

PETER L. OESTERREICH

Das gelehrte Absolute

*Metaphysik und Rhetorik
bei Kant, Fichte
und Schelling*

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT

Peter L. Oesterreich

Das gelehrte Absolute

Metaphysik und Rhetorik
bei Kant, Fichte
und Schelling

Einbandgestaltung: Neil Mc Beath, Stuttgart.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Oesterreich, Peter Lothar:

Das gelehrte Absolute: Metaphysik und Rhetorik
bei Kant, Fichte und Schelling / Peter L.

Oesterreich. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1997

ISBN 3-534-13378-1

Bestellnummer 13378-1

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 1997 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier

Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt

Druck und Einband: Frotscher Druck GmbH, Darmstadt

Printed in Germany

Schrift: Linotype Times, 9.5/11

ISBN 3-534-13378-1

Inhalt

Vorwort	XII
---------------	-----

I. Einleitung:

Kant und die Bedeutung der Rhetorik für die Metaphysik des deutschen Idealismus

1. Die Entdeckung der Rhetorik in der Metaphysik	5
a) Die verborgene Rhetorik am Anfang der Metaphysikgeschichte	7
b) Zur Topographie und Typologie spekulativer Rede	10
c) Antimetaphysik und Sophistik	16
d) Jenseits von Monumentalismus und neosophistischer Skepsis: Die fundamentalrhetorische Revision des deutschen Idealismus	19
2. Von Kant zu Fichte: Die Entstehung des deutschen Idealismus aus dem Geist der Rhetorik	25
a) Die Krise der philosophischen Literatur bei Kant	26
b) Die Erfindung des Idealismus bei der rhetorischen Bearbeitung der kantischen Philosophie	31
c) Fichtes Weg von den frühen Rhetorik-Studien zur <i>Wissenschaftslehre</i>	35
d) Die Anthropologie der Rhetorik als Quelle transrationaler Kategorien	38
e) Die Evidenz des Ethos und die Akzeptanz der Philosophie	40
3. Die Gelehrten als Avantgarde des geschichtlichen Lebens	44
a) Der ‚redende‘ Kant als weltgewandter Gelehrter	44
b) Kants Idee einer praktischen Vollendung der Philosophie	47

VIII

c) Verderbliche ‚ästhetische Stimmung‘: Der latente Nihilismus reiner Theorie	50
d) Das Drängen der Gelehrten an die ‚Spitze der Weltgestaltung‘	53
e) ‚Gewandtheit in der Gestaltung der Idee‘: Rhetorische Kompetenz als philosophische Kardinaltugend	56

II. Fichtes öffentliche Lehre

1. Das Projekt der Vermittlung von Spekulation und Leben	62
a) Der ‚Lehrer der Menschheit‘ zwischen Transzendentalphilosophie und Realgeschichte	63
b) Die Freiheit des philosophischen Wissens	71
c) F.H. Jacobi: Das Denkmal der Differenz von Geist und System	78
d) Der ‚natürliche Wahrheitssinn‘ als Artikulation der Vernunft im Leben ..	83
e) Vernunftgefühl und philosophische Rhetorik	89
2. Die Krise der Gegenwart: Vernunftzerstörung durch ‚leere Freiheit‘	93
a) Die Vernichtung des Gemeinsinns durch den Egoismus	95
b) Signaturen der Selbstzerstörung: Formalismus, Mystizismus und die korrumpierte Literatur	99
c) Der Ausweg aus dem ‚Zeitalter der Selbstsucht‘	102
d) Die politische Utopie des Kulturstaats der Zukunft	104
e) Die geschichtliche Wahrheit des neuen religiösen Denkens	107
3. Transzendentalphilosophie und Mystik: Das neue ‚religiöse Denken‘	113
a) Die geheime Sehnsucht nach der ‚Vereinigung mit dem Absoluten‘	115
b) Die begreifliche Unbegreiflichkeit des Absoluten	117
c) Topologie des Bewusstseins: Die Fünffachheit der Weltanschauungen	122
d) Spekulative Liebeslehre: Die Dynamik menschlicher Existenz	124
e) Philosophische Religion und öffentliche Rede	128

III. Das mythopoetische ‚Weltalter‘-Projekt Schellings

1. ‚Die Poesie in der Philosophie‘: Schellings akademische <i>Methodenlehre</i>	135
a) Die Krise der Universität und die neue universelle Gelehrsamkeit	135
b) Die Wiederentdeckung der Genialität in den Wissenschaften	140
c) Die <i>evidentia</i> -Rhetorik des genetischen Vortragsstils	144
d) Philosophie zwischen intellektueller Anschauung und dialektischer Kunst	147
e) Das Paradigma poetischer Versöhnung	149
2. Kritik der Moderne: Die menschliche Freiheit als Quelle des radikal Bösen ..	152
a) <i>Perversio negativa</i> : Die Figur des Bösen bei Augustinus	153
b) Der Blick in den ‚dunklen Grund‘ der Existenz	157
c) <i>Perversio positiva</i> : Die moderne Figur des Bösen	160
d) Die Verblendung des Subjekts durch die ‚Begeisterung des Bösen‘	163
e) Die Selbstgefährdung der Philosophie durch ‚falsche Imagination‘	166
3. Geschichtliche Metaphysik: Der mythopoetische <i>Weltalter</i> -Idealismus	172
a) Der neue Einblick in die Werkstatt der <i>Weltalter</i>	173
b) ‚Abgrund der Gedanken‘: Die Vergangenheit des Absoluten	176
c) Von der absoluten Begreiflichkeit zur Erzählbarkeit	180
d) Die Allegorie als Grundfigur philosophischer Mythologie	183
e) Die Gefangenschaft des Denkens im Labyrinth seiner Freiheit	188
Nachwort: Die Rhetorik, die Freiheit des Wissens und die Zukunft der Metaphysik	193
Siglen	197
Literatur	199

Siglen

- AA I. Kant, *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*
FW *J.G. Fichtes sämtliche Werke* (= FW I–VIII) und *J.G. Fichtes nachgelassene Werke* (= FW IX–XI)
GA *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*
M *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*
S F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*
SW *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*
T F.W.J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*
V „Fichtes Abschiedsrede in Schul-Pforta am 5. Oktober 1780“
W *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*

Vorwort

Hinter dem Titel *Das gelehrte Absolute* steht ein Buch, das dazu beitragen will, den Kernbereich der Philosophie, die Metaphysik, für die Gegenwart neu zu erschließen. Ähnlich wie in *Philosophen als politische Lehrer* geht es wieder darum, am Beispiel prominenter Philosophen das Vermittlungsproblem von Philosophie und geschichtlichem Leben zu beleuchten. Allerdings liegt der Schwerpunkt diesmal nicht auf dem Gebiet der politischen Philosophie, sondern der Geschichts- und Religionsphilosophie. Im Zentrum dieses Buches stehen dabei drei Gelehrtengestalten: Kant, Fichte und Schelling. Als Initiatoren und Hauptfiguren der letzten großen neuzeitlichen Metaphysikbewegung, des deutschen Idealismus, haben sie – im Gegensatz zu Hegel – jeweils eigene Formen des öffentlichen Vernunftgebrauchs entwickelt.

Das Thema des ‚Absoluten‘ wieder in die Diskussion einzubringen und für die Aktualität der Metaphysik zu werben, wird allerdings in der heutigen Situation nicht sofort auf allgemeine spontane Zustimmung rechnen können. Dies liegt nicht nur daran, dass *Das gelehrte Absolute* in vielerlei Hinsicht den herrschenden Denkgewohnheiten und Dogmen der vorwiegend anti- oder postmetaphysisch eingestellten Gegenwartsphilosophie widerspricht. Auch die noch an der Tradition orientierten Philosophen, die sich einem orthodoxen Metaphysikverständnis verpflichtet fühlen, könnte die fundamentalrhetorische Sicht irritieren, in der die Neuerschließung der Metaphysik des deutschen Idealismus geschieht. Dies liegt vor allem an der weitgehend ungebrochenen Wirkungsmacht jener – von Platon im Kampf gegen die Sophistik erfundenen – polemisch verzerrenden Rhetorikvorstellung, die für die inzwischen über zwei Jahrtausende alte, unfruchtbare Konfliktgeschichte zwischen Philosophie und Rhetorik verantwortlich ist. Die Metaphysik endlich als genuin rhetorisches Unternehmen zu akzeptieren, wird aber vielen Philosophen selbst nach der Rhetorik-Renaissance des 20. Jahrhunderts schwerfallen. Umgekehrt werden eher neosophistisch eingestellte Rhetoriker über die Aussicht nicht erfreut sein, dass sich eine rhetorisch aufgeklärte

Metaphysik – wenngleich modifiziert – erneut auf diejenige absolute Evidenz berufen könnte, deren scheinbar endgültiger Verlust in ihren Augen gerade den Aufstieg des rhetorischen Paradigmas in den letzten Jahrzehnten ermöglicht hat.

Angesichts der von vielen Seiten zu erwartenden Widerstände und der überflüssigen Missverständnisse, die die vieldeutigen und umkämpften Worte ‚Metaphysik‘ und ‚Rhetorik‘ mit sich bringen können, erscheint es daher ratsam, den konkreten Ausführungen zum *Gelehrten Absoluten* eine längere allgemein erläuternde Einleitung voranzustellen. Sie wird einerseits versuchen, die in diesem Buch vertretene fundamentalrhetorische Sicht, in deren Perspektive sich das Verhältnis von Metaphysik und Rhetorik neu bestimmt, zu erklären, und andererseits ihre innere Angemessenheit für die Philosophie des deutschen Idealismus plausibel zu machen versuchen. In der Hoffnung, mit den zugegebenermaßen ‚unzeitgemäßen‘ oder wenigstens gegen den Zeitgeist gerichteten Betrachtungen dennoch zustimmendes Interesse finden zu können, vertraut sich *Das gelehrte Absolute* dem ‚natürlichen Wahrheitssinn‘ des ‚Leserpublikums‘ an.

Ich danke meinen Freunden, Kollegen und meinen Studierenden für viele wertvolle Anregungen und Ideen. Besonderer Dank gebührt Sabiene Rose für die kenntnisreiche Redaktion und Andrea Siebert für die sorgfältige Erstellung des Manuskriptes, dessen orthographische Gestaltung bereits der neuen deutschen Rechtschreibung folgt.

I. Einleitung: Kant und die Bedeutung der Rhetorik für die Metaphysik des deutschen Idealismus

Die Metaphysik redet. Ihrer ‚ontotheologischen‘ Grundverfassung gemäß spricht sie vom ‚Sein‘, dem ‚Göttlichen‘ oder – in der Sprache der deutschen Idealisten – vom ‚Absoluten‘.¹ Mit ihrer Berufung auf das Absolute beansprucht sie eine Vernunfteseinsicht, die sie in den radikalen Gegensatz zu den Ansichten des gewöhnlichen Bewusstseins und der empirischen Wissenschaften setzt. Trotzdem haben Philosophen immer wieder den vermeintlich guten Rat, ihre ‚Sache‘ zum *arheton* zu erklären und sich in mystisches Schweigen zurückzuziehen, ausgeschlagen. Die Philosophiegeschichte bezeugt die vielfältigen Versuche der Metaphysik zu reden, zu lehren und die sie umgebende Lebenswelt öffentlich von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Diese Stimme der Metaphysik, die die europäische Geistesgeschichte von Anfang an wesentlich bestimmt hat, ist heute zwischen den dominierenden Gegenstimmen der Anti- und Postmetaphysik nur noch vereinzelt zu hören und droht in der resignativen Rede vom ‚Ende der Philosophie‘ endgültig zu verklingen.

Das gelehrte Absolute will dagegen das Dogma in Frage stellen, dass das wirkungsgeschichtliche Schicksal der Metaphysik bereits endgültig besiegelt sei, und noch einmal die Stimme des deutschen Idealismus in einer neuen Weise zur Geltung bringen. Dabei geht es nicht um eine restaurative Apologie der idealistischen ‚Meisterdenker‘ und ihrer ‚Systeme‘. Im Gegenteil sollen Kant, Fichte und Schelling nicht als ‚Identitätslogiker‘, sondern als Denker der *rhetorischen Differenz* sichtbar werden. Als Gelehrte wagen sie es, öffentlich die Stimme der Metaphysik inmitten einer Moderne zu erheben, deren nihilistische Tendenzen sich bereits abzeichnen. Im Unterschied zum geschlossen wirkenden hegelschen System zeichnet sich ihre mehrfach veränderte Lehre durch eine schärfere Wahrnehmung für das ungelöste Grundproblem aus, die spekulative Vernunftwahrheit mit dem geschichtlichen Leben zu vermitteln. Aus dieser stärkeren Sensibilität für die extreme *rhetorische Differenz*, die zwischen der spekulativen Wahrheit der Metaphysik und den wissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsstan-

{{ Seite 1 }}

¹ Zur ontotheologischen Verfassung der Metaphysik s. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁵1976, 31–67.

dards der Neuzeit aufricht, erklären sich schließlich auch systematische Neuansätze und stilistische Formexperimente.

Das gelehrte Absolute beabsichtigt dabei keineswegs eine dogmatische Apologie der Metaphysik des deutschen Idealismus, sondern will gerade auf die gefährliche und risikoreiche Ambivalenz jeder Philosophie aufmerksam machen, die es wagt, vom Absoluten öffentlich zu reden: Einerseits will sie das Absolute lehren, d. h. im Element der Rede allgemein verständlich darstellen und in Formen des öffentlichen Vernunftgebrauchs ihrer zeitgenössischen Lebenswelt glaubwürdig vermitteln. Andererseits gerät sie dadurch in die Gefahr, das so ‚gelehrte‘ Absolute gerade durch den persuasiven Stil ihrer Lehre zu ‚entleeren‘, und so selbst den Verdacht zu erwecken, dass jede Rede vom Absoluten trügerisch sei. Die Faszination der triumphalen Rede vom Absoluten, die vor allem das hegelsche System verbreitete, enthielt bereits selbst den Anfang vom Ende ihrer Glaubwürdigkeit. Der persuasive Schein, die Metaphysik endgültig als logisch ‚zwingendes‘ System vollendet zu haben, leitete die Gegenbewegung seiner kritischen Auflösung mit ein, die über Kierkegaard, Marx, Freud und Nietzsche bis hin zur weitgehend metaphysikkritischen Philosophie des 20. Jahrhunderts führt.

Dagegen lässt uns die ‚rhetorische Wendung‘ des Denkens die Metaphysik des deutschen Idealismus gegen die verstellende oder verkürzende Perspektive seiner Rezeptionsgeschichte neu entdecken. Kant, Fichte und Schelling werden dabei als weltzugewandte Gelehrte sichtbar, die die Energie ihrer philosophischen Rede aus dem Wissen um die Kontingenz der Vernunft in der geschichtlichen Lebenswelt beziehen. Ausgehend von Kants ursprünglichem Programm der Vollendung der Philosophie in einer neuen ‚Kultur der Vernunft‘ lässt sich zeigen, dass die mit dem Problem seiner Lehrbarkeit verbundenen Darstellungs- und Mitteilungsschwierigkeiten die anfängliche Entwicklung des Idealismus bei Fichte hervortreiben. Die Entdeckung des rhetorischen Geistes in der Metaphysik des deutschen Idealismus rückt ferner vor allem zwei bisher eher vernachlässigte oder als peripher betrachtete Kapitel in den Mittelpunkt des Interesses: Fichtes öffentliche Lehre und Schellings Weltalter-Projekt. Die besondere Bedeutung dieser beiden großen Metaphysik-Projekte Fichtes und Schellings besteht darin, dass sie jeweils eigene Formen öffentlichen Vernunftgebrauchs entwickeln, um die extreme rhetorische Differenz zu überwinden, die die Lehre vom Absoluten in der Moderne zu gewärtigen hat.

Diesem bisher wenig erschlossenen, in seiner Bedeutung kaum er-

kannten und dennoch – in der Perspektive von Kants ursprünglichem Programm – zentralen Kapitel des deutschen Idealismus sind die beiden Hauptteile des *Gelehrten Absoluten* gewidmet. Fichte und Schelling werden sich dabei im Rahmen dieser beiden Versuche, den Idealismus in Formen öffentlichen Vernunftgebrauchs zu vollenden, bereits als zukunftsweisende Interpersonalitätsdenker erweisen. Fichtes öffentliche Lehre und Schellings *Weltalter*-Projekt haben – so lässt sich zeigen – bereits die Epoche der reinen Bewusstseinsphilosophie in Richtung auf eine Philosophie der öffentlichen Vernunft überschritten. Diese deutschen Idealisten reflektieren und praktizieren hier bereits eine neue Metaphysik, die speziell für den kommunikativen Raum der lebensweltlichen Öffentlichkeit bestimmt ist. Dabei entwickeln sie metaphilosophische Konzepte, die die Möglichkeit und Grenzen der glaubwürdigen, öffentlichen Rede vom Absoluten reflektieren. Ihr innovativer Wert besteht auch in den inhaltlichen Ausführungen zu einer Geschichts- und Religionsphilosophie, die einen neuen, analytischen Blick auf die bis heute ungelöste Grundlagenkrise der Moderne zulassen. Insgesamt wird damit das Vorurteil hinfällig, die deutschen Idealisten gehörten *in toto* als reine Bewusstseinsphilosophen oder ‚Mentalisten‘ in eine vergangene Epoche der Philosophiegeschichte, die zur Philosophie der Gegenwart mit ihren Hauptthemen wie Sprache, Lebenswelt und Intersubjektivität keinen nennenswerten innovativen Beitrag mehr leisten könnten.

Die folgende Einleitung will ausgehend von Kants ursprünglichem Programm den Weg zur Neuerschließung des *gelehrten Absoluten* bei Fichte und Schelling bahnen. Dabei sollen auch eine Reihe tiefverwurzelter Vorurteile, die sich wahrscheinlich von vornherein seiner Plausibilität entgegenstellen, ausgeräumt oder wenigstens neutralisiert werden. Das erste Kapitel wird dabei vom Standpunkt der gegenwärtigen ‚rhetorischen Wende‘ des Denkens das generelle Verhältnis von Metaphysik und Rhetorik neu definieren. Es wendet sich gegen das von vielen Philosophen vertretene Missverständnis von der prinzipiellen Rhetorikrepugnanz der Metaphysik. Anschließend wird dann das zweite Einleitungskapitel im Anschluss an Kants Idee einer sowohl ‚gründlichen als auch populären‘ Philosophie die konkrete Bedeutung der Rhetorik für die Entstehung der Metaphysik des deutschen Idealismus hervorheben. Es versucht damit, das verkürzende Bild vom Idealismus als einer arhetorischen reinen ‚Systemphilosophie‘ zu korrigieren. Schließlich wendet sich das dritte Kapitel gegen die weitverbreitete Vorstellung des Philosophen als eines zwar tiefsinnigen, aber in seine Spekulationen versunkenen und deshalb realitäts-

fernen reinen ‚Denkers‘. Gegen dieses theoretisch vereinseitigte Philosophenbild legt es das von Kant und Fichte vertretene Ideal des engagierten Gelehrten wieder frei, der versucht, durch seine Philosophie in das geschichtliche Leben seiner Zeit einzugreifen, um es grundlegend zu verändern.

1. Die Entdeckung der Rhetorik in der Metaphysik

Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts gewinnt die Rhetorik zunehmend die Züge eines neuen universalen Paradigmas, das alle wissenschaftlichen Disziplinen zu erfassen scheint.¹ Diese neue „Renaissance der Rhetorik“² und die fortschreitende Entdeckung des rhetorischen Geistes in den Wissenschaften hat schon seit einiger Zeit auch die Philosophie erreicht.³ Dabei reiht sich das neue philosophische Interesse an der Rhetorik, das ausgehend von der Topik- und Rhetorik-Renaissance der fünfziger und sechziger Jahre in den gegenwärtigen *rhetorical turn* mündet, bisher mühelos in die antimetaphysische Grundtendenz der Philosophie des 20. Jahrhunderts ein. Ausgehend von Nietzsches Grundthese ‚Sprache ist Rhetorik‘ wird das metaphysische Denken u.a. bei Derrida und de Man scheinbar „seines eigenen trügerischen Charakters inne“⁴ und hebt sich in den vielfältigen Formen postmetaphysischer „Rückzugsphilosophie“⁵ auf. Insbesondere die textanalytische Aufdeckung der spezifischen Rhetorik der

{{ Seite 5 }}

¹ Vgl. u.a. H.W. Simons (Hrsg.), *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago 1990; A.G. Gross, *The Rhetoric of Science*, Cambridge, Mass. / London 1990; R.H. Roberts / J.M.M. Good (Hrsg.), *The Recovery of Rhetoric. Persuasive Discourse and Disciplinarity in the Human Sciences*, London 1993; H.F. Plett (Hrsg.), *Renaissance-Rhetorik. Renaissance Rhetoric*, Berlin / New York 1993; ders. (Hrsg.), *Die Aktualität der Rhetorik*, München 1996.

² J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Rhetorik*, Bd. I, Darmstadt 1990, 1.

³ Vgl. u.a. S. Ijsseling, *Rhetorik und Philosophie. Eine historisch-systematische Einführung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988; H. Schanze/J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989; J. Kopperschmidt / H. Schanze (Hrsg.), *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München 1994.

⁴ L. Ellrich, „Rhetorik und Metaphysik. Nietzsches ‚neue‘ ästhetische Schreibweise“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 241–272, hier: 242.

⁵ G.K. Mainberger, *Rhetorische Vernunft oder: Das Design in der Philosophie*, hrsg. v. H. Holzhey / J. Scheuzger, Wien 1994, 116.

Metaphysik wird in der Regel als „vernunftkritische Entlarvung philosophischer Klassikertexte im Medium rhetorischer Metakritik“⁶ verstanden. Die durch den Sieg Platons über die Sophistik begründete Vorherrschaft der Metaphysik endet heute scheinbar in der Dekonstruktion ihrer Texte. Wieder scheint sich zu bestätigen, dass die Rhetorik *per se* antimetaphysisch und die Metaphysik antirhetorisch ist. Der Aufstieg des Paradigmas rhetorischer Rationalität erklärt sich aus der Perspektive einer prinzipiellen Unvereinbarkeit von Rhetorik und Metaphysik folgerichtig daraus, dass angeblich alle Versuche einer Letztbegründung, die noch einem „metaphysischen Wahrheitsbegriff“ verpflichtet waren, sich im 20. Jahrhundert augenscheinlich als „erfolglos herausgestellt“⁷ haben.

Dagegen wollen die folgenden Überlegungen eine positive Perspektive der gegenwärtigen Rhetorik-Renaissance für die Metaphysik aufzeigen. Sie zielen auf den weiterführenden Gedanken, dass die analytische Aufdeckung der persuasiven Seite nicht der Metaphysik selbst, sondern lediglich ihrem rhetorikfeindlichen Fremd- und Selbst(miss-)verständnis den Todesstoß versetzt. Schon Cicero hatte in *De oratore* den Metaphysiker Platon als den „weitaus wirkungsvollsten und gewandtesten von allen Rednern“⁸ bezeichnet. Die heutige, auf breiter Basis durchgeführte rhetorische Analyse der philosophischen Literatur hat diesen Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs bestätigt und auf breiter Basis gezeigt, wie ausgiebig die Antirhetorik der Metaphysik sich selbst rhetorischer Mittel bedient. Diese Entdeckung des unhintergebar persuasiven Charakters der Metaphysik durch die heutige rhetorische Metakritik bedeutet aber nicht notwendig ihre generelle Widerlegung. Sie fordert vielmehr ein neues Selbstverständnis der Metaphysik heraus, das ihren performativen Selbstwiderspruch, der gegenwärtig ihre Glaubwürdigkeit zerstört, in Zukunft beseitigt.

Das neue fundamentalrhetorische Selbstverständnis geht von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Metaphysik und Rhetorik aus. Es sieht im Rhetorischen nicht nur ein akzidentiell Mittel der äußeren Selbstdarstellung der Metaphysik, sondern ein bisher übersehenes Moment ihres eigenen Wesens. Dieser rhetorische Geist der Meta-

{{ Seite 6 }}

⁶ T. Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen 1993, 153.

⁷ G. Ueding / B. Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte-Technik-Methode*, Stuttgart/Weimar 1994, 172.

⁸ M.T. Cicero, *De oratore / Über den Redner*, hrsg. v. H. Merklin, Stuttgart 1976, 69.

physik bekundet sich schon – wie sich zeigen lassen wird – in ihrem geschichtlichen Anfang, im sogenannten *Lehrgedicht* des Parmenides.⁹

a) Die verborgene Rhetorik am Anfang der Metaphysikgeschichte

Im *Lehrgedicht* des Parmenides erklingt zum ersten Male die Stimme der Metaphysik. Zu Recht weist Heidegger darauf hin, dass Parmenides hier „als der erste dem Sein des Seienden eigens nachgedacht hat“¹⁰. Dabei spricht die anfängliche Rede der Metaphysik vom Entstehen der spekulativen Einsicht im mythischen Bild einer Himmelfahrt. Ihre Hexameter beschreiben den Aufstieg eines gewöhnlichen Sterblichen in den Bereich der göttlichen Wahrheit, der *Aletheia*. Die Figur der *Aletheia*, in der sich das Ereignis der ursprünglichen Entbergung des Seins symbolisiert, stellt allerdings nicht allein das „Anfänglichste aller Leitmotive des Denkens“¹¹ dar. Die tragende Rolle, die die Göttin der Überredung, die *Peitho*, bei dieser Apotheose der frühen Metaphysik spielt, blieb bezeichnenderweise bisher fast unberücksichtigt. Dabei zeigt das parmenideische Gedicht in drei unterschiedlichen Konfigurationen von *Peitho* und *Aletheia* den ursprünglichen Zusammenhang von Rhetorik und Metaphysik auf:

In der ersten Konfiguration am Anfang des *Lehrgedichtes* eröffnet *Peitho* den Zugang zur *Aletheia*. Der Eingangsteil schildert, wie der werdende Philosoph durch göttliche Mächte (*daimones*) auf einen Weg geleitet wird. Dieser Weg, „der über alle Wohnstätten hin trägt den wissenden Mann“¹², übersteigt die gewöhnlichen Ansichten der Lebenswelt, die der Philosoph hinter und unter sich zurücklassen muss, um in den überirdischen Bereich der *Aletheia* aufgenommen werden zu können. Aber die bloße Befreiung von den gewöhnlichen Ansichten beinhaltet noch keine positive Eröffnung einer sie radikal transzendierenden Einsicht. Dazu muss das philosophische Streben nach Parmenides eine kritische Grenze überwinden: das geschlossene

{{ Seite 7 }}

⁹ Eine ausführlichere Interpretation des *Lehrgedichtes* des Parmenides findet sich in: P.L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt 1994, 48–60.

¹⁰ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 74.

¹¹ A. a. O., 25.

¹² Die Vorsokratiker werden, wenn nicht anders vermerkt, im Folgenden zitiert nach: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. v. H. Diels u. W. Kranz, 3 Bde., o.O. ¹⁶1972, ¹⁷1974 u. ¹⁵1975, hier: Parmenides, *Frag.* B 1.

Himmelstor *Dikes*, der Göttin der Gerechtigkeit: „das Tor selbst, das ätherische, hat eine Füllung von großen Türflügeln; davon verwaltet Dike, die vielstrafende, die wechselnden Schlüssel“ (*Frag.* B 1). Interessanterweise geschieht die Eröffnung des Tores durch Akte des Überredens (*peithein*). Die kundigen Worte der Heliadenmädchen, die den zukünftigen Philosophen begleitend leiten, bereden mit schmeichelnden Worten die *Dike* zur Öffnung des Tores: „Ihr nun sprachen die Mädchen zu mit weichen Worten und beredeten sie kundig, daß sie ihnen den verpföckten Riegel geschwind vom Tore wegstieße. Da öffnetet dieses weit den Schlund der Türfüllung, auffliegend“ (*ebd.*). Die Metaphorik des Parmenides an dieser Stelle hat nicht nur einen theologischen, sondern auch forensischen Charakter. Wie ein menschlicher Richter zu seinem Urteil, so muss auch die Göttin der Gerechtigkeit hier durch werbende Rede zu einem Entschluss bewegt werden, nämlich das Tor, das den Bereich der Wahrheit versperrt, zu öffnen. Paradigmatisch zeigt hier Parmenides, wie der Weg von der gewöhnlichen Lebenswelt zur Wahrheit durch persuasive Rede vermittelt ist.

In der zweiten Konfiguration wird die *Peitho* durch die *Aletheia* gebändigt. Bei der Einweihung und Aufnahme in das Reich der *Aletheia* fällt dann die entscheidende Rede (*epos*), die den neuen, kritischen Maßstab der beginnenden Metaphysik festlegt: die Differenz von Wahrheit (*aletheia*) und bloßer Meinung (*doxa*): „Nun sollst du alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Gewißheit“ (*ebd.*). Die *Aletheia* eröffnet hier eine Einsicht, die die prinzipielle Inkonstanz der gewöhnlichen Lebenswelt radikal transzendiert: die absolute Identität von Sein und Denken – „denn dasselbe ist Denken und Sein“ (*Frag.* B 3). Das Schwanken der Stimmungen und Meinungen, die in der gewöhnlichen Lebenswelt herrschende Potentialität des Andersseinkönnens, ist auf der Höhe der metaphysischen Intuition, dem einfachen Vernehmen des Seins, vollständig gebannt: „denn Entstehen und Vergehen wurden weit in die Ferne verschlagen, es verstieß sie die wahre Überzeugung“ (*Frag.* B 7/8). In dieser wahren Überzeugung (*pistis alethes*) ist zwar das Glaubensmoment noch anwesend, aber so, dass es ganz von der Unerschütterlichkeit der Wahrheit bestimmt bleibt. Ausdrücklich betont Parmenides: „die Bahn der Überzeugung ... folgt der Wahrheit“ (*Frag.* B 2). Die *Peitho*, die Göttin der Überredung, die das Wechselspiel der lebensweltlichen Glaubwürdigkeit beherrscht, muss zwar für den Aufstieg und die Öffnung des Tores durch *Dike* entscheidende

Dienste leisten. Auf der Ebene des Seinsdenkens wird sie aber durch die *Aletheia* gebändigt und verliert so ihren unsteten Charakter.

Schließlich wird in der dritten Konfiguration *Aletheia* durch *Peitho* verkündet: Mit der Abkehr von der Lebenswelt und der Zukehr zum reinen Seinsdenken sind nämlich die Möglichkeiten der parmenideischen Philosophie nicht erschöpft. Dem Aufstieg des Denkens folgt ein erneuter Abstieg in die Welt des Werdens, die unter dem Gesichtspunkt der Identität als gesetzmäßige Ordnung durchschaut und in wahrscheinlicher Rede mitgeteilt werden kann. „Diese Welteinrichtung teile ich dir als wahrscheinlich-einleuchtende in allen Stücken mit; so ist es unmöglich, daß dir irgendeine Ansicht der Sterblichen jemals den Rang ablaufe“ (*Frag. B 7/8*). In ihrer letzten Konsequenz erweist sich damit die parmenideische Ontologie gar nicht als lebensweltfern. Das aus der Stärke des Seinsdenkens gewonnene kosmologische Wissen des Philosophen gibt ihm auch inmitten des Meinungsstreits der Polis eine potentiell überlegene Position. Der Logos in Form der wahrscheinlichen Rede wird sich – so Parmenides – gegen das bloße Gerede als stärker erweisen. Durch ihren Wahrheitsbezug gewinnt die Rede des Philosophen in der Polis eine Überzeugungskraft, die der stärksten Meinung überlegen ist. Die auf der Höhe des Seinsdenkens an die *Aletheia* gebundene *Peitho* tritt aus dieser Verbindung um so mächtiger hervor. Auch der Rückweg der Philosophie zur Lebenswelt ist *peithisch* bestimmt.

Insgesamt lässt das *Lehrgedicht* des Parmenides die *Peitho* als ein zweites, später verdrängtes Leitmotiv der Metaphysik sichtbar werden. Es verdeutlicht, dass die Metaphysik von Anfang an ein Unternehmen unterschiedlicher Konfigurationen von *Peitho* und *Aletheia* darstellt. In ihr verbindet sich das *aletheische* Ereignis der Entbergung des Absoluten mit dem *peithischen* seiner überzeugenden und glaubwürdigen Darstellung im Element philosophischer Rede. Die Verdrängung dieses ursprünglich *peithischen* Momentes der Metaphysik und die Dissimulation ihres persuasiven Charakters, die oft von der Simulation apodiktischer Wissenschaft begleitet wird, bildet spätestens seit Platon die objektive Ironie der Metaphysikgeschichte, durch die sie sich in einen ständigen performativen Selbstwiderspruch verwickelt, dessen heutige metakritische Aufdeckung ihre Glaubwürdigkeit endgültig aufzuzehren scheint.

Die Rückbesinnung auf das genuin *peithische* Moment der anfänglichen Metaphysik bei Parmenides lässt sie allerdings nicht in einem harmonischen und konfliktfreien Licht erscheinen. Die fundamentalrhetorische Sicht entdeckt im Gegenteil das enorme Darstellungs-

und Mitteilungsproblem metaphysischer Einsicht, für die sich die normale Sprache als ungeeignet erweist. Der metaphysische Lehrer Parmenides spricht diese Schwierigkeit ausdrücklich an: „Darum wird alles *bloßer* Name sein, was die Sterblichen *in ihrer Sprache* festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr“ (*ebd.*). Nur die paradoxal wirkende Redeweise der Tautologie vermag einen Hinweis auf die in reiner Vernunft erfahrene Transzendenz zu geben: „Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST *ist*“ (*ebd.*). Die außergewöhnliche Redeweise dieser signifikanten Tautologie (IST *ist*) verweist auf die grundsätzlich paradoxe Stellung der Metaphysik zum normalen Sprachgebrauch. Sie verdeutlicht zugleich die extreme *rhetorische Differenz*, die ihre spekulative Rede zu bewältigen hat, um ihrer Wahrheit die erstrebte öffentliche Glaubwürdigkeit und Akzeptanz zu erwerben.

b) Zur Topographie und Typologie spekulativer Rede

Insgesamt zeigt das *Lehrgedicht* des Parmenides paradigmatisch, dass die Metaphysik ein Unternehmen lehrhafter Rede darstellt, das die Differenz zwischen spekulativer Wahrheit und öffentlicher Glaubwürdigkeit zu überwinden sucht. Sie durchbricht damit das Schweigen der Mystik und bewegt sich inmitten einer mehrfachen rhetorischen Differenz, die durch die drei Konfigurationen von *Peitho* und *Aletheia* symbolisiert wird und das bisher unentdeckte Grundproblem ihrer metaphysischen Lehre darstellt. Verallgemeinert gesprochen bewegt sich die Metaphysik als Vermittlungsprojekt spekulativer Rede in einer Topographie, die durch drei Grundpunkte gekennzeichnet ist: den Ausgangspunkt bei der Alltäglichkeit, den Höhepunkt spekulativer Einsicht und den Zielpunkt der erneuerten Lebenswelt.

1. Der Ausgangspunkt der spekulativen Rede ist die Normalität oder die Alltäglichkeit. Diese befindet sich allerdings in der permanenten Krise ihres inneren Meinungsstreites, dessen selbstdestruktive Tendenzen sich anscheinend nicht mehr immanent beherrschen lassen. In den Augen des Metaphysikers wird sie bestimmt durch die doxalen Differenzen der wechselnden Ansichten und öffentlichen Meinungen. Unentschiedenheit des ‚hin und her schwankenden Sinnes‘ und haltlose Nicht-Identität sind ihre bedrohlichen Grundzüge, an denen die philosophische Kritik ansetzt.

2. Der Höhepunkt metaphysischer Einsicht transzendiert dagegen radikal alle relativen Perspektiven der gewöhnlichen Lebenswelt und setzt die radikale Abkehr von ihrer Normalität voraus. Den schwan-

kenden Ansichten der Alltäglichkeit setzt sie die Vergegenwärtigung maßgeblicher Einsicht reiner Vernunft entgegen. Dabei wird auf dem Höhepunkt spekulativer Rede, z. B. in der parmenideischen Tautologie ‚IST ist‘, auf ein Absolutes verwiesen, dessen Identität die diskursive Form jeder Rede transzendiert.

3. Den Zielpunkt bildet schließlich die durch das metaphysische Wissen erneuerte Lebenswelt: Neben ihrer esoterischen Rede entwickelt die Metaphysik deshalb auch Formen eines exoterischen, öffentlichen Vernunftgebrauchs, die die Wahrheit des Absoluten auch inmitten der geschichtlichen Lebenswelt glaubwürdig vermitteln können. So bildet auch der überlieferte Text des Parmenides keinen rein theoretischen Diskurs, sondern in erster Linie ein *Lehrgedicht*. Er ist ein Beispiel dafür, dass die Philosophie ihre Schüler nicht nur informieren, sondern durch persuasive Rede geistig umformen will. Sie „ist Bekehrung, die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht“¹³

Dieser *peithische* Charakter der anfänglichen Metaphysik hat sich dann in der Tradition von Platon bis zum deutschen Idealismus weiter fortgesetzt. Der platonische Versuch der ‚Umkehr der gesamten Seele‘ als Programm eines Idealstaats korrespondiert dem von Kant und Fichte initiierten modernen Projekt einer ‚Revolution der Denkart‘, die zu einer neuen ‚Kultur der Vernunft‘ führen soll. Die Rhetorik der Metaphysik, die derart unter Berufung auf das Absolute auf eine tiefgehende Umkehr oder Revolution der Gesinnung und eine radikale Veränderung von Kultur und Staat abzielt, opponiert dem endoxalen Rhetoriktypus, der sich aus den geltenden Topoi einer schon vorhandenen geschichtlichen Lebenswelt speist. Im Gegensatz zur Rhetorik der Normalität verkörpert ihre spekulative Rede eine antidoxale Rhetorik, die zu – aus alltäglichen Ansichten nicht ableitbaren – Einsichten überzeugen will.

Bei aller Differenz und Deviation bleibt die antidoxale Rhetorik der Metaphysik, allein schon durch ihre sprachliche Verfasstheit, auf die geschichtliche Lebenswelt zurück- und vorbezogen. Ihre spekulative Rede bewegt sich nämlich in einer Topographie, die, vom Boden der jeweiligen Normalität ausgehend, bis zur Vergegenwärtigung der Transzendenz aufsteigt, um sich dann, ausgehend von der Wahrheit des Absoluten, wieder der Lebenswelt zuzuwenden. Dabei verweist das *Lehrgedicht* des Parmenides mit seiner dreifachen Konfiguration

{{ Seite 11 }}

¹³ P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, 15.

von *Peitho* und *Aletheia* paradigmatisch auf eine dreifache rhetorische Differenz, die die spekulative Rede innerhalb dieser Topographie zu überbrücken hat. Sowohl der Aufstieg, die Vergegenwärtigung der metaphysischen Vernunftwahrheit und schließlich der Wiederabstieg in die Lebenswelt haben einen persuasiven Charakter. Dabei lässt sich die spekulative Rede der Metaphysik jeweils in *aszendierende*, *demonstrierende* oder *reszendierende* Redeweisen unterteilen.

Als aszendierende Rede steigt sie vom Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins zu dem der spekulativen Philosophie auf und findet sich vorwiegend in Texten des *propädeutischen Vernunftgebrauchs*. Ein klassischer Text der Antike dieser „Überredung zur Einsicht“¹⁴, der den persuasiven Charakter der philosophischen Rede sowohl vorführt als auch theoretisch reflektiert, bildet z. B. Platons *Phaidros*. Die demonstrative Rede, die sich in der rhetorischen Differenz zwischen dem transzendenten Absoluten und seiner sprachlichen Formulierung bewegt, überwiegt in den systematischen Texten des eigentlich *spekulativen Vernunftgebrauchs*. Die reszendierende Rede bildet dagegen die Inversion der aszendierenden. Sie durchläuft die rhetorische Differenz zwischen Normalität und Metaphysik in umgekehrter Richtung und versucht, der philosophischen Wahrheit in der geschichtlichen Lebenswelt allgemeine öffentliche Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Texte dieses *öffentlichen Vernunftgebrauchs* sind z. B. der 7. *Platonbrief*, Kants berühmter Artikel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* oder Schellings Münchener Rede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*.¹⁵

Die demonstrative Rede kämpft vor allem mit dem ‚sachlichen‘ Darstellungsproblem der Metaphysik. Die rhetorische Differenz liegt in dieser Hinsicht zwischen der außersprachlichen Evidenz des Absoluten einerseits und den Formen seiner sprachlichen Aneignung im diskursiven Medium der Rede andererseits. Ein gutes Beispiel, in dem diese Differenz des Absoluten zur spekulativen Rede im Medium der Rede eigens reflektiert wird, findet sich im zweiten Vortrag von Fichtes *Wissenschaftslehre* von ²1804. Hier führt der Versuch einer ‚Darstellung des Absoluten‘ im Medium der spekulativen Rede schließlich zu Fichtes selbstkritischem Eingeständnis: „alles Aussprechen oder nachconstruiren = begreifen ist in sich *mittelbar*“ (*GA*

{{ Seite 12 }}

¹⁴ Vgl. H. Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt a.M. 1987, 152–202.

¹⁵ Vgl. P.L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, 120–169.

II, 8, 53). Die nur in reiner Vernunftintuition unmittelbar gegebene ‚Sache des Denkens‘ befindet sich demnach „jenseits der Möglichkeit meines Ausdrucks und meiner beschreibenden Construction“ (GA II, 8, 36) und steht somit in einer rhetorischen Differenz zur Mittelbarkeit ihrer diskursiven Darstellung im Element der spekulativen Rede. Diese *res-verba*-Differenz hält Fichte in seinem paradoxal klingenden Diktum fest: „Ich construire daher ein durchaus nicht zu Construirendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu construiren ist“ (*ebd.*). Bemerkenswerterweise führt die selbstkritische Feststellung der Differenz hier gerade nicht zu skeptischer Resignation, sondern im Gegenteil zu der rhetorischen Demonstration, das Absolute *via negationis* durch die Darstellung seiner Undarstellbarkeit aufzuweisen.

Allgemein gesprochen vergegenwärtigt die demonstrative Redeweise der Metaphysik das Absolute nur im Modus der Indirektheit oder der rhetorischen Annäherung. Trotz vielfältiger argumentativer Anstrengung vermag die spekulative Rede ihre logische Kontingenz nicht restlos zu beseitigen. Das metaphysische Wissen bleibt deshalb generell vermutungshaft oder konjunktural.¹⁶ Allerdings erschöpft sich die persuasive Absicht metaphysischer Texte nicht in der bloßen Mitteilung ihres konjunkturalen Wissens. So soll z. B. von Fichtes rhetorischer Realisation des metaphysischen Topos von der „Unaussprechlichkeit des Absoluten“¹⁷ auch ein zusätzlicher persuasiver ‚Anstoß‘ ausgehen. Dieser zielt beim Hörer oder Leser auf die Freisetzung gerade jener redetranszendenten Evidenz, die sich innerhalb der Diskursivität philosophischer Rede nicht vollständig darstellen lässt. Die rhe-

{{ Seite 13 }}

¹⁶ Insofern die rhetorische Rationalität prinzipiell nur konjunkturale Aussagen über das Absolute zulässt, beansprucht die Metaphysik *per se* nicht den Exaktheitsgrad moderner Naturwissenschaften und lässt sich nicht mit dem Maßstab ihres Methodenideals messen. Der szientistische Gestus vieler metaphysischer Texte, der diesen konjunkturalen Status ihrer Argumente und Gedankenfiguren eher verdeckt, führt leider oft zur Verkennung der metaphysischen Wissensform und zu den vielen vergeblichen Versuchen, sie als ‚strenge Wissenschaft‘ zu rekonstruieren. (Zur ‚Konjunkturalität‘ metaphysischer Argumente s. G. Scherer, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt 1985, 191–196; über die aristotelische *Rhetorik* als Theorie ‚konjunkturaler Rationalität‘ vgl. G.K. Mainberger, *Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles, Cicero, Augustinus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 23–260.)

¹⁷ Vgl. L. Hühn, „Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik“, in: M. Hattstein u.a. (Hrsg.), *Erfahrungen der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Hildesheim / Zürich / New York 1992, 177–201.

torische Konstruktion der spekulativen Rede erstrebt so letztlich ihre eigene Selbstaufhebung in einer reinen Vernunftintuition, in deren Evidenz sich die Differenz zum Absoluten endlich aufgelöst hat.

Mit ihren aszendierenden und rezendierenden Redeweisen versucht die Metaphysik dagegen nicht primär ihr sachliches Darstellungs-, sondern ihr interpersonales Mitteilungsproblem zu bewältigen. Die rhetorische Differenz ergibt sich in dieser Hinsicht aus dem *indecorum* zwischen dem Standpunkt der Spekulation und dem der geschichtlichen Lebenswelt. Die Gefährdung, die der spekulativen Philosophie aus der unbewältigten Differenz zum geschichtlichen Leben erwächst, hat Schelling in seiner ersten Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* vom 15. November 1841 noch einmal deutlich ausgesprochen:

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn (*SW XIV*, 364).

Die Metaphysik bleibt auch mit ihrer typisch infiniten Fragestellung (*quaestio infinita*), die nach dem Grund und Sinn des Seienden überhaupt sucht, auf die geschichtliche Lebenswelt zurückbezogen. So zeigt Schelling, wie die radikale und infinite Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen aus der Krise des geschichtlichen Lebens selbst entsteht. Gerade die geschichtliche Welt, die auf der menschlichen Freiheit basiert, gestaltet sich demnach zum „allergrößten Räthsel“ (*SW XIII*, 6). In einem Musterbeispiel aszendierender Rede lässt er sein literarisches Ich gerade angesichts der geschichtlichen Lebenswelt sagen: „diese Welt der *Geschichte* bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle“ (*SW XIII*, 6f.). Es ist schließlich die durch die menschliche Freiheit hervorgebrachte Krise des geschichtlichen Lebens, die die infinite, metaphysische Fragestellung hervortreibt: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (*SW XIII*, 7).

Diese radikale und universale Sinnfrage lässt sich aber nicht mehr auf dem Boden der gewöhnlichen Lebenswelt beantworten. Zu ihrer Beantwortung muss die Alltäglichkeit sich vielmehr selbst in Richtung auf die Metaphysik transzendieren. Somit besitzt die Lebenswelt selbst eine natürliche Affinität zur Metaphysik, von der sie sich allerdings die Mitteilung derjenigen lebensformtragenden Grundüberzeu-

gung erhofft, deren sie in ihrer Orientierungskrise dringend bedarf: „Hier unstreitig sollen zugleich jene großen, das menschliche Bewußtseyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbständigkeit entbehren würde“ (SW XIII, 3). Das in jedem Menschen wenigstens latent vorhandene metaphysische Bedürfnis bildet jenes Potential, das die ascendierende Rhetorik des metaphysischen Lehrers anspricht, um seine Hörer vom Standpunkt des gewöhnlichen Lebens zum Standpunkt der spekulativen Einsicht zu führen.

Aber auch die rein theoretische Wahrheit des metaphysischen Wissens bildet keinen Selbstzweck oder die eigentliche Vollendung der Philosophie. Jede philosophische Lehre präsupponiert – so Schelling – nämlich den viel weitergehenden Anspruch, ihre Wahrheit auch öffentlich überzeugend vertreten zu können. „Die Philosophie ist aber nur Philosophie, um *allgemeine* Verständigung, Überzeugung und daher allgemeine Zustimmung zu erhalten, und jeder, der eine philosophische Lehre aufstellt, macht diesen Anspruch“ (SW X, 124). Die Rhetorik der Metaphysik erklärt sich aus diesem Anspruch, die Evidenz des Absoluten mit dem öffentlichen Konsens zu vermitteln. Gerade der öffentliche Vernunftgebrauch gehört daher zu ihrer Substanz und bildet sogar ihren abschließenden und bedeutsamsten Teil, in dem sich entscheidet, ob sie die „Probe des *Lebens*“ (SW XIII, 177) zu bestehen vermag. Hier fällt die Entscheidung für das Gelingen oder das Scheitern einer – wie sich Schelling ausdrückt – „starke(n) Philosophie, eine(r) solche(n), die mit dem Leben sich messen kann, die(,) weit entfernt (ist), dem Leben und seiner ungeheuern Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen“ (SW XIII, 11). Schellings spätidealistische Rede von einer ‚starken Philosophie‘ fällt 1841/42 bereits in eine Situation, in der die anfängliche Faszination der idealistischen Systemphilosophie gegenüber den „großen Gegenständen der Wirklichkeit allmählich zu erblassen“ (SW XIII, 177) beginnt. Sie versucht bereits die Glaubwürdigkeitskrise abzuwehren, die vor allem durch das identitätslogische System Hegels ausgelöst worden war. Gegen dessen harmonistisches Axiom aus der *Vorrede der Rechtsphilosophie* von 1821 – „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“¹⁸ – artikuliert sich bei Schelling die irritierende Erfahrung der Differenz: „Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft“ (SW XIII, 200). Schellings

{{ Seite 15 }}

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. VII, hrsg. v. E. Moldenhauer / K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, 24.

zweifellos ernüchternde Feststellung, dass die Lebenswelt offensichtlich das kontingente Andere zur Vernunft darstellt, stellt den beruhigenden Identitätsschein des hegelschen Systems in Frage und lässt bereits das Leitmotiv der Ohnmacht der Vernunft anklingen, das die nachidealistische Philosophie maßgeblich bestimmen wird. Das Problem der Kontingenz der Vernunft lässt sich nicht mehr begriffslogisch überspielen. Schellings Rede von einer ‚starken Philosophie‘, die sich der ‚Probe des Lebens‘ zu stellen habe, artikuliert bereits die weiterführende Einsicht, dass das anspruchsvolle Projekt der Metaphysik von vornherein nicht in einem logischen Identitäts-, sondern in einem rhetorischen Differenzverhältnis zum geschichtlichen Leben steht.

Insgesamt besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Rhetorik- und der Kontingenzvergessenheit, die die Geschichte der Metaphysik auf weite Strecken begleitet. Das Kontingenzverhältnis der spekulativen Rede sowohl zum Absoluten als auch zum geschichtlichen Leben wirft jene rhetorische Differenz auf, die das bisher weitgehend übersehene Grundproblem metaphysischer Lehre darstellt. Damit tritt zu Tage, dass es überhaupt gar keine rhetorische Metaphysik gibt. Gerade die mit außergewöhnlicher Kontingenz belastete spekulative Rede stellt ein genuines Produkt des rhetorischen Geistes dar. Die Lehrbarkeit der Metaphysik entscheidet sich jeweils daran, ob sie ihre Darstellungs- und Mitteilungsprobleme, die durch ihre logische sowie lebensweltliche Kontingenz bedingt sind, glaubwürdig und überzeugend zu lösen vermag. Diese rhetorische Aufklärung der Metaphysik enthält nun die Chance, die weitverbreitete Rhetorik- und Kontingenzverdrängung ihrer Geschichte zurückzunehmen und ihre szientistische Simulation zu beseitigen, um so ihren ursprünglich peithischen Charakter wieder freizulegen und ihre Texte vom Grundproblem der Lehrbarkeit des Absoluten neu zu verstehen.

c) Antimetaphysik und Sophistik

Die Wiederentdeckung der verborgenen Rhetorik der Metaphysik stellt einen Definitionstopos, der das Selbstverständnis der meisten Metaphysiker seit Platon beherrscht, radikal in Frage. Die Rhetorizität bildet nun kein äußeres Abgrenzungskriterium von der Sophistik mehr. Der Oppositionstopos von antirhetorischer Metaphysik und rhetorischer Sophistik wird damit hinfällig und zwingt uns dazu, unsere bisherige Begriffslandschaft neu zu vermessen. Dabei soll die generelle Unterscheidung von Metaphysik und Rhetorik nicht fallenge-

lassen oder eingeebnet werden. Aber ihre Differenz wird nicht mehr von dem Gegensatz ‚Arhetorizität versus Rhetorizität‘ bestimmt, sondern von zwei gegensätzlichen Denkstilen, die die Rhetorik der Metaphysik von der der Sophistik unterscheiden.

Historisch wie systematisch ist die Sophistik eine Reaktion auf diese Herausforderung durch die Metaphysik. Die spekulative Vernunft, die im *Lehrgedicht* des Parmenides beginnt, ihren wirkungsgeschichtlichen Herrschaftsanspruch zu verkünden, provoziert die Herausbildung einer Rationalitätsform, die die Alltäglichkeit gegen ihre paradoxe Wahrheit zu verteidigen sucht. Unter Verzicht auf transzendente Maßstäbe versucht sie, die permanente doxale Krise der menschlichen Lebenswelt immanent zu meistern. So tritt gegen die Frühform der metaphysischen Vernunft die Gegenform der sophistischen Rationalität auf, die sich in Lehrgestalten wie Protagoras und Gorgias manifestiert.

Im Unterschied zur ‚starken‘ Anthropologie der Metaphysik, die den Menschen als einsichtsfähiges Vernunftwesen entdeckt, vertritt die Sophistik eine ‚schwache‘ Anthropologie, die im Menschen ein kurzsichtiges Meinungswesen sieht, das die wechselnden, situativen Ansichten der gewöhnlichen Lebenswelt gerade nicht zu übersteigen vermag. Durch ihre deszendente Rede neutralisiert die Sophistik die aszendente Rede der frühen Metaphysik und holt den Menschen aus dem Himmel des eleatischen Seinsdenkens radikal auf den Boden der Normalität zurück. So vertritt Protagoras gegen alle scheinbar uneinlösbaren theologischen und metaphysischen Wissensansprüche den vernunftkritischen Standpunkt:

Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen ... weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch, wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen ... hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen kurz ist (*Frag.* B 4).

Auch der berühmte *homo-mensura*-Satz des Protagoras – „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind. – Sein *ist gleich* jemandem Erscheinen“ (*Frag.* B 1) – darf deshalb nicht nur als Ausdruck eines hybriden Subjektivismus und Relativismus gelesen werden. Er ist auch Ausdruck des typisch sophistischen Realismus, der sich im Gegenzug gegen die ontotheologische Geistwelt der eleatischen Seinsdenker in der gewöhnlichen Existenz des Menschen etabliert. Aus der Perspektive eines ganz der täuschungsträchtigen sinnlichen Wahrnehmung und kurzen Lebenszeit unterworfenen Daseins muss jede Aussicht auf absolute Transzendenz versperrt bleiben.

Das von Parmenides entdeckte Reich *der Aletheia* und der Versuch der Erneuerung der menschlichen Lebenswelt durch die Maßstäblichkeit reiner Vernunft erscheint dem radikal diesseitigen sophistischen Denken notwendig als eine Illusion. Dabei klingt die von seiner ‚schwachen‘ Anthropologie vertretene Beschreibung der menschlichen Grundsituation sehr modern: die Menschen finden sich in einer Welt ohne absolutes Maß vor und sind zugleich gezwungen, „Situationen bewältigen zu müssen, ohne gleichzeitig einen situationsexternen Standpunkt einnehmen zu können“¹⁹.

Allerdings führt die sophistische Vernunftkritik nicht hinter die Metaphysik zurück, sondern versteht sich als fortschrittlicher neuer Rationalitätstypus, der sich zutraut, die Krisis der Lebenswelt – erstmals gestützt auf ein methodisches, lehr- und lernbares, technisches Wissen – zu meistern. „Durch *techne* wird der Mensch, wie man meint, Herr über die Dinge.“²⁰ Insbesondere in der neuen *rhetorike techne* glaubt die Sophistik nun ein neues, überlegenes Wissen zu besitzen, um die mit dem Entstehen der griechischen Demokratie sich verschärfende doxale Krise der Polis meistern zu können. Durch die Rhetorik erscheint es nämlich möglich, jenseits metaphysischer Evidenz im Element der *doxa* selbst und mit dem Blick auf das jeweils Glaubhafte, ein situationsimmanentes Maß herzustellen: den Konsens der am Kommunikationsprozess beteiligten Bürger.

Die Entstehung der Demokratie, das Auftreten der sophistischen Lehrer und ihrer rhetorischen Technik im 5. Jahrhundert v.Chr. wird bezeichnenderweise von einer Renaissance der Göttin der Redemacht, der *Peitho*, begleitet. Als „Personifikation der allmächtigen und vielseitigen Gewalt der Rede“²¹ und als „Göttin der rhetorischen Überredung“²² erlangt sie neue Wertschätzung. Diese sophistische *Peitho* mit ihrer *deinotes* des *eu legein* hat sich nicht nur von der Bindung an die *Aletheia* gelöst, sondern diese gleichsam in sich aufgelöst. Insofern die *doxa* der öffentlichen Rede für die Sophistik zum einzigen Ort der Wahrheit wird, vertritt sie den Standpunkt rhetorischer Indifferenz, in dem Wahrheit mit öffentlicher Glaubhaftigkeit iden-

{{ Seite 18 }}

¹⁹ Th. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens*, Hamburg 1986, 77.

²⁰ Chr. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1983, 472.

²¹ *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. v. W. Kroll, XXIV Bde., Stuttgart 1893–1978, hier: Bd. XIX, 1, 1937, 194.

²² *A. a. O.*, 198.

tisch wird. Dass auch das Sein sich der Allmacht der sophistisch entfesselten *Peitho* nicht entziehen kann und mit dem rhetorisch konstituierten Schein identisch wird, drückt prägnant der protagoreische Grundsatz aus: „Sein *ist gleich* jemandem Erscheinen“ (*Frag. B 1*). Schon die antike Sophistik nähert sich somit dem Standpunkt eines radikalen rhetorischen Konstruktivismus, für den das der Metaphysik vorausgesetzte redetranszendente Sein eine sinnlose Hypothese darstellt.

d) Jenseits von Monumentalismus und neosophistischer Skepsis:
Die fundamentalrhetorische Revision des deutschen Idealismus

Die Besinnung auf die griechischen Anfänge des 6. und 5. Jahrhunderts v.Chr. lässt zwei entgegengesetzte Denkstile hervortreten, in deren Antagonismus die Bewegtheit des europäischen Denkens von Anfang an wurzelt. Während die frühe Metaphysik des Parmenides versucht, die doxale Krise der menschlichen Lebenswelt durch die Orientierung an einer sie radikal transzendierenden Vernunftwahrheit zu überwinden, unternimmt es im Gegenzug die antimetaphysische Sophistik erstmals, durch rhetorisch-technische Rationalität die gefährlichen Risiken der doxal verfassten menschlichen Lebenswelt zu meistern. Die antidoxale Metaphysik bewegt sich in der *rhetorischen Differenz* und versteht ihre spekulative Rhetorik lediglich als Freisetzung einer sie selbst transzendierenden Vernunftintuition. Im Gegensatz dazu vertritt die endoxale Sophistik die *Indifferenz* von Wahrheit und Glaubwürdigkeit und bestreitet im Sinne eines radikalen rhetorischen Konstruktivismus konsequent jeden redetranszendenten Wahrheitsanspruch.

Allerdings bezahlt die durch Platons Sieg über die Sophistik lange Zeit dominante Metaphysik, deren geistesgeschichtliche Herrschaft nicht zuletzt durch die erfolgreiche Dissimulation ihrer eigenen Rhetorikaffinität ermöglicht wurde, heute nach der analytischen Aufdeckung ihrer geheimen und oft vor sich selbst verborgenen rhetorischen Strategien den hohen Preis des Verlustes ihrer Glaubwürdigkeit. Es wird deutlich, dass der äußere Streit der Metaphysik gegen die Sophistik nicht zuletzt durch einen inneren Konflikt, nämlich dem permanenten Gegensatz ihres *peithischen* und *alethischen* Wesensmomentes, hervorgerufen wird. Solange die Metaphysik nicht auch ihren eigenen *peithischen* Charakter reflektiert und sich nicht als Unternehmen spekulativer Rede begreift, das jeweils neu das Grundpro-

blem der rhetorischen Differenz zu lösen hat, wird sie auch ihr eigenes sophistisches Moment nicht loswerden können. Diese innere sophistische Gefährdung der Metaphysik besteht vor allem in der Simulation einer denkerischen Omnipotenz, die die logische und lebensweltliche Kontingenz geschichtlich situierter Vernunft glaubt überspielen zu können. Die simulierte absolute Lehrbarkeit des Absoluten schlägt schließlich in den absoluten Verlust ihrer Glaubwürdigkeit um. Dies hat dazu beigetragen, dass sich inzwischen das Verhältnis von metaphysischer Intellektualität und sophistischer Rationalität, das für den heute globalisierten europäischen Geist von Anfang an bestimmend war, entschieden umgekehrt hat.

Die Epoche des deutschen Idealismus, die etwa um 1850 endet, bildet vorläufig den letzten Höhepunkt der europäischen Metaphysik. Spätestens mit Nietzsche beginnt sich eine antimetaphysische Grundtendenz durchzusetzen, die in die postmetaphysische Philosophie des 20. Jahrhunderts mit deszendenden Reflexionen auf Phänomene wie ‚Sprache‘ und ‚Lebenswelt‘ mündet. Die großen philosophischen Strömungen wie Phänomenologie, Analytische Philosophie, Neomarxismus oder (Post-)Strukturalismus haben diesen metaphysikrepugnanten Grundzug des sogenannten ‚nachmetaphysischen Denkens‘²³ gemeinsam. Dass wir heute in einem post-metaphysischen Zeitalter leben, trifft auf die Zustimmung eines breiten öffentlichen und wissenschaftlichen *common sense*. Das Unbefriedigende dieser Bestimmungen wie ‚Post-Metaphysik‘, ‚Post-Moderne‘ oder ‚Post-Historie‘ besteht allerdings darin, dass sie lediglich Negationen des Gewesenen darstellen und keinen inhaltlich positiven Begriff des Gegenwärtigen geben.

Nach dem bisher Gesagten wird es nicht überraschen, wenn hier der positive Grundzug der sogenannten ‚nachmetaphysischen‘ Moderne als Wiedererstarben der sophistischen Mentalität gedeutet wird. Die für das ‚Abendland‘ lange Zeit typische Dominanz ontotheologischer Intellektualität über sophistische Rationalität hat sich heute wieder einmal in ihr Gegenteil verkehrt. Der Verlust der „Überzeugung von der Existenz einer übersinnlichen Welt“²⁴ gehört inzwischen zur Normalität in der säkularisierten westlichen Gesellschaft. Jenseits von Metaphysik und Religion gewinnt die ‚schwache‘ Anthropologie der Sophistik wieder an Plausibilität, dergemäß der Mensch prinzipiell

{{ Seite 20 }}

²³ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 14ff.

²⁴ M. Frank, *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig 1993, 9.

„außerhalb der Idealität, verlassen von der Evidenz“ existiert und statt der metaphysischen Wahrheit der „*consensus* als Basis für den Begriff von dem, was ‚wirklich‘ ist“²⁵, angesehen wird. Nach dem ‚Abschied vom Prinzipiellen‘ vollzieht sich konsequent eine „Wende zur Skepsis“²⁶, deren deszendente Rede wieder das alte *brevitas-vitae*-Argument aus dem *homo-mensura*-Satz des Protagoras zu Ehren kommen lässt, wenn sie betont, dass „jede Philosophie in ein Leben verwickelt bleibt, das stets zu schwierig und zu kurz ist, um absolute Klarheit über sich selber zu erreichen“²⁷. Im ‚post-metaphysischen‘ und ‚post-religiösen‘ Ironismus, dem gemäß „das menschliche Selbst durch die Verwendung eines Vokabulars geschaffen“²⁸ wird, formuliert sich ein radikaler rhetorischer Konstruktivismus. Seine globale praktische Realisation versprechen schließlich die neuen Medien und Computertechnologien, die schon heute beginnen, das öffentliche Bewusstsein in einer „Zone der Indifferenz von Sein und Schein, Wirklichkeit und Bild“²⁹ festzuhalten. In der sich am Ende des 20. Jahrhunderts formierenden globalen Informationsgesellschaft entfaltet die sophistisch entfesselte *Peitho* von neuem ihre bannende Macht.

Ist die Metaphysik heute – im Zeitalter neuer Sophistik – wirklich am Ende ihrer Möglichkeiten angelangt? Einen indirekten Hinweis, dass sich die Geschichte der gegenseitigen Herausforderung von metaphysischer Intellektualität und sophistischer Rationalität auch heute in ihren systematischen Möglichkeiten nicht erschöpft haben muss, finden wir erstaunlicherweise in Gorgias’ Fragment *Über das Nichtseiende*. Es enthält die drei Haupteinwände der sophistischen Antimetaphysik: erstens „daß gar nichts sei“; zweitens „wenn aber doch etwas ist, sei es unerkennbar“ und drittens „wenn aber doch etwas sowohl ist als auch erkennbar ist, sei es jedoch anderen nicht zu verdeutlichen“.³⁰

Diesen drei antimetaphysischen Einwänden – erstens gegen die Existenz des Seins selbst, zweitens die Möglichkeit seiner Erkennbarkeit und drittens seiner intersubjektiven Vermittelbarkeit – scheint in

{{ Seite 21 }}

²⁵ H. Blumenberg, „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1986, 104–136, hier: 107f.

²⁶ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1982, 15.

²⁷ *A. a. O.*, 20.

²⁸ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1991, 27.

²⁹ N. Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins*, München ²1992, 104.

³⁰ Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*, hrsg. v Th. Buchheim, gr. – dt., Hamburg 1989, 41.

großen Zügen der Gang der späteren Philosophiegeschichte zu folgen. Gemäß der thematischen Abfolge von ‚Sein‘, ‚Bewusstsein‘ und ‚Sprache‘ bzw. ‚Rede‘ wird die europäische Philosophie heute in die drei Epochen der „ontologischen, reflexionsphilosophischen und linguistischen Denkweisen“³¹ eingeteilt. Dabei hat die Metaphysik bisher – so scheint es – lediglich auf die ontologische und reflexionsphilosophische Herausforderung antworten können. Die Antwort auf den metaphysikkritischen *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts steht dagegen weitgehend aus.³² Ob es der Metaphysik gelingen wird, auch diese Herausforderung durch die neue Sophistik zu bestehen und sich auf dem intersubjektiven Fundament der Rede produktiv zu erneuern, stellt eine der spannendsten Fragen an die gegenwärtige Geistesgeschichte dar.

Die Frage, wie eine rhetorisch aufgeklärte Metaphysik in Zukunft möglich sei, lässt uns auch die bisher übersehenen Konzepte öffentlicher Vernunft in der bereits überlieferten Philosophiegeschichte entdecken. *Das gelehrte Absolute* versucht nun im Folgenden die bisher verborgene *öffentliche Philosophie* des deutschen Idealismus freizulegen. Dies erklärt die Konzentration der Untersuchungen auf den öffentlichen Vernunftgebrauch bei Kant, Fichte und Schelling.³³ Sie wendet sich damit gegen das Vorurteil, der deutsche Idealismus gehöre als Bewusstseinsphilosophie in eine bereits abgelaufene Epoche der Philosophiegeschichte und habe für eine Philosophie der Intersubjektivität oder Interpersonalität keine fruchtbaren Ansätze zu bieten.

Die fundamentalrhetorische Revision der klassischen deutschen Philosophie geht dabei hinter die erst monumentalen und später skeptischen Bilder ihrer Wirkungsgeschichte, deren extreme Perspektiven ihre differenzierte Beurteilung verhindern, zurück. Das aus dem 19. Jahrhundert stammende monumentale Idealismus-Bild entwirft die extrem positive Vorstellung, die bis weit ins 20. Jahrhundert weiterwirkt. Ihre Topik beschreibt den Idealismus als einen philosophiegeschichtlich kaum vergleichbaren Höhepunkt des Systemdenkens:

{{ Seite 22 }}

³¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 20.

³² V. Hösles systematisch vertretene Position des objektiven Idealismus bildet wohl die wichtigste Ausnahme im Kontext der Gegenwartsphilosophie. Vgl. V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990, 205ff.

³³ Dass das Problem der Intersubjektivität auf dem Boden des hegelschen Systems nicht gedacht wird, erklärt vielleicht den Ausfall einer Form öffentlicher Philosophie.

Die Reihe der philosophischen Denker, die wir die ‚deutschen Idealisten‘ nennen, die einzigartige Hochflut sich drängender und überbietender Systeme und die unübersehbar reiche Verkettung literarischer Kontroversen, deren Gesamtheit der Nachwelt als das ‚Zeitalter des deutschen Idealismus‘ vorschwebt, ist eine geistige Bewegung, der an Konzentration und spekulativer Höhe kaum eine andere der Geschichte an die Seite zu stellen ist.³⁴

Diese Deutung, die im „Einheitsdrang zum System überhaupt“³⁵ das Leitmotiv des gesamten deutschen Idealismus sieht, verkürzt allerdings seine über das bloße System hinausgehenden Ursprungsintentionen.

Sie neigt ferner zu einer Dissimulation von Differenz und Kontingenz, in der noch das triumphalistische Selbstbild des hegelschen Systems nachwirkt, dessen Simulation denkerischer Omnipotenz eine folgenschwere ‚Übererwartung‘ an die Philosophie erzeugte, deren spätere Enttäuschung die heute dominierende skeptische Sicht des Idealismus mit hervorgerufen hat. Denn

diese Übererwartung an die Geisteskultur kann die Philosophie (wie ihr Weg durchs 19. Jahrhundert zeigt, auf dem gerade darum die Kunst der Enttäuschung entstand: die Ideologiekritik) nur enttäuschen: Das erzwang ... gerade in Deutschland die Neigung, die absolute Hoffnung auf die Philosophie schließlich durch die absolute Verzweiflung an der Philosophie zu ersetzen.³⁶

Dies erklärt nicht zuletzt die gegenwärtig vorherrschende neosophistische Skepsis, die schon dem bloßen Thema des ‚Absoluten‘ *per se* zutiefst misstraut. Die heute vorherrschende skeptische Ablehnung, die der Idealismus als eine vom ‚Mainstream‘ der Gegenwartsphilosophie abweichende *Philosophie des Absoluten* erfährt, zwingt schließlich selbst seine verbliebenen Befürworter heute zum Eingeständnis: „Im Grunde ist dieses ganze Unternehmen ein ziemlicher Mißerfolg geworden.“³⁷ *Das gelehrte Absolute* beabsichtigt, gegen diese monumentalen oder skeptischen Idealismus-Bilder der Vergangenheit eine differenzierte neue Einsicht zu gewinnen, die jenseits der extremen Ansichten der absoluten Lehrbarkeit oder Nicht-Lehrbarkeit des Absoluten zu finden ist. Die folgenden Untersuchungen, die die beiden wohl bemerkenswertesten Projekte öffentlicher Vernunft innerhalb des deutschen Idealismus betreffen, nämlich Fichtes öffentliche

{{ Seite 23 }}

³⁴ N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin ²1960, 3.

³⁵ *A. a. O.*, 4.

³⁶ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 15.

³⁷ R.-P. Horstmann, „Deutscher Idealismus – ein Aufstand der Epigonen?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (1996), 491–502, hier: 498.

Lehre und Schellings *Weltalter*-Projekt, fragen sowohl nach den Möglichkeiten als auch den Grenzen einer Philosophie des Absoluten unter den Bedingungen der Moderne. Dabei wird sich herausstellen, dass die deutschen Idealisten aus heutiger Sicht tatsächlich in gewisser Hinsicht ‚Dissidenten‘ sind, deren neue Konzepte öffentlich gelehrter Metaphysik tatsächlich einen kulturevolutionären ‚Aufstand‘³⁸ gegen die gängigen Rationalitätsstandards der Neuzeit beabsichtigen. Dieser lässt sich bei näherer Betrachtung aber nicht als ein bloß ‚irrationaler‘ romantischer Protest gegen die Moderne abtun, sondern erweist sich als konsequent durchdachte Antwort auf ihre bis heute andauernde geistige Grundlagenkrise. Eine bisher oft vertretene konventionelle Vorstellung vom Werdegang der deutschen Idealisten wird allerdings auch die folgende Neuerschließung keineswegs in Frage stellen wollen: „Den Ausgangspunkt bildet für sie alle die Kantische Philosophie, deren unerschöpflicher Reichtum an Problemen immer wieder neue Lösungsversuche hervorruft.“³⁹ Auch die fundamentalrhetorische Revision des deutschen Idealismus beginnt deshalb bei Immanuel Kant.

{{ Seite 24 }}

³⁸ A. a. O., 496.

³⁹ N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 3.

2. Von Kant zu Fichte: Die Entstehung des deutschen Idealismus aus dem Geist der Rhetorik

Der Einfluss der Rhetorik lässt sich auch am Anfang des deutschen Idealismus entdecken. Ihre Bedeutung für die Geburt der klassischen deutschen Philosophie ist allerdings erst in den letzten Jahren verstärkt in den Blickpunkt der Forschung gerückt.¹ Vor diesem Hintergrund treten die bisher weitgehend übersehenen rhetorikaffinen Züge des Idealismus deutlicher hervor. Seine Entstehung im Übergang von Kant zu Fichte erweist sich sowohl historisch wie systematisch stärker durch die Rhetoriktradition beeinflusst, als bisher gesehen wurde. Dabei nimmt die Entwicklung des Idealismus ihren geschichtlichen Ausgangspunkt bei den ungelösten Darstellungs- und Mitteilungsproblemen der Philosophie Kants.

Das ungelöste Problem der Lehrbarkeit der als außerordentlich schwierig geltenden neuen Transzendentalphilosophie führt dann bei Fichte zu einer Neugestaltung, aus der das erste Hauptwerk des Idealismus, die fichtesche *Wissenschaftslehre* von 1794, hervorgeht. Vor allem ihre Gefühls- und Glaubenslehre trägt die Züge derjenigen rhe-

{{ Seite 25 }}

¹ Um nur einige Beispiele zu nennen: H. Holzhey, „Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung?“, in: H. Holzhey / W.Ch. Zimmerli (Hrsg.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1977, 117–138; ders., „Popularphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Basel 1989, 1093–1100; R. Schottky, „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘“, in: A. Mues (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 415–434; P.L. Oesterreich, „Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘“, in: *Kant-Studien* 83 (1992), 324–335; ders., „Politische Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik von Fichtes ‚Reden an die deutsche Nation‘“, in: *Fichte-Studien* 2 (1990), 74–88; H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992; L. Hühn, „Die Unaussprechlichkeit des Absoluten“, T Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*.

torischen Anthropologie, die Fichte in seiner frühesten, vorkantischen Epoche, d. h. schon in seiner *Valediktionsrede* von 1780, vertreten hatte. Der Einfluss von Fichtes frühen Rhetorik-Studien reicht sogar bis in das grundsätzliche Selbstverständnis seiner *Wissenschaftslehre* als einer logisch nicht erzwingbaren *Philosophie der Freiheit* hinein. Dieser rhetorikaffine Anfang des deutschen Idealismus widerlegt das orthodoxe Bild der klassischen deutschen Philosophie als rein rhetorikrepugnanter Systemphilosophie.

a) Die Krise der philosophischen Literatur bei Kant

Schon Kant hatte in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 mit seiner Forderung einer „gänzliche(n) Revolution“ (AA 111, 15) der Denkart eine Gesamtidee der Philosophie vertreten, die weit über den Rahmen der bloßen Fachphilosophie hinausreicht und auf eine Erneuerung der Gesamtkultur zielt. Neben seinen in schwieriger „Kanzleisprache“² abgefassten systematischen Werken wie der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt er dazu eigene Formen populärer philosophischer Literatur, die sich öffentlich an ein größeres Publikum richtet. Das berühmteste und erfolgreichste Beispiel dafür ist wohl Kants Artikel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Hier findet sich auch die für ihn maßgebliche Definition des öffentlichen Vernunftgebrauchs: „Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht“ (AA VII, 37).

Jedoch beschränkt sich die spezifische Affinität des deutschen Idealismus zur Rhetorik nicht nur auf das Gebiet des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Die Rhetorik hat nämlich auch bei der eigentlichen Entstehung des Idealismus im Übergang vom kantischen Kritizismus zur fichteschen *Wissenschaftslehre* eine beträchtliche Rolle gespielt: Neben inhaltlichen Gesichtspunkten, wie z. B. dem Skeptizismus- oder Ding-an-sich-Problem, war es nämlich vor allem das ungelöste Darstellungs- und Mitteilungsproblem der kantischen Transzendentalphilosophie, das den Anstoß zu Fichtes eigener Denkentwicklung gab. Kants Gespaltenheit in die Esoterik seiner schwer verständlichen, aber gründlichen Transzendentalphilosophie und die Exoterik seiner populären Artikel, in denen er allgemein verständlich für das

{{ Seite 26 }}

² S. Ijsseling, *Rhetorik und Philosophie*, 132.

Projekt der Aufklärung streiten konnte, zeigt auch eine Krise seiner philosophischen Literatur. Solange die Philosophie zwei Sprachen spricht, kann sie die Allgemeinheit nicht wirklich überzeugen. Gespalten in eine populäre und eine gründliche Rede wird sie die rhetorische Differenz zum ‚ganzen Publikum der Leserwelt‘ schwerlich überwinden können. Ihr eigentlich systematisches Anliegen bleibt vor diesem Publikum mehr oder weniger unverständlich, sodass die erstrebte gründliche und allgemeine ‚Revolution der Denkart‘ kaum Aussicht auf den erhofften durchschlagenden Erfolg besitzt. Diese Krise der philosophischen Literatur bei Kant und das Problem der allgemeinen Lehrbarkeit der Transzendentalphilosophie wird schließlich zum Ausgangspunkt für Fichtes eigene Lehre.

Dabei war das Darstellungs- und Mitteilungsproblem der spekulativen Transzendentalphilosophie schon seit längerem Gegenstand des Streites zwischen Kant und den Popularphilosophen der deutschen Aufklärung.³ Die Rezensenten der *Kritik der reinen Vernunft* beklagten nämlich von Anfang an deren Unverständlichkeit und mangelhafte Darstellungsform. So wirft Christian Garve in seinem Brief vom 13. Juli 1783 Kant vor, „es müsse möglich seyn, Wahrheiten, die wichtige Reformen in der Philosophie hervorbringen sollen, denen welche des Nachdenkens nicht ganz ungewohnt sind, leichter verständlich zu machen“ (AA X, 331). Garve geht dabei so weit, dass er die öffentliche Mitteilbarkeit eines Systems zum Kriterium seiner Wahrheit macht und gegenüber Kant behauptet, „daß das Ganze Ihres Systems, wenn es wirklich brauchbar werden soll, *populärer* ausgedrückt werden müsse, u. wenn es Wahrheit enthält, auch ausgedrückt werden könne“ (*ebd.*). In seinem Antwortschreiben vom 7. August 1783 gesteht Kant ausdrücklich das beklagte Defizit ein:

Sie belieben des Mangels der Popularität zu erwähnen, als eines gerechten Vorwurfs, den man meiner Schrift machen kan denn in der That muß jede philosophische Schrift derselben fähig seyn, sonst verbirgt sie, unter einem Dunst von scheinbarem Scharf(s)inn, vermuthlich Unsinn. Allein von dieser Popularität läßt sich in Nachforschungen, die so hoch hinauf langen, nicht der Anfang machen (AA X, 339).

Die öffentliche Verständlichkeit bildet somit auch nach Kant ein wesentliches und vollendendes Moment der philosophischen Wahrheit selbst.⁴ Erst durch Popularität und öffentliche Mitteilbarkeit bewährt

{{ Seite 27 }}

³ Vgl. H. Holzhey, „Der Philosoph für die Welt“, 117–121.

⁴ Noch in seiner späten *Metaphysik der Sitten* von 1797 bezeichnet Kant Garve als einen „Philosoph(en) in der ächten Bedeutung des Worts“ (AA VI, 206). Vgl. dazu F. Nauen, „Garve – Ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes“, in: *Kant-Studien* (1996), 184–197.

sich die Philosophie und kann den Verdacht spekulativen Unsinns endgültig von sich abweisen.

Wie sehr Kant sich unter dem Eindruck der Kritik um „einen populären und doch gründlichen Begriff“ (*ebd.*) bemüht, lässt sich an der *Vorrede zur zweiten Auflage* seiner *Kritik der reinen Vernunft* aus dem Jahre 1787 ablesen. Er muss allerdings auch hier erkennen, dass trotz seiner Verbesserungen „in der *Darstellung* – noch viel zu thun“ (*AA* III, 23) sei. Die vollendete Darstellungsform der Transzendentalphilosophie, zu der Kant selbst sich schließlich nicht mehr in der Lage sieht, überlässt er dann ausdrücklich seinen Nachfolgern:

Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden (*AA* III, 25).

Dieses von Kant selbst aufgestellte Postulat an seine Nachfolger, für die nach der Erfindung der Transzendentalphilosophie eigentlich nur noch die Perfektionierung der Darstellungsart übrig bleibt, hat Fichte dann zunächst bis zur Selbstverleugnung seiner eigenen systematischen Neuerungen übernommen. Noch in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) versteht er sich lediglich als Nachfolger, der „beschloß sein Leben einer von *Kant* ganz unabhängigen Darstellung jener großen Entdeckung zu widmen, und wird diesen Entschluß nicht aufgeben“ (*GA* I, 4, 183).

Ausdrücklich dementiert Fichte dabei jede Differenz im System und sieht seine eigenen Verdienste rein auf der Seite der Darstellung. „Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, daß mein System kein anderes sey als das *Kantische*: das heisst: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der *kantischen* Darstellung“ (*GA* I, 4, 184). Umgekehrt sieht aber auch Kant in Fichte vor allem ein Talent zur populären Darstellung. Noch in seinem Brief aus dem Spätherbst 1797 erkennt Kant an Fichte lediglich ein „treffliches Talent einer lebendigen und mit Popularität verbundenen Darstellung“ (*GA* III, 3, 102).

In Wirklichkeit gewinnt das Problem der populären Darstellung bei Fichte eine neue rhetorikspezifische Dimension, in der die Philosophie Kants eine Verwandlung erfährt. Die Differenz zwischen Kant und Fichte tritt deutlich im Hinblick auf Kants eigene Versuche des

öffentlichen Vernunftgebrauchs hervor. So waren besonders seine „exoterischen Schriften der 80er und 90er Jahre dem Wirklichwerden der Vernunft in der Geschichte“⁵ gewidmet. Kant versucht z. B. durch seine Artikel in der *Berlinischen Monatszeitschrift*, zu denen die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und die *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* oder *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* zählen, seine Idee einer Philosophie im weltbürgerlichen Sinne zu verwirklichen. Dabei versteht sich Kant in erster Linie als Schriftsteller.

Fichte dagegen will von Anfang an als Redner wirken. Er fühlt sich nicht zum indirekten Medium der Schrift, sondern zur Unmittelbarkeit der lebendigen Rede, insbesondere der Predigt, hingezogen: „Ich bestimmte mich also schon in den frühesten Jahren für die Kanzel“ (*GA III*, 1, 148). Sein Ehrgeiz in diese Richtung geht so weit, dass er praktischen Rhetorikunterricht bei einem Deklamationslehrer nimmt und nichts Geringeres vorhat, „als nach ihm der Erste in dieser Kunst zu werden“ (*GA III*, 1, 130). Wie sein *Plan anzustellender Rede-Uebungen* aus dem Jahre 1789 beweist, trägt er sich ernsthaft mit der Absicht, in Zürich eine Rednerschule zu eröffnen. Selbst nach seiner Entdeckung der kantischen Philosophie und seiner endgültigen Bekehrung zum Philosophen wird dieses Grundinteresse an der Rhetorik nicht von dem neuentdeckten Talent zum philosophischen Nachdenken verdrängt. „Was ich am besten verstehe, ist Raisonement, und meine geliebteste Beschäftigung ist Predigen“ (*GA III*, 1, 250).

Fichtes außerordentliches Interesse für die redepraktische Vermittlung der Philosophie lässt schon im ersten Moment seiner Bekanntschaft mit der kantischen Philosophie ihr Darstellungsproblem für ihn in den Vordergrund rücken. So wird Fichtes berühmtes Diktum vom August/September 1790 – „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe“ (*GA III*, 1, 167) – sogleich von kritischen Bemerkungen hinsichtlich der Verständlichkeit der *Kritik der reinen Vernunft* begleitet: „Eine Hauptursache von der Unverständlichkeit der Kritik scheinen mir die oftmaligen Wiederholungen und Digressionen, welche die Ideenreihe unterbrechen; und ich glaube, sie würde leichter seyn, wenn sie halb so dick wäre“ (*GA III*, 1, 168).

{{ Seite 29 }}

⁵ Vgl. G. Funke, „Theorie der Praxis und Praxis der Theorie. Ein Korrelationsapriori, dargelegt anhand der These, daß auf Kant zurückgehen, fortschreiten heißt“, in: Th. M. Seebohm (Hrsg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Stuttgart 1991, 7–31, hier: 12.

In der Aufgabe, die offensichtlichen Darstellungsprobleme der kantischen Philosophie zu lösen, sieht Fichte sofort seine eigentliche Bestimmung: „Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen; und Alles, was ich, wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an schreiben werde, wird über sie seyn. Sie ist über alle Vorstellung schwer, und bedarf es wohl, leichter gemacht zu werden“ (GA III, 1, 171).

Dabei soll die Aufhebung der Differenz zwischen philosophischer Spekulation und Leben vor allem der moralischen Dekadenz des Zeitalters entgegenwirken.

Die Grundsätze derselben sind freilich kopfbrechende Speculationen, die keinen unmittelbaren Einfluß auf's menschliche Leben haben; aber ihre Folgen sind äußerst wichtig für ein Zeitalter, dessen Moral bis in seine Quellen verdorben ist; und diese Folgen der Welt in einem anschaulichen Lichte darzustellen, wäre, glaube ich, Verdienst um sie (*ebd.*).

Der Rhetorik und seinem persönlichen Talent zur Beredsamkeit misst Fichte bei der Lösung dieser von Kant offen gelassenen Aufgabe einer populären Philosophie eine Schlüsselposition zu. „Nach meinem Plane werde ich ... Nichts thun, als eben diese Grundsätze populär, und durch Beredsamkeit auf das menschliche Herz wirksam zu machen suchen. Diese Beschäftigung steht mit der Bestimmung eines Predigers in einer sehr nahen Beziehung“ (GA III, 1, 172). Die Entdeckung der kantischen Philosophie führt bei Fichte also nicht zu einem Bruch mit der Rhetorik. Im Gegenteil soll durch ihre Integration der systematischen und gründlichen Philosophie endlich die – auch von Kant – gesuchte Popularität hinzugewonnen werden. Kant hatte sich vor allem durch seine Ablehnung der Beredsamkeit (*ars oratoria*), die er als „die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen“ (AA III, 216) abqualifizierte, diesen Weg zur Verwirklichung des Ideals einer sowohl gründlichen als auch populären Philosophie selbst verlegt.⁶ Fichte, der aufgrund von Neigung und Vorbildung ein

{{ Seite 30 }}

⁶ Trotz seiner kritischen Destruktion der zeitgenössischen Schulrhetorik ist das Verhältnis Kants zur Rhetorik-Tradition aber schon in seiner *Kritik der Urteilskraft* weit vielschichtiger als die oberflächliche Vorstellung des reinen Rhetorikverächters wahrhaben möchte. Neben der kritischen Destruktion der *ars oratoria* als ‚hinterlistiger Kunst‘ findet sich hier auch die Hochschätzung eines ‚Redners ohne Kunst‘, die sich auf Ciceros Ideal des *vir bonus dicendi peritus* beruft. Ferner entstammen zentrale Kategorien der ästhetischen Theorie Kants der klassischen Rhetorik, die zugleich von ihm eine aufschlussreiche, transzendental vertiefte Deutung erfahren. (Vgl. P. L. Oesterreich, „Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft“.)

ausgesprochen positives Verhältnis zur Rhetoriktradition besaß, erkannte und ergriff dagegen die Möglichkeit einer produktiven Verwendung der Redekunst in der Philosophie. Dies erklärt die „Omnipräsenz der Assimilation rhetorischen Gedankenguts“⁷ in seinem philosophischen Werk.

b) Die Erfindung des Idealismus bei der rhetorischen Bearbeitung
der kantischen Philosophie

Fichte gehört zweifellos zu denjenigen Philosophen, die sich nachweislich mit der Rhetoriktradition beschäftigt und zeitlebens eine positive Einstellung zu ihr bewahrt haben. Ein wichtiges Dokument für das frühe Studium der klassischen wie zeitgenössischen Rhetorik, Poetik und Dichtung ist seine lateinische Abschiedsrede in Schulpforta, die er zum Abschluss seiner Schulzeit am 5. Oktober 1780 hielt. Sie trägt den Titel *De recto praeceptorum poeseos et rhetorices usu* (*Über den rechten Gebrauch der Regeln in der Dicht- und Redekunst*) und belegt, dass dem jungen Fichte die klassische Rhetorik und ihre Hauptvertreter Aristoteles, Cicero und Quintilian geläufig sind. Von den neueren Rhetoriktheoretikern findet ferner der Leipziger Philologe Johann August Ernesti, der mit seiner *Prolusio De philosophia populari* (1754) den Ausdruck ‚Popularphilosophie‘ in Deutschland einföhrte, ausdrückliche und lobende Erwähnung. Fichte spricht in diesem Zusammenhang von dem „hochberühmte(n) *Ernesti*, aus dessen Schriften, so oft ich sie lese, mir nicht eines Menschen, sondern der Weisheit Stimme selbst zu Gehör kommen scheint“ (*V* 62). Fichtes frühe Rezeption Ernestis darf hinsichtlich des rhetorikaffinen Charakters seiner späteren Philosophie nicht unterschätzt werden. Ernesti stellt ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Popularphilosophie der deutschen Aufklärung und der antiken Rhetoriktradition dar.⁸ Dabei greift er die ciceronianische Unterscheidung des *genus subtile et acutum* und des *genus popolare* auf und prüft gegenüber „der gängigen Zuordnung philosophischer Erörterungen zur ersten Gattung ... die Möglichkeit einer ‚subtilis et erudita popularitas‘, die auch

{{ Seite 31 }}

⁷ T. Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*, 101.

⁸ Vgl. H. Holzhey, „*Popularphilosophie*“, 1095–1096.

Vernunft und Philosophie anstehen könnte⁹. Fichtes Erneuerung der philosophischen Rhetorik lässt sich somit nicht nur auf den Einfluss der deutschen Predigt bei Meister Eckhart oder Martin Luther reduzieren, sondern steht zugleich in der Wirkungsgeschichte des von Cicero und Quintilian vertretenen Grundgedankens einer Vereinigung von Philosophie und Rhetorik. Im Ideal einer sowohl gründlichen als auch populären Philosophie lässt sich unschwer das ciceronianische Ideal öffentlicher Vernunft wiedererkennen, Weisheit (*sapientia*) und Beredsamkeit (*eloquentia*) zu verbinden, das auf eine Erneuerung des staatlich-politischen Lebens abzielt.¹⁰

Fichtes über die Kanzelberedsamkeit hinausreichendes frühes Interesse an der staatlich-politischen Rhetorik lässt sich auch an seinem Plan für die Rednerschule in Zürich ablesen. In seinem *Plan anzustellender Rede-Uebungen* (1789) wird ihre Errichtung nicht mit Gründen geistlicher Erbauung, sondern in erster Linie mit den politischen Erfordernissen einer bürgerlichen Verfassung begründet. „Schon die Staatsverfassung der Züricher macht es nöthig, öffentlich zu reden“ (*GA* II, 1, 129). Bei seinen rhetorischen Übungen will Fichte ferner „vorzüglich auf Erweckung und Nahrung des vaterländischen und republikanischen Geistes“ (*GA* II, 1, 132) Wert legen. In einer Gelegenheitsrezension aus dem Jahre 1788 gibt Fichte sogar zu erkennen, dass sein eigentliches rednerisches Interesse auf das Staatsrednertum zielt, für das aber die zeitgenössischen politischen Verhältnisse in Deutschland noch nicht reif seien. Die geistliche Predigt erscheint hier lediglich als Vorübung für ein erhofftes Aufblühen der politischen Kultur in Deutschland, in dem sich die antike Verbindung von Rhetorik und Republik erneuern könnte: „vielleicht ja vielleicht wird das Deutsche Reich wohl auch einmal, über lang oder kurz in eine Römische oder Griechische Republik, und somit auch der heutige *Kanzelredner* in den alten *Staatsredner* verwandelt: vielleicht!“¹¹ Dieses frühe Interesse für das Staatsrednertum lässt es nicht als Zufall erscheinen, dass gerade Fichte später als Redner an die deutsche Nation hervorgetreten ist.

Vorläufig verlagert sich aber durch die für ihn überraschende Entdeckung kantischer Philosophie im August/September 1790 sein rhetorisches Grundinteresse vorzüglich auf das Gebiet der Transzendentalphilosophie. Dabei darf seine Integration der Rhetorik nicht als

{{ Seite 32 }}

⁹ *A. a. O.*, 1095.

¹⁰ Vgl. P. L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, 88–101.

¹¹ R. Lauth, „Vierzehn Rezensionen J. G. Fichtes aus dem Jahre 1788“, in: *Kant-Studien* 59 (1968), 5–57, hier: 21.

eine einseitige Instrumentalisierung und Vereinnahmung von Seiten der Philosophie verstanden werden. Fichte verspricht sich vom Studium der kantischen Philosophie durchaus auch eine Steigerung seiner Beredsamkeit. Mit der Idee der Freiheit und des Sittengesetzes gewinnt er nämlich in seinen Augen den redewirksamen erhabenen Inhalt, der ihm bisher fehlte.

Die etwanige Anlage, die ich zur Beredsamkeit habe, werde ich aber neben diesem Studium nicht vernachlässigen; ja dies Studium selbst muß dazu beitragen, sie zu veredeln; weil es derselben einen weit erhabneren Stoff liefert, als Grundsätze, die sich um unser eigenes kleines Ich herumdrehen (*GA III*, 1, 172).

Mit dieser Idee einer philosophischen Rhetorik, in der die Philosophie eine allgemeine Wirksamkeit und die Rhetorik eine tiefere gedankliche Gründlichkeit hinzugewinnen sollen, geht Fichte entscheidend über Kant hinaus. Durch die Intensivierung des rhetorischen Momentes in der Philosophie soll das von Kant zwar erstrebte, aber unerreichte Ideal einer sowohl populären als auch gründlichen Philosophie endlich verwirklicht werden.

Dass Fichte die Beziehung der Philosophie zur gewöhnlichen Lebenswelt von Anfang an als eine rhetorische Differenz interpretiert, die er durch lehrhafte Rede überbrücken will, wurde sicher auch durch die Art seiner ersten Bekanntschaft mit dem Werk Kants veranlasst. Charakteristisch ist dabei, dass Fichtes Rezeption und Aneignung der kantischen Philosophie im Rahmen einer Lehrsituation stattfindet. Fichte soll in der Form einer „Privat-Vorlesung“ (*GA III*, 1, 165) einem Studenten die als sehr schwierig und unverständlich geltende Philosophie Kants erklären, von der er selbst nicht viel versteht.

Von 3 bis 4 gebe ich einem Studenten Privat-Unterricht über die Kantische Philosophie; (dies war die Gelegenheit, die mich zum Studium derselben veranlaßte). Dies ist nun freilich von einer Seite eine Kopf angreifende, von der andern aber eine Arbeit, die zum *Deutlich machen*, also für die Einbildungskraft gehört, und also zur Herstellung des Gleichgewichts unter den Seelenkräften beiträgt (*GA III*, 1, 173).

Von vornherein ist Fichte als Philosoph nicht der einsame Denker und reine Theoretiker, sondern der Gelehrte, bei dem Studium und Lehre untrennbar miteinander verbunden sind. Innerhalb dieser Aufgabe des Deutlich-Machens kantischer Philosophie verknüpft sich die gedankliche Aneignung unmittelbar mit den Problemen der Darstellungsform und Lehrbarkeit.

So entsteht Fichtes eigene Philosophie, die *Wissenschaftslehre*, aus dem Versuch, Kant verständlich und mitteilbar zu machen. Auf der Suche nach einer Darstellungsform, die sich besser für die Lehre eignet, modifiziert Fichte gemäß den von der klassischen Rhetorik vertretenen Tugenden der Klarheit (*perspicuitas*) und der Angemessenheit (*decorum*) seine Vorgabe. Diese Veränderung der kantischen Philosophie lässt sich anhand der rhetorischen Künste der Gedankenfindung (*inventio*), Anordnung (*dispositio*) und sprachlichen Ausdrucksgestaltung (*elocutio*) näher bestimmen. Sie betreffen – jedenfalls in Fichtes Selbstverständnis – nicht den Bereich der philosophischen Erfindung der Grundgedanken, d. h. die philosophische *inventio*, sondern nur ihre systematisch-methodische Anordnung und ihre sprachliche Darstellungsform, d. h. die philosophische *dispositio* und *elocutio*. Erstens soll die logische Deutlichkeit durch eine systematische Deduktion, die konsequent von Grundsätzen zu Lehrsätzen voranschreitet, bis zur Evidenz gesteigert werden. „Kurz, wir werden, wie ich glaube, in ein Paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut. Was meinen Sie, daß daraus für die Menschheit folgen werde?“ (GA III, 2, 28). Zweitens soll eine neue ästhetische Deutlichkeit des sprachlichen Ausdrucks durch eine neue philosophische Sprache geschaffen werden. „Ich denke seit einiger Zeit gar sehr darauf, der Philosophie auch eine geschmeidigere, u. besonders eine teutsche Mundart zu verschaffen“ (GA III, 2, 47).

Zu diesen Verbesserungen der dispositionellen und sprachlichen Darstellungsform kommen weitere Überlegungen zur lehrhaften Mitteilung der Philosophie. So bereitet sich Fichte offensichtlich sorgfältig auf seine Vorlesungstätigkeit vor und denkt im Zuge seiner Berufung an die Universität Jena daran, „statt die trokne Speculation fortzusetzen, Pläne zur Mittheilung derselben in meinen Vorlesungen (zu) entwerfen“ (GA III, 2, 55). Das Ergebnis dieser Überlegungen ist später der genetische Vortragsstil, der einen Gedankengang nach und nach vor dem inneren Auge der Zuhörer entwickelt und sie so an der Erfindung und Ausarbeitung der Philosophie beteiligt.

Mein Vortrag ist immer synthetisch; ich werfe meine Gedanken nie hin, wie ich sie unsichtbar in meiner Studirstube gedacht habe, sondern ich denke sie, finde sie, entwicke sie vor den Augen der Hörer, und mit Ihnen; ich bemühe mich dabei den strengsten logischen Gang auch in den kleinsten Theilen des Vortrags zu gehen ... Hierauf scheint mir der Grund aller Deutlichkeit zu beruhen: Noch höhere kann nicht anders erreicht werden, als durch häufige Beispiele, wo die Natur der Sache es erlaubt, und durch Vorzeichnung des Ganges der Spekulation an einer Tafel (GA III, 2, 60f.).

Fichte wird hier zum Begründer der später von Schelling in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802) gelobten „lebendigen Lehrart“, die „das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt“ (SW V, 234). Ausgehend vom Problem der Lehrbarkeit der kantischen Transzendentalphilosophie erfindet Fichte diesen genetischen Vortragsstil, der von der rhetorischen Figur der *evidentia* oder *enargeia* Gebrauch macht, um den Hörern einen Sachverhalt durch Rede gleichsam vor Augen zu führen. Dieser wird somit selbst zum Zeugen der vor seinem inneren Auge erzeugten Gedanken und auf diese Weise innerlich überzeugt.¹²

Die entgegengesetzte Einstellung zur Rhetorik bildet eine bisher unterschätzte wesentliche Differenz zwischen kantischem Kritizismus und fichteschem Idealismus. Nicht zuletzt durch die Intensivierung des von Kant abgelehnten persuasiven Momentes der Philosophie entsteht Fichte im Jahre 1794 gleichsam unter der Hand das erste große ‚System‘ des deutschen Idealismus. Es kann sogar gesagt werden, dass die Erfindung des Idealismus bei Fichte mehr oder weniger unabsichtlich in der rhetorischen Überarbeitung der kantischen Transzendentalphilosophie geschieht. Dabei geht das drängende Grundproblem der Lehrbarkeit in den Namen des neuen fichteschen Idealismus mit ein: Der sprechende Titel *Wissenschaftslehre* spielt auf den Doppelsinn des deutschen Worts *Lehre* an und weist darauf hin, dass in dieser Philosophie die Theorie und ihre Lehrbarkeit eine unauflösbare Einheit bilden sollen.

c) Fichtes Weg von den frühen Rhetorik-Studien zur *Wissenschaftslehre*

Das wichtigste Dokument der frühen Rhetorik-Studien Fichtes bildet die bereits angesprochene Valediktionsrede *Über den rechten Gebrauch der Regeln der Dicht- und Redekunst* von 1780. Der junge Fichte vertritt hier eine rhetorikaffine Anthropologie, deren Zentrum die „Lehre von den eingeborenen Gefühlen“¹³ darstellt. Demgemäß

{{ Seite 35 }}

¹² Vgl. zur Geschichte des Konzepts P. Galand-Hallyn, „De la rhétorique des affects à une métapoétique: Evolution du concept d’*enargeia*“, in: H. F. Plett (Hrsg.), *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, 244–265.

¹³ Vgl. R. Preul, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin 1969, 28.

besitzen die poetischen und rhetorischen Kunstregeln dadurch Allgemeingültigkeit, dass „sie mit den geistigen Naturanlagen auf das passendste übereinstimmen“ (V 33). Die Menschen sind trotz historischer und kultureller Unterschiede durch „eine und dieselbe geistige Natur“ (V 34) verbunden. In ihr sind vor allem die gleichen Grundgefühle angelegt: „in aller Menschen Gemütern liegen – um es in der Sprache der Philosophen zum Ausdruck zu bringen – die Keime ebenderselben Affekte beschlossen; aber nicht bei allen brechen sie auf die gleiche Weise hervor“ (ebd.).

Eine Quelle dieser anthropologischen Gefühlslehre des jungen Fichte zeigt sicherlich „einen Anklang“¹⁴ an Rousseaus Theorie der ursprünglichen Leidenschaften wie Mitleid und Liebe. Fichtes Gefühlslehre besitzt aber im Unterschied zur Pathos-Anthropologie Rousseaus eine ethische Ausrichtung:

Alle Menschen ertragen es als ihrer Würde zuwider, wenn sie mitsamt dem Ihren beleidigt und verachtet werden, und hassen solche Beleidiger und Verächter. Will nun der Redner ein Volk als beleidigenswert schildern, was wird er anders tun, als daß er aussagt, daß jenes den Seinen zuwider gehandelt, sie beleidigt und verachtet habe! (ebd.).

Diese Achtung vor der eigenen und fremden Würde, die der frühe Fichte hier unter rhetorischen Gesichtspunkten betont, wird – vermittelt durch die praktische Philosophie Kants – schließlich auch zum tragenden Grundgefühl seines späteren ethischen Idealismus werden.

Mit Bevorzugung dieser gemäßigten ethischen Gefühlslagen, die anders als das mitreißende Pathos mit der Vernunft vereinbar sind, weist die frühe Gefühlslehre Fichtes eine Nähe zur ethisch geprägten Rhetoriktheorie Ciceros und Quintilians auf. Von Quintilian, den Fichte in seiner *Valediktionsrede* den „feinste(n) und schärfste(n) Kunstrichter“ (V 53) nennt, übernimmt Fichte auch das klassische *arsnatura*-Theorem, demgemäß *natura* und *ingenium* als Grundlage *ars* und *iudicium* vorhergehen. Die rhetorischen und poetischen Kunstregeln stellen auch für Fichte keine willkürlichen Konstruktionen dar, sondern bilden „von der Natur selbst verallgemeinerte Gesetze“ (V 57). Sie sind somit begriffliche Explikationen einer in der allgemeinen Menschennatur immer schon angelegten Regelmäßigkeit.

Diese am speziellen Problem des Ursprungs rhetorischer und poetischer Kunstregeln gewonnene Annahme einer apriorischen Verfassung des menschlichen Gemüts gewinnt in der *Valediktionsrede* eine weitere Perspektive. In Verallgemeinerung seiner Entdeckung be-

{{ Seite 36 }}

¹⁴ A. a. O., 29.

hauptet Fichte, dass auch die Anlagen zu jeder Wissenschaft dem menschlichen Gemüt eingeboren seien. Der junge Fichte nähert sich damit der Position des platonischen Idealismus und seiner Annahme, dass alles Lernen Wiedererinnerung der Seele an die ursprünglich geschauten Ideen sei. Dabei betont die fichtesche Fassung der Anamnesislehre die evokative Wirkung lehrhafter Rede, die nicht äußerlich informieren, sondern die eigene Vernunft des Lernenden wecken will:

da feststeht, daß die Keime jeder Wissenschaft und Weisheit den Geistesanlagen der Menschen eingepflanzt und eingeboren sind, und nichts anderes denn nur die Erweckung derselben erforderlich sei, auf die Art: daß wir die Sache mit unserer eigenen Vernunft selbst durchschaut und aufgefunden zu haben meinen, indem nur der Meister-Gelehrte dies schaut, damit er uns in die Wege leite, daß auch wir dies finden können (*V* 58f.).

Fichtes frühe Theorie lehrhafter Rede vermittelt die platonische Anamnesistheorie mit der rhetorischen Tradition und schließt sich der schon von Augustinus vertretenen Auffassung an, dass die Wirkung der lehrhaften Rede lediglich darin bestehe, die eigene Invention des Schülers anzuregen und seine innere Einsicht zu evozieren.¹⁵ Auch für Fichte kann die „belehrende Rede“ den Hörenden lediglich dazu bewegen, „seinen Geist so (zu) lenken, daß (er) es von selber einsieht“ (*V* 60).

Die These, dass alle rhetorischen Kunstregeln keine andere Quelle besitzen als „die Natur-Anlage des menschlichen Gemütes selber“ (*V* 33), hat aber auch eine neue analytische Ausrichtung, die die Perspektiven des älteren Idealismus übersteigt und auf die moderne Transzendentalphilosophie weist. Fichte geht davon aus, dass eine genaue und detaillierte Erforschung des menschlichen Gemüts für die theoretische und praktische Rhetorik und Poetik der Zukunft unerlässlich sei:

Hieraus ist leicht einzusehen, daß alle, welche nach den Lehren dieser Künste die zukünftigen Dichter und Redner unterweisen wollen, der vollkommensten und unter Berücksichtigung aller Einzelheiten erschöpfendsten Kenntnis des menschlichen Gesamt-Gemütes benötigt sind, – ja, daß auch alle, welche selbst in jenen Künsten etwas, vielleicht Hervorragendes, zu leisten bestrebt sind, ebendieselbe Natur des menschlichen Geistes klar durchschaut haben und mit gründlichster Kenntnis beherrschen müssen (*ebd.*).

Diese Passage aus der *Valediktionsrede* darf in ihrer Bedeutung für die Symbiose von Rhetorik und Transzendentalphilosophie bei Fichte nicht unterschätzt werden. Sie erschließt das systematische Motiv, das

{{ Seite 37 }}

¹⁵ A. Augustinus, *De magistro*, Kap. XIII.

den jungen Rhetoriker Fichte später zur Transzendentalphilosophie führte: Die zukünftige Vollendung der Philosophie und Rhetorik setzt nämlich eine gründliche Analyse des menschlichen Gemüts voraus, die er dann in der Transzendentalphilosophie Kants im Ansatz vorfand und in seiner *Wissenschaftslehre* systematisch zu vollenden suchte.

d) Die Anthropologie der Rhetorik als Quelle transrationaler Kategorien

In der *Valediktionsrede* berichtet Fichte von seiner Erfahrung, dass viele theoretischen Beweise der Philosophie für ihn nicht an die Evidenz mathematischer Beweise heranreichen.

Oft nämlich begegnet es mir, daß, wenn ich eine sehr scharfsinnige und, nach philosophischen Gründen bemessen, gewisste Beweisführung über einen neuen und bis dahin unbekanntem Gegenstand gehört und gelesen hatte, ich, durch die Gewalt der Wahrheit gezwungen, beistimmte, d. h. nicht wußte, was ich jenem einwenden sollte. Demohnerachtet habe ich gesehen, daß er noch nicht genügend tief in die Geistesanlagen hinabgestiegen ist, daß ich also gewiß hiervon überzeugt wäre, wie ich über die Axiome der Mathematik überzeugt bin, noch auch habe ich empfunden, daß ich dadurch erregt oder mein Wille geleitet würde (*V* 60f.).

Fichte begründet hier lediglich im Rückgang auf seine faktische Erfahrung, dass die Philosophie nur dann eine dem mathematischen Beweis analoge Evidenz erlangen könne, wenn sie nicht nur den Verstand, sondern auch das Gefühl und den Willen überzeuge. Damit greift Fichte für die Philosophie den in der *Valediktionsrede* schon vorher vertretenen rhetorischen Überzeugungsbegriff auf. Demgemäß beruht die Vollkommenheit der Überzeugung (*persuasio*) darauf, dass der Redner alle wesentlichen Gemütskräfte des Menschen gleichermaßen anspricht und durch Belehren (*docere*), Erfreuen (*delectare*) und Bewegen (*movere*) sowohl den Verstand als auch das Gefühl und den Willen erreicht (vgl. *V* 33).

Das in der *Valediktionsrede* lediglich angesprochene Überzeugungsgefühl, das über die bloße Belehrung hinausgeht, findet dann in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) seine transzendente Erklärung. Gemäß der Trieb- und Gefühlslehre im praktischen Teil der *Grundlage* konstituiert sich nämlich das transzendente Ich aus zwei entgegengesetzten Momenten, dem Streben und der Reflexion, die sich gegenseitig bedingen und in ständiger Wechselwirkung stehen: „Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist. – Hinwiederum ist kein Streben

für das Ich; also auch kein Streben *des* Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist“ (GA I, 2, 423). Diese für das Ich grundlegende Wechselwirkung von Streben und Reflexion erklärt, dass „das System unsrer Vorstellungen, von unserm Triebe, und unserm Willen abhängt“ (GA 1, 2, 424). Die Transzendentalphilosophie bildet somit ein System, das „*Einheit*, und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen“ (ebd.) bringt. Dem schon bei Platon formulierten Zusammenhang von Eros und Einsicht gibt Fichte hier eine moderne Erklärung. Sie kann zeigen, dass im menschlichen Gemüt Trieb und Vorstellung, ideale und reale Tätigkeit und damit auch das Theoretische und Praktische in einer unmittelbaren Wechselwirkung stehen.

Da in der dynamischen Einheit des menschlichen Gemüts der Grad der theoretischen Vorstellungstätigkeit proportional dem des praktischen Triebs oder Willens ist, folgt daraus, „wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht“ (ebd.). Theoretische Evidenz ist somit nur unter der Bedingung der Erhöhung des praktischen Triebs oder Willens erreichbar. Damit hat Fichte seiner früheren Erfahrung, dass ein rein theoretischer Beweis, der nicht zugleich auch den Willen und das Gefühl anspricht, in der Philosophie zu keiner tiefgreifenden Überzeugung führt, die entsprechende transzendente Erklärung hinzugefügt. Aus ihr lässt sich auch die tiefere sachliche Begründung der bei Fichte fast überall zu findenden Affinität der Philosophie zur Rhetorik ablesen. Die theoretischen Vermögen des Menschen können gemäß der ganzheitlichen und dynamischen Anthropologie Fichtes nur durch die Steigerung des gesamten Gemüts, d. h. nur zusammen mit den praktischen Kräften, zum Optimum evidenter Einsicht erhöht werden. Diese Gesamtwirkung auf das menschliche Gemüt vermag aber nur die Rhetorik zu entfalten, deren Vorteil im Gegensatz zu rein rationalen Disziplinen wie Logik oder Mathematik darin besteht, dass sie sowohl den Verstand als auch den Willen und das Gefühl der Hörer anspricht. Der fast überall festzustellende rhetorische und appellative Charakter der fichteschen Vorlesungen, Vorträge und Reden hat demnach den Sinn, durch die Aktivierung aller Gemütskräfte seine Hörer oder Leser umso sicherer zur Einsicht zu führen.

Wegen des hohen Stellenwerts, den der praktische Trieb in seinem unendlichen Streben besitzt, hat man mit einigem Recht das fichtesche Ich „titanisch, faustisch genannt“¹⁶. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Fichte nicht einfach Topoi des *Sturm und Drang*

¹⁶ K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1914, 375.

philosophisch aufgreift, sondern ihnen eine von aller historischen Zufälligkeit unabhängige transzendentalphilosophische Begründung gibt. Dies gilt auch für die grundlegende Bedeutung, die Fichte dem Gefühl und dem Glauben einräumt. Die *Wissenschaftslehre* kann nämlich zeigen, dass die Annahme der Wirklichkeit einer Vorstellung auf einem Realitätsgefühl beruht, in dem das ursprüngliche Streben des transzendentalen Ich seinen empirischen Ausdruck findet. Insofern unsere Auffassung von Realität und Wirklichkeit in diesem unmittelbaren Evidenzgefühl gründet, bildet sie keinen Gegenstand des Wissens, sondern eine Gegebenheit des Glaubens. „An Realität überhaupt, sowohl die des *Ich*, als des *Nicht-Ich*, findet lediglich *ein Glaube* statt“ (GA I, 2,429).

Im hohen systematischen Stellenwert, den die transrationalen Kategorien des Strebens, des Gefühls und des Glaubens in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* besitzen, sollte nicht nur ein Einfluss durch die praktische Philosophie Kants oder die Gefühlslehre Rousseaus vermutet werden. Es handelt sich in erster Linie um die transzendentalphilosophische Rekonstruktion der integralen Anthropologie, die bereits das früheste Denken Fichtes bestimmt und als deren Quelle in der *Valediktionsrede* die klassische Rhetoriktradition hervortritt. Die transrationalen Kategorien bilden die apokryphe Präsenz der Rhetorik schon in der anfänglichen Theoriebildung Fichtes. Die Begriffe des Wollens und Strebens, des Fühlens und Glaubens gehören dabei zum Kern der idealistischen Philosophie der Subjektivität, die sich nicht auf die kognitiven Aspekte des Bewusstseins reduzieren lässt. Als Reformulierungen des rhetorischen *ethos* und *pathos* artikulieren sie nicht das so genannte „Irrationale“¹⁷, sondern das humanistische Erbe einer unverkürzten Anthropologie der Rhetorik, die auch den willens- und gefühlshaften Seiten menschlicher Personalität gerecht wird.

e) Die Evidenz des Ethos und die Akzeptanz der Philosophie

Diese in der *Wissenschaftslehre* von 1794 transzendental vertiefte ganzheitliche Anthropologie der Rhetorik, die die transrationalen Vermögen des Wollens, Fühlens und Glaubens systematisch aufwertet,

{{ Seite 40 }}

¹⁷ K. Dockhorn, „Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte“, in: ders., *Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne*, Bad Homburg v. d. H. / Berlin / Zürich 1968, 46–95, hier: 49.

gibt auch den Hintergrund für Fichtes spätere Aussagen zum Problem der Akzeptanz der Philosophie ab.¹⁸ Erinnerung sei nur an das berühmte Diktum aus der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797):

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat (*GA I*, 4, 195).

Fichte wendet hier den Grundsatz seiner Anthropologie, dass das Vorstellungssystem des Menschen in einer unablösbaren Beziehung zum Willen steht, auf die Frage der Akzeptanz der Philosophie für das individuelle Subjekt an. Auch das Fürwahrhalten von philosophischen Systemen wie z. B. das des Idealismus oder das des Dogmatismus hängt nicht nur von ihrer theoretischen Vorstellung ab, sondern beruht wesentlich auf der Zustimmung von seelischen Grundkräften wie Willen und dem moralischen Gefühl.

Eine der prägnantesten Stellen, in denen Fichte den transrationalen Charakter philosophischer Überzeugung darstellt, findet sich in seiner Abhandlung *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798). Fichte stellt hier die Frage, was letztlich die Annahme unbedingter Freiheit und einer ihr entsprechenden übersinnlichen Welt rechtfertigt. Worin liegt der Grund für die eigentümliche Gewissheit der Freiheitsidee und der moralischen Weltordnung, die allen Zweifel niederschlägt, sodass das individuelle Ich „gar nicht weiter vernünfteln, deuteln, und erklären“ (*GA 1*, 5, 351) kann? Fichtes Antwort nimmt wieder das Motiv der ganzheitlichen Anthropologie auf, dass die theoretische Evidenz nur aufgrund der Übereinstimmung mit dem Willen erreichbar ist.

Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht *wollen* kann. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Rasonnements seine Gränze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt (*ebd.*).

In der Selbstübereinstimmung der wesentlichen Gemütskräfte des Menschen, der Widerspruchsfreiheit von Denken und Wollen, Geist

{{ Seite 41 }}

¹⁸ Über den Zusammenhang von Glauben und Existenzgewissheit bei Fichte vgl. W. H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 99ff.

und Herz, liegt somit die Gewissheit der philosophischen Überzeugungen begründet.

Für Fichte bedarf es der Gewissheitssicherung durch den moralischen Willen, weil sich die theoretische Reflexion als grenzenlos und haltlos erweist. Das rein philosophische Raisonement verfällt nämlich einem unendlichen Regress bloß möglicher Gedanken und philosophischer Systeme; „denn es giebt für das Raisonement keine immanente Gränze in ihm selbst, es geht frei hinaus in's Unendliche, und muß es können“ (*ebd.*). Die innere Infinitheit bloßen Wissens kann somit zu keiner Entscheidung und Gewissheit in den philosophischen Grundfragen führen und würde den Menschen „in das unbegranzte Bodenlose stürzen“ (*ebd.*). Der Versuch einer rein theoretischen Letztbegründung philosophischer Überzeugung ist – wenigstens in der Sicht Fichtes – somit zum Scheitern verurteilt. Fichte wird später diese kritische Haltung gegenüber bloß theoretischen Wissensformen in der *Bestimmung des Menschen* (1800) über den Skeptizismus- bis zum Nihilismusverdacht verschärfen. Das Denken, aus dem alles praktische Interesse getilgt ist, bildet demnach „ein bloßes Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft“ (*GA I, 6, 257*).

Die praktische Gewissheit der Freiheit und der moralischen Bestimmung des Menschen gründet dagegen, so lautet schon die Auskunft in der Schrift *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in einem moralischen Glauben.

Die Ueberzeugung von unsrer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist *Glaube*; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube. – So musste es seyn; denn die Moralität, so gewiß sie das ist, kann schlechterdings nur durch sich selbst, keinesweges etwa durch einen logischen DenkZwang constituirt werden (*GA I, 5, 351*).

In der Aussage, dass das Element aller Gewissheit der Glaube sei, ist sicherlich schon der Einfluss der Glaubensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis verspürbar. Dennoch sollte die für den ethischen Idealismus Fichtes typische Auffassung beachtet werden, dass der Glaube wiederum in einer moralischen Stimmung gründet. Als philosophiegeschichtlich überraschende Pointe des fichteschen Denkens springt hier heraus, dass das Fundament der Gewissheit nicht auf einer bestimmten Logik beruht, sondern in einer bestimmten Stimmung, dem moralischen Gefühl. Dieses stellt kein bloßes Pathos dar, das das Individuum augenblickshaft betrifft und mit sich fortreißt, sondern ein dauerhaftes und zur Besinnung führendes Ethos. In ihm kommt nichts Zufälliges oder Subjektives zum Ausdruck, vielmehr das jedem Ich

innewohnende Streben zu unbedingt freier Tätigkeit als „unmittelbare(s) Gefühl meines Triebes zur Selbstthätigkeit“ (GA I, 6, 255).

Für Fichte verlagert sich somit die Begründungsebene philosophischer Überzeugung vom Logos auf das Ethos.

Denn es giebt keinen festen StandPunkt, als den angezeigten, nicht durch die Logik; sondern durch die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Räsonnement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinausgeht, so ist es ein gräzenloser Ocean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird (GA I, 5, 252).

In dieser Lehre von der grundlegenden Evidenz des Ethos artikuliert sich noch einmal eine tiefgreifende Affinität der gesamten fichteschen Philosophie zur Rhetoriktradition.¹⁹

Insgesamt zeigt sich, dass die Rhetorik in größerem Maße als bisher gedacht an der Entstehung des deutschen Idealismus beteiligt gewesen ist. Gerade Fichtes frühe *Wissenschaftslehre* gibt ein hervorragendes Beispiel für die ebenso anonyme wie einflussreiche Rezeption der Rhetorik in der klassischen deutschen Philosophie.²⁰ Ihr historischer Ausgangspunkt bei den Darstellungs- und Mitteilungsproblemen der kantischen Transzendentalphilosophie belegt einmal mehr, dass die rhetorische Differenz spekulativer Philosophie zu ihrem jeweiligen Publikum ein bisher unterschätztes Bewegungsprinzip der Philosophiegeschichte ausmacht.²¹ Ferner lässt sich gerade an Fichtes *Wissenschaftslehre* ablesen, wie weitreichend die „Assimilation“²² und Integration überlieferter rhetorischer Anthropologie auch in das systematische Zentrum des Idealismus hineinreicht. Schließlich ist es nicht zuletzt diese integrierte Rhetorik, die bei Fichte das anfängliche Selbstverständnis des Idealismus als einer logisch nicht erzwingbaren Philosophie der Freiheit begründet. Mit der zentralen Bedeutung des *Ethos* für die Akzeptanz der Philosophie rückt überdies die Person des Gelehrten ins Zentrum der Frage nach der Lehrbarkeit des Absoluten.

{{ Seite 43 }}

¹⁹ Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, hrsg. v. G. Sieveke, München 1980, 1356a; dazu P. L. Oesterreich, *Fundamentalrhetorik. Untersuchungen zu Person und Rede in der Öffentlichkeit*, Hamburg 1990, 69f.

²⁰ Zum Typus *anonym rhetorikaffiner Philosophie* vgl. P. L. Oesterreich, „Verborgene persuasive Strategien. Zur rhetorischen Metakritik der Philosophie“, in: H. Schanze / J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989, 299–317, hier: 311ff.

²¹ Zur *rhetorischen Differenz* als produktivem Problemfeld der Philosophiegeschichte vgl. P. L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, 58ff.

²² T. Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*, 64.

3. Die Gelehrten als Avantgarde des geschichtlichen Lebens

Das weitverbreitete Bild des Philosophen als eines ‚weltfremden Gelehrten‘ verstellt wohl am hartnäckigsten den ursprünglichen Sinn der klassischen deutschen Philosophie. In ihm verkehrt sich das ursprünglich von Kant und Fichte entworfene Ideal des engagierten und der Welt zugewandten philosophischen Lehrers völlig ins Gegenteil. Die Abspaltung der weltzugewandten Persönlichkeitsaspekte trifft dabei besonders das geläufige Persönlichkeitsbild Kants. Sie führt in der Regel zur skurrilen Karrikatur eines kleinen, pedantischen Mannes von sprichwörtlicher Pünktlichkeit, dessen leidenschaftsloser Lebenswandel dieselbe uhrwerksgleiche Regelmäßigkeit wie der trockene Präzisionsstil seiner *Kritik der reinen Vernunft* aufzuweisen scheint. Diese eindimensionale Sicht lässt vor allem den politischen Kant, den streitbaren Aufklärer, der durch seine populären Schriften öffentlichkeitswirksam das Projekt der Vernunft betreibt, verschwinden. Sie übersieht, dass Kant sich nicht bloß als fachphilosophisch interessierter Theoretiker, sondern als durchaus engagiertes Mitglied der „Weltbürgergesellschaft“ (AA VIII, 37) verstand. Seinem eigenen Selbstverständnis nach war er nicht nur ein Philosophieprofessor, der sich an den engen Kreis seiner Studenten und Kollegen richtete, sondern „ein Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt spricht“ (AA VIII, 38). Noch vielfältiger wird das Bild der Persönlichkeit Kants unter der Berücksichtigung der Selbstzeugnisse und zeitgenössischen Berichte, die den ‚redenden‘ Kant im Rahmen seiner akademischen und gesellschaftlichen Lebenswelt schildern.

a) Der ‚redende‘ Kant als weltgewandter Gelehrter

Das verkürzte Kant-Bild der Vergangenheit beruhte sicher auch auf einer „Vernachlässigung der mündlichen Äußerungen Kants“ (M VIII), die neben dem Schriftsteller und Autor der kritischen Transzen-

dentalphilosophie „den Menschen Kant im redenden Umgang mit anderen Menschen vor Augen“ (M X) bringen will. Dies zeigt nämlich ein erstaunlich differenziertes Persönlichkeitsbild Kants inmitten der akademischen und gesellschaftlichen Lebenswelt Königsbergs. So berichtet ein Anonymus, wie sehr Kants tatsächliche Persönlichkeit dem Bild des in tiefe Spekulationen versunkenen Transzendentalphilosophen widerspricht:

Er ist nie, wie man sagt, in Gedanken versunken, und verschließt sein tiefes Nachdenken und seine philosophischen Spekulationen gleichsam in seine Studierstube. Man sollte kaum glauben, daß dieser lustige Gesellschafter der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft sei (M 466).

Der redende Kant erscheint offensichtlich nicht als weltfremder Stubengelehrter, sondern als ein Mann von Welt. Er vermeidet intime Selbstbekenntnisse – *de nobis ipsis silemus* – ebenso wie er das Professorale dissimuliert, um im gesellschaftlichen Umgang ein ‚eleganter Magister‘ und angenehmer Unterhalter sein zu können. „In der Gesellschaft war der dunkle kritische Weltweise ein lichtvoller, populärer Philosoph“ (M 4f.). Kant legt – wie berichtet wird – eine solche ‚gesellige Biagsamkeit‘, den jeweils ‚passenden Ton‘ und eine ‚zuvorkommende Aufmerksamkeit und Gefälligkeit‘ an den Tag, dass er zum Mittelpunkt zahlreicher Tischgesellschaften wird. Sein Konversationstalent und sein Witz machen ihn auch in den Augen seiner Mitbürger zum „geistreichsten Manne seines Orts“ (M 80), der „durch einen unerschöpflichen Vorrath von unterhaltenden und lustigen Anekdoten ... und durch eigenen echten Humor in treffenden Repliken und Anmerkungen jede Gesellschaft aufheiterte und unterhielt“ (M 79).

Dabei gilt Kant keineswegs als moralischer Rigorist oder Asket, sondern als kultivierter Genussmensch, der als ‚Mann der Tafel‘ sogar im „Ruf eines überfeinen Sinnengeschmacks“ (M 80) stand. Auch in der nonverbalen Selbstdarstellung seiner Person, z. B. in der Kleidung, pflegte Kant – innerhalb der Grenzen des gesellschaftlichen Decorum – eine ausgesprochene Selbststilisierung. So hören wir von Herder: „Wirklich war damals Herr Magister Kant der galanteste Mann von der Welt, trug bordirte Kleider, einen postillon d’amour und besuchte alle Coterien“ (M 77). Kant versteht sich so gut auf die Kunst der öffentlichen Selbstinszenierung, dass seine Person bei offiziellen Gelegenheiten für seine Mitbürger zu einem sehenswerten Ereignis wird: „Schon in früher Zeit wurde der Augenblick sorgfältig abgewartet, Kant zu sehen, wenn er zur Senatssitzung oder zu einem akademischen Akt ... ging“ (M 311). Insgesamt hat Kant innerhalb

der Königsberger Gesellschaft offensichtlich entscheidend zur Förderung der Geschmackskultur beigetragen: „er gab den Königsbergern eine Verfeinerung, einen Geschmack, eine Tendenz, die sie sehr vorteilhaft unterscheidet“ (M 258).

Aber auch für die akademische Lebenswelt fordert Kant einen „Umgang ... mit Grazie“ (M 45). Es scheint fast, als solle die Königsberger Universität die europäische Hofkultur des 16. und 17. Jahrhunderts und ihr bei Castiglione und Gracián vertretenes rhetorisches Bildungsideal wieder aufleben lassen.¹ Im Sinne der Pflege seiner „Urbanität“ (M 45) hat Kant deshalb auch an der rhetorischen Stilisierung seiner eigenen akademischen Rede gearbeitet. Die in der *Kritik der Urteilskraft* vorgetragene scharfe Ablehnung der *ars rhetorica* verhindert nicht, dass er „Geschmack an den alten und neuern rhetorischen Meisterwerken“ (M 230) findet. Der Kant-Biograph Jachmann sieht sogar in Kants mündlich vorgetragener Moralphilosophie ein rhetorisches Meisterstück: „Die Beredsamkeit kannte er nicht bloß der Theorie nach, sondern er hatte sich für sie auch praktisch ausgebildet. Seine Vorlesungen über die Moral lieferten oft schöne Proben eines meisterhaften Vortrages“ (M 230).

Kant erscheint in seinen Vorlesungen geradezu als ein theoretisch wie praktisch ausgebildeter *orator perfectus*, der seine Hörer nicht nur belehren (*docere*), sondern auch unterhalten (*delectare*) will. „Nie verließ man ungelehrt und ohne angenehme Unterhaltung diese Vorlesungen“ (M 157). Durch ihren Grundzug geistreicher Unterhaltung unterschied sich seine mündliche Lehrtätigkeit offensichtlich sehr vom trockenen Stil seiner Schriften. „Kant war in seinen Vorlesungen weit geistvoller als in seinen Büchern“ (M 598). Dies war sicherlich auch ein Grund für Kants außergewöhnlichen Erfolg als akademischer Lehrer: „Er wurde von seinen Zuhörern fast vergöttert“ (M 221).

Gerade der redende Kant führt so vor Augen, wie wenig in seinem Fall die naive Annahme einer simplen Identität von schriftstellerischem Werk und Gesamtpersönlichkeit zutrifft. Kants hochentwickelte Reflexionskultur führte dagegen geradezu zu einer gepflegten Nicht-Identität seines Personalstils. „Er glich auch hier einem Kunst-

{{ Seite 46 }}

¹ Zum Einfluss des rhetorisch-humanistischen Bildungsideals in seiner höfischen Ausprägung bei Castiglione und Gracián auf die deutsche Aufklärungsphilosophie s.: G. Ueding, „Rhetorik und Popularphilosophie“, in: ders., *Aufklärung über Rhetorik. Versuche über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung*, Tübingen 1992, 47–58, insb. 49f.

werke“ (M 598). Für die unterschiedlichen Bereiche seines Gelehrtenlebens – die literarische, akademische und gesellschaftliche Öffentlichkeit – bildete er jeweils einen eigenen Handlungsstil aus. Dessen Vielfältigkeit entspricht sowohl dem rhetorischen Prinzip der Angemessenheit (*decorum*) als auch im hohen Maße der Lebensklugheit des Gelehrten. Wohl zu Recht kommentiert der Anonymus Kants variablen Handlungsstil:

Ich bin fest überzeugt, daß nur derjenige, der im Stande ist, während seiner Geschäfte seine Zerstreuungen, und während seiner Vergnügungen seine Geschäfte gänzlich zu vergessen, den Grad von Anstrengung und Thätigkeit besitzen wird, den gelehrte Arbeiten so unumgänglich fordern (M 466).

Kants differenzierte Gesamtpersönlichkeit, deren Spektrum sich vom Transzendentalphilosophen über den streitbaren Aufklärer, rhetorisch gebildeten akademischen Redner bis hin zum Gesellschafter und kultivierten Genussmenschen erstreckt, ist besonders geeignet, das gängige Philosophen-Klischee vom ‚weltfremden Gelehrten‘ zu widerlegen. Überdies passt diese unverkürzte Sicht Kants als eines variantenreichen und weltzugewandten Gelehrten zu seiner Gesamtidee der Philosophie, die ebenfalls weiter reicht als allgemein angenommen wird.

b) Kants Idee einer praktischen Vollendung der Philosophie

Kant unterscheidet in der *Transzendentalen Methodenlehre* seiner *Kritik der reinen Vernunft* den „Schulbegriff“ vom „Weltbegriff (*conceptus cosmicus*)“ (AA IV 838f.) der Philosophie. Dem Schulbegriff nach versteht sich die Philosophie als reine Wissenschaft und bezweckt ausschließlich die logische Vollkommenheit ihres begrifflichen „System(s) der Erkenntnis“ (AA IV, 838). Ihrem Weltbegriff nach ist die Philosophie dagegen „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ (AA IV 839). Während die Schulphilosophie lediglich eine begriffliche Geschicklichkeit „zu gewissen beliebigen Zwecken“ (AA IV 839, Anm.) ausbildet, befasst sich die Philosophie im weltbürgerlichen Sinne mit dem, „was jedermann notwendig interessiert“ (*ebd.*). Im unmittelbaren Interesse der menschlichen Vernunft liegen nicht beliebige akademische, sondern die für jedermann bedeutsamen Fragen, insbesondere: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (AA IV 805).

Das höchste Interesse der menschlichen Vernunft drängt dabei vor allem auf die Beantwortung der moralischen Grundfrage, „was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“ (AA IV, 800). Dieser Vorrang des praktischen vor dem theoretischen Vernunftinteresse ist nach Kant nicht historisch vermittelt, sondern gründet in der Naturanlage der menschlichen Vernunft selbst: „so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt“ (AA IV, 801). Daher ergibt sich auch als Endzweck der Philosophie im weltbürgerlichen Sinne „die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral“ (AA IV, 840).

Für die „gleichsam personifizierte“ (AA IV, 838f.) weltbürgerliche Philosophie wäre deshalb derjenige der ideale Philosoph, der nicht nur als theoretischer „Vernunftkünstler“, sondern als praktischer „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (AA IV, 839) inmitten der lebensweltlichen Öffentlichkeit wirksam werden könnte. Kant nennt ihn den „Lehrer im Ideal“, der alle theoretische Erkenntnis „als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir *den Philosophen* nennen“ (ebd.). Damit trifft Kant die wichtige Feststellung: Der eigentliche Philosoph, von dessen Gesetzgebung die Idee „allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird“ (ebd.), ist nicht der einsame Denker oder akademische Forscher, sondern der philosophische Lehrer, der als Gesetzgeber in der geschichtlichen Lebenswelt wirksam wird.

Dass nur der personifizierte Philosophie im weltbürgerlichen Sinne und damit dem ‚Lehrer im Ideal‘ diese hervorragende Bedeutung zukommt, wird auch aus Kants Gesamtidee der Philosophie verständlich, die sich vor allem der *Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* aus dem Jahre 1787 entnehmen lässt. Dort erläutert er den Sinn und die Zukunftsperspektiven der geistigen Revolution, die durch seine Vernunftkritik angestoßen wurde. Demnach zielt die im transzendentalen Kritizismus auf dem Gebiet der Philosophie vollzogene „gänzliche Revolution“ (AA IV, XXII) über die bloße Zerstörung der dogmatischen Metaphysik hinaus. Die Kritik bildet nämlich lediglich „die notwendige vorläufige Veranstaltung“ zu einer neuen „gründlichen Metaphysik“ (AA IV, XXXVI). Von dieser „nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik“ (AA IV, XXX) lasse sich schließlich für zukünftige Generationen eine erhebliche Beförderung der „Kultur der Vernunft“ (ebd.) erwarten.

Mit dieser Gesamtidee der Philosophie entwirft Kant eine Entwicklungslogik des deutschen Idealismus, die bereits über ihn hinaus verweist. Ihre drei aufeinander aufbauenden Stufen – Kritik, Metaphysik und Kultur der Vernunft – postulieren erstens die Destruktion der dogmatischen Metaphysik durch die Vernunftkritik, zweitens den Neuaufbau der systematischen Metaphysik auf dem Boden der kritischen Transzendentalphilosophie und drittens ihre praktische Durchsetzung, die zu einer ‚Kultur der Vernunft‘ führen soll. Die hier von Kant programmatisch konzipierte philosophische Gesamtrichtung des deutschen Idealismus vollzieht eine kreisläufige Bewegung, die – beginnend mit der kritischen Abwendung von der Lebenswelt – ein theoretisches Wissen entfaltet, um sich ihr anschließend durch praktische Anwendung wieder zuzuwenden.

Dass die Philosophie des deutschen Idealismus von vornherein diese von Kant vorgegebene Absicht einer geistigen Erneuerung der gesamten kulturellen Lebenswelt weiterentwickelt hat, bezeugt überdies ein für die Gesamtdeutung des Idealismus wichtiges Dokument: das so genannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* von 1796. In ihm spiegelt sich das gemeinsame Selbstverständnis des Tübinger Kreises um Schelling, Hölderlin und Hegel wider. Die zentrale Forderung dieses *Systemprogramms* besteht in der Idee einer ästhetischen Transformation der Systemphilosophie zu einer neuen *Mythologie der Vernunft*, die als „*Lehrerin der Menschheit*“² zur kulturellen Versöhnung von Volk und Philosophie führen soll:

wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der *Vernunft* werden ... So müssen endlich aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muss philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen.³

Die Anwendung des Systems – hier in der lehrbaren Form einer neuen Mythologie der Vernunft –, die eine Vermittlung von Spekulation und Leben ermöglicht, bildet auch in diesem programmatischen Entwurf die Vollendungsstufe idealistischen Philosophierens.

Diese Hinweise auf die Gesamtidee der Philosophie bei Kant und dem Tübinger Kreis belegen, dass Fichtes und Schellings spätere Versuche der lehrhaften Vermittlung von Spekulation und Leben schon als Konsequenzen der ursprünglichen programmatischen Intentionen

{{ Seite 49 }}

² L. Pareyson (Hrsg.), *Schellingiana rariora*, Turin 1977, 53.

³ *A. a. O.*, 53.

des deutschen Idealismus angesehen werden müssen. Das klassische Bild des Philosophen als reinen Denkers und der Philosophie als reinen Systems verkürzt den Idealismus um seine entscheidende programmatische Zielperspektive – die praktische Anwendung der Philosophie in der geschichtlichen Lebenswelt. Der in die Spekulation versunkene reine Theoretiker darf deshalb nicht als idealistischer Philosoph im eigentlichen Sinne gelten, sondern nur derjenige, der nach Kant als *Lehrer im Ideal* oder – wie Fichte ihn nennt – als *Gelehrter* zur vernünftigen Veränderung der geschichtlichen Welt beiträgt.

c) Verderbliche ‚ästhetische Stimmung‘:
Der latente Nihilismus reiner Theorie

Eine wichtige Quelle, die zeigt, wie Fichte die vom praktischen Vernunftinteresse bestimmte Philosophie-Idee Kants übernimmt und durch seine Kritik am latenten Nihilismus reiner Theorie verstärkt, findet sich in seiner kleinen Schrift *Ascetik als Anhang zur Moral* aus dem Jahre 1798. Hier spricht Fichte ein Grundproblem an, das ihn als philosophischen Lehrer bedrängt und die Entwicklung einer eigenen angewandten Philosophie hervortreibt: die scheinbar unüberbrückbare Differenz von philosophischer Theorie und lebensweltlicher Praxis. Er beklagt hier „jene Kluft zwischen *Theorie* und *Praxis* oder ihre unmittelbare Anwendung im Leben“ (*GA* II, 5, 59). Diese erscheint Fichte wegen ihrer grundsätzlichen Unangemessenheit und mangelnden Passform für das praktische Leben unmöglich. „Die reine Wissenschaft, wenn sie gebraucht und das Vorhandene nach ihr bestimmt werden soll, paßt nicht: jenes schließt sich an ihre theoretischen Sätze nicht an; sie erscheint unpraktisch“ (*ebd.*). Eine besonders aufschlussreiche Passage bildet dabei die Selbstanwendung der moralischen *Ascetik* auf den „angehenden Gelehrten und Philosophen“ (*GA* II, 5,77). Sie wird von Fichte im § 4 seiner *Ascetik* behandelt, der den bezeichnenden Titel *Gegenmittel gegen das Verderben der bloß spekulativen Stimmung insbesondere* trägt. Schon diese Überschrift deutet auf die moralische Verderblichkeit reiner Spekulation hin. Die äußerste Position einer ins Extrem getriebenen theoretischen Haltung, der es ohne praktische Rücksichten ausschließlich um sich selbst geht, stellt die so genannte ‚spekulative Stimmung‘ dar. „Es ist der Standpunkt, wo man nur für innere Betrachtung, Theoretisches, Interesse hat, und wo dies überhaupt das Letzte ist, wozu es bei uns kommt. Ich will sie die *spekulative Stimmung* nennen“ (*GA* II, 5, 74).

Diese spekulative Stimmung beschreibt Fichte als neues und bisher unthematisiertes Phänomen: „ich rede von etwas, so viel ich weiß, noch gar nicht Beschriebenem“ (*ebd.*). Dass die spekulative Stimmung erst bei Fichte eigens zum Problem und Thema wird, ist wohl nicht zufällig. Sie stellt eine extreme Möglichkeit philosophischer Existenz dar, die erst mit der Erfindung der *Wissenschaftslehre* und ihrer transzendentalen Radikalbesinnung zur vollen Entfaltung kommen konnte. Mit einer bei Descartes und Kant noch nicht zu findenden durchgreifenden Intensivierung der reflexiven Haltung vollzieht sich in der fichteschen Transzendentalphilosophie eine systematische Vertiefung subjektiver Selbstzuwendung, die bis zur Fehlhaltung einer absoluten Abwendung von der äußeren Lebenswelt und ihren praktischen Zwecken führen kann. Die spekulative Stimmung entsteht so aus dem Missbrauch der Reflexion und führt zu einem grenzenlosen Sichverlieren in die subjektive Selbstbetrachtung, die sich schließlich keinerlei Rechenschaft mehr abverlangt.

Man sieht hier nur den innern Bestimmungen seines Geistes und Charakters zu, ohne sie auf das Leben zu beziehen, und ohne entweder überhaupt viel zu handeln, noch, wie man handelt, einer gewissenhaften Selbstprüfung zu unterwerfen, noch zu fragen, was aus diesen Bestimmungen ausser uns erfolgt (*ebd.*).

Fichte wendet sich hier vehement gegen die Auflösung ernsthafter Philosophie in ein bloßes Spiel infiniter Reflexion, das den Künstler oder Wissenschaftler von allem Lebensernst abzieht und entweder in eine rein spekulative oder rein ästhetische Stimmung versetzt. „Der Zweck kann ein zweifacher sein: entweder der des Wissens, oder der der Kunst, die aus diesem stets fortdauernden und höchst mannigfaltigen Spiele erfolgt. Die erste Stimmung wäre die eigentlich spekulative, die zweite ästhetisch“ (*ebd.*). Dabei erweist sich auch die spekulative Stimmung letztlich als ästhetisch, da auch sie lediglich die subjektive Lust und intellektuelle Selbstbefriedigung zum Ziel hat.

Da jedoch im ersten Falle, wo das Wissen nicht auf's Leben bezogen wird, als den einzigen letzten Zweck alles Wissens, auch bei diesem Wissen nichts Anderes beabsichtigt werden kann, als die Lust, die Selbstbefriedigung, die daraus erfolgt; so kämen beide Absichten hier zusammen. Der Letztere erfreut sich an dem bloßen Zusehen des innern Spieles, der Erstere an dem Wissen und der ausführlichen Kenntniß dieses Spieles; beide haben nur Lust im Auge, und insofern ist die Stimmung beider ästhetisch (*ebd.*).

Fichtes Kritik am modernen Ästhetizismus greift dabei einen schon von Cicero vorgebrachten antiken Topos auf, der sich gegen den rein

kontemplativen Lebensstil richtet. Cicero kritisiert in *De oratore* eine Vielzahl rein theoretischer Disziplinen als müßige Spiele. In seinen Augen werden sie von denjenigen betrieben, die ihr ganzes Leben in Abgeschiedenheit von den ernsthaften Staatsgeschäften verbringen, um die Geruhsamkeit und süßen Verlockungen der Wissenschaft zu genießen.⁴ Analog dazu sieht Fichte eine innere Selbstgefährdung moderner Subjektivität, sich durch den wissenschaftlichen oder künstlerischen Ästhetizismus verführen zu lassen, vom ethischen Ernst des Lebens entfernt im rein spielerischen Selbstgenuss des eigenen Ich zu existieren.

Friedrich Schlegel hat dann tatsächlich in seinen berühmten *Athenaeum-Fragmenten* einen ironischen Idealismus vertreten, der diese ästhetische Stimmung bewusst stilisiert und idealisiert. Fichtes transzendente Theorie der produktiven Einbildungskraft erfährt bei Schlegel eine ästhetische Deutung, die die existenzielle Möglichkeit, „frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte (zu) schweben“⁵, eröffnet. Dabei wird sich Schlegel der Gefahr durchaus bewusst, dass diese anscheinend absolute ästhetisch-poetische Freiheit in der Gefahr steht, sich in einem unendlichen Regress ihrer eigenen grenzenlosen „Ironie der Ironie“⁶ zu verlieren.⁷

Diese von Fichte kritisierte Versuchung, die gesamte Lebenswirklichkeit in ein geistreiches Spiel aufzulösen, betrifft vor allem Künstler, Ästheten, Philosophen und Theologen.

Bei ungebildeten Menschen ist diese Denkart nicht möglich; bei ihnen bezieht sich der Begriff stets unmittelbar auf das Handeln, und ist hier so gar Nichts an sich. Wenn sie nicht handeln müßten, so würden sie überhaupt nicht denken. Dagegen ist sie bei Künstlern, Aesthetikern ziemlich häufig; und Philosophen wie Gottesgelehrte sind gleichfalls in sehr großer Gefahr, sich ihr hinzugeben (*GA* II, 5, 75).

Speziell die spekulative Stimmung, die durch die Verabsolutierung der Reflexion den natürlichen Zusammenhang von Denken und Handeln zerstört, stellt ein typisches Laster des Philosophen dar.

{{ Seite 52 }}

⁴ Vgl. M. T. Cicero, *De oratore*, III, 56–58.

⁵ F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, XXXV Bde., München/Paderborn/Wien 1958ff., 182.

⁶ *A. a. O.*, 369.

⁷ Vgl. P. L. Oesterreich, „Wenn die Ironie wild wird ...“: Die Symbiose von Transzendentalphilosophie und Tropus bei Friedrich Schlegel“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 12 (1993), 31–39.

Das spekulative Leben wird zwar nicht leicht zu groben Verbrechen, großen Lastern und Ausschweifungen verleiten. Daß es dies nicht kann, liegt in der Ruhe, die es erfordert und die es bei sich führt: aber es kann sehr leicht zu einer tiefen innern Nichtswürdigkeit führen, die um so gefährlicher ist (*GA II, 5, 76*).

Der moralische Nihilismus des intellektuellen Ästhetizismus versetzt den Philosophen – so berichtet Fichte vielleicht aus persönlicher Erfahrung – in diesen „gefährlich(en) und entartet(en)“ (*ebd.*) Zustand. Fichte scheint aus eigenem Erleben zu sprechen, wenn er die Gefahr beschreibt, „durch seinen Trieb zu müßigen Spekulationen immer wieder fortgerissen“ (*ebd.*) zu werden. Gegen dieses intellektuelle Laster unmäßiger Spekulation gibt es ferner nur ein einziges Heilmittel:

Es ist dieses: er muß in das thätige Leben eingreifen, und je mehr und mehr sich darin vertiefen, so daß es wirklich anfangs, Interesse für ihn zu erhalten, und die früher im müßigen Spiele schlummernden Kräfte in Anspruch zu nehmen, so daß es sein Wunsch wird, wie es der *jedes* gewöhnlichen Menschen ist, daß gelingen möge, was er vorhat; wodurch jene leere Selbstbetrachtung von selbst verschwinden muß (*ebd.*).

Diese Stelle der *Ascetik* gibt deutlich zu erkennen, dass der praktische Grundzug der Philosophie Fichtes und ihre immer stärker werdende Tendenz, in das geschichtliche Leben einzugreifen, nicht bloß einer subjektiven Neigung entspringt. Sie ergibt sich vielmehr aus der konsequenten Selbstanwendung der Moralphilosophie auf den Philosophen und folgt einer Anweisung, die den drohenden theoretischen Nihilismus der spekulativen Stimmung abwenden soll: „so habe man ja unverrückt Acht auf sich, daß man das Spekulative selbst als etwas *Praktisches* treibe“ (*GA II, 5, 76f.*).

d) Das Drängen der Gelehrten an die ‚Spitze der Weltgestaltung‘

Nachdem Fichte vor allem in seinen großen Berliner Vortragszyklen seine programmatische Idee einer ins Leben praktisch eingreifenden Philosophie tatsächlich verwirklicht hatte, nahm er in den späten *Vorträgen verschiedenen Inhalts aus der angewendeten Philosophie*, die er 1813 an der neu gegründeten Universität zu Berlin hielt, noch einmal theoretisch zu ihr Stellung. In der *Allgemeinen Einleitung* zu diesen Vorträgen greift er ausdrücklich seine frühere Unterscheidung zwischen dem bloßen Theoretiker und dem Philosophen wieder auf.

Philosoph heisst uns derjenige, dessen Erkenntniss durchaus frei und vollendet ist ... er ist darum ein theoretisch Wissenschaftlicher. Was aber noch *mehr*? Er *lebt* und *wirkt* die philosophische Erkenntniss: das dort Ruhende und Unthätige ist hier Trieb und Bestimmung eines welterschaffenden Lebens geworden. In ihm ist die Philosophie Schöpfer des Seyns, also *angewendet*. Anwendung der Philosophie ist ein *sittliches Leben* (FG VIV, 388f.).

Mit ihrer Anwendbarkeit soll sich die Philosophie somit ein welterschaffendes, schöpferisches Moment gewinnen, das sie von der bloßen Theorie oder Kritik unterscheidet.

Diese Idee einer angewandten Philosophie erschöpft sich dabei keineswegs in einer bloß theoretischen Applikation der Transzendentalphilosophie auf die unterschiedlichen Gebiete der empirischen Wissenschaften. Gerade der späte Fichte vertritt noch einmal unmissverständlich den Anspruch der Philosophie, nicht nur eine geschichtsdeutende, sondern sogar geschichtsbestimmende Bildungsmacht sein zu wollen. Die Philosophie „in der Anwendung heisst eben: im Leben, Wirken und Erschaffen, als eigentliche, die Welt bildende Grundkraft; sie tritt an die Spitze der Weltgestaltung im eigentlichen und höchsten Sinne“ (FW IV, 389).

Dabei unterscheidet Fichte zwei Weisen der praktischen Anwendung. Der unmittelbaren Umsetzung der Theorie in die konkrete Handlung setzt er die redepraktische Anwendung zur Seite. Es müssten auch „Vorträge über das geistige Leben, ... angewendete Philosophie ... genannt werden“ (FW IV, 389f.). Diese, die durch Bilder des Sein-Sollenden zum Handeln auffordert, sei dann insofern „als Weisheit, Leiterin des Lebens und Wirkens zu betrachten; – was man sonst auch nennt: praktische Philosophie“ (FW IV, 390).

Mit Fichtes Aussage, dass die redepraktische Anwendung der Philosophie ‚praktische Philosophie‘ sei, verbindet sich zugleich eine Kritik, die auf die Zweideutigkeit des Titels ‚praktische Philosophie‘ aufmerksam macht. Praktische-Philosophie kann nämlich einerseits als normative philosophische Wissenschaft und andererseits als praktische Wirksamkeit der Philosophie in der geschichtlichen Lebenswelt verstanden werden. Die angewandte Philosophie Fichtes verbindet nun diese beiden Bedeutungsmomente praktischer Philosophie, um dem „ethische(n) Idealismus“⁸ der *Wissenschaftslehre* durch redepraktische Anwendbarkeit Eingang ins geschichtliche Leben zu verschaffen.

Im Gegensatz dazu enthält das gewöhnliche Verständnis der prakti-

{{ Seite 54 }}

⁸ H. Heimsoeth, *Fichte*, München 1923, 79.

schen Philosophie als bloß theoretischer Disziplin aus Fichtes Sicht ein Defizit, das vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Wissenschaft und lebensweltlicher Tatbegründung sichtbar wird.

Dem rein Wissenschaftlichen ist entgegengesetzt das *unmittelbar* Praktische, Tatbegründende, das, was sich anknüpft unmittelbar an die Geschichte der Gegenwart. – Dieser Unterschied, wiewohl oft ausgesprochen, ist doch nie, soviel ich weiss, recht erwogen (*FWIV*, 393).

Demnach enthält auch die praktische Philosophie als reine philosophische Wissenschaft selbst noch ein unpraktisches Moment. Ihr praktisches Wissen verbleibt nämlich auf der Seite der Theorie und damit im Gegensatz zur lebensweltlichen Praxis. Erst durch das zusätzliche Moment ihrer redepraktischen Anwendung in glaubwürdigen Formen des öffentlichen Vernunftgebrauchs vermag sie die Ebene des Tatbegründenden und damit die konkreten Ethosformen des geschichtlichen Lebens zu erreichen.

Mit seiner Konzeption einer öffentlichen und angewandten Philosophie hofft Fichte die kantische Zielvorgabe einer neuen *Kultur der Vernunft* endlich zu erreichen. Die kritische Reflexion des kontingenten Verhältnisses von reiner Vernunft und realer Tatbegründung führt Fichte dabei über ein rein szientifisches Konzept der Philosophie hinaus. Seiner öffentlichen Lehre liegt die kritische Erkenntnis zugrunde, dass die theoretische Begründung und Rechtfertigung des praktischen Wissens auf wissenschaftlichem Gebiet keine notwendige Beziehung auf eine realgeschichtliche Tatbegründung enthält. Dabei begreift Fichte das kontingente Verhältnis von philosophischer Vernunft und lebensweltlicher Tatbegründung als *rhetorische Differenz*. Es ist eben nicht nur eine zweifellos vorhandene persönliche Vorliebe für das Rednertum, sondern vor allem das von ihm konsequent zu Ende gedachte praktische Vernunftinteresse, das – im Unterschied zu Kant – Fichte ganz allgemein zu einer positiven Integration der Rhetorik in die Philosophie führt. Die Beherrschung der Rhetorik als Vernunftkunst wird bei ihm geradezu zur Kardinaltugend des Gelehrten.

e) ‚Gewandtheit in der Gestaltung der Idee‘:
Rhetorische Kompetenz als philosophische Kardinaltugend

Die Eingebundenheit seiner Philosophie in „ethische Projekte, und das heißt für Fichte letztlich ... in das allumfassende Projekt der Menschheit“⁹ führt zu einer ausführlichen Reflexion ihrer redepraktischen Anwendung. Philosoph im eigentlichen Sinne ist – analog zu Kants Lehrer im Ideal – nicht der reine Theoretiker, sondern der Gelehrte, der die vielfältigen Formen der akademischen und öffentlichen Lehre vollständig beherrscht. Dabei hat das Problem der Lehrbarkeit der *Wissenschaftslehre* Fichte immer wieder beschäftigt. Schon in seinen frühen Jenaer *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794 hatte Fichte betont, dass der Gelehrte „ganz besonders die Pflicht (hat), die gesellschaftlichen Talente, *Empfänglichkeit* und *Mitteilungsfertigkeit*, vorzüglich und in dem höchstmöglichen Grade auszubilden“ (GA I, 3, 55). Der Lehr- und Mitteilungsaspekt rückt dann besonders in den späteren *Vorlesungen Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* aus dem Jahre 1805 ins Zentrum ausführlicherer Überlegungen zur Rhetorik der philosophischen Lehre.

Demnach ist es die Aufgabe des Gelehrten, durch schriftliche oder mündliche Mitteilung an andere, „die Erkenntniss der Idee unter den Menschen zu erhalten und zu verbreiten“ (FW VI, 352). Dabei gibt Fichte der „unmittelbare(n) und persönliche(n) freie(n) Mittheilung“ (FW VI, 416) des akademischen Lehrers, der die Fähigkeit, Ideen selbstständig zu fassen, erzeugt und nicht wie bei der schriftlichen Mitteilung bereits voraussetzt, den Vorrang. Fichtes Konzeption der philosophischen Lehre durch „mündliche Vorträge“ (FW IV, 429), gemäß der die Philosophie nur im unmittelbaren Umgang mit der Persönlichkeit des Gelehrten vermittelt werden kann, steht in bester idealistischer Tradition. Sie greift der Sache nach Platons Idee einer philosophischen Redekunst und seine entsprechende Kritik der Schriftlichkeit im *Phaidros* wieder auf.¹⁰ Ähnlich wie Platons philosophische Rhetorik, die eine Art „Seelenführung durch Rede“¹¹ darstellt, entwickelt Fichte eine Konzeption lehrhafter Redepraxis, die gerade

{{ Seite 56 }}

⁹ H. Girndt, „Fichtes Begriff der Philosophie und der philosophischen Bildung“, in: H. Girndt / L. Siep (Hrsg.), *Lehren und Lernen der Philosophie als philosophisches Problem*, Bd. I, Essen 1987, 55–77, hier: 58.

¹⁰ Vgl. Platon, *Phaidros*, 259b–277a.

¹¹ *A. a. O.*, 261b.

auch die philosophischen Anfänger von der Philosophie überzeugen und zur Einsicht führen soll. Die Rücksichtnahme auf „der Seele Arten“¹², die schon die rhetorische Psychagogie Platons kennzeichnet, findet sich auch bei Fichte:

Es folget, dass in diesem Geschäfte Rücksicht auf die zu bildenden Menschen, den Standpunct ihrer Bildung und ihre Bildsamkeit überhaupt genommen werden muss; und dass ein Wirken in diesem Fache Werth hat, nur, inwiefern es gerade auf diejenigen passet, auf die es berechnet ist, und auf keine anderen“ (GA I, 8, 125).

Die lehrhafte und redepraktische Anwendung der Philosophie setzt die situationsgerechte und publikumsangemessene Darstellung der Idee durch den philosophischen Lehrer voraus.

Fichtes ausführliche Schilderung des idealen Lehrers, der das Prinzip der Angemessenheit, des rhetorischen *decorum*, in jeder Situation und vor jedem Publikum zu wahren versteht, lässt den idealen Gelehrten geradezu als Virtuosen des Lehrvortrags erscheinen:

Der akademische Lehrer hat den Beruf, nicht nur überhaupt die Idee, in dem Einen und vollendeten Begriffe, in dem er sie erblickt, so wie der Schriftsteller, mitzuthemen; sondern er muß sie auf das mannigfaltigste gestalten, ausdrücken, und kleiden, um in irgend einer dieser zufälligen Hüllen sie an diejenigen, nach deren gegenwärtiger Bildung er sich zu richten hat, zu bringen. Er muß daher die Idee nicht bloß überhaupt, er muß sie in einer großen Lebendigkeit, Beweglichkeit, und innerer Wendbarkeit und Gewandtheit besitzen: ... die vollendete Fähigkeit, und Fertigkeit, in jeder Umgebung, den Funken der sich zu gestalten beginnenden Idee anzuerkennen, immer das geschickteste Mittel zu finden, um gerade diesem Funken zu vollkommenem Leben zu verhelfen, allenthalben und in jedem Zusammenhange anzuknüpfen wissen, dasjenige, worauf es eigentlich ankommt (GA I, 8, 130).

An dieser Stelle, die dem philosophischen Lehrer die Fähigkeit zu einer geradezu unendlichen Varianz seiner Ausdrucks- und Darstellungsformen abverlangt, wird der innere Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik deutlich: Die Anwendung der Philosophie ist als redepraktische Vermittlung von Philosophie und Leben wesentlich von der rhetorischen Gewandtheit des philosophischen Lehrers abhängig.

Im Unterschied zur philosophischen Idee befindet sich das geschichtliche Leben in einer ständigen Wandlung und mit ihm die jeweils zeitgemäßen sprachlichen Mitteilungsformen. Dabei vertritt Fichte mit seiner Forderung nach einer tendenziell unendlichen Viel-

¹² A. a. O., 271b.

falt philosophischer Ausdrucksformen kein von der Lebenspraxis abgelöstes sprachkünstlerisches Virtuositum. Statt des rein ästhetischen Strebens nach stilistischer Formvollendung bewegt ihn primär das praktische Interesse an der jeweils situativ angemessensten Mitteilungsforn. Demnach soll zwar der philosophische Lehrer „eine Unendlichkeit von Formen besitzen“, aber es kommt ihm „nicht darauf an, daß er die vollkommene Form finde, sondern daß er die in jedem Zusammenhange passendste finde“ (*ebd.*).

Im Unterschied zur Unveränderlichkeit der reinen Idee unterliegt die philosophische Lehre, will sie der dogmatischen Erstarrung entgehen, schon aufgrund ihrer Gebundenheit an situations- und zeitgemäße Mitteilungsformen dem Gesetz des Werdens. Die prinzipielle Unabschließbarkeit philosophischer Lehre und Literatur folgt allein schon daraus, dass sie immer in neuer Gestalt formuliert werden muss, um weiterhin glaubwürdig sein zu können.

Es folgt aus dieser von dem akademischen Lehrer zu fordernden Gewandheit in der Gestaltung der Idee noch eine neue Forderung an ihn – diese, daß seine Mittheilung stets neu sey, und die Spur des frischen und unmittelbar gegenwärtigen Lebens trage. Nur das *unmittelbar* lebendige Denken belebt fremdes Denken, und greift ein in dasselbe: eine veraltete und todte Gestalt, sey sie auch vorher noch so lebendig gewesen, muß erst durch den andern und seine eigne Kraft wieder in das Leben gerufen werden (*ebd.*).

Dieses Zitat verdeutlicht auch, wie sehr Fichte die Lehre an das lebendige Denken des Lehrers und den denkenden Mitvollzug der Hörer gebunden hat. Die ständige Erneuerung der sprachlichen Ausdrucksformen bedeutet dabei keine vom Denkvollzug abgelöste nachträgliche Stilisierung durch die rhetorische *elocutio*. Sie gründet in der Lebendigkeit des genetischen Denkstils, der seinen Gegenstand nicht nur historisch aufgreift, sondern ihn immer wieder neu zu erfinden und darzustellen versucht. Insofern philosophische Lehre derart Neuerfindung, eine Art schöpferischer *Re-inventio* der Idee ist, enthält schon die Denktätigkeit des Lehrers eine variantenreiche Lebendigkeit, die sich von selbst seiner Redetätigkeit und vermittels ihrer schließlich auch seinen Hörern mitteilt. Dass die Rede in der Lebendigkeit des Denkens gründet, bildet nach Fichte geradezu die Möglichkeitsbedingung ihrer Wirksamkeit auf andere. Fichte denkt die Lehre als einen dynamischen Vorgang, der das lebendige Denken des Lehrers durch die Rede auf den Hörer überträgt. Für diese rhetorische Übertragung gilt die alte Regel *similia similibus*: nur das unmittelbar lebendige Denken des Lehrers kann das Denken der Hörer beleben und somit in das geschichtliche Leben eingreifen. Das Ein-

greifen der Idee ins Leben anderer setzt wiederum die Ergriffenheit des philosophischen Lehrers voraus: „er muß die Idee kennen, sie ergriffen haben, und von ihr ergriffen seyn“ (GA I, 8, 129).

Dass die Persönlichkeit des Redners, sein Ethos, für die Überzeugungskraft seiner Rede eine wichtige Bedeutung besitzt, lehrt schon die klassische Rhetorik des Aristoteles.¹³ Im eminenten Sinne gilt dies für eine in den Augen der Lebenswelt erst einmal paradoxal erscheinende Philosophie des Absoluten. Auch hier vermag das System allein nicht zu überzeugen, und die Lehrbarkeit des Absoluten hängt nicht zuletzt von der persönlichen Glaubwürdigkeit seines Lehrers ab. Schon Augustinus hatte dazu in *De doctrina christiana* angemerkt, dass ein Redner, dessen Leben seinen Worten entspricht, mit größerem Gehorsam gehört wird. Zugleich warnt er vor den Lehrern ‚mit verkehrten und falschen Herzen‘, die ihren Lehrstuhl missbrauchen und das Gegenteil von dem lehren, was sie leben.¹⁴ Fichte greift diesen Topos rhetorischer Ethik auf, wenn er fordert, dass der Gelehrte selbst das lebendige Beispiel seiner Lehre darstellen soll und sie so durch das Exemplum seiner eigenen Person nachdrücklich beglaubigen soll. So „lehre er nicht bloß durch Worte, sondern durch die That; sey er selbst das lebendige Beispiel, und die ununterbrochene Erläuterung desjenigen Satzes, den er ihnen zum Leiter ihres ganzen Lebens geben will“ (GA I, 8, 128).

Die Besinnung auf das von Kant und Fichte aufgestellte Ideal erinnert insgesamt daran, dass die ursprünglichen Intentionen des Idealismus keineswegs auf ein bloß nachträgliches Begreifen des bereits Gewesenen zielen. Als engagierte Träger des praktischen Vernunftinteresses verstehen sich die Gelehrten gerade nicht als bloße rückwärtsgewandte Theoretiker, sondern als die entscheidende Avantgarde des geschichtlichen Lebens, die eine gesamtkulturelle ‚Revolution der Denkart‘ initiieren will. Dagegen enthält Hegels späteres Diktum, dass die Eule der Minerva erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug begönne, bereits den resignativen Verzicht auf den ursprünglichen Anspruch idealistischer Philosophie, selbst verjüngend und erneuernd ins Leben eingreifen zu können.¹⁵ Der von Kant und noch

{{ Seite 59 }}

¹³ Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 135b^a.

¹⁴ Augustinus, *De doctrina christiana*, IV, 58.

¹⁵ „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel, *Werke*, VII, 28).

radikaler von Fichte und Schelling vertretene avantgardistische Anspruch der Philosophie behauptet einen allerdings nicht unproblematischen Vorsprung der Vernunft vor der Wirklichkeit. Der die Normalität mehr oder weniger befremdlich oder sogar paradoxal anmutende Anspruch der spekulativen Philosophie erzeugt nämlich eine extreme rhetorische Differenz, die ihr Gelingen um so mehr gefährdet, je mehr sie sich ihrem eigentlichen Endziel, nämlich ihrer praktischen Vollendung in einer neuen ‚Kultur der Vernunft‘ nähert.

Es liegt durchaus in der Konsequenz der dreistufigen Entwicklungslogik, die von Kants programmatischer Gesamtidee der Philosophie vorgezeichnet wird, dass sich erst nach der Wandlung des transzendentalen Idealismus zu einer Philosophie des Absoluten um 1800 die dringende Frage nach den möglichen Formen ihrer praktischen Vollendung stellt. Ob die gewonnene spekulative Wahrheit auch allgemein glaubwürdig und überzeugend dargestellt werden kann, wird nun zur Schicksalsfrage für das Gelingen oder Scheitern des gesamten Idealismus. Die bedrohliche Kontingenzerfahrung der neuen, hochspekulativen Metaphysik, die am Problem ihrer öffentlichen Lehrbarkeit zu scheitern droht, führt jetzt zur verstärkten Reflexion und Aktivierung ihres eigenen *peithischen* Momentes. Daraus gehen dann die beiden aufschlussreichsten und wichtigsten Unternehmen hervor, die Metaphysik des deutschen Idealismus in Formen öffentlichen Vernunftgebrauches praktisch zu vollenden: Fichtes öffentliche Lehre und Schellings Weltalter-Projekt.

II. Fichtes öffentliche Lehre

Die öffentliche Lehre Fichtes umfasst öffentliche Vorlesungen und Reden. Sie sind dem Projekt der Vermittlung der Transzendentalphilosophie mit dem geschichtlichen Leben gewidmet. Zu den programmatischen Schriften, die den Philosophen als Avantgarde der Vernunft in der Geschichte bestimmen, gehören die metaphilosophischen Vorlesungen zur *Bestimmung* und zum *Wesen des Gelehrten*, die Fichte in veränderter Form 1794, 1805 und zuletzt noch einmal 1811 gehalten hat. Die Durchführung des entworfenen Programms einer öffentlichen und angewandten Philosophie findet sich dann vor allem in den drei großen Berliner Vortragszyklen: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), die *Anweisung zum seligen Leben* (1806) und die *Reden an die deutsche Nation* (1807/8). Sie geben eine kritische Diagnose der Krise der neuzeitlichen Menschheit und wagen zugleich eine Prognose ihrer zukünftigen Lösung. Insgesamt stellen sie den Versuch dar, die gegenwärtige Zerstörung der Vernunft und des Gemeinsinns durch ein neues ‚religiöses Denken‘ zu überwinden.

1. Das Projekt der Vermittlung von Spekulation und Leben

Die Wiederentdeckung des politischen Interpersonalitätsdenkers, Kulturkritikers, Redners und öffentlichen Lehrers Fichte stellt das lange Zeit vorherrschende Bild des reinen Transzendentalphilosophen heute radikal infrage.¹ Sie lässt zudem die entgegengesetzten Tendenzen seines Philosophierens – das nach Innen gekehrte transzendente Denken und das der Außenwelt zugewandte philosophische Rednertum – deutlicher hervortreten. Die heutige Wiederentdeckung dieser beiden entgegengesetzten Züge des fichteschen Philosophierens schärft auch den Blick für die Zweiteilung seines literarischen Werkes, das sich in die Innenseite der Schriften zur *Wissenschaftslehre* und die Außenseite seiner öffentlichen Vorlesungen und Reden unterteilt.² Sie lässt überdies das seit längerem diskutierte Problem der Einheit der fichteschen Lehre in einem neuen Licht erscheinen. Der Gesichtskreis der Diskussion um die Einheit der Philosophie Fichtes, die sich bisher auf das Problem der inneren Konstanz oder Veränderung der *Wissenschaftslehre* beschränkte, erweitert sich damit um die bisher vernachlässigte Perspektive seiner öffentlichen

{{ Seite 62 }}

¹ Zur Aktualität des politischen Interpersonalitätsdenkers Fichte in der jüngeren spanischen und italienischen Forschung s.: J. R. de Rosales, „Fichte in Spanien. Ein Bericht“, in: *Fichte-Studien* 8 (1995), 274–290 u. M. Ivaldo, „Fichte in Neapel“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 243–248. Von deutscher Seite, verdanken wir die Wiederentdeckung des politischen Denkers und Redners Fichte vor allem R. Schottky. Vgl. u. a. R. Schottky, „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘“, ders., „Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte von 1807“, in: *Fichte-Studien* 2 (1990), 111–137; ders., „Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 118–153.

² Das Eigengewicht der populären Philosophie, die als zweiter Hauptteil des fichteschen Gesamtwerks der *Wissenschaftslehre in specie* und *in genere* an die Seite rückt, hat vor allem die grundlegende Arbeit von H. Traub herausgestellt: H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*.

Philosophie.³ Gesucht wird nun der zentrale Gesichtspunkt, der den systematischen Zusammenhang der reinen *Wissenschaftslehre* mit der öffentlichen Lehre erklärt und die beiden entgegengesetzten Seiten der Philosophie Fichtes zu einem stimmigen Gesamtbild zusammenfügt.

Diese Philosophie-Idee, die nun die erweiterte Einheit der fichteschen Lehre verstehbar macht, braucht aber gar nicht künstlich konstruiert zu werden, sondern lässt sich zwanglos in Fichtes eigenen programmatischen Schriften finden. Erstaunlicherweise wurde sie in der bisherigen Diskussion, die zu sehr um die inneren Formprobleme der *Wissenschaftslehre* kreist, übersehen. Dabei lässt sie sich bei aufmerksamer Lektüre ohne weiteres den metaphilosophischen Schriften Fichtes entnehmen, die den Philosophen und seine Lehre eigens zum Thema machen. Dazu gehören vor allem seine Vorlesungen zur *Bestimmung* oder zum *Wesen des Gelehrten*, die Fichte im Laufe seiner Karriere mehrmals, erstmals 1794 in Jena, dann 1805 in Erlangen und zuletzt 1811 in Berlin, gehalten hat.

a) Der ‚Lehrer der Menschheit‘ zwischen Transzendentalphilosophie und Realgeschichte

Die Jenaer *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* gehören zu einer Reihe von öffentlichen Vorlesungen, die Fichte unter dem Titel *Moral für Gelehrte (De officiis eruditorum)* im Sommersemester 1794 an der Universität Jena gehalten hat. Schon vor seinem ersten Auftreten in Jena hatte sich Fichte Gedanken um die Erneuerung der akademischen Lehre gemacht und trug sich mit dem Gedanken, im Deutschen „eine philosophische Sprache zu erschaffen“ (*GA* III, 2, 50). Deshalb wollte er den bisherigen meditativen Stil seines Philosophierens beenden und, „statt die trockne Speculation fortzusetzen, Pläne zur Mittheilung derselben in meinen Vorlesungen ent-

{{ Seite 63 }}

³ Die extremen Gegenpositionen der bisherigen Diskussion waren R. Lauths einheitliche Sicht einer „Gesamtidee“ (R. Lauth, „J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 [1963/64], 353–385, hier: 353) und P. Baumanns’ These von der „verwirrenden Folge der fortwährend veränderten Systemgestalten“ (P. Baumanns, *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, München 1990, 2). Zur allgemeinen Diskussion um die Einheit der Lehre s. die Rezension von H. Traub in: *Fichte-Studien* 7 (1995), 199–212.

werfen“ (GA III, 2, 55). Gerade mit seinen öffentlichen Vorlesungen über *Moral für Gelehrte* hat Fichte dann zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Jena außergewöhnlichen Erfolg gehabt. Seine „moralische(n) Reden“ (GA I, 3, 4), so wird berichtet, haben „in Jena und Weimar große Sensation gemacht“ (GA I, 3, 17).

Der Grundgedanke der *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* lässt sich der folgenden Ankündigung entnehmen, mit der Fichte seine Hörer am Ende seiner Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* auch zu seinen öffentlichen Vorlesungen einlädt:

Die Wissenschaften sind, wie Ihnen allen ohne Zweifel bekannt ist, nicht zu einer müßigen Geistesbeschäftigung, und für die Bedürfnisse eines verfeinertern Luxus erfunden ... Alles unser Forschen muß auf den höchsten Zweck der Menschheit, auf die Veredlung des Geschlechts, dessen Mitglieder wir sind, ausgehen, und von den Zöglingen der Wissenschaft aus muß, als vom Mittelpunkte, Humanität im höchsten Sinne des Worts sich rund um sie herum verbreiten. Jeder Zuwachs, den die Wissenschaft erhält, vermehrt die Pflichten ihrer Diener (GA I, 2, 153).

Fichte erweist sich mit seinen *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* als ein philosophischer Klassiker der modernen Wissenschaftsethik. Er gibt hier alles andere als das Bild des weltabgewandten und in seine Spekulation versunkenen Philosophen ab, der sich als reiner Theoretiker allen gesellschaftlichen Verpflichtungen zu entziehen versucht. Seine öffentlichen Vorlesungen zeigen ihn von Anfang an als akademischen Lehrer, der ein außerordentlich waches Gewissen für die gesellschaftliche Verantwortung besitzt, die der Wissenschaftler für die Gesamtentwicklung der Menschheit trägt. Weitsichtig sieht er, dass die Vermehrung des Wissens und der wissenschaftlichen Disziplinen auch eine größere ethische Reflexion des Wissenschaftlers über sein Tun und seine Stellung in der Gesellschaft verlangt. Dabei macht Fichte nachhaltig darauf aufmerksam, dass die Freiheit der Wissenschaften von partikularen äußeren Interessen nicht die Lizenz zu theoretischem Luxus und Selbstgenuss erteilt, sondern auffordert, als Gelehrter der Menschheit zu dienen.

Fichtes wissenschaftsethische *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* wollen nicht selbst systematische Wissenschaft sein, sondern in erster Linie das Verantwortungsethos der wissenschaftlichen Gemeinschaft bestärken. Seine wissenschaftsreflexiven ‚moralischen Reden‘ sind deshalb nicht im rein szientistischen, sondern populären Vortragsstil gehalten, der auf das Vernunftgefühl seiner Hörer baut.

Erwarten Sie von diesen Unterhaltungen nicht eine systematische Wissenschaft; dem Gelehrten fehlt es öfterer beim Handeln, als beim Wissen. Vergönnen Sie vielmehr, daß wir in diesen Stunden, wie eine Gesellschaft von Freunden, die mehr als Ein Band vereinigt, uns zum hohen feurigen Gefühl unsrer gemeinschaftlichen Pflichten ermuntern (*GA I, 2, 154*).

Neben dieser allgemeinen wissenschaftsethischen Bedeutung haben Fichtes öffentliche Vorlesungen aber dann doch noch die spezielle Aufgabe einer Einleitung in die *Wissenschaftslehre*. Nicht nur durch ihre Inhalte, sondern durch Einübung der selbstreflexiven Einstellung, bilden sie eine rhetorische Brücke zwischen dem Leben und der Transzendentalphilosophie. So erfüllen sie als

Einleitungsvorträge eine ganz bestimmte Funktion im Gesamtsystem der Transzendentalphilosophie ... Philosophieren als ein freies Tun bedarf zufolge des transzendentalen Ansatzes einer Begründung und Rechtfertigung; es muß also vor seinem Vollzug aus dem Ganzen des Lebens abgeleitet und darauf bezogen werden.⁴

Schon am Anfang seiner Jenaer Lehrtätigkeit vertrat Fichte die Auffassung, dass die wissenschaftliche Philosophie lediglich in einer methodischen Systematisierung derjenigen vorwissenschaftlichen Überzeugungen besteht, die wir aufgrund des natürlichen „Wahrheitssinnes“ (*GA I, 2, 143*) bereits besitzen. Die rationale Rechtfertigung dieses intuitiven „Wahrheitsgefühls“ und seine diskursive Ausarbeitung zur „*Wahrheitserkenntnis*“⁵ ist dann die eigentliche Aufgabe der systematischen Philosophie. Diese Auffassung von der heuristischen Priorität vorwissenschaftlicher Überzeugungen verweist bereits auf die materiale Fundiertheit des transzendentalen Idealismus im interpersonalen Element des geschichtlichen Lebens. Die *Wissenschaftslehre* ist nämlich das Unternehmen der systematischen Ergründung, Verdeutlichung und rationalen Sicherung der von der Evidenz objektiver und verallgemeinerbarer Vernunftgefühle getragenen Grundüberzeugungen.

Die populären, öffentlichen Vorlesungen exponieren und bestärken gerade diese Grundüberzeugungen, die in den philosophischen Fachvorlesungen zur *Wissenschaftslehre* vorausgesetzt und methodisch begründet werden. Bei aller Popularität besitzen sie deshalb einen

{{ Seite 65 }}

⁴ R. Lauth, „Einleitung“, in: J. G. Fichte, *Von den Pflichten des Gelehrten*. Jenaer Vorlesung 1794/95, hrsg. v. R. Lauth / H. Jacob / P. K. Schneider, Hamburg 1971, VII–LXVI, hier: X.

⁵ *A. a. O.*, XI.

engen, wenngleich für den Hörer oft unsichtbaren Bezug zur systematischen Philosophie. Um neben der Popularität auch den Forderungen der Gründlichkeit entsprechen zu können, legt Fichte bei der Ausarbeitung auch seiner öffentlichen Vorträge ein Hauptaugenmerk gerade auf die gedankliche Disposition. Über seinen Arbeitsstil schreibt er in seinem Brief vom 27. Juni 1795 an Friedrich Schiller:

Ich setze die Popularität vorzüglich in den Gang, den ich nehme ... Nachdem die streng philosophische Disposition fertig ist, mache ich (ihn) nach ganz andern Grundsätzen: knüpfe an eine sehr gemeine Erfahrung an, und führe so den Faden, scheinbar nach der bloßen Ideen-Association, über die aber unsichtbar das System wacht, fort, bestimme nirgends schärfer, als vor der Hand nöthig ist, bis zuletzt die scharfe Bestimmung sich von selbst ergibt (*GA III, 2, 339*).

Sorgfalt hinsichtlich der gedanklichen Disposition und Anknüpfung an lebensnahe Beispiele bilden nach Fichtes eigenen Worten die Hauptgesichtspunkte bei der Verfertigung seiner öffentlichen Vorlesungen. Die gewollte Unauffälligkeit des dahinterstehenden philosophischen Systems gibt ein gutes Beispiel für das Kunstverbergungsgebot (*celare artem*) in der Philosophie ab: Die fachphilosophische Systematik wird bewusst dissimuliert und verdeckt. Der Verpflichtung zur gedanklichen Gründlichkeit versucht Fichte auch dadurch zu entsprechen, dass er den Begriff nicht durch das Bild ersetzt, sondern ergänzt, um so eine besondere Anschaulichkeit seiner Ausführungen zu erreichen.

Bei mir steht das Bild nicht *an der Stelle* des Begriffs, sondern *vor* oder *nach* dem Begriffe, als Gleichniß: ich sehe, darauf, daß es paße ... Wo ich nicht irre, haben alle alte, und neuere Schriftsteller, die in dem Ruhme des guten Vortrags stehen, es so gehalten, wie ich es zu halten strebe (*ebd.*).

Fichtes öffentliche Vorlesungen sind also vor allem dem Geist der Gründlichkeit verpflichtet. Ihr Schwerpunkt liegt nicht so sehr auf dem Sprachstil, der *elocutio*, sondern auf dem klaren und durchsichtigen gedanklichen Aufbau, der *dispositio*. Dieser argumentative Duktus aufeinander aufbauender Vorlesungen wird schon aus den Titeln der fünf *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* ersichtlich.

In konsequentem Gedankengang führen die ersten vier Vorlesungen den Hörer, ausgehend vom allgemeinen Gedanken der *Bestimmung des Menschen an sich* stufenweise über die *Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft* und die *Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft* bis zur konkreten *Bestimmung des Gelehrten*. Die ab-

schließende fünfte Vorlesung *Prüfung der Rousseauischen Behauptungen über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl des Menschen* beschließt den Kreis der Überlegungen, indem sie von der gewonnenen Bestimmung des Gelehrten wieder zum allgemeinen Thema der Menschheit zurückkehrt und sich mit dem rousseauschen Kulturpessimismus kritisch auseinandersetzt.

Die *Erste Vorlesung. Über die Bestimmung des Menschen an sich* enthält die Grundzüge einer Anthropologie, die das Wesen des Menschen „ausser aller Beziehung auf vernünftige Wesen seines gleichen“ (GA I, 3, 28) denkt. Im Mittelpunkt steht dabei nicht das transzendente Ich, sondern das konkrete individuelle Subjekt, die Person. Diese existiert nicht als reines Vernunftwesen, sondern findet sich individuiert als ein „vernünftig sinnliches Wesen“ (GA I, 3, 31) vor. Diese Polarität aus reiner Vernunft auf der einen und weltbezogener Sinnlichkeit auf der anderen Seite lässt den Menschen niemals unmittelbar mit sich identisch sein, sondern setzt ihn einem inneren Widerspruch aus. Einerseits vergegenwärtigt sich nämlich das Subjekt im empirischen Bewusstsein als reines Ich oder Vernunftwesen und damit als absolut selbstbestimmt und frei. Bereits im unmittelbaren „Menschengefühl“ (GA I, 3, 29), das den Satz *Ich bin* begleitet, bezeugt sich das ‚absolut Positive‘ ichhafter Freiheit und Würde, das Fichte dann in seinen Privatvorlesungen zur *Wissenschaftslehre* „streng erweisen“ (*ebd.*) wird. Auf der anderen Seite ist der Mensch als konkrete Person aber auch ein „sinnliches Wesen“ (*ebd.*) und damit mehr als ein reines Ich; „er sagt nicht bloß: ich bin; sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses und jenes“ (*ebd.*). Durch die Sinnlichkeit erleidet er die Fremdbestimmung durch äußere Dinge und Weltverhältnisse, die seiner Vernunft widersprechen.

Solange die äußere Welt der Dinge der Vernunft des Menschen noch unangemessen ist, existiert der Mensch als Person im lebendigen Widerspruch zwischen seiner reinen Vernunft und seiner weltbezogenen Sinnlichkeit. Um personale Identität zu erlangen, muss der Mensch deshalb versuchen, die äußeren Dinge zu verändern und „sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen“ (GA I, 3, 31). So ergibt sich hinsichtlich der letzten Bestimmung des Menschen das Resultat:

Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn *sollen*, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen (*ebd.*).

Nur über den unendlichen Prozess der Kultivierung seiner selbst und der ihn umgebenden Welt kann der Mensch sich der gesuchten „absolute(n) Identität“ (GA I, 3, 30) annähern. Fichtes dynamische Anthropologie hebt hier die Unabtrennbarkeit der Selbst- und Weltbeziehung hervor: Der Fundamentaltrieb des Einzelnen nach personaler Identität vermag sich nur durch die Geschichte der Kultivierung der umgebenden Welt hindurch zu verwirklichen. Fichte geht damit über Kants Konzeption der autonomen sittlichen Subjektivität hinaus und stellt das Individuum unmittelbar in das geschichtliche Projekt der Kultivierung und der praktischen Umgestaltung der äußeren Welt hinein. Dabei deutet Fichte den kulturellen Prozess nicht wie Schiller „als ästhetisches Veredlungsgeschehen“⁶, sondern als sinnliche Verwirklichung der Sittlichkeit in einer moralischen Kultur.

Die *Zweite Vorlesung. Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft* betrachtet nicht mehr nur den Menschen an sich und seine Beziehung zu äußeren Dingen, sondern zu anderen Personen. Dabei zeigt Fichte, dass das Interpersonalitätsproblem – wie wir überhaupt dazu kommen, „vernünftige Wesen ausser uns anzunehmen und anzuerkennen?“ (GA I, 3, 35) – sich nur aus praktischen Prinzipien lösen lässt. Ausgangspunkt ist dabei das schon in der *Ersten Vorlesung* exponierte fundamentale Streben des Menschen nach absoluter Identität, das den Trieb nach Übereinstimmung unserer Person mit der Welt außer uns einschließt. Nun ist die äußere Welt uns nur adäquat, wenn wir darin nicht nur anorganische Dinge oder organische Naturwesen antreffen, sondern uns in anderen menschlichen Vernunftwesen wiederfinden können. Deshalb schließt der Fundamentaltrieb nach Identität den gesellschaftlichen Trieb, „vernünftige Wesen unseres gleichen, oder *Menschen zu finden*“ (GA I, 3, 38), ein. Damit springt als Resultat der *Zweiten Vorlesung* heraus:

Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch *ist bestimmt*, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt (GA I, 3, 37).

Gerade die *Zweite Vorlesung* beweist, wie wenig Fichte den Menschen als einsames Ich oder isoliertes Ego denkt. Fichte erweist sich hier als ein genuiner Gemeinschaftsdenker, der zeigt, dass die Selbstbezie-

{{ Seite 68 }}

⁶ W. Högrefe, „Schiller und Fichte. Eine Skizze“, in: J. Bolten (Hrsg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt a.M. 1984, 276–289, hier: 282.

hung des Einzelnen ursprünglich durch die Fremdbeziehung zu anderen Menschen vermittelt ist und der Mensch sich nur in Gesellschaft vervollkommen kann.⁷ Fichte schließt sich hier auf seine Weise der aristotelischen Tradition der politischen Philosophie an, die von der ursprünglichen gesellschaftlichen Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* überzeugt ist. Dabei übernimmt Fichte auch den demokratischen Grundgedanken, dass die gesuchte Gesellschaft aus einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen bestehen soll, die in einer Beziehung gegenseitiger Anerkennung stehen. Der gesellschaftliche Trieb des Menschen geht nicht auf Subordination der anderen aus, sondern auf Koordination vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig „frei seyn lassen“ (GA I, 3, 39). Im Zuge einer immer weiteren gesellschaftlichen Befreiung und gemeinschaftlichen Vervollkommnung wird – so Fichtes Vision – die menschliche Gesellschaft schließlich eines Tages auch auf ihre äußeren staatlichen Institutionen verzichten können. An der Spitze dieses gesellschaftlichen Fortschritts steht der freie Mensch, der durch die Wirkung seiner Persönlichkeit auch die anderen um sich herum befreit:

Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluß, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge athmen wir freier; wir fühlen uns durch nichts gepreßt und zurückgehalten und eingeengt; wir fühlen eine ungewohnte Lust, alles zu seyn und zu thun, was nicht die Achtung für uns selbst uns verbietet (*ebd.*).

Die *Dritte Vorlesung. Über die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft* führt den Gedanken der gesellschaftlichen Bestimmung des Individuums weiter. Auf der einen Seite befreie sie den Einzelnen aus den Zwängen der traditionellen Standesgesellschaft, indem sie betont, dass die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand nicht durch Geburt oder soziale Herkunft vorherbestimmt sein darf, sondern „eine Wahl durch Freiheit“ (GA I, 3, 48) sein soll. Auf der anderen Seite bestreite sie dem Individuum das Recht, sich egoistisch von der Gesellschaft abzusondern und nur „für den eigenen Selbstgenuß zu arbeiten, sich vor seinen Mitmenschen zu verschließen“ (GA I, 3, 49). Dasjenige, was die Gesellschaft für uns in der Vergangenheit getan hat,

{{ Seite 69 }}

⁷ Dass Fichte die Frage nach der Gemeinschaft von Anfang an beschäftigte, hat übrigens schon die in der Fichte-Forschung zu Unrecht im Hintergrund verbliebene Abhandlung von W. Weischedel, *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1973, gezeigt.

sollen wir ihr wiedergeben. Im Gegensatz zu liberalistischen Gesellschaftsmodellen entlässt Fichtes Idee einer bürgerlichen Verantwortungsgesellschaft den Einzelnen auch in seiner Berufssphäre nicht aus seiner gesamtgesellschaftlichen Pflicht. Innerhalb seines frei gewählten Standes oder Berufes hat der Einzelne deshalb auch „die Pflicht ... seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den – das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln“ (*ebd.*).

Diese Idee der gesamtgesellschaftlichen und menschheitlichen Verpflichtung jedes Einzelnen in seinem Beruf nimmt nun die *Vierte Vorlesung. Über die Bestimmung des Gelehrten* auf. *A fortiori* vertritt sie die Auffassung: „Der Gelehrte ist ganz vorzüglich für die Gesellschaft bestimmt: er ist, insofern er Gelehrter ist, mehr als irgend ein Stand, ganz eigentlich nur durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft da“ (*GA I, 3, 55*). Diese vorzügliche Bestimmung des Gelehrten begründet sich in seiner Aufgabe und der Art seines Wissens. Die spezielle Bestimmung des Gelehrtenstandes ist nach Fichte nämlich „die *oberste Aufsicht*“ (*GA I, 3, 54*) über den Fortgang der Menschheitsentwicklung im Allgemeinen und deren konkrete Beförderung in der Gegenwart. Als Lehrer und Erzieher des Menschengeschlechts muss der Gelehrte ein dreifaches Wissen beherrschen:

1. Die vollständige und genaue „*Kenntniß* der Anlagen und Bedürfnisse des Menschen“ (*GA I, 3, 52*). Dieses apriorische Wissen um Wesen und Zweck der Menschheit „gründet sich auf reine Vernunftsätze, und ist *philosophisch*“ (*GA I, 3, 53*).

2. Die Kenntnis der geeigneten Mittel, um die festgestellten Anlagen des Menschen zu entfalten und seine Bedürfnisse zu befriedigen. Dieses instrumentelle Wissen ist „*philosophisch-historisch*; (nicht bloß historisch; denn ich muß ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände beziehen, um die letztern als Mittel zur Erreichung der erstern beurtheilen zu können)“ (*ebd.*).

3. Die Kenntnis der jeweiligen geschichtlichen Situation, um im Stufengang der Menschheitsentwicklung den Erfolg der zweckmäßigen Mittel **ZU** gewährleisten: „Man muß wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Kultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpunkte stehe“ (*ebd.*). Dieser Teil der für den Gelehrten notwendigen Kenntnis ist schließlich „*blos historisch*“ (*ebd.*).

Die Gelehrsamkeit umfasst somit sowohl rein philosophische, philosophisch-historische als auch bloß historische Wissensformen.

Dieses Ideal der Gelehrsamkeit, das Fichte schon in der *Vierten Vorlesung. Über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794 entwirft, ist – so meine ich – der Schlüssel für das Verständnis des Gesamtwerks Fichtes und der Einheit der fichteschen Lehre. Im Gelehrten als „Lehrer des Menschengeschlechts“ (GA I, 3, 56) vereinigen sich Züge des Transzendentalphilosophen und des (politischen) Lehrers. Seine Gelehrsamkeit umfasst nämlich mehr als das apriorische Wissen der reinen Transzendentalphilosophie. Sie beinhaltet ebenso die – für die öffentliche und angewandte Philosophie typische – ‚gemischte‘ Wissensform, die apriorische mit historischen Kenntnissen verbindet, um zwischen der Philosophie und dem geschichtlichen Leben vermitteln zu können. Ausgehend von den Jenaer *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* lässt sich somit die Frage nach der Einheit der Lehre nicht von der Person des Gelehrten ablösen. Fichtes Philosophie-Idee entspringt dem Ideal des Gelehrten. Nicht das philosophische System, sondern die Gelehrsamkeit des Gelehrten vermittelt die unterschiedlichen Wissensformen der reinen *Wissenschaftslehre* und der öffentlichen Lehre. Es ist zuletzt der Gelehrte selbst, der als Subjekt der Philosophie den Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Wissens- und Literaturformen des fichteschen Gesamtwerks stiftet und als ‚Lehrer des Menschengeschlechts‘ die entgegengesetzten Züge transzendentaler Reflexion und öffentlicher Lehre in sich vereinigt.

b) Die Freiheit des philosophischen Wissens

Insgesamt lässt Fichtes personale Philosophie-Idee den Gelehrten als das vermittelnde personale Zentrum einer Pluralität der Wissensformen, Lehrformen und Stile des Philosophierens sichtbar werden. Vor diesem Hintergrund sollte auch der diachrone Aspekt der Frage nach der Einheit der fichteschen Lehre aus dem Gesichtspunkt des rhetorischen Prinzips der Angemessenheit neu diskutiert werden. Fichtes Schriften lassen sich nämlich sowohl in Stil (*elocutio*) als auch in ihrer Systematik (*dispositio*) als variabler Ausdruck des philosophischen Lehrers begreifen, der seine philosophische Erfindung (*inventio*) unter den sich verändernden Bedingungen seiner geschichtlichen Lebenswelt ständig umgestalten muss, um sie glaubwürdig darstellen und mitteilen zu können. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass die stilistischen wie systematischen Varianten und Veränderungen der fichteschen Lehre wesentliche Anstöße von der veränderten Geisteshaltung des Publikums und der geschichtlichen Situation

erhalten. Diese Rücksicht auf die soziale und historische Angemessenheit der Lehre wird der allgemeinen Lage des Gelehrten gerecht, der jeweils inmitten einer geschichtlich situierten philosophischen Überzeugungsgemeinschaft wirken muss, um die Vernunft zur Geltung bringen zu können. Am Ideal des Gelehrten als freies Subjekt der Philosophie hält Fichte bis ans Ende seines Lebens fest, wie seine späten Berliner *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* zeigen.

Als Fichte im Jahre 1811 wiederum *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* hielt, lehrte er bereits an der neugegründeten Berliner Universität. Wie bereits zu Beginn seiner akademischen Laufbahn in Jena versucht er auch hier, seinen Einfluss auf ein neues Ethos der Universität geltend zu machen. Trotz des gleichlautenden Titels besitzen seine späten *Berliner Vorlesungen* gegenüber der früheren *Jenaer Bestimmung des Gelehrten* von 1794 einen deutlich veränderten Charakter. Die in der Berliner Zeit vollzogene Wende der kritischen Transzendentalphilosophie zur transzendentalen Metaphysik hat auch Fichtes Bild des Gelehrten verwandelt. Die *Berliner Bestimmung des Gelehrten* enthält eine religiöse Vertiefung des wissenschaftlichen Ethos, in dem sich besonders das in der *Religionslehre* von 1806 vorgetragene neue metaphysische Denken bemerkbar macht. Der Grundgedanke lautet: „Wahre wissenschaftliche Begeisterung geht entweder von Religion aus, oder sie führt zu derselben hin“ (*FW XI*, 163). Im geradezu verklärenden Lichte eines religiösen Idealismus beschreibt Fichte den Gelehrten nun als „Seher weltgestaltender Gesichte“ (*FW XI*, 169) und charismatischen Lehrer seines Volks. Die Universität wird schließlich zum Versammlungsort einer von religiösem Ethos getragenen „gelehrte(n) und wissenschaftliche(n) Gemeinde“ (*FW XI*, 168).

Die ersten beiden Vorlesungen entwickeln diese neue religiöse Bestimmung des Gelehrten, der nicht mehr nur zur Beförderung des Fortgangs der menschlichen Gesellschaft, sondern zur „Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde“ (*FW XI*, 160) berufen ist. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Idee des charismatischen Lehrers, die sich schon im mittelalterlichen Denken bei Thomas von Aquin findet.⁸ Zwar war das charismatische Denken immer schon ein

{{ Seite 72 }}

⁸ Vgl. P. L. Oesterreich, „Charismatische Interpersonalität bei Thomas von Aquin“, in: C.-E. Gethmann / P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*, Georg Scherer zum 65. Geburtstag, Darmstadt 1993, 55–66.

mehr oder weniger verborgener Grundzug der fichteschen Philosophie gewesen.⁹ So findet sich schon in der *Jenaer Bestimmung des Gelehrten* die auffällige Äußerung: „Ich bin ein Priester der Wahrheit“ (GA I, 3, 58). Aber erst in der späten *Berliner Bestimmung des Gelehrten* tritt dieses charismatische Selbstverständnis in reiner Form hervor.

Die erste Vorlesung stellt bereits das visionäre Erkenntnisvermögen des Gelehrten heraus, der als philosophischer Seher sein Wissen unmittelbar aus einer rein geistigen Anschauung schöpft. Der „Gelehrte muß nicht bloß das gegebene Sein in sich wiederholen, sondern er muß Gesichte sehen aus dem übersinnlichen Sein“ (FW XI, 150). Ausschließlich diese übersinnliche Erkenntnis, die nicht wie die empirische das bereits bestehende Sein nur wiederholt, hat – so lautet die Pointe der fichteschen Argumentation – wirklich innovativen Charakter. Nur derartige geistige Visionen können die Welt wirklich umgestalten und bilden im eigentlichen Sinne ein „thatbegründendes Wissen“ (ebd.). Gerade diese erste Vorlesung der *Berliner Bestimmung des Gelehrten* enthält einige der lesenswertesten Stellen Fichtes zum Thema der Einheit von Theorie und Praxis und zum ursprünglichen Praxisbezug des Idealismus. Eine Idee bildet demnach „ein Gesicht aus der Welt, die durchaus nicht da ist, der übersinnlichen und geistigen Welt, die eben durch unser Handeln wirklich werden, und in den Umkreis der Sinnenwelt eingeführt werden soll“ (ebd.). Sie vergegenwärtigt als „Bild Gottes“ (FW XI, 151) ein übersinnliches Soll, das den schöpferischen Anstoß zur Umgestaltung und Fortgestaltung der geschichtlichen Welt gibt. In diesem Sinne erweist sich das Ideenwissen des Gelehrten als unmittelbar praxisbezogen. Als „der eigentliche Vereinigungspunkt zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt“ (FW XI, 161) wird seine Person damit zur „eigentlichen Lebenskraft in der Welt, und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung“ (FW XI, 155).

Allerdings ist nicht jedermann zum Gelehrten und Seher übersinnlicher Gesichte bestimmt.

Von jeher zwar war es Gesetz der übersinnlichen Welt, daß sie nur in wenigen Auserwählten und dazu im Rathe der Gottheit Bestimmten ursprünglich herausbrach in Gesichtern; die große Mehrzahl der Uebrigen sollte erst von diesen Wenigen aus, die da gleichsam als Mittler da standen zwischen dem Menschengeschlechte und dem Uebersinnlichen, gebildet werden (FW XI, 165).

{{ Seite 73 }}

⁹ J. L. Villacanas, „Fichte und die charismatische Verklärung der Vernunft“, in: *Fichte-Studien* 5 (1993), 117–148.

Die überlegene Einsicht ins Übersinnliche und Göttliche der „Wenigen, dazu von Gott Bestimmten“ (*FW XI*, 171), durch die die intellektuelle Anschauung die Züge einer geradezu gnadenhaft verliehenen prophetischen Erkenntnis gewinnt, zeichnet den philosophischen Seher vor anderen Menschen aus.

Dabei unterscheidet sich der moderne Gelehrte vom „ursprünglich begeisterten Seher“ (*FW XI*, 167) dadurch, dass er seine Ideen in verständlicher und wissenschaftlicher Form einem aufgeklärten Publikum mitteilt. Er muss dazu die Kunst beherrschen, in den Formen der gelehrten Bildung seiner Zeit, seine „neuen Gesichte auszubilden zur Verständlichkeit für das Volk, und das Volk zur Fähigkeit, sie zu verstehen“ (*FW XI*, 169). Die wissenschaftliche Gelehrtengemeinde, in die der späte Fichte neben den Philosophen auch die höheren Staatsbeamten aufnimmt, wird dabei zur Vorhut „einer neuen und geistigen Wiedergeburt durch absolute Freiheit“ (*FW XI*, 156). Diese kann nicht durch logische Notwendigkeit erzwungen werden, sondern nur in der Form freier Überzeugung geschehen. Ausdrücklich erklärt Fichte: „Auch sind wir keineswegs gesonnen, diejenigen, die einmal nicht sehen, zum Sehen zu zwingen, indem wir recht gut wissen, daß wir ein solches etwa logisches Zwangsmittel ganz und gar nicht besitzen“ (*ebd.*).

Auch der späte Fichte hält somit die selbstkritische Einsicht fest, dass der Philosophie prinzipiell kein hinreichendes ‚logisches Zwangsmittel‘ zur Verfügung steht. Die klare Erkenntnis der Kontingenz der philosophischen Standpunkte – dass in der Philosophie keine reine logische Notwendigkeit, sondern nur freie Überzeugung herrschen kann und soll – rückt wiederum den Gelehrten und seine lehrhafte Rede selbst ins Zentrum seines rhetorikaffinen Philosophierens. Ob als Avantgarde des gesellschaftlichen und menschheitlichen Fortschritts in der *Jenaer Bestimmung* von 1794 oder als charismatischer Lehrer der geistigen Wiedergeburt in der *Berliner Bestimmung* von 1811, immer nimmt der Gelehrte als Organisator von beweglichen Wissens- und Lehrformen die zentrale vermittelnde Position zwischen der transzendentalen Vernunft und der geschichtlichen Lebenswelt ein.

Den Geist des Gelehrten selbst derart als dynamischen Einheitsgrund der fichteschen Lehre anzunehmen, löst zudem das Paradox auf, dass Fichte angesichts der gravierenden Veränderungen seiner Texte dennoch immer an der Idee der Einheit seiner Lehre festhalten konnte. Von Fichtes personaler Grundidee der Philosophie aus betrachtet widerspricht die Konstanz transzendentaler Einsicht nämlich keineswegs dem ständigen und unabschließbaren Wandel ihrer syste-

matischen und sprachlichen Darstellungsformen. Im Gegenteil gehört es geradezu zur ‚Vernunftkunst‘ des Gelehrten, das Invariante seiner ursprünglichen philosophischen Entdeckung in immer neuen Wissens- und Ausdrucksformen angemessen darstellen und überzeugend mitteilen zu können. Fichte sah sich zweifellos selbst als diesen Gelehrten, der die *eine* philosophische Entdeckung in immer neuen systematischen und stilistischen Varianten versuchte seiner geschichtlichen Lebenswelt zu vermitteln.

Dabei entspricht Fichtes Grundmodell philosophischer Kommunikation der allgemeinen Interpersonalitätslehre seines *Naturrechts* von 1796. Dort zeigt er bekanntlich, dass diejenige Rede, durch die menschliche Interpersonalität real begründet wird, den Charakter der freien Aufforderung besitzt: Von ihr geht ein äußerer ‚Anstoß‘ aus, der das Geforderte nicht erzwingt, sondern lediglich anmutet und so dem anderen die „völlige Freiheit zur Selbstbestimmung“ (GA I, 3, 343) belässt. Fichte formuliert damit eine ursprüngliche Einsicht in die fundamentale Bedeutung auffordernder Rede, die zur Freiheit überzeugt, ohne sie logisch erzwingen zu wollen. Der Begriff freier Überzeugung, der die Gegensätze von Freiheit und Wissen, (Inter-)Personalität und System in sich vereinigt, erklärt die rhetorische Grundanlage seines gesamten Philosophierens.

Insgesamt wirft die personale Philosophie-Idee Fichtes, die in den programmatischen metaphilosophischen Vorträgen zur *Bestimmung* und zum *Wesen des Gelehrten* ersichtlich wird, ein neues – und hoffentlich klärendes – Licht auf die Fragen der Architektonik und dynamischen Einheit der fichteschen Lehre. Sie lässt die Grundzüge eines Idealismus hervortreten, der sich selbst inmitten der Differenz zwischen reiner Vernunft und geschichtlicher Situation verortet und dem dominanten Bild des deutschen Idealismus als eines identitätslogischen ‚Meisterdenkens‘ widerstreitet.¹⁰ Dabei sind es vor allem die drei differenten Dimensionen der Freiheit des Wissens, des Rhetorischen und der Person des Gelehrten, die gerade den fichteschen Idealismus heute wieder interessant werden lassen, da er philosophiekonzeptionell schon auf Erfahrungen antwortet, die erst im 20. Jahrhundert ins allgemeine Bewusstsein gerufen werden: die Pluralität der konkurrierenden philosophischen Standpunkte und Systeme, ihre logische Unentscheidbarkeit und die Kontingenz von Vernunft und geschichtlicher Wirklichkeit.

{{ Seite 75 }}

¹⁰ Zum Idealismus als Philosophie der rhetorischen Differenz: P. L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, 42–46 u. 103–191.

Vor dem Hintergrund dieser über die reine Transzendentalphilosophie hinausreichenden Philosophie-Idee gewinnt gerade Fichtes öffentliche Philosophie eine neue und gewichtige Bedeutung. Zwar war schon vor längerem bemerkt worden, dass Fichtes Philosophiebegriff weiter aushole und neben der *Wissenschaftslehre* auch den Begriff einer angewandten Philosophie enthalte, die „der Vermittlung von Philosophie und Leben“¹¹ gewidmet ist. Zur schärferen Bestimmung der öffentlichen Lehre als angewandter Philosophie sollte allerdings zwischen zwei Bedeutungen von ‚Anwendung‘ bei Fichte unterschieden werden: dem logischen und dem rhetorischen Anwendungsbegriff. Die logische Applikation erklärt zwar die systematische Explikation der *Wissenschaftslehre in specie* zur *Wissenschaftslehre in genere*, ergibt aber noch keine hinreichende Bestimmung der öffentlichen Lehre.¹² Ihr fehlt das notwendige Moment rhetorischer Anwendung, durch das die Philosophie versucht, durch öffentliche Vorträge und Reden in das geschichtliche Leben wirksam einzugreifen. Unter „Anwendung der Philosophie“ (*FW IV*, 389) versteht Fichte nämlich nicht nur eine systemimmanente Entwicklung der reinen *Wissenschaftslehre* innerhalb der theoretischen Gebiete der Natur-, Rechts-, Sitten- und Religionslehre, sondern vor allem die in die geschichtliche Situation persuasiv und redepraktisch eingreifende Lehre.

Die rhetorische Realisation erweist sich geradezu als Proprium der öffentlichen Lehre, und ihre Unterscheidung von der logischen Applikation der Transzendentalphilosophie begründet die bereits angesprochene Zweiteilung des fichteschen Gesamtwerks in die *Wissenschaftslehre* einerseits und die öffentliche Lehre der angewandten Philosophie andererseits.¹³ Demnach entwickelt sich Fichtes Philosophie ausgehend von der speziellen *Wissenschaftslehre* in zwei Schritten. Erstens wird durch die logische Applikation des transzendentalen Gedankens systematisch von der speziellen zur generellen *Wissenschaftslehre* entfaltet, die vor allem die Natur-, Rechts-, Sitten- und Religionsphilosophie umfasst. Zweitens entsteht durch die rhetorische

{{ Seite 76 }}

¹¹ R. Lauth, „J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“, 284.

¹² Vgl. Joachim Widmann, „Angewandte Philosophie“, in: ders., *Johann Gottlieb Fichte. Eine Einführung in seine Philosophie*, Berlin / New York 1982, 85–130.

¹³ Dieser Einteilung folgt die von W. G. Jacobs und mir herausgegebene zweibändige Studienausgabe der Werke Fichtes, die als Bd. 7 (*Fichte I, Schriften zur Wissenschaftslehre*) und Bd. 8 (*Fichte II, Schriften zur Angewandten Philosophie*) in der Philosophischen Bibliothek des Deutschen Klassiker Verlags, Frankfurt a. M., erscheint.

Realisation, die die gesamte *Wissenschaftslehre* mit der geschichtlichen Lebenswelt zu vermitteln sucht, Fichtes öffentliche Lehre. Unter Berücksichtigung des eigenständigen Gewichts der öffentlichen Lehre, die in Hinsicht auf die praktische Vollendung der Philosophie sogar einen Vorrang gegenüber der *Wissenschaftslehre* besitzt, stellt sich die Architektur der fichteschen Philosophie im Grundriss folgendermaßen dar:

Die Architektonik des fichteschen Gesamtwerks:

I. a) *Wissenschaftslehre in specie* (Transzendentalphilosophie)

I. b) *Wissenschaftslehre in genere* (Natur-, Rechts-, Sitten-, Religionslehre)

II. Öffentliche Lehre

(Reden und Vorträge der angewandten Philosophie)

Die öffentliche Lehre war von Fichte als der konsequente Abschluss seines Gesamtwerks geplant und stellt nichts weniger als den Versuch dar, den Idealismus in der Realität des geschichtlichen Lebens praktisch zu vollenden. Als Projekt der Vermittlung von Spekulation und Leben stürzt dieses ambitionierte Projekt die spekulative Theorie aber erst einmal in die tiefe Krise ihrer Konfrontation mit der geschichtlichen Realität. Dabei entwickeln die Herausforderungen ihrer rhetorischen Realisation eine Eigendynamik, deren verändernden Tendenzen sich weder der sprachliche Ausdruck noch die gedankliche Systematik zu entziehen vermag. Die Dynamik der rhetorischen Differenz treibt den Konflikt des transzendentalen Idealismus mit dem Realismus der Lebenswelt immer stärker hervor. Den Höhepunkt bildet zweifellos die Krise des *Atheismusstreites*, in der Fichte sein Professorenamt in Jena verliert und die Folgen der mangelnden öffentlichen Vertretbarkeit seiner bisherigen Philosophie am eigenen Leibe verspüren muss. Die Veränderung der fichteschen Lehre um 1800 erhält ihren entscheidenden äußeren Anstoß zweifellos von der schmerzlichen Erfahrung dieser allgemeinen Diskreditierung seines Denkens. Die Neuformation des fichteschen Idealismus in Berlin geht dann – wie schon ihre Entstehung – aus einem Prozess der rhetorischen Überarbeitung hervor, in dem Fichte versucht, nun seiner eigenen Transzendentalphilosophie den bisher offensichtlich unerreichten Status allgemeiner öffentlicher Vertretbarkeit zu verschaffen. Der transzendente Idealismus vollzieht nun eine neue Wendung, bei der Fichte vor allem jenen Realismus in seinem eigenen System hervortreten lässt, der ihm äußerlich schon seit langem in der Gestalt der Glaubens- und Gefühlsphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis entgegengetreten war.

c) F. H. Jacobi: Das Denkmal der Differenz von Geist und System

Den tiefgreifenden Einfluss, den Jacobi schon auf die frühe *Wissenschaftslehre* Fichtes ausübte, hat die Forschung der letzten Jahrzehnte deutlich hervorgehoben. So wurde erkannt, dass die von Jacobi in *David Hume* vertretene Gefühls- und Glaubenslehre sich schon im praktischen Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 in verwandelter Form wiederfindet. Zugespitzt formuliert kann sogar gesagt werden, dass die *Wissenschaftslehre* „von Anfang an eine Synthesis der Konzeptionen Kants und Jacobis darstellt“¹⁴. Ferner stellt das berühmte *Sendschreiben* Jacobis an Fichte von 1799 lediglich den Höhepunkt einer nie unterbrochenen Auseinandersetzung Fichtes mit Jacobi dar, in der sich der grundsätzliche Konflikt von Kritik und Leben widerspiegelt.¹⁵ Zweifellos hat sich dann in der Krise des Atheismusstreites der Einfluss Jacobis u. a. durch das berühmte *Sendschreiben* an Fichte noch einmal intensiviert und zur so genannten ‚veränderten Lehre‘ der späten *Wissenschaftslehre* beigetragen.¹⁶ Spätestens seit der Neufassung der *Wissenschaftslehre* 1801/1802 hatte nämlich Fichte „den in der Diskussion mit Jacobi entwickelten Begriff des *Lebens* dann auch grundlegend in die *Wissenschaftslehre*“¹⁷ eingeführt und damit die Wendung zum ‚höheren Realismus‘ seiner Spätphilosophie vollzogen.

Das Verhältnis Fichtes zu Jacobi ist von Anfang an von einem auf den ersten Blick überraschend starken Gefühl der geistigen Verbundenheit gekennzeichnet. Mit keinem anderen zeitgenössischen Denker außer Kant hat sich Fichte derart verwandt gefühlt wie mit Jacobi. Der Realist, der in systematischer Hinsicht geradezu ein natürlicher Gegner des streitbaren Idealisten Fichte sein müsste, wird von

{{ Seite 78 }}

¹⁴ R. Lauth, „Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache“, in: K. Hammacher (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt 1971, 165–197, hier: 173.

¹⁵ K. Hammacher, „Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis“, in: ders., *Kritik und Leben*, Bd. II, München 1969, 166–184 u. ders., „Jacobis Brief ‚An Fichte‘ (1799)“, in: W. Jaeschke (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt der Ersten Philosophie (1799–1807)*, Hamburg 1993, 72–84.

¹⁶ Eine hervorragende Dokumentation der Auseinandersetzung der Streitsache ‚Fichte gegen Jacobi‘ findet sich in: W. Jaeschke (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation*.

¹⁷ K. Hammacher, „Jacobis Brief ‚An Fichte‘ (1799)“, 83.

diesem öffentlich als der „hellste Denker unsers Zeitalters“ (GA I, 4, 236) gefeiert. Früh bemüht sich Fichte um die Freundschaft Jacobis und schreibt ihm schon kurz nach der Entdeckung seiner *Wissenschaftslehre* am 29. September 1794: „Ist irgend ein Denker in Deutschland, mit welchem ich wünsche und hoffe in meinen besondern Ueberzeugungen übereinzustimmen, so sind *Sie* es“ (GA III, 2, 202).

In seinem Brief vom 26. April 1796 betont er noch einmal ausdrücklich: „Ja theurer edler Mann, wir stimmen ganz überein“ (GA III, 3, 18). Dieses exklusive Verhältnis zu Jacobi währt vonseiten Fichtes bis in die Zeit des Atheismusstreits fort. So schreibt Fichte noch am 18. Januar 1799 an Jacobi: „Bei Ihnen suche ich nicht Theilnahme, Verwendung oder deß Etwas, sondern mehr, ich suche Freundschaft“ (GA III, 3, 176). Ferner bekennt er in seiner *Appellation an das Publikum* sogar öffentlich sein intimes geistiges Verhältnis zu Jacobi:

Und unter den Philosophen du, edler *Jacobi*, dessen Hand ich zutrauungsvoller fasse; so verschieden wir auch über die bloße Theorie denken mögen, das, worauf es hier ankommt, hast du schon längst, gerade so, wie ich es denke, gesagt, mit einer Kraft und Wärme gesagt, mit welcher ich es nie sagen kann, hast es zur Seele deines Philosophirens gemacht (GA I, 5, 447f.).

Dass alle diese Bekundungen der tiefen Geistesverwandtschaft zu Jacobi bei dem Rest der Welt auf völliges Unverständnis stoßen könnten, war Fichte dabei durchaus bewusst: „Es wäre also sehr möglich, da Jeder andere, denn *Sie*, meine Uebereinstimmung mit Ihnen nicht eben so bemerkte, als sie mir selbst klar ist“ (GA III, 3, 18).

Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass der fichtesche Glaube an eine tiefgreifende geistige Verbundenheit mit Jacobi mehr ist als eine subjektive Projektion und sich durchaus auf objektive, systematische Gründe stützen kann. Sein Ursprung liegt vor allem in der von Jacobi geleisteten Kritik am Kantianismus, die Fichte in der Beilage von Jacobis theoretischem Hauptwerk *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* aus dem Jahre 1787 vorfand. Fichte hat die Leistung dieser Kritik Jacobis, die die Unhaltbarkeit der dogmatischen Annahme des Dings an sich schonungslos aufgedeckt hatte, insbesondere in seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* ausdrücklich anerkannt:

Aber – was das wunderbarste bei der Sache ist – die Entdeckung, daß Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger, als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Be-

weis davon gedruckt lesen. Er steht in *Jacobi's Idealismus und Realismus; ein Gespräch* (Breslau 1787) in der Beilage: *Ueber den transscendentalen Idealismus* (GA I, 4, 235).¹⁸

Fichte sieht hier offensichtlich in Jacobi sein späteres eigenes kritisches Kantverständnis vorweggenommen:

Aber wohin nun mit dem Dinge an sich, mit dem man sich einmal beladen hat? ... Daher die Klage des vortrefflichen *Jacobi*, dessen Rüge über unrichtige Behandlung des kritischen Idealismus wenig beachtet worden, daß Er ohne Voraussetzung von Dingen an sich nicht in die Kritik hinein kommen, und mit dieser Voraussetzung nicht in derselben bleiben könne (GA I, 3, 256).

Jacobi bildet für Fichte aber nicht nur das *alter ego* seiner eigenen frühen Kant-Lektüre und -Kritik. Er ist für den frühen Jenenser Fichte während der Jahre des systematischen Aufbaus der *Wissenschaftslehre* der Platzhalter für den auf dem transzendentalen Standpunkt notwendig abgeblendeten empirischen Realitätsgehalt des Lebens. Jacobi bildet geradezu das realistische Gewissen des transzendentalen Idealisten Fichte, das ihn immer wieder an den verdrängten Realitätsgehalt der Lebenswelt erinnert. Diesen Realitätsverlust, den der Geist im philosophischen System erleidet, hat Fichte nämlich von Anfang an sehr wohl gesehen. In seinem Brief vom 26. April 1796 gesteht er Jacobi deshalb sogar eine geistige Überlegenheit zu:

Nur fördern sie den Geist *als Geist*, so sehr die menschliche Sprache es erlaubt, zu Tage: ich habe die Aufgabe, ihn in die Form des Systems aufzufassen, um ihn, statt jener Afterweisheit, in die Schule einzuführen. Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren! Sie gehen gerade ein in den Mittelpunkt; ich habe es jetzt größtentheils mit den Elementen zu thun, und will nur erst den Weg ebnen (GA III, 3, 18).

Jacobi war für Fichte lange Zeit ein Denk- und Mahnmal jener Differenz von Geist und System, die seine eigene Lehre bewegte, veränderte und entscheidend voranbrachte. Nach und nach hatte Fichte im Laufe seines Denkweges den von Jacobi eingeklagten Realitätsgehalt des personalen Lebens, den die *Wissenschaftslehre in specie* als radikalreflexive Theorie reiner transzendentaler Subjektivität unvermeidlich mit sich bringt, wieder zurückgewonnen. Dass sich am Ende der Bogen der fichteschen Philosophie von der reinen transzendentalen Subjektivitätstheorie über die Interpersonalitätslehre des *Naturrechts* bis hin zur lebensnahen philosophischen Rhetorik der öffentlichen

{{ Seite 80 }}

¹⁸ Vgl. auch die Anmerkung in *Vergleichung des Schmidtschen Systems* (GA I, 3, 256).

Lehre spannt, verdankt sie nicht zuletzt jacobischen Denkanstößen.¹⁹ Die auf den ersten Blick unverständliche Begeisterung, mit der der junge Fichte Jacobi „für das schönste Bild der reinen Menschheit in unserm Zeitalter“ (GA III, 3, 17) hält, entspringt so zuletzt auch der Ahnung seines ungeheuren mæeutischen Potentials.

Dabei versteht der Idealist Fichte sein realistisches *alter ego* Jacobi durchaus besser als dieser ihn. Fichte sieht klar, dass Jacobi seine Philosophie missversteht, wenn er hartnäckig voraussetzt „die ideali(st)ische Denkart werde *im Leben* angemuthet; eine Anmuthung, die allerdings nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu seyn“ (GA I, 4, 236). Dagegen hatte Fichte schon in seinem Brief vom 30. August 1795 Jacobi auf die Differenz des spekulativen Standpunkts einerseits und den Standpunkt des Lebens andererseits hingewiesen und eine zukünftige „gänzliche Aussöhnung“ (GA III, 2, 392) durch die *Wissenschaftslehre* in Aussicht gestellt.

Dieses Projekt der Vermittlung von Spekulation und Leben hat Fichte – allerdings erst angestoßen durch die Krise des Atheismusstreites – ernsthaft in Angriff genommen und in der ‚veränderten Lehre‘ seiner Berliner Zeit ausgeführt. Dass sich der Jenenser Fichte die Beschreibung eines reinen Idealisten vorläufig gerne gefallen lässt, liegt nicht zuletzt an der Versuchung der schmeichelhaften Selbstbeschreibung, die Jacobis *David Hume* für ihn bereithält. Rückblickend spielt Jacobi für Fichte nämlich die Rolle seines geradezu prophetischen Wegbereiters, wenn er fordert: „Der transcendente Idealist muß also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten“ (W II, 310). Zweifellos sah Fichte

{{ Seite 81 }}

¹⁹ Dem Systematiker Fichte wiederum ist es zu verdanken, dass die Rede vom ‚Vernunftgefühl‘ nicht nur als Ausdruck irrationaler Empfindsamkeit oder eines literarischen Kultes des ‚Herzens‘ verstanden werden muss. Fichtes Konzeption der angewandten Philosophie, die Möglichkeit ihrer rhetorischen Applikation, durch eine vorwissenschaftliche Erschlossenheit der Wahrheit in der präreflexiven Form des Gefühls begründet, nimmt nicht nur entscheidende Erkenntnisse der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts wie Husserls Einsicht in die Primordialität der Lebenswelt und Heideggers Aufweis der ursprünglichen Erschließungskraft von *Stimmungen* und *Befindlichkeit* vorweg, sondern führt seinem eigenen transzendentalen Gedanken die Möglichkeit seiner öffentlichen, sprachlichen Bewährung hinzu. Fichtes Philosophiebegriff, der sich von der reflexiven Radikalbesinnung der *Wissenschaftslehre in specie* zu ihrer öffentlichen, rhetorischen Bewährung erstreckt, kommt so dem von Kant vergeblich erstrebten Ideal einer sowohl ‚gründlichen als auch populären Philosophie‘ sehr nahe.

sich dann selbst als den Vollstrecker des von Jacobi geforderten konsequenten transzendentalen Idealismus, der durch die *Wissenschaftslehre* dem inkonsistenten „Kantianismus der Kantianer – diese(r) abentheuerliche(n) Zusammensetzung des größten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns machen lässt, und des entschiedensten Idealismus, der alles Seyn nur durch das Denken der Intelligenz entstehen lässt“ (*GA I*, 4, 237), dann tatsächlich ein Ende bereitet hat. Ausdrücklich bezieht er in seinem Brief vom 30. August 1795 den von Jacobi stammenden Idealtypus des über Kant hinwegschreitenden konsequenten Idealisten auf sich selbst: „Sie sind ja bekanntermaßen Realist, und ich bin ja wohl transcendentaler Idealist, härter als *Kant* es war“ (*GA III*, 2, 391). Jacobi wiederum lässt sich in seinem berühmten *Sendschreiben* die Gelegenheit nicht entgehen, die einseitige Fixierung Fichtes auf den transzendentalen Idealisten festzuschreiben. In Form messianischer Überhöhung und nicht ohne einen Anklang von strategischer Ironie, deren Lob tadelt, ruft er hier Fichte bekanntlich zum „wahren Messias der speculativen Vernunft, den echten Sohn der Verheißung einer *durchaus* reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie“ (*W III*, 9f.) aus.

Aber bereits in seinem Brief vom 22. April 1799 an Reinhold setzt sich Fichte gegen das Bild des reinen Transzendentalphilosophen zur Wehr. In äußerst zugespitzter Formulierung übernimmt er nun selbst die jacobische Differenz von Spekulation und Leben: „*Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben*“ (*GA III*, 3, 333). Mit dieser spektakulären Neubestimmung von Transzendentalphilosophie und Leben beginnt nun der „oft geleugnete, aber niemals hinwegzudeutende Umschwung in Fichtes Denken um 1800“²⁰. Parallel zur Nihilismuskritik des *Sendschreibens* relativiert Fichte sein bisheriges System des transzendentalen Idealismus. Dieses erscheint bereits in seinen *Erinnerungen, Fragen und Antworten* nur noch als ein rein negatives Konstrukt, das die Positivität des Lebens ebenso wenig erreicht wie der Versuch, aus der methodisch korrekten Zusammensetzung toter Körperteile einen lebendigen Menschen zu erschaffen. Statt der bloßen Transzendentalphilosophie strebt Fichte nun eine „LebensPhilosophie“ (*GA II*, 5, 177) an, die den vorher von Jacobi vertretenen Realismus des Lebens mit dem Idealismus der *Wissenschaftslehre* verbindet. Die kritische Transzendentalphilosophie hebt sich in dem erweiterten Vorhaben auf, die *Wissenschaftslehre* aus dem höheren absoluten Vereinigungspunkt

{{ Seite 82 }}

²⁰ E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen 1914, 163.

von Vernunft und Leben neu zu konzipieren und dann durch die angewandte Philosophie mit dem geschichtlichen Leben zu vermitteln.

d) Der ‚natürliche Wahrheitssinn‘
als Artikulation der Vernunft im Leben

Während Jacobis Bedeutung für die frühe und späte *Wissenschaftslehre* Fichtes schon deutlich in das allgemeine Bewusstsein gerückt ist, liegt sein Einfluss auf die öffentliche Lehre Fichtes bisher noch fast völlig im Dunkeln. Dies ist allerdings nicht verwunderlich angesichts der Tatsache, dass in den Augen der Nachkriegsforschung Fichte in erster Linie als reiner Transzendentalphilosoph angesehen und weniger als öffentlicher Lehrer und Redner geschätzt wurde. Dementsprechend lag der Schwerpunkt der Forschung in den letzten Jahrzehnten auf der *Wissenschaftslehre*, während die öffentliche und angewandte Philosophie als zweite Seite des fichteschen Werkes kaum wahrgenommen wurde. Hinzu kommt, dass Fichte selbst seine Konzeption der öffentlichen Lehre nicht in einer geschlossenen Abhandlung, sondern einer ganzen Anzahl von über sein Gesamtwerk verstreuten Bemerkungen dargelegt hat.

Dabei ist es nicht zufällig, dass die wichtigsten und wirkungsvollsten Vorträge und Reden der angewandten Philosophie wie die *Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*, die *Anweisung zum seligen Leben* und die *Reden an die deutsche Nation* in Fichtes Berliner Zeit entstanden. Erst im Anschluss an die theoretische Vollendung der späteren *Wissenschaftslehre* um das Jahr 1804 konnte Fichte ernsthaft hoffen, sein altes Versprechen einer „gänzliche(n) Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande“ (*GA* III, 2, 392) endlich erfüllen zu können. Bei der Durchsetzung der philosophischen Vernunft in der Kontingenz der menschlichen Lebenswelt kommt ihrer rhetorischen Realisation in öffentlichen Vorträgen und Reden eine zentrale Rolle zu. Dabei sind es wieder genuin jacobische Gedankenmotive, die die Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs Fichtes entscheidend mitbestimmen. Dazu zählt erstens der bereits in Jacobis Spinozismuskritik und später im *Sendschreiben* geäußerte Nihilismusverdacht gegen das wissenschaftliche System und zweitens die positive Gefühls- und Glaubenslehre des *David Hume*, die schon den frühen Fichte beeinflusst hatte. Zweifellos schöpft Fichtes Interesse an den verallgemeinerungsfähigen und vernunftgewirkten Gefühlen, wie schon seine *Valediktionsrede* in Schulpforta von 1780 beweist, von An-

fang an auch aus den Quellen der klassischen Rhetoriktradition. Dennoch hat ihm sein realistisches *alter ego* Jacobi immer wieder entscheidende Anstöße zur Vermittlung von Philosophie und Leben, bis hin zur Entwicklung der öffentlichen Lehre, gegeben.

Die Annahme eines vor- und außerwissenschaftlichen Wahrheitssinns und Evidenzgefühls lässt sich tatsächlich schon in der frühesten Epoche des fichteschen Denkens nachweisen. Schon in seiner frühen programmatischen Abhandlung *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) findet sich die Anmerkung, „daß der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder *des* Genie in keinem geringern Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler; nur in einer andern Art. Der letztere bedarf des Schönheits- jener des Wahrheitssinnes, dergleichen es allerdings giebt“ (GA I, 2, 143).

Auch in seinen *Rückerinnerungen, Fragen und Antworten* von 1799 hatte Fichte noch einmal ausdrücklich versichert, dass er mit Jacobi von Anfang an der Meinung gewesen sei: „Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, u. diese ist das einige wahre innere LebensPrincip“ (GA I, 5, 120). Aber erst in seiner Berliner Schaffensepoche nach 1800 rückt Fichte diesen „früher nur nebenher entwickelten Gedanken in den Mittelpunkt seiner Überlegungen“²¹ und macht ihn zum Dreh- und Angelpunkt seiner öffentlichen Lehre.

Im Einzelnen lässt sich Fichtes Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs aus den zahlreichen Passagen seiner öffentlichen Vorträge, in denen er selbst über die Form seiner Redepraxis reflektiert, gewinnen. Eine Schlüsselstelle für das Verständnis seiner philosophischen Rhetorik bildet dabei zweifellos die *Zweite Vorlesung der Anweisung zum seligen Leben*. Fichte betont hier ausdrücklich, dass der öffentliche Vortrag in inhaltlicher Hinsicht prinzipiell dieselbe inhaltliche Tiefe und Gründlichkeit aufweist wie die streng wissenschaftliche Vorlesung. Der populäre Vortrag legt nämlich dieselben „tiefsten Gründe, und Elemente aller Erkenntnis ... die tiefste Metaphysik und Ontologie ... auf eine populäre Weise“ (GA I, 9, 67) dar. Fichte geht davon aus, dass der populäre Vortrag dieselben elementaren „Grundwahrheiten“ (GA I, 9, 68) vermittelt wie der wissenschaftliche Vortrag und sich beide nur durch ihre Darstellungsform unterscheiden. Diese Betonung des popularphilosophischen Vortrags als prinzipiell gleichrangiger Ort der Wahrheit enthält eine wissenschaftskritische Spitze, die für den lebensphilosophisch gewandelten Idea-

²¹ W. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich*, 178.

lismus der Spätphilosophie Fichtes typisch ist. Das wissenschaftliche System wirkt vor dem Hintergrund des Gegensatztopos von Kunst und Natur als ein artifizielles Unternehmen. Seine „*künstliche* und *systematische Entwicklung*“ (*ebd.*) darf zudem kein exklusives Recht auf die Wahrheit beanspruchen, da diese sich ohne substanziellen Verlust auch auf populäre Weise mitteilen lässt. Der wissenschaftliche Vortrag bezieht sich nämlich nur indirekt auf die Wahrheit. Sein eigentlicher Gegenstand ist der sie verdeckende Irrtum, den er dialektisch zu vernichten sucht.

Der *wissenschaftliche* Vortrag nemlich hebt die Wahrheit, aus dem, von allen Seiten, und in allen Bestimmungen, ihr entgegengesetztem Irrthume heraus, und zeigt, durch die Vernichtung dieser, ihr gegen über stehenden, Ansichten, als irrig, und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit, als das, nach Abzug jener, allein übrig bleibende, und darum einzigmögliche richtige: und in dieser Aussonderung der Gegensätze, und dieser Ausläuterung der Wahrheit, aus dem verworrenen Chaos, in welchem Wahrheit und Irrthum durch einander liegen, besteht das eigentlich charakteristische Wesen des wissenschaftlichen Vortrages (*GA I*, 9, 71).

Fichte nimmt hier auf seine Weise das kritische Gedankenmotiv Jacobis von der Negativität des wissenschaftlichen Systems auf. Selbst die „genetische Evidenz“²² des wissenschaftlichen Vortrags ist nicht genuin wahrheitsbegründend, sondern besteht lediglich in einer dialektischen Aussonderung des Irrtums. Im positiven Sinne wahrheitsbegründend für die redepraktische Vollendung der Philosophie im populären Vortrag ist dagegen die vorwissenschaftliche Evidenz des natürlichen Wahrheitssinns. Als heuristisches und erkenntnisleitendes Prinzip liegt sie der wissenschaftlichen Philosophie selbst zugrunde.

Nun ist es offenbar, daß der Philosoph, schon vor diesem seinen Beweise vorher, und um denselben auch nur entwerfen und anheben zu können, somit unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit schon haben und besitzen müsse. Wie aber konnte er in den Besitz derselben kommen, außer von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt; welcher, nur mit einer höhern Kraft, als bei seinen übrigen Zeitgenossen, bei ihm heraustritt; somit, auf welchem andern Wege erlangt er sie zuerst, außer auf dem kunstlosen, und populären Wege? (*GA I*, 9, 72).

Die wissenschaftliche Konstruktion bedarf der Leitung des natürlichen Wahrheitssinns, wenn ihre Systematik nicht bloß ein Produkt

{{ Seite 85 }}

²² E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914, 118.

willkürlicher Reflexion sein soll. Insofern sich auch der Philosoph im Entwurf seines Beweisgangs von ihm leiten lassen muss, gewinnt der populäre Weg vorwissenschaftlicher Wahrheitsfindung eine grundlegende Bedeutung auch für die wissenschaftliche Philosophie: Das Populäre folgt dem wissenschaftlichen System als dessen lebenspraktische Anwendung nicht nur *nach*, sondern geht der wissenschaftlichen Philosophie auch *voraus*.

Dieser Betonung des fundamentalen Charakters des natürlichen Wahrheitssinns und des populären Wegs liegt Fichtes lebensphilosophische Überzeugung zugrunde, dass die wissenschaftliche Philosophie als abstrakte Reflexionsform aus dem Leben hervorgeht und schließlich wieder in es hineinführt. Als *sensus communis* oder – wie Fichte sich ausdrückt – als ‚Vernunftinstinkt‘ bekundet sich die Vernunft in präreflexiver und gefühlshafter Form bereits in der Lebenswelt. Damit wird das vorwissenschaftliche Leben als Bereich der ursprünglichen Erfindung der Wahrheit durch den Vernunftinstinkt und die Sphäre der philosophischen Vernunftwissenschaft als Ort ihrer reflexiven Kritik und Rechtfertigung bestimmt. Die Vernunftwissenschaft dient somit lediglich zur Gewissheitssicherung ursprünglicher Wahrheit, die sich in intuitiver Form schon im Evidenzgefühl des natürlichen Wahrheitssinns mitteilt.

Der natürliche Wahrheitssinn bildet zudem die anthropologische Voraussetzung, auf der die fichtesche Konzeption einer philosophischen Rhetorik aufbaut. Er ist das intuitive Organ der Empfänglichkeit für die Vernunft, die jeder philosophische Redner beim Hörer voraussetzen muss. Ohne die Sensibilität der Menschen für die Stimme der Vernunft wäre jede Anrede an sie sinnlos.

An diesen natürlichen Wahrheitssinn nun ... wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hülfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit, und nichts, als die Wahrheit, wie sie in sich, keinesweges, wie sie dem Irrthume gegenüber, ist; und rechnet auf die freiwillige Beistimmung jenes Wahrheitssinnes (*GA I*, 9, 72).

Mit dieser Theorie des natürlichen Wahrheitssinns nähert sich Fichte der bei Jacobi verarbeiteten Philosophie des *common sense* an und besitzt ein plausibles Konzept zur rhetorischen Vermittlung von Spekulation und Leben.²³²³

23

²³ Zum Einfluss von Thomas Reid, dem Hauptvertreter der schottischen Schule des *commorc sense*, auf Jacobi s.: G. Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969, 13 u. 42–49.

Mit seiner Lehre vom natürlichen Wahrheitssinn greift Fichte zweifellos ein Motiv der klassischen Rhetorik-Tradition auf und begründet somit eine natürliche Affinität der Menschen für die Stimme der Vernunft. Von einem naiven *common-sense*-Glauben bleibt er allerdings allein schon durch den Einfluss der protestantischen Erbsündenlehre und der rousseauschen Zivilisationskritik weit entfernt. Im Gegenteil ist er der Überzeugung, dass auch der ursprünglich ungetrübte natürliche Wahrheitssinn inzwischen durch die Zivilisation korrumpiert worden sei. Dies wiederum lässt der Wissenschaft eine therapeutische Rolle zukommen. Die negative Dialektik des wissenschaftlichen Vortrags richtet sich nämlich in erster Linie an das verbildete Bewusstsein, das sich bereits im Stand des Irrtums und der Verwirrung befindet: Der „wissenschaftliche Vortrag rechnet auf Befangenheit im Irrthume, und, auf eine kranke und verbildete geistige Natur“ (*ebd.*). Dagegen setzt der populäre Vortrag nach Fichte die „Unbefangenheit, und eine an sich gesunde, nur nicht hinlänglich ausgebildete, geistige Natur, voraus“ (*ebd.*), deren natürlicher Sinn für die Wahrheit noch nicht verdorben ist. Das direkte Thematisieren der Wahrheit appelliert an den „Vernunft-Instinkt“ (*GA I, 8, 210*) eines jeden und baut auf das sich dabei spontan und intuitiv einstellende Wahrheitsgefühl.

Der lebensphilosophisch gewandelte Idealismus Fichtes baut so sehr auf die Positivität des vorwissenschaftlichen Wahrheitssinns, dass der philosophischen Wissenschaft lediglich die therapeutische Aufgabe bleibt, die negativen Folgen zivilisatorischer Verbildung zu beseitigen. Die Einschätzung der Wissenschaft als bloßes Mittel gegen die geistige Dekadenz und zivilisatorische Irritierung des Vernunftinstinkts erklärt sich vor dem Hintergrund der kulturkritischen Geschichtsphilosophie, die Fichte vor allem in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* entwickelt hat. Dort reagiert die Philosophie als Vernunftwissenschaft auf die Entfremdung des menschlichen Bewusstseins, die es in der kritischen Epoche der „leeren Freiheit“ (*GA I, 8, 209*) erfährt. Die kulturkritische Geschichtsphilosophie Fichtes macht hier auf die Kehrseite der Aufklärung aufmerksam. Die Befreiung des subjektiven Rasonnements und Meinens von aller äußeren Autorität führt nicht zu mehr Vernunftkultur, sondern im Gegenteil dazu, dass die allgemeine „Vernunft selber zerstört wird“ (*GA I, 8, 206*). Sie erzeugt ein „Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden“ (*GA I, 8, 207*). Die Überwindung dieser Kulturkrise, in der das von der Wahrheit entfremdete Bewusstsein der Menschen seinen Tiefpunkt im ‚Stand der vollendeten Sündhaftigkeit‘ erreicht,

soll nun durch die Philosophie zustande gebracht werden. Dabei erwartet Fichte von der *Wissenschaftslehre* und ihrer praktischen Anwendung als Vernunftkunst die freie Wiederherstellung derjenigen Wahrheit, die als Vernunftinstinkt die Menschheit am Anfang ihrer Geschichte beherrschte.

Die eigentliche Aufgabe der Philosophie besteht somit in der Erneuerung und Wiedererweckung der schon im Vernunftinstinkt gegebenen ursprünglichen Wahrheit – jedoch auf einem neuen reflexiven und methodisch bewussten Niveau. Ihre artifizielle Leistung liegt nicht in der materialen Findung der Wahrheit, sondern in deren formaler Rechtfertigung: „die sich selbst schlechthin durchsichtige Kunst des Philosophirens darf keinen Schritt thun, ohne zugleich die Gründe anzugeben, warum sie also einherschreitet“ (*GA I*, 8, 205).

Die Wiederholung der ursprünglichen Wahrheit in der freien und sich selbst transparenten Form der wissenschaftlichen Gewissheit ist die Aufgabe der Philosophie als Vernunftwissenschaft. Mit dieser Begrenzung des Propriums wissenschaftlicher Philosophie auf das formale Moment der Gewissheitssicherung eröffnet sich einerseits die prinzipielle Möglichkeit, die material vollständige Wahrheit in der Form des populären Vortrags mitzuteilen. Hinsichtlich der wesentlichen Wahrheitsgehalte erfährt der Hörer dabei keinen Nachteil: „so jemand das, was ich als Grundstein des Gebäudes hingestellt, ruhig und unbefangen an seinem eignen Wahrheitsgeföhle erproben will, so entgeht einem solchen durch den Verlust jener zur Rechenschaft gehörigen Theile nichts Wesentliches“ (*ebd.*).

Auch auf ein der Wissenschaft analoges Verfahren der Gewissheitssicherung muss der Hörer des populären Vortrags nicht verzichten, da er die Wahrheit der vom philosophischen Redner vorgetragenen Meinungen an seinem eigenen Wahrheitsgeföhle unmittelbar erproben kann.

An dieser Stelle wird die zentrale Bedeutung der fichteschen Lehre vom Vernunftgeföhle und der vorwissenschaftlichen Evidenz des natürlichen Wahrheitssinns für seine Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs deutlich. Sie eröffnet dem Hörer jederzeit die Möglichkeit, sich selbst von der Wahrheit der vom Redner vorgetragenen Ansichten zu überzeugen. Das prinzipiell verallgemeinerungsfähige Vernunftgeföhle ermöglicht eine vorwissenschaftliche Gewissheitsfindung, die auf dem Wege der intuitiven Erprobung zwar nicht zu einem diskursiv begründeten Wissen, aber zu intersubjektiv geltenden Überzeugungen führt. Damit bleibt die Möglichkeit der Unterscheidung von wahrer und falscher Meinung nicht das exklusive Vorrecht des Phi-

losophen und seines begründeten Wissens, sondern teilt sich auch dem vorwissenschaftlichen Bewusstsein mit. Der Hörer öffentlicher Vorträge wird bei Fichte somit nicht als passiver Rezipient gedacht, der die Ansichten des Redners einfach hinzunehmen hat; er ist ein selbstständiges Subjekt, das sich von der Wahrheit des Gesagten jederzeit selbst überzeugen kann.

Fichtes sicherlich nicht unproblematische Annahme eines natürlichen Wahrheitssinns und verallgemeinerungsfähigen, objektiven Vernunftgefühls, die die gesamte Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs und die redepraktische Anwendung der Philosophie trägt, gründet letztlich im spekulativen Prinzip von Vernunft und Leben. „Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens“ (GA I, 8, 199). Die Vernunft durchdringt demnach das menschliche Leben in allen seinen Formen. Sie ist omnipräsent und ubiquitär und „wirkt als dunkler Instinkt, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann“ (*ebd.*). Damit erklärt er das von der redepraktischen Anwendung beanspruchte Vernunftgefühl als die präreflexive und instinktive Präsenz der Vernunft im vorwissenschaftlichen Leben.

e) Vernunftgefühl und philosophische Rhetorik

Einen empirischen Beweis der objektiven Realität eines solchen in jedem Menschen angelegten Evidenzgefühls versucht Fichte in der *Dritten Vorlesung der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* zu geben. Das hier von Fichte durchgeführte rhetorische Experiment gehört wohl zu den spektakulärsten und für das Problem öffentlicher Vernunft aufschlussreichsten Passagen der gesamten philosophischen Literatur. Fichte überträgt hier das Modell der experimentellen Naturwissenschaften von der transzendentalen Bewusstseinsanalyse auf die öffentliche Lehrsituation:

Ein Experiment will ich an Ihrem Gemüthe anstellen, sonach allerdings einen gewissen Affekt in Ihnen erregen; aber keinesweges Sie überraschend, und lediglich deswegen, damit er erregt sey, und ich ihn einen Augenblick zu meinem Vortheile gebrauchen könne, wie der Redner es thut, sondern mit Ihrem eignen, hellen, klaren Bewußtseyn, und daß er Ihnen sichtbar werde, und daß er nicht durch seine bloße Existenz wirke, sondern damit er in dieser seiner Existenz bemerkt, und aus derselben weiter geschlossen werde (GA I, 8, 222).

Fichtes Versuch eines rhetorischen Nachweises des im menschlichen Gemüt angelegten Vernunftgefühls unterschlägt keineswegs, dass

auch der philosophische Redner eine affektische Wirkung erzielen will. Aber im Unterschied zu der von Kant als hinterlistiger Kunst gescholtenen *ars oratoria* intendiert der philosophische Redner weder eine undurchschaute Gefühlswirkung noch Instrumentalisierung des Publikums. Fichte verstößt im Gegenteil gegen das Kunstverbergungsgebot (*celare artem*) der Schulrhetorik, um eine philosophische Rhetorik zu ermöglichen, bei der der Hörer zum Zuschauer derjenigen rhetorischen Operationen wird, die der Redner an ihm vollzieht.

Für Fichte hat dieses Verfahren der philosophischen Rhetorik sowohl einen erkenntnistheoretischen als auch einen moralischen und pragmatischen Vorteil. Erstens wird der Hörer zum Zuschauer und Zeugen der methodischen, rhetorischen Aktualisierung des in ihm angelegten Vernunftgefühls und zudem zur Einsicht und Erkenntnis seines eigenen Gemüts geführt; und zweitens wird durch die völlige Offenlegung der rhetorischen Technik jede sophistische Täuschung im Keim verhindert. Die Pointe des fichteschen Experiments liegt allerdings auf der pragmatischen Ebene. Der philosophische Redner ist der sophistischen Täuschung auch effektiv überlegen, weil er trotz der Offenlegung seiner rhetorischen Absichten mit Sicherheit sein Ziel erreicht. Die methodische Aufrichtigkeit und Redlichkeit, zu der die Philosophie auch hinsichtlich ihrer eigenen Rhetorik verpflichtet ist, steht in Fichtes Augen nicht mehr in einem Gegensatz zu ihren persuasiven Erfolgsaussichten.

Der Philosoph ist schon durch die Regeln seiner Kunst genöthigt, durchaus redlich und offen zu verfahren, dagegen hat er die über alle sophistische Rednerkünste weit hinausliegende Kraft, seinen Zuhörern vorher *sagen zu* können, was er in ihnen erregen wolle, und es, falls sie ihn nur verstehen, dennoch ganz sicher zu erregen (*GA I*, 8, 222).

Nach der systematischen Vollendung der *Wissenschaftslehre* und ihrer transzendentalen Analyse des menschlichen Gemüts steht in den Augen Fichtes auch die Rhetorik nun auf gesicherten anthropologischen Grundlagen und bedarf keiner sophistischen Kunstgriffe mehr, um eine sichere Wirkung zu erzielen. Zudem kann sie ihre Operationen jederzeit transzendentalphilosophisch rechtfertigen, sodass ihre offene Thematisierung ihre Wirkung nicht schwächt, sondern sogar noch verstärkt. In der *Dritten Vorlesung* der *Grundzüge* versucht Fichte, das von ihm spekulativ postulierte moralisch-religiöse Vernunftgefühl rhetorisch dadurch nachzuweisen, dass er seinem Publikum historische Beispiele der heroischen Selbstaufopferung von Individuen vor Augen stellt.

Dieses rhetorische Experiment Fichtes zeigt beispielhaft, wie die philosophische Rede die Tiefendimension des Gemüts anzusprechen versteht und so gegen die entfremdeten Tendenzen des individuellen Bewusstseins seine allgemein menschliche Vernunftanlage zu aktualisieren vermag. Die Psychagogie der fichteschen Rhetorik rechnet dabei auf den in jedem Menschen wenigstens rudimentär noch vorhandenen und niemals ganz auszutilgenden Vernunftinstinkt, der sich als ein spontan und notwendig auftretender Affekt der Liebe zu den beispielhaft veranschaulichten vernunftgemäßen Ideen äußert.

Das vernunftmäßige Leben muß sich selber lieben; denn alles Leben, als sich selbst vollkommen genügend und ausfüllend, ist Genuß seiner selber. So gewiß nun im Menschen die Vernunftmäßigkeit nicht ganz ausgetilgt werden kann, so gewiß kann auch diese Liebe der Vernunftmäßigkeit zu sich selber nicht ausgetilgt werden; ja diese Liebe wird, als die tiefste Wurzel aller vernünftigen Existenz, und als der einzige übrigbleibende Funke, der den Menschen noch in der Vernunftkette erhält, gerade dasjenige seyn, worauf man bei jedem, wenn er nur ehrlich, und unbefangen sein will, sicher rechnen, und ihn dabei fassen kann (*GA I*, 8, 222f.).

Die Redepraxis der öffentlichen Philosophie, die an den natürlichen Wahrheitssinn ihres Publikums appelliert, versteht sich somit keineswegs als ein bloß technisches und äußerliches Verfahren zur Herstellung öffentlicher Zustimmung, sondern als ein erinnernder Anstoß zur Erweckung eines im menschlichen Gemüt *a priori* angelegten ursprünglichen Vernunftpotentials.

Insgesamt verweist Fichte mit seiner Theorie „vernunftgewirkter Gefühle“²⁴ auf die faktische Evidenz der Vernunft in ihrer präreflexiven Form. Während für Schelling in erster Linie die Kunst „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie“ (*SW III*, 627) bildet, ist für Fichte das moralische und religiöse Vernunftgefühl der allgemein erfahrbare Manifestationspunkt der transzendentalen Wahrheit. Auf dem Potential dieses in jedem Menschen angelegten und durch den Redner aktualisierbaren Vernunftgefühls liegt die Möglichkeit der gesamten öffentlichen Lehre. Das Vernunftgefühl beglaubigt die Ergebnisse der *Wissenschaftslehre* und vermag so die Philosophie mit dem Leben, die spekulative Wahrheit mit der öffentlichen Glaubwürdigkeit zu vermitteln. Sie ermöglicht nun tatsächlich die gegenüber Jacobi lange angekündigte „gänzliche Aussöhnung der Philosophie mit dem gesunden Menschenverstande, welche die Wissenschaftslehre versprochen“ (*GA III*, 2, 392).

{{ Seite 91 }}

²⁴ H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie*, 10.

Fichte hat durch seine Theorie vom Vernunftgefühl den jacobischen Realismus endgültig in seine eigene Philosophie integriert. Seine Lehre vom natürlichen Wahrheitssinn befindet sich nämlich in einer bemerkenswerten inhaltlichen Übereinstimmung mit Jacobis ausgereifter Theorie des „positive(n) Vernunftgefühls“ (W II, 81) aus der *Vorrede* des *David Hume* von 1815. Die öffentliche Philosophie des späten Fichte verteidigt somit konkordant mit dem späten Jacobi die Wahrheitsfähigkeit und Objektivität des Vernunftgefühls gegen den Irrationalismuskvorwurf des reinen Rationalismus. Fichte überbietet am Schluss sogar Jacobi, indem er die Positivität des Vernunftgefühls zur Grundlage seiner eigenen philosophischen Rhetorik und öffentlichen Lehre werden lässt. Sein genuin rhetorisches Denken stellt dabei die grundlegende Bedeutung der Ethos-Pathos-Dimension menschlicher Rede, die zu Recht als „die eigentliche Domäne“²⁵ des Rhetorischen gelten kann, in ihrer fundamentalen Bedeutung sowohl für die Findung als auch die Mitteilung der Wahrheit heraus.

Demnach sind für Fichte die Leidenschaften und Gefühle nicht schon *per se* der Sitz des ‚Irrationalen‘ und nicht jede Rhetorik, die versucht, das ‚Herz‘ der Hörer zu gewinnen, als solche ‚Antiphilosophie‘. Im Gegenteil, selbst für die Philosophie als reine Vernunftwissenschaft besitzt die intuitive Gefühlsevidenz – wie Fichte zeigt – einen unverzichtbaren heuristischen und inventiven Wert. Innerhalb der öffentlichen und angewandten Philosophie nehmen die allgemeinen Vernunftgefühle sogar eine Schlüsselposition bei der Überwindung der *rhetorischen Differenz* ein, da sie die Wahrheit der Philosophie schon vor ihrer rationalen Rechtfertigung beglaubigen. Indem der philosophische Lehrer sich an jene Gefühle seiner Hörer wenden kann, in denen sich die Vernunft schon in präreflexiver Form bekundet, gewinnt er den notwendigen Ausgangs- und Anstoßpunkt für seine Argumentation. Für Fichte führt so der Weg der philosophischen Überzeugung vom intuitiven Vernunftgefühl zur diskursiven Vernunftkenntnis. Das *peithische* des Gefühls bildet so geradezu die Spur der Vernunft in der Unmittelbarkeit des geschichtlichen Lebens. Es stellt das Verbindungsglied von Spekulation und Leben dar, das aus dem gewöhnlichen Dahinleben zur philosophischen Reflexion überleitet. Gerade in Zeiten korrumpierter Rationalität in der Krise der Gegenwart soll der Appell an den ‚natürlichen Wahrheitssinn‘ die Menschen zur allgemeinen Vernunft zurückführen.

{{ Seite 92 }}

²⁵ K. Dockhorn, „Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus“, 53.

2. Die Krise der Gegenwart: Vernunftzerstörung durch ‚leere Freiheit‘

Im Winter 1804/05 hat Fichte den ersten großen Vortragszyklus seiner öffentlichen Lehre unter dem Titel *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* vor dem Berliner Publikum gehalten. In der Ankündigung zu diesen geschichtsphilosophischen Vorlesungen hatte Fichte „ein größeres Publikum aus beiden Geschlechtern ... zu einer populären philosophischen Unterhaltung durch Vorträge, die ein *philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters* zu liefern sich bestreben werden“ (GA I, 8, 143), eingeladen. Die Vorlesungsreihe wurde dann tatsächlich ein gesellschaftliches Ereignis. Die *Allgemeine Literatur-Zeitung* urteilte, dass Fichte „an Bestimmtheit, Lebendigkeit, Würde des philosophischen Vortrags, wenige seines Gleichen“ (GA I, 8, 167) habe, und Fichtes Frau Johanna berichtet stolz, ihr Mann habe

diesen Winter, im hiesigen Academischensaale alle Sonntage, vor einem großen Auditorium, von 140: Menschen, worunter ein preußischer Prinz, mehrere fremde Gesandten, viel Adel, Gelehrte, und Professoren waren, mit vielem Beyfall (Vorträge) gehalten, und Kenner halten ihn für den ersten deutschen Redner (GA I, 8,146).

Dabei war die Ankündigung, lediglich ein unterhaltsames philosophisches Gemälde enthüllen zu wollen, eine starke Untertreibung, da die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* nichts weniger als das Hauptwerk der fichteschen Geschichtsphilosophie darstellen. Dass Fichte seine Geschichtsphilosophie erst relativ spät im Rahmen des Berliner Vortragszyklus von 1804/05 vorgestellt hat, ist allerdings nicht zufällig. Zwar hatte sich Fichte die grundsätzliche Aufgabe einer philosophischen Geschichtsdeutung schon in seiner *Bestimmung des Gelehrten* von 1794 gestellt. Aber erst die Relativierung der reinen Transzendentalphilosophie und die „neue Wertung des Individuellen“¹ nach 1800 gaben ihm den entscheidenden Anstoß für eine ausdrückliche Hinwen-

{{ Seite 93 }}

¹ E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 164.

derung zum geschichtlichen Leben und zur Ausarbeitung einer eigenen Geschichtsphilosophie. Ferner setzt die philosophische Geschichtsdeutung als Unternehmen der öffentlichen Vernunft, die generell eine „Vermittlung des reinen Wissens mit dem konkreten Leben“² beabsichtigt, die gelungene Darstellung der reinen *Wissenschaftslehre* bereits voraus. Es ist daher auch in systematischer Hinsicht konsequent, wenn Fichte erst unmittelbar nach der in seinen Augen gelungenen Fassung der *Wissenschaftslehre* von 1804 die Ausarbeitung seiner Geschichtsphilosophie endlich in Angriff nimmt.

Auch die Gedankenführung der *Grundzüge* wird im Ganzen durch die für Fichtes öffentliche Lehre typische Vortragstechnik der vertiefenden Wiederholung bestimmt. In den ersten acht Vorträgen wird das Thema der Menschheitsgeschichte exponiert, um dann im zweiten Teil, den Vorträgen neun bis siebzehn, spekulativ ausgedeutet und zu einer Metaphysik der Geschichte gesteigert zu werden. Mit dieser inhaltlichen Steigerung verbindet sich zugleich eine Erhöhung der persuasiven Intensität. In den ersten acht Vorlesungen überwiegt die distanzierende methodologische und kulturkritische Betrachtungsweise, während der zweite Teil ihren metaphysischen Charakter stärker hervortreten lässt und auf eine größere Verbindlichkeit Wert legt. Er fordert vom Hörer eine stärkere Identifikation mit der Sache und dem Redner und zielt schließlich mit der abschließenden siebzehnten Vorlesung auf die rhetorische Konstitution eines neuen gemeinschaftlichen ‚Wir‘.

Inhaltlich führt Fichte in den ersten vier Vorlesungen seine Hörer in die Prinzipien seiner Geschichtsphilosophie ein und skizziert die Grundlinien seiner umfassenden Geschichtsdeutung. Vor diesem Hintergrund entwirft er dann in den Vorträgen vier bis acht ein kritisches Bild der zeitgenössischen Kultur und ihrer wissenschaftlichen Bildung. Mit dem neunten Vortrag beginnt eine tiefere, spekulative Deutung der Menschheitsgeschichte, in der insbesondere die historische und zugleich zukunftsweisende Bedeutung des Christentums für Europa und seine politische Entwicklung hervortritt.

{{ Seite 94 }}

² R. Lauth, „Der Begriff der Geschichte nach Fichte“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), 353–384, hier: 357.

a) Die Vernichtung des Gemeinsinns durch den Egoismus

Fichte gibt gleich in der ersten Vorlesung eine wissenschaftstheoretische Charakterisierung seines Gesamtprojektes, die den Unterschied der philosophischen Geschichtsdeutung zu jeder empirischen Chronik oder Historiographie klar herausstellt. Ihr Deutungsprinzip besteht nämlich in einem apriorischen Einheitsbegriff, von dem ausgehend der Philosoph die Hauptepochen und Grundphänomene der Menschheitsgeschichte „ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung“ (GA I, 8, 196) entwirft. Der in der *Wissenschaftslehre* von 1804 herausgestellte spekulative Grundgedanke einer absoluten Produktivität der Vernunft liegt dabei der gesamten fichteschen Geschichtskonstruktion zugrunde. Demgemäß besteht der Zweck der gesamten Geschichte darin, dass die Menschheit fortschreitend „alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ (GA I, 8, 198). Damit wird die Menschheitsgeschichte als die fortschreitende Selbstverwirklichung der Vernunft erzählbar, die erst als „dunkler Instinkt“ (GA I, 8, 199) hervorbricht, um schließlich am Ende in selbstbewusster Freiheit sich darzustellen. Als Disposition dieser Vernunftgeschichte, die mit dem bloßen Vernunftinstinkt beginnt und in der freien Vernunftkunst endet, wählt Fichte ein rhetorisches Fünferschema und entwirft einen „Weltplan“ mit fünf „Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens“ (GA I, 8, 197).

1. Der „*Stand der Unschuld des Menschengeschlechts*“ (GA I, 8, 201):

Die erste Epoche ist die des geradezu paradiesischen Naturzustandes der Menschheit, in der die Vernunft als allgemeines sittliches Gefühl das Leben der Menschen ‚instinktiv‘ und unangefochten beherrscht.

2. Der „*Stand der anhebenden Sünde*“ (ebd.):

In diesem zweiten Zeitalter hat sich der Vernunftinstinkt in die Autorität dogmatischer Lehrsysteme verwandelt, die, da sie nicht vollends überzeugen können, die Menschen zu unbedingtem Gehorsam und blindem Glauben zwingen wollen.

3. Der „*Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*“ (ebd.):

Die dritte, mittlere Epoche enthält einerseits die Emanzipation vom Zwang des Dogmatismus. Auf der anderen Seite richtet sich ihr radikales Freiheitsstreben schließlich auch gegen die Vernunft selbst und führt so ein, „Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit“ (ebd.) herbei.

4. Der „*Stand der anhebenden Rechtfertigung*“ (ebd.):

Im vierten Zeitalter beginnt die Vernunft in der freien Form der Vernunftwissenschaft in das Leben der Menschheit zurückzukehren.

5. Der „Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung“ (ebd.):

Die Geschichte der Menschheit endet schließlich in der fünften Epoche der Vernunftkunst. Wie in ihrem Anfang wird wieder die Vernunft herrschen, aber nicht durch den bloßen Instinkt, sondern durch die freie Form der Kunst, die über die bloße Wissenschaft hinausgehend eine praktische Wirksamkeit in alle Bereiche des menschlichen Lebens entfalten wird.

Diese Fünf-Epochen-Lehre bildet die Disposition einer Menschheitsgeschichte, innerhalb deren der dramatische Konflikt von reiner Vernunft und radikaler Freiheit ausgetragen wird. Die Krisis dieses Geschichtsdramas liegt dabei regelgerecht im dritten Akt, dem gegenwärtigen Zeitalter der ‚vollendeten Sündhaftigkeit‘. Die hier geschilderte zeitweise Separation von Vernunft und Freiheit endet nicht in einer Menschheitstragödie. Fichte ist weder ein Denker der Apokalypse noch der negativen Utopie. Mit ihrer beginnenden Lösung im vierten und der endgültigen Versöhnung im fünften Zeitalter der ‚vollendeten Rechtfertigung‘ folgt seine philosophische Historiographie eher dem Handlungsschema der Komödie, das einen glücklichen Ausgang allen Geschehens impliziert.³

Für seinen ‚Weltplan‘ beansprucht Fichte lediglich den Status einer – allerdings *a priori* begründbaren – schematischen Konstruktion, die nur die ‚Grundzüge‘, aber nicht den gesamten individuellen Gehalt der geschichtlichen Wirklichkeit darstellt. Ihre historiographische Konstruktion gleicht demnach keinem individuellen und authentischen Porträt, sondern verbleibt von vornherein – wie Fichte ausdrücklich betont – „in der Sphäre des idealisirten Gemäldes“ (GA I, 8, 203). Dies hat auch den objektiven Grund, dass der unendlichen Individualität des Geschichtlichen von sich aus ein unaufhebbares Moment der Unbegreiflichkeit innewohnt, das sich dem Schema apriorischer Begrifflichkeit entzieht. Im Allgemeinen ist die geschichtliche Wirklichkeit demnach zwar gesetzmäßig und durch die Fünf-Epochen-Lehre zu begreifen, aber die empirische Faktizität der Geschichte in ihrer unendlichen Fortentwicklung kann von der Philosophie nicht in allen Einzelheiten *a priori* deduziert werden. Die besonderen historischen Situationen, die individuellen Person-,
Raum

}}Seite 96}}

³ Zur narrativen Modellierung der Historie an den vier Grundformen der Romanze, Tragödie, Komödie und Satire s.: H. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a. M. 1994, insbes. 21ff.

und Zeitumstände, insbesondere das Einwirken widriger Mächte und retardierender Kräfte, die die Realisierung des Weltplans erheblich stören und aufhalten, sind für den Philosophen nicht voraussehbar. Denn „alle diese besonderen Umgebungen gehen aus dem Begriffe jenes Welt=Planes keineswegs hervor; sie sind das in ihm unbegriffene“ (GA I, 8, 304). Dieses *a priori* Unbegreifbare der individuellen historischen Situation muss der Philosoph als das nicht Deduzible der Realgeschichte notwendig der empirischen Erkenntnis des Historikers überlassen.

Die fichtesche Geschichtsphilosophie beruht auf der Grundeinsicht seiner *Wissenschaftslehre*, dass „überall nur Ein lebendiges, die Eine, lebende Vernunft“ (GA I, 8, 210) existiert, deren geschichtliches Leben sich in den fünf Epochen entwickelt, die der Weltplan vorzeichnet.⁴ Bei diesem Konzept fällt die Gegenwart genau in die Mitte der Zeit, nämlich in das dritte Zeitalter ‚vollendeter Sündhaftigkeit‘, in dem sich die Vernunft in ihrer tiefsten Krise befindet. Vor diesem Hintergrund entfaltet sich Fichtes Geschichtsphilosophie als radikale Kritik der Gegenwartskultur, in der die zur allgemeinen Herrschaft gelangte individuelle Selbstsucht die menschliche Gemeinschaft zu zerstören droht.

Der Grund dieser von Fichte behaupteten selbstzerstörerischen Tendenzen der Moderne liegt in der geschichtlich vorgezeichneten Separation von Vernunft und Freiheit. Durch die Abspaltung der infinit gewordenen individuellen Freiheit droht die Menschheit ihr inneres synthetisches Prinzip, nämlich die „Einheit der Vernunft“ (*ebd.*) zu verlieren, die als Gemeinsinn das Denken und Handeln der Einzelnen in den Gesamtzusammenhang menschlicher Gemeinschaft integriert. Mit seiner Kulturkritik am selbstzerstörerischen Prozess grenzenloser Individualisierung knüpft Fichte an seine frühe Anthropologie in der *Bestimmung des Gelehrten* von 1794 an, in der er schon seine Überzeugung von der grundsätzlich gesellschaftlichen Bestimmung des Menschen vertreten hatte. Demnach kann sich der Mensch als individuelle Person nur in der kommunikativen Wechselwirkung mit anderen Menschen finden und sein Selbst verwirklichen. In den *Grundzügen*, die den „Ursprung der verschiedenen individuellen Personen aus der Einen Vernunft“ (GA I, 8, 211) hervorheben, hat sich dieses frühe poli-

{{ Seite 97 }}

⁴ Zur theoretischen Ableitung der in der Geschichtslehre vorausgesetzten Einsicht siehe den 2. Vortrag der *Wissenschaftslehre* von 1804, insbesondere die Vorlesungen XXVII u. XXVIII. (Vgl. auch H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie*, 91–129.)

tische Gemeinschaftsdenken metaphysisch vertieft und zugleich geschichtlich konkretisiert. Es führt nun zu einer grundsätzlichen Kritik am radikalen Individualismus und Autonomismus der Moderne. Nach Fichte ist es „der größte Irrthum, und der wahre Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber daseyn und leben, und denken und wirken könne“ (GA I, 8, 210). Auf dem Boden der modernen Verabsolutierung des Individuums entsteht ein weitverbreiteter Egoismus, der den Bezug des Einzelnen zur allgemeinen Vernunft zerstört. Das „vernunftwidrige Leben der bloßen Individualität“ (GA I, 8, 223) wird von einem egoistisch verkürzten Bewusstsein begleitet, in dem nichts anderes mehr interessiert und begriffen wird als das, „was sich auf mein persönliches Daseyn, und Wohlseyn bezieht“ (GA I, 8, 213).

Diese Gegenwarts kritik Fichtes weist frühzeitig auf die Kehrseite und tiefgreifende Krise der europäischen Aufklärung als einer „Epoche der Befreiung“ (GA I, 8, 207) hin. Aus der Emanzipation neuzeitlicher Subjektivität von allen äußeren Ordnungen folgt nämlich keineswegs zugleich ein Zuwachs an gesellschaftlichem Verantwortungsgefühl, Gemeinsinn oder öffentlicher Vernunft. In der Perspektive der fichteschen Fünf-Epochen-Lehre führt die radikale Befreiung im Gegenteil erst einmal zu einem Zeitalter entfesselter Selbstsucht, in dem alle übergreifenden, auf das Ganze der Menschheit bezogenen Vernunftinteressen unterzugehen drohen. Das moderne Individuum beginnt im Kontext der fichteschen Geschichtsdeutung zu einer Negativfigur zu werden, die sich durch ihren radikalen Egoismus und ihre strategische Rationalität von dem allgemeinen Vernunftleben der Menschheit abtrennt. Das von isolierten Selbstverwirklichungsinteressen motivierte Individuum wird geradezu zur Signatur für den gegenwärtig erreichten Tiefpunkt der gesamten Menschheitsgeschichte. Die Behauptung der Geschichtslehre Fichtes, dass gerade die Epoche der radikalen Emanzipation und Befreiung moderner Individualität die Menschheit insgesamt in den Verfallszustand einer „vollendeten Sündhaftigkeit“ (GA I, 8, 207) versetzt, bildet zweifellos die provokante Spitze der Kulturkritik der *Grundzüge*.

b) Signaturen der Selbstzerstörung: Formalismus, Mystizismus
und die korrumpierte Literatur

Mit der Separation der subjektiven Freiheit von der allgemeinen Vernunft setzt in Fichtes Augen ein Prozess der Singularisierung der Existenz ein, der die Menschheit in die „bloße nackte Individualität“ (GA I, 8, 212) auflöst und ein Zeitalter des individuellen Egoismus und hedonistischen Materialismus hervorbringt. „Dieses, einem solchen Zeitalter übrigbleibende individuelle und persönliche Leben ist bestimmt durch den Trieb der Selbsterhaltung, und des Wohlseyns“ (ebd.). Der gesellschaftlichen Herrschaft des materiellen Egoismus entspricht auf wissenschaftlicher Ebene – so Fichtes kritische Analyse des „wissenschaftlichen Zustandes des dritten Zeitalters“ (GA I, 8, 249) – der Formalismus. Die Wissenschaft reduziert sich dabei auf die bloße wissenschaftliche Methodenreflexion oder die formal korrekte Begriffskonstruktion, der aber als „leere Form ... dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Gehalt bekommt, die Idee, gänzlich abgeht“ (GA I, 8, 247). In einem solchen Zeitalter des wissenschaftlichen Formalismus, in dem der bloße „Begriff des Begriffs“ (ebd.) vorherrscht und aus dem jeder bedeutsame und begeisternde Gehalt gewichen ist, breitet sich die Grundstimmung der tiefen intellektuellen Langeweile aus. Ein Zeitalter, so kritisiert Fichte, „das der Ideen entbehrt, muß daher nothwendig eine große Leere empfinden, die sich als unendliche, nie gründlich zu hebende, und immer wiederkehrende Langeweile offenbahrt“ (GA I, 8, 250).

Um ferner der unerträglichen Last dieser Langeweile wenigstens eine Zeit lang zu entgehen und die „erschöpften Lebensgeister wieder zu erfrischen“ (GA I, 8, 251), greift man gerne zum Gegenmittel des Lächerlichmachens. Allerdings bleibt – so Fichtes Einwand – der aus Ideenlosigkeit und ~Langeweile geborene Witz rein negativ. Seine formale Intelligenz vermag lediglich andere Positionen der Lächerlichkeit preiszugeben und so zu vernichten, bleibt aber selbst unproduktiv und unfähig zu irgendeiner positionellen Neubegründung. Ihm fehlt gerade die innovative und genialische Fähigkeit des positiven und geistreichen Witzes, der darin besteht, eine neue Idee wie „in einen einzigen Lichtstrahl“ (ebd.) blitzartig zu entdecken und zu vergegenwärtigen.

Die generelle Negativität der „Aufklärung des Zeitalters“ (GA I, 8, 255) bekundet sich aber nicht nur in der Herrschaft formaler Wissenschaft, sondern auch in seinem die Gesellschaft dominierenden „Meinungssystem“ (GA I, 8, 258). Im Zeitalter der „leeren Freiheit“

(GA I, 8, 209) wird die jedem Subjekt zustehende Urteils- und Meinungsfreiheit lediglich formal verstanden. Die subjektive Form des „eigne(n) Begreifen(s) ...“, ist dem Zeitalter das höchste“ (GA I, 8, 257), der Aspekt des objektiven Wahrheitsgehalts der selbsterdachten Meinungen dagegen gleichgültig. Durch die formalistische und subjektivistische Reduktion ihrer Zentralbegriffe ‚Denkfreiheit‘, ‚Freiheit des Urteils der Gelehrten‘ und ‚Publizität‘ verliert die Aufklärung schließlich ihren positiven und humanen Sinn. Dass „jedermann schlechthin über alles urtheilen möge“ (ebd.), führt gerade nicht zu der von Kant noch erhofften allgemeinen Beförderung des öffentlichen Vernunftgebrauchs, sondern dazu, wie Fichte kritisiert, ohne „Richtung ...“, innerhalb des leeren Gebiets grundloser Meinungen herumzuschwärmen“ (GA I, 8, 258).

Die selbstdestruktive Tendenz der Aufklärung, deren radikale Kritik an jeder Autorität schließlich auch die „Vernunft selber zerstört“ (GA I, 8, 206), zeigt sich für Fichte auch im zeitgenössischen Literaturbetrieb. Die Gelehrtenrepublik wird, wie Fichte ironisch bemerkt, nur noch durch „die Kraft der Drucker=Presse“ (GA I, 8, 260) zusammengehalten. Der wissenschaftliche Literaturbetrieb verwandelt sich zu einem Markt vielfältiger Meinungen, der durch einen stetig anschwellenden „Strom der Litteratur“ (ebd.) versucht, die Neugier des Leserpublikums zu befriedigen. In dieser unübersehbaren Flut der Veröffentlichungen relativieren die wissenschaftlichen Meinungen und Moden einander und „jede neue *Welle* wird die vorhergehende verdrängen“ (ebd.). Die unübersehbare Flut der Neuerscheinungen wird vom Leserpublikum wie ein narkotisches Mittel rezipