB) hat ‚Grund‘ zwei miteinander verwobene und etymologisch ursprüngliche Bedeutungen: Boden und Tiefe.⁴ Die Bedeutung von Boden ist zwangsläufig mit dem Erdboden verbunden. Bei Tiefe hingegen betont Grund ursprünglich die Wassertiefe. Wie DWB dargelegt hat, kann „*seit alters [...] grund auch den dem boden nächsten theil des gewässers bezeichnen, also ‚tiefe‘*“.⁵ Grund ist demnach eine Kombination aus Erdgrund im Sinne von Boden⁶ und Meeresgrund im Sinne von Tiefe.

Die beste Veranschaulichung der Beziehung der unterschiedlichen Bilder des Grundes in der altgermanischen Sprache ist „*der grüne grund, das tal durch das die flüsse fließen*“.⁷ Der Grundriss des Tals verdeutlicht die geografische Beziehung zwischen Boden und Tiefe auf zweierlei Weise, denn die Beziehung zwischen Erde und Wasser ist bidirektional. Zunächst kann behauptet werden, dass Boden über der Tiefe bleibt, was die räumliche Beziehung zwischen Talschluss und Fluss im Tal widerspiegelt. Unterhalb des Bodens verbleibt eine unendliche Wassertiefe, wenn der Talboden nicht miteinbezogen

⁴ DWB, Bd. 9, Sp. 667–732.

⁵ DWB, Bd. 9, Sp. 670.

⁶ Obwohl es einen feinen Unterschied zwischen Erdgrund und Erdboden gibt, wenn die Brüder Grimm behaupten, „*das grund mehr nach innen geht, boden die oberfläche bezeichnet*“, macht dies keinen großen Unterschied, wenn die zwei Worte mit Wassertiefe verglichen werden (Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1860, 211).

⁷ DWB, Bd. 9, Sp. 668.

wird. In dieser Situation darf man nur auf dem Boden bleiben, wenn man das Wasser verlässt, und muss den Boden verlassen, um die Tiefe des Grundes zu erreichen. Bei der Untersuchung des räumlichen Zusammenhangs zwischen Fluss und Flussbett fällt außerdem auf, dass der Boden eines Tals auch unterhalb der Tiefe bleibt. Damit lässt sich der „*unterschied von meeresgr[und]. und meeresboden*“ aufzeigen, da der erstere die Meerestiefe bedeutet.⁸ Also hebt der Grund im Sinne von Boden, wie der Philologe Johannes Franck darauf hinweist, die „*unterste fläche*“ hervor.⁹ Der Boden dient in diesem Falle als tragendes Fundament für den Überbau, denn ohne ihn würde sich alles auflösen und zusammenbrechen.

Da der philologische Rahmen des Grundes zwei Paradigmen umfasst, die die zwei verschiedenen Arten von vertikalen und räumlichen Beziehungen veranschaulichen, gibt es auch zwei Möglichkeiten, Grund und Nicht-Grund innerhalb des Grundes zu konzeptualisieren und voneinander zu differenzieren. Im Sinne von Urgrund ist der echte Grund der Teil des Grundes, der nicht durch sein Gegenstück begründet ist. Im Gegenteil bleibt der Nicht-Grund über dem Grund erhaben und ist daher unzureichend gründlich. Im ersten Paradigma ist der Urgrund die Tiefe unter dem Boden. Da Abgrund nichts anderes als die „*unermessliche tiefe überhaupt*“ bedeutet, ist der echte Grund im Sinne von Tiefe auch mit dem Abgrund zu identifizieren.¹⁰ Der Grund im Sinne von Boden macht die negierte und deshalb nicht fundamentale Komponente für den Aufbau des Ab-Grundes aus. In diesem Falle ist Abgrund der Grund und Boden der Nicht-Grund. Im zweiten Paradigma, in dem Grund aus Grund und Folge zusammengesetzt ist, ist Urgrund dagegen der Boden, der die Tiefe als die Höhe des Aufgebauten stützt.

In beiden Fällen muss Grund in sich selbst einen ursprünglichen Grund von einem begründeten Nicht-Grund unterscheiden. Diese innerliche Entgegensetzung ist nicht nur eine formale Dualisierung, die zur Existenz von zwei parallelen Paradigmen führt; sie bringt auch zwei grundverschiedene Methoden mit sich, um den Grund vom Nicht-Grund zu demarkieren, womit diese beiden Paradigmen auch in Konflikt stehen. Im ersten Paradigma kann der Nicht-Grund nur existieren, wenn er sich vom Grund entfernt. Im Gegensatz dazu muss sich der Nicht-Grund auf eine direkte Verbindung mit dem Boden verlassen, um seine feste Existenz zu sichern. Während Entfernung und Verbindung die Existenz des Nicht-Grundes erklären, sind also auch zwei entsprechende Weisen

⁸ DWB, Bd. 9, Sp. 670.

⁹ Franck 1892, 322.

¹⁰ DWB, Bd. 1, Sp. 52.

bezüglich des Erreichens des ursprünglichen Grundes vorhanden, die in der Entwicklung der Alltagssprache des Deutschen abgebildet worden sind. Das Syntagma ‚zu grunde gehen‘ erscheint „*noch selten*“ in Mittelhochdeutsch (ca. 11.–15. Jahrhundert) und ist „*erst im 16. jh. reich entwickelt*, dessen „*ursprüngliche bedeutung ‚im wasser untersinken*“ ist.¹¹ Im Vergleich dazu bedeutet die Wortgruppe ‚auf den grund kommen‘ „*bis zum untersten, zu den anfängen einer sache vordringen und dadurch zu ihrem verständnis gelangen*“ und „*im 16./17. jh. häufig absolut ‚die wahrheit ermitteln*“.¹² Innerhalb der Philosophiegeschichte findet die erste Art der Erforschung des Urgrundes ihren klaren begrifflichen Ausdruck in der Mystik des 13. Jahrhunderts, der eine lange Begriffsgeschichte des Abgrundes vorausgesetzt wird. Der zweite Weg wird seit langem vom Rationalismus beschritten, wobei Leibnitz im 17. Jahrhundert die Suche nach einem letzten Grund des Seins explizit herausstellt.

Wenn die Freiheit als letzter Grund der menschlichen Existenz betrachtet wird, kann die Bedeutung der Freiheit nicht eindeutig sein. Wenn man zugrunde gehen muss, um frei sein zu können, ist alles, was auf dem Boden steht, wesentlich grundlos und unfest. Freiheit bedeutet in diesem Sinne Gelassenheit, nämlich die Rückkehr vom ganzen Gebildeten in die unergründliche Tiefe des unbestimmten Urgrundes. Wenn Freiheit fordert, dass man auf den Grund kommen soll, sichert sich das auf dem Boden Gebildete eine zutrauliche Basis. Freiheit ist in diesem Sinne nichts anderes als Selbständigkeit, nämlich das Selbstentfalten des Urgrundes zur ganzen Welt. In jedem Fall ist Urgrund nur durch die jeweiligen Beziehungen zwischen Boden und Tiefe zu erreichen.

Gelassenheit und Selbständigkeit sind zwei unterschiedliche Paradigmen, die die Freiheitsidee auf zwei diametral entgegengesetzte Weisen innerhalb des konzeptionellen Rahmens des Grundes darstellen. Das philosophische Problem wird jedoch durch die philologische Diskussion nicht gelöst. Die Koexistenz von Selbständigkeit und Gelassenheit erklärt nicht, wie sie auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen.

Wenn zwei Dinge grundsätzlich im Widerspruch zueinander stehen, muss es eine gemeinsame Grundlage geben, auf der der Konflikt entsteht. Da Schwarz und Weiß beide Farben sind, stehen sie sich gegenüber. Genauso sind Selbständigkeit und Gelassenheit zwei Varianten der Freiheit. In diesem Zusammenhang wäre Freiheit die Gattung, die verschiedene und antagonistische Arten umfasst. Allerdings kann die Gattung allein die Entstehung der Arten nicht erklären, aber die Erklärung der

¹¹ DWB, Bd. 9, Sp. 671.

¹² DWB, Bd. 9, Sp. 676.

Entstehung ist entscheidend für den Prozess der Systematisierung. Da dem absoluten Grund die Existenz eines weiteren Grundes widersprüchlich ist, kann unsere Frage durch den Begriff ‚Grund‘ nicht beantwortet werden, wenn zwei widerstreitende absolute Gründe vorhanden sind.

Wenn es eine Antwort auf unsere Forschungsfrage geben könnte, müsste der Grund, d. h. die Idee der Freiheit, einen Ursprung haben und die verschiedenen Vorstellungen von Freiheit müssten denselben Ursprung haben. Diese Voraussetzung, die wir am Ende unserer Forschung zeigen werden, kann einen anderen Denkraum eröffnen. In diesem Fall kann die Freiheit nur durch den genetischen Übergang vom Ursprung zum Grund werden. Der Ursprung ist also die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Grundes. Die Möglichkeit des Übergangs vom Ursprung zum Grund bedeutet, dass der Ursprung kein vollkommener Zustand sein kann, der keine Motivation bietet, ihn zu verlassen. Im Gegenteil muss der Ursprung ein Problem sein, das gelöst werden muss. Unterschiedliche Lösungen für ein und dasselbe Problem führen zu unterschiedlichen Auffassungen vom Grund. Da der Grund als absoluter Grund fungiert, muss er sich selbst als den Anfang von allem betrachten. Dementsprechend wird auf dem absoluten Grund ein System errichtet, in dem der Ursprung als das Begründete behandelt wird. Er wird auch als Sprungbrett verwendet, durch dessen Vermittlung sich das System selbst entwickelt. In diesem Sinne wird der Übergang vom Ursprung zum Grund als das Paradigma der Systematisierung verwendet.

Der gesamte Prozess ist, genau genommen, dreifach. Der erste Schritt ist der Übergang vom Ursprung zum Grund. Dieser Grund ist die Freiheit, die von der Vernunft getrennt ist und daher außerhalb des Systems steht. Der zweite Schritt ist die Vereinigung von Freiheit und Vernunft. Dies ist nichts anderes als eine Synthese zwischen der Freiheit und dem primären Prinzip der Vernunft, die den Grund innerhalb des Systems ausmacht. Der dritte Schritt ist der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, der mit dem Grund innerhalb des Systems beginnt.¹³

Die erste Phase ist die wichtigste, denn sie bestimmt die Art und Weise der Freiheit und des grundlegenden Prinzips der Vernunft. In dieser Phase ist die Beziehung zwischen Ursprung und Grund nicht mit der zwischen einem Kind und einem Erwachsenen vergleichbar. Obwohl der Mensch nicht rational geboren wird, wird er mit dem Potenzial der Vernunft als seinem Wesen geboren. Daher ist die Verwirklichung der Rationalität das natürliche Telos des Menschen. Dies gilt jedoch nicht für den Übergang vom Ursprung zum Grund. Die Verbindung zwischen der tatsächlichen Geschichte

¹³ Eine detaillierte Erklärung der drei Schritte wird im letzten Kapitel gegeben.

eines Staates und der Art und Weise, wie sie erzählt wird, ist eine geeignete Illustration. Ein Staat kann zahlreiche Krisen erlebt haben. An einem bestimmten Punkt kann ein Prinzip als Rechtfertigung und Würde seiner Existenz festgelegt werden. Dann wird die gesamte Geschichte so erzählt, als hätte die Vergangenheit einen klaren Verlauf und die Zukunft würde sich von einem bestimmten Punkt aus entwickeln.¹⁴ Eine solche Reorganisation der Geschichte kann auf zwei Hindernisse stoßen. Das erste Hindernis ist die Zufälligkeit, dass sich einflussreiche Reformen, Revolutionen oder Kriege als erfolgreich erweisen. Die zweite Schwierigkeit ist die Widersprüchlichkeit, da viele Fakten in der Geschichte eines Staates dem Prinzip, das er für sich selbst aufstellt, widersprechen können. In solchen Fällen stimmt die tatsächliche Geschichte nicht mit der Rekonstruktion der Geschichte überein. Auch der Übergang vom Ursprung zum Grund ist notwendigerweise von Widersprüchen und Kontingenz geprägt. Als eine Krise, die durch den als Lösung fungierenden Grund gelöst werden muss, muss der Ursprung eine Negation des Grundes sein. Zum einen gibt es keine Garantie dafür, dass das Problem am Ende definitiv gelöst wird. Zum anderen ist eine bestimmte Gestalt des Grundes eher eine mögliche Lösung als die einzige Antwort auf die Krise.

Wenn wir der Meinung sind, dass Kant sich auf die notwendige Bedingung der Möglichkeit konzentriert, ist es auch gerechtfertigt zu behaupten, dass Fichte und Schelling zwei mögliche Begründungen für die notwendige Bedingung anbieten. Unsere Forschung versucht, die notwendige Bedingung für mögliche Gründe zu identifizieren. Angesichts der vorangegangenen Analyse ist unser primäres Forschungsziel ein dreifaches. Erstens müssen wir den gemeinsamen Ursprung von zwei unterschiedlichen Freiheitssystemen identifizieren. Zweitens muss für jedes System die Bedeutung der Freiheit und das Grundprinzip der Vernunft bestimmt werden. Dies sind die wichtigsten Aspekte des absoluten Grundes, die nur durch eine ausführliche Untersuchung des gesamten Systems enthüllt werden können. Drittens müssen wir erklären, wie ein und dasselbe Problem auf zwei gegensätzliche Arten gelöst werden kann, so dass zwei verschiedene absolute Gründe entstehen.

Obwohl die Absicht, den Ursprung eines Systems der Freiheit herauszufinden, innerhalb der Philosophien von Fichte und Schelling ihre Berechtigung hat, ist sie definitiv nicht die Art und Weise, wie sie ihre eigenen Philosophien verstehen. Eine klare Ausarbeitung jener drei Fragen kann erst am Schluss dieser Untersuchung erfolgen. Doch bevor wir dazu kommen, ist es notwendig zu erklären, auf welche Texte wir uns konzentrieren und warum.

¹⁴ Die USA ist ein gutes Beispiel. Vgl. Rodgers 2019.

2. Zur Auswahl der Texte

Die wichtigsten Texte für unsere Forschung sind Fichtes *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796–99) und Schellings *Initia Philosophiae Universae* (1820–21). Sie werden ausgewählt, weil sie entscheidende Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen Fichte und Schelling aufweisen.

Die erste wichtige Ähnlichkeit besteht darin, dass beide ein vollständiges System der Freiheit als die erste Philosophie anbieten, das als Ausgangspunkt für den Rest eines philosophischen Projekts dient. Es handelt sich bei der *Nova Methodo* um das erste System der Wissenschaftslehre, denn Fichte trägt in dieser Vorlesung zum ersten Mal „theoret[ische]. u[nd]. praktische [Philosophie] vereinigt“ vor (H, 1; GA IV/2, 17). Am Ende der *Nova Methodo* stellt Fichte seinen Studenten die fünffache Struktur des gesamten Projekts seiner Philosophie vor, für die die systematisierte Wissenschaftslehre als die Grundlage fungiert. Als Schelling seine Philosophie in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) systematisiert, weist er am Ende dieses Buches darauf hin, dass sein System wegen des Fehlens des ideellen Teils unvollständig sei (vgl. AA I/10, 211). Zwischen 1801 und 1809 zögert er zwischen verschiedenen Möglichkeiten, um diesen Teil zu ergänzen. Dieses Zögern wird durch die Veröffentlichung der *Freiheitschrift* (1809) beendet. Die Entschlüsselung des Wesens der menschlichen Freiheit stützt sich weitgehend auf das Verständnis des Wesens der Freiheit Gottes. Ab den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), vor allem aber ab dem ersten Versuch der *Weltalter* (1811), konzentriert sich Schelling hauptsächlich auf das Verständnis der Freiheit Gottes und die Erklärung des Systems der Philosophie durch diese Freiheit. Die *Initia* (1820–21) können als die Frucht der *Weltalter* angesehen werden. Aber ein großer Fortschritt, den Schelling in der Vorlesungsreihe der *Initia* macht, besteht darin, durch die Begriffe der Modalitäten ein System zu liefern, mit dem er über die Freiheit Gottes sprechen kann. In diesem Sinne können die *Initia* als ein System der ersten Philosophie betrachtet werden. Schelling stellt am Ende dieser Vorlesungsreihe auch die gesamte Struktur seines späteren philosophischen Projekts dar, für das die Freiheit Gottes der Ausgangspunkt ist.

Die zweite Gemeinsamkeit zwischen der *Nova Methodo* und den *Initia* ist, dass der Wille¹⁵ der primäre und höchste Punkt des Systems ist. Für Fichte ist der höchste Punkt in der *Nova Methodo* in § 13 erreicht, in dem der reine Wille als der wahre Ausgangspunkt der systematisierten Wissenschaftslehre

¹⁵ Sowohl Schelling als auch Fichte machen keinen scharfen Unterschied zwischen Willen und Wollen. Diese zwei Begriffe werden auch in dieser Studie austauschbar verwendet.

eingeführt wird. Schelling betrachtet den Willen seit der *Freiheitsschrift* als das Ursein.¹⁶ Diese Einsicht wird von den *Initia* übernommen und bei der Erläuterung der Freiheit Gottes weiterentwickelt.

Solche Gemeinsamkeiten bilden eine gute Grundlage für den Vergleich des Unterschieds zwischen Schelling und Fichte. Die Untersuchung von der *Nova Methodo* und von den *Initia* bietet daher einen Vergleich zwischen zwei Gestalten des Systems erster Philosophie. Diese zwei Vorlesungsreihen stehen zwischen der frühen und der späteren Periode von jeweils Fichte und Schelling. Sie beinhalten Selbstkritiken an ihren früheren philosophischen Bemühungen und enthalten viele Einsichten, die in ihren späteren philosophischen Werken vollständig ausgearbeitet werden. In diesem Sinne kann unser Vergleich auch als ein Vergleich zwischen Fichte und Schelling im Allgemeinen angesehen werden.

Neben den zwei großen Texten sind auch Fichtes *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795) und Schellings *Weltalter* (1811–15) für uns von entscheidender Bedeutung, da wir ohne sie keine gründliche Diskussion über die Beziehung zwischen Ursprung und Grund führen können.

¹⁶ Vgl.: „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“ (AA I/17, 123)

I. Grund und Ursprung im System der Gelassenheit

Der Kernbegriff von Schellings Philosophie in *Initia Philosophiae Universae* (1820–21) ist die Gelassenheit. Darüber hinaus wird dieses Buch aus zwei weiteren Gründen ausgewählt. In dem philosophischen System Schellings ist der Wille die grundlegendste Idee. Dies bietet eine Grundlage für den Vergleich von Schellings Philosophie mit Fichtes *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796–99), in der der Wille ebenfalls der grundlegendste Begriff ist. Beim Vergleich von zwei posthum erschienenen Schriften interessieren wir uns für die systematischen Unterschiede zwischen Fichte und Schelling. Die Tatsache, dass dieses Buch als Schellings erstes System seiner ersten Philosophie angesehen werden kann, ist ein weiterer Grund, warum die *Initia* unsere Aufmerksamkeit erregen.

Vor 1801 besteht Schellings Philosophie weitgehend aus zwei getrennten Teilen: der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie. Als Schelling seine Philosophie in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) systematisiert, habe er am Anfang der *Darstellung* die Absicht, „das System selbst“ der „Natur- und [...] Transzendental-Philosophie [...] öffentlich aufzustellen“ (AA I/10, 109). Obwohl Schelling im ersten Teil einen Grundstein für seine Philosophie der Identität legt, ist es unbestreitbar, dass „sich [der zweite Teil der *Darstellung*] bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt“ (ebd., 26). Am Schluss dieses Buches stellt er fest, dass sein System unvollständig sei, weil der ideelle Teil fehle:

„diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dieß sagt, und ich glaube, daß dieß bei der größeren Anzahl meiner Leser der Fall seyn wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkt führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Construction der ideellen Reihe einlade, und ebenso wieder durch die drei, in Ansehung des ideellen Faktors positive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Construction des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, *Wahrheit* und *Schönheit* fallen.“ (ebd., 211)

Wenn der ideale Teil der Philosophie die höchsten Punkte der Gleichgültigkeit enthält, kann es sich nicht um die Transzendentalphilosophie handeln, die der Naturphilosophie gegenübersteht. Zwischen

1801 und 1809 schwankt Schelling zwischen verschiedenen Alternativen, diesen Teil zu vervollständigen. In der *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) legt Schelling wieder fest, dass Wahrheit und Schönheit den ideellen Teil ausmachen:

„Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft in der reflektirten Welt; absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Wesen und des Wesens in die Form in der absoluten Welt – jedes von diesen begreift in seiner Absolutheit das andere in sich, und ist selbst wieder in ihm begriffen. Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit von verschiedenen Seiten aus, und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist.“ (SW IV, 423)

In *Der Philosophie in Ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803) kritisiert Eschenmayer Schellings Philosophie für ihr Fehlen der Tugendlehre:

„Schelling hat den intelligiblen Pol oder die Gemeinschaft vernünftiger Wesen, welche einen nothwendigen Bestandteil unseres Vernunftsystems ausmacht, in keiner seiner Schriften deutlich und ausführlich berührt, und dadurch die Tugend als eine der Grundideen aus der Vernunft ausgeschlossen. [...] Nicht blos Wahrheit und Schönheit sind die Ideen der Vernunft, wie sie Schelling allein zu würdigen scheint, sondern auch die Tugend.“ (89 f.)

Philosophie und Religion (1804) zählt für Schellings erster Versuch, den ideellen Teil seiner Philosophie nicht nur mit der Tugendlehre, sondern auch mit der Geschichts- und Religionslehre zu präsentieren, obwohl er „freylich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben“ sei (AA I/10, 26). Schellings philosophisches Rahmen des ideellen Teils im *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1803–1806) handelt sich gewissermaßen um eine Versöhnung verschiedener Möglichkeiten in seinen früheren Gedanken über den ideellen Teil, da in diesem Buch er sich auf Wissen, Handeln und Kunst fokussiert. Vielleicht weil er Zeuge der politischen Veränderungen in Deutschland im Jahre 1806 war, als das Heilige Römische Reich zusammenbrechen wurde, schrieb Schelling am 16. 1. 1806 in seinem Brief an Windischmann:

„In meiner Abgeschiedenheit zu Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich fast mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punct sind, um welchen sich Alles bewegt und an den der Hebel angesetzt werden muß, der diese todte Menschenmasse erschüttern soll.“ (Plitt II, 78)

Dieser Brief impliziert, dass Religionslehre, Tugendlehre und Staatslehre zum ideellen Teil der Philosophie gehören sollten. Hegels Kritik an Schellings Formalismus ist in einem Brief an ihn am 1. 5. 1807 zu finden:

„In der Vorrede [der *Phänomenologie des Geistes*] wirst Du nicht finden, daß ich der Platttheit, die besonders mit Deinen Formen soviel Unfug und Deine Wissenschaft zu einem kahlen Formalismus herabtreibt, zu viel getan habe.“ (BuD III., 432)

Schließlich spielt Schlegels folgende Kritik an Schellings Identitätsphilosophie in *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) auch eine entscheidende Rolle für die Entwicklung der Philosophie Schellings:

„Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem, man mag sich nun in den Ausdrücken auch drehen, und an den durch die Stimme des Gewissens überall hervortretenden Glauben anschließen wie man will, im Grunde doch, wenn man dem verderblichen Princip nur getreu bleibt, die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht, ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß.“ (97 f.)

Schellings Unentschlossenheit über den Inhalt des ideellen Teils seiner Philosophie wird durch die Veröffentlichung der *Freiheitschrift* (1809) beendet. Die Entzifferung des Wesens der menschlichen Freiheit beruht im Wesentlichen auf dem Verstehen des Wesens der Freiheit Gottes. Ab den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), vor allem aber ab dem ersten Versuch über die *Weltalter* (1811), beschäftigt sich Schelling hauptsächlich damit, die Freiheit Gottes zu untersuchen und das System der Philosophie durch diese Freiheit zu begründen. Die *Initia* (1820–21) können als die Ergebnisse des Weltalters betrachtet werden. Aber ein wichtiger Fortgang, den Schelling in der Vorlesungsreihe der *Initia* vollzieht, besteht darin, durch die Modalitäten ein System bereitzustellen, mit dem er über die Freiheit Gottes zu sprechen vermag. In diesem Sinne können die *Initia* als ein System der ersten Philosophie interpretiert werden. Im Begriff der Gelassenheit findet Schelling nicht nur den höchsten Punkt der Identität, den er seit 1801 aufstellen möchte, sondern auch eine materielle Basis der ganzen Philosophie, die die formale und leblose Identität am Anfang der *Darstellung* (1801) ersetzt.

Die *Initia* werden in diesem Kapitel in drei Phasen kritisch interpretiert. Da Schellings eigenes Manuskript erst 2021 veröffentlicht wurde, ist es nicht ausreichend berücksichtigt worden. Es ist daher unerlässlich, eine strukturelle Analyse des Textes vorzunehmen, die die Grundlage für unsere anschließende Bewertung bildet. Der Zweck dieses Abschnitts ist es, Schellings Philosophie durch ein

Wiederaufbau des Texts genau darzustellen. Außerdem können aufgrund der Art und Weise, wie Schelling seine Vorlesungen präsentiert, einige wesentliche Begriffe nicht vorweg erklärt werden. Wenn die gesamte Struktur von Schellings Philosophie deutlich wird, wird sich die Geduld der Leser letztendlich auszahlen. Im zweiten Abschnitt analysiere ich Schellings Verständnis von Gottes Übergang von der Stille zur Bewegung anhand der entscheidenden Aspekte von Modalität, Sein, Wille und Zeit. Die *Weltalter* sind auch für diesen Teil wichtig. Da die *Initia* eine Systematisierung der *Weltalter* durch einen eigenen philosophischen Rahmen darstellt, können die *Weltalter* auch als eine Ergänzung zu den *Initia* gesehen werden. Ich werde zeigen, dass Schelling darauf hinweist, dass es vor der Etablierung des Monotheismus einen göttlichen Konflikt gab. Dieser Konflikt ist aus philosophischer Sicht gleichbedeutend mit dem Kampf der Götter, der als Paradigma für die Entwicklung von Schellings Philosophie dient. Im letzten Teil werde ich die Struktur des Systems in den *Initia* anhand der vier Paradigmen, die in der Diskussion von Abgrund vorgestellt wurden, neu bewerten. Diese vier Paradigmen ermöglichen es uns, Schellings System zu rekonstruieren. Da Kampf der Götter das Herzstück der vier Paradigmen ausmacht, können wir Schellings Philosophie auf die Verbindung zwischen Ursprung und Abgrund beziehen, indem wir die Verbindung zwischen Kampf der Götter und Gelassenheit analysieren.

1. Struktur der *Initia Philosophiae Universae*

Laut Horst Fuhrmans, der die Enderlein-Nachschrift 1969 herausgegeben hat, lassen sich die 36 Vorlesungen Schellings in zwei Teile untergliedern. Der erste Teil umfasst die ersten elf Vorlesungen, die sich mit dem Thema der „Natur der Philosophie als Wissenschaft“ befassen (SW IX, 245). Dies ist nicht nur ein Zitat des von Schelling verfassten Textes, sondern auch der von Schellings Sohn gegebene Titel. K. F. A. Schelling veröffentlichte einen Teil der posthumen Handschrift seines Vaters, deren Inhalt den ersten elf Vorlesungen der *Initia Philosophiae Universae* entspricht. Der zweite Teil, der fast zwei Drittel der gesamten Vorlesungen umfasst, wird von Fuhrmans als Schellings Systementwurf angesehen.

Die Tatsache, dass Vorlesung 12 eine neue Etappe in Schellings *Initia Philosophiae Universae* markiert, ist unbestreitbar. Was jedoch noch umstritten ist, ist die Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil. Die Art, wie Fuhrmans die Vorlesung strukturiert,¹⁷ kann den Eindruck erwecken, dass

¹⁷ Vgl. Schelling 1969.

die ersten elf Vorlesungen eine Vorbereitung auf ein System sind, während der zweite Teil ein vollständiges System behandelt.

Diese Gliederung des Textes ist aber unzutreffend. In diesem Falle hätte Schelling seinen Vorlesungszyklus ‚*Initia et Philosophia Universa*‘ betiteln müssen. Was den zweiten Teil der *Initia Philosophiae Universae* betrifft, so kann Schelling seinen Studenten keinen erschöpfenden Rahmen für sein System vorlegen. Er geht in den letzten 25 Vorlesungen nur auf die Grundzüge ein, zu den es ein System geben muss, damit diese Grundzüge die Anfänge eines Systems bilden können. Wegen seiner Krankheit, die spätestens am 26. März 1821 begann, beeilte sich Schelling, seine Vorlesungsreihe in vier Vorlesungen zu beenden. Zeit und Krankheit waren aber nicht die Gründe, die ihn daran hinderten, ein vollständiges System zu präsentieren, auch wenn Schelling seinen Studenten an diesem Tag das Folgende sagte: „ich habe von Anfang an erklärt: meine Absicht gehe auf das Ganze, das System“ (AA II/10.1, 525). Den vollständigen Überblick über sein System gibt er in Vorlesung 36, wo er eine siebenfache Struktur der Zeit aufstellt, die sich in dunkle Zeit, mythologische Zeit und eschatologische Zeit unterteilen lässt. Was er in den letzten 24 Vorlesungen behandelt, gehört ausschließlich zur dunklen Zeit, die den Anfang des historischen Systems darstellt (ebd., 577). Wenn Fuhrmans den zweiten Teil der Vorlesungsreihe als Entwurf eines Systems betrachtet, lässt er Vorlesung 36 aus. In dieser Hinsicht gibt es zwar ein System der dunklen Zeit, aber dieses System ist nicht vollständig. Wenn es im zweiten Teil des Vorlesungszyklus lediglich um die Vorbereitung des ganzen Systems geht, sollte die Art und Weise, in der die ersten elf Vorlesungen eine Vorbereitung darauf sein können, anders interpretiert werden. Manfred Durner bietet eine geeignetere Aufteilung des Inhalts des Textes. Seiner Auffassung nach befasst sich der erste Teil mit der Wissenschaft des Wissens des Anfangs, also mit dem formalen Aspekt des Systems, während sich der zweite Teil auf die Geschichte des Absoluten konzentriert, also auf den materiellen Aspekt jenes Systems.¹⁸

1.1 Formale Prinzipien der Systematisierung

1.1.1 Die grundlegende Logik des Systemaufbaus

Schelling beginnt seine Lehre, indem er in Vorlesung 1 behauptet, der Gegenstand seiner Forschung sei das System der Philosophie, das notwendigerweise einen Anfang, einen Mittelpunkt und ein Ende habe. Auf der Grundlage dieser strukturellen Interpretation der Aufgabe der Philosophie erklärt er in

¹⁸ Vgl. Durner 1979, 21f.

Vorlesung 2, dass die Voraussetzungen für das Studium der Philosophie die folgenden seien: „1) Will[e], Charakter, Ausdauer der Geisteskraft u[nd]. Seelenstärke. 2) Fleiß u[nd]. 3) eigne geistige freie Tätigkeit“ (EV, 4). In den Vorlesungen 3 und 4 beantwortet Schelling die folgende Frage: „Warum u[nd]. unter welchen Voraussetzungen werden wir gedrungen, ein System zu *suchen*?“ (EV, 8) In Vorlesung 3 befasst er sich mit dem äußeren Grund für die Notwendigkeit eines Systems und „[d]ieser äußere Grund ist der an sich unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen“ (SW IX, 214). Für Schelling sind die widersprüchlichen philosophischen Systeme eine Einladung zu einem echten System, das sie alle einschließt und überwindet. In dieser Sichtweise ist die Geschichte der Philosophie ein unvermeidlicher Ort des Widerspruchs, der als Anstoß für die philosophische Forschung dient. In Vorlesung 4 stellt Schelling die lautere Freiheit als die „innere Möglichkeit eines Systems“ vor. (ebd.). Ein System benötigt einerseits die „Einheit der Glieder“, die durch „die allgemeine Idee der Fortschreitung, der Bewegung in dem System“ garantiert ist, andererseits die „Identität des Subjektes“, denn „zu dieser Bewegung bedarf es eines Subjekts der Bewegung und Fortschreitung, worunter das sich Bewegende und Fortschreitende selbst verstanden wird“ (EV, 15. SW IX, 215). Laut Schelling ist die Mannigfaltigkeit der Stufen seines Systems durch die immerwährende Bewegung des lauteren Willens verursacht und vereinheitlicht. Als Ausgangspunkt des Systems ist der lautere Wille nicht Gott, sondern die unbewusste Übergöttlichkeit. Übergöttlichkeit setzt sich durch das „Suchen ihrer selbst“ in Bewegung (EV, 28).

Die Aufgabe in den Vorlesungen 5 bis 7 besteht darin, die Bedingung der Möglichkeit zu erläutern, die die lautere Freiheit erkennbar macht. An sich sei der lautere Wille das nichtwissende Wissen und das nichtwollende Wollen.¹⁹ Es setze sich in Bewegung durch Selbstsuchen und Selbstfinden, deshalb behauptet Schelling: „*die ganze Bewegung ist nur Bewegung zur Selbsterkenntniß*“ (SW IX, 226). Schelling erläutert die formale Bedingung dieser Bewegung mit der Einsicht von Sextus Empirikus, „daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne“ (EV, 23). Nach diesem Prinzip müsse „[d]ie ganze Wissenschaft [...] eine fortgehende Selbstdarstellung jener ewigen Freiheit sein“ (ebd.). Die lautere bzw. ewige Freiheit verwandelt sich zunächst in die Synthese vom ruhenden Können und wirkenden Wollen. Das Wollen, insofern es wirkend ist, bildet die entfremdete Freiheit. Das wirkende Wollen ist

¹⁹ Schelling verwendet eine Vielzahl von Begriffen, um den reinen Willen zu beschreiben, zum Beispiel lautere Freiheit, das lautere Wollen, ewige Freiheit, das ruhende Wollen, die Übergöttlichkeit usw. Diese Begriffe werden in den folgenden Analysen in unterschiedlichen Zusammenhängen synonym verwendet. Die lautere Freiheit, wie wir in der Auslegung der späteren Vorlesungen sehen werden, ergibt sich aus der Identität von Sein und Willen. Diese ursprüngliche Identität besteht in der Prädikatlosigkeit des Urteils. Indem die ewige Freiheit an sich nicht gegenständlich und für sich sein kann, gibt es „*kein Sein an sich als die ewige Freiheit*“ (EV, 70).

im Wesentlichen einerseits eine Synthese des Wissens und des Wollens, „denn das Wollen kann ohne Wissen nicht gedacht werden“ (SW IX, 222). Andererseits setzt das wirkende Wollen das äußere reale Selbstsuchen mit dem inneren idealen Selbstsuchen in Verbindung. Die reale Bewegung des Selbstsuchens wird gehemmt und zerstört. Dadurch entsteht bestimmtes Sein in der Naturwelt.²⁰ Als „die bloß ideelle Wiederholung des Processes“ macht die ideale Bewegung des Selbstsuchens die Geisterwelt aus (ebd., 225). Der duale Prozess des Selbstsuchens stellt die Identität zwischen Natur- und Geisterwelt dar: „Was in jener objektiven Bewegung, That und Leben war, ist im Menschen nur noch Wissen, aber dieses Wissen ist doch dem Wesen nach dasselbe: es ist die ewige Freiheit, die in ihm noch als Wissen ist; es ist dieselbe Magie, die alles hervorbringt“ (ebd.). Die äußere Bewegung des Selbstsuchens betrachtet Schelling als die Selbstentfremdung der ewigen Freiheit des laueren Willens. Als Produkt dieses Prozesses „müßte das Innere des Menschen eben jene aus der sich selbst Entfremdung zurückgebrachte ewige Freiheit sein“ (EV, 33). Ihrem Wesen nach ist die lautere Freiheit „das absolut Ungegenständliche“ (ebd., 29); deswegen ist Selbstsuchen unvermeidlich eine „sich selbst Entfremdung“, die einerseits alle möglichen Endlichkeiten erzeugt, andererseits „das Ganze im unendlichen Sein zu bewältigen“ strebt, um am Ende das „Centrum des ganzen Seins“ am Ende zu sein (SW IX, 227). Die Wiederherstellung der Freiheit fängt mit dem Übergang von der Naturwelt zur Geisterwelt an, denn das menschliche Bewusstsein ist die „zu sich selbst gekommene ewige Freiheit“ bzw. „der wiederhergestellte Anfang der Freiheit“ (EV, 35; 33). Als der wiederhervorgebrachte Anfang ist menschliches Bewusstsein lediglich ein wissendes Nichtwissen sowie ein wollendes Nichtwollen. Als Bewusstsein ist der Mensch ein Wissendes, aber er ist sich des „letzten Grund[es] seines Bewusstseins“, nämlich des Selbsterkennens der ewigen Freiheit, nicht bewusst (ebd., 34). Dieser innerliche Widerspruch motiviert die weitere Entwicklung des Selbstsuchens der ewigen Freiheit: „Da wir nun dieses Wissen der ewigen Freiheit zwar sind, aber es nicht wissen, so müssen wir in das Wissen dieses Wissens erst wieder geführt werden durch die Wissenschaft“ (SW IX, 228). Die endgültige Selbsterkenntnis der ewigen Freiheit ist Gelassenheit bzw. Ekstase. In der Gelassenheit muss man „[a]ußer sich gesetzt werden und sich entsetzen“ (EV, 39). Ekstase ist auch die intellektuelle Anschauung, da der Mensch seinen Grund erkennt und „im Schauen das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist“ (SW IX, 229). Nach Schelling kann ein Mensch nicht zum Grund zurückkehren, indem er sich ihm durch den Glauben nähert. Da das Geglaubte nicht die Erkenntnis ist, stehen Glauben und Selbsterkennen notwendig im Widerspruch. Gelassenheit ist auch

²⁰ Für diesen Prozess, vgl. Schellings Naturphilosophie.

keine Sache von Postulaten oder Hypothesen, denn in diesem Falle „wäre ja die ganze Wissenschaft hypothetisch und Hypothese ist etwas, das ich willkürlich setzen oder nicht setzen kann, also etwas von mir Ausgehendes und gerade deswegen als das von einem Subjekt Ausgehende das falsche; und die Philosophie ist eben ein Bestreben, sich über alles Hypothetische zu erheben“ (EV, 37). Der gesamte Prozess des Selbsterkennens geht von der „abgründlichen Freiheit“ aus, die sich durch die Aktivität des Suchens in die „Nichtfreiheit“ entfremdet (SW IX, 227. EV 31). Bei der intellektuellen Anschauung ist Gelassenheit „die *wiedergebrachte Freiheit*“ (SW IX, 227).

1.1.2 Selbstentfremdung, Krisis und Gelassenheit

Schelling hat in den ersten sieben Vorlesungen die Grundstruktur der Systematisierung der Wissenschaft skizziert. Von Vorlesung 8 bis Vorlesung 11 wiederholt er die Struktur seiner Philosophie mit einer detaillierteren Ausarbeitung unter zwei Fragestellungen (Ein Teil der Diskussion muss aus Vorlesung 12 einbezogen werden, da sie eine Erklärung für das System liefert, die für das Verständnis der vorherigen Vorlesungen relevant ist): Erstens, warum ist „alles, was jetzt als vom Sein befangen erscheint, [...] aus ursprünglicher Freiheit in des Seins schreckliche Welt herabgesunken“ (EV, 69)? Zweitens, „[w]ie kann [...] der Mensch zu dieser Ekstase gebracht werden“ (SW IX, 230)? Die Antwort auf die erste Frage erfordert eine Erklärung des Übergangs von der Selbstentfremdung zur Krisis, während es bei der Antwort auf die zweite Frage um den Aufstieg von der Krisis zur Gelassenheit geht. Um Schellings Einsicht systematisch darzustellen, sollte von der zeitlichen Abfolge von Schellings Vorlesungen abgesehen werden.

Schelling beginnt sein System mit der Identität von Sein und Willen in der ewigen Freiheit, in der „Wille und Sein ursprünglich einerlei sind“ (EV, 71). Diese ursprüngliche Identität besteht in der Prädikatlosigkeit des Urteils. Indem die ewige Freiheit an sich nicht gegenständlich und für sich sein kann, gibt es „*kein Sein an sich als die ewige Freiheit*“ (EV, 70). Neben dieser Identität besteht auch ein entscheidender Unterschied zwischen Sein und freiem Willen. Wenn ‚die ewige Freiheit IST‘, ist der ewig freie Wille das Seiende gegen „ein inneres (das ‚Ist‘) Sein“ (EV, 69). In diesem Sinne sublimiert Schelling den Spinozismus, indem er die spinozistische Substanz in ein Sein des ewig freien Seienden verwandelt. Das bedeutet auch, dass Schelling den Spinozismus im Bereich der Freiheit wiederbeleben möchte, um ein System der Freiheit aufzubauen. Das „Sein ist das Urprädikat, von dem alle übrigen Variationen sind“ (ebd.). Das Urprädikat kann nur durch Realität und Idealität bestimmt werden. Diese beiden Attribute machen die natürliche Welt und die geistige Welt aus. Dies ist eine weitere idealistische Modifikation von Spinozas Philosophie. Die Absolutheit des Urprädikats liegt nicht in

der Unendlichkeit der Variationen, denn diese Denkart impliziert, dass die Unbegrenztheit eine quantitative Totalität der Begrenztheit ist. Der qualitative Unterschied zwischen dem Unbegrenzten und dem Begrenzten liegt in der Beziehung zwischen Idealität und Realität. Für das Unbegrenzte sind das Ideale und das Reale im Wesentlichen identisch, während das Begrenzte mit einer Diskrepanz zwischen diesen beiden Attributen konfrontiert ist. Außerdem ist ein spezifisches und begrenztes Prädikat „entweder ein Körperliches oder ein Geistiges“ (ebd.). Diese Parallelität fehlt nicht im Anfang des gesamten Systems.

Bei der Beantwortung der Frage nach dem Grund des Seins der Welt stützt sich Schelling auf die Selbstrelation der ewigen Freiheit. Die ewige Freiheit ist gleichzeitig alles, sei es Wissen oder Wollen, und nichts, denn ihr Ansichsein ist nicht vorhanden für sich. Ihr fehlt nichts außer sich selbst und deshalb sucht sie auch nichts außer sich selbst. Das Ziel des Selbsterkennens ist: „Erkenne, was du bist, und sey, als was du dich erkannt hast“ (SW IX, 226). Darüber hinaus sind alle bestimmten Seienden im lauterem Willen schon als Potenzen eingeschlossen und alles ist dementsprechend auch ein bewusstloses Selbstsuchen. Das ist die Natur der Dinge, bevor sie verwirklicht werden.²¹ Die Bewegung der Selbstsuchung befindet sich zuerst unausweichlich in der Differenz zwischen Subjekt und Objekt bzw. zwischen dem Idealen und dem Realen. Das unwissende Wissen der ewigen Freiheit nennt Schelling auch das Urbewusstsein, das in der Form der Differenz in zwei Hälften geteilt ist. „Dieses Urbewußtseyn selbst in seiner Potentialität, in seiner bloßen Wiederherstellbarkeit ist die Vernunft, oder noch bestimmter: das Urbewußtseyn, das in jenem Außereinander sich wiederherzustellen strebt, das wir nur als eine Anregung, als eine Meldung, als einen Zug in uns empfinden, ist die Vernunft“ (ebd., 236). Da „die sich selbst entfremdete Freiheit [...] Natur“ ausmacht, ist Vernunft als das Innerliche dem Wesen nach mit der Natur als dem Äußerlichen zu identifizieren (ebd., 242). Die wiederherstellbare Freiheit ist eine Tendenz, „die durch die ganze Natur sich wieder suchte“, denn sie „hat [ihr] Inneres, [ihre] Erfüllung verloren“ (ebd., 230; 237). Als „ein *Zerrissenes*“ ist Vernunft „nicht das thätige Princip“, weil bei der Vernunft das absolute Subjekt ins Objekt des wissenden Verstandes umgestaltet ist (ebd., 236). Als menschliches Bewusstsein ist Verstand das Wissen-Wollen, das eine Person als einen Menschen bedingt und ermöglicht, denn „er

²¹ Vgl. Die Weltalter. Fragmente, 1946, 136f.: „Alles, das Etwas ist, ohne es doch noch wirklich zu seyn, muß, seiner Natur nach, sich selber suchen, womit jedoch noch nicht gesagt ist, daß es sich selber finde, noch vielweniger aber, daß eine Bewegung oder ein aus-sich-Herausgehen stattfindet. Es ist ein stillschweigendes und völlig bewußtloses Suchen, wobey das Wesen in sich selber bleibt, und das um so inniger, tiefer und unbewußter, ist, je größer die Fülle, die es in sich enthält. Konnten wir also sagen, der ruhende Wille sey das Erste, so können wir sagen, ein unbewußtes stilles Sich-selber-suchen sey das Zweyte.“

will wissen, eh' er weiß, daß er wissen will“ (ebd., 242). Schelling verbindet die biblische Erzählung von der Erbsünde mit der Geburt der Liebe zur Weisheit. Einerseits entsteht „der Irrthum [...] durch das bloße wissen Wollen“; andererseits ist es „ein großer Moment, in dem das schlechthin freie, alles wissende Denken sich dem absoluten Subjekte gegenüber erblickt. Es ist die Geburtsstunde der Philosophie“ (SW IX, 242. EV, 53).

Die gleichzeitige Geburt von Natur und Mensch und von Vernunft und Verstand ist keine einfache Rekapitulation des frühen Schelling, für den sich die Natur- und Transzendentalphilosophie gegenüberstehen. Im zweiten Teil der *Initia* möchte Schelling die zwei Schöpfungsgeschichten in der *Genesis* zusammenführen, die mit der Erschaffung der Urmaterie bzw. des Menschen beginnen. Da das Selbstfinden, das mit dem menschlichen Bewusstsein beginnt, nur als Folge und nicht als Vorgeschichte des sich selbst entfremdenden Selbstsuchens gesehen werden kann, muss auch der Parallelismus zwischen Natur und Geist eine Folge sein. Mit der Behauptung „[e]r [der Mensch] *war* die ewige Freiheit, die sich selbst verloren hatte, die durch die ganze Natur sich wieder suchte“ gibt Schelling in den *Initia* zu, dass die Natur bzw. die „Geschichte der Natur“ die primäre Stufe des Selbstsuchens der Freiheit in der „*Beweg[un]g im Bewußtsein*“ markiert (SW IX, 230. SW IX, 226. EV, 48). Wie bereits erwähnt wurde, hat in der Natur „die Weisheit [die lautere Freiheit] objektiv sich verloren [...], so kann sie sich nur subjektiv wieder suchen und der einzige Punkt dazu ist der Mensch“, also macht das Bewusstsein den Anfang des Selbstfindens (EV, 28). Schelling stützt sich auf die historische Abfolge, die er in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) entwickelt hat und in der er die Entwicklung der Natur als Voraussetzung für die Entstehung des Menschen betrachtet.

In diesem Sinne lässt sich nicht einfach behaupten, dass die Naturphilosophie ihre Bedeutung völlig verloren habe.²² Das Fehlen einer ausreichenden Erörterung der Naturphilosophie in den *Initia* resultiert aus der Tatsache, dass Schelling nach der Abfassung der *Freiheitschrift* (1809) und der *Stuttgarter Privatvorlesungen* das Wesen der göttlichen Freiheit untersuchen muss, um eine Grundlage für die Existenz der Welt und der menschlichen Freiheit zu schaffen. Infolgedessen konzentriert sich Schelling von 1811 bis 1821 nicht auf die natürliche Welt, sondern auf die göttliche Natur. Ein weiterer Grund dafür, dass Schelling der Naturphilosophie weniger Aufmerksamkeit schenkt, hat mit der wesentlichen Voraussetzung eines Systems der Freiheit zu tun. Wenn Gott ein freies Seiendes ist, muss ein Akzidens oder Modus des Absoluten ein begrenztes freies Wesen sein, das nichts anderes ist als

²² Vgl. Fuhrmans' Behauptung in Schelling 1969, 186.

ein freier Mensch. Wenn es also um die Entstehung der Differenz aus der Identität von Subjekt und Objekt und um die Entstehung der Begrenztheit aus der Unbegrenztheit geht, behandelt Schelling die Beziehung zwischen Gott und Mensch nur in den *Initia*.

Nachdem die Paradigmen der Beziehung zwischen Natur und Geist erörtert wurden, kann nun weiter auf ihre Interaktion eingegangen werden. Als selbstentfremdete Freiheit ist Vernunft „die Beweglichkeit selbst“ bzw. die „produciend[e], treibend[e], beschleunigend[e] Kraft“ (SW IX, 237; 238). Im Gegensatz dazu ist Verstand oder menschliches Bewusstsein „die anhaltende, retardierende Kraft dieser Bewegung“ (ebd., 237). Schelling stützt sich auf Diotimas Rede in Platons *Symposion*, um die Beziehung zwischen Verstand und Vernunft als eine Frage der Geburt zu interpretieren: „Verstand ist die männliche, Vernunft aber die weibliche Thätigkeit“ (EV, 6). Die Interaktion zwischen Vernunft und Verstand hat zwei Aspekte. Einerseits sind „jeder Moment der Bewegung und mein Wissen dieses Moments [...] jeden Augenblick eins, und dieses anhaltende, retardierende, reflektierende Wissen ist eigentlich das Wissen des Philosophen, ist das, was er in dem Proceß eigentlich [*S*]ein nennen kann“ (SW IX, 238). Dieses Sein ist „nur das Nachbild, und wo sie [die Unterredungskunst zwischen Vernunft und Verstand] zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten“ (ebd., 238 f.). Andererseits stehen Vernunft und Verstand im „beständigen Widerspruch“, weil sich die Bewegung in jedem Augenblick nicht anhalten und begreifen lässt (ebd., 239). Demnach befindet sich „der Philosoph oder jenes Wissen [...] mit dem Treibenden, gleichsam unaufhaltsam nach Wissen Verlangenden in beständiger Unterhandlung; er muß ihm jeden Schritt schwer machen, sich gleichsam um jeden Schritt mit ihm streiten“ (ebd., 238). Von diesem ständigen Streit sowie von der vom Menschen unterschiedenen Natur hängen das menschliche Leben und „das ‚natürliche‘ Wissen“ ab (ebd., 242).

Laut Schelling ist der Mensch „eben dadurch in Irrthum gefallen, daß er das Natürliche in sich vom Uebernatürlichen schied“ (ebd., 242 f.). Sowohl die Scheidung zwischen Natur und Geist als auch die Spaltung des Menschen von Gott sind nicht fremd für Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Schellings Meinung nach ist Kant der Auffassung, „daß wir mit den Formen unseres endlichen Verstandes das Uebersinnliche, Göttliche nicht zu erkennen vermö[chten], so hat er darin ganz recht und hat nichts gesagt, als was sich eigentlich von selbst versteht. Allein er setz[e] dabei immer voraus, daß es mit diesen Formen erkannt werden müßte, wenn es erkennbar wäre“ (ebd., 243).

In Kants Philosophie besteht das Leben des menschlichen Verstandes nicht nur aus dem inneren Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Begrenzten, sondern auch aus dem äußeren Gegensatz zwischen Natur und Geist. In diesem Sinne ist Kants *kritische* Philosophie der „Anfang zur eigentlichen Krisis“, denn „hätte sie es wirklich bis zu jener Krisis gebracht, möchte sie wohl den Namen [der kritischen Philosophie] führen“ (ebd. Ergänzung des Verfassers). Krisis entsteht durch des Menschen Usurpation des Zentrums der Bewegung, sodass die Bewegung vom Mangel anstatt von der selbstentfremdeten Fülle ausgeht. Da „das menschliche Bewußtsey[n] [...] einmal nicht dabei stehen bleiben [kann], [...] das bloß Tragende der ewigen Bewegung“ immer zu sein, wird der Mensch „nothwendig und unausbleiblich [...] sich die ewige Freiheit, die er ist, anziehen, sie für sich wollen, um eigenmächtig mit ihr zu wirken“ (ebd., 240). Das Resultat ist: „Die ewige Freiheit [...], die er [der Mensch] war, verdrängte er von ihrer Stelle“ (ebd., 244). Hätte Fichte das kantische Projekt erfüllt, würde Schelling diese Leistung als die durch die Krisis vollendete kritische Philosophie verstehen. Für Schelling ersetzt Fichte den Platz der ewigen Freiheit durch die menschliche Freiheit, indem er den inneren Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Begrenzten sowie den äußeren Gegensatz zwischen Natur und Geist in der kantischen Philosophie löst. Erstens sei die Natur an sich tot und lebe nur in dem Maße, in dem sie mit der Bewegung im menschlichen Bewusstsein verbunden sei. Laut Schelling „hat der Idealismus Recht“, indem „äußere Natur als ein Stillstehendes [...] wirkliches Werk des Menschen“ ist (EV, 67).²³ Allerdings sei dafür als Preis die Reduzierung der Bewegung der Natur auf die des Geistes zu zahlen. Wenn Fichte außerdem die reine Tätigkeit des Denkens als Verwirklichung der postulierten Idee der Freiheit betrachtet, ist dies für Schelling die zweite Weise der Ersetzung des Absoluten durch das Begrenzte. Das Ergebnis dieser doppelten Ersetzung sei, dass sowohl das theoretische als auch das praktische Unternehmen der Philosophie in eine sich endlos wiederholende Gegenwart falle, die weder einen Anfang noch ein Ende habe.

Laut Schelling will der Mensch „die ewige Freiheit als Freiheit wissen und empfinden“ (SW IX, 231). „[A]ber indem er sie zum Gegenstand macht, wird sie ihm unter der Hand zur Nichtfreiheit, und doch sucht und will er sie als Freiheit“ (ebd.). Krisis ist nichts anderes als „der Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht“ (ebd., 235).

An diesem Punkt sollte die zweite Frage der Untersuchung, nämlich der Zustand des Übergangs von der Krise zur Gelassenheit, behandelt werden. Chaos und Erstaunen sind die Brücken, die diesen

²³ Diese Kritik weist auf Fichtes Idealismus hin.

Übergang möglich machen. Das Chaos zeigt sich in erster Linie durch eine innerliche Unruhe: „Es entsteht [...] im Innern des Menschen ein Umtrieb, eine rotatorische Bewegung, indem der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn flieht. Dieser innere Umtrieb ist der Zustand des zerreißensten Zweifels, der ewigen Unruhe.“ (ebd., 231) Das äußere Chaos tritt sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft auf, denn die Ablösung der ewigen Freiheit ist zweifach. Natur zeigt dem Menschen „auf alle Weise, daß sie ihm keinen Dank dafür weiß“, „sie als diese *stillstehende* recht eigentlich das Werk des Menschen ist“ (ebd., 245).²⁴ Die Unzufriedenheit der Natur zeige sich durch natürliche Katastrophen: „Was sie [die Natur] baut, was der Mensch baut, zerstört sie selbst immer wieder. Sie schreitet unbarmherzig über alles Menschliche hinweg“ (EV, 67). Schelling vergleicht Mensch und Natur mit einem Schiff bzw. dem Meer: „Wenn ein Schiff mit den Wellen kämpft, wenn der Sturm es begräbt, so geschieht nur, was Recht ist“ (ebd.). Die höchste Form des sozialen Chaos ist der Krieg: „das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der Krieg, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur“ (SW VII, 462). Für Schelling ist das Chaos die Macht der entfremdeten ewigen Freiheit, die sich nur durch die Notwendigkeit entfalten kann. Sie fordert „[b]eständig [...] den Menschen auf, jene innere Spannung aufzugeben, sich selbst und dadurch auch sie wieder, soweit es seyn kann, in Freiheit zu setzen“ (SW IX, 245). Als erste Voraussetzung für die Erfüllung dieser Anforderung zwingt natürliches und soziales Chaos durch seine Übermacht die Menschen dazu, ihre zentrale Stellung aufzugeben. „Wenn die Grundvesten der Erde zittern, wenn in fernen Zonen giftige Dünste mit glühendem Qualm das Land verheeren“, kann „der Mensch nur da gedeih[en], wo die Übermacht der Natur aufhört“ (EV, 67 f.). Im Krieg ist die Situation dieselbe. Die Auswirkungen des äußeren Chaos führen schließlich zu Veränderungen der inneren Unruhe, bei denen durch eine Entscheidung „das in der ewigen Freiheit sie zum Gegenstand machen Wollende ausgeschlossen wird“ (EV, 42):

„Diese auch auf Seite des Menschen stattfindende Spannung (Spannungslosigkeit = Freiheit) erreicht endlich ihren höchsten Punkt, eine ἀμύη, welche eine Entladung zur Folge haben muß, wodurch das, was sich zum Wissenden der ewigen Freiheit in ihr selbst machen wollte, *hinausgeworfen* – in die Peripherie gesetzt – zum schlechterdings Nichtwissenden gemacht wird“ (SW IX, 231).

Erst nachdem der Mensch sich in die Peripherie gesetzt habe, erhalte er die Gelegenheit, zum echten Anfang der Philosophie zu gelangen. Laut Schelling gibt es „keinen andern Anfang der Philosophie

²⁴ Dies ist wahrscheinlich Schellings Kritik an Fichte.

als das Erstaunen“ (ebd., 229 f.). Erstaunen stammt nicht aus dem Terror vor dem Chaos, sondern aus der „Freude am Großen, Majestätischen, Wundervollen“ als dem „Weg zur Wahrheit“, denn nur in dieser Freude kann der Mensch sein wissendes Nichtwissen entfernen und sich in „ein wissendes Nichtwissen“ als „das *unmittelbare* Wissen der ewigen Freiheit“ einsetzen (ebd., 223; 240).

Die Reise der ewigen Freiheit vom Verlassen seiner selbst bis zur Rückkehr zu sich selbst ist eine Art Odyssee. Als ein endliches freies Seiendes ist die „Gestalt unseres Wissens [...] nur der *Reflex* des absoluten Subjekts“ (EV, 48. Hervorhebung des Verfassers). Ein Reflex oder eine Reflexion ist „das *Umgekehrte*“ des Reflektierten (SW IX, 234). Die Umkehrung ist ein Mittel der Selbstverwirklichung der ewigen Freiheit, indem der Reflex als das untergelegte „Tragende“ oder die „Stütze“ der ewigen Freiheit zu betrachten ist (SW IX, 234. EV, 50.). Gleichzeitig führt auch die Umkehrung des Absoluten zur Selbstentfremdung des lautereren Willens bzw. zur Differenz zwischen Sein und Wesen, was die Beschränktheit des menschlichen Bewusstseins aufstellt. Nach dem selbstentfremdenden Reflex wird eine Rückkehr durch den Reflex des Reflexes ermöglicht, deshalb fasst Schelling den gesamten Prozess folgendermaßen zusammen:

„Der Uebergang aus Subjekt in Objekt reflektirt sich durch das Uebergehen aus Objekt in Subjekt. Daher braucht man den Ausdruck Reflexion. Wie sich der Gegenstand im Wasser abspiegelt, gerade so steht das absolute Subjekt im umgekehrten Verhältniß zum Bewußtseyn“ (SW IX, 232).

Die Umkehrung der Umkehrung verursacht ein „Wechselwirken“ zwischen dem absoluten Subjekt und dem menschlichen Bewusstsein und garantiert diesen „beständig[en] Rapport“ dadurch, dass das Gleiche vom Gleichen erkannt wird (SW IX, 233. EV, 47). Die zweite Umkehrung wird durch die Gelassenheit des selbstaufgebenden menschlichen Bewusstseins ermöglicht. In „jener Selbstaufgegebenheit, jener Ekstasis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität. Ich setze das absolute Subjekt durch mein Nichtwissen (in jener Ekstasis)“ (SW IX, 233).

1.2 Der materielle Anfang des Schellingschen Systems

Da der gesamte zweite Teil der *Initia* im folgenden Abschnitt systematisch behandelt wird, soll in diesem Abschnitt nur die strukturelle Beziehung zwischen den verschiedenen Vorlesungen skizziert werden. Indem Schelling den Anfang seiner gesamten Philosophie ausarbeitet, möchte er erörtern, wie das Absolute durch die Schöpfung aus seiner Potenz heraustritt. Ebenso wie die ersten elf Vorlesungen, die aus zwei Teilen bestehen, indem Schelling zunächst seine grundlegende Lehre

vorstellt und dann seinen Studenten eine ausführlichere Darstellung bietet, lassen sich auch die letzten 25 Vorlesungen in zwei Teile gliedern.

In den letzten 25 Vorlesungen handelt es sich um eine ausführliche Darstellung des Anfangs der Philosophie. Die Vorlesungen 12 bis 21 gehören zum ersten Teil dieser Aufgabe. In Vorlesung 12 definiert Schelling die gesamte Entfaltung seiner Philosophie als den Übergang von *implicatio* zu *explicatio Dei*. Die anfängliche Gottheit ist der nichtwollende Wille und „*besteht in der Gelassenheit [des] Willens und des Seins, d. i. wo der Wille das Sein läßt und das Sein vom Willen gelassen wird*“ (EV, 71). In Vorlesung 13 weist Schelling darauf hin, dass Gelassenheit drei Modalitäten enthält: das Sein-Können, das Sein-Müssen und das Sein-Sollen. Von Vorlesung 14 bis Vorlesung 16 erklärt Schelling diese drei Modalitäten nacheinander. Alle diese Modalitäten werden durch Denknöwendigkeit postuliert, was der Grund dafür ist, dass sie Modalitäten des Seins sind (vgl. AA II/10.1, 338). Vorlesung 17 dient der Einführung in das Thema der drei Modalitäten, nämlich das Freiheit-sein-Können. Damit werden drei Modalitäten der Freiheit eingeführt, die höher sind als die Modalitäten des Seins. Diese Modalitäten machen den Inhalt der ewigen Freiheit aus. In Vorlesung 18 unterscheidet Schelling die potenzielle Freiheit von der tatsächlichen Freiheit, was auch den Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit verdeutlicht. In der Ewigkeit sind alle Modalitäten koexistent, während sie in der Zeit in der sukzessiven Abfolge der Heilsgeschichte stehen. In den Vorlesungen 19 und 20 weist Schelling darauf hin, dass die Notwendigkeit, Freiheit durch den Übergang zu verstehen, darin liegt, dass nur dadurch das Seiende in der Potenz als wesentlich frei angesehen werden kann. Der Übergang von der Potenz zur Aktualität erfordert einen Zustand der freien Gelassenheit, in dem es den Raum gibt, nicht durch den Willen in die Aktualisierung einzutreten. Dies ist der abgründtiefte Grund, vor dem die Offenbarung entsteht. In Vorlesung 21 fasst Schelling die vorangegangenen neun Vorlesungen zusammen.

In den übrigen Vorlesungen widmet Schelling der Möglichkeit des Übergangs von der Potenz zur Aktualität große Aufmerksamkeit. In Vorlesung 22 gibt er eine detailliertere Ausarbeitung der in Vorlesung 17 besprochenen Modalitäten. Vorlesung 23 ist eine Ausarbeitung der Vorlesung 18. Schelling verwendet die Identität und die Differenz zwischen Wesen und Sein, um den Beginn der potenziellen Freiheit vom Beginn der tatsächlichen Freiheit zu unterscheiden. Der Übergang von der Potenz zur Aktualität hängt vom Sollen ab, das Thema der Vorlesung 24 ist. Das Frei-sein-Sollen wirkt auf das Frei-sein-Können und macht es zum Frei-sein-Müssen. Daraus ergibt sich eine neue strukturelle Beziehung zwischen diesen Modalitäten. In den Vorlesungen 25 und 28 erklärt Schelling,

wie das Sollen auf das Können einwirken kann, wenn noch kein Bewusstsein vorhanden ist. Als blinde Kraft macht das Müssen den Naturzustand aus. Sie ist das Mittel, durch das das Sollen das Können verändert. In den Vorlesungen 26 bis 31 erklärt Schelling die Geburt eines begrenzten freien Wesens, das die Wirkung der Veränderung des Könnens ist. Durch das Bewusstsein erkennt das Frei-sein-Können, dass die Freiheit in seinem Wesen liegt. Gleichzeitig betrachtet sich dieses begrenzte freie Wesen als das absolute und höchste Seiende. Mit anderen Worten, es will das Zentrum sein. Daraus resultieren die Erbsünde und die kreisförmige Zeit, die auch der Naturzustand ist. Von Vorlesung 32 bis Vorlesung 36 erörtert Schelling die Ergebnisse der Überwindung des Naturzustands. Vorlesung 32 definiert die Bedeutung dieser Überwindung. In Vorlesung 35 unterscheidet Schelling zwischen der ersten Schöpfung, bei der es sich um die Erschaffung von der primären Materie handelt, und der zweiten Schöpfung, bei der alle spezifischen Dinge allmählich erschaffen werden. Diese beiden Arten der Schöpfung werden separat in den Vorlesungen 33 bzw. 34 behandelt. In Vorlesung 36 fasst Schelling die Logik des gesamten Prozesses zusammen und erklärt die Struktur von Raum und Zeit.

2. Anfang der Offenbarung: Modalitäten der Potenzialität und Zeit der Dunkelheit

Wie der Titel des Buches verdeutlicht, sind die *Initia Philosophiae Universae* vor allem eine Ausarbeitung der Anfänge der Philosophie. Schelling erörtert in diesem Buch zahlreiche Arten von Anfängen. Die wichtigste Dimension dieses Begriffs ist der ewige Anfang der Offenbarungsgeschichte.²⁵ Dieser Anfang erscheint nur als Ergebnis des Herablassens Gottes in seine eigene reine Macht, die nichts anderes als eine blinde Natur ist. Durch diese Involution wird die Essenz des Absoluten als Potenzialität für die ewige Freiheit in die Natur eingebettet. Die blinde Macht der Natur, die Potenzialität für Freiheit und ihre Wechselwirkung bilden die Gesamtheit des Beginns der Offenbarungsgeschichte. Schellings Interpretation des Anfangs kann in zwei aufeinanderfolgenden Stufen dargestellt werden. Die erste Stufe befasst sich mit drei Arten von Modalitäten, die die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung im Anfang bilden. Die zweite Stufe befasst sich nach Schelling mit der Bewegung selbst. Sie besteht aus drei Perioden der dunklen Zeit, die später erläutert werden.

²⁵ Der Anfangsbegriff wird in den folgenden Ausführungen meist in diesem Sinne verwendet. Auf Ausnahmen wird hingewiesen.

Das erste Unterkapitel ist der Erläuterung der drei Modalitäten der ewigen Freiheit gewidmet, und die verschiedenen Modalitäten sind unterschiedliche Gestalten des Willens. Schelling erläutert sie zunächst aus der Perspektive des Seins und dann aus der Perspektive der Freiheit. Die Perspektive des Seins kann auch als die Perspektive des Denkens betrachtet werden. Das Subjekt, dem diese Perspektive gehört, ist nicht der Wille selbst, sondern der Philosoph, der über den Willen nachdenkt. Aufgrund der inhärenten Synthese zwischen Denken und Sein sind alle möglichen Formen des Willens zunächst Modalitäten des Denkens in Bezug auf das Sein. Im Gegensatz dazu enthält die Perspektive der Freiheit Modalitäten der Freiheit, die durch Bezugnahme auf die Modalitäten des Denkens konstruiert werden. Diese sind reine Modalitäten, da sie eine direkte Verbindung zu den Modalitäten selbst haben und nur indirekt mit dem Sein verbunden sind. Auf diese Weise transzendiert Schelling den Bereich des Denkens durch das Denken.

Wenn der Anfang nur im Bereich der Potenz bleibt, gibt es weder Freiheit noch System. Der Übergang von der Potenzialität zur Wirklichkeit beruht auf der Entstehung von Konflikten, die auch weitere Widersprüche hervorrufen, bis der Anfang aufgebrochen ist, um Platz für den Durchbruch zu schaffen. Dieser Prozess ist das Thema des zweiten Abschnitts. Der Inhalt dieses Teils kann als eine Systematisierung des unveröffentlichten Entwurfs von den *Weltaltern* angesehen werden, insbesondere des Bruchstücks von 1815. Aufgrund seiner Krankheit hatte Schelling es eilig, das Gesamtschema am Ende seiner Vorlesungen zu skizzieren. Die *Weltalter* dienen somit als notwendige Ergänzung für ein gründliches und subtiles Verständnis der Intention der *Initia Philosophiae Universae*.

Im Vergleich zum ersten Unterabschnitt, der sich mit den Voraussetzungen der Bewegung befasst, ist der zweite Abschnitt der Diskussion der Bewegung in der Ewigkeit gewidmet, die die dunkle Zeit ausmacht (vgl. ebd., 577). Schellings dunkle Zeit ist keine sukzessive Zeit, sondern die Zeit der Zeit oder die Bewegung der Bewegung. Schelling erklärt, wie die ruhige ewige Freiheit, deren Wesen eher Gelassenheit als Bewegung ist, zu einer blinden und kreisförmigen Bewegung motiviert wird, deren inhärente Spannung zur Krise und zum Zusammenbruch der Rotation führt, sodass eine sukzessive Bewegung entsteht. In diesem Sinne ist die Bewegung in der Ewigkeit die Bewegung, die wirkliche Bewegung möglich macht. Die Bewegung in der Ewigkeit wird in drei Perioden unterteilt, entsprechend der Zusammenfassung in der letzten Vorlesung (vgl. ebd.). Die absolute Nicht-Zeit ist die Periode, in der sich alle Modalitäten noch in einem Zustand der Gelassenheit befinden. In der ewigen Zeit befinden sich alle drei Modalitäten in einer Rotation, die weder einen echten Anfang noch

ein echtes Ende hat. Durch die Zeit der Krise werden alle drei Modalitäten von der ewigen Wiederkehr des Lebens emanzipiert.

2.1 Modalitäten der Potenzialität

2.1.1 Modalitäten des Seins in der Gelassenheit

Da der wesentliche Charakter der Gelassenheit die Lauterkeit ist, besteht der einzige Weg, sich ihr zu nähern, darin, das „Gefühl von Unlauterkeit alles Seyns“ loszuwerden, das von Schelling als das „älteste Gefühl des Menschen“ betrachtet wird (ebd., 272). Unlauterkeit liegt in der Struktur des Urteils, in der das Prädikat am Subjekt teilnimmt, obwohl es keine wesentliche Verbindung zwischen ihnen gibt. Dies ist zum Beispiel bei der Behauptung der Fall, dass der Körper warm ist. Dementsprechend ist die Struktur des Urteils auch die Form des determinierten Wissens und Wollens. Die Bedingung für den Übergang von Unlauterkeit zu Lauterkeit ist die Aufhebung der Teilnahme, die zu einer gegenseitigen Gleichgültigkeit und Indifferenz zwischen Freiheit an sich und Sein an sich führt. Bei Gelassenheit ist „das Höchste“ durch die „gänzliche Negation [...] des wirkenden“ Willens erreicht (AA II/10.1, 278). Der Status des Höchsten ist an dieser Stelle nur der Anfang des Höchsten und nicht das eigentliche Höchste, sonst gäbe es keine Motivation, ein System zu entwickeln. Aus dieser Perspektive kritisiert Schelling eine Tendenz in der modernen Philosophie, die das höchste Absolute an den Anfang ihrer Philosophie stellt und daraus ein lebloses und unbewegliches System ableitet (vgl. ebd., 352).

Für Schelling setzt sich der Anfang aus drei Elementen zusammen: der wesentlichen Identität zwischen der ewigen Freiheit und dem Sein an sich, ihrer formalen Differenz und ihrer formalen Identität. Bei ihm stammt die absolute Identität zwischen Freiheit und Sein aus der „Denknotwendigkeit“ (ebd., 338). Das Lassen des Seins durch das Können bedeutet, „daß das Seyn für das Können nicht Seyn ist – das Können ignoriert das Seyn – dieses ist nicht da für das Können“ (ebd., 308 f.). Das mit dem Können zu identifizierende Sein an sich ist deshalb „nur für uns[,] nicht für sich *selbst*“ (ebd., 312). Freiheit im Sinne von lauterem Können ist das Sein an sich, weil sie „ohne Seyn nicht gedacht werden“ darf (ebd.). Gerade „aus demselben Grund, aus welchem wir bey dem absoluten $A=A$ zwar zuerst auch nur lautres Können setzen, [...] erkannten [wir], daß dieses lautre Können das Seyn an sich sey oder das Seyn an sich habe – als ein zwar ihm nicht gegenständliches aber ebendarum auch nicht von ihm wegzubringendes“ (ebd.). Da „eine Freiheit, die

sich *selbst* nicht weiß als Freyheit[,] [...] auch nicht wirkliche Freyheit“ ist, ist die ewige Freiheit oder das reine Können am Anfang lediglich eine potenzielle Freiheit (ebd., 318).

Obwohl „das laute Können das Seyn nicht [weiß], [...] *hat* [es] das Seyn an sich“ (ebd., 313. Hervorhebung des Verfassers). Dieses unbewusste Besitzen des Seins basiert auf dem Wechsel der Perspektive. Die Notwendigkeit des Denkens, dass das Gedachte nicht reines Nichts sein kann, ist zum „Zauber“ im Sinne von „ursprünglich[em], unwillkürlich[em] Anziehn“ des Seins umgestaltet (ebd., 320; 313 f.). Durch das zauberische Besitzen des Seins an sich ist das bloße Können das „Daseyende“, jedoch noch kein wirkliches „Seyendes“ (ebd., 283). Das ursprüngliche Anziehen ist vom sekundären Anziehen zu unterscheiden. Ihre Abgrenzung spiegelt den Unterschied zwischen Lauterkeit und Unlauterkeit wider. Das sekundäre Anziehen ist „ein Anziehn, das das Gegenständlich[-]geworden[-]seyn schon voraussetzt, mit Wissen und Wollen verbunden, das eigentlich nur ein Wiederanziehn ist, dessen, was das Anziehn ursprünglich an sich hatte“ (ebd., 320). Aus zwei Gründen stützt sich das sekundäre Anziehen auf das primäre. Erstens involviert das ursprüngliche Anziehen das Sein an sich und nicht ein bestimmtes Sein. Zweitens ereignet sich das Besitzen des Seins auf eine zauberhafte Weise ohne Tun und Bewegung.²⁶ Die „Magie“ bzw. der „Zauber“ ist „eine Anziehungskraft, [...] die der ruhende, d.h. der wesentliche Wille ausübt“ (ebd., 321). In diesem Sinne ist die Ruhe, in der der nichtwollende Wille sich befindet, eine zauberhafte und kraftvolle Ruhe, deren magische Kraft „der laute Hunger, die laute Begierde nach dem Seyn“ ist (ebd., 320). Aufgrund der Magie dieser Kraft wird der Wille sofort befriedigt, sodass er nicht als Mangel empfunden wird. Dies deutet gleichzeitig an, dass der lautere Hunger eine unbesiegbare Sucht sein wird, solange das sekundäre Anziehen auftritt.

Aufgrund des fehlenden Bewusstseins ist der formale Unterschied zwischen Subjekt und Objekt unvermeidlich (vgl. ebd., 309). Dieser formale Unterschied lässt sich auf nichts anderes als das Denken zurückführen. Im Denken ist es möglich, entweder die Freiheit oder das Sein als das lassende Subjekt zu betrachten, während das andere als das gelassene Objekt dient (vgl. ebd., 308). Dementsprechend sind zwei „verschiedne Ansichten von einem und demselben $A = A$ “ vorhanden (ebd., 327). Diese Unterscheidung gilt auch nur fürs endliche Bewusstsein, im Gegensatz zur immerwährenden Freiheit oder dem Sein an sich, die beide durch reine Identität definiert sind. Die „Nichtgezweytheit ist nur das Seyn der ewigen Freiheit oder die ewige Freiheit *selbst* als Seyn“ (ebd., 285).

²⁶ Vgl.: „Etwas durch Bewegung – durch Thun zu bewirken, das ist nicht magisch“ (AA II/10.1, 321).

Obwohl sich die Gelassenheit als eine wechselseitige Beziehung darstellt, drückt die Behauptung ‚die lautere Freiheit ist das Sein an sich‘ „das natürliche Verhältnis“ aus (ebd., 322). Wenn aber die Freiheit nur im Zustand der Identität verharren kann, ist sie keine eigentliche Freiheit, sondern nur das Sein-Müssende (vgl. ebd., 286). Die eigentliche Freiheit ist „das seyn und nicht seyn Könnende“ (ebd., 288). Das Sein-Können und das Sein-Müssen sind jeweils „*potentia pura*“ und „*actus purus*“ (ebd., 324). Aufgrund des fehlenden Bewusstseins wird nicht nur das Sein-Können unweigerlich zum Sein-Müssen, sondern es kann das Sein-Müssen auch nicht aus sich selbst vertreiben (vgl. ebd., 329). Als dritte Modalität ist das Sein-Sollen die formale Identität, die die formale Differenz zwischen Können und Müssen voraussetzt. Das Sein-Sollen ist nicht das bloße Sein-Können, weil das, was nur sein kann, vielmehr das ist, was nicht sein soll (vgl. ebd., 329). Gleichzeitig ist es auch vom Sein-Müssen zu unterscheiden, weil die unausweichliche Notwendigkeit beim Müssen nicht mit der kategorischen Notwendigkeit beim Sollen zu identifizieren ist. Als die formale Identität ist das Sein-Sollen die Notwendigkeit der Freiheit.

2.1.2 Modalitäten der Freiheit in der Gelassenheit

Die oben genannten drei Modalitäten sind Wege, durch die das Seiende im absoluten $A=A$ eine Beziehung zum wirklichen Sein herstellen kann. Das absolute Seiende besitzt alle diese Modalitäten, ist aber mit keiner von ihnen identisch und deshalb unaussprechlich. Bei jedem Versuch, über sie zu sprechen, ist es auch gezwungen, über sie zu denken. Das Denken führt unweigerlich zu einer Verbindung zwischen Freiheit und Sein. Die drei zuvor genannten Modalitäten stellen alle drei möglichen Ergebnisse dieser Beziehung dar. Sie werden nur nach ihrem „Verhältnis zum Seyn“ unterschieden (ebd., 338). Da das Sein-Müssen jedoch aus dem unbewussten Sein-Können abgeleitet wird und das Sein-Sollen auf den beiden anderen Modalitäten basiert, sind sie alle Modalitäten innerhalb einer höheren Modalität des Könnens. Demzufolge ist die ewige Freiheit „nicht das seyn K[önnen], das seyn M[üssen], das seyn S[ollen]. – sondern das dieß alles seyn Könnende“ (ebd., 337).

Nachdem er diese allumfassende Modalität des Könnens in Betracht gezogen hat, kommt Schelling zu drei Modalitäten der Freiheit. Diese sind Modalitäten des Seienden, die die Bedingungen für die Modalitäten des Seins bilden. Laut Schelling „kommen wir nun auf den wesentlichsten Punct dieser ganzen Untersuchung – nämlich auf das ursprüngliche Verhältnis des absoluten A zu den Urpotenzen“ (ebd., 389). Das Seyn-Können sein Können ist die primäre Urpotenz (vgl. ebd., 381). Die Verdoppelung des Könnens macht die Urpotenz zum „laut[eren] Können“ (ebd., 381). Das Sein-

Müssen sein Können ist die sekundäre Urpotenz. Bevor es ins Feld der Wirklichkeit eintritt, ist das Sein-Müssen sein Können nur eine Potenz oder Möglichkeit des Seins, d. h. „das lautre Seyn“ (ebd., 382). Schelling verwendet die Paradigmen von Eryximachus und Diotima in Platons Symposion, um die Entstehung der ersten zwei Urpotenzen zu erklären. In Anlehnung an die mythologische Geschichte des Eryximachus betrachtet Schelling die Unterscheidung zwischen diesen beiden Urpotenzen als Ergebnis einer Teilung. Das lautere Können und das lautere Sein sind im Wesentlichen identisch und sie werden nur wegen des Denkens voneinander unterschieden, „[d]enn jedes ist für sich Nichts[,] nur zusammen sind sie Etwas“ (375). Das ist der Grund, warum das lautere Können, das das Sein an sich ist, des Seins beraubt ist. „[O]hne alles Seyn“ ist das lautere Können lediglich „als bloßer Mangel, als Leere, die der Erfüllung bedürftig ist – als an sich ziehender Hunger“ zu betrachten (ebd., 387). Die gleiche Logik gilt auch für das lautere Sein. Ohne Bewusstsein sind beide Urpotenzen nicht füreinander da, sodass sie sich nur blindlings suchen, wie in dem von Eryximachus erzählten Mythos. Deshalb kennzeichnen sowohl gegenseitige Gelassenheit als auch gegenseitige Interaktion die Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Urpotenz. Aufgrund dieses Paradigmas ist Schelling der Auffassung, dass beide Parteien einen Zustand der Ekstase erreichen könnten, wenn beide Urpotenzen Egoismus und Selbstliebe aufgäben. Diese Selbstaufgabe führt zur Aufhebung der durch die Selbstscheidung verursachten Selbstentfremdungen sowie zur höchsten geistigen Befreiung (ebd., 377). Außerdem stützt sich Schelling auf die von Diotima erzählte Mythologie, da er das lautere Können als „die Armut“ und das lautere Sein als „die Fülle und de[n] Überfluss *selbst*“ betrachtet (ebd., 376). An dieser Stelle liefert Schelling eine Erklärung für die Existenz von Zauber, denn die Modalitäten des Seienden sind die Bedingungen der Modalitäten des Seins. Der Zauber stammt aus der Armut des lauteren Könnens und ist nichts anderes als „die lautre Begierde nach dem unendlichen Seyn“ (ebd., 377). Durch dieses blinde Wollen des Seins setzt Schelling Anfang mit Anziehen in Verbindung (vgl. ebd.).

Die dritte Urpotenz ist das Sein-Sollen sein Können. Im Gegensatz zur ersten Urpotenz, die Schelling „das uneigentliche seyn Könn[en].“ nennt, ist die dritte Modalität „eigentliches Seynkönnen“ (ebd., 383). Die Lauterkeit des lauteren Könnens ist durch den Mangel alles Seins garantiert. Wenn es in den Bereich des Seins eintritt, wird es „aufhör[en,] das seyn Können zu seyn“ und in „das[,] welches nur seyn konnte und nicht seyn konnte“, umgestaltet (ebd., 384). Aus diesem Grund ist das das Sein-Können sein Könnende lediglich „das zufällige Seyende“, dessen Modalität nur als das uneigentliche Können zu betrachten ist. Das eigentliche Sein-Können stammt aus der formalen Identität zwischen

entgegengesetztem Sein und Freiheit. Um des Seins willen ist das Sein-Sollen sein Können das Können, deswegen kann es im Sein das Können bleiben (vgl. ebd.). Schelling vergleicht die Beziehung zwischen den drei Urpotenzen mit der Beziehung zwischen Geist, Körper und Leben. Der uneigentliche Geist steht dem Körper entgegen, während das Leben bzw. der eigentliche Geist die „ewige Agilität im ewigen Seyn“ ist (ebd.). Im Gegensatz zum lauterem Können und lauterem Sein ist die letzte Modalität die „lauterste Beweglichkeit“ (ebd., 386). Als Leben ist die dritte Urpotenz auch „das urpr[ü]ngliche]. Besonnene, Bewußte, seiner *selbst* Mächtige“ (ebd., 385). Doch sind alle drei Modalitäten nichts mehr als Potenzen, deswegen ist lautere Beweglichkeit nur das potenzielle Leben.

Das absolute Subjekt ist das alle Urpotenzen sein Könnende. Bei Schelling besteht das absolute Seiende aus Identität der Identität und Differenz. Lauteres Können und lauterem Sein sind entgegengesetzt. Einerseits setzt die dritte Urpotenz die Unterscheidung voraus, da es keine Identifikation ohne Antagonismus geben kann. Als die formale Identität steht sie im Gegensatz zur Differenz und zu den entgegengesetzten Modalitäten, deswegen ist die dritte Urpotenz nur „*als* Indifferenz“ gesetzt (ebd.).

Die drei Urpotenzen des absoluten Subjekts, die die Modalitäten des durch das Denken gesetzten Seins bedingen, sind die Modalitäten des Seienden. Das absolute Subjekt ist das alle Urpotenzen sein Könnende, deswegen sind alle Urpotenzen ‚als‘ das absolute Seiende zu betrachten, obwohl sie jenes nicht ‚sein‘ können. In diesem Sinne sind „jene drei Potenzen ihm [dem absoluten Seienden] das Seyn“ (ebd., 389). Die Urpotenzen des absoluten Seienden sind die Potenzen der Freiheit, die die Modalitäten des Seins des Denkens bedingen. Indem die Potenzen der Freiheit dem Sein gehören, sind sie im unbewussten „Urzustand der Natur“, aus dem die Entstehung des Denkens erklärt wird (ebd., 547). Dies lässt sich in der folgenden Diskussion erläutern.

2.2 Stadien der dunklen Zeit

2.2.1 Täuschende Einheit und absolute Nichtzeit

Das Ziel des Übergangs von Potenzialität zur Wirklichkeit ist: „Erkenne, was du bist, und sey, als was du dich erkannt hast“ (SW IX, 226). Dementsprechend besteht der erste Schritt darin, das Wesen der Potenz zu verstehen. Dies ist auch das Wesen des Seins des absoluten Seienden. Die drei Urpotenzen sind per Definition gegensätzlich. Jedoch sind sie im Sein des absoluten Subjekts zu einer Einheit verbunden. Aufgrund des unvermeidlichen Widerspruchs ist der ursprüngliche Zustand der Einheit

nur eine „scheinbare täuschende unzuverlässige Einheit“, in der sich eine „in Eins verschlungene Trias“ befindet (AA II/10.1, 357; 404). Das absolute Seiende muss von einer seinem Wesen entgegengesetzten Form anfangen, denn „es [ist] eben unmöglich [...] [,] daß die ewige Freyheit gleich zuerst anders als in dieser Form da sey“ (ebd., 399). Die verwirrende dunkle Form des absoluten Seienden ist die Darstellung seines Zaubers und „in dieser Verschlungeneit besteht jetzt sein Seyn“ (ebd., 404). „[A]ls Anfang“ ist die täuschende Einheit „nicht gesetzt [,] um zu bleiben, sondern [...] um sogleich aufgehoben und als ewige Vergangenheit gesetzt zu werden“ (ebd., 399). Wegen der Verschlungeneit bezeichnet Schelling die ewige Freiheit zuerst als „absolutes Nichts“ oder „absolute Nichtzeit“, weil bei ihr sich weder Ordnung noch Bewegung ergibt (ebd., 405; 577).

Nach Schelling besteht der erste Schritt zur Verwirklichung der Freiheit darin, den Zustand der Verschlungeneit zu verlassen. Diese Veränderung wird durch den Anstoß verursacht, dass „es [...] als Seyn oder im Seyn Dasselbe seyn [soll], was es als Wesen ist“ (ebd., 402). Dies erfordert die Umwandlung der nominellen Einheit in eine tatsächliche Einheit, die durch das Auftreten des Selbstbewusstseins ermöglicht wird. Denn wenn ein potenzielles Wesen, dessen Wesen die Freiheit ist, sich seines Wesens bewusst wird, muss es eine Entscheidung darüber treffen, ob es sein Wesen im Sein verwirklichen will. Ganz gleich, welche Entscheidung es trifft, es ist eine Entscheidung auf der Grundlage freier Bestimmung, in diesem Fall ist es dazu bestimmt, frei zu sein. In jedem Fall ist das Sein verwirklichter freier Wille, auch wenn der Entscheider sich entscheidet, sein Wesen zu verraten. Das Selbstbewusstsein wird auch die Verschlungeneit der Modalitäten auslöschen, da sich die Blindheit in der Verschlungeneit aus der Bewusstlosigkeit ergibt. In den folgenden Abschnitten wird die Möglichkeit dieses Übergangs von potenzieller Freiheit zu wirklicher Freiheit untersucht werden.

2.2.2 Zustand der Natur und ewige Zeit

2.2.2.1 Das Gesetz und das Sollen

Schelling kann nicht ignorieren, dass die Verwirklichung der potenziellen Freiheit nur eine Notwendigkeit für uns ist und nicht für die Potenz selbst. Der ruhende Wille, der nichts will, ist gleichzeitig „ein Wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß“ (SW VIII, 201). An sich hat der lautere Wille keinen inhärenten Grund, eine Änderung vorzunehmen. Dementsprechend stellt Schelling sich die Frage: „Wodurch [...] soll sie [die lautere Freiheit] ihrer selbst inne werden?“ (AA II/10.1, 425) Denn die lautere Freiheit „kann ihrer *selbst* nicht inne werden durch sich *selbst* – also nur durch ein andres außer ihr“ (ebd.). Die Bedingung des Selbstbewusstseins der Freiheit kann nicht ein Seiendes

sein, sonst „hätten wir ein Seyendes außer und unabhängig von der ewigen Freiheit“ (ebd., 426). Sie muss auch außer des Seins bleiben, denn in diesem Kontext ist das Sein an sich nichts anderes als die bewusste Freiheit, wenngleich sie ebenfalls nicht das Nicht-Sein sein kann. Als Bedingung kann „das absolut Bestimmende der Freyheit“, die nur auf dem Scheidepunkt zwischen Sein und Nicht-Sein stehen darf, lediglich „der eben so ewige Imperativ“ und „Gesetz“ sein (ebd.). Die durch das Gesetz ermöglichte Bestimmung der Freiheit ist eine Autonomie, denn das Gesetz ist „die ewige Freiheit *selbst* als das rein seyn Sollen gedacht“ (ebd., 427). Im Gegensatz zu dem in der Potenz befindlichen Sollen ist das Gesetz „ewiger Actus“ und besteht „in unablässigem Wirken“ (ebd.).

Beim Gesetz muss gefragt werden, „wogegen sich eigentlich das Gesetz richte“ (ebd., 436). In den drei Urpotenzen des Seienden ist die Modalität des Könnens die Grundlage der anderen beiden Modalitäten, deswegen ist das sich selbst nicht wissende Sein-Können das Objekt des Gesetzes (vgl. ebd., 438). Aufgrund ihres fehlenden Selbstbewusstseins hat das Können den Zauber, alle drei Modalitäten in einer blinden und nominellen Einheit zu vereinen. (vgl. ebd., 439).

Nach diesem Gesetz darf Nichts in der bewussten Unentschiedenheit bleiben oder durch „die bloße Nothwendigkeit seiner Natur oder durch Zufälligkeit“ ein Wesen besitzen (ebd., 427). Es kann nur entweder Nichts oder Etwas sein, „weil es gewollt hat“ (ebd., 426). In diesem Sinne begründet Schelling seine Philosophie durch „das sittliche Schicksal, das über allem waltet“ (ebd.). Es lässt sich die blinde und unentschiedene „[n]othwendige Freiheit“ nicht bestehen, weil das Schicksal durch die „freie Nothwendigkeit“ jene blinde Freiheit erlöst (ebd.). Diese freie Nothwendigkeit verlangt nicht, dass die Freiheit unmittelbar verwirklicht wird, sondern dass die potenzielle Freiheit sich selbst bestimmen muss. Die „Absicht des Gesetzes“ ist, die „bewußtlose – sich *selbst* nicht wissende Wurzel des Ganzen zum Bewußtseyn zu bringen“ (ebd., 439). Durch das Bewusstsein ist die erste Urpotenz nicht mehr das die ewige Freiheit sein Könnende, sondern das die ewige Freiheit sein Müssende. Auf diese Weise ist die magische Anziehungskraft der reinen Freiheit entzaubert, weil sie sich ihrer Entgegensetzung gegen das Sein an sich bewusst ist.

Um sein Ziel zu erreichen, muss das Gesetz eine in sich widersprüchliche Forderung aufstellen. Auf der einen Seite soll sich die ewige Freiheit *als* das wirkliche Sein-Könnende im Bewusstsein sehen, um sich ihres Wesens bewusst zu werden. Auf der anderen Seite verlangt das Gesetz, dass die ewige Freiheit im bloßen Sein-Können *als* reine Potenz stehen bleibt und ihres Seins nicht begehrt (vgl. ebd., 448). Die erste Anforderung stützt sich auf die zweite, da die Beschränkung nur dem Subjekt

vorgeschrieben ist, das das Potenzial hat, die Regel zu brechen. Dieser Widerspruch ist also nur ein scheinbarer Widerspruch (ebd.). Selbst wenn das Gesetz keinen inhärenten Gegensatz enthält, wird ein Widerspruch in das Selbstbild der ewigen Freiheit implantiert. Auch wenn die Beschränkung der ewigen Freiheit ihr Wesen bewusst macht, ist es ihr verboten, dieses Wesen zu verwirklichen. Die Einschränkung verwandelt das Nichtseiende in das „Unseynde“, d. h. „das nicht seyn sollende“ (ebd., 455).

Es ist jedoch unmöglich, die potenzielle Freiheit unmittelbar durch ein Gesetz zu verwirklichen, weil die Wurzel der Bewusstlosigkeit selbst bewusstlos ist. Eine direkte Wirkung eines sittlichen Gesetzes wird lediglich dadurch ermöglicht, dass der Gegenstand des Gesetzes den Inhalt der Vorschrift durch sein Bewusstsein nachvollziehen kann. Allerdings soll das Bewusstsein nichts anderes als das Produkt des Gesetzes sein. Dieser klärungsbedürftige Aspekt leitet die Diskussion in den nächsten Abschnitt.

2.2.2.2 Imaginierender Selbstwille und Selbstbewusstsein

Obwohl das Gesetz den Anschein einer Einschränkung erweckt, lautet sein wahrer Inhalt wie folgt: „Es *soll* eben Leben seyn“ (ebd., 426). Gemäß Schelling hängt Leben von Streit und Widerspruch ab. Wenn alles ruhig bleibe, wolle sich nichts bewegen und alles falle in eine Lache aus stagnierendem Wasser. Deshalb ist „Widerspruch [...] des Lebens Triebwerk und Innerstes“ und „[a]lles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen“ (SW VIII, 321). Aus diesem Grund ist der Anfang des Lebens ein den Streit verursachendes Ereignis, das die „Gewalt[,] das Seyn der ewigen *Freiheit* zu negiren“, ausübt (AA II/10.1, 439). Bisher hat es stets um die Potenz des Absoluten gehandelt, außer wenn es um das Gesetz geht. Dieses Verfahren ist die Selbstbeschränkung des aktuellen seienden Absoluten als Ergebnis seiner eigenen freien Entscheidung: „Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seyenden des Seyns“ (SW VIII, 310). Durch dieses Herablassen setzt sich die ewige Freiheit in den Zustand der Einwicklung bzw. der Involution, wodurch die drei Urpotenzen der Offenbarung verursacht werden (vgl., AA II/10.1, 436).²⁷ Weil das absolute Seiende selbst seiend ist, hat es kein Verlangen, zum Seienden zu werden (vgl. SW VIII, 227). Jedoch steht die Tatsache, dass die ewige Freiheit negiert wird, im Widerspruch zu ihrer Natur, was einen Grund für die Genese des Gesetzes hervorruft. Im Zustand der Einwicklung wird die Beziehung aller Urpotenzen vom Zustand der wechselseitigen Gelassenheit via die Erweckung der bewusstlosen Freiheit zum Urzustand der Natur. Dieser Zustand ist ein „*bellum omnium contra omnes*“, den Schelling

²⁷ Habermas weist darauf hin, dass Schellings Konzept der Kontraktion oder Involution sowohl aus dem kabalarischen als auch aus dem protestantischen Mystizismus stammt (vgl. 1982, 171–227).

insbesondere als „*bellum intestinum*“ bezeichnet (SW IX, 210; 209). Die Tatsache, „daß die erste Natur von sich selbst im Widerspruch ist“, zwingt alle Urpotenzen „aus ihrer behaglichen Ruhe“ sowie aus der gegenseitigen Gelassenheit herauszutreten (SW VIII, 219). Der Widerspruch ergibt sich nicht direkt aus der Einwicklung. Die kontrahierende Einwicklung ist nur die Bedingung, die die Entstehung einer zum ersten Seienden werdenden Urpotenz ermöglicht. Der Versuch, das erste Seiende zu sein, ordnet zwangsläufig andere Urpotenzen sich selbst unter, was unausweichlich Widerspruch veranlasst.²⁸ Als Anfang des Streitens ist das erste Seiende die Urpotenz, die „sich am meisten zur Natur des nicht Seyenden neigt“ (ebd., 211). Da das das Sein-Können sein Könnende sogar aufgefordert ist, das Unseiende zu sein, ist es das erste Seiende.

An dieser Stelle müssen expliziert werden, wie das Sein-Können sein Können zum ersten Seienden wird. Laut Schelling ist „jede Potenz ein Wille“ (AA II/10.1, 509). Das lautere Können ist ein verzauberter Wille, der ohne Tun das reine Sein anzieht. Das lautere Sein ist der kontrahierende Wille, der das lautere Können einwickelt. Durch diese Involution entsteht der Selbstwille, weil das Eingewickelte einen Mangel seiner selbst wahrnimmt:

„Sich selbst setzen als nicht seyend und sich selber Wollen ist daher eins und dasselbe. Das Erste jedes Wesens ist, daß es sich selber will, dieses sich-Wollen ist eben nachher die Grundlage der Egoität, das, wodurch ein Wesen sich abzieht oder abschneidet von andern Dingen, wodurch es nur Es Selbst ist, und also nach außen oder gegen alles andere verneinend“ (SW VIII, 224).

Die Bedingung des Entstehens des Selbstwillens führt wiederum zur Erscheinung des Selbstbewusstseins im Sinne des Selbstempfindens:

„Denn nicht in dem Maß stillschweigend und todt, als wir bis jetzt anzunehmen schienen, ist jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Wesen. Sich selbst für sich unfühlbar, aber geengt und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es sich als geistiges, bejahendes Wesen, und dringt seiner Natur gemäß um so mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden“ (ebd., 245).

²⁸ Vgl.: „Denn da von den drei Principien, deren unauflösliche Verkettung sie ist, jedes seiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine seyend, dann nothwendig die andern nicht seyend sind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu seyn oder nicht zu seyn, so ist gleich in der ersten Natur eine wenn auch nur blindlings geschehende Entscheidung nöthig. Ist das eine seyend, so das andere nicht seyend, doch soll und muß jedes gleicherweise das Seyende seyn; somit bleibt nichts übrig als ein alternirendes Setzen, da abwechselnd jetzt das eine seyend ist, die andern nicht seyend, und dann hinwiederum eines von diesen seyend und die andern nicht seyend.“ (SW XIII, 220)

Dieser selbstbewusste Wille ist ein Nichtseiendes. Obwohl er im Zustand der Privation bleibt, ist er nicht gar Nichts. Als Gegensatz zum Sein muss er Etwas sein und eine gewisse Positivität besitzen, um einen Gegensatz bilden zu können.

2.2.2.3 Der wirkliche Selbstwille und die ewige Zeit

Aufgrund der Koexistenz von Selbstwillen und Selbstbewusstsein kann sich das lautere Können „in der *Imagination*“ ein „Bild des Seyns“ vorstellen (AA II/10.1, 496 f.). Dies wird von Schelling als die „Lockspeise“ gesehen, durch die der Selbstwille zum „Begehren des Seyns“ umgestaltet wird (ebd., 497). Durch das durch die Imagination hervorgebrachte Wollen des Seins wird das Wollende im Gegensatz verwickelt und ist durch den im Bewusstsein befindlichen Mangel ein aktuelles Nichtseiendes geworden (vgl. ebd.). Das Bild des Seins ist gleichzeitig „als ein Bild seiner unendlichen Freyheit, darum als das Bild einer unendlichen Möglichkeit“ zu betrachten (ebd., 507). Für Schelling ist das Bild die Schlange, die den Willen immer mehr „entzündet“, bis er „endlich wirklich entbrennt“ (ebd.). Das Wollen zum Sein ist nichts mehr als das Wollen der eingebildeten ewigen Freiheit. Obwohl kein objektiviertes bestimmtes Sein den Selbstwillen befriedigen kann, wird er von seiner eigenen Lust getäuscht. Dieses Wollen ist aber „nur durch das Anziehen und im *Anziehen* Etwas – er ist an sich Nichts, und kommt oder entspringt rein aus dem Nichts – er ist Nichts, wie jeder Wille an sich Nichts ist und nur im Anziehen Etwas, im wirklichen Wollen Etwas ist“ (ebd., 507). Sobald das Wollen der Versuchung des eingebildeten Seins nicht mehr widerstehen kann und die Grenze überschreitet, geht der in der Imagination befindliche Selbstwille zum wirklichen Selbstwillen über, was die „Genesis der Sünde“ ausmacht (ebd., 502):

„Das nächst Bestimmende seines Übergangs zum wirklichen sich selbst Wollen ist daß es sich als das Alleseynde sieht, als das nichts vor noch über sich hat, und daß es sich vorstellt, eben als dieses sich selbst haben zu können, und also wiederzufinden im Seyn“ (ebd., 506).

Der entscheidende Selbstwille betrachtet sich selbst als den Grund des Seins, indem Etwas nur sein kann, wenn es gewollt wird. Dies charakterisiert die Selbständigkeit, indem dieses Wollen „ganz auf sich selbst stehen“ kann (ebd., 497). Indem es die Grundlage für alles schafft, zielt es darauf ab, ein stabiles Fundament für und durch sich selbst zu schaffen (vgl. ebd., 511). Dies ist eine zweifache Täuschung. Der Selbstwille verwechselt sein ‚Ich‘ mit der immerwährenden Freiheit und die Gesamtheit des Seins mit dem Ich. Dieses Wollen bezeichnet Schelling „als Hunger, als Sucht, als

Begierde nach Wesen“²⁹. Also findet es notwendig, „auf sich selbst zurückgehend, sich leer und bedürftig, ist aber darum nur um so begieriger sich zu erfüllen, sich zu sättigen mit Wesen“ (ebd.). Durch die Sucht ist das als Bild der ewigen Freiheit eingebildete Sein „das Bild einer grundlosen Tiefe“, d. h. ein Bild des Abgrundes (AA II/10.1, 497). Unter Berücksichtigung der sprachlichen und philosophischen Struktur von Grund, untergräbt Selbstwille das Verhältnis von Boden und Tiefe. Bei Gelassenheit bleibt der Erdboden über der unergründlichen Wassertiefe. Nach der Umkehrung der Beziehung ist der grenzenlose Abgrund „die unausfüllbare Leere“ und „die Hölle“ geworden (ebd., 510). Das Lassen ist durch das Wollen ersetzt, was dazu führt, dass ohne Wollen nichts bleiben kann. Diese Angst und Sorge sind die Essenz des zeitlichen Wesens: „So sehen wir also alle zeitlichen Wesen mit großer Begierde ihr Seyn festhalten – wir sehen wie sie es unablässig zu bethätigen suchen im Gefühl daß sie nicht an sich *selbst* sind und daß ihr Daseyn nur in ihrem Thun besteht“ (ebd., 499). Der Selbstwille ist deswegen „die innere Leere, die unaufhörlich bemüht ist sich zu erfüllen“ (ebd.). Darüber hinaus sind durch das Tun nur „Schein und Schatten von sich selbst“ und ein „phantastisches Selbst“ erledigt (AA II/10.2, 781; 782).

Das Problem beim durch das Wollen des Seins dargestellten Selbstwillen ist also, dass das Ansichsein des Wollens und das Fürsichsein in der Vorstellung unvereinbar sind.³⁰ In diesem Kontext ist das sich selbst Setzende gleichzeitig das sich selbst Ausschließende und das Selbstentfremdende. Wegen dieser Diskrepanz befindet sich der Selbstwille in einer „beschränkt[en] Form“ sowie in einer „Form des bloß zufälligen Seins“ (AA II/10.2, 782). Die Endlichkeit entsteht deshalb durch eine Form, die das Wesen der lautereren Freiheit entfremdet. Wenn der imaginierende Selbstwille mit der Genese der Sünde zu identifizieren ist, macht das „Herabsinken in das zufällige Sein“ den „bloß[en] Fall“ bzw. den Sündenfall aus (ebd.).

Das Zufälligseiende betrachtet sich einerseits als das allgemeinste Sein, d. h. als „die Totalität aller Potenzen“, andererseits als das höchste Seiende, nämlich „als das Potenzlose, die außer und über allen Potenzen hervortretende ewige Freiheit“ (ebd., 784). Das Wollen zur alles einschließenden Allgemeinheit nimmt andere Modalitäten in sich auf, während das Wollen zur alles ausschließenden Einzelheit andere Urpotenzen aus ihm austreibt. Dieser inhärente Konflikt verhindert, dass der Selbstwille als das Zentrum fungiert. Gleichzeitig werden diese beiden gegensätzlichen Versuche unternommen, die Struktur der ruhenden täuschenden Einheit zu reorganisieren und eine aktive

²⁹ Die Weltalter. Fragmente, 1946, 138.

³⁰ Vgl.: „Die ewige Freiheit ein anderes ‚an sich‘, und ein anderes ‚für sich selbst‘“ (AA II/10.2, 782).

Verbindung zwischen allen Urpotenzen herzustellen. Die Spezifität der ersten Modalität und „die daraus hervorgehende Unterordnung ist nur ein Unterschied des Wesens, der aber die Gleichwichtigkeit in Ansehung des seyend-Seyns, oder wie wir es kürzer ausdrücken, die existentielle Gleichheit nicht aufzuheben vermag“ (SW VIII, 228). Diese existentielle Gleichheit bedeutet, dass das Seinmüssende und das Seinsollende das Verfahren des Zufälligseienden imitieren. Dadurch entsteht der „Streit der Potenzen“, wo die „wirbelhafte Bewegung“ oder die „rotatorische Bewegung“ die ruhige Einheit der Gelassenheit ersetzt (AA II/10.2, 785; AA II/10.1, 542).

Hierbei taucht der hobbesianische Zustand der Natur auf, der bei Schelling ein *bellum intestinum* sein muss. Der Zustand des Krieges setzt zwei Bedingungen voraus. Die erste Bedingung ist „die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. In diesem Akt ist die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Wesen aber das Verborgene“ (SW VIII, 223). Die zweite Bedingung ist der inhärente Widerspruch zwischen Selbstwillen und seiner Vorstellung. Natürliche Menschen sind bei Hobbes endliche Wesen, die sich als egozentrische, unabhängige Individuen erscheinen und die anderen Menschen als Mittel zur Erfüllung ihrer Ziele benutzen, was unvermeidlich Krieg verursacht. Weil jeder stolz ist und sich anderen überlegen glaubt, ergibt sich ein Wettlauf um die Vorherrschaft. Im Zustand der Natur kann es auch keine stabilen Herrscher geben. Wenn die Ordnung ausschließlich durch Gewalt hergestellt werden kann, hat selbst der Stärkste keinen Vorteil gegenüber allen möglichen Feinden. Dieser immanente Zusammenhang zwischen Selbstheit, Krieg und Rotation ist auch nach Schellings Einsicht im einzelnen Leben verankert: „Umtrieb“ zeigt sich „als die erste Form des eignen gesonderten Lebens, gleich als müßte alles, was sich in sich und also vom Ganzen abschließt, unmittelbar dadurch innerem Widerstreit anheimfallen. Wenigstens würde aus dieser Bemerkung schon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den ältesten, bei der ersten Erschaffung selbst thätig gewesenen Potenzen gehören“ (ebd., 323). Dies impliziert, dass der Naturzustand und die entsprechende Rotation wiederholt werden müssen, um neue und lebendige Einzelheiten zu erschaffen.

Im Naturzustand macht die rotatorische Bewegung die ewige Zeit aus, in der die drei Urpotenzen als ewige Vergangenheit, ewige Gegenwart und ewige Zukunft umlaufen (vgl. AA II/10.1, 393). Diese Zirkularität wird von Schelling als das Uhrwerk Gottes betrachtet (vgl. ebd., 554). Durch die beständige Wiederholung des Setzens der rotatorischen Zeit wird die wirkliche Zeit im Sinne der Sukzession verursacht (vgl. ebd.). In diesem Sinne ist ewige Zeit das Koexistierende für jeden einzelnen Moment.

2.2.3 Primäre Materie und Zeit der Krisis

Ewige Zeit ist keine wirkliche Zeit. Sie wird umgehend der „Zeit der Krisis, der Scheidung“ weichen (ebd., 577). Der Zyklus steht für eine Zeit, die danach strebt, die Ewigkeit zu transzendieren und zur wirklichen Zeit zu werden, die aber dennoch von der Ewigkeit eingeschränkt wird. Der Zyklus ist das Nichtseiende, d. h. „ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein“, weil das Wesen seines Wollens und die Vorstellung seines Seins im Widerspruch stehen (AA II/10.2, 785). Während der Naturzustand für das Auftreten von Leben notwendig ist, kann das Leben in diesem Zustand nicht bleiben. Da alles Lebendige im inneren Widerstreit beständig sich erzeugen und verzehren muss, ist der Naturzustand ein ewiger Kreislauf von Leben und Tod. Diese tragische Lage ist „das verborgene an jeder Creatur zehrende Feuer“, das zur Krisis sowie zum Schicksal des Selbstwillens führt (AA II/10.1, 499). Der Selbstwille vervollkommnet die Natur, indem er sich selbst zur Essenz der Natur macht. Die Bewegung der Natur beginnt mit der Selbstsuche der ewigen Freiheit. Wie bereits erwähnt, handelt es sich hierbei um einen Fall von Selbstsetzung, der zur Selbstentfremdung führt, da die Selbstsetzung sich selbst nicht kennt. Wenn der desorientierte ehrgeizige Selbstwille im Zentrum der Natur steht, wird die Natur selbst zu einer nie endenden Suche nach dem wahren Leben und der wahren Existenz:

„Da also ein unablässiger Drang ist, zu seyn, und es doch nicht seyn kann, so bleibt es in der beständigen Begierde stehen, als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn. Hievon gilt das alte Wort: Es sucht sich die Natur und findet sich nicht (*quaerit se natura, non invenit*)“ (SW VIII, 232 f.).

Das bedeutet auch, dass der Selbstwiderspruch des Selbstwillens der Grund für den Zustand des Krieges ist. Die Tragödie der Natur ist das Ergebnis des Erwachens der vorher unbewussten ewigen Freiheit, die sich nur im Bereich der Natur entwickeln kann. Das ursprüngliche Bewusstsein ist nur ein Bewusstsein seiner Macht, die Totalität des Seins zu begründen. Die in der Natur befindliche ewige Freiheit ist wegen ihrer selbstwidersprüchlichen Natur im Mittelstand zwischen Ewigkeit und Zeit gefangen. Diese Tragödie ist die Manifestation der Endlichkeit des sich zum Absoluten treibenden Selbstwillens, aber was *de facto* wahrgenommen wird, ist noch nicht *de jure* anerkannt.

An dieser Stelle taucht die zweite Anforderung des Gesetzes wieder auf, nämlich dass sich die in der Natur befindliche ewige Freiheit nicht wirklich verwirklichen darf. Es gibt zwei Bedingungen, um die Anforderungen des Gesetzes zu erfüllen. Erstens ist das Leben der ewigen Natur „ein Leben der Widerwärtigkeit und der Angst, ein unaufhörlich verzehrendes, unablässig sich selbst wieder erzeugendes Feuer“ (ebd., 265). Um überleben zu können, muss der Selbstwille seinen Stolz aufgeben

und das Zentrum verlassen.³¹ Doch ist Angst nicht das Thema der letzten Episode der Tragödie. In der immerwährenden Rotation entsteht sogar „die Sehnsucht nach dem Tode“, was zur zweiten Bedingung führt (AA II/10.2, 789). Der Selbstmord des Selbstwillens verhindert die Offenbarung Gottes, weshalb „ihm [dem Selbstwillen] das Seiende selbst offenbar“ werden muss (ebd., 788). Diese Offenbarung ist notwendig, weil es „an sich unmöglich“ ist, „daß etwas sein Sein aufgebe, wenn ihm nicht ein Höheres wird; es ist an sich unmöglich daß jenes sein eignes Leben aufgebe, wenn es ihm nicht durch ein Höheres ersetzt wird“ (ebd.). Die Wirkung der Offenbarung ist die Unterwerfung der ewigen Natur unter die ewige Freiheit (SW VIII, 239). Dieser Übergang hängt von der Bestimmung der Natur ab, die zu einem tatsächlichen Leben führt:

„und bleibend wird sie erst, indem die ewige Natur, durch die bestätigte Scheidung selbst in Freiheit gesetzt, sich zu *entscheiden* vermag, und nun, kraft eines ewigen Willens oder Entschlusses, sich ewig und untrennbar jenem Höchsten als sein unmittelbares Subjekt verbündet und ihm zum beharrlichen Seyn, zur bleibenden Unterlage wird, darum in sich nicht weniger lebendig oder seyend, vielmehr erst dadurch zum wahren, seligen, geordneten Leben erhoben, daß sie gegen das Höchste zum Seyn wird“ (ebd., 241).

Schelling interessiert sich für den „Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann“ (ebd., 272). Aus diesem Grund hält er das Alte Testament für wichtiger, denn „das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Testaments fahren“ (ebd.). In der vorangegangenen Diskussion erklärt Schelling den zweiten biblischen Mythos der *Genesis*, in dessen Mittelpunkt die Frage des Sündenfalls steht, durch die Involution Gottes und die innere Entwicklung der Natur. Danach betrachtet er das Ende der zweiten Erzählung der Genesis als den Beginn der ersten, die für Schelling mit der Erschaffung der Urmaterie beginnt. Im Folgenden geht es um die Möglichkeit dieses Übergangs.

Durch die Zusammenarbeit von Angst und Offenbarung gibt Selbstwille seinen Ehrgeiz auf, über das gesamte Sein zu herrschen, und setzt sich „in äußere Potentialität“ (AA II/10.1, 526). Die ewige Rotation der Natur wird beendet und alle Potenziale in ihr werden freigesetzt. Nach der Niederlage ist die Natur in ein „Denkmal eines vergangenen Lebens“ verwandelt (ebd.). Ewige Zeit und

³¹ Vgl. *Freibeistschrift*, 462 f.: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen“ (AA I/17, 149).

Naturzustand werden bei der Aufstellung des Denkmals in die ewige Vergangenheit verdrängt. Ohne chaotische Kraft ist das Denkmal lediglich „bloßer Stoff, der nicht von sich *selbst* sondern nur durch ein Höheres wieder in Wirkung gebracht, *ad actum* [elev]irt werden kann“ (ebd., 526 f.). Als „ein Mittleres zwischen Creatur und Gott“ ist solcher ursprüngliche Stoff „die *erste* (wiewohl verglichen mit der körperlichen noch *geistige*) *Materie – materia prima*“ (ebd., 529). Nur „aus dem ursprünglich Geistigen“ kann Gott „ein Ungeistiges“ bewerkstelligen (ebd.). Schelling unterscheidet zwischen zwei Schöpfungen. Bei Schelling ist „die erste Schöpfung eine bloß chaotische“, während die zweite eine kosmologische ist (ebd., 557). Diese Unterscheidung kann bis zu einem gewissen Grad auf Augustinus zurückgeführt werden. Schelling und Augustinus differieren jedoch deutlich darin, dass Schelling eine klare Unterscheidung zwischen leerem Nichts und Nichtseiendem trifft. Bei Schelling macht Gottes freiwillige Einwicklung in die Natur die Bedingung der ersten Schöpfung aus, weil nach seinem Herablassen Naturzustand und Rotation entstehen. Als „das unfreie, bewußtlose Schaffen“ geschieht die chaotische Schöpfung im Zustand der Natur, „bei welchem, wie bei einem Hervorbringen der Substanz, kein Verstand, bloß Macht und Stärke ist“ (SW VIII, 333). Schaffen in diesem Kontext bedeute nur „zusammenziehen, anziehen [...] (daher auch verzehren, essen, 2. Sam. 12, 17)“, d. h. das Sicherzeugen und Sichverzehren (ebd.). Als das Sein sowie die Kraft des absoluten Seienden ist die „innere Bewegung der ursprünglichen Natur“ nicht in der Ewigkeit oder in Gott, sondern sie ist die „der Ewigkeit *coexistierende* Zeit“, d. h. das Nichtseiende (AA II/10.1, 554). Die kosmologische Schöpfung ist ein Ereignis nach der Entstehung der primären Materie, durch die eine sichtbare Welt hervortritt. Im Gegensatz zu Schellings These ist die erste Schöpfung bei Augustinus die Schöpfung der Materie aus dem reinen Nichts. Darüber hinaus setzt Augustinus auch Zeit in die Ewigkeit hinein, was von Schelling heftig kritisiert wird (vgl. ebd.; AA II/10.2, 1202).

Die primäre Materie ist das Endprodukt der Entschärfung chaotischer Macht der ursprünglichen Natur. Diese Entschärfung bezeichnet Schelling als „Scheidung“ oder „Aufschließung“ des „Rad[es] der Natur“, durch die alle im Widerstreit kontrahierten unterdrückten „Gestalten [...] freigelassen“ sind (SW VIII, 241; AA II/10.1, 527). Als „eine erloschene Potenz“ macht sie äußerlich nur das „bloß leidende und potentielle Wesen“ für Gott aus (AA II/10.1, 526). Innerlich beinhaltet die primäre Natur alles blind Lebendige, das durch einen anschließenden alchemistischen Prozess nach und nach unterjocht und verklärt wird. Gottes Selbstoffenbarung ist kein direkter Übergang von der Potenzialität zur Aktualität. Dieses Verfahren verwandelt eine potenzielle Herausforderung des Gesetzes in einen tatsächlichen Willen, der chaotische Macht besitzt. Durch die Überwindung dieses

Umsturzes und die Rückkehr zum Potenzial dieses Willens wird die Offenbarung von der Potenzialität zur Wirklichkeit umgestaltet.

3. Ursprung und Grund: zwischen Kampf der Götter und Offenbarung

3.1 Wesen und Anfang: Dualität der Gottheit

Obwohl sich Schelling in *Initia Philosophiae Universae* hauptsächlich auf den Anfang der Offenbarungsgeschichte konzentriert, bedeutet das nicht, dass er seine Philosophie mit einem solchen Anfang eröffnet. Das Wesen des höchsten Subjekts muss zunächst festgestellt werden, damit es ein zu offenbarendes Subjekt gibt. Dies ist ein Vorgriff auf Schellings System der Freiheit, das zu einem System der Theodizee entwickelt werden muss. Einerseits ist Gott das höchste wirkliche Wesen, sodass er „nicht nothwendig und ewig, sondern frei beginnend“ ist, weil er entschlossen ist, sich in die Natur herabzulassen (SW VIII, 305). Andererseits ist er auch „Grund und Anfang seiner Wirklichkeit“ (ebd.). Dementsprechend ist es notwendig, zwischen zwei Arten von Wirklichkeit zu unterscheiden. Das höchste Subjekt, das die Idee der Freiheit repräsentiert, die außerhalb des Systems steht, wird nur als wirklich und als frei in der Entscheidung stehend postuliert. Es muss als wirklich postuliert werden, damit der Beginn der Offenbarungsgeschichte frei ist, es ist aber als verborgene Wirklichkeit zu postulieren, damit die Notwendigkeit besteht, die Offenbarungsgeschichte zu beginnen. In diesem Sinne ist Gott der Grund und Anfang seiner eigenen Wirklichkeit. Dementsprechend muss zwischen einer verborgenen Wirklichkeit und einer offenbarten Wirklichkeit unterschieden werden, die identisch sind, weil sie dasselbe Wesen haben. Verglichen mit der offenbarten Wirklichkeit ist die verborgene Wirklichkeit ewig, aber nicht wirklich.³²

Der Übergang von der ewigen Wirklichkeit zur offenbarten Wirklichkeit beruht auf der Dualität am Ausgangspunkt. Die verborgene Wirklichkeit wird als die existierende Wirklichkeit betrachtet, die das ewige Wesen ist, das nicht an der Veränderung teilnimmt. Das ewige Wirkliche ist in diesem Sinne das aristotelische „[u]nbewegliche Wesen – d. h. [...] der selbst Unbewegte aber alles andre Bewegende“ (AA II/10.1, 441). Der Gott, der einen Anfang hat, ist der Gott im Zustand der nichtseienden Potenzialität. In der Wirklichkeit ist Gott das höchste Seiende, während Gott durch die Potenzialität das allgemeinste Nichtseiende ausmacht, in dem die Totalität des potenziellen Seins

³² Vgl.: „Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreiester Wesen erscheine“ (SW VIII, 308).

eingeschlossen ist. Gott stellt sich deshalb einerseits als die Wirklichkeit des höchsten Wesens, andererseits als die Potenzialität des allgemeinsten Seins bzw. der primären Materie dar.

In der ursprünglichen Dualität der Gottheit ist die Bedeutung des Wesens eindeutig, aber der Anfang hat vier grundlegende, miteinander verwobene Bedeutungen, die die Grundlage für andere abgeleitete Bedeutungen bilden. Anfang ist zunächst das herabgestiegene Wesen, das gleichzeitig als „der Grund“ und „der Anfang“ fungiert (AA II/10.1, 319). ‚Grund‘ beinhaltet etymologisch auch die Bedeutung von ‚Abgrund‘ oder ‚Tiefe‘. Dies entspricht Schellings Verständnis der Beziehung von Grund und Abgrund: „diß ist der Grund – nämlich die eigentliche Tiefe – die Freyheit zu seyn als die nicht seyende oder *selbst* als bloßes Können – das ist die *potentia ultima*, die Wurzel an die alles geheftet ist“ (AA II/10.1, 319). Dementsprechend sind Grund und Anfang bei Schelling die niedrigste Unterlage für die Verwirklichung der Freiheit, weswegen ‚Grund‘ nicht nur den Abgrund, sondern auch den Ungrund bezeichnen muss: „Der Grund *selbst* aber kann nicht wieder einen Grund haben, hier muß *Ungrund* seyn, wie ja auch diese Tiefe öfters und mit Recht genannt wurde“ (ebd., 373).

Die zweite Bedeutung von ‚Anfang‘ ist älter und tiefer als die erste. Weil „Verneinung [...] das nothwendig Vorausgehende (*prius*) jeder Bewegung [ist,] [...] leidet [es] daher keinen Zweifel, daß, wenn unter den Urmächten des Lebens eine Folge stattfindet, nur die, welche das Wesen einschließt und zurückdrängt, die anfangende seyn kann“ (SW VIII, 224 f.). Wenn das Wesen bereits Wesen *ist*, hat es daher keinen Wunsch, das Wesen sein zu *werden*. Die kontrahierende Verneinung des Wesens, die die Kraft bzw. die Natur Gottes darstellt, steht jedoch in direktem Gegensatz zu dessen eigentlichem Wesen, was die Motivation für Veränderungen erzeugt. Die Natur hat nicht damit begonnen, Gott zu gehorchen, sondern war Gefangene eines uralten Krieges. Deshalb behauptet Schelling, „daß eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das so eben *überwunden* worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das *Nein* alles äußeren Seyns und insofern aller Offenbarung“ (ebd., 305. Hervorhebung des Verfassers.). Dies impliziert bereits, dass der vergangene Krieg gegen Natur die Vorgeschichte der Offenbarung ist:

„So viel mag von dem Hergang der großen Entscheidung gesagt werden, in der Gott als das ewige Nein, die ewige Strenge und Nothwendigkeit, zum Anfang seiner eignen Offenbarung gesetzt worden. / Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes“ (ebd.).

Die dritte Dimension des Anfangs ist ein Paar von Begriffen: der wahre und der unwahre Anfang. Selbstwille macht den Ausgangspunkt der rotatorischen Bewegung der Natur aus, in der das

Entstehende auch verzehrt wird. Deswegen ist Selbstwille ein unwahrer Anfang, weil „[w]ahrer Anfang ist, was Grund eines stetigen Fortschreitens ist, nicht einer abwechselnd vor- und zurückgehenden Bewegung“ (ebd., 229). Im Gegensatz dazu bildet das Wollen zum Sein „einen wahren Anfang“, wenn es „als das wirkliche Anziehen“ fungiert (AA II/10.1, 502). Da an sich dieses Wollen Nichts ist, hängt sein Leben von der Berührung mit dem Objekt ab. Jedoch ist es gerade der Impuls des verbotenen Überschreitens der Grenze und bringt den Sündenfall hervor. Sowohl wahre als auch unwahre Anfänge initiieren eine dreidimensionale Struktur der Zeit, die aus einem Anfang, einer Mitte und einem Ende besteht.

Die vierte Dimension des Anfangs ist Natur im Sinne des Naturzustandes. Nach der Überwindung des Selbstwillens ist die chaotische und heftige Natur „als Anfang [...] und als ewige Vergangenheit zu setzen“ (ebd., 399). Diese letzte Bedeutung von ‚Anfang‘ umfasst alle vorherigen Dimensionen. Der Anfang muss im Wesentlichen als eine Form des Wesens postuliert werden, die dem Wesen selbst widerspricht. Dieser Unterschied schafft Raum für das Gesetz, denn die Forderung des Gesetzes ist es, den Selbstwiderspruch zu überwinden: „es soll als Seyn oder im Seyn Dasselbe seyn, was es als Wesen ist“ (ebd., 402).

Einerseits will Schelling mit diesen vier Grundbedeutungen von Anfang den Beginn eines ganzen Systems der Philosophie begründen. Das ist die Absicht, die im Titel seiner Vorlesung angedeutet wird. Zum anderen möchte er verschiedene Erzählungen der Offenbarung synthetisieren, um einen philosophisch begründeten Anfang der Geschichte der Offenbarung im Allgemeinen zu finden, wozu er auch die beiden Schöpfungen als zwei Anfänge betrachtet (vgl. ebd., 555).

3.2 Kampf der Götter in Schellings Philosophie

Der doppelte Aspekt der Gottheit hat einen gemeinsamen Ursprung, nämlich den Kampf der Götter. Er wird in Schellings Philosophie wiederholt und als übergeordnetes Paradigma verwendet, um die Geschichte der Offenbarung zu ermöglichen. In diesem Abschnitt wird das Schema seiner Philosophie in Bezug auf den Kampf der Götter erneut untersucht und erklärt.

3.2.1 Kampf der Götter als Ursprung

Der Anfang bei Schelling bezeichnet den Anfang einer Geschichte der Offenbarung, der aber auch seine eigenen Bedingungen voraussetzt. Der Anfang erfordert sowohl einen Grund als auch einen Ursprung. Bezüglich des Grundes muss ‚Grund des Anfangs‘ von ‚Grund im Anfang‘ unterschieden

werden. ‚Grund im Anfang‘ ist die bereits erwähnte erste Bedeutung des Anfangs bzw. das in die Natur herabgelassene Wesen. Im Gegensatz dazu ermöglicht der ‚Grund des Anfangs‘ das Einwickeln des Wesens durch göttliche Kraft in die Natur. Dieser Grund ist nicht das unbewegliche Wesen *per se*, sondern die freie Entscheidung dieses ewigen Wesens, die den Anfang für seine Offenbarung setzt. In diesem Sinne bedingt der Grund des Anfangs den Grund im Anfang. Der Ursprung des Anfangs betrifft die bereits diskutierte zweite Dimension des Anfangs bzw. die kontrahierende und einschließende Kraft der Natur. Bei Schelling muss ein uralter Krieg zwischen Gott und Natur vorausgesetzt werden, in dem „das Nein alles äußeren Seyns und insofern aller Offenbarung“ durch Gott „überwunden worden“ und „zum Anfang gesetzt“ ist (SW VIII, 305). Erst nach der Niederlage der Natur kann Gott sich die Kraft in der Natur aneignen und sie nutzen, um sich als Anfang einer Bewegung herabzulassen. Nur aufgrund dieses Ereignisses kann Schelling behaupten: „Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes“ (ebd.). Dementsprechend setzt der Grund des Anfangs den Ursprung des Anfangs voraus. In der Antike pflegten die Menschen alle Phänomene zu mythologisieren, insbesondere die chaotische Kraft von Naturkatastrophen, sodass selbst die scheinbar blinde Macht der Natur ihr eigenes Herrschaftssubjekt hat. Entsprechend lässt sich die Eroberung der Natur bis in das polytheistische Umfeld zu Beginn des Judentums zurückverfolgen. Wie Schelling darauf hinweist, ist die verneinende Kraft der Natur „jene nichts duldende Zornes-Kraft, die der eifernde jüdische Gott gegen andere Götter äußert“ (ebd., 315). In einem polytheistischen Kontext ist die Natur einerseits das Schlachtfeld, um das beide Seiten zu kämpfen versuchen. Andererseits besitzen alle Kombattanten in der Schlacht irgendeine Kraft der Natur als Waffe. Der Kampf zwischen den Göttern ist also ein Krieg um die Natur durch die Macht der Natur. Ein eindeutiger Sieg bedeutet gleichzeitig die Vernichtung der Gegner und die Beherrschung der gesamten Natur, was den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus zur Folge hat. Nach diesem vollständigen Sieg „vernaturt“ sich der jüdische Gott dadurch, dass die „geistige Potenz [...] [seiner] wirkenden Sucht oder Begierde [...] die *ganze* ewige Natur“ durchdringt (SW VIII, 318. Hervorhebung des Verfassers).

In diesem Sinne ist der Kampf der Götter nicht nur als Ursprung des Anfangs zu verstehen, denn Gott kann sich erst herablassen, nachdem die Natur vollständig besiegt wurde, sondern auch als Ursprung des Grundes, denn erst nach dem Sieg im Kampf der Götter kann der Monotheismus ins Leben gerufen werden.

3.2.2 Kampf der Götter als Naturzustand

Am Anfang der Geschichte der Offenbarung stellt sich der Kampf der Götter als Naturzustand dar. Nach Schelling manifestiert sich die Eroberung der gesamten chaotischen Natur durch Besitz, Einschränkung und Teilung derselben. Zunächst verwandelt die Aneignung die Natur in die primäre Materie, die das Endprodukt der ersten Schöpfung ist.³³ Schelling charakterisiert den Sieg über die Natur durch die Einschränkung des Abgrundes,³⁴ da er die Macht der Natur als die Macht des Abgrundes betrachtet.³⁵ Da die Schöpfung nach Schelling eine Schöpfung aus einer nichtseienden Potenzialität ist und nicht aus dem reinen Nichts stammt, verwendet er die *creatio ex abyssi*, um die *creatio ex nihilo* neu zu definieren. Die unmittelbare Folge der Begrenzung des Abgrundes ist das Erscheinen von Erde und Himmel (vgl. SW VIII, 331 f.). Dies führt zum dritten Aspekt des Sieges Gottes: Das Ende der Schlacht ist durch die Teilung der besiegten fremden Gottheit bzw. der besiegten chaotischen Natur gekennzeichnet. Die Teilung ist, wie zahlreiche Theologen und Philologen übereinstimmend festgestellt haben, die ursprüngliche Bedeutung der Schöpfung (vgl. I. 2.2.1.). Die Teilung führt zur Emanzipation aller unterdrückten Potenzen im Rad der Natur bedeutet:

„Auf diese Art tritt also das nun beruhigte und zum Bestand kommende Leben aus jenem ersten widernatürlichen Leben ebenfalls durch eine Scheidung oder Krisis hervor – der erste Erfolg der Scheidung ist die gegenseitige Unabhängigkeit und freye Beweglichkeit der Gestalten, welche der alles in Eins ziehende, vergeistigende Wille in die unwillkürliche Bewegung des Umtriebs versetzte“ (AA II/10.1, 527).

Auch wenn Schelling die Schöpfung als eine Kontraktion interpretieren möchte (vgl. SW VIII, 333), hindert ihn das nicht daran, darauf hinzuweisen, dass die dunkle Zeit durch die Zeit der Scheidung abgeschlossen wird. Wenn dies die ewige Art der Überwindung des Chaos der Natur charakterisiert, dann sollte es auch die Weise des Sieges des ursprünglichen Kampfes über die Natur widerspiegeln, so Schelling. Trotz der philologischen Ungenauigkeit kann die Kontraktion, die im Wesentlichen die

³³ Vgl.: „Inwiefern nun die Existenz solcher einzelnen rotatorischen Ganzen lediglich auf der Erhebung und Begeisterung der verneinenden Kraft beruht, insofern sind jene als Werke einer wahrhaft emporhebenden, schöpfenden, aus dem Nichtseyenden ins Seyende versetzenden Kraft, also als *die ersten Geschöpfe* anzusehen“ (SW VIII, 323. Hervorhebung des Autors).

³⁴ Vgl.: „Diese also, da sie das Ganze um- und einschließt, ist auch die eigentlich Ziel und Grenzen setzende, wie es in der schon angeführten Stelle ausgedrückt wird: ‚Da er die Tiefen mit seinem Zirkel umschrieb‘“ (SW VIII, 325). Vgl. ferner „als er die Himmel einrichtete, war ich dabei, als er nach fester Satzung und ringsum die Abgründe abgrenzte“ (Sprichwörter 8: 27).

³⁵ Vgl.: „diese immerfort die verneinende Kraft aus der Tiefe erhebt“ (SW VIII, 332). Wo die lateinische Bibel *abyssus* verwendet, um ἄβυσσος bzw. תהום zu übersetzen, verwendet die lutherische Bibel ‚Tiefe‘.

Selbstentfremdung und das Selbstexil Gottes darstellt, erst dann als ein Schöpfungsakt angesehen werden, wenn die monotheistische Gottheit den Kampf der Götter gewonnen hat. Die Kontraktion kann auf den Angriff fremder Gottheiten oder das Chaos der Natur während des Kampfes der Götter zurückgeführt werden, bei dem die Freiheit des zukünftigen Siegers eingeschränkt wird.

3.2.3 Kampf der Götter als Paradigma

Obwohl genügend Beweise dafür vorliegen, dass es für Schelling einen Anfang des Grundes geben muss, müssen der Monotheismus und die Offenbarungsgeschichte vom ewigen Wesen ausgehen, das als höchster Grund fungiert. Der Grund ist jedoch völlig abhängig vom Ursprung des Grundes, um die Offenbarungsgeschichte zu ermöglichen. Diese Abhängigkeit zeigt sich so, dass der Grund seine Beziehung zum Ursprung umkehrt, indem er ihn erdet. In dieser umgekehrten Beziehung verwandelt der Grund den Ursprung der verborgenen Wirklichkeit in den Anfang der offenbaren Wirklichkeit. Durch diesen Vorgang wird der Grund zum Grund des Anfangs. Es ist bereits erklärt worden, wie die chaotische Kraft der Natur in der Bibel wiederholt als Hinweis auf die Macht Gottes verwendet wird. Bei Schelling wird die Natur ebenfalls als die Macht Gottes betrachtet.

Wird jedoch der Grund des Anfangs und nicht der Ursprung des Grundes als Ausgangspunkt genommen, ergeben sich zwei Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit ist die Umwandlung einer polytheistischen Schlacht in einen monotheistischen Sieg. Die Anerkennung des Seins einer alten Schlacht bedeutet die Anerkennung der Existenz und des Vorrangs des Polytheismus, was das Grundprinzip des Monotheismus in Frage stellt. Das bedeutet, dass Schelling seine Philosophie vom Ende der Schlacht her beginnen muss, wenn die chaotische Natur bereits unter Kontrolle ist. Deshalb muss er seine Philosophie mit einer ruhigen und anbetungswürdigen Fülle beginnen, die mit Gott koexistiert und durch die Gott die Gesamtheit der Potenzialität besitzt. Der Abgrund ist nicht mehr chaotisch, sondern wird zur Wohnung Gottes, aus der die Welt hervorgeht und in der auch der Mensch durch Gelassenheit seine Wiedervereinigung mit Gott finden kann. Schelling verortet auch die Weisheit in dieser beherrschbaren Natur, sodass sowohl die Liebe zur Weisheit als auch Γνωθὶ σεαυτὸν (Erkenne dich selbst) mit der Beziehung Gottes zu seiner koexistenten ewigen Natur gleichgesetzt werden. Er erkennt sich selbst, indem er in die Tiefen der Geheimnisse der ewigen Natur eindringt. Er verehrt die Weisheit, indem er aus ihr eine Welt schafft. Da Schelling diese Inspirationen durch die Bibel erhält, liegt es nahe, dass er den Autoren der Bibel folgt:

„Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden, da diese berichtet, in welch' traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache von Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt und aller Ereignisse in Natur und Geisterreich voraus erblickte“ (SW VIII, 307).

Die Lösung der ersten Schwierigkeit ist der Anfang der zweiten, denn Schelling glaubt nicht, dass Friede und Liebe den Anfang einer Bewegung ausmachen können:

„Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. [...] Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen, und alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervor strebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen“ (ebd., 321).

Das bedeutet, dass der polytheistische Krieg die Bedingung für die Möglichkeit der Offenbarung der monotheistischen Gottheit bleibt. Der Kampf der Götter stellt nicht nur die ursprüngliche Erfahrung dar, die den Charakter der monotheistischen Gottheit bestimmt, sondern auch das Paradigma, das ihre Offenbarung definiert. Der Konflikt zwischen den Göttern wird durch den Selbstkonflikt zwischen der Natur, die nun die Macht Gottes ist, und dem Wesen Gottes, das durch die natürliche Macht Gottes herabgelassen wird, imitiert und dargestellt. Das herabgestiegene Wesen tritt an die Stelle eines fremden Gottes. Er imitiert die uralte außerirdische Gottheit, indem er „ein substantieller, zu Substanz gewordener Geist“ bzw. „ein blinder, bewußtloser, notwendiger, gleichsam instinktartiger Verstand“ wird (ebd., 318). Das verborgene Wesen wird sich seines Wesens erst durch die immer intensivere Kontraktion der Natur bewusst, die die Unzufriedenheit gegen die Beschränkung stimuliert. Die Kraft des in der Natur eingewickelten Wesens ist Zauber, der die Kraft des fremden Gottes reflektiert.

Da Offenbarung nicht alles auf einmal geschehen kann, muss das Paradigma des Kampf der Götters beständig wiederholt werden, um alle Potenzen aus dem Abgrund bzw. „aus der Tiefe“ zu erheben (ebd., 556). Rotation oder Naturzustand ist der Charakter der ewigen Zeit in der Einwicklung und „[a]lle Entwicklung setzt Einwicklung voraus“ (ebd., 558). Die permanente Offenbarung erzeugt „die wahre Zeit“ durch konsequente Wiederholung und „Succession von Ewigkeiten (Aeonen)“ (ebd., 555).

Schelling betrachtet die Alchemie als die Methodik hinter der sukzessiven Entwicklung der Offenbarung, die das Reinste und Höchste aus dem tiefsten Abgrund emporhebt:

„Alles, was um uns vorgeht, ist, wenn man will, eine beständige Alchemie; selbst jeder innere Proceß, wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhangenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erscheinen. (Der Alchemist fängt allerdings wieder von unten an – *a prima materia*, die er *ad ultimam* führen möchte)“ (SW VIII, 286).

Je fragmentierter und gereinigter der Abgrund ist, desto weniger chaotische Kraft hat er und desto größer ist der Erfolg. Schelling versteht den Prozess der Alchemie als einen Kampf zwischen einer einschließenden und einer aufschließenden Kraft.

Wenn Streit jedoch das Herz der Offenbarung ist, wird alles, was durch Alchemie entsteht, in die Angst hineingeboren:

„Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. [...] Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung? Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewissermaßen verstattet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu seyn, daß die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tödtlichem Streit, schrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender Angst ausgebildet wird“ (ebd., 323)

Es waren die Gnostiker, einschließlich der Valentinianer, die als Erste die Angst und die Geworfenheit zu den bestimmenden Merkmalen des Seins machten, was durch die Betonung der Fremdheit der Welt und der Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt erreicht wird. Schelling verwendet diese Ideen, um die Gelassenheit als Ziel der Geschichte festzulegen.

3.2.4 Fazit

Der Kampf der Götter markiert den Beginn des Aufstiegs der monotheistischen Gottheit auf den höchsten Grund. Die Natur ist besiegt. Ihr Verlust der chaotischen Macht erlaubt es Schelling, den mythischen Begriff der Gelassenheit als primären Charakter des Nichtseienden einzuführen und damit auch die *creatio ex nihilo* durch die *creatio ex abyssi* neu zu interpretieren. Als die ursprüngliche Erfahrung, die den Charakter des monotheistischen Gottes definiert, muss der Kampf der Götter als Bedingung für die Offenbarung Gottes neu geschaffen werden. Dies wird in Schellings Philosophie durch Gottes Einwicklung in die Natur als Anfang der Geschichte erreicht. Ein solcher Akt erzeugt die Dualität des Göttlichen. Die weitere Entwicklung des herabgestiegenen Gottes erfordert es, die Natur in einen Konfliktzustand zu versetzen, der das Szenario des Kampfs der Götter imitiert. Die Rückeroberung der Natur führt zur ersten Schöpfung. Ebenfalls wird der Kampf der Götter als allgemeines Paradigma

verwendet, um die Geschichte der Offenbarung zu ermöglichen. Der Kampf der Götter wird als ein Konflikt zwischen zwei gegensätzlichen Kräften verfeinert, der die Welt durch einen Geist der Angst und der Geworfenheit erschafft, weshalb die Offenbarungsgeschichte in Gelassenheit enden muss.

3.3 Ursprung des Grundes und Grund des Anfangs: die Spannung zwischen Kampf der Götter und Offenbarung

Obwohl der Grund des Anfangs den Ursprung des Anfangs voraussetzt, ordnet Schelling die Priorität des Ursprungs der Superiorität des Grundes unter. Schellings gesamte Philosophie geht vom Grund des Anfangs aus. Gottes Entscheidung zum Herablassen, was den Grund des Anfangs ausmacht, grenzt seiendes göttliches Wesen vom Anfang der Geschichte ab. Diese Opposition bildet den höchsten Punkt der Abgrenzung zwischen Identität und Differenz. Der Anfang beginnt mit einer inhärenten Differenz zwischen sich herablassendem Wesen und blinder Natur, die die Bedingung des Streits ist. Da der wesentliche Inhalt des Wesens in der Identität zwischen Identität und Differenz besteht, werden in der Natur drei Modalitäten der Freiheit entwickelt. Diese drei Modalitäten stellen den Anfang, die Mitte und das Ende dar. Das Ende ist die Identität im Sollen, das die Synthese von Können und Müssen bildet. Nach der Befriedung der Natur wird die drei Gestalten der Zeit in der zweiten Schöpfung aufeinanderfolgen. Das bedeutet, dass der Endpunkt und der Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte auch die Identität sind, die sich aus dem Unterschied und dem Gegensatz entwickelt. Diese Identität, die dem Bereich der Differenz angehört, ist ein geschichtlicher Wiederhall der ewigen Identität des unbewegten Wesens. Jene Identität sollte die endgültige Identität zwischen Differenz und Identität sowie zwischen Realität und Idealität ausmachen.

Das ist aber nur die eine Hälfte des Sachverhalts, der sich auf Geschichte bezieht. Ursprung und Grund bedingen sich gegenseitig. Vom Ursprung wird erwartet, dass er die Voraussetzung für die Entstehung des Grundes schafft, und vom Grund wird erwartet, dass er das Sein des Ursprungs rechtfertigt. Dementsprechend muss der Kampf der Götter im Sinne des Urnaturzustandes als Vorgeschichte der Offenbarung fungieren, wenn es überhaupt eine Geschichte der Offenbarung geben soll. Die Rolle dieser Vorgeschichte besteht darin, zu beweisen, dass die monotheistische Gottheit den Polytheismus überwunden hat, indem sie fremde Gottheiten verdrängt hat. Allerdings schenkt Schelling dem Ursprung des Grundes nicht genug Aufmerksamkeit, was seinen grundlosen Grund fälschlicherweise grundlos macht.

II. Grund und Ursprung im System der Selbständigkeit

In diesem Kapitel wird hauptsächlich Fichtes *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796–99) diskutiert. Diese Diskussion wird in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil geht es um den Übergang von der *Grundlage der gesammelten Wissenschaftslehre* (1794–95) zur *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Daraus ergibt sich eine Vielzahl von Dimensionen von ‚Grund‘ in Fichtes Philosophie, für die eine detaillierte Analyse geliefert wird. Im zweiten Teil wird eine ganzheitliche Untersuchung der Struktur der *Nova Methodo* angeboten. Diese Untersuchung ist notwendig, weil die Struktur der *Nova Methodo* in dieser Studie anders als viele andere Gelehrte interpretiert wird. Außerdem dient sie als Grundlage für die kritische Diskussion von Fichtes Philosophie. Die Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf einige zentrale Punkte, die den Charakter des gesamten Systems von Fichtes Philosophie bestimmen. Im dritten Teil wird Fichtes *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795) mit seiner *Nova Methodo* verbunden. Für Fichte ist die gesamte Struktur des menschlichen Bewusstseins eine Rekonstruktion auf der Grundlage der Diskursivität dieses Bewusstseins. Diese Diskursivität sei eine Folge der Endlichkeit. Endlichkeit sei für Fichte eine Folge der Individualität, die durch Intersubjektivität bedingt sei. Die Bedingung der Intersubjektivität wird in der *Sprachschrift* diskutiert, in der Fichte den Übergang vom Naturzustand zum ethischen Zustand erörtert. Durch die Beziehung zwischen *Sprachschrift* und *Nova Methodo* ist es möglich, Fichtes Philosophie anhand der Beziehung zwischen Ursprung und Grund zu reorganisieren.

1. Die *Wissenschaftslehre Nova Methodo* und der Grund des Systems

1.1 Der Übergang von der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* zur *Wissenschaftslehre Nova Methodo*

Fichtes Unzufriedenheit mit der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* gab den Anstoß zur Abfassung der *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Er hoffte, dass der theoretische Teil, der 1794 veröffentlicht wurde, durch den praktischen Teil, der im folgenden Jahr veröffentlicht wurde, erhellt werden würde, was zu seinem Leidwesen nicht gelang. Von 1796 bis 1799 lehrte er drei Jahre lang die

Nova Methodo an der Universität Jena, mit der Absicht, seine Philosophie nicht nur neu zu formulieren, sondern auch weiterzuführen bzw. zu systematisieren.

Die Art und Weise, wie Fichte die *Grundlage* verfasste, brachte drei Besonderheiten mit sich, mit denen Fichte 1796 unzufrieden war. Zunächst trennte er in der *Grundlage* den theoretischen vom praktischen Teil, was das *opus magnum* seiner veröffentlichten Werke unsystematisch machte. Außerdem stellte Fichte auch das *explanandum* vor das *explanans*. *Grundlage* ist also für Fichte ein Buch „[w]o er v[om]. theoretischen[,] i[,] e[,] v[on]. dem was erklärt werden soll – zum praktischen Theil d[er]. φφ.[.] i. e. woraus jenes erklärt w[erden]. soll – übergeht“ (H, 1; GA IV/2, 17). Weil die *Grundlage* darüber hinaus „von einem Widerspruche ausgeht“ und sich der dazugehörige synthetische Gedankengang lediglich durch Auflösungen der Widersprüche entwickelt, ist diese Fassung der Wissenschaftslehre methodisch „die schwerste und daher Ursache [dafür], daß er [Fichte] vom Publikum u[nd]. einigen seiner ehemaligen Zuhörer nicht verstanden wurde“ (H, 225; GA IV/2, 107).

Um diese drei Mängel der *Grundlage* zu beheben, verbessert Fichte seine Methode in drei wichtigen Punkten. Zunächst müssen Theorie und Praxis zusammengeführt und nicht getrennt werden. Aus einer sicherlich auf Fichte zurückgehenden Ankündigung im „Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung“ vom 1. Oktober 1794 lässt sich ersehen, dass die *Grundlage* „in seinen eigenen Augen unvollendet ist“ und „[a]uf die gegenwärtige *Grundlage* der gesamten Wissenschaftslehre [...] ein ausführliches System der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre folgen“ wird (Sp. 899; GA I/2, 183). Zweitens muss Fichte seine Wissenschaftslehre in ein System verwandeln. Streng genommen handelt es sich bei der *Nova Methodo* um das erste System der Wissenschaftslehre, denn Fichte trägt in dieser Vorlesung zum ersten Mal „theoret[ische]. u[nd]. praktische [Philosophie] vereinigt“ vor (H, 1; GA IV/2, 17). Im Vergleich mit der *Grundlage* ist die *Nova Methodo*, wie Fichte in der Ankündigung seiner Vorlesung anmerkt, „die Wissenschaftslehre“ selbst im Sinne der „*fundamenta philosophiae transcendentalis*“³⁶ (GA IV/3, 312). Die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* dient als eine Vorbereitung für die Beschaffung der „Freiheit, die der Verfasser sich damals, als er seine Wiss[enschafts]=Lehre in Druck gab – sich noch nicht herauszunehmen getraute“ (H, 1; GA IV/2, 17). Mit der durch die *Grundlage* der Wissenschaftslehre geöffneten Freiheit kann Fichte durch die systematisierte Wissenschaftslehre die *Grundlage* der gesamten transzendentalen Philosophie schaffen. Drittens fängt Fichte die *Nova Methodo* „nach einem weit natürlicherem Gange vom praktischen an,

³⁶ Universitätsarchiv Jena, Signatur: M 209, Bl. 97.

od[er]: zieht da[,] wo es zur Deutlichkeit was beiträgt, das praktische ins theoretische herüber[,] um aus jenem dieses zu erklären“ (ebd.).

Dann sind wir sofort mit zwei Fragen konfrontiert. Wenn Fichte Theorie und Praxis miteinander versöhnen möchte, wie kann er dann eine Vorliebe für die Praxis beibehalten? Und wie ist die Systematisierung seiner Wissenschaftslehre im Lichte dieser Frage zu verstehen? Um die erste Frage zu beantworten, müssen wir zunächst zwischen zwei Arten von Praxis unterscheiden. Die erste Art von Praxis ist das Gegenteil der Theorie, die Fichte im praktischen Teil der *Grundlage* erörtert. Die zweite Art von Praxis ist die produktive und performative Tätigkeit der intellektuellen Anschauung, in der ich mir meiner Freiheit oder der Tathandlung bewusst bin.³⁷ Dies ist eine grundlegendere Art von Praxis, da sie vor der Abgrenzung zwischen Theorie und Praxis stattfindet. Durch diese produktive Performativität führt Fichte seine Studierenden in die Philosophie ein. Henrik Steffens, der Fichtes Unterricht der *Nova Methodo* im Wintersemester 1798–99 besucht hat, liefert die beste Illustration:

„„Meine Herren,“ fuhr darauf Fichte fort, „denken Sie die Wand“, – ich sah es, die Zuhörer dachten wirklich die Wand und es schien ihnen allen zu gelingen. – „Haben Sie die Wand gedacht?“ fragte Fichte. „Nun, meine Herren, so denken Sie denjenigen, der die Wand gedacht hat.“³⁸

Die produktive Performativität beginnt mit einer Denkanstrengung, die den Denker veranlasst, seiner Freiheit und Selbständigkeit zu begegnen. Auf diese Weise wird die Idee der „Freiheit“ oder die „freie Handlung“ zum „unmittelbaren Objecte des Bewusstseins“ erhoben (K, 72; GA IV/3, 392). Die Idee der freien Tathandlung, deren ich mir am Eingang der Philosophie bewusst bin, ist die Anfangsform der Synthese von Theorie und Praxis, die durch den Begriff des reinen Willens vollendet wird. Wie Fichte andeutet: „[N]ur Er [der Wille] ist unmittelbares Objekt des Bewußtseins – nur Er ist unmittelbare REALE Thätigkeit des ICH. Sonach ist REINER Wille der Erklärungsgrund unsers Bewußtseyns.“ (H, 311; GA IV/2, 145). Da es nur ein unmittelbares Objekt des Bewusstseins geben kann, müssen Tathandlung und reiner Wille ein und dieselbe Sache sein. Reiner Wille ist die Idee der freien Tathandlung, insofern er als der außerhalb des Systems der Freiheit postulierte Grund fungiert. Im Vergleich dazu macht der reine Wille den im System der Freiheit existierenden Grund aus, indem er das System der Sensibilität bzw. der Beschränktheit durch Freiheit einbezieht. Aufgrund der

³⁷ Bezüglich der Produktivität, vgl. auch Loock, 1999.

³⁸ Steffens, 1840, 80. Vgl. ferner K 34 f.; GA VI/3, 352.

Unterscheidung zwischen beiden Schichten kann der Systematisierungsprozess in der *Nova Methodo* in zwei Stufen unterteilt werden. Fichte muss mit der produktiven Performativität beginnen, um das unmittelbare Objekt des Bewusstseins von der Tathandlung zur reifen Gestalt des reinen Willens fortschreiten zu lassen. Danach muss das gesamte System durch das Bewusstsein des reinen Willens ausgearbeitet werden. Auf diese Weise wird auch die zweite Frage beantwortet.

Um diese zweifache Struktur darstellen zu können, passt Fichte auch seinen synthetischen Schreibstil in der *Nova Methodo* an, bei dem „man s[ich] von Anfang [an] eine Hauptaufgabe vorsezt; u[nd]. dieselbe durch mittelbare Sätze zu lösen sucht“ (H, 225; GA IV/2, 107). Fichte hat die Aufgabe der *Nova Methodo* in zwei unterschiedlichen, aber komplementären Ansätzen formuliert. Die erste Formulierung jener Aufgabe ist in beiden Einleitungen enthalten. In der *ersten Einleitung* fordert Fichte seine Zuhörer auf, über das folgende Thema nachzudenken: „[W]ie kommen wir dazu anzunehmen, daß noch auser unsrer Vorstellung würlkliche Dinge da seien“ oder „haben unsre Vorstellungen überhaupt Realität“, denn die Antwort auf diese Frage „ist der Zweck des Philosophierens, und die Wißenschaft die sie beantwortet ist Philosophie“ (K, 2 f.; GA IV/3, 324). Doch es besteht kein Anspruch auf die Bestätigung der Realität der Dinge an sich, denn Fichte beschäftigt sich mit den „mit dem Gefühle der Nothw[endigkeit]“ begleiteten Vorstellungen, denen „Dinge entsprechen“ (K, 14; IV/3, 331). Mit dieser im Gefühl vorhandenen Notwendigkeit darf „nicht“ festgelegt werden, „daß Dinge sind“ (ebd.). In der *zweiten Einleitung* liefert Fichte eine überarbeitete und präzisere Formulierung derselben Frage: „[W]ie kommen wir dazu anzunehmen, daß den Vorstellungen in uns etwas auser uns entspreche?“ (K, 12; IV/3, 330) Mit dieser Aufgabe wird der Fokus auf die Notwendigkeit der Synthese der in mir liegenden Vorstellung mit dem außer mir bleibenden Vorgestellten gesetzt. Diese Notwendigkeit erhellt die Art und Weise, „wie das NichtIch entworfen wird“ (K, 95; GA IV/3, 385). Diese Denkart weist darauf hin, dass der Ausgangspunkt von Fichtes Philosophie weder die Vorstellung, wie beim dogmatischen Idealismus, noch das Vorgestellte, wie im Fall des Realismus, ist, sondern die Beziehung zwischen beiden. Mit der Fragestellung in der *zweiten Einleitung* weist Fichte auf die Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft sowie die Grundlage des allgemeinen Lebens, denn „[d]as, was mit dem Gefühl der Nothwendigkeit im Bewußtseyn vorkommt, ist die gesammte Erfahrung“ (K, 16; GA IV/3, 333). Eine andere Formulierung derselben Frage findet sich in Fichtes Reflexion über seine synthetische Methode in einem eigenen Abschnitt zwischen § 10 und § 11 in der Halleschen Nachschrift. „Unsere Hauptaufgabe“ besteht laut Fichte darin, zu klären, „[w]ie [...] sich das Ich als real thätig finden [kann]“ (H, 225; GA IV/2, 107).

Diese beiden Arten von Anfragen sind im Wesentlichen identisch. Durch das Finden des real tätigen Ichs erläutert Fichte die Wechselbeziehung zwischen Darstellung und Dargestelltem, was wiederum erklärt, warum es für mich ein Nicht-Ich bzw. eine Welt geben muss. Laut Fichte ist reiner Wille die einzige „unmittelbare REALE Thätigkeit des ICH. Sonach ist REINER Wille der Erklärungsgrund unsers Bewußtseyns.“ (H, 311; GA IV/2, 145). Reiner Wille fungiert in der *Nova Methodo* als „ein festes Substrat der *intelligiblen* Welt für die *empirische*“ (H, 323; GA IV/2, 150). Im Vergleich mit der *Grundlage* ist der Hinweis auf das feste Substrat ein Ergebnis des methodischen Wechsels in der *Nova Methodo*. In der *Grundlage* „war nach Veranlassung damaliger Zeitumstände der Hauptzweck zu zeigen, all unser Bewußtseyn habe seinen Grund in unsern Denkgesetzen, welches immer wahr bleibt.“ (ebd.) Neben Denkgesetzen wurde auch „[i]n der ehemaligen Behandlung [der *Grundlage*] [...] die freie Handlung, das Streben und der Trieb nur gebraucht als Erklärungsgrund der Vorstellungen und der Intelligenz, welches dort der Hauptzweck der Untersuchung war“ (K, 72; GA IV/3, 392). In diesem Sinne hat Fichte in der *Grundlage* zwei Reihen von Gründen zur Erklärung des Bewusstseins aufgestellt, die nicht systematisch geordnet sind. Im Vergleich dazu wird „[g]egenwärtig [in der *Nova Methodo*] [...] vom unmittelbaren Objecte des Bewusstseins, von der Freiheit[,] ausgegangen, und die Bedingungen derselben aufgestellt.“ (ebd.) Indem er die Freiheit als das primäre Objekt des Bewusstseins festlegt, möchte Fichte die Gesetze des Denkens von einem Substrat ableiten, von denen Wechselwirkung das wichtigste ist. Durch diese Gesetze kann er dann weiter die Struktur des Bewusstseins und die Notwendigkeit der empirischen Welt erklären.³⁹ Diese Doppelstruktur entspricht der bereits erwähnten Doppelstruktur. Der Prozess, durch den Fichte von der Tathandlung zum reinen Willen gelangt, ist auch der Prozess, durch den er die Gesetze des Denkens herleitet. Mit Hilfe der Gesetze des Denkens kann Fichte dann vom reinen Willen auf die gesamte Struktur des Bewusstseins und auf eine empirische Welt schließen.

*Um die Theorie mit der Praxis verbinden sowie die Wissenschaftslehre systematisieren zu können, entdeckt Fichte den ursprünglichen Ausgangspunkt, indem Freiheit oder reiner Wille zum unmittelbaren Objekt des Bewusstseins gemacht wird. Dies führt auch dazu, die Vollendung und die höchste Synthese der Wissenschaftslehre zu erreichen, was Fichte mit der Grundlage nicht leisten kann. Obgleich mangelt es der Grundlage „durchaus nicht in den Prinzipien“, wie Fichte am 31. Mai 1801 an Schelling schreibt, „wohl aber fehlt es ihr an Vollendung; die höchste Synthesis nemlich ist noch nicht gemacht, die Synthesis der GeisterWelt“ (GA III/5, 45). Dies ist Fichtes Urteil über den Wert der *Nova Methodo*, wenn Prinzipien mit den Gesetzen des Denkens*

³⁹ Bezüglich des Unterschieds zwischen der *Grundlage* und der *Nova Methodo*, vgl. Radrizzani, 1994.

identifiziert werden. Wenn aber auch die Intersubjektivität als Prinzip betrachtet wird, weist Fichte in seinem Brief vom 27. Dezember 1800 an Schelling auf „eine noch weitere Ausdehnung der Transzendentalphilosophie, selbst in ihren Prinzipien“, hin (GA III/4, 406). In jedem Fall ist die Intersubjektivität die höchste Synthese von Fichtes erstem vollständigen System der Wissenschaftslehre, in dem ein Reich vernünftiger Wesen außer mir postuliert wird. Weil „[d]ie Vernunft und d[er] frei[e] Wille anderer auser mir [...] nicht in die Sinnen- sondern in die intelligible Welt, in die der NOUMENE“ gehören, was Kant in seiner Philosophie nicht thematisiert, sieht Fichte den „auffallendste[n] Beweis[.] daß der Kantische Criticism nicht vollendet ist“ (K, 150; GA IV/3, 446). Da die höchste Synthesis erst am Ende der Wissenschaftslehre erreicht wird, sollten wir nicht denken, dass der Prozess, in dem Fichte die gesamte Struktur des Bewusstseins aus dem reinen Willen ableitet, nur eine Richtung hat. Dieser Prozess ist insofern absteigend, als er eine Deduktion ist. Er ist zugleich aufsteigend, insofern Fichte auf die höchste Synthese zusteuert.

1.2 Selbständigkeit als Grund

Im vorangegangenen Abschnitt werden zwei unterschiedliche Facetten der Kernaufgabe der *Nova Methodo* untersucht, die sowohl Notwendigkeit als auch Freiheit beinhalten. Fichtes Ziel ist es, sowohl die Notwendigkeit als auch die Dichotomie zwischen Freiheit und Notwendigkeit durch die Freiheit bzw. die Selbständigkeit zu erklären. Auf diese Weise ist die Freiheit als der Grund seiner gesamten Philosophie zu sehen. Fichtes Hauptaufgabe lässt sich demnach wie folgt bestimmen: „Welches ist der Grund der in mir mit dem Gefühle der Nothwendigkeit vorkommenden Vorstellungen?“ (K, 14; GA IV/3, 331) Fichte erläutert den Begriff des Grundes, indem er zwei miteinander verbundene Fragen aufwirft: „wie kommt man zu obiger Frage? und was thut man[,] indem man diese Frage nur aufwirft?“ (K, 14; GA IV/3, 331) Diese beiden Folgefragen ermöglichen uns eine vorläufige Diskussion über den Begriff des Grundes.

1.2.1 Der Grund der Transzendentalphilosophie

Bei der Beantwortung der Frage nach der Art und Weise, wie die Frage nach dem Grund der in mir notwendig vorkommenden Vorstellungen gestellt werden kann, reagiert Fichte auf zweierlei Weise auf Kants philosophische Errungenschaften. Die Beantwortung dieser Frage zeigt zum einen die Notwendigkeit, ein Fundament zu konstruieren, aus dem sich Kategorien und Anschauungsformen

ableiten lassen. Andererseits führt sie zu Fichtes Vereinheitlichung aller Vernunftinteressen sowie zu seiner Zusammenführung aller Vernunftvermögen.

Die Suche nach dem Grund lässt die notwendigen Vorstellungen, die sich aus Kategorien des Denkens und Formen der Anschauung zusammensetzen, in die methodische Zweifelhaftigkeit bzw. Zufälligkeit übergehen, denn die Frage nach dem Grund von etwas impliziert, „daß es gar nicht oder daß es ganz anders wäre“ (K, 15; GA IV/3, 332). Denn Kategorien und Anschauungsformen sind unvermeidliche Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinung einer Welt. Mit Fichte mitzudenken und „das ganze Verfahren der Vernunft“ in Frage zu stellen bedeutet, dass wir nicht nur die Totalität der Welt vor Augen, sondern auch „das Weltsystem für zufällig halten“ (K, 15 f.; GA IV/3, 332). Fichte ist der Meinung, dass die Philosophie Kants noch ausbaufähig sei, da Kant die Säulen seiner Philosophie „nur durch Induction[,] nicht aber durch Deduction“ aufstelle (K, 4; GA IV/3, 325). Ohne Begründung wäre der Grundstein der transzendentalen Philosophie nichts mehr als „Hypothese“ oder induktiv gesammelte Tatsache der Vernunft (ebd.). Fichte geht von einer ‚Physik‘ der Vernunft zur Metaphysik der Vernunft über, indem er für die grundlegendsten Tatsachen mit einem noch höheren Übersinnlichen die Grundlage legen will: „Dieses factum enthält die ganze Erfahrung, aus diesem geht man heraus, mithin auch aus der gesammten Erfahrung heraus, und dieß ist Philosophie“, „oder welches einerlei ist[,] Metaphysik“ (K, 15; GA IV/3, 332. H, 7; GA IV/2, 19). Dieser Aufstieg verdeutlicht, dass Fichtes philosophische Aufgabe im Wesentlichen eine transzendente Antwort der Leibniz’schen ontologischen Frage bildet, indem mit seinem Projekt am Ende erläutert wird, warum es das Sein überhaupt gibt.

Fichte hält seine eigene Aufgabe für philosophisch grundlegender als die kantische in der *Kritik der reinen Vernunft*, denn mit einem absoluten Grund sei ein bei Kant unzulängliches System der Freiheit zu erwarten. Mit anderen Worten: Kant konzentriert sich auf die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, während Fichte die notwendige Bedingung der Notwendigkeit aufdecken möchte.⁴⁰ Mit diesem Zweck muss Fichte die kantischen Grundsteine systematisch ableiten. Bei Fichte ist Kants Untersuchung über die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des synthetischen Urteils *a priori* nur mit der theoretischen Formulierung seiner Frage zu identifizieren.⁴¹ Ursächlich hierfür ist,

⁴⁰ Vgl. Schnell, 2009.

⁴¹ Vgl. K, 12: „Kant bringt das[,] was die Philosophie zu leisten hat[,] auf die Aufgabe zurück: ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich[?]‘ Docent drückt die Frage so aus: wie kommen wir dazu anzunehmen, daß den Vorstellungen in uns etwas ausser uns entspreche? Beide Fragen heißen daßelbe[.]“ (GA IV/3, 330). Vgl. auch Kant, I., KrV, B19; AA III, 39.

dass Kant das theoretische und das praktische Vermögen nicht synthetisiert und der Ansicht ist, dass die Vernunft drei verschiedene Interessen bzw. vielfältig höchste Ziele habe.⁴² Bei Fichte ist die Vernunft „immer nur Eine und hat nur Ein Interesse. Ihr Interesse ist der Glaube an Selbständigkeit und Freiheit, aus diesem folgt das Interesse für Einheit und Zusammenhang“ (K, 21; GA IV/3, 335). Den Glauben an Selbständigkeit „könnte man das Interesse der speculativen Vernunft nennen, weil das Ganze auf einen Grund gebaut [sein] und damit zusammenhängen soll“ (ebd.). Derselbe Glauben könnte gleichzeitig zweifellos auch als das Interesse der praktischen Vernunft bezeichnet werden, weil Selbständigkeit auf dem durch dasselbe Sollen regulierten Selbstbestimmen beruht. Mit anderen Worten: Beim System der Freiheit ist die Begründung des selbständigen Systems die praktische Seite des Interesses der Vernunft, während die Systematisierung des selbständigen Grundes den theoretischen Aspekt ausmacht. Da auch die Methode in der *Grundlage* dem Dualismus zwischen Theorie und Praxis nicht entkommt, lässt sich deutlicher ersehen, warum Fichte lediglich die methodisch systematisierte Wissenschaftslehre, d. h. die *Nova Methodo*, als Grundlage der transzendentalen Philosophie betrachtet. Gleichzeitig ist die Integration aller rationalen Vermögen eine entscheidende Voraussetzung für den Aufbau eines absoluten Grundes. Wollen ist nach der Philosophie Fichtes die Quelle des Denkens und Fühlens. Wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, erzeugt und trennt der reine Wille durch seine Selbstbeziehung Denken und Gefühl.

1.2.2 Der Grund des Systems der Selbständigkeit

Nun muss die zweite Frage geklärt werden: „[W]as thut man[,] indem man diese Frage [die Frage nach dem Grund] nur aufwirft?“ (K, 14; GA IV/3, 331, Ergänzung des Verfassers) Fichtes Antwort darauf führt ihn von der Begründung der Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlegung der Transzendentalphilosophie zur Herausarbeitung der Grundlage des Systems des Idealismus. Der Idealismus ist ein System der Freiheit. Der Grund eines solchen Systems ist also die Freiheit oder Selbständigkeit. Fichtes Begriff des Grundes bezieht sich auf einem absoluten und festen Boden, auf dem alles aufgestellt wird:

⁴² Vgl. Kant, I., KrV, B832 f.: „Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im practischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft [...] erreichen, und diese also aus dem Gesichtspuncte ihres practischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt. / Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: [/] 1. Was kann ich wissen? / 2. Was soll ich thun? / 3. Was darf ich hoffen? / Die erste Frage ist bloß speculativ. [...] / Die zweite Frage ist bloß praktisch. [...] / Die dritte Frage [...] ist praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt.“ (AA III, 522 f.).

„Der Grund ist fest und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. [...] Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grund, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest. [...] Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund, sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet.“ (ÜBW, GA I/2, 116)⁴³

Der Grund weist in Bezug auf das System der Freiheit drei verschiedene Eigenschaften auf. Zunächst ist es der Grund, der das System noch nicht etabliert hat. Zweitens ist es der Grund, der dem System sein Fundament gibt. Drittens ist der Grund für den Übergang vom ersten zum zweiten Zustand verantwortlich.

1.2.2.1 Urgrund alles Möglichen: der Grund außerhalb des Systems

Das Heraustreten aus den unbegründeten Tatsachen der Vernunft führt zum Erheben in den außerhalb der Vernunft postulierten Grund. Laut Fichte fragt Kant nach der „Möglichkeit der Erfahrung“,⁴⁴ während er selbst dem „Grund der Möglichkeit“ nachgeht (K, 16; GA IV/3, 332). Wegen seiner grundlegenden Funktion kann dieser Grund auch als der Urgrund alles Möglichen bezeichnet werden. Weil „der Gedanke der Selbständigkeit und Freiheit das Höchste und erste ist“, betrachtet Fichte diesen Gedanken als den Grund bzw. den Erklärungsgrund seiner Philosophie (K, 18; IV/3, 334). Selbständigkeit muss zuerst nur als „eine nothwendige Idee“, die aber „nicht wirklich“ ist, aufgestellt werden (K, 77; GA IV/3, 372 f.). Da die Idee der Selbständigkeit absolute Freiheit bezeichnet, muss sie so postuliert werden, dass sie frei von der Notwendigkeit ist, den Grund für ein System zu schaffen; denn „Freiheit läßt sich nur NEGATIV beschreiben“, indem sie „nicht bestimmt“ ist (K, 282; GA IV/3, 498). Da ein System ein Gebäude des Denkens ist, ist diese Idee der Grund, der die Vernunft für sich selbst setzt. Ohne diesen Grund kann die Vernunft nicht über ihre eigene Faktizität hinausgehen. Dabei muss die Frage gestellt werden, „wie komme ich nun dazu, aus dem factum zu dem Grunde herauszugehen?“ (K, 14; GA IV/3, 331). Dies ist nicht die Art von Frage, die Fichte in der *Grundlage* stellen würde, da er sich dort nicht mit der Bedingung der Möglichkeit für das Bewusstsein der Freiheit befasst. Im Bewusstsein bestimmt sich Selbständigkeit als Selbsttätigkeit, die als die Verwirklichung der postulierten Idee der Freiheit fungiert. Die Selbsttätigkeit befindet sich „nicht in einer nothwendigen u[nd]. also gefundenen, sondern in einer freyen thätig hervorzubringenden Vorstellung“ (H, 16 f.; GA IV/2, 23). Dies bedeutet nicht, dass Selbständigkeit

⁴³ Vgl. ferner Rametta 1997.

⁴⁴ Vgl. Kant, I.: KrV, B167: „Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transzsc. Gebrauche der Urteilskraft das mehrere lehren.“ (AA III, 128). Vgl. auch B195–197 (AA III, 144 f.); B401 (AA III, 219).

nur durch das Vorstellende vertreten wird, denn auch das Vorgestellte, d. h. die Idee der Freiheit, gehört zu einer hervorzubringenden Vorstellung. Solange die Selbsttätigkeit im Bereich des Bewusstseins in Erscheinung tritt, vervielfältigt sie sich im Subjekt und Objekt der Vorstellung. Sie ist sowohl „die Thätigkeit des Vorstellenden“ als auch „eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit“, denn die vorgestellte Idee der Freiheit ist als ihr Wesen bzw. ihre echte Selbstheit zu betrachten (K, 21 f.; GA IV/3, 336). Obwohl Selbsttätigkeit durch ihre Selbstbeziehung im Selbstbewusstsein als „Darstellung [...] in ihren Ursprung“, d. h. in die Idee der Freiheit, zurückgehen kann, ist sie in Bezug auf dieselbe Idee nur „nachbildend“ (UWG, GA I/8, 74).⁴⁵ Als Idee ist die Freiheit nicht tätig, aber die Idee der Freiheit ist eine Idee der Tätigkeit, die aber als der Ausgangspunkt gedacht werden muss. Dementsprechend stellt Selbsttätigkeit eine Repräsentation ohne Präsentation dar.

In Bezug auf den Sinn ihrer Tätigkeit ist Selbsttätigkeit ein als Nachbilden betrachtetes Vorbilden des hineingebildeten Urbildes. Diese strukturierte Beziehung schlägt sich in der folgenden Behauptung nieder: „*Ich setze mich als mich setzend.*“ (H, 42; GA IV/2, 32) Die selbstsetzende Tätigkeit ist deshalb das Hervorbringen der Vorstellung „des postulierten Hervorbringens der Vorstellungen“ (K, 22; GA IV/3, 336). Dies deutet darauf hin, dass die grundlegende Struktur des Bewusstseins eher kreisförmig als linear ist, mit sowohl zentrifugalen als auch zentripetalen Komponenten.⁴⁶ Die zentrifugale Komponente ist: Ich setze mich als das absolute Ich. Die Funktion des ‚als‘ ist die Identifizierung des Unterschiedenen, was in diesem Kontext im Bewusstsein der eigenen Essenz und nicht in der Überheblichkeit resultiert. Als „[d]as erste absolut freie, unbedingte Handeln“ ist das absolute Ich „*das Setzen des Ich durch sich selbst*“ (K, 23; GA IV/3, 337. Hervorhebung des Verfassers). Als Tathandlung ist das absolute Ich „nicht etwas (es hat kein Prädikat und kann keins haben)“ (GWL, GA I/2, 271). Prädikatlose Tathandlung ist das „ursprüngliche höchste Urteil“ bzw. das „Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins unendliche leer gelassen wird“ (GWL, GA I/2, 276 f.). Dieses Lassen, das zur Prädikatlosigkeit führt, sollte nicht mit Schellings Lassen identifiziert werden, da das Lassende eher reine Bewegung als reine Ruhe ist. Die zentripetale Komponente ist: Das absolute Ich setzt mich als sich selbst. Einerseits bin ich das Produkt des absoluten Ichs und nicht das Produzierende. Andererseits bin ich der Träger der aktualisierten Idee des absoluten Ichs, was erklärt, warum ich kein Nicht-Ich bin. Die Zentripetalbewegung wird durch die Zentrifugalbewegung bedingt, daher kann die Behauptung ‚Ich

⁴⁵ Fichte unterscheidet nicht klar zwischen Ursprung und Grund. Dieser Ursprung wird in unserem Zusammenhang als Grund behandelt.

⁴⁶ Vgl. GWL, GA I/2, 385 f. und Radrizzani, 1993, S. 75.

setze mich als mich setzend‘ wie folgt umformuliert werden: ‚Ich setze mich als das absolute Ich und als das Produkt des absoluten Ichs‘. Was ist die entscheidende Leistung dieser kreisförmigen Struktur? Außer der Tätigkeit des Setzens „ist alles Erscheinung[,] auch ich mir selbst“ (K, 268; GA IV/3, 491). Mit anderen Worten: Außer der Tätigkeit des Bildens ist alles Bild.⁴⁷ Fichtes Ziel ist es nicht, zu zeigen, dass das eigentliche denkende Ich eine Instanziierung des absoluten Ichs ist oder dass das Nachbild am Urbild teilhat. Die Tätigkeit des Bildens kann jedoch nur durch die Herstellung einer Beziehung zwischen Nachbild und Urbild verwirklicht werden. Das kreisförmige Bilden oder Setzen ist die Tätigkeit, die die Tathandlung verwirklicht.

Zusätzlich zur Integration von zentrifugalen und zentripetalen Komponenten enthält die grundlegende Struktur des Bewusstseins nicht nur einen, sondern zwei Ausgangspunkte. Das Ich in der Behauptung ‚Ich setze mich als mich setzend‘ kann auch das absolute Ich sein. „Das Ich ist sich selbst sezend (ein sich selbst sehendes Auge) und als solches wird es begriffen, also begriffen als Anschauung.“ (K, 48 f.; GA VI/2, 366) Das ‚wird‘ impliziert, dass das Begreifen das Selbstsetzen voraussetzt. Außerdem muss dieses Begreifen als integraler Bestandteil jenes selbstbezogenen Auges betrachtet werden, denn „eine Unterscheidung zwischen einer in sich zurückgehenden Thätigkeit, und einer Vorstellung von ihr wäre nichtig“ (K, 19; GA IV/3, 335). Auf diese Weise ist „das Auge [...] ein sich selbst abspiegelnder Spiegel“ (K, 66; GA VI/2, 378). Beim späten Fichte ist das „sich *sehend*[e] *Auge*“ ein „Reflex *eines Lebens*, eines sich selbst offenbarens, der eben in sich selbst und seiner Faktizität bleibt“ (GA II/16, 209).⁴⁸ Diese Einsicht geht keineswegs über den Umfang der *Nova Methodo* hinaus. Die gleichzeitige Anwesenheit von Selbstoffenbarung und Faktizität ist durch das Selbstbegreifen, bei

⁴⁷ Garcia hat Recht, wenn er behauptet, dass die Philosophie des späten Fichte stark auf den Begriff des Bildes angewiesen sei (vgl. Garcia, 2018). Fichte lehrt auch *Nova Methodo* mit diesem Ansatz. Außerdem hätte er dieses Konzept zum Kernstück seiner *Nova Methodo* machen können. Um der Geläufigkeit willen kann die Philosophie jedoch nur durch eine einzige Methode artikuliert werden. Vgl. K, 64: „Das ideale muß so verfahren[,] da es nur kennt, was in ihm ist. – Es ist bildend, es muß das praktische sonach auch sezen als bildend. Es sieht gleichsam ein Bilden in das praktische hinein, und dieß Bild ists, wodurch das praktische dem idealen zu sich selbst wird. Das Zuschreiben der Anschauung ist der Punct[,] der es vereinigt. Nun aber ist das praktische als frei anfangend kein Nachbilden, jenes Bild des praktischen ist daher kein Nachbild[,] sondern ein Vorbild.“ (GA IV/3, 377)

⁴⁸ Dies hat Fichte am 18. August 1812 niedergelegt. Vgl. Henrichs Erläuterung dieses Zitats: „Der Selbstbezug des Ich ist das Fürsichsein eines Wissens, das sich für sich offenbar ist, zugleich aber ein Faktum, das alles aus sich erklärt, nur nicht sein Dasein. [...] Das Auge muß die Augentätigkeit *als* solche erblicken. Also muß sich in seinem Blick ein Anschauungsmoment und ein Begriffsmoment unterscheiden. [...] Anschauung und Begriff zugleich ist [...] das Auge der Tätigkeit. Nur dann kann es dem Tun [der Selbstoffenbarung des Lebens] ganz innerlich und sein Wissender Selbstbezug sein, – kann es als Selbstbewußtsein verstanden werden.“ (2019, 26 f.) Vgl. ferner eine ähnliche Formel der Augentätigkeit in der *Sittenlehre* 1812: „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, und von ihr unzertrennlich, Kraft eines Auges: Charakter des Ich, und der Geistigkeit“ (GA II/13, 318).

dem das Selbstsetzen als Anschauung begriffen wird, gewährleistet.⁴⁹ Fichtes Ziel in der *Nova Methodo* ist nichts anderes, als die empirische Anschauung der Tatsachen durch das Begreifen des Selbstsetzens zu erklären. Dementsprechend behauptet Fichte: „Das Auge sieht dem *Sehen* zu d. h. das Auge ist das unmittelbare Bewußtseyn, das *Sehen* alles andere Bewußtseyn, so wenig also das *Sehen* das Auge selbst ist, so wenig ist das Bewußtseyn das unmittelbare selbst.“ (H, 53. GA VI/2, 37) Es ist zu beachten, dass das sich sehende Auge zuerst das Selbstoffenbaren des Lebens bildet. Im Kontext der *Nova Methodo* ist dieses Selbstoffenbaren mit dem Setzen des denkenden Ichs durch das als Erklärungsgrund fungierende absolute Ich zu identifizieren. Dieses Setzen ist das Sehen des absoluten Ichs und das als das Gesetzte betrachtete denkende Ich ist sein Auge. Folglich kann das absolute Ich auch als Ausgangspunkt der kreisförmigen Struktur des Bewusstseins fungieren.

Schließlich liegt der Schluss nahe, dass die grundlegende Struktur des Bewusstseins nicht nur zirkulär ist, sondern auch zwei wechselbestimmende Eingangspunkte hat. Diese Struktur, die in Fichtes *Nova Methodo* entwickelt wird, enthält alle fünf Elemente, einschließlich ‚Ich ist Reflexion seiner selbst‘, ‚Ich setzt sich schlechthin‘, ‚Ich setzt sich als sich setzend‘, ‚Ich ist Kraft, der ein Auge eingesetzt ist‘ und ‚Ich ist Erscheinung‘, die Dieter Henrich als Fichtes ursprüngliche Einsicht betrachtet.⁵⁰ Für die aktuelle Diskussion über den Grund sind zwei Punkte im Auge zu behalten. Erstens setzt das denkende Ich in seinem Bewusstsein das absolute Ich als den Grund voraus, der das Bewusstsein transzendiert und erklärt. Zweitens, und das ist der relevanteste Punkt, ist das absolute Ich prädikatenlos. Das bedeutet, dass die Aktivität des Prädizierens, aus der das Bewusstsein und das System hervorgehen, nicht das primäre Merkmal des Grundes ist. Obwohl die Freiheit den Grund des Systems der Freiheit ausmacht, gewährleistet der Abstand zwischen der Freiheit und dem System, dass das Produkt der Freiheit auch eine Sache der Freiheit ist.⁵¹ Mit anderen Worten: Es ist notwendig, eine immanente Transzendenz zu postulieren; dann ist es notwendig, auf der Grundlage dieser immanenten Transzendenz die Transzendenz als den Grund zu postulieren, der die Immanenz transzendiert.

⁴⁹ Bezüglich der Beziehung zwischen dem Begreifen und dem Anschauen in der *Nova Methodo*, vgl. K, 48 f.: „Das Ich ist sich selbst setzend (ein sich selbst sehendes Auge) und als solches wird es begriffen, also begriffen als Anschauung.“ (GA VI/2, 366)

⁵⁰ Vgl. Henrich, 2019.

⁵¹ Dies wird deutlich, wenn wir den Naturzustand und die Intersubjektivität als Bedingungen des Bewusstseins diskutieren.

1.2.2.2 Urgrund alles Wirklichen: der Grund innerhalb des Systems

Fichte muss auch anhand des außerhalb des Systems postulierten Grundes ein System der Freiheit aufbauen, sodass „Philosophie [...] ein selbstbegründen“ sein kann (K, 16; GA IV/3, 332). Er ist sich der Schwierigkeit der Selbstbegründung bewusst: „Die Frage nach dem Grunde gehört selbst mit zu den nothwendigen Vorstellungen“ und macht „[a]bermahls eine Synthesis“ aus (K, 14 f.; GA IV/3, 331. H, 5; GA IV/2, 19). „Daher kömmt es, daß es dem transcendentalen Idealismus von einigen für einen Hauptfehler angerechnet wurde, daß er s[ich] in einem Zirkel herumtreibe. Der Zirkel ist dieser: Es sollen nemlich die Gesetze der Vernunft erklärt und abgeleitet werden, allein eben in der Erklär[un]g und Ableitung derselben handle ich schon nach denselben.“ (H, 356 f.; GA IV/2, 164) Der von Fichte erwähnte Vorwurf gegen den transzendentalen Idealismus ist eine Fortsetzung der einflussreichen Herausforderung Jacobis an Kants Voraussetzung des Dings an sich in der Transzendentalphilosophie, indem Jacobi in seinem *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* bekanntlich behauptet, „daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte“ (DH, 223; JW II/1, 109). Nach Jacobi ist die Kategorie der Kausalität in die Postulierung des Dings an sich eingebettet. In der Wissenschaftslehre stützt Fichte sich auf die Gesetze des Denkens, um einen absoluten Grund postulieren zu können. Diese Vorgehensweise bringt die Radikalisierung der Jacobischen Kritik hervor, die sich im Zirkel manifestiert, in dem alle Kategorien und das handelnde Ich involviert sind.

Der oben genannte Zirkel besteht in der simultanen fortsetzenden Ableitung und Anwendung der Vernunftgesetze. Fichte hält die Vernunftgesetze für die notwendigen Handlungsweisen der ursprünglich selbständigen Handlung. Damit löst Fichte den Zirkel so auf, dass die Handlung als Grund der Handlungsweisen und solche Handlungsweisen als Bedingungen der Handlung fungieren. Fichte selbst unterscheidet nicht streng zwischen Grund und Bedingung.⁵² Der Klarheit halber betrachten wir den Grund als den Erklärungsgrund und die Bedingung als den Erkenntnisgrund. Obwohl es keinen Grund ohne seine Bedingung geben kann, sollte Ersterer als der unmittelbare Ausgangspunkt gesehen werden, um Letzteren als das Vermittelte ableiten und erklären zu können:

⁵² Vgl. H, 323: „all unser Bewußtseyn habe seinen Grund in unsern Denkgesetzen, welches immer wahr bleibt“ (GA IV/2, 150) mit K, 72: „Gegenwärtig [in der *Wissenschaftslehre nova methodo*] wird vom unmittelbaren Objecte des Bewußtseins, von der Freiheit, ausgegangen, und die Bedingungen derselben aufgestellt.“ (GA IV/3, 392). Vgl. ferner H, 282: „Hier aber wollen wir – die *Freyheit* – vor aller Anschauung u. als Bedingung aller Anschauung u. alles Bewußtseyns uns denken“ (GA IV/2, 131) mit K, 59: „Freiheit ist der Grund alles Philsophirens, alles Seins“ (GA IV/3, 374).

„Alles Bewusstsein ist unmittelbar Bewusstsein unseres Handelns, und alles mittelbare Bewusstsein ist Bedingung dieses Handelns.“ (K, 172; GA IV/3, 435)

Da die Idee der Freiheit in erster Linie außerhalb des Systems steht und keine Prädikation hat, impliziert ihre Bezeichnung als Grund der Denkgesetze bereits, sie als den Grund zu betrachten, der sich im System befindet. Wie ist ein solcher Übergang möglich? Bei Fichte ist das Denken die durch das Handeln verwirklichte Freiheit, durch das die Freiheit in die Notwendigkeit der Vernunft bzw. ins System übergeht: „Wenn man überhaupt *raisonnirt*, so geschieht dies immer nach den Gesetzen der Vernunft“ (H, 356 f.; GA IV/2, 163 f.). Dementsprechend ist „das nothwendige Handeln des Vorstellenden nicht unbedingt nothwendig sondern bedingt, indem der erste Akt des Vorstellenden ein freyes Handeln ist“ (H, 19 f.; GA IV/2, 24). In diesem Sinne ist Freiheit mit Notwendigkeit durch die Synthesis zwischen Handlung und Handlungsweisen verbunden. In diesem Kontext ist die „ursprüngliche Thesis“ der Handlung gleichzeitig eine „ursprüngliche Synthesis“ der Handlungsweisen, da alle Handlungsweisen in der Handlung zusammengesetzt sind (K, 11; GA IV/3, 329). Innerhalb der Notwendigkeit des Denkens sind alle Gesetze auch in einer notwendigen Reihe miteinander verbunden, weshalb sich der Prozess der Ableitung der Handlungsweisen als eine Reihe notwendiger Verfahren ergibt.⁵³ Diese spezifischen Handlungen sind „*frey*[.] denn die erste ist *frey*“, „wenn gleich *bedingt*“, denn „sie *müssen* zwar in der Reihe nach[einander] vorkommen“, nachdem „die *erste* vorausgieng“ (H, 20; GA IV/2, 24). Auf diese Weise erklärt Fichte nicht nur die Umgestaltung des Grundes, sondern auch die Ableitung der Gesetze des Denkens, was durch den dem System immanenten Grund ermöglicht wird. Damit fügen sich „[d]as gesammte Handeln des menschlichen Geistes“ und „die Gesetze dieses Handelns“, die „bei Kant nicht systematisch aufgestellt, sondern bloß aus der Erfahrung aufgegriffen“ sind, bei der Entfaltung des ganzen Systems zusammen (K, 4; GA IV/3, 325).

Fichte formt dann die unausweichliche Zirkularität zur notwendigen und gerechtfertigten Gestalt der Selbstbegründung eines absoluten Grundes um: „Dieser Zirkel der Vernunft ist unvermeidlich, u[nd]. eben dadurch zeigt sich daß es keine Wahrheit an sich gebe.“ (H, 356 f.; GA IV/2, 164) In diesem Sinne beweist Fichte die Stärke des systematisierten transzendentalen Idealismus an dem Punkt, wo Jacobi die Schwäche der kantischen Philosophie verortet. Alle Wahrheiten und Dinge an sich sind nur

⁵³ Vgl. K, 25: „Ich kann das Ich nur auf eine gewisse Weise setzen, aber dieß kann ich nicht[.] ohne auch ein zweites zu setzen, dieß nicht ohne ein 3^{tes}, und so könnte es kommen[.] daß wir alle die Gesetze[.] zufolge denen eine Welt für uns zu Stande kömmt[.] von dem ersten ableiten könnten“ (GA IV/3, 338).

durch den Zirkel und im Zirkel produziert. Die Ableitung von Gesetzen des Denkens aus der Handlung ist nur die eine Hälfte des Zirkels. Die Postulierung der Idee der Freiheit macht die andere Hälfte aus. Ein solches Setzen ist eine Handlung, die von den Gesetzen des Denkens beherrscht wird. In diesem allumfassenden Zirkel ist die Handlung sowohl der begründende Faktor in der ersten Hälfte als auch das bedingte Element in der zweiten Hälfte. Da es sich bei der Zirkularität „[a]bermahls“ um „eine Synthesis“ handelt (H, 5; GA IV/2, 19), muss diese Zirkularität im Wesentlichen ein Grundgesetz der Vernunft sein. Dementsprechend muss es eine primäre Kategorie geben, die so entscheidend ist wie die Handlung selbst. Aus der Perspektive der Kategorie fasst Fichte die Zirkularität als Wechselbestimmung auf, die in seiner Wissenschaftslehre als „CATEGORIE der CATEGORIEN“ dient (K, 281; GA IV/3, 497). Wie sollen dann die simultane Anwesenheit und die Wechselbeziehung zwischen Handlung und Wechselbestimmung verstanden werden? Da die Handlung bei Fichte im Wesentlichen die Handlung der Bestimmung bildet, muss die Bestimmung stets die Wechselbestimmung sein. In diesem Sinne ist es verständlich, warum Fichte behauptet: „die CATEGORIE der Wechselwirkung [...] ist nicht ein gegebenes, sondern sie bringt sich selbst hervor“ (H, 519; GA IV/2, 230). Nicht nur das Gegebene, sondern auch das Abgeleitete kann sich nicht selbst produzieren. Die Handlung ist das Einzige, was sich selbst hervorbringt. Dementsprechend muss die Wechselbestimmung die primäre und allgemeine Weise der Handlung sein.

Laut Fichte sind die „Kategorien“ nicht nur „die Weisen[,] wie das unmittelbare Bewusstsein zu einem mittelbaren wird“, sondern auch „die Weisen wie das Ich aus dem bloßen Denken seiner selbst herausgeht zu dem Denken eines anderen“ (K, 257; GA IV/3, 485). Dies zeigt, dass die Funktion der Kategorien darin besteht, den Wandel von der Einheit zur Mannigfaltigkeit und den Übergang von der Einheit zur Dualität zu ermöglichen. Bezüglich der zweiten Funktion ist Wechselbestimmung entscheidend, denn die „Wechselwirkung [...] des Ich und NichtIch“, was die erste Dualität ausmacht, bietet den „Urgrund alles wirklichen“ an (K, 76; GA IV/3, 372).⁵⁴ Bezüglich der ersten Funktion sind Kategorien „nicht etwan etwas bloß verknüpfende[s,] sondern sie sind die Weisen ein Einfaches zu einem Mannigfaltigen zu machen, das Einfache doppelt anzusehen“ (ebd.). Da Kategorien immer als synthetisierende Bedingungen betrachtet werden, impliziert dieses Merkmal, dass Kategorien Synthesen von Synthesen und Analysen sind, was von der Schellingschen Identität der Identität und

⁵⁴ Vgl.: „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muss.“ (GWL, GA I/2, 411)

Differenz wesentlich zu unterscheiden ist. Die Synthese, die die Synthese mit der Analyse verbindet, ist nicht die Vereinigung, sondern die Wechselbestimmung: Die „CATEGORIE der Wechselwirkung ist SYNTHETISIREND und analysierend zugleich“ (H, 519; GA IV/2, 230).

Damit lässt sich erklären, wie der Grund innerhalb des Systems zu einem System entwickelt werden kann. Es gibt zwei Arten von Logik, die zusammenwirken. Erstens ist der Grund bzw. die Bestimmung eine Wechselbestimmung zwischen der Synthese und der Analyse; zweitens ist der Grund bzw. die Handlung eine Synthese der Kategorien bzw. der Gesetze der Vernunft. Die erste Seite des Grundes führt die Entfaltung seiner zweiten Seite durch. Aus dem Analysieren gehen Gesetze der Vernunft und Handlungsweisen hervor. Sobald das Analysieren einen Erfolg erzielt, beginnt auch das Synthetisieren zu funktionieren und vice versa. Das Synthetisieren ist für Fichte „die nothwendige Verknüpfung alles unsers Bewußtseyns an *einen* Punkt[.]“ (H, 298; GA IV/2, 139). Das Ergebnis des Analysierens ist die Ableitung aller Bestimmungen aus dem ursprünglich Bestimmbaren, während das Synthetisieren alle Bestimmungen zur höchsten Bestimmung zusammenfasst. Durch diese Dualität ergibt sich die Möglichkeit, dass der Prozess der Entwicklung eines Systems gleichzeitig ab- und aufsteigend ist. Diese Dualität ist notwendig, da das Höchste erst dann seinen Status rechtfertigen kann, wenn alle seine Potenzialitäten zu Realitäten geworden sind. Die Welt ist das Endergebnis der Synthese, die sowohl ein natürliches als auch ein rationales Universum umfasst. Im Gegensatz dazu ist das letzte Resultat der Analyse eine Endlichkeit innerhalb der Welt, sei sie natürlich oder vernünftig. In diesem Sinne lässt sich darlegen, inwiefern „die gesammte Erfahrung [...] nun bloße analysis“ der „ursprünglichen Synthesis“ ist (K, 11; GA IV/3, 329).

1.2.2.3 Der Grund des Übergangs vom Urgrund alles Möglichen zum Urgrund alles Wirklichen

Streng genommen erklärt der letzte Abschnitt am Ende nur den Übergang von der Einheit zur Vielheit, liefert aber keine ausreichende Erklärung für den ursprünglichen Übergang von der Einheit zur Dualität. Vielheit bezieht sich auf zahlreiche Denkgesetze, die die Synthesen und die Analysen bestimmen, während Dualität auf die Affirmation und die Negation verweist, die das ursprüngliche Objekt ermöglichen. Das ursprüngliche Objekt enthält zwei Bedeutungen: Auf einer Seite ist es das ursprüngliche Prädikat des absoluten Subjekts; auf der anderen Seite macht es das Substrat bzw. das unmittelbare Objekt des Bewusstseins aus. Nach der Erklärungsreihenfolge bietet das ursprüngliche Prädikat den Grund dafür, dass es ein Substrat für das Bewusstsein überhaupt geben kann. Denn das Substrat für das Bewusstsein muss das Bestimmbare sein, das im Gegensatz zum absolut

Bestimmenden steht.⁵⁵ Es ist die ursprüngliche Passivität, die weitere Modifikationen erhalten kann. Nach der Sequenz der Erkenntnis sollen das absolute Ich und sein ursprüngliches Prädikat durch das reflektierende Bewusstsein gesetzt werden. Für vorliegende Aufgabe müssen wir der Reihenfolge der Erklärung folgen, damit der Übergang vom Urgrund alles Möglichen zum Urgrund alles Wirklichen verdeutlicht werden kann.

Das ursprüngliche Prädikat ist das zweite Ich im ‚Ich bin Ich‘. Laut Fichte sind ‚Ich und Nicht-Ich [...] selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teilbarer *Substanz*; gesetzt *durch* das Ich, als absolutes unbeschränkbares *Subjekt*‘ (GWL, GA I/2, 279). Als das zweite Ich ist die Substanz gleichzeitig die Affirmation und die Negation des absoluten Subjekts. Das ursprüngliche Prädikat ist nichts anderes als das als Substanz fungierende Ich, in dem die Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich stattfindet. Die Freiheit des absoluten Subjekts ist nur dadurch garantiert, dass es außerhalb der Prädikation seiner selbst und außerhalb der Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich gedacht wird (vgl. K, 77; GA IV/3, 372 f.). Nachdem Fichte seine Wissenschaftslehre in der *Nova Methodo* systematisiert hat, wird dieses absolute Subjekt in den Begriff des reinen Willens eingebettet. Dieser reine Wille wird in diesem Kontext als der Urgrund alles Möglichen bezeichnet.

Als prädikatloses Handeln ist reiner Wille durch reine Bewegung charakterisiert, die wiederum mit reinem Sein verbunden ist. Das ‚Ich bin‘ ist deshalb mit dem ‚Ich will‘ zu vereinigen. Die Formel des reinen Willens wird dann in ‚das Wollen ist‘ umgestaltet. Die beste Illustration dieser Transformation findet sich in der *Darlegung der Thatsachen des Bewusstseyns* von 1811: „Dieses REINE wollen ist MEIN SEYN, und MEIN SEYN ist mein WOLLEN – beyde sind EINS und erschöpfen sich. Es läßt sich nichts hinzu noch davon thun.“ (GA IV/4, 148) Das stets durch das Wechselbestimmen charakterisierte Bestimmen ist hingegen *die Bewegung der reinen Bewegung*. Das Bestimmen ist vor allem das ursprüngliche Prädizieren. Einerseits geht Prädizieren *vom* reinen Willen aus; andererseits fügt sich das Wollen einer Substanz *hinzu*.

Bezüglich des Übergangs vom Urgrund alles Möglichen zum Urgrund alles Wirklichen muss klargestellt werden, welcher Grund das Hervortreten des reinen Willens aus sich selbst heraus

⁵⁵ Vgl.: „Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.“ (GWL, GA I/2, 409).

notwendig macht. Um diese Frage beantworten zu können, ist zunächst auf die Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins zurückzugehen. Dann wird verständlich, was für eine Art von Willen als der Urgrund alles Wirklichen fungiert. Zu diesem Willen muss der reine Wille übergehen. Laut Fichte ist das „Gefühl [...] der Ursprung alles Anschauens u[nd] Denkens; von ihm kommt das synthetische und discursive Denken her“ (H, 322; GA IV/2, 149). Fichte muss dann eine Antwort auf die folgende Frage finden: „[W]oher kommt der STOFF oder das MATERIALE des Gefühls?“ (H, 320; GA IV/2, 149). Er greift in seiner Antwort auf die Wechselwirkung zurück, die bei ihm der Urgrund alles Wirklichen ist: „Bewußtseyn geht [...] aus von einer Wechselwirkung. In dieser liegt HANDELN und Begränztheit unsers HANDELNS und dies ist das Objekt unsers Gefühls. Ich fühle mich oder ich bin fühlend ist also eines und eben dasselbe.“ (H, 321; GA IV/2, 149) In diesem Sinne ist das Objekt bzw. der Stoff des Gefühls nicht das schlechthin unbegrenzte Handeln, sondern das beschränkte freie Handeln. Dieses Handeln ist quantitativ nicht beschränkt, kann sich aber nicht als Handeln ausdrücken. Da der prädikatlose und rein bewegliche Wille allein den Ausgangspunkt bildet, muss er sich selbst beschränken, damit das beschränkte freie Wollen überhaupt entstehen kann. Der Selbstbezug des reinen Willens kann nichts anderes sein als das Selbstwollen, durch das ein beschränkt tätiger sekundärer Ausgangspunkt aufgestellt werden kann.

Aus dem Selbstwollen ergibt sich das Selbstfühlen, was dann das Selbstanschauen und das Selbstdenken ermöglicht. Aufgrund des Selbstwollens kann das Ich sich selbst finden: „DAS ICH IST, WIE BEKANNT[,] DAS AUF SICH SELBST THÄTIGE UND DURCH DIESE THAETIGKEIT AUF SICH WOLLENDE. DAS ICH FINDET SICH[,] HEIST OFFENBAR[,] ES FINDET SICH THAETIG AUF SICH SELBST“ (K, 282; GA IV/3, 498). Fichtes Standpunkt kann auch durch die folgende Formel zusammengefasst werden: *Ich finde mich als mich wollend*. Insofern als ich mich finde, muss das ‚mich‘ die Bewegung der Ruhe bzw. das Handlungsvermögen sein. Dieses Vermögen ist die zurückgedrängte Tätigkeit bzw. das beständige Streben zum Handeln. Das gewollte ‚mich‘ ist hingegen die Ruhe der Bewegung bzw. das „Gefühlvermögen“ (K, 194; GA IV/3, 450). Das Gefühlvermögen ist die „ursprünglich[e] Beschränktheit, aus welcher die besonderen Gefühle hervorgingen“ (K, 194. GA IV/3, 451). Das Selbstwollen setzt sich aus diesen beiden entgegengesetzten Vermögen zusammen. Es ist schlechthin frei in Bezug auf sein Wesen, aber absolut beschränkt in Hinblick auf sein Sein. Obwohl das unmittelbare Objekt des Bewusstseins das Selbstwollen und nicht der ursprüngliche reine Wille ist, lässt sich das Selbstwollen bei Fichte auch als der reine Wille bezeichnen: „Dies [Das reine Wollen] nannten wir [...] die *ursprüngliche REALITÄT (Wurzel)* des ICH, denn nur

ein Wollen u. das reine WOLLEN ist fähig unmittelbares Objekt des Bewußtseyns zu werden, daher muß dieses REINE wollen ursprüngliche REALITÄT haben.“ (GA IV/4, 148) Die ursprüngliche Realität, die der reine Wille ‚hat‘, muss vom reinen Sein, das derselbe Wille ‚ist‘, streng demarkiert werden. Dementsprechend gibt es einen zwecklosen reinen Willen und einen selbstsuchenden reinen Willen. Beide sind aus zwei Gesichtspunkten rein: Zum einen sind beide die Erklärungsgründe für die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Bewusstseins; zum anderen sind beide nichts als Willen. Um der Argumentation willen werden sie weiterhin ‚reinen Willen‘ und ‚Selbstwollen‘ genannt werden.

Nachdem der Unterschied zwischen den beiden Formen des Willens dargelegt wurde, ist es nun nötig, den Grund des Übergangs vom reinen Willen zum Selbstwollen zu betrachten. Für die Klärung der Frage ist die *Grundlage* hilfreicher als die *Nova Methodo*. Im Kontext der *Grundlage* sollte der Übergang von der Tathandlung zur Selbstbestimmung des absoluten Ichs erforscht werden. Es handelt sich gleichzeitig um die Transition vom ‚Ich bin‘ zum ‚Ich bin Ich‘. Dieses Thema wird unter drei miteinander verbundenen Aspekten erläutert: dem Was, dem Warum und dem Wie.

A. Was ist der Übergang?

Der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen ergibt sich aus der Suche der primären Identität nach einer neuen Identität, was von der Erzeugung der Differenz abhängt. Der reine Wille oder das absolute Ich ist in erster Linie die reine Identität, die keinen Unterschied beinhaltet. Es gibt aber keine Beziehung ohne Differenz. Differenz lässt sich nicht aus der reinen Identität ableiten. Sie konstituiert aber den Zustand, in dem sich die reine Identität befindet: Das absolute Ich ist nicht *mit* sich selbst identisch, weil es sich nicht auf sich selbst bezieht. Der Übergang vom ‚Ich bin‘ zum ‚Ich bin Ich‘ bezeichnet demnach den Übergang von der nichtrelationalen Identität zur relationalen Identität: „das Ich [ist] sich selbst gleich, und strebt [...] nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst“ (GWL, GA I/2, 400). Das prädizierte Ich kann jedoch nicht mit dem prädikatslosen Ich identisch sein, sondern ist nur ein Bild von ihm. Prädikation ist der Übergang von der reinen Identität zum Streben zur Identität bzw. der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen. Selbstwollen hat ein bestimmtes Ziel, das im Zustand der Prädikatlosigkeit nicht existiert. Um auf sich selbst zielen zu können, muss der reine Wille aus sich selbst heraustreten. Selbstwollen kann nur erscheinen, wenn der reine Wille, der bereits reine Tathandlung ist, sich selbst will, was die ins Unendliche hinausgehende Handlung der Tathandlung erzeugt. Diese Handlung ist das Setzen des absoluten Setzens. Durch das „auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet“ sich das absolute Ich „der Einwirkung

von aussen“, sodass „etwas in ihm seyn könnte“ (GWL, GA I/2, 409). Dies ist auch der Übergang von der Tathandlung zum Selbstbestimmen. In diesem Sinne hängt die Suche nach Identität von der durch die „Wiederholung des Setzens“ ermöglichten Erzeugung der Differenz ab (ebd.).

B. Warum ist der Übergang notwendig?

Es wurde deutlich, dass sich die reine Identität wesentlich von der relationalen Identität unterscheidet. Wenn dieser Unterschied nur für den Betrachter erkennbar ist und damit rein äußerlich ist, liefert er keine notwendigen Beweggründe, die den Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen motivieren. Folglich müssen diese beiden Formen der Identität zu einem Subjekt gehören. Dieses Subjekt ist das absolute Ich oder der reine Wille, der gleichzeitig unter zwei inneren Spannungen betroffen ist.

Die erste immanente Spannung lässt sich folgendermaßen umreißen: „Das absolute Ich [...] ist Alles, und ist Nichts, weil es *für* sich nichts ist“ (GWL, GA I/2, 399). Dies bedeutet auch, *dass der reine Wille an sich alles, aber für sich nichts ist*. Die Spannung zwischen Ansich und Fürsich motiviert das Streben des absoluten Ichs zum Selbsterkennen. Die zweite Spannung besteht darin, dass das absolute Ich ist und nicht ist, weil die Tathandlung nicht wirkliche Handlung ist. Der reine Wille ist dementsprechend nicht ein wirkliches Wollen. Das Wesen des absoluten Ichs ist identisch mit dem Sein. Das Sein des absoluten Ichs ist aber lediglich die Potenzialität der wirklichen Existenz, „da seine Existenz bloss im Handeln besteht“ (GWL, GA I/2, 411). Ginge das absolute Ich nicht aus sich selbst heraus, „würde es nie gehandelt [...], auch nicht existirt haben“ (ebd.). Dies bedeutet nicht, dass es eine ursprüngliche Existenz oder Natur gibt, die für das absolute Ich zur Verfügung steht, sodass es sich der Differenz zwischen Potenzialität und Wirklichkeit bewusst ist. Wenn das so wäre, wäre Fichte ein anderer Schelling. Die reine Tätigkeit des reinen Willens bringt keine Veränderung hervor. Das Werden ist ein wesentlicher Aspekt der Handlung, aber die Tathandlung ist nur im reinen Sein. Deshalb ist das, was fehlt, nicht eine gegebene Existenz, sondern die Existenz der Handlung. Die Spannung zwischen Potenzialität und Wirklichkeit der Handlung motiviert das Streben zum Selbstverwirklichen des absoluten Ichs.

Aus diesen beiden Spannungen heraus verwandelt sich der reine Wille in das Selbstwollen. Zwischen diesen beiden Formen von Spannungen besteht ein entscheidender Unterschied. Die Spannung zwischen Ansich und Fürsich kann nicht gelöst werden, weil die reine Identität weder als Prädikat zu fassen noch als Ziel zu erreichen ist. Aus diesem Grund führt das Selbstwollen notwendigerweise zum Vorstellen. Die Spannung zwischen Potenzialität und Aktualität kann und soll gelöst werden, denn Selbstwollen ist das Bestimmen des unbestimmten reinen Willens.

C. Wie ist der Übergang möglich?

Nun wird die Weise in den Blick genommen, in der das absolute Ich mit seinen immanenten Spannungen umgeht. Wegen der reinen Identität zwischen Willen und Sein stellt der reine Wille selbst die absolute Unendlichkeit dar. Seine immanenten Spannungen eröffnen eine weitere Dimension der Unendlichkeit, nämlich die der unabsoluten Unendlichkeit. Laut Fichte sei das zweite Ich in ‚Ich bin Ich‘ die Substanz bzw. die ursprüngliche Realität. Es ist das prädierte Sein, das das absolute Ich *für sich* setzt und bildet. Zwischen dem prädiierenden wollenden Wollen und dem prädierten gewollten Sein gibt es eine unendliche Distanz. Obwohl das Ich durch das Selbstwollen „in die Unendlichkeit hinaus[geht]“, ist es „nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich [aus dem absoluten Ich] herausgeht“ (GWL, GA I/2, 409). In diesem Sinne ist das Selbstwollen unabsolut unendlich. Es befindet sich in jener unendlichen Distanz wie in „dem Bilde einer geraden Linie“ (GWL, GA I/2, 369). Als das „in das unbegrenzte, [...] d. i. in das unendliche hinausgehe[nde]“ Wollen ist das Selbstwollen unausweichlich mit der „unbegrenzte[n], unendliche[n] Grenze“ verknüpft (GWL, GA I/2, 357; 358). Das Selbstwollen ergibt sich aus der Synthese dieser beiden Aspekte und ist deswegen vollkommen frei und vollständig beschränkt. Es ist deshalb gleichzeitig unendlich und endlich. Diese Synthese resultiert aus der Zusammenarbeit von Streben und Einbildungskraft. „Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich“ (GWL, GA I/2, 409). Um den Anforderungen des absoluten Ichs gerecht zu werden, sind zwei Dinge notwendig. Erstens muss das zweite Ich in ‚Ich bin Ich‘ in eine Totalität von Vorstellungen verwandelt werden, was durch die Einbildungskraft ermöglicht wird. Zweitens gibt sich das Selbstwollen nicht mit einer einzigen Vorstellung zufrieden und setzt seine Tätigkeit beständig fort, was vom Streben abhängt. Sowohl die Einbildungskraft als auch das Streben tragen zur Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit bei, allerdings auf zwei unterschiedliche Arten. Beim Streben sind „*Unendlichkeit und Begrenzung [...] in Einem und ebendemselben synthetischen Gliede vereinigt*“ (GWL, GA I/2, 358). Dem Wesen nach ist das Streben nicht beschränkt, aber seine Freiheit kommt nur durch die Überwindung eines den vorherigen Zustand des Strebens bestimmenden Hindernisses zum Ausdruck. Bei der Einbildungskraft ist das absolut unendliche Ich in die unendliche Zahl der endlichen Vorstellungen umgestaltet, so sind Endlichkeit und Unendlichkeit auch verbunden:

“Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen

versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.” (GWL, GA I/2, 359)

Mit anderen Worten: Die Einbildungskraft zieht eine Linie, die unendlich viele Punkte enthält, während das Streben die unendliche Bewegung ist, die einen Punkt nach dem anderen durchdringt. Durch die Einbildungskraft wird der Versuch des Selbsterkennens in das Erkennen der unendlichen Realität umgewandelt. Im Gegensatz dazu ist das Bedürfnis des Selbstverwirklichens durch das immer wollende Streben verwirklicht.

Der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen stützt sich auf die inneren Spannungen des absoluten Ichs. Selbsterkennen und Selbstverwirklichen des absoluten Ichs sind die Wege, durch die die Spannungen bewältigt werden. Sie sind daher Ausdruck des Selbstwollens, das in der Form der unabsoluten Unendlichkeit besteht. Die Bedingung der Möglichkeit der unabsoluten Unendlichkeit wurde durch Streben und Einbildungskraft erklärt. Wenn jedoch Streben und Einbildungskraft als gegeben hingenommen werden, bleibt der Übergang von der absoluten Unendlichkeit zur unabsoluten Unendlichkeit unerklärt. Dementsprechend ist auch der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen noch immer nicht expliziert. Die primäre Bedingung für die unabsolute Unendlichkeit muss gefunden werden, um diesen Übergang verständlich machen zu können.

Was ist diese Bedingung? Die unbedingte Unendlichkeit ergibt sich aus der unendlichen Fortsetzung der Endlichkeit. Diese Endlichkeit liegt stets in der Form einer bestimmten Vorstellung vor. Fichte behauptet: „Wir konnten nemlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, dass auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe“ (GWL, GA I/2, 386 f.). Wie bereits erwähnt, ist die Struktur des Bewusstseins nicht linear, sondern zirkulär. Es beansprucht eine „ins Unendliche hinausgehende[e] zentrifugale[e] Richtung“ sowie eine „durch den Anstoss reflektirte [...] zentripetale Richtung“ (GWL, GA I/2, 408).⁵⁶

⁵⁶ In Bezug auf die Haltung gegenüber der Erklärung des Wesens von Anstoß lassen sich die Interpreten und Kritiker in drei Gruppen einteilen. Die erste Gruppe betrachtet diesen Begriff als obskur, leer oder dogmatisch (Höfle 1992, 32; Hegel 1986, 399-405; Beiser 2003, 241). Die zweite Gruppe sieht den Anstoß als das absolute Anderssein, sei es das absolute Nicht-Ich, das Ding an sich oder die innere Zwickmühle (Janke 1970; Soller 1997, 184-88; Žižek 1999, 68). Die dritte Gruppe interpretiert den Anstoß als die Aktivität des Ichs, die sich selbst beeinflusst und behindert (Bréhier 1968, 118; Medicus 1905, 92 f.; Vater 1994, 200; Fischer 1890, 488). Die erste Gruppe ist nicht in der Lage, eine angemessene Erklärung für den Anstoß zu liefern. Andere Gelehrte möchten dem Anstoß einen angemessenen Platz in Fichtes Philosophie einräumen, aber sie erklären ihn auf zwei unvereinbare Arten. Beide sind aber problematisch. Die Meinung der zweiten Gruppe impliziert, dass Fichtes Philosophie in sich widersprüchlich sei, weil das absolute Anderssein dem

In der unabsoluten Unendlichkeit ist jede Vorstellung endlich, daher muss auch der entsprechende Anstoß endlich und bestimmt sein. Um die primäre Bedingung der unabsoluten Unendlichkeit herauszufinden, ist es erforderlich, sich auf den absoluten Anstoß zu konzentrieren. Bei Fichte ist das „Nicht-Ich, dem der postulierte Anstoß zuzuschreiben ist“, der Erklärungsgrund des Anstoßes (GWL, GA I/2, 388). Der absolute Anstoß muss also durch ein absolutes Nicht-Ich erklärt werden. Außerdem wird das Nicht-Ich durch das absolute Ich erklärt, das dann auch den absoluten Anstoß erklärt:

„Das absolute Ich soll demnach seyn Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird“ (GWL, GA I/2, 389).

Hier beschäftigt sich Fichte mit vier Begriffen: dem absoluten Ich, dem absoluten Nicht-Ich, dem abstrakten Anstoß und der ins Unendliche hinausgehenden Tätigkeit des Ichs. Sie alle sind Bedingungen der Vorstellung und befinden sich nicht in der Vorstellung. Das absolute Ich ist nicht nur für den Anstoß verantwortlich, sondern auch für die behinderte Tätigkeit. Der Anstoß gehört zum Nicht-Ich, das außerhalb des Ichs postuliert wird. Die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit gehört zum Ich, das sich dem Nicht-Ich entgegenstellt. Der Widerspruch von Anstoß und Tätigkeit ist das, was den zweiten Grundsatz der *Grundlage* begründet. Beide sind im Wesentlichen Produkte des absoluten Ichs.

Wie können aber der Anstoß und die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit zusammentreffen? Bei Fichte ist es unumstritten, dass es ohne Setzen und Entgegensetzen weder Selbsterkennen noch Selbstverwirklichen geben kann.⁵⁷ Das ‚Wie‘ kann jedoch nicht durch das ‚Warum‘ erklärt werden. Fichtes einzige Antwort in der *Grundlage* ist: „es [das absolute Ich] setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, dass auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sey“ (GWL, GA I/2, 409). Die Wiederholung des Setzens bedeutet nicht, dass das Setzen des Anstoßes durch das Setzen der Tätigkeit bedingt wird. Dies wäre die Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Grundsatz in der *Grundlage*. Der zweite Grundsatz ist inhaltlich

absoluten Ich widerspreche. Die dritte Gruppe kann nicht erklären, wie die Aktivität des absoluten Ichs für sich selbst die Aktivität des Nicht-Ichs sein kann.

⁵⁷ Vgl.: „Aber es muss auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, dass ich so sage, der Einwirkung von aussen“ (GWL, GA I/2, 409).

bedingt, denn etwas kann etwas nicht negiert werden, wenn es nicht postuliert ist. Dies betrifft nicht die Beziehung zwischen dem Anstoß und der ins Unendliche hinausgehenden Tätigkeit, da dieses Verhältnis sich auf die Bedingung bezieht, dass es überhaupt einen Inhalt geben kann. Die Wiederholung des Setzens muss dementsprechend als das Mitsetzen betrachtet werden. Das ursprüngliche Setzen, durch das das absolute Ich aus sich selbst heraustritt und als Ich sein kann, ist ein Wechselsetzen: „das Ich [steht], als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst“ (ebd.). „[E]rst“ durch diese Wechselwirkung „wird ein Einfluss von aussen in dasselbe [das Ich] möglich“ und eine „Thätigkeit des Ich vorhanden seyn“ (ebd.). Dies impliziert, dass das Zusammentreffen von Setzen und Entgegensetzen des absoluten Ichs die Bedingung der Möglichkeit des Setzens von Ich und Nicht-Ich ist. Danach werden Setzen und Entgegensetzen rückwirkend als die Produkte des Ichs und des Nicht-Ichs anerkannt. Das Setzen wird als die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ichs betrachtet, während das Entgegensetzen für den Anstoß des Nicht-Ichs gehalten wird.

Nun ist es klar, dass die primäre Handlung der Tathandlung das Wechselsetzen zwischen Setzen und Entgegensetzen ist. Das heißt, wenn der reine Wille sich selbst will, wird er zunächst zu einem Wechselwollen zwischen Wollen und Entgegenwollen. Das ist etwas völlig anderes als der Schellingsche Standpunkt, dass das Selbstwollen das, was es will, negiert. Im Gegenteil gilt: Ich fange mich selbst und ich werde von mir selbst gefangen. Selbstwollen stellt sich als ein Streit zwischen zwei Formen des Wollens dar. Das Wollen und das Entgegenwollen sind lediglich dadurch voneinander unterschieden, dass sie zwei entgegengesetzte Richtungen verfolgen. Wäre das Wollen die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit, müsste das Entgegenwollen in der Gegenrichtung ins Unendliche hinausgehen.

Wenn der reine Wille sich selbst will, warum gebiert er dann zwei widersprüchliche Willen? Die Antwort auf diese Frage kann nur im prädikatslosen reinen Willen liegen. Der reine Wille leidet sowohl unter der Spannung zwischen dem Ansich und dem Fürsich als auch unter der Spannung zwischen Potenzialität und Wirklichkeit. In beiden Fällen ist der reine Wille das, was er ist, und er ist gleichzeitig nicht das, was er ist. Diese höchste Spannung, in der die beiden zuvor dargestellten Spannungen enthalten sind, gebiert zwei dichotome Willensrichtungen gleichzeitig: Selbstsuchen und Selbstaufforderung. Diese beiden Formen des Willens bilden die erste Bewegung des reinen Willens. Sie sind daher die wesentlichen Bestandteile des Selbstwollens.

Das Selbstsuchen entspringt dem Bedürfnis des reinen Willens, das zu sein, was er ist. Der reine Wille sucht nach sich selbst und sucht nach seiner Wirklichkeit. Diese Aktivitäten machen die subjektive Seite des Selbstwollens aus und bilden die Grundlage für das Ich, das sich gegen das Nicht-Ich stellt. Das selbstsuchende Wollen muss den reinen Willen verlassen, um das Ziel des Suchens zu erreichen. Das Selbstauffordern resultiert ebenfalls aus dem Bedürfnis des reinen Willens, das zu sein, was er ist, da er verlangt, dass er gefunden und verwirklicht wird. Diese beiden Arten von Aktivität charakterisieren die objektive Seite des Selbstwollens und sind die Basis für das Nicht-Ich, das sich gegen das Ich stellt. Das Subjekt des Selbstaufforderns ist das Objekt des Selbstsuchens und umgekehrt. Das suchende Wollen betrachtet das gesuchte Objekt als das unveränderliche Wesen. Das suchende Wollen muss seine Heimat, nämlich den Zustand der Prädikatlosigkeit, verlassen und seine eigene Odyssee beginnen. Das auffordernde Wollen betrachtet das aufgeforderte Objekt als das stillstehende Wesen, das ohne Anforderung nicht sein kann, was es ist. Folglich muss das auffordernde Wollen seinen ursprünglichen Zustand verlassen und seine Forderungen zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne ist das Selbstbestimmen unausweichlich das Wechselbestimmen. Mit anderen Worten: Das Selbstwollen muss das Wechselwollen sein, das sich aus zwei handelnden Wollen zusammensetzt. Diese beiden Wollen stehen einerseits im Widerspruch zueinander, weil die Aktivität eines Wollens die Untätigkeit des anderen voraussetzt. Andererseits sind sie voneinander abhängig, denn jedes ist auf das andere angewiesen, um das zu sein, was es ist, und macht das andere zu dem, was es ist. Dieses Paradigma des Selbstwollens ist völlig anders als das von Schelling. Bei Schelling ist das Selbstwollen „der Widerspruch“, weil das Gewollte „durch [...] [das] Wollen zunichte[ge]macht“ werden müsse (SW IX, 235).⁵⁸ Laut der vorliegenden Untersuchung muss das Gewollte bei Fichte ein Entgegenwollen sein. Es gibt auch einen Widerspruch in Fichtes Eigenwillen. Es ist nicht der sich selbst auflösende Widerspruch zwischen einem anwesenden Willen und einem abwesenden Willen, sondern der sich selbst bestimmende Widerspruch zwischen einem Willen und einem entgegengesetzten Willen. Diese beiden Arten von Willen sind nichts anderes als die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit und der Anstoß.

Die obige Erklärung findet sich weder in der *Grundlage* noch in der *Nova Methodo*, sondern ist ein Produkt ihrer Kombination, um den Grund der Entwicklung vom reinen Willen zum Selbstwillen oder von der Tathandlung zum Bestimmen zu erklären. Obwohl diese Erklärung nicht Fichtes

⁵⁸ Vgl.: „Auf solche Weise wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geschlichtet werden sollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschoben“ (SW IV, 358).

Gedanke ist, widerspricht dieser Standpunkt, der sich hauptsächlich auf eine spezifische Interpretation von Anstoß und Nicht-Ich stützt, keineswegs dem Geist seiner Philosophie. Wie Fichte andeutet:

„Wir konnten nemlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, dass auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe. Demnach ist das Ich, als *Intelligenz überhaupt, abhängig* von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelt eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz“ (GWL, GA I/2, 386 f.).

Dazu schreibt Fichte die folgende Anmerkung:

„Wer in dieser Aeusserung tiefen Sinn und ausgebreitete Folgen ahnet, ist mir ein sehr willkommener Leser, und er folgere aus ihr nach seiner eigenen Art immer ruhig fort. — Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem Unendlichen gemein seyn soll, kann von nichts ausser ihm abhängen.“ (GWL, GA I/2, 387)

Da Fichte das Nicht-Ich als den Grund des Anstoßes betrachtet, muss er das Nicht-Ich erklären, um sein System zu vervollständigen. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, das Nicht-Ich zu interpretieren, da es nur zwei Arten von Wesen gibt, die außer mir und für mich sind: die Natur und die Gesellschaft. Bevor Fichte sein erstes System in der *Nova Methodo* entwickelt, betrachtet er hauptsächlich die Natur als das Nicht-Ich, das den Anstoß erklärt.⁵⁹ Wie die folgende Analyse der *Nova Methodo* zeigen wird, muss ein anderes Subjekt der Erklärungsgrund für den Anstoß sein, denn ein System der Freiheit erfordert, dass die Begrenzung der Freiheit durch die Freiheit selbst begründet ist. Das Wesen eines anderen Subjekts als das der Natur ist die Freiheit. Deswegen möchte Fichte in der *Nova Methodo* die folgende These beweisen:

„Der reine Wille ist unser ganzes Sein und Wesen“ (E, 6.1, 2r; GA IV/3, 194).

Und:

„Es [das ursprüngliche reine Wollen] ist das Reich der Vernunft überhaupt, dieses ganze wird beschränkt und bestimmt durch das Denken eines mich zu beschränkenden Begriffs (durch meine Individualität).“ (H, 378; GA IV/2, 175)

⁵⁹ Vgl. GEWL, GA I/3, 155–56; GWL, GA I/2, 437–41.

Fichtes Ziel ist es, den reinen Willen durch den individuellen Willen und den empirischen Willen, aufgrund dessen die Natur beschrieben werden kann, durch den individuellen Willen zu erklären. Folglich hat die Struktur des Bewusstseins in seiner Philosophie drei Dimensionen:

„Es sind 3 Grade[:] 1) reiner Wille, Absolutheit der gesamten Vernunft, des Vernunftreichs, diese ist das höchste bestimmbare, wird weiter bestimmt [dadurch] daß etwas aufgefaßt wird durch 2)) Individualität[, zu Folge eines Begriffs uns selbst zu beschränken. Dieses giebt die Individualität]. Dieß ist Bestimmbares 3) für ein einzelnes Moment des Bewusstseins, für ein[en] bestimmten Willen. Das empirische Wollen ist bloß Reflexion auf das reine Wollen überhaupt[.] [Dieser [der reine Wille] erscheint als empirischer Wille weil meine vollendete Selbstthätigkeit darin liegt, als Wille in der Zeit. Aber nicht in aller Reflexion auf uns erscheinen wir uns als wollend, und zwar da nicht, wo wir mitten inne schweben.]“ (K, 220; GA IV/3, 468. Ergänzt nach H, 378; GA IV/2, 176 und E 6.2, 2r; GA IV/3, 194).

Eines der Ziele der folgenden Analyse ist die Darstellung der Genese dieser Struktur.

2. Die Struktur der *Wissenschaftslehre Nova Methodo*

Wie Fichte in § 13 darlegt, lässt sich die *Nova Methodo* weitgehend in zwei Teile gliedern: „Ohngefähr bis zum 13. §. wo wir den reinen Willen als die Grundlage alles übrigen aufstellten[,] hatten wir es immer mit der Ausmittlung der Bedingungen aus denen das Bewußtseyn zusammengesetzt werden sollte, zu thun. Jezt stehen wir in dem zweyten Theile der Wiss[enschafts]:Lehre, u[nd]. sind in der Zusammensetzung des Bewußtseyns begriffen.“ (H, 385; GA IV/2, 178) Mit der Einführung des Begriffs des reinen Willens kommt Fichte auf den „Haupt=Punct“ seiner Wissenschaftslehre in § 13 (H, 272; GA IV/2, 127). Um zu diesem Punkt zu gelangen, hat er nicht nur viele Bedingungen des Bewusstseins analytisch abgeleitet, sondern auch „[s]chon seit mehrern §.“ begonnen, sie auch synthetisch „*zusammen zu setzen*, um das Bewußtseyn vor unsern Augen zu construiren“ (H, 385; GA IV/2, 178). Ohne das Zusammenwirken von Analyse und Synthese kann Fichte zur Hauptsache nicht gelangen. Diese Methode impliziert aber, dass sich der reine Wille in § 13 nicht um die höchste Synthese der Wissenschaftslehre handelt, weshalb Fichte „die Synthesis der GeisterWelt“, d. h. die Intersubjektivität in der Gesellschaft, als „die höchste Synthesis“ ansieht (GA III/5, 45). Mit anderen Worten: Obwohl Fichte den reinen Willen als den höchsten Punkt betrachtet „und alle bisherige §§. [...] gleichsam nur die Einleitung gewesen [sind,] zu diesem höchsten Punkte aufzusteigen“, sollte nicht übersehen werden, dass dieser Punkt auch den Anfang des „Weg[es] der Ableitung aller übrigen Objekte unseres Bewußtseyns“ ausmacht (H, 311; GA IV/2, 144 f.). Dies deutet darauf hin, dass

Fichte nur die unentwickelt primäre Form des höchsten Punktes in § 13 erreicht, da die vorangegangenen Paragraphen keine erschöpfende Liste der Bedingungen des Bewusstseins darstellen.⁶⁰ Fichte ist imstande, die voll entwickelte Gestalt des reinen Willens zu erreichen, nachdem er alle Voraussetzungen untersucht und synthetisiert.

Die Abgrenzung des ersten vom zweiten Teil der *Nova Methodo* hängt also weitgehend von den unterschiedlichen Bedingungen ab. In den ersten dreizehn Paragrafen geht es vor allem um die Bedingungen, unter denen ein endliches Vernunftwesen sein Bewusstsein auf eine diskursive Weise darlegen kann. Die Einzelheit bzw. die Bestimmung des Objekts lässt sich durch die Diskursivität des Bewusstseins exponieren. Diskursivität selbst bezeichne für Fichte eine Art der Endlichkeit: „So wie wir sagen ‚erklären‘ sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles Erklären, d. i. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von einem zum andern, ist etwas endliches“ (GA I/2, 413). Die mit der Diskursivität verbundene Beschränktheit hänge von der Endlichkeit des Vernunftwesens ab: „Es ist die *Begrenztheit* die ich mir allmählig auflegen soll u[nd]. der *Grund* davon daß ich sie [als einzelnes] mir überhaupt auflegen soll, liegt in meinem Seyn[,] in meinem *endlichen Wesen*.“ (GA IV/2, 167. Ergänzt nach E, 6.2, 1r; GA IV/3, 190. Hervorhebung des Verfassers.) Fichte stellt in diesem Sinne eine Kette auf, die sich aus drei aufeinanderfolgenden Bedeutungen der Endlichkeit zusammensetzt: Durch die Endlichkeit des Subjekts möchte Fichte die Diskursivität erklären, durch die die Einzigkeit des Objekts erklärt werden kann.

Ab § 13 beschäftigt sich Fichte mit den Bedingungen, die die Endlichkeit des Vernunftwesens erklären. Die primäre Endlichkeit, die die Endlichkeit der Diskursivität begründet, ist *meine Individualität*. Individualität ergibt sich aus der wechselseitigen Beschränkung der Individuen, die zusammen den universalen reinen Willen ausmachen. Als Fichte den reinen Willen für den höchsten Punkt seiner Auslegung des Bewusstseins hält, ist das individuelle Ich vor allem *mein reiner Wille*, dessen Objektivierung die Entstehung der Zeit ermöglicht: „[D]er Grund daß ich mir gerade diese [die Begrenztheit des Bewusstseins] auflegen soll[, liegt] in meiner Individualität. Mein reiner Wille ist es den ich mir allmählig in der Zeit auflegen soll.“ (GA IV/2, 167) Da die Diskursivität nur in der Gestalt der Zeit nachvollziehbar ist, kann Fichte die Endlichkeit des Vernunftwesens durch die Individualität erläutern. Bei § 13 fasst Fichte den reinen Willen lediglich als abstrakten reinen Willen, der noch nicht durch die Intersubjektivität konkretisiert wird. Dies führt zu dem Ergebnis, dass Fichte, nachdem er

⁶⁰ Diese Interpretation der Struktur ist nicht im Einklang mit dem Konsensus der Fichte-Forschung, nach der sich die *Nova Methodo* seit §13 nur absteigend weiterentwickelt. Vgl. Loock 1999; Girndt 1999; Radrizzani 1993, 102.

die „Bedingungen[,] aus denen das Bewußtseyn zusammengesetzt werden sollte“, im ersten Teil der *Nova Methodo* darlegt, seine Wissenschaftslehre im zweiten Teil unausweichlich simultan auf zwei Weisen fortsetzt (H, 385; GA IV/2, 178). Einerseits muss er vom reinen Willen ausgehen und die „Zusammensetzung des Bewußtseyns“ darstellen (ebd.). Andererseits muss er die Bedingungen für die Individualität des Bewusstseins eindringen, was in die Entdeckung der höchsten Synthese mündet. In diesem Sinne ist der zweite Teil der *Nova Methodo* gleichzeitig ab- und aufsteigend. Wenn nur die Bedingungen berücksichtigt werden, hebt sich die folgende Gliederung der *Nova Methodo* hervor: Der erste Teil (§§ 1 – 13) liefert die Begründung der Begrenztheit des Bewusstseins durch die Endlichkeit des Vernunftwesens, während der zweite Teil (§§ 13 – 19) die Begründung der Individualität des Vernunftwesens durch eine bestimmbare Allgemeinheit erklärt, d. h. durch das als die höchste Gestalt des reinen Willens betrachtete Reich der Vernunft, in dem sich die Aufforderung eines anderen intelligiblen Wesens befindet.

Fichtes Ziel hinter einer solchen Trennung besteht darin, diese zwei Teile so zu verbinden, dass meine intersubjektiv bestimmte Individualität der Erklärungsgrund für meine Endlichkeit sei, damit die in der empirischen Vorstellung befindlichen einzelnen Objekte begründet werden könne. Er erreicht dieses Ziel durch die folgende Denkart: Erstens sei das Selbstbewusstsein der Erklärungsgrund des Bewusstseins, das wiederum der Erklärungsgrund des Seins sei; zweitens werde das Selbstbewusstsein eher durch die Gesellschaft als durch die Natur ermöglicht: „Ich erscheine mir nicht etwan als Ich überhaupt im Gegensatz der Natur sondern als INDIVIDUUM im Gegens[at]z. mit einer vernünftigen Welt aus[s]er mir, als solches finde ich mich nun, d. i. ich finde mein Sein, nicht ein Sein des Dinges, sondern nur Bestimmtheit der moralischen Handel[n]smöglichkeiten“ (K, 304; GA IV/3, 510). Fichte beruht diese zweifache Denkart auf dem Prinzip der Bestimmung: „*Alles Bewusstsein der Selbstthätigkeit ist ein Bewusstsein unseres Einschränkens unserer Thätigkeit, nun kann ich mich nicht anschauen als beschränkend, ohne ein Uebergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit zu setzen, also ohne die Unbestimmtheit mit zu setzen, und dem Bestimmten entgegensetzen.*“ (K, 42; GA IV/3, 351) Die durch die Intersubjektivität bestimmte Individualität ist die „bestimmte Bestimmbarkeit“, die das Vernunftreich als die unbestimmte Bestimmbarkeit voraussetzt (K, 306; GA IV/3, 512). Das Objekt einer empirischen Vorstellung bezeichnet das Produkt einer weiteren Bestimmung der schon beschränkten Bestimmbarkeit.

2.1 Erster Teil der *Wissenschaftslehre Nova Methodo*

Die Aufteilung des Textes impliziert, dass Fichte im ersten Teil den Typus des Selbstbewusstseins behandelt, der sich zwar auf seine Endlichkeit beruft, um die gesamte rationale Struktur, die die Erscheinung der natürlichen Welt bedingt, diskursiv zu entwickeln, aber die Legitimität der Begrenztheit gegenüber den Objekten nicht anerkennt. Es ist das Selbstbewusstsein eines Menschen, der sich eines abstrakt universalen Ichs bewusst ist, seiner Individualität als solcher aber nicht. Um zu verstehen, wozu ein solches Selbstbewusstsein fähig ist, gilt es, die Beziehung zwischen den ersten dreizehn Paragrafen zu untersuchen.

In den anfänglichen beiden Paragrafen wird „erst das ursprüngliche Bewusstsein beschrieben als ideales sich selbst setzen“ (K, 68; GA IV/3, 367). Der prägnanteste Ausdruck des idealen Selbstsetzens ist: „Ich finde mich anschauend als anschauend etwas x“ bzw. das Nicht-Ich (K, 49; GA IV/3, 355). Wenn das Selbstbewusstsein der Grund des Nicht-Ichs ist, muss mein Handeln ein Objekt für meine Anschauung hervorbringen können. Denn die „reale Thätigkeit ist wahre Thätigkeit[,] die ein Handeln ist“, und fungiert als der „Existenzialgrund“ der idealen Tätigkeit (K, 57 f.; GA IV/3, 361 f.). Umgekehrt ist die ideale Tätigkeit der Erkenntnisgrund des Für-mich-Seins realer Tätigkeit. In § 3 beschäftigt sich Fichte mit dem realen Selbstsetzen. Da sich die Idee der Selbständigkeit durch reale Tätigkeit im Bewusstsein verwirklicht, bedeutet Selbstbewusstsein in diesem Kontext eine „Sache der Freiheit“ (K, 68; GA IV/3, 367). Der Ausdruck des realen Selbstsetzens ist: Ich setze mich selbst als das Ich und Nicht-Ich setzend. Doch dadurch existiert ein reales Ich im Sinne der Intelligenz oder Vernunft neben dem für Freiheit gehaltenen idealen Ich. „Nun soll die ideale Thätigkeit dem Ich in diesem Selbstaffizieren zusehen, aber dieß kann sie nicht[,] so viel wir sie bisher kennen.“ (K, 62; GA IV/3, 364) Um der Integrität des Bewusstseins willen muss die Intelligenz in der Lage sein, sich mit der Freiheit zu identifizieren. Die freie Handlung muss einen wesentlichen Charakter der Vernunft teilen, damit sich die ideale Tätigkeit in der realen Tätigkeit erkennen kann. Dies setzt die praktische Kraft der idealen Tätigkeit voraus. Beim Postulieren ist die ideale Tätigkeit das als Nachbilden betrachtete Vorbilden des hineingebildeten Urbildes. Dieses Urbild stellt die Idee der Selbständigkeit dar. Erst durch die Übertragung der praktischen Kraft der idealen Tätigkeit auf die postulierte Idee wird die Aussage ‚Ich setze mich als mich setzend‘ verständlich. Die ideale Tätigkeit überträgt auch ihr praktisches Vermögen auf die reale Tätigkeit. Im jetzigen Kontext ist „[d]as ideale [...] [es,] welches setzt und welches das praktische setzt als sich selbst“ (K, 64; GA IV/3, 364 f.). Das Ideale ist deshalb „bildend“ und „es muß das praktische sonach auch setzen als bildend.

Es sieht gleichsam ein Bilden in das praktische hinein, und dieß Bild ist, wodurch das praktische dem idealen zu sich selbst wird. Das Zuschreiben der Anschauung ist der Punct[,] der es vereinigt“ (K, 64; GA IV/3, 365. Hervorhebung seitens des Verfassers). Als alles Wirkliche anfangender Existenzialgrund muss die reale Tätigkeit vorbildend sein, daher ist „jenes Bild des praktischen [...] kein Nachbild[,] sondern ein Vorbild“ (ebd.). Im Vergleich zu ihrer Beziehung mit der postulierten Idee bezeichnet die ideale Tätigkeit jetzt das als Nachbild betrachtete Vorbild des eingebildeten praktischen Vorbildens. Das Vorbild ist „ein Zweckbegriff, ein Ideal[,] von dem man nicht behauptet, daß ihm etwas entspreche, sondern daß ihm zu Folge etwas hervorgebracht werden soll“ (ebd.). Wir „schreiben also dem praktischen Vermögen Intelligenz zu“ durch das Hineinbilden der Zweckmäßigkeit (ebd.).

Durch die Synthese zwischen Zweckmäßigkeit und Freiheit ist Intelligenz auch mit Freiheit verbunden. Das Verfahren des Zuschreibens der Intelligenz ist auch das „Zuschreiben des Bewusstseins und Zuschreiben der Freiheit“ (ebd.). Dies impliziert, dass das freie Handeln ohne Intelligenz und Zweckmäßigkeit nicht völlig frei ist. In der als Selbständigkeit betrachteten Freiheit sind zwei unausweichliche Seiten gleichzeitig einbezogen: Ich muss *durch mich* and *für mich* bilden oder bestimmen. Laut Fichte ist „ein Bild für sich sein [...] das Wesen der Intelligenz“ (K, 66; GA IV/3, 366). Durch das zweiseitige Bilden kann ich meine Bestimmung nicht nur äußern, sondern auch haben.⁶¹ Zusammen machen Selbstäußern und Selbsthaben die verwirklichte Selbständigkeit aus.

Indem sie zu einem vollständigen Freiheitsbegriff beiträgt und sich in der realen Tätigkeit wiedererkennt, kann sich die ideale Tätigkeit als Freiheit verstehen. Das Ich muss zuerst Zweckmäßigkeit in das reale Handeln hineinsetzen und „dadurch wird Freyheit der unmittelbare Gegenstand des *Ich*, indem es seine Freyheit mittelbar durch dieses Handeln angeschaut und dasselbe als absolut gefunden hat“ (H, 98 f.; GA IV/2, 54). Diese Anschauung des als absolut befundenen wirklichen Handelns ermöglicht die Entstehung der Erfahrung, denn „Anschauung des würclichen heißt Erfahrung“ (K, 74; GA IV/3, 371). Nicht das Sein, sondern das Handeln ist das einzige Wirkliche. Fichte fasst Anschauung als eine absolute Erfahrung des absoluten Handelns auf, was eine weitere Transformation der Kantischen Philosophie bedingt. Gemäß Fichte wird „Kant [...] nicht sagen, die Erfahrung sei absolut, er dringt auf den Primat der praktischen Vernunft, nur hat er das praktische nicht entscheidend zur Quelle des theoretischen gemacht“ (K, 75 f.; GA IV/3, 371). Mit

⁶¹ Vgl. K, 65: „das [was] sich bestimmen soll, muß sich selbst haben, und was sich selbst hat[,] ist eine Intelligenz.“ (GA IV/3, 365).

der Deduktion der absoluten Erfahrung bezieht Fichte die Logik des Empirismus in seinen Rationalismus ein, denn „alles Denken [geht] von der Erfahrung aus, und ist durch sie bedingt“ und „[g]äbe es also ein Denken[,] das nicht durch die Erfahrung bedingt wäre, so müßte es sich doch von der Erfahrung ableiten laßen“ (K, 74; GA IV/3, 371. E, 1.2, 2r; GA IV/3, 155). Insgesamt bezieht sich die ideale Tätigkeit auf die reale Tätigkeit allmählig durch Setzen, Fühlen, Anschauen und Denken. Damit gestaltet Fichte die Kantische Zusammensetzung zwischen Anschauung und Begriff so um, dass keine Anschauung ohne Zweckbegriff und kein Seinsbegriff ohne Anschauung sein könnte. Diese Synthese erfüllt die Aufgabe des § 4, die gerade darin besteht, die Möglichkeit eines vernünftigen und freien Selbstsetzens zu explizieren, das reales und ideales Selbstsetzen verbindet.

Die Hauptschwierigkeit der absoluten Erfahrung des absoluten Handelns lässt sich wie folgt formulieren: „[W]ie wird doch das durch ABSOLUTE Spontaneität hervorgebrachte anschaulich [...]?“ (K, 68; GA IV/3, 367) Mit dieser Frage beabsichtigt Fichte, die Bedingungen der Möglichkeit eines freien und zweckmäßigen Selbstsetzens klarzustellen. Aufgrund der Unmöglichkeit, die immerwährende Tätigkeit der Freiheit unmittelbar zu erfassen, kann sie nur durch einen Übergang von der Bestimmbarkeit zur Bestimmtheit angenähert werden. Gemäß der Zweckmäßigkeit der Handlung muss die Konzentration durch eine freie Entscheidung von einer bestimmbar Totalität auf einen bestimmten Punkt gerichtet werden, denn „Bestimmbarkeit ist ein Schweben zwischen mannigfaltigen entgegengesetzten Reflexionsmomenten, Bestimmtheit ist Concentration dieses Schwebens auf einen Punkt“ (H, 395 f.; GA IV/2, 182). Beim Schweben geht es um den „Begriff von einer bloß möglichen“ Handlung, während beim Konzentrieren den Begriff „von einer wirklichen Handlung“ vorhanden ist (K, 74; GA IV/3, 370). Wirkliche Handlung und deren Anschauung, die lediglich eine nachbildende gebundene Intelligenz sein kann, bilden die Themen des § 5. Die mögliche Handlung und deren vorbildende „freie Intelligenz“ exponiert Fichte in § 6 (K, 87; GA IV/3, 380). Bei der möglichen Handlung muss „der Stoff für die freie Wahl“ der bestimmenden freien Intelligenz zur Verfügung gestellt werden, weil die Selbständige Entscheidung „eine Kenntniß von den Handlungsmöglichkeiten“ erfordert (ebd.). Wenn es um das Selbstsetzen geht, das der praktischen Kraft der Anschauung entspringt, „suchten wir das formale [um das Bewußtseyn zu erklären]“ und „wir kamen auf ein Subject=object[,] auf ein sich selbst setzen“ (K, 82; GA IV/3, 376. Ergänzt nach H). Nach der Einführung des Stoffs handelt es sich um „ein unmittelbares (*materiales*) Bewußtseyn“ (H, 120; GA IV/2, 62).

Bevor der Akt des Entwerfens des Zweckbegriffs stattfindet, muss ich in mir alle möglichen Zweckbegriffe besitzen, die im System der Sensibilität vorfinden. Das unmittelbare materiale Bewusstsein ist das Bewusstsein einer beschränkten materialen Freiheit. Dies bedeutet, dass ein Gefühl immer ein Gefühl eines zurückgehaltenen Triebs ist. Die beschränkte materiale Freiheit macht deshalb nicht nur ein System der Triebe, sondern auch ein System der Gefühle aus. Fichte stellt sich in § 7 die Frage: „[W]ie mag das[,] was Sache des Gefühls ist[,] Object einer Anschauung oder des Begreifens werden können?“ (K, 94; IV/3, 385) Das Wesen dieser Frage bezieht sich auf die Synthese des Gefühls mit der Anschauung. Fichtes Antwort auf diese Frage beinhaltet die produktive Einbildungskraft, die die Transformation „von dem bloß subjektiven – dem Gefühl – zu einem objektiven, das die Thätigkeit des Ich bey seinem Handeln hindert“, ermöglicht (H, 138 f.; GA IV/2, 70). In diesem Fall ist mein subjektives Gefühl das Urbild dafür, dass ein Gegenstand für mich ist, und nicht umgekehrt. Die Rolle, die die Einbildungskraft spielt, ist für die Lösung von Fichtes theoretischen Fragen in der *Nova Methodo* entscheidend, weil sie die Bedingung der Möglichkeit der notwendigen Synthese zwischen Vorstellung und Vorgestelltem beleuchtet. Indem er sich mit der Quelle des Begriffs beschäftigt, muss Fichte die Entstehung der empirischen Anschauung erklären. Im empirischen Anschauen „verliert sich das Ich im Objecte“ und diese „Anschauung des *Begrenzenden*“ ist das Vorhandensein eines Nicht-Ichs (K, 109; GA IV/3, 393. H, 169; GA IV/2, 83). Mit einer vom Denken isolierten Anschauung hebt Fichte Kants Ding an sich auf und reduziert es auf „eine Anschauung ohne Bewußtseyn“, denn ein „Ding an sich“ kann „nicht für das Ich“ sein und „es verschwindet im Objekt“ in der blinden Anschauung (H, 196; GA IV/2, 94).⁶² In § 8 erklärt Fichte die Möglichkeit des Begriffs im Allgemeinen durch die „Fähigkeit eines Begriffs überhaupt“, mit der die vorher bewusste Anschauung kraft meines Selbstbewusstseins „*meine*“ Anschauung sein wird (H, 190; GA IV/2, 92. H, 169; GA IV/2, 84). Laut Fichte ist das System der Sensibilität gleichzeitig ein „System unserer Veränderlichkeit“ (K, 113; GA IV/3, 396). Durch die erste Gestalt des Systems ist eine Begrenztheit vorhanden, während mit der zweiten Gestalt des Systems „eine Begrenzung der Begrenztheit“ durch die Veränderung des Gefühls erreicht ist (K, 127a; GA IV/3, 398). Die zweite Beschränkung „gibt den Begriff des Ich, aber sie kann dieß nicht ohne ein beschränkendes zu setzen, dieß gibt den Begriff des NichtIch“, d. h. ich „kann das Ich nicht begreifen, ohne es beschränkt zu begreifen“ (K, 127; GA IV/3, 403). Doch in meinem durch Doppelbeschränkung ermöglichten Bewusstsein bin ich mir meiner außer der Anschauung befindlichen Freiheit als des

⁶² Vgl. K, 131: „Das erste[,] wobei die Freiheit nicht ist[,] haben wir genannt die Anschauung, die als solche blind ist und nicht zum Bewusstsein kommt, man nennt sie beßer das Ding“ (GA IV/3, 407).

Anschauenkönnens oder des Reflexionsvermögens bewusst. In diesem Zustand ist das Ich sich seiner Absolutheit, d. h. seiner Macht, die Welt zu verändern, bewusst, seiner Individualität jedoch noch nicht.

In den §§ 7–8 beschäftigt sich Fichte mit einer dreifachen Struktur: Die beschränkte reale Tätigkeit ist die blinde Anschauung und diese „*Anschauung* ist [...] das Ding selbst“, „wenn sich das Ich nicht beschränkt findet in der Anschauung“ (H, 198; GA IV/2, 95. K, 126; GA IV/3, 403); die beschränkte ideale Tätigkeit ist die Anschauung der Anschauung bzw. das ideale Selbstsetzen, wo „ich [...] mich an[schauen] als anschauend etwas anders“ (H, 182; GA IV/2, 89); außerdem müssen wir „im Ich eine *absolut* freye u[nd]. unbeschränkbare Thätigkeit [...] annehmen“ (H, 188 f., GA IV/2, 91). In dieser Struktur trennt Fichte die blinde Anschauung vom leeren Denken.⁶³ Sie sind in Kants Augen untrennbar, da er nur von ihrer Beziehung in beschränkter idealer Tätigkeit spricht.⁶⁴ Fichte hat einerseits eine unbeschränkte formale Freiheit, die das Bestimmende ausmacht, und andererseits eine beschränkte materielle Freiheit, die das Bestimmbare bildet. Mit diesen zwei Aspekten konkretisiert er die kantischen Ideen von Ich und Welt als rein ungebundenes Reflexionsvermögen und rein blinde Anschauung. Dieses Reflexionsvermögen hält Fichte für den Erkenntnisgrund alles Möglichen sowie die Fähigkeit eines Begriffs überhaupt, denn „reflectire ich nicht, so bin ich für mich nicht da, und sonach ist auch ausser mir für mich nichts da“ (K, 125; GA IV/3, 402). Aber reflektiere ich einmal, so muss der Urgrund alles Wirklichen in der beschränkten idealen Tätigkeit aktiviert werden. Das bedeutet, dass ich sowohl nach der Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich als auch nach den unter ihr untergeordneten Vernunftgesetzen verfahren muss.

In § 9 fasst Fichte die bisherigen Paragraphen wie folgt zusammen: „Kein Bewußtseyn ohne Selbstbewußtseyn [§§ 1–2]. Kein Selbstbewußtseyn ohne ein *Handeln* [§ 3]. Kein *Handeln* mit Freyheit ohne Entwerfung des Begrifs eines Zwecks [§§ 4–7]. Kein Zweckbegrif ohne Fähigkeit eines Begriffs überhaupt [§ 8].“ (H, 190; GA IV/2, 92. Ergänzung seitens des Verfassers) Um einen Grund für das Selbstbewusstsein durch Freiheit zu legen, das das Bewusstsein erklärt, das dann einen Grund für das Sein liefert, besteht die Kernaufgabe darin, Zweckmäßigkeit und Freiheit als Bedingungen des Handelns zu synthetisieren. Nach dieser Synthese äußert „meine Freyheit [...] sich also dadurch, daß ich vom B[estimm]baren zum B[estimm]ten übergehe“ (H, 220; GA IV/2, 105). Nachdem Fichte

⁶³ Vgl. K, 126: „Der [eigenthümliche] Charakter des Begriffs vor der Anschauung wäre der: daß in der Anschauung das Ich gesetzt werde als gebunden, im Begriff aber als frei. Daher die Anschauung an sich nichts oder wie Kant sagt blind ist, der Begriff aber leer an sich, wenn sich das Ich nicht beschränkt findet in der Anschauung.“ (IV/3, 403)

⁶⁴ Vgl. Kant, I.: KrV B75: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (AA III, 75).

Zweckmäßigkeit und Freiheit in sein System eingeführt hat, verwendet er das Schema des zweckmäßigen freien Übergehens, um die Bedingungen des Handelns weiter zu analysieren und zu synthetisieren. Laut Fichte geht „es uns um die Erkenntniß des Bestimmten“ in § 9, d. h. um die durch Anschauung, Einbildungskraft und Gefühl ermöglichte Deduktion eines Objekts. In § 10 „ists aber uns um die Erk[enntniß]. des Bestimmbaren zu thun“, die um Raum, Materie und ihre Verbindung geht (K, 134b; GA IV/3, 410).

Die Ableitung des Bestimmbaren beruht auf der Beantwortung der folgenden Frage: „*Wie ist es für das ursprüngliche Ich möglich nach d[em]: vorigen § [§ 8] sich zu denken als vorstellen könnend oder nicht?*“ (H, 208; GA IV/2, 99). Da Fichte seine Argumentation ab § 9 auf der Basis des ursprünglichen Ichs entwickelt, muss alles, was er bisher gefolgert hat, auch für das ursprüngliche Ich gelten. In diesem Fall muss Fichte die Genese des Bewusstseins von diesem neu etablierten Ausgangspunkt aus erzählen. Dies bedeutet eine Synthese aller zuvor analysierten Elemente. Nun sind wir „beim Anfange alles Handelns“, wo „das ursprüngliche Ich, dem wir zusehen, [...] noch nichts zu abstrahiren“ hat (K, 134; GA IV/3, 411). Meine ursprüngliche Beschränktheit im System der Sensibilität erscheint als Materie überhaupt, in der alle Objekte eingeschlossen sind, und mein „unbestimmte[s] Vermögen“ der Freiheit erscheint als „Raum“ (K, 137; GA IV/3, 413). Die Objektivierung des Vermögens der Freiheit in den Raum hängt von der Objektivierung meiner Fähigkeit zum freien Handeln ab, denn „[w]o ich mein Auge hinrichte, da setze ich Raum voraus“ (K, 145; GA IV/3, 418). Zuerst wird „dieses freie Handeln [...] Gegenstand des Bewusstseins und kann hinterher als Product der Freiheit angesehen werden; aber dadurch daß es Object des Bewusstseins wird erscheint es als gegeben, dieß liegt im Character der idealen Thätigkeit“ (K, 134; GA IV/3, 410). Vom ursprünglichen Ich ausgehend ist die „Sache der Freiheit [...] das bestimmte Object d. h. durch d[as]. Präd[icat]. des Gefühls bestimmte, zu sezen[,] in welchen Ort des Raumes sie will“ (K, 143; GA IV/3, 415). Dadurch deduziert Fichte die objektive Vorstellung, denn „[a]lles objective Vorstellen besteht in Raumerfüllung“ bzw. in Ortsbestimmung (K, 145; IV/3, 418). In § 11 fragt sich Fichte, „[w]ie ist also die absolute Ortsbestimmung möglich, die wir um der relativen willen annehmen müßen?“ (H, 226; GA IV/2, 108). Bei der Ortsbestimmung eines Objekts wird ein strebender Leib als absolut bestimmender Anfangspunkt benötigt, andernfalls ist der Raum nur eine Gesamtheit relativer Beziehungen zwischen Objekten.

In den §§ 9–11 gibt Fichte die Struktur des Übergehens vor, indem er das Bestimmte, das Bestimmbare und das Bestimmende ableitet. Weil mir das Bestimmbare gegeben ist und durch den artikulierten Leib meine eigene freie Bestimmung zum Ausdruck kommt, ist das Bestimmte nicht ein

Ding an sich, sondern wird *durch mich* und *für mich* produziert. In § 10 erreicht Fichte den ersten Punkt für das ursprüngliche Ich, wo die Praxis der Freiheit auf mein theoretisches Vorstellungsvermögen angewiesen ist. In § 11 „bekommen wir den ersten merklichen Punct, wo die nothwendige Beziehung der Vorstellungen auf unser practisches Verm[ögen]. dargestellt wird“, weil Raumerfüllung und Ortsbestimmung von der Messung des Kraftaufwandes des Strebens abhängen (K, 153; GA IV/3, 422). Mit den §§ 10 und 11 zeigt Fichte eine entscheidende Zirkularität zwischen Vorstellungsvermögen und Streben. Zirkularität impliziert immer eine Wechselbestimmung verschiedener Aspekte einer höheren Synthese, die die Zirkularität bedingt. Mit dieser Synthese vereinigt Fichte in § 12 theoretische und praktische Vernunft zu einem denkenden Willen: „durch das Denken des Wollens will ich und durch das Wollen des Denkens denke ich“ (E, 7.1, 1v; GA IV/3, 178). Der denkende Wille ist die Gestalt des Selbständigen ursprünglichen Ichs in § 9, wenn es durch Denken und Reflektieren in den Bereich der Vernunft hineingeht. Beim denkenden Willen sind Subjekt und Objekt nicht getrennt, „wie hingegen bey einer Vorstellung eines Objekts – wo ich mich als das Vorstellende u[nd]. das Vorgestellte unterscheide“ (H, 242; GA IV/2, 115). Bis jetzt hat Fichte das bestimmbare „sinnliche im Raume“ und das bestimmende „intelligible unseres Wollens“ deduziert, er wird die Bestimmungen daraus ableiten, „in welchen beides vereinigt ist“, wofür „die Anschauung unseres Wollens in der Zeit“ deduziert werden muss (K, 171; GA IV/3, 434). Dies bedeutet, dass Fichte die Errungenschaften der §§ 10–11 mit denen des § 12 synthetisiert, um das Objekt, um das es in § 9 geht, als das Produkt meiner Freiheit zu deduzieren. Jene Anschauung ist die intelligible Anschauung, die durch eine in sich zurückgehende Tätigkeit eine aus sich herausgehende Tätigkeit verursacht.⁶⁵ Bei dieser Anschauung wird „[d]as erste ungetheilte Wollen [...] wiederholt, u[nd]. gleichsam über das Mannigfaltige ausgedehnt“ (H, 255; GA IV/2, 120). „Durch dieses Verfahren entsteht der Einbildungskraft eine Zeit“ und „Ich sehe mich selbst in die Zeit hinein“ (ebd. K, 170; GA IV/3, 434). Im Vergleich mit dem artikulierte Leib, der im Raum als absoluter Ort fungiert, befindet sich der in der Zeit artikulierte Leib immer in der Gegenwart, die alle Zeitmomente synthetisiert. Indem Fichte in § 12 den Begriff des denkenden Willens einführt, synthetisiert er einige Aspekte, die in der kantischen Philosophie im Wesentlichen getrennt sind. Die praktische Vernunft werde aus Kants Begriff der reinen Vernunft ausgeklammert, woraus sich der Mangel ergebe, „daß Kant unterließ die Frage zu beantworten, woher kommt das Noumen?“ (K, 157; GA IV/3, 425).

⁶⁵ Vgl. H, 270: „Unter intelligibler Anschauung wird aber nicht ein *isolirter Akt* des Gemüths behauptet, daß nemlich der Mensch derselben allein – u[nd]. *isolirt* fähig wäre“ (GA IV/2, 126). Vgl. ferner K, 171: „Die Art, wodurch die Noumene zu Stande kommen, ist das[?] sich [etwas] denken? Das intelligible in das Mannigfaltige des Sinnlichen hineinsetzen [vermittelst der Zeit] als Vereinigungsglied desselben heißt: sich etwas denken“ (GA IV/3, 434).

Außerdem kann Kants Transzendentalphilosophie keinen Grund für die Existenz der empirischen Welt liefern. Im Vergleich dazu hat „die Wissenschaftslehre es mit dem ganzen Umfange des Bewusstseins zu thun [...], so muß sie nicht nur die Begriffe der Noumene, sondern auch der Phaenomene darstellen“ (ebd.). Alles in allem liefert Fichte dem Leser in den §§ 9–12 ein ursprüngliches Ich, das die Welt bestimmen kann und das sich seiner Freiheit vor der Entstehung des individuellen sittlichen Bewusstseins bewusst ist, indem er Raum, Zeit, Stoff und Leib als notwendige Bedingungen der Bestimmung eines Gegenstandes herleitet. Beim Selbstäußern und Selbsthaben gestaltet dieses freie Wesen die Welt in das Produkt seiner Freiheit um.

In § 12 synthetisiert Fichte ideale und reale Tätigkeit in dem Sinne, dass beides Tätigkeiten sind. Es wird also immer eine Bestimmung durch und für mich erzeugt. Indem sich die Erkenntnis des Objekts auf ein Gefühl bezieht, basiert die Zirkularität zwischen Handeln und Vorstellen auf die folgende „nothwendige Dependenz“: „Kein Gefühl ohne Handeln, kein Handeln ohne Gefühl“ (K, 173; GA IV/3, 436). Die Bedingung für eine synthetisierte vernunftmäßige Handlung ist demnach die Wechselbestimmung zwischen Handeln und Gefühl, deren Synthese den reinen Willen ausmacht. Der reine Wille ist nicht nur die Synthese zwischen Freiheit und Beschränktheit, sondern auch die Synthese zwischen Vernunft und Sensibilität. Im Gegensatz dazu ist der denkende Wille in § 12 lediglich das bestimmende Subjekt des Bewusstseins. Das dem denkenden Willen entgegengesetzte Bestimmbare ist der strebende Wille im Sinne des Systems der Sensibilität.

Mit dem Übergang von § 12 zu § 13 steigen wir von der höchsten Differenz des ersten Teils in der *Nova Methodo* zur anfänglichen Form der höchsten Identität auf. Als höchste Identität ist der reine Wille nicht nur die Synthese von Freiheit und Begrenztheit bzw. von Vernunft und Sensibilität, er muss auch gleichzeitig Subjekt und Objekt des Bewusstseins sein. Was die Identität von Freiheit und Begrenztheit betrifft, so muss zunächst die Unterscheidung zwischen dem höchsten Grund und der ersten Bedingung betrachtet werden. Laut Fichte ist „Freiheit [...] der höchste Grund, und die erste Bedingung alles Seins und alles Bewusstseins“ (K, 62; GA IV/3, 363). Der höchste Grund ist der als Idee außer dem System gesetzte Urgrund alles Möglichen. Als Urgrund alles Möglichen im System ist die im reinen Willen befindliche „Freiheit vor aller Anschauung“ das „Vermögen[,] absolut anzufangen“ (K, 175; GA IV/3, 437). Als die erste „Bedingung aller Möglichkeit des Bewusstseins und der Anschauung“ ist dieselbe Freiheit das Substrat des Bewusstseins und der Anschauung (ebd.). Die Synthese des höchsten Grundes und der ersten Bedingung ergibt den Urgrund alles Wirklichen, der sich im System befindet.

Die mit dieser Freiheit des reinen Willens synthetisierte Beschränktheit ist das „Urgefühl“ (K, 174; GA IV/3, 437). Weil das System der Sensibilität unfühlbar ist, setzt das Urgefühl ein Beschränkendes voraus. Da wir am Anfang des Bewusstseins stehen, ist „ein Wollen postuliert worden, das die Erkenntniß des Objects nicht voraussetzt, sondern schon bei sich führet“ (K, 179; GA IV/3, 439). Das durch das Urgefühl gegebene Urobject des Wollens kann nur das Wollen selbst sein. Der der Erklärung des Bewusstseins notwendig vorausgesetzte Selbstbezug des Wollens ist das Selbstwollen. Fichte verwendet das Begriff des Selbstwollens nicht explizit, um den Übergang von der Einfachheit des reinen Willens zur Erscheinung der Dualität zu erklären. Wir haben erklärt, dass Selbstwollen Wechselwollen sein muss. Wechselwollen besteht in der Wechselbeziehung zwischen Wollen und Entgegenwollen. Viele schwierige und wichtige Etappen in der *Nova Methodo* können durch Wechselwollen erläutert werden. Laut Fichte geht das „Bewußtseyn [...] aus von einer Wechselwirkung. In dieser liegt HANDELN und Begrenztheit unsers HANDELNS und dies ist das Object unsers Gefühls. Ich fühle mich oder ich bin fühlend ist also eines und eben dasselbe.“ (H, 321; GA IV/2, 149) Das Zusammentreffen von Wollen und Entgegenwollen muss die erste Gelegenheit des Zusammenstoßes von Tätigkeit und Hindernis sein, was das Erscheinen des Urgefühls erklären kann. Als Produkt des Selbstwollens ist das Urgefühl nichts anderes als ein Selbstfühlen, bei dem ich sowohl das Fühlende als auch das Gefühlte bin. Das Zusammentreffen von Wollen und Entgegenwollen ist der Anlass, bei dem Tätigkeit und Begrenzung zum ersten Mal synthetisiert werden. Das Entgegenwollen, wie wir bereits erklärt haben, ist das Selbstauffordern. Der reine Wille fühlt sich selbst, wenn das Wollen durch das Gefühl des Entgegenwollens das „Gefühl eines Sollens, eines inneren, kategorischen Treibens zum Handeln“ erlangt (K, 181; GA IV/3, 441). Dieses Gefühl ist ein Selbstfühlen, insofern als die zurückgedrängte Tätigkeit wahrgenommen wird. Es ist aber das Gefühl eines Fremden, insofern als ich mich lediglich als tätig betrachte und den Erklärungsgrund des mich beschränkenden Gefühls von mir ausschließe. Fichte muss dann auch klarmachen, ob dieser Erklärungsgrund die Natur oder der Mensch ist.

Aus Fichtes These, dass der reine Wille oder die Freiheit das Substrat des Bewusstseins sei, ergibt sich die Notwendigkeit, dass der reine Wille sein eigenes Objekt sein müsse. Dieses Objekt ist das Entgegenwollen bzw. das Selbstauffordern, was Fichte als das Sollen bezeichnet. Daraus ergeben sich zwei Probleme, mit denen Fichte sich weiter beschäftigen muss. Einerseits muss er Aktivität und Passivität miteinander im Sollen verbinden, aus dem Ich und Nicht-Ich simultan abgeleitet werden kann. Andererseits sind sowohl das Naturreich als auch das Vernunftreich in der Lage, das Gefühl zu

erklären. Für Fichte ist es entscheidend, das primäre Nicht-Ich zu bestimmen. Mit diesen zwei Problemen können wir den Übergang vom § 12 zum § 13 aus einem anderen Blickwinkel verstehen.

Was die Unterscheidung von Subjekt und Objekt betrifft, so hat Fichte bereits in § 12 erklärt, wie das denkende Wollen oder das wollende Denken das erste Subjekt des Bewusstseins sein kann. Das heißt, „wie der Begriff des Wirkens unsers *wollens* in der Sinnenwelt entstehe[,] haben wir schon erörtert“; jetzt gilt es, die folgende Frage zu beantworten: „Woher bekomme ich für dieses Denken mich selbst?“ (H, 286; GA IV/2, 133). „Dieses Denken bezieht sich auf eine intellectuelle Anschauung [meiner als eines wollenden]“, deswegen beschäftigt sich Fichte in § 13 mit folgender Frage: „Was ist denn nun die intellectuelle Anschauung selbst, und wie entsteht sie?“ (K, 177; GA IV/3, 438. Ergänzt nach H). Diese Frage betrifft den Übergang vom Selbstfühlen zum Selbstanschauen. Als Objekt betrachtet ist das Wollen bzw. das Sollen die „unmittelbare reale Thätigkeit des Ich“ (H, 311; GA IV/2, 145). Die intellektuelle Anschauung im Sinne der idealen Tätigkeit entsteht durch den Übergang vom Fühlen des Sollens zum „Denken des Sollens“ (K, 182; GA IV/3, 442). Als Gegenstand der Anschauung ist das beschränkende Sollen gleichzeitig das bestimmbar „Können“ umgestaltet (ebd.). Dieses Bestimmbar ist der Leib, der nicht nur das System der Sensibilität, sondern auch das System der Triebe in sich einschließt.⁶⁶ In diesem Sinne ist Aktivität mit Passivität im Substrat des Bewusstseins verbunden.

Darüber hinaus bietet Fichte auch einen Erklärungsgrund fürs gefühlte Sollen durch das Denken des Sollens. Beim Denken des Sollens bin ich mir meiner individuellen Freiheit bewusst, und „ich kann mich unter keiner anderen Bedingung finden, als daß ich mich finde als Individuum unter mehreren geistigen Wesen“ (K, 185 f.; GA IV/3, 445). Nach dieser Logik ist die Vernunftwelt die unbestimmte Bestimmbarkeit, aus der das Selbstbewusstsein als bestimmte Bestimmbarkeit entsteht, in der sich das Bewusstsein und das Sein der Naturwelt befinden.⁶⁷ In diesem Sinne verwendet Fichte den reinen Willen und den kategorischen Imperativ „zur Erklärung des Bewusstseins überhaupt“ (K, 179; GA IV/3, 440). Im Gegensatz dazu bringt „Kant [...] den kategorischen Imperativ nur zur Erklärung des Bewusstseins der Pflicht“ (ebd.). Mit diesen Argumenten gibt Fichte in § 13 einen Überblick über

⁶⁶ Bei Fichte ist das „Gefühl eines Sollens“ das Gefühl „eines inneren, kategorischen Treibens zum Handeln“ (K, 181; GA IV/3, 441). Die Entstehung des Gefühls ist nur erklärbar, wenn es ein Treiben gibt, das sich nicht verwirklichen lässt. Da Fichte die Totalität des Gefühls als System des Gefühls betrachtet, muss es ein System der Triebe geben.

⁶⁷ Vgl. H, 307 f.: „dadurch sieht man wie an d[em]. B[estimm]baren die gesammte übrige Erfahrung s[ich] anknüpft, nemlich an das Reich vernünftiger Wesen schließt sich die übrige Welt der Erfahrung u[nd]. Sinnenwelt an.“ (GA IV/2, 143).

die Hauptthese des zweiten Teils seiner *Nova Methodo*, die im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen ausgearbeitet und begründet werden soll.

Fichtes kurze Erwähnung der Intersubjektivität in § 13 ist nur eine Vorhersage des Ergebnisses seiner Argumentation, denn einen soliden Beweis kann er noch nicht liefern. Das ins Gefühl gedrängte Treiben, das er später als Aufforderung bezeichnen wird, ist im Moment nur ein anderer Aspekt des Willens. Ein potenzielles Problem des § 12 ist jedoch nicht gelöst. Wenn jeder Einzelne die Welt als das Produkt und gleichzeitig als der Stoff seiner Freiheit betrachtet, ist Konflikt unvermeidlich.⁶⁸ An dieser Stelle wird nun zum zweiten Teil der *Nova Methodo* übergegangen, um zu betrachten, wie Fichte das Selbstbewusstsein der begrenzten Individualität begründet.

2.2 Zweiter Teil der *Wissenschaftslehre Nova Methodo*

Da Fichte durch den Selbstbezug des reinen Willens den Ausgangspunkt seines Systems erreicht, muss er alle Bedingungen des Bewusstseins im ersten Teil aus dem reinen Willen ableiten. Dies geschieht, indem er Bedingungen für den ganzen ersten Teil der *Nova Methodo* findet. Die gesamte Entwicklung des ersten Teils basiert auf der Endlichkeit oder Diskursivität des menschlichen Bewusstseins. Das entscheidende Menschenbild unter diesem Umstand ist ein Subjekt, dessen Handeln Zweckmäßigkeit und Freiheit vereint. Dies ist ein endliches menschliches Wesen, das noch nicht daran denkt, dass sein Handeln begrenzt sein sollte. Wenn er die Bedingung der Möglichkeit für seine Endlichkeit erkennt, kann er sein Handeln autonom regulieren und ein Individuum werden. Diese Möglichkeit zu erklären, gehört zur Aufgabe des zweiten Teils.

In § 13, in dem er die höchste Synthese von Freiheit und Beschränkung sowie die primäre Analyse zwischen Subjekt und Objekt diskutiert, erklärt Fichte weder die Bedingung des Übergehens von der höchsten Identität zur primären Differenz noch die Bedingung der Verbindung zwischen Subjekt und Objekt.

Fichte muss zuerst erklären, wie Vernunft und Sensibilität voneinander abweichen und miteinander verbunden sind. Dies sind die Themen in § 14. Die Antworten auf diese Fragen führen zur Deduktion der ursprünglichen Reflexion bzw. der unmittelbaren idealen Tätigkeit sowie zur „Ableitung der Weltbegriffe“ vom reinen Willen (K, 190; GA IV/3, 448). Als der erste „Zustand des Ich vor allem Gefühl, Anschauen und Denken“ ist der reine Wille wegen des Mangels des Zweckbegriffs und des

⁶⁸ Eine ausführliche Erörterung dieses Themas wird erfolgen, wenn wir uns mit Fichtes Sprachbegriff befassen.

Prädikats weder das Wollen noch das Sein im Bewusstsein (K, 191; GA IV/3, 449).⁶⁹ Reiner Wille ist eine durch das Denken als Bedingung des Denkens gesetzte „Idee (eine Hilfslinie)“ (ebd.). Diese Idee wird aber *nicht als* Idee betrachtet, sondern *als* die folgende „ursprüngliche Realität des Ich“: „*Ich* will, also *bin ich ein wollendes*“ (K, 192; GA IV/3, 449. H, 332; GA IV/2, 153). In diesem prädikatlosen Urteil ist die Kopula nichts anderes als das Subjekt, die Fichte das „absolut[e] Sein“ nennt (K, 194; GA IV/3, 451). Deshalb ist der ganze Urzustand eine „Synthesis des Wollens und des Seins“: Insofern das *Wollen* ist, *ist* das Wollen (K, 193; GA IV/3, 450).

Die reine Identität zwischen Wollen und Sein wird von dem Bewusstsein als seine Grundlage postuliert, aber das Bewusstsein selbst beginnt erst mit der Einführung des Gegensatzes zwischen Streben und Fühlen. Streben ist das zurückgehaltene Wollen bzw. die Tendenz zum Wollen.⁷⁰ „Gefühl überhaupt ist Äußerung der Begrenztheit im Ich“, aber „diese [...] ist nicht möglich ohne Äußerung des Strebens, indem eben das Streben das begrenzte ist, beides ist nothwendig vereinigt“ (K, 180; GA IV/3, 440). Dies ist die Beziehung zwischen der ins Unendliche hinausgehenden Tätigkeit und dem Anstoß, die wir bei der Erörterung der Struktur von Selbstwollen behandelt haben. Wollen und Entgegenwollen sind Vermögen des Bestimmens, aber sie sind nicht bestimmt. Entgegenwollen ist nicht nur das System des Gefühls, sondern auch das System des Triebs. Im vorliegenden Kontext konzentriert sich Fichte auf die Erklärung des bestimmten Bewusstseins eines bestimmten Objekts. Die Frage ist, wie ein solches wirkliches Bewusstsein durch das Wechselwollen erklärt werden kann.

In der Sprache von *Nova Methodo* sind Wollen und Entgegenwollen jeweils Handlungsvermögen und das „Gefühlvermögen“ (K, 194; GA IV/3, 450). Handlungsvermögen bezeichnet die ursprüngliche Freiheit, aus der eine bestimmte Handlung hervortritt; Gefühlsvermögen ist die „ursprünglich[e] Beschränktheit, aus welcher die besonderen Gefühle hervorgingen“ (K, 194; GA IV/3, 451). Dem Handeln ist ein Zweckbegriff vorausgesetzt, der durch ein bestimmtes Gefühl gegeben ist. Die Entstehung eines konkreten Gefühls erfordert die spezifische Begrenzung einer Handlung mit einem bestimmten Ziel. Aufgrund dieser wechselseitigen Abhängigkeit kann das Bewusstsein weder von jedem der beiden noch von beiden gleichzeitig ausgehen, wenn sie voneinander getrennt sind. Findet die Bestimmung in der Wechselbestimmung statt, so liegt eine Zirkularität vor, deren Anfang nicht in

⁶⁹ Vgl. K, 192: „Aber als wollen können wir es nicht betrachten, denn es sind keine Objecte da auf welche es sich beziehen soll, als Sein auch nicht[,] denn es ist kein Bewusstsein da für welches es sein sollte.“ (GA IV/3, 449).

⁷⁰ Vgl. K, 180: „Dieß wäre ein Streben, eine Tendenz zum Wollen, welche kein Wollen werden kann, vermöge der Beschränktheit[,] eine Begierde“ (GA IV/3, 440).

der Zirkularität selbst liegt. Doch bevor wir diesen Anfang diskutieren, müssen wir verstehen, was die Bestimmung ist.

Das ursprüngliche wirkliche Bewusstsein ist die Reflexion bzw. die Willkür. Reflexion entsteht als eine „Synthesis des reinen Wollens⁷¹ und der ursprünglichen Beschränktheit“ (K, 203; GA IV/3, 456). Als Anfang des Bewusstseins überhaupt ist diese Reflexion die „aller andern *Reflexion* vorhergehend[e]“ „ursprünglich[e] Reflexion“ (H, 346; GA IV/2, 159. K, 204; GA IV/3, 457). Die ursprüngliche Reflexion ist „[d]as reflectirte Wollen“ bzw. das Selbstwollen des reinen Willens (K, 198; GA IV/3, 453). Als ursprüngliche Reflexion erwirbt dieses reflektierte Wollen eine absolute Freiheit: „Die Reflexion ist frei in der Wahl deßen worauf sie geht, und ist überhaupt frei zu reflectiren oder nicht“ (K, 197; GA IV/3, 452). Aber als Mittel des bewusstlosen reinen Willen dient die Freiheit der Reflexion auch einer unausweichlichen Absicht: „die absolut freie Reflexion [...] strebt[,] auf den Willen in der Totalitaet in beiden oben angegebenen Rücksichten zu reflectiren“ (K, 205; GA IV/3, 458). Nur nach einer bestimmten Reflexion kann derselben rückblickend die absolute Freiheit zugeschrieben werden. In diesem Sinne ist die ursprüngliche Reflexion nichts anderes als die Fähigkeit des Begriffs überhaupt bzw. das ursprüngliche Ich in § 8. Diese Reflexion ist die Anschauung, die das Denken mit dem Gefühl und den denkenden Willen mit dem strebenden Willen verbindet.

Wenn es überhaupt möglich ist, das Bewusstsein aus der Freiheit zu erklären, dann impliziert die Unmöglichkeit, das Auftauchen der ursprünglichen Reflexion zu erklären, dass die Wechselbeziehung zwischen Handlungsvermögen und Gefühlsvermögen nicht die grundlegende Form des Wechselwollens ist. Bei Fichte sei die Individualität die primäre Endlichkeit, die die Endlichkeit der Diskursivität erkläre. Individualität, die nichts anderes ist als die ursprüngliche Reflexion oder Willkür, ist nur durch Intersubjektivität erklärbar. Dementsprechend muss die ursprüngliche Beschränkung eine Tiefe haben: Ihr Erklärungsgrund muss das Vernunftreich sein und nicht das Naturreich. Ungeachtet der Ankündigung der Intersubjektivität in §13 ist der Anfang der Reflexion in § 14 nicht thematisiert. Stattdessen möchte Fichte zuerst die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt erklären.

Mit der ursprünglichen Reflexion kann Fichte auch die Themen in den §§ 9–12 erneut begründen und synthetisieren. Nach der ‚Ableitung‘ der Reflexion deduziert Fichte den empirischen Willen aus dem reinen Willen. Praktisch gesehen ist Reflexion die Willkür, die sich körperlich durch Begierde äußert. Ich bestimme den Ort eines Objekts dadurch, dass dieses „Objekt im Raume [...] meine äußere

⁷¹ Dieses reine Wollen ist das ursprünglich zurückgedrängte Wollen, das noch nicht weiter bestimmt ist.

Wirksamkeit ein anderes in denselben Raum zu setzen“ hindert (H, 349; GA IV/2, 160). Der Entfernungsmessung wird Zeit vorausgesetzt. Zeit entsteht durch mein diskursives Denken, weil ich nur diskret auffassen und allmählig hinzusetzen kann. In diesem Falle verändert „mein reines Sein [...] sich gar nicht, und doch kommt der Begriff der Veränderung im Bewusstsein vor, und in sofern entsteht eine Zeit“ (K, 201; GA IV/3, 455). Mein reines Sein ist mein Gefühlsvermögen, in dem „das ganze mögliche System meines Seins“ bleibt (K, 201; GA IV/3, 455). Bei der Objektvorstellung ist die „Beziehung der Beschränktheit auf die REFLEXION [...] das Gefühl. Das beschränkende ist nur für die ideale Thätigkeit im Denken der REALEN“ (K, 206; GA IV/3, 458). Dadurch deduziert Fichte eine als real erscheinende Welt. Im § 13 geht es um eine „formelle Versinnlichung“, bei der „[d]er reine Wille [...] seiner Form nach als Uibergehen[,] als Bestimmtheit, der eine Bestimmbarkeit entgegengesetzt wird“, betrachtet wird (K, 191; GA IV/3, 449). In § 14 handelt es sich um den reinen Willen, der durch individuelles Bewusstsein „materialiter versinnlicht und empirisch“ wird (ebd.). Bei der materiellen Versinnlichung des reinen Willens erweist sich Reflexion als „die Urquelle alles *empirischen* Bewußtseyns“, bei dessen Entstehung „*Kant* die Frage: wie ist *Synthesis* möglich? zur Hauptaufgabe der Philosophie gemacht“ hat (H, 347 f.; GA IV/2, 160). Indem Fichte die Antwort auf diese Frage in einem System der Freiheit begründet, mit dem er den Begriff der Welt erklärt, beantwortet er auch auf eine transzendente Weise die Leibniz'sche Frage nach dem Grund des Seins.

Dreh- und Angelpunkt in § 14 ist der Übergang vom reinen Willen zur Reflexion, der den Beginn des Bewusstseins darstellt. Aufgrund der gegenseitigen Abhängigkeit von Handlungs- und Gefühlsvermögen kann Fichte die tatsächliche Entstehung des Bewusstseins nicht klären. Daher muss er eine echte Bedingung für das Erscheinen der Reflexion unter der Voraussetzung liefern, dass der reine Wille der einzige Ausgangspunkt ist. In § 13 hat Fichte bereits angedeutet, dass die intellektuelle Anschauung mit dem Gefühl des Sollens beginnt, doch dies ist nur ein unerklärter Anfang. In den §§ 15–16 ist „ein[en] Anfang zu machen [und] die Geschichte des entstehenden Bewußtseins zu beschreiben“ (K, 213, GA IV/3, 464). Anschauung oder Reflexion können nicht ohne Gefühl erscheinen, doch das Gefühl kann nicht ohne Einschränkung existieren. Der reine Wille kann aber am Anfang weder durch etwas Äußeres noch durch ein lebloses natürliches Sein eingeschränkt werden. Fichtes Lösung besteht darin, die ursprüngliche Begrenzung durch die ursprüngliche Notwendigkeit eines ursprünglichen Begriffs zu ersetzen, um den Beginn des Bewusstseins zu erklären:

„Statt der ursprünglichen Beschränktheit also erhielten wir eine ursprüngliche Nothwendigkeit Begriffe zu fassen. Die Beschr[änktheiten]. sind Begriffe worin die Aufgabe uns zu beschränken, wäre: denn ein

Selbstthätiges Wesen wird begränzt hieße es begr[änzte]. sich selbst. Es müßte also die Nothwendigkeit in dem vernünftigen Wesen liegen, ursprünglich Begriffe zu haben.“ (E, 6.2, 1r; GA IV/3, 191)

Die Aufgabe eines selbsttätigen und Selbständigen Wesens ist die durch den ursprünglichen Begriff ermöglichte Selbstbestimmung. In diesem Begriff stelle ich mir ein anderes freies Wesen vor. Der ursprüngliche Begriff macht dadurch die Aufgabe der Selbstbeschränkung aus. Demzufolge entsteht die Synthese des Handlungs- und Gefühlsvermögens nur durch das Denken des Begriffs eines intelligiblen Wesens. Wenn es einen begrenzten Willen gibt, muss es einen unbestimmten, aber bestimmbareren reinen Willen geben, der sich aus allen möglichen intelligiblen Wesen zusammensetzt. Dies ist nichts anderes als das Vernunftreich. Da der Begriff der intelligiblen Wesen einen wesentlichen Bestandteil des Vernunftreichs darstellt, ist diese höchste Gestalt des reinen Willens das höchste Bestimmbare und das „höchste Beschränkende“ zugleich (K, 209; GA IV/3, 461). Der Begriff kann als das Bestimmende nur durch das Denken wirken. Für Fichte kann das Denken nicht allein existieren, sondern muss mit Anschauung und Gefühl verbunden sein, also reflektiere „Ich [...] (auf mich) nach dem Bestimmungsgrund der im Gefühle liegt“ (H, 369; GA IV/2, 171). In diesem Gefühl befindet sich das Fühlen des Treibens des § 13. Da es sich beim reinen Willen um den Urzustand handelt, in dem Fühlen, Anschauen und Denken noch nicht abgeleitet sind, muss bei Fichte eine Lösung für diesen scheinbaren Widerspruch gefunden werden. Die einzige Lösung besteht darin, dass das Bewusstsein der Ursprung des individuellen Selbstbewusstseins und das individuelle Selbstbewusstsein der Grund des Bewusstseins ist. Das zeigt, dass es an äußerer Begrenzung durch das natürliche Wesen nicht mangelt. Was ein Individuum braucht, ist das Auftauchen des ursprünglichen Begriffs eines anderen Subjekts, das mir meine Individualität bewusst macht und mich denken lässt, dass ich der Grund für die Entstehung meiner Begrenzung im empirischen Bewusstsein bin.⁷² Am Ende liefert Fichte eine dreifache Struktur des Willens, die sich aus dem reinen Willen, dem individuellen Willen und dem empirischen Willen zusammensetzt:

- „a) Es giebt den reinen Willen[,] Absolutheit des gesammten Vernunftreichs, als das höchste bestimmbarere.
- b) Wird dieses höchste Bestimmbare weiter bestimmt, dadurch daß etwas aus ihm aufgefaßt wird, zu Folge eines Begriffs uns selbst zu beschränken. Dieses giebt die Individualität. c) Diese Individualität, ist zugleich

⁷² Vgl. H, 367 f.: „Die äußere Beschränktheit wird erst gedacht wenn die Aufgabe da ist mich selbst zu begränzen auf eine gewisse Weise durch Freyheit; daß ich mich begränze, oder diese Begränzung beschreibe[,] ist die Ansicht meines Vermögens *äusserlich*. In wie ferne ich die Begränztheit nachahme[,] ist es die Ansicht meines Vermögens *innerlich*.“ (GA IV/2, 169).

ein Bestimmbares, für ein wirkliches empirisches wollen[,] für ein einzelnes Moment des Bewußtseyns.“ (H, 378; GA IV/2, 176)

In § 16 weist Fichte nach, dass die Erkenntnis des Begriffs eines anderen intelligenten Wesens der Anfang des Bewusstseins ist. Darüber hinaus „setzen wir im vorigen § [§ 16] hinzu daß diese Erkenntniß nicht möglich sey ohne ein Wollen“, d. h. „empirisches Wollen“ (H, 385 f.; GA IV/2, 178 f.). In § 17 leitet Fichte vom individuellen Willen alle Bedingungen des Bewusstseins außer dem Raum wieder ab, und alle diese abgeleiteten Elemente bilden die Brücke zwischen individuellem und empirischem Willen. In § 17 kommt Fichte „nur bis zur Annahme eines Products unserer CAUSALITÄT in der Sinnenwelt, nur daß aber die eigentlich gegebene Welt[,] die ohne unser Zuthun bestehende Sinnenwelt noch nicht DEDUCIRT ist“ (K, 286; GA IV/3, 500). Die Deduktion einer mir gegebenen Welt ist die Aufgabe des § 18. In diesem Paragraphen erklärt Fichte, wie sich das Denken des Objekts und das Denken des Zwecks gegenseitig bedingen. Nach der Ableitung von Natur- und Vernunftwelt erklärt Fichte in § 19, dass die Bestimmung der jeweiligen Welten von der Wechselbestimmung beider abhängt. Fichte leitet schließlich das Gesetz der Substantialität und das Gesetz der Kausalität ab, die die Welt beherrschen.

2.3 Fazit

Im ersten Teil, in dem Fichte das Bewusstsein auf das Selbstbewusstsein gründen und das Sein durch das Bewusstsein erklären möchte, sind drei Aspekte wesentlich: das ursprüngliche Ich, der denkende Wille und die Synthese der Freiheit mit dem Zweckbegriff. Alle anderen Elemente können durch sie erklärt werden. Als die konkretisierte Idee der Freiheit ist das ursprüngliche Ich, d.h. das Reflexions- oder Denkvermögen, dessen absolute Freiheit die Errichtung eines Systems der Freiheit bestimmen kann. Der denkende Wille bezeichnet die ursprüngliche Synthese von Freiheit und Vernunft. Als der im Vernunftsystem befindliche Urgrund alles Möglichen ist der denkende Wille auch die Synthese der theoretischen und der praktischen Vernunft bzw. der Ausgangspunkt der Synthese zwischen idealer und realer Tätigkeit. Diese freie Vernunft kann sich nur durch ein freies und zielgerichtetes Handeln begreifen, das aufgrund der wechselseitigen Beziehung zwischen idealer und realer Tätigkeit den Übergang vom Bestimmbaren zum Bestimmten bestimmt.

Im zweiten Teil, in dem Fichte den Grund des Selbstbewusstseins des ursprünglichen Ichs in einem intersubjektiven Vernunftreich darlegt, sind drei zentrale Elemente zu beachten: der reine Wille des Vernunftreichs, der individuelle reine Wille und der empirische Wille. Da das Selbstbewusstsein des

ursprünglichen Ichs ein Bewusstsein seiner eigenen individuellen und damit begrenzten Freiheit ist, setzt es zwangsläufig eine Begrenzung voraus, die sich im Gefühl ausdrückt. Wenn die Freiheit als Grundlage des Systems dienen soll, muss sie in der Lage sein, die Sensibilität zu erklären. Voraussetzung hierfür stellt die Einführung eines endlichen Willens als Synthese von denkendem und fühlendem Willen dar. Fichtes Rückgriff auf einen einzigen Willen reicht nicht aus, um seine eigene Begrenzung und die erste Reflexion zu erklären. Er verwendet den Satz der Bestimmung, um den reinen Willen des Vernunftreichs als Grundlage für die Individualität und ihre Begrenzung zu etablieren. Hier ist „von der Beschränktheit durch das absolute reine Wollen, das nicht von der Willkür abhängt, die Rede“ (K, 180; GA IV/3, 440). Dies deutet darauf hin, dass sich Fichte in beiden Teilen auf eine Synthese zweier Prinzipien stützt: die Synthese von Freiheit und Zweckmäßigkeit im Handeln und den Satz der Bestimmung, der besagt, dass eine Bestimmung ein Bestimmbares voraussetzt. Er verwendet den ersten Grundsatz, um den zweiten im ersten Teil abzuleiten, und den zweiten Grundsatz, um den ersten im zweiten Teil abzuleiten. Absoluter reine Wille ist der Urgrund alles Wirklichen, der als Wechselbestimmung zwischen dem höchsten Ich und dem höchsten Nicht-Ich zu finden ist. Nach der Deduktion des individuellen Willens durch den absoluten reinen Willen kann Fichte den empirischen Willen aus dem individuellen Willen ableiten.

3. Ursprung und Grund: Fichtes Versuch eines Systems der Wissenschaftslehre

Indem er die Wissenschaftslehre systematisch überarbeitet, möchte Fichte dazu beitragen, eine „wahre und genetische Einsicht in den Ursprung unsrer Vorstellungen“ anzubieten und „die Geschichte des entstehenden Bewußtseins zu beschreiben“ (H, 432; GA IV/2, 197. K, 213; GA IV/3, 464). Dreh- und Angelpunkt dieser transzendentalen Bewusstseinsgeschichte ist, einen Erklärungsgrund für das anfängliche Gefühl der Begrenzung zu liefern. Dieses Urgefühl ist der Beginn des Selbstbewusstseins, denn „Ich reflektire (auf mich) nach dem Bestimmungsgrund der im Gefühle liegt“ (H, 369; GA IV/2, 171). Wenn es Fichte gelingt, die anfängliche Begrenzung der Individualität durch den absoluten reinen Willen zu erklären, kann er die beiden Teile der *Nova Methodo* zusammenführen und die Ethik als Grundlage für die Metaphysik sowie für einen systematischen transzendentalen Idealismus konstruieren. Er kann dann die Absolutheit als höchsten Grund benutzen, um die Individualität zu erklären und aufgrund der begrenzten Natur der Individualität alle rationalen Gesetze, die für ein begrenztes Wesen und die Welt gelten.

Der anfängliche Zwang manifestiert sich als Aufforderung, die ich nur anerkennen kann, wenn ich einen Begriff eines anderen Vernunftwesens durch Denken postuliere. Somit muss Fichte auch eine andere Bewusstseinsgeschichte vorlegen, um zu erklären, wie meine Postulierung eines anderen Subjekts aus einer Situation entstanden ist, in der mir das Bewusstsein meiner begrenzten Individualität noch fehlte. Dieses Thema wird in seinem Werk *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795) behandelt, das ein Jahr vor seiner ersten Vorlesungsreihe über die *Wissenschaftslehre Nova Methodo* in Jena veröffentlicht wurde. Beim Entwerfen einer „Geschichte der Sprache a priori“ beleuchtet Fichte die Entstehung des Grundes des Bewusstseins aus dem Ursprung des Bewusstseins (259; GA I/3, 99). Laut Fichte war der Ursprung des Bewusstseins so, „wie es Hobbes im Naturstande schildert: Krieg Aller gegen Alle“ (261; GA I/3, 100). In diesem ersten Zustand ist sich jeder seiner eigenen Freiheit bewusst, durch sein Handeln Kraft auszuüben, um die Natur, einschließlich seiner Mitmenschen, die sich noch nicht wesentlich von anderen natürlichen Objekten unterscheiden, zu beherrschen. Obwohl niemand die vollständige Kontrolle über die Natur hat, empfindet der Naturmensch seine begrenzte Existenz nicht als sein berechtigtes Wesen. Im Gegenteil, die Natur wird als eine zu überwindende Einschränkung ihrer Freiheit betrachtet. Im ersten Teil der *Nova Methodo* werden alle Bedingungen behandelt, die den Naturzustand ausmachen.

In Fichtes Philosophie bildet der Naturzustand den Ursprung des Bewusstseins, denn ein voll entwickeltes transzendentes System muss die Entstehung der Intersubjektivität aus ihren Voraussetzungen heraus erklären. Die Entstehung der Intersubjektivität erfolgt innerhalb einer Geschichte, die den Ursprung der Sprache verdeutlicht. Bei Fichte ist Sprache das Gegenteil der Handlung. Die Handlung bildet den zentralen Begriff in der *Nova Methodo*, denn alles, was Fichte ableitet, beruht auf der Analyse der Handlung. Auf die Natur angewandt ist die Handlung eine direkte Manifestation meines Willens; auf den Menschen angewandt ist sie jedoch nur eine indirekte Manifestation. Die Handlung allein reicht nicht aus, um Intersubjektivität zu begründen, denn die Handlung drückt meinen Willen als eine Erscheinung aus, die interpretiert werden kann, was einen zu großen Raum für Fehlinterpretationen lässt. Diese Art des Missverständnisses schließt die Anerkennung des Willens eines rationalen und freien Subjekts aus.

Um der Klarheit der folgenden Diskussion willen muss eine deutliche Unterscheidung zwischen Ursprung und Grund vorgenommen werden, auch wenn Fichte diese zwei Begriffe gelegentlich synonym verwendet. Sowohl Ursprung als auch Grund sind mit dem Anfang der Entstehungsgeschichte verbunden, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Der Ursprung ist die

ursprüngliche Gestalt der Entwicklung eines Seienden, in der sich das Sein von seinem Wesen unterscheidet. Der Grund ist das höchste Prinzip eines Systems, das sich erst dann manifestiert, wenn das Wesen von seinem Sein Besitz ergreift. Mit dieser Unterscheidung kann konstatiert werden, dass die transzendente Geschichte der Sprache in Fichtes *Sprachschrift* den Übergang vom Ursprung zum Grund betrifft. Die einzige Stelle in der *Nova Methodo*, die dieser Verschiebung entspricht, betrifft ebenfalls die Sprache. Laut Fichte ist es „INHUMAN dem [mit] dem man etwas reden will in die Rede zu fallen“, obwohl es „nicht physisch unmöglich“ ist (K, 305; GA IV/3, 511). Der Übergang von physischem Können nach moralischem Nichtdürfen ist nichts anderes als der Fall, dass der Grund die Kontrolle über den Ursprung übernimmt. *Nova Methodos* genetische Erzählung des Bewusstseins, die auf einer Studie der Handlung basiert, könnte als transzendente Geschichte der Handlung interpretiert werden. Es geht um die Systematisierung des Ursprungs über den Grund des Bewusstseins. Das höchste Prinzip in der *Nova Methodo* ist die „Hauptsynthese“, bei der es um die Wechselbeziehung zwischen Vernunftreich und Naturreich geht (K, 301; GA IV/3, 509). Dieser Grund ist jedoch erst am Ende von Fichtes Untersuchung vorhanden. Der Beginn der transzendentalen Geschichte der Handlung erscheint also erst am Ende von *Nova Methodo*. Um eine genetische Perspektive auf das Bewusstsein zu gewinnen, muss dieses Buch in umgekehrter Reihenfolge gelesen werden.

Die Beziehung zwischen Ursprung und Grund stellt die höchste Form der Wechselbeziehung dar und dient als wahrer Ausgangspunkt für die Entwicklung des gesamten transzendentalen Systems. Wird die Entwicklung dieses Systems als transzendente Bewusstseinsgeschichte betrachtet, muss zwischen zwei verschiedenen Formen von Geschichte unterschieden werden: Historie und Systematisierung. Der Ursprung ist der Ausgangspunkt der Historie der Entstehung des höchsten Grundes des Systems, während der Grund den Anfang der Systematisierung aller Momente der Historie bezeichnet. Die Geschichte der Sprache ist als Vorgeschichte der Geschichte der Handlung zu verstehen, da die Historie, die den höchsten Grund vorbereitet, der Systematisierung, die denselben Grund benötigt, vorausgeht.

Obwohl die intersubjektive Aufforderung den Übergang von der Historie zur Systematisierung des Bewusstseins ermöglicht, sollte sie nicht als der echte Ursprung des Selbstbewusstseins interpretiert werden. Dieser Übergang bedeutet lediglich, dass ich auf der Grundlage der Erkenntnis meiner eigenen Individualität meine Endlichkeit im Vernunftreich anerkenne und mein ganzes vorhandenes Bewusstsein neu entdecke. Aus diesem Grund behauptet Fichte: „Wir haben gefunden, daß der Begriff

der Aufforderung nicht das erste sey, sondern das Wollen.“ (H, 412; GA IV/2, 189) Bei diesem anfänglichen Wollen weist Fichte auf den sich in einer Beziehung zur Natur befindlichen denkenden Willen hin. Aufforderung ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das Bewusstsein, weil ich vorher schon Bewusstsein⁷³ gewesen bin. Die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Ursprung und Grund stellt eine Selbstwiederentdeckung dar, die auch für die Deduktion der Individualität aus der Allgemeinheit bzw. aus absolutem reinem Willen erforderlich ist. Wenn ich tatsächlich endlich bin, bin ich „nicht hervorgebracht durch [...] das Denken im Zweckbegriff als durch sich selbst bestimmt“, in welchem Kontext ich mich als ein Vorbild konstruiere, sondern ich kann mich nur innerhalb der äußeren Beschränkungen „bloß als Nachbilden“ entdecken (K, 304; GA IV/3, 510). „Sonach finde ich durch den bloßen Begrif der Aufforderung nothwendig mich und mein freyes Handeln, (ich u[nd]. mein freyes Handeln werden mir gegeben)“ (H, 390; GA IV/2, 180). Wie bereits erwähnt, hält sich das Ich, das sich mit der Natur beschäftigt, von Natur aus für absolut frei. Dies liegt nicht an der Unendlichkeit meiner Macht, sondern daran, dass es keine begründbare natürliche Grenze gibt und der Sinn meines Handelns daher in der ständigen Veränderung der Grenzen liegt, denn „ich finde mein sein, nicht ein Sein des Dinges, sondern nur Bestimmtheit der moralischen Handel[n]smöglichkeiten“ (K, 304; GA IV/3, 510). Selbstfinden und Selbstgeben bedeuten im jetzigen Zusammenhang, dass das intersubjektiv eingeschränkte Ich zum Subjekt des absolut freien Ichs wird. Diese Verwandlung führt mich von einem natürlichen in einen ethischen Zustand.

Im Zustand des Ursprungs koexistiert das Selbstbewusstsein eines unbegrenzten freien Wesens mit dem Bewusstsein einer äußeren Welt. Als Grund des Bewusstseins erfordert die Intersubjektivität, dass das Selbstbewusstsein mit dem Bewusstsein eines anderen freien und intelligenten Wesens beginnt. Die wechselseitige Bestimmung von Ursprung und Grund macht zwei verschiedene Arten von Transzendenzgeschichte aus. Einerseits muss Fichtes Grund des Bewusstseins als Grund für den Ursprung des Bewusstseins dienen. Er muss die Individualität aus der Intersubjektivität ableiten und die Endlichkeit aus der Individualität heraus erklären. Nach Fichte stellt die Individualität eine moralische und metaphysische Einschränkung dar, die als Grundlage für die physische Einschränkung dienen muss, die am Ursprung des Bewusstseins auftritt. Die zweite Einschränkung besteht darin, dass ich zwar in Bezug auf die Natur frei bin, aber nicht in der Lage, in einem Akt die Totalität der

⁷³ Dies ist das Bewusstsein, das Fichte im ersten Teil von *Nova Methodo* erörtert. Ohne dieses Bewusstsein ist es unmöglich, sich eines Objekts außerhalb von mir bewusst zu sein und ein anderes Subjekt zu postulieren.

Welt für immer theoretisch zu begreifen oder praktisch zu beherrschen. Auf der anderen Seite muss Fichte die Genese des Grundes aus dem Ursprung des Bewusstseins erklären. Die Kernaufgabe dieses Übergangs besteht darin, die Bedingung meines Bewusstseins eines anderen freien und intelligenten Subjekts zu erklären, damit ich mich überhaupt als Individuum setzen kann. Weil sich „[d]urch das Gefühl [...] unsere Endlichkeit an[kündigt]“, muss Fichte erklären, wie ein anderes Subjekt mir durch das Gefühl gegeben werden kann (K, 166; GA IV/3, 431). Obwohl „niemand verlangt[,] [...] daß ich seine Vernünftigkeit hören und sehen solle oder durch einen äusseren Sinn wahrnehmen solle“, soll ich „ich aus gew[iß]en. Phänomenen dieß [die Vernünftigkeit] schließen“ (K, 303; GA IV/3, 510). Um diese Schwierigkeit zu lösen, muss es „in der Sinnenwelt Erscheinungen geben, auf welche ganz allein wir genöthigt sind den Gedanken der Vernunft überzutragen“ (ebd.). Zwischen der Erscheinung eines Dings und der Erscheinung eines Menschen muss es einen wesentlichen Unterschied geben. Fichte weist zwar auf die Möglichkeit dieser Lösung hin, führt sie aber in der *Nova Methodo* nicht vollständig aus. Obwohl Fichte der Erklärung der Intersubjektivität viel Aufmerksamkeit schenkt, spricht er nicht über die Bedingung der Möglichkeit der Intersubjektivität selbst. Aus diesem Grund kann der erste Teil von Fichtes *Sprachschrift*, in dem er sich mit dem Ursprung der Sprache und nicht mit der Sprachfähigkeit beschäftigt, sogar als § 20 der *Nova Methodo* betrachtet werden.

Der Zustand des Bewusstseins, in dem das Bewusstsein der Aufforderung nicht existiert, ist der Zustand der Natur. Wie bereits erwähnt, gehorcht die *natura naturans* dem Gesetz der Organisation, während die *natura naturata* vom Gesetz der Kausalität beherrscht wird. Ebenso handelt ein moralisches Individuum nach dem Gesetz der Substantialität, während ein natürlicher Mensch von mechanischen Naturkräften bestimmt wird, von denen seine Kraft ein Bestandteil ist. Aufgrund des fehlenden moralischen Bewusstseins ist der Naturzustand nichts anderes als die *natura naturata*, in der die Welt als Vorstellung existiert, die durch mechanische Kräfte kausal bestimmt ist.

Wie bereits erwähnt, besteht Fichtes Philosophie aus dem Willen und seiner Vorstellung, und so betrifft die Entstehung des Bewusstseins und des Seins den Übergang vom Willen zur Vorstellung. Jede Darstellung bildet das Ergebnis einer Handlung. Was die Handlung für den Willen ist, ist die Repräsentation für die Präsentation. Im Vergleich dazu ist die Verbindung zwischen Sprache und Wille ein Zusammenhang zwischen Signifikant und Signifikat. Sprache kann eine direkte und transparente Äußerung des Willens bezeichnen, die dem Handeln fehlt. Hierbei handelt es sich jedoch lediglich um die Perspektive des Philosophen. Das Problem für die Menschen im Naturzustand besteht darin, dass sie sich wegen des Mangels der Kommunikationsfähigkeit ständig im Krieg

befinden können (Vgl. 254 f.; GA I/3, 102). Fichte zufolge entsteht der Kriegszustand durch das Missverständnis, das durch die Handlung verursacht wird, und die Sprache dient als Bindeglied zwischen dem natürlichen und dem ethischen Zustand. Wenn also die Sprache existiert, definiert sie auf natürliche und direkte Weise die Erscheinung, die den Menschen von den Dingen unterscheidet. Der Naturzustand ist jedoch der Zustand vor der Entstehung von Sprache und Intersubjektivität, und die Schlüsselfrage ist der Übergang vom Handeln zur Sprache. Dies bezeichnet auch die Bewegung vom Ursprung zum Grund, die Gegenstand der Transzendentalgeschichte der Sprache ist.

Will Fichte die unausweichliche Entstehung von Sprache und Intersubjektivität aus dem Naturzustand folgern, muss er zeigen, dass die Vernunft den Hobbesschen Naturzustand beherrscht. Er muss zeigen, dass der Naturzustand ein Zustand ist, in dem Vernunft und Grund die Natur und den Ursprung noch nicht beherrscht haben, ein Zustand, in dem Wesen und Sein noch uneins sind. Durch die *Nova Methodo* versucht Fichte, die Überlegenheit des Idealismus gegenüber dem Realismus in der Frage nach dem Grund zu beweisen, während er mit der *Sprachschrift* die gleiche Unterlegenheit bezüglich des Ursprungs beweisen will.

Fichte muss dabei dreierlei erklären: erstens, was das leitende Ideal der Vernunft ist, zweitens, wie es im Naturzustand herrscht, und drittens, was die notwendige Bedingung für die Überwindung des Naturzustands ist. Bezüglich der ersten Frage ist das „höchst[e] Princip im Menschen“ das Folgende: „sei immer einig mit dir selbst“ (261; GA I/3, 100). Mit diesem Ideal geht der Mensch davon aus, „alles so gut er es weiß, *vernunftmäßig* zu machen“, d. h. „die Dinge so zu bearbeiten, daß sie mit unsern Neigungen übereinstimmen, daß die Wirklichkeit dem Ideal entspreche“ (262; GA I/3, 101). Das Ich wird in diesem Ideal als die Synthese von Freiheit und Zweckmäßigkeit definiert, während die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich als der Übergang von der Differenz zur Identität definiert wird. Allerdings hat die Vernunftmäßigkeit bis jetzt nur eine formale Bedeutung, nämlich die Identität meines Willens und meiner Vorstellung, unabhängig vom Inhalt meines Ziels. Daraus ergibt sich die Antwort auf die zweite Frage. Im Naturzustand erscheint die Welt als eine unkontrollierbare Gefahr, sodass das Hauptziel im Überleben und in der Kontrolle besteht (vgl. 259; GA I/3, 99). Der Mensch versucht nicht nur, die Natur zu beherrschen, sondern auch, andere Menschen zu versklaven, da die rationale Welt noch nicht wesentlich von der Natur getrennt ist (vgl. 260 f.; GA I/3, 100 f.). Diese Modalitäten der Kontrolle sind der ursprüngliche Inhalt des formalen Begriffs des rationalen Ideals. In diesem Sinne gibt es noch keine Unterscheidung zwischen Fichte und Hobbes. Ihre Uneinigkeit ergibt sich aus Fichtes Antwort auf die dritte Frage, bei der er nachweisen soll, dass Hobbes den

Naturzustand falsch verstanden hat. Bei Fichte ist der Zustand des Krieges eine Darstellung des anfänglichen Selbstwiderspruchs der Freiheit, indem das Wesen und das Sein der Freiheit noch nicht übereinstimmen. Dieser Widerspruch spiegelt sich in der Opposition zwischen verschiedenen einzelnen Seienden wider, sei es Naturwesen oder Menschen, weil alles im Naturzustand dem mechanistischen Gesetz der Kausalität gehorcht und in der Welt der Erscheinung verbleibt.

Fichte ist nun an einem kritischen Punkt seiner Argumentation angelangt, an dem er erklären muss, wie aus dem Naturzustand eine höhere Inhaltsbestimmung hervorgehen kann, die es der Freiheit und der Vernunft ermöglicht, die Natur in den Griff zu bekommen. Leider umgeht Fichte diese Schwierigkeit durch einen Gedankensprung. Fichte betrachtet die „Aufsuchung vernünftiger Wesen“ als den Zweck der Vernunft (265; GA I/3, 102). Eine andere Person ist einem Menschen der Gegenstand, „an welchem sich die gesuchte Vernunftmäßigkeit, ohne seine Mitwirkung schon äußerte“ (262; GA I/3, 101). Er wird „sich freuen, ein mit ihm gleichgestimmtes Wesen – einen *Menschen* angetroffen zu haben“ (ebd.). Zwischen der Beherrschung der Welt und der Suche nach einem anderen rationalen Subjekt besteht eindeutig eine Kluft. Fichte nimmt keine transzendente Deduktion von ersterem zu letzterem vor. Hinzu kommt, dass sein Gedankensprung einen Zirkelschluss ausmacht. Besteht das Ziel derer, die sich im Kriegszustand befinden, darin, ein anderes vernunftbegabtes Wesen zu entdecken, ist der Kriegszustand bereits von Anfang an eine ethische Bedingung, da dieses Ziel eine Präfiguration der Intersubjektivität darstellt.

Nach diesem Gedankensprung kommt Fichte zu der Frage, die er in der *Nova Methodo* nicht beantwortet: „Aber woran soll er diese Vernunftmäßigkeit des gefundenen Gegenstandes erkennen?“ (263; GA I/3, 101) Ich muss erst wissen, wer ich bin, um ein ähnliches Wesen finden zu können. Schon im ersten Teil der *Nova Methodo* erklärt Fichte, dass in seinem System der Freiheit das Wesen des Menschen die Synthese von Freiheit und Zweckmäßigkeit sei. In der *Sprachschrift* lässt sich ein anderes Vernunftwesen auch am „Wechsel zwischen Freiheit und Zweckmäßigkeit“ in Veränderung erkennen, die durch die Veränderung des Zwecks eines anderen Menschen verursacht wird (264; GA I/3, 102). Deshalb behauptet Fichte: „Als zweckmäßig und freihandelnd werde ich nur das Wesen ansehen, das seinen Zweck, nachdem ich meinen Zweck auf dasselbe anwende, auch ändert.“ (263; GA I/3, 101) Damit weist Fichte auf eine positive Rückkopplung hin: „[E]in Wesen [...] z. B. Gewalt braucht, wenn ich gegen dasselbe Gewalt brauche, das mir wohlthut, wenn ich ihm wohlthue.“ (264; GA I/3, 101) Die beschriebene Veränderung ist der Grund der Veränderung des Gefühls und der empirischen Anschauung, womit ich mir selbst bewusst bin. In diesem Bewusstsein

bin ich mir meiner intersubjektiv beschränkten Individualität bewusst. Die in der Veränderung wechselseitig bestimmten Handlungen zweier Wesen charakterisieren das Phänomen, durch das die Vorstellung eines Menschen von der eines Dings unterschieden werden kann.

Hier zeigt sich Fichtes zweiter Gedankensprung. Obwohl die Wechselwirkung zwischen den Handlungen zweier Menschen einen verblüffenden Gegensatz zur Natur darstellt, manifestiert sie sich nicht immer als positive Rückkopplung. Folglich impliziert das Selbstbewusstsein als Ergebnis der intersubjektiven Wechselwirkung nicht immer eine moralische Verpflichtung. Der Naturzustand ist keine historische Wahrheit, er bezieht sich vielmehr auf den Zustand des Menschen vor der Entwicklung einer ethischen Ordnung. Es gibt drei Alternativen zu Fichtes Beschreibung. Erstens kann ein anderer Mensch sein Handeln nicht als Reaktion auf mein Handeln ändern. Fichtes Urteil dazu lautet: „Sobald ein solcher Gegenstand, auf den der Naturmensch seinen Zwecken gemäß gehandelt hat, seinen Gang fortgeht, ohne nach Maßgabe jener Einwirkung eine Veränderung in seinem Zweck anzunehmen, so erkennt er ihn nicht für vernünftig.“ (263; GA I/3, 101) Die Indianer in Nordamerika behandelten die Kolonisten sowohl freundlich als auch gewalttätig, dennoch gaben die Kolonisten ihr Ziel der Kolonisierung nie auf. Nach Fichtes Logik sollten die Indianer die Kolonisten als unvernünftige Wesen betrachten. Schließlich beherrschten aber diese irrationalen Wesen nicht nur das Gebiet, sondern massakrierten auch die Ureinwohner. Hinzu kommt, dass die Indianer ihr Bewusstsein für ihre Beschränktheit gerade in Zeiten des Kampfes entwickelten und verstärkten. Zweitens kann die Wechselwirkung zwischen zwei Subjekten eine negative Rückkopplung sein, die dazu führt, dass gute Absichten gegen schädliche Absichten ausgetauscht werden. Nach der Französischen Revolution waren viele Menschen in Deutschland, darunter auch Fichte, überzeugte Befürworter der Revolution und unterstützten das französische Volk. Dies änderte jedoch nichts an der Entschlossenheit der französischen Streitkräfte, Deutschland anzugreifen. Ebenso wenig gaben die französischen Streitkräfte ihre Ambitionen auf, als sich die deutsche Bevölkerung zur Verteidigung des Landes erhob. Entscheidend für den Ausgang des Krieges war dessen Erfolg oder Misserfolg. Drittens nimmt Fichte einen zu optimistischen Begriff von der menschlichen Natur an. Die Sprache mag zwar ein echtes Indiz für den Willen des Menschen sein, doch Fichte kann daraus nicht schließen, dass sie dazu benutzt wird, die wirkliche Absicht des Menschen mitzuteilen. Für Hobbes ist Sprache lediglich ein Mittel zum Zweck, der in diesem Fall einer Handlung nicht unähnlich ist. Ebenfalls ist es nicht möglich, den eigentlichen Zweck der Sprache zu erfassen, da die Sprache auch als trügerisches Zeichen benutzt werden kann, um sein Ziel zu verschleiern. Die europäischen Kolonisten schlossen

Verträge mit Indianern ab, um sich einen Teil des Landes zu sichern. In Wirklichkeit handelte es sich dabei jedoch um eine Verzögerungstaktik, mit der die Kolonisten Energie sparen und Kämpfe vermeiden konnten. Sobald ihre Expansion das Gebiet erreicht hatte, das für die Indianer durch Vertrag reserviert war, sollten die Einheimischen ihre ‚neue Heimat‘, wenn nicht sogar ihr Leben, wieder verlieren. In diesen drei Fällen handelt es sich um die Intersubjektivität zwischen zwei fremden Gruppen. Geht es um zwei Personen, macht das Wesen der Situation jedoch keinen Unterschied.

Zwar lässt sich nicht leugnen, dass der von Fichte beschriebene Umstand auch eintreten kann, doch er stellt nur eine Möglichkeit unter vielen dar und wird lediglich empirisch begründet. Fichtes Ziel besteht in einer transzendentalen Geschichte, innerhalb derer er die notwendigen Bedingungen für Intersubjektivität schaffen muss. Diese Gedankensprünge untergraben jedoch die Legitimität von Fichtes Wissenschaftslehre erheblich. Dies soll nicht bedeuten, dass Fichtes Transzendentalphilosophie keine Deduktion des Grundes aus dem Naturzustand hervorbringen kann, doch eine solche Deduktion würde das System seiner Philosophie sicherlich grundlegend verändern.

III. Die Identitäten und Differenzen von Selbständigkeit und Gelassenheit

Durch eine detaillierte Auslegung von Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo* und Schellings *Initia Philosophiae Universae*, die jeweils durch *Sprachschrift* und *Weltalter* ergänzt werden, ist es Ziel dieser philosophischen Untersuchung aufzuzeigen, warum Selbständigkeit und Gelassenheit, die beide aufschlussreiche, aber einander ausschließende Begriffe der Freiheit sind, sich fast gleichzeitig zu zwei widersprüchlichen Systemen entwickelt haben. Diese Diskrepanz rührt von zwei unterschiedlichen Haltungen gegenüber derselben Art von Ursprung her. Der Ursprung kann kein Zustand absoluter Vollkommenheit sein, sondern ist eher eine Herausforderung oder eine Krise. Folglich muss es ein Bedürfnis geben, sich vom Ursprung zu entfernen, was nur durch eine Reaktion auf die Krise möglich ist. Dies ist zweifellos die ursprünglichste Bewegung, denn die Idee der Freiheit, die den Erklärungsgrund für alle Bewegungen in einem System der Freiheit darstellt, ist ein direktes Produkt dieser Reaktion. Um die zwei Systeme der Freiheit vergleichen zu können, ist es am besten, der Genese der Entstehung eines Systems der Freiheit zu folgen, die drei Übergänge umfasst: *den Übergang vom Ursprung zum Grund*, *den Übergang von der Freiheit zur Vernunft* und *den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen*.

Das Wesen der Beziehung zwischen Ursprung und Grund ist nichts anderes als eine spezifische Art von philosophischer Theodizee, da der Grund als Grundlage seines eigenen Ursprungs festgelegt werden muss, der jedoch zuerst als die Negation des Grundes erscheint. Diese Theodizee ist um die drei oben erwähnten Übergänge herum konstruiert. Der Übergang vom Ursprung zum Grund demonstriert die Freiheit als höchstes Subjekt, das als ein dem System transzendenter Grund gesetzt wird. Die Idee der Freiheit betritt die Sphäre der Vernunft durch ihre Synthese mit der Vernunft. Diese Synthese dient dann als der immanente Grund eines Systems. Die Summe alles wirklichen Seienden sollte daher durch den Übergang von diesem unendlichen Grund zum endlichen Begründeten erklärt werden, der den Prozess der Systematisierung aller bereits im Ursprung vorhandenen Elemente ermöglicht. Durch die drei Übergänge stellt die Theodizee eine wechselseitige Bestimmung zwischen Ursprung und Grund dar: Aus einem verwirrenden Ursprung entsteht ein eindeutiger absoluter Grund; dieser Grund eignet sich den Ursprung an, indem er ihm ein Fundament verschafft.

1. Ursprung und Grund

Der Übergang vom Ursprung zum Grund schafft eine Historie, in der der Ursprung als Anfang des Grundes fungiert. In Bezug auf diesen Übergang kann die Beziehung zwischen Selbständigkeit und Gelassenheit anhand der Darstellung von Ursprung, Übergang und Grund schrittweise verglichen werden.

Der Zustand der Natur kann als der gemeinsame Ursprung von Selbständigkeit und Gelassenheit angesehen werden. Der Ursprung der Gelassenheit ist der *Kampf der Götter* unter den *Göttern*, während der *Kriegszustand* unter den *Menschen* den Ursprung der Selbständigkeit bildet. Der Verweis auf den Naturzustand bzw. den Ursprung ist weder eine transzendente noch eine ontologische Lesart der Philosophie. Mit diesen Begriffen ist der Prinzip, mit dem ein System der Freiheit überhaupt aufgebaut werden kann, der zentrale Fokus.

Der Kern der Wende vom Ursprung zum Grund ist die Etablierung eines grundlegenden Prinzips aus dem Inhalt des Ursprungs. Als Krisenzustand ist der Ursprung nicht nur eine Angelegenheit des Konflikts oder ein Naturzustand, sondern auch ein Zustand der Notwendigkeit. Die Prinzipien im Zustand der Notwendigkeit zählen zur Vernunft. Sie gehören jedoch zur natürlichen Vernunft, da die Freiheit zu diesem Zeitpunkt noch nicht als Subjekt der Vernunft aufgestellt ist. Im Zustand des Krieges sind sogar die Prinzipien selbst umstritten. Sie spiegeln jedoch auch eine Vielzahl von Strategien zur Überwindung des Konflikts wider. Dies ist der Fall, wenn ein Prinzip die anderen erfolgreich regieren kann. Der Zustand der Ordnung kann hergestellt werden, wenn ein Prinzip dazu beitragen kann, den Kriegszustand zu überwinden. Sowohl Schelling als auch Fichte glauben, dass die Fortbewegung vom Ursprung zum Grund auf der Überwindung des ursprünglichen Naturzustands beruht, jedoch vertreten die beiden Philosophen diametral entgegengesetzte Positionen. Während Schelling darauf setzt, den Kampf der Götter in den immanenten Widerspruch des Monotheismus zu verwandeln, fordert Fichte hingegen die Umwandlung des Naturzustandes in einen ethischen Zustand. Das Leitprinzip von Schellings Lösung ist die *Limitation*, ohne die seine Vision des Monotheismus unmöglich ist. Limitation ist eine Kombination aus Negation und Affirmation, keine vollständige Verneinung. Im Zusammenhang mit dem Polytheismus bezieht sie sich auf die Eroberung fremder Götter durch die Integration ihrer Macht im Gegensatz zu ihrer vollständigen Auslöschung. Das erklärt zum Beispiel, warum Schelling die *creatio ex abysso* im Gegensatz zur *creatio ex nihilo* unterstützt. Das leitende Prinzip von Fichtes Lösung ist die *Wechselbestimmung*. Niemand ist der Sieger im Bereich der Intersubjektivität, die das grundlegende Merkmal einer ethischen Situation bildet. Ein Individuum

kann nur in der Gegenwart eines Nicht-Ichs existieren, eines Wesens, das mir gleichwertig, aber anders als ich ist.

Die Anwendung von Limitation und Wechselbestimmung führt zu zwei unterschiedlichen Auffassungen von Freiheit: Fichtes Begriff der Selbständigkeit und Schellings Begriff der Gelassenheit. Absolute Freiheit ist nach Fichte und Schelling die reine Identität von Wollen und Sein. Sie befindet sich in der Prädikatlosigkeit des ursprünglichen Wollens. Als der außerhalb des Systems stehende Urgrund ist dieses Wollen bei Fichte das prädikatlos wollende Wollen und bei Schelling das prädikatlos nicht-wollende Wollen. Die reine Identität zwischen Wollen und Sein, so Fichte, bedeutet, dass der reine Wille, solange er prädikatlos will, das reine Sein ist. Folglich unterstreicht die Selbständigkeit diese direkte Beziehung zwischen Wollen und Sein, die durch die reine Handlung des reinen Willens hergestellt wird. Schelling hingegen interpretiert diese Identität als das Nichtvorhandensein jeglicher Beziehung zwischen Wollen und Sein. Gelassenheit ist nur denkbar, wenn das Wollen das Sein außer Acht lässt und umgekehrt. Dies ist nur möglich, wenn der ursprüngliche Wille ruhig ist.

2. Freiheit und Vernunft

Nach der Etablierung des höchsten Grundes und der Erlangung des primären Sinns der Freiheit besteht die nächste Stufe darin, die Freiheit in die Sphäre der Vernunft zu stellen. Dieser Übergang, der dazu führt, den höchsten Grund außerhalb des Systems in den immanenten Grund zu verwandeln, ist die zweite Stufe der Theodizee und zielt darauf ab, den Ursprung wieder zu betreten, um ihn systematisch rekonstruieren zu können.

Die erste Funktion dieses Stadiums besteht darin, das Konfliktpotenzial zu schaffen, das zwei Merkmale aufweist. Erstens gibt es eine untrennbare Verbindung zwischen zwei gegensätzlichen Elementen. Zweitens befinden sich die gegensätzlichen Elemente noch nicht im Konflikt, d. h., sie sind noch nicht zu einer Einheit verschmolzen. Dies ist die Interaktion zwischen Freiheit und Vernunft, wenn sie zum ersten Mal miteinander in Kontakt kommen. Wenn der ursprüngliche Wille sich selbst will, gehören diese Züge in erster Linie zur Freiheit oder zum Wollen. Sie gehören auch zur Vernunft oder zum Denken: Sobald der Wille die durch die Prädikatlosigkeit aufrechterhaltene Reinheit verliert, muss er in den kategoriengesteuerten Bereich der Prädiktion und des Urteils eintreten.

Nachdem die Freiheit in den Bereich der Vernunft eingetreten ist, muss die Beziehung zwischen Freiheit und Vernunft durch Kategorien formuliert werden. Sowohl für Schelling als auch für Fichte ist Freiheit mit Sollen und Einheit verbunden, während Vernunft durch Müssen und Vielheit zum

Ausdruck kommt. Prädikation gebiert die Dualität als den primären Sinn der Vielheit. Die Gesetze des Denkens sind auch eine Angelegenheit der Notwendigkeit. Daher kann der Zusammenfluss von Freiheit und Vernunft aus zwei Blickwinkeln gleichzeitig betrachtet werden. Da Freiheit und Vernunft nicht grundsätzlich identisch sind, führt ihre Kombination unweigerlich zu einer Unvereinbarkeit in Bezug auf Modalität und Quantität. Wie können Freiheit und Vernunft nebeneinander bestehen, wenn sie kombiniert werden? Dies ist die wichtigste Frage. Diese Frage erfordert Antworten auf die beiden folgenden Unterfragen: Wie ist Freiheit möglich, wenn sie sich mit der Vernunft vereint? Wie ist die Vernunft möglich, wenn sie mit der Freiheit synthetisiert wird? Quantität und Modalität sind in diesem Zusammenhang zwei entscheidende Arten von Kategorien, denn sie werfen zwei grundlegende Probleme auf.

Die Möglichkeit der Vernunft stellt sich als die Möglichkeit des Systems dar und bezieht sich auf die Kategorien der Quantität. Das Ziel, die Krise im Ursprung zu überwinden, kann nicht durch den Übergang vom Ursprung zum Grund erreicht werden. Erst wenn die widersprüchlichen Aspekte innerhalb des Ursprungs durch den Begriff der Freiheit reorganisiert werden, ist diese Aufgabe erfüllt. In dieser Sichtweise ist der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen, der auch die ursprüngliche Prädikation ausmacht, ein Akt, der die folgende Frage aufwirft: Wie kann man alles, was der Ursprung liefert, durch einen absoluten Grund neu ordnen? Diese Frage bezieht sich auf die Kategorien der Quantität, denn sie fragt nach der Möglichkeit der Vereinigung der Vielheit zur Allheit durch Einheit. Selbstwollen ist nicht nur eine Art des Fragens, sondern impliziert auch die Antwort: Die Vielheit sollte das Ergebnis des Selbstbezugs des Wollens sein.

Die Möglichkeit der Freiheit hängt mit den Kategorien der Modalität zusammen. Der absolute Grund, auf dem das System errichtet wird, ist die Freiheit, die in den Bereich der Vernunft und der Notwendigkeit prädiert wird. Durch diese Prädikation geht die Freiheit selbst vom externen zum internen Grund des Systems über. Im Naturzustand sind Vernunft und Freiheit nicht identisch, denn die Vernunft scheint eine fremde Notwendigkeit zu sein, die die Freiheit nicht beseitigen kann. Die Frage bezüglich der Freiheit ist, wie das Sollen, das die Forderung der Freiheit ist, die Freiheit, die nichts anderes als das Können ist, in einer von Müssen beherrschten Umgebung erweckt.

Die Beantwortung der folgenden Frage garantiert die Möglichkeit der Vernunft: Wie können Einheit und Vielheit zur Allheit synthetisiert werden? Die Möglichkeit der Freiheit wird durch die Antwort auf die folgende Frage garantiert: Wie kann das Sollen durch das Müssen das Können erwecken? Wenn

diese Fragen beantwortet werden können, dann muss es weitere Kategorien geben, die sich mit der Synthese von Freiheit und Vernunft befassen. Die Synthese von Freiheit und Vernunft in Schellings Philosophie bringt die Verbindung von Affirmation und Negation mit sich. Insofern der Wille sich selbst als Telos etabliert, ist Selbstwollen eine Frage der Selbstaffirmation. Es ist auch eine Frage der Selbstnegation, da das Selbstwollen das Objekt seines Wollens untergräbt. In Fichtes Philosophie hingegen bedeutet Selbstwollen die Synthese von Substantialität und Kausalität.⁷⁴ Fichte betrachtet in der *Grundlage* die Bestimmung des Nicht-Ich durch das Ich als Substantialität und die Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich als Kausalität. Dies ist die Folge der Verbindung zwischen Wollen und Entgegenwollen innerhalb des Selbstwollens. Limitation ergibt sich aus der Synthese von Affirmation und Negation, während Wechselwirkung die Synthese von Substantialität und Kausalität bezeichnet. Limitation und Wechselwirkung sind Schellings und Fichtes Ansätze, um auf die beiden oben genannten Probleme zu reagieren. Nun ist es zu betrachten, wie Relation und Qualität auf die Probleme der Modalität und Quantität reagieren.

Die Freiheit synthetisiert sich mit der Vernunft, wenn sie in die Natur bzw. in die Sphäre der Notwendigkeit eintritt. Das bedeutet nicht, dass die Natur dann auch frei ist, sondern dass die Natur selbst nicht souveränes Subjekt sein kann. Natur ist in diesem Kontext ein Zustand, in dem die Freiheit sich simultan verwirklicht und einschränkt. Der entscheidende Unterschied zwischen Fichte und Schelling besteht in der Auffassung dazu, ob der absolute Gott oder der universelle Mensch das Sollen repräsentiert. Nach Schelling lässt sich Gott in die Natur einwickeln und von der Rotation der Natur quälen. Diese Rotation ist ein Kriegszustand, in dem sich alle Potenzen im Konflikt befinden. Dementsprechend kann sich das Sein-Können sein Könnende, was den Kern der Freiheit repräsentiert, nicht unmittelbar verwirklichen. Fichte zufolge ist der universelle Mensch das Bild des Menschen, den er im ersten Teil der *Wissenschaftslehre nova methodo* als Synthese von Freiheit und Zweckmäßigkeit darstellt. Ein solcher Mensch besitzt Vernunft und Sensibilität, aber er ist ein abstrakt universelles Seiendes, das seine eigene Individualität noch nicht durch die Aufforderung eines anderen Menschen schafft. Er tritt in die Natur ein, indem er sich durch freie Entschlossenheit ein eigenes Ziel setzt und in der Welt handelt, um dieses Ziel zu erreichen. Wenn jeder seine unbegrenzte Freiheit gleichmäßig ausübt, ähnelt die Gesellschaft einem Hobbesschen Naturzustand. Sowohl für Fichte als auch für Schelling ist die Natur in diesem Zusammenhang weder ein Objekt, das dem Subjekt

⁷⁴ Fichtes Erläuterung der Kausalität in der *Grundlage* unterscheidet sich von seiner Auslegung des gleichen Begriffs in der *Nova Methodo*.

gegenübersteht, noch das natürliche Wesen, das sich dem geistigen Wesen entgegenstellt. Es ist ein Zustand, in dem sich die Freiheit selbst verwirklicht durch Selbstwiderspruch. Auf der Grundlage der Beziehung zwischen den Modalitäten ist es möglich, die Freiheit, die in die Vernunft gefallen ist, wiederzuerwecken. Sowohl Schelling als auch Fichte setzen das Sollen ein, um das Können durch die Interaktion zwischen den Modalitäten zu erwecken. Dies geschieht durch die Unterdrückung des Könnens durch das Müssen, nämlich durch die Behinderung der Freiheit im Naturzustand. Für Fichte bedeutet dieser Prozess die Verwandlung eines abstrakt universellen Menschen in ein intersubjektiv bestimmtes Individuum. Daher geht die Unterdrückung von einem anderen Menschen aus. Die intersubjektive Wechselbestimmung ist die Bedingung der Erweckung der Freiheit bzw. des Könnens. Das bewusstwerdende Subjekt muss eine moralische Entscheidung treffen, ob es ein anderes Subjekt respektieren will. Infolgedessen ist es zwangsläufig frei. In diesem Sinne interpretiert Fichte das Müssen als die Aufforderung durch ein anderes Subjekt. Auf diese Weise kann er die Wechselwirkung dazu nutzen, das Auftreten eines freien Könnens zu erklären. Schelling gibt einen ganz anderen Erklärungsgrund für das Müssen an. Die Natur ist die Macht Gottes, die das Aufwachen des Könnens durch Kompression stimuliert. Das Erwachen des Könnens ist also einerseits die Negation dieser Macht und andererseits die Affirmation des Wesens Gottes durch die Verwirklichung der Freiheit. In diesem Fall muss ein menschliches Subjekt ebenso eine Entscheidung treffen. Es muss sich entscheiden, ob es für sich selbst ein freies Wesen sein will oder nicht. Diese Entscheidung muss auch dann getroffen werden, wenn das Subjekt sich weigert, sie zu treffen. In dieser Entscheidung werden die Negation und die Affirmation zu einer Limitation zusammengeführt, da das Subjekt vom Zentrum zur Peripherie übergehen muss.

Relation und Qualität können auch Antworten auf die Möglichkeit eines Systems geben. Vor diesem Hintergrund sind zwei Fragen zentral. Die erste Frage ist: Wie lässt sich der Übergang von der Einheit zur Dualität erklären, die die primäre Form der Vielheit darstellt? Diese Wende ist eine Folge der Struktur des Selbstwollens. Fichtes Begriff des Selbstwollens setzt sich aus Wollen und Entgegenwollen zusammen. Sie sind jeweils Selbstsuchen und Selbstauffordern. Der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen ist also ein Übergang von der reinen Einheit zur selbstwidersprüchlichen Dualität. Schelling betrachtet Selbstwollen grundsätzlich als Selbstentfremdung, da der Zweck des Willens durch den Akt des Willens zunichte gemacht wird. Diese Selbstentfremdung ist die Verneinung des ruhigen Willens, aber sie ist kein vollständiger Bruch mit dem Absoluten. Das Selbstwollen widerspricht sich selbst aufgrund seiner Beziehung zum

ursprünglichen Willen. Daher ist der ursprüngliche Wille die Vergangenheit und die Zukunft für das Selbstwollen. Mit anderen Worten ist er der Grund und das Telos des Selbstwollens. Infolgedessen ist der Übergang vom ruhigen Willen zum Selbstwollen auch ein Übergang von der reinen Einheit zur selbstwidersprüchlichen Dualität. Es gibt zweifellos einen bedeutenden Unterschied zwischen Fichte und Schelling in Bezug auf die selbstwidersprüchliche Dualität. Dieser Unterschied spiegelt sich in der Antwort auf die zweite Frage wider: Wie ist der Übergang von der Dualität zur Allheit möglich? Der Übergang vom reinen Willen zum Selbstwollen ist bei Fichte auch der Übergang von der Tathandlung zum Bestimmen. Das Bestimmen kann sich nur durch das Wechselbestimmen zwischen Wollen und Entgegenwollen ausdrücken. Die Wechselbestimmung taucht als die Synthese zwischen Synthese und Analyse auf. Die Gleichzeitigkeit von Analyse und Synthese prägt die Beziehung zwischen Wollen und Entgegenwollen. Schellings selbstwidersprüchliche Dualität ist keine Konfrontation zwischen zwei einander widersprechenden Willen, sondern vielmehr der Widerspruch zwischen der Anwesenheit des Wollens und der Abwesenheit des Gewollten. Die Macht der Natur ist jedoch nicht abwesend. In einem alchemistischen Prozess wird die Kraft der Natur immer wieder überwunden, indem sie in eine höhere Entität verschmolzen wird, sodass aus der ursprünglichen Materie die endgültige Materie gebildet werden kann. Jeder Schritt der Eroberung der natürlichen Kraft zieht die Entstehung eines höheren, aber limitierten Wesens nach sich. Auf diese Weise erscheint die Limitation als die Identität zwischen Identität und Differenz. Folglich beinhaltet Schellings Philosophie zwei verschiedene Arten von Dualität. Die Unterscheidung zwischen nicht-wollenden Willen und dem Selbstwillen ist der erste Dualismus. Die zweite Dichotomie entsteht zwischen der expandierenden Macht der Freiheit und der einschränkenden Macht der Natur. Schelling schenkt dem Primat des Konflikts bzw. der Dualität nur unzureichende Aufmerksamkeit, obwohl die Entwicklung seiner Philosophie wesentlich auf dem Kampf der Götter-Paradigma beruht. Dieser Mangel behindert Schellings Fähigkeit, den Übergang von der reinen Identität zu den beiden Arten der Dualität zu erläutern.

3. Unendlichkeit und Endlichkeit

Sowohl für Schelling als auch für Fichte bedeutet die verwirklichte Freiheit den Übergang von der ursprünglichen Identität der reinen Unendlichkeit zur Identität zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Die Art und Weise, wie das System der Selbständigkeit die Freiheit erreicht, besteht darin, dass das Unendliche durch das Endliche instanziiert und verwirklicht wird, während das System der Gelassenheit die Freiheit durch die Sublimierung des unbeständigen endlichen Seienden, das durch die Entfremdung und den Verrat des Unendlichen erworben wird, realisiert. Diese Unterscheidung ist

direkt auf den Kontrast zwischen zwei verschiedenen höchsten Gründen zurückzuführen. Fichte konzipiert die höchste Idee der Freiheit in Form der Tathandlung, die den Kern der Selbständigkeit darstellt, als einen sich ewig bewegenden unbewegten Bewegter. Im Gegensatz dazu bezieht sich Schellings Vorstellung von Gelassenheit auf einen ewigen ruhenden unbewegten Bewegter. Die Philosophien Fichtes und Schellings haben zwei unterschiedliche Gründe, die als Ausgangspunkt für zwei verschiedene Arten von Geschichte dienen. Dieser Übergang vervollständigt auch die Theodizee, indem er zeigt, dass der Ursprung nichts anderes als die ursprüngliche Gestalt des Grundes ist und als Mittel für das Telos des Grundes dient. Diese Umwandlung folgt aus der Systematisierung aller Elemente innerhalb des Ursprungs, die als Veränderung durch den selbst auferlegten Naturzustand des Grundes hervorgerufen wird.

Die Grundlage der Endlichkeit ist sowohl für Fichte als auch für Schelling die Unendlichkeit, aber der Unterschied liegt darin, ob das Unendliche ein heiliger Gott oder eine heilige Gesellschaft ist, was den Unterschied im primären Grund der Endlichkeit bestimmt. Sobald das absolute Subjekt, sei es Gott oder der universelle Mensch, in den Bereich der Natur eintritt, befindet es sich im Bereich der Notwendigkeit, die der Vernunft gehört. Jene Synthese ist eine zweifache Notwendigkeit: die Notwendigkeit der Freiheit und die durch Freiheit regulierte Notwendigkeit. Vermöge dieser beiden Notwendigkeiten ist einerseits die Entfaltung des Endlichen aus dem Unendlichen erklärbar; andererseits ist die Synthese oder die Identität zwischen beiden erreichbar.

Die primäre Notwendigkeit ist die unausweichliche Manifestation der Freiheit. Nach Fichte und Schelling kann die Freiheit nur als Bewegung dargestellt werden, denn nur in dieser Gestalt kann die Freiheit, die nicht direkt erfasst werden kann, als Freiheit betrachtet werden. Diese Bewegung ist nichts anderes als das Selbstwollen. Bei Fichte erscheint das Selbstwollen als ein strebendes Handeln, das durch die Überwindung der Hindernisse ins Unendliche hinausgeht. Dagegen erscheint das Selbstwollen bei Schelling als die durch die Eroberung des Chaos fortfahrende Zeit oder Geschichte, in der alle bestimmten Gestalten nacheinander verwirklicht werden. Bei Fichte versöhnt das Selbstwollen schon die Unendlichkeit mit der Endlichkeit und das Handeln verwirklicht die Idee der Freiheit. Das als das Ziel vorgestellte Ich ist im Wesentlichen das Mittel, durch das eine Idee der reinen Handlung durch die wirkliche Handlung instanziiert wird. Im Gegensatz dazu betrachtet Schelling das Selbstwollen als eine unaufhörliche Tragödie, weil das Ziel des Selbstwollens, nämlich der nicht-wollende Wille, durch dieses wollende Wollen vernichtet wird.

Die zweite Notwendigkeit ist die unausweichliche Sequenz der Weisen, in der die notwendige Bewegung der Freiheit stattfindet. Diese Bewegungsweisen sind die notwendigen Prinzipien der Vernunft. Bei Fichte ist diese Sequenz eine Reihe von Handlungsweisen. Wenn man rasoniert, so geschieht das Verfahren des Denkens stets nach den Gesetzen der Vernunft. Alle Gesetze sind auch in einer notwendigen Abfolge innerhalb der Notwendigkeit des Denkens verbunden. Deshalb erfordert die Generierung von Handlungsformen eine Abfolge von Handlungen. Die spezifischen Handlungen sind „*frey*[,] denn die erste ist *frey*“, „wenn gleich *bedingt*“, denn „sie *müssen* zwar in der Reihe nach[einander] vorkommen“, nachdem „die *erste* vorausgieng“ (H, 20; GA IV/2, 24). Nach Schelling muss sich das Wesen, sobald es am Anfang des Systems und der Geschichte steht, in einer bestimmten unvermeidlichen Ordnung entwickeln: „Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seyenden des Seyns. Aber dieß vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand sich nicht zu offenbaren.“ (SW VIII, 310) Diese notwendige Folge der Offenbarung stellt sich in den *Initia* als die vielfältige Zeit dar: [1] die dunkle Zeit, die absolute Nichtzeit, ewige Zeit und Zeit der Scheidung beinhaltet, [2] die mythische Zeit und [3] die eigentliche Zeit, die aus vorzeitlicher Zeit, geschichtlicher Zeit und nachzeitlicher Zeit besteht (vgl. AA II/10.1, 577 f.).

4. Die Verflechtung von Gelassenheit und Selbständigkeit

Das absolut freie Wesen ist das Subjekt der Kategorien der Modalität, der Quantität, der Relation und der Qualität. Das Wesen dieses Subjekts ist entweder Gelassenheit oder Selbständigkeit. Prädikatlosigkeit dient als Tor zu beiden Arten der Freiheit. Fichte und Schelling haben jedoch unterschiedliche Ansichten über Prädikatlosigkeit. Gelassenheit stellt sich anfänglich als der unartikulierte gelassene Wille dar, der vor der Manifestation einer Bestimmung existiert. Selbständigkeit hingegen ist zuerst der unartikulierte bewegende Wille, der versucht, sich zu artikulieren. Gelassenheit ist der Anfangszustand des abgrundtiefen Ungrundes (vgl. AA II/10.2, 373), in dem es nicht nur kein Zutun unsererseits, sondern überhaupt kein Tun gibt (vgl. ebd., 374). Dies ist eine Kritik an Fichte, der laut Schelling diesen Anfang und Grund ebenfalls berührt, ihn aber als Tathandlung fehlinterpretiert und außerdem die Tathandlung durch die performative Tätigkeit des Individuums instanziiert (vgl. ebd.). Schelling behauptet damit, dass Fichte nicht den Gipfel der Philosophie erreicht. Wie die folgende Diskussion zeigen wird, haben jedoch beide nur zwei unterschiedliche, aber gleichermaßen hohe Punkte angesprochen.

Der Hauptunterschied zwischen den zwei Begriffen der Freiheit ergibt sich aus dem Übergang vom Ursprung zum Grund, der auch zu zwei verschiedenen Perspektiven der Zeit führt. Der ursprüngliche Zustand der Natur ist der Anfangspunkt der Zeit. Sowohl Fichte als auch Schelling erörtern den Zustand des Krieges nicht nur in Bezug auf die Verbindung des Subjekts zur Natur, sondern auch in Hinblick auf die Beziehung des Subjekts zum Subjekt hinter der Natur, sei es menschlich oder göttlich. Die monotheistische Perspektive Schellings setzt einen ewigen Sieg über die Natur und die heidnischen Götter voraus. Erst nach diesem vollständigen Triumph kann er seine Philosophie mit Gelassenheit beginnen. Im Gegensatz dazu behauptet Fichte niemals einen ewigen und vollständigen Triumph über die Natur und andere Subjekte. Seine Antwort auf die Spannungen, die dem Naturzustand innewohnen, ist die Unterscheidung zwischen der natürlichen und der rationalen Welt. Die Naturwelt, so glaubt er, ist eine Grenze, die beständig überwunden wird. Dies ist eine fortwährende Bestimmung des Unbekannten und führt nicht zur Herstellung einer ultimativen Substanz aus einem primären Material, wie es die Alchemie anstrebt. Andererseits können in der rationalen Welt die Grenzen der Intersubjektivität nicht überschritten werden. In diesem Sinne schafft Fichtes Philosophie einen Platz für das polytheistische Universum, in dem jedes Individuum innerhalb seines eigenen Bereichs monotheistisch bleiben kann.⁷⁵ Im Gegensatz dazu integriert Schelling den Polytheismus in ein monotheistisches Verständnis der Zeit durch die Geschichtsschreibung. Hegel verfolgt einen ähnlichen Weg, nur dass er die Geschichte anders sieht. Die Differenzen in ihren Ansichten über den Naturzustand erklären, warum Schelling und Fichte Kants Kategorien auf so unterschiedliche Weise anwenden. Da der totale Triumph unmöglich ist, stellt Fichte die gegenseitige Bestimmung als grundlegende Kategorie der Philosophie auf, sowohl zwischen der natürlichen und der rationalen Welt als auch zwischen den Subjekten in der rationalen Welt. Auf der anderen Seite betrachtet Schelling Kampf und Triumph als den grundlegenden Rhythmus, auf dem die Melodie seiner Philosophie beruht. Eine Dialektik, die aus Negation und Affirmation besteht, kann nur durch Kategorien der Qualität konstruiert werden. Darüber hinaus verwenden die beiden Philosophen die Modalität unterschiedlich, was sich in ihrer unterschiedlichen Behandlung des Gesetzes zeigt. Nach Schelling ist es notwendig, Gewalt und Konflikte zu schüren, um den Sieg zu erringen. Folglich muss das Gesetz zuerst gebrochen werden. Fichte hingegen konnte sich einen immerwährenden Triumph

⁷⁵ Vgl. *Reden an die deutsche Nation* (GA I/10, 99–298). Aber diese Möglichkeit sollte auf viele andere Bereiche als die Politik anwendbar sein.

nicht vorstellen, und so ist das Gesetz, das allen Parteien Grenzen setzt, ein Ausdruck der ethischen Bedeutung innerhalb des Naturzustandes.

Der mittlere Punkt der Zeit betrifft die grundlegende Bestimmung des Seins in der Welt. Für Schelling stürzen alle Wesen, die sich von der Gelassenheit entfernen, in eine Welt der Angst, denn der durch Entstehen und Vergehen geprägte Lebensrhythmus des geschaffenen Universums bildet letztlich einen Nachhall des Kampfes der Götter. Kampf der Götter ist auch das Paradigma, das die menschliche Seele formt und das Bewusstsein der Angst hervorbringt. Auf der anderen Seite ist die wichtigste Bestimmung des Bewusstseins nach Fichte das Streben, das sowohl von der Überschreitung der Grenzen der Natur als auch von der Aufrechterhaltung der moralischen Regel begeistert ist. Sowohl Fichte als auch Schelling verweisen auf eine existenzielle Erfahrung, in der der Mensch sein unausweichliches Schicksal der Existenz und der Freiheit erkennt.

Schelling und Fichte kommen aufgrund ihrer unterschiedlichen Herangehensweise an einen ähnlichen Anfang ebenfalls zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Das gilt sowohl für die Verbindung zwischen Freiheit und Vernunft als auch für das letztliche Schicksal der endlichen Menschen. Nach Fichte muss der Mensch seine Endlichkeit in Selbständigkeit bewahren. Nach Schelling sollte der Mensch seine Zerbrechlichkeit in Gelassenheit überwinden und vergessen. Indem er die Eroberung der Natur für seine Philosophie voraussetzt, verwandelt Schelling Natur in einen Ort der Begegnung mit Gott und setzt damit der Zeit ein Ende. In Fichtes natürlicher Welt kann der Mensch stets seine eigenen Grenzen überwinden, indem er die Naturgrenze transzendiert. Das bedeutet, dass Fichtes Begriff von Zeit immerwährend und unendlich ist.

Die Beziehung zwischen Freiheit und Vernunft ist eine Fortführung des mittelalterlichen Problems von Glauben und Vernunft. In gewisser Weise endete das lange Mittelalter philosophisch erst mit der Geburt des deutschen Idealismus. Vernunft und Glaube erreichen eine Verschmelzung, in der die Vernunft ein Glaube an die Freiheit ist und die Freiheit sich in einem rationalen System ausdrückt. Der Unterschied zwischen Fichte und Schelling steht für zwei Arten der Verschmelzung von Vernunft und Glaube. Die Gelassenheit ist die metaphysische Grundlage der Offenbarung, die den Ausgangspunkt der Aufklärung als ihr Mittel aufnimmt. Im Gegensatz dazu ist die Selbständigkeit die metaphysische Grundlage der Aufklärung, die die Offenbarung überwindet und nachahmt.

Gelassenheit und Selbständigkeit sind nicht austauschbar und müssen gleichzeitig entstehen. Schelling ist nicht in der Lage, das Thema Politik anzusprechen, während Fichte, wie Schelling behauptet, die

Welt bis zu dem Punkt moralisiert, an dem Wahrheit und Schönheit ihren eigentlichen Platz verlieren. Beide Systeme sollen den Grundstein für die Menschenwürde legen, aber beide stoßen auf dem Weg vom Ursprung zum Grund auf den Zustand des Krieges. Ihre Systeme der Freiheit, die sich erst nach diesem Übergang herausbilden, dienen als Rechtfertigung für ihren eigenen Glauben, der zwangsläufig theodizeeartig ist. Schelling stellt sich dieser Frage an der Schwelle zur Offenbarungsreligion, während Fichte sie an der Schwelle zur Vernunftgesellschaft stellt. Ihre Untersuchungen zu diesem Übergang sind jedoch unzureichend. Eine gründliche Untersuchung dieses Themas erfordert eine Rekonstruktion ihrer Philosophien. Bei der Behandlung des Kriegszustands gelingt es Fichte nicht, den Übergang vom Zustand der Konflikte zum moralischen Zustand zu erklären, obwohl er dieses Thema bereits angesprochen hat. Schellings Philosophie geht von einem noch dunkleren Abgrund aus als dem, mit dem er sich beschäftigt. Obwohl Schelling sich dessen nicht völlig unbewusst ist, schenkt er diesem Ursprung kaum Aufmerksamkeit. Gleichzeitig übersehen beide Philosophen die Möglichkeit eines älteren Ursprungs als des Naturzustands. Dieser Ursprung kann eine alternative Möglichkeit der Bewegung bieten, die keine Reaktion auf Krisen und Konflikte ist. Ihre unterschiedlichen Perspektiven haben ihren Ursprung in einem Zustand der Entwurzelung und Heimatlosigkeit. Ein solcher Ursprung könnte einen entfernteren Vorgänger gehabt haben. Gäbe es keine Wurzeln und kein Zuhause, das als Heimat vor der Entstehung des Kriegszustandes bezeichnet werden könnte, wäre es nicht nötig gewesen, den Naturzustand verlassen zu wollen.⁷⁶ Folglich könnte es auch möglich sein, eine andere Art von höchstem Grund zu schaffen. Die Erforschung dieser Möglichkeit erfordert eine weitere Studie.

⁷⁶ Dies ist keine Anspielung auf Rousseau.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur und Sigeln

a) Fichte

GA Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I. Werke; II. Nachgelassene Schriften; III. Briefe; IV. Kollegnachschriften, 42 Bde., hg. v. der Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1962–2012.

ÜBW *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA I/2.

GWL *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2.

GEWL *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, GA I/3.

SL *Das System der Sittenlehre*, GA I/5.

UWG *Über das Wesen des Gelehrten*, GA I/8.

E *Wissenschaftslehre nova methodo. Nachschrift Eschen. Fragment* (1796/97), GA IV/3.

H *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte* (Nachschrift Halle, 1798/99), GA IV/2.

K *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798–1799. Nachschrift Krause*, GA IV/3.

b) Schelling

AA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*, I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe, hg. v. der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1976 ff.

SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Sämmtliche Werke*, I. Abteilung: 10 Bde. (=I–X); II: Abteilung: 4 Bde. (=IX–XIV), hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart/Augsburg: Cotta, 1856–1861.

EV Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Initia Philosophiae Universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. v. Horst Fuhrmans. Bonn: H. Bouvier u. CO., 1969.

BuD Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente*. Band I. 1775–1809; Band II. 1775–1803; Band III. 1803–1809, hg. v. Horst Fuhrmans. Bonn: H. Bouvier u. CO., 1962–1975.

Plitt Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Aus Schellings Leben. In Briefen*. Band I. 1775–1803 Band II. 1803–1820; Band III. 1821–1854, hg. v. Gustav Leopold Plitt. Leipzig: Olms Verlag, 1869–1870.

c) Kant

AA Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, I. Abteilung: Werke (Bd. 1–9); II. Abteilung: Briefwechsel (Bd. 10–13); III. Abteilung: Nachlaß (Bd. 14–23); IV. Abteilung: Vorlesungen (Bd. 24–29), hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1900 ff.

KrV *Kritik der reinen Vernunft*, AA III.

KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V.

d) Weitere Sigeln:

JWA Friedrich Henrich Jacobi: *Werke. Gesamtausgabe*, hg. v. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Hamburg: Meiner, 1998 ff.

DH *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.* JWA II/1.

DWB *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*

2. Forschungsliteratur

Asmuth, Christoph (2010): Letzte Kreuzungen: Fichte liest Schelling – Schelling liest Fichte. In: M. Galland-Szymkowiak, M. Chédin und M. B. Weiß (Hg.): *Fichte – Schelling: Lectures croisées / Gekreuzte Lektüren*. Würzburg: Ergon (Studien Zur Phänomenologie Und Praktischen Philosophie, 17), S. 175–187.

Beiser, Frederick (2003): Maimon and Fichte. In: *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*. Dordrecht [u. a.]: Kluwer Academic Publisher (Studies in German idealism, 2), S. 233–247.

Bréhier, Émile (1963): *The Nineteenth Century. Period of Systems, 1800–50*. Chicago: University of Chicago Press (The History of Philosophy, 6).

Durmer, Manfred (1979): *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der Ersten Erlanger Vorlesung*. München: Johannes Berchman (Epimeleia, 31).

Fischer, Kuno (1890): *J. G. Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg: Winter.

Garcia, Luis (2018): *La philosophie comme Wissenschaftslehre. Le projet fichtéen d'une nouvelle pratique du savoir*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.

Girndt, Helmut (1999): Die Nova Methodo zwischen der Grundlage von 1794 und der Wissenschaftslehre von 1804. In: *Fichte-Studien* 16, S. 57–68.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Werke. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Hg. v. Eva Moldenbauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 620).

Henrich, Dieter (2008): *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Massachusetts: Harvard University Press.

Henrich, Dieter (2019): *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hösle, Vittorio (1992): Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes Sittenlehre. In: Michael Kahlo, Ernst Amadeus Wolff und Rainer Zaczyk (Hg.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der „Grundlage des Naturrechts“ und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Juristische Abhandlungen, Bd. 21), S. 29–52.

Hühn, Lore (1994): *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Janke, Wolfgang (1970): *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: de Gruyter.

Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (1860): *Deutsches Wörterbuch. Band II: Biermörder – D. 33 Bände*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

Johannes Franck (1892): *Etymologisch woordenboek der Nederlandsche taal*. 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Lauth, Reinhard (1967): Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795–1797. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21 (3), S. 341–367.

Lauth, Reinhard (1974): Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800 – Frühjahr 1801) In: *Kant-Studien* 65 (1–4), S. 397–435.

Loock, Reinhard (1999): Fichtes Wechselwirkung und der implizite Hörer der Wissenschaftslehre *nova methodo*. In: *Fichte-Studien* 16, S. 69–89.

Medicus, Fritz (1905): *J. G. Fichte: Dreizehn Vorlesungen Gehalten an der Universität Halle*. Berlin: Reuther & Reichard.

Pareyson, Luigi (2016): *Fichte: Il sistema della libertà*. Torino: Ugo Mursia Editore.

Radrizzani, Ives (1993): *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Doctrine à la Nova Methodo*. Paris: Vrin.

Radrizzani, Ives (1994): Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre *nova methodo*. In: *Fichte-Studien* 6, S. 355–366.

Rametta, Gaetano (1997): Satz und Grund: Der Anfang der Philosophie bei Fichte mit Bezugnahme auf die Werke BWL und GWL. In: *Fichte-Studien* 9, S. 127–139.

Rodgers, Daniel T. (2019): *As a City on a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Schnell, Alexander (2009): L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen. In: *Archives de Philosophie* 72 (3), S. 405–422.

Soller, Alois K. (1997): Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: *Fichte-Studien* 10, S. 175–189.

Vater, Michael G. (1994): The Wissenschaftslehre of 1801–1802. In: Daniel Breazeale und Tom Rockmore (Hg.): *Fichte. Historical contexts/contemporary controversies*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, S. 191–210.

Žižek, Slavoj (1999): *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso (The essential Žižek).

Nachwort

Bei der Ihnen vorliegenden Dissertation handelt es sich um eine stark vereinfachte, verdeutlichte und daher verkürzte Version der ursprünglichen Fassung nach der Disputation. Die ernsthaften Leserinnen und Leser sollten auf eine vervollständigte und vertiefte Fassung warten, die sich mit mehr Philosophen befassen und in Buchform erscheinen wird. Die Unterstützung von Prof. Dr. Ives Radrizzani ist für das Zustandekommen dieser Arbeit entscheidend. Für die Kommentare und Kritiken, die ich von Prof. Dr. Julia Peters und Prof. Dr. Friedrich Vollhardt erhalten habe, möchte ich mich ebenfalls sehr herzlich bedanken.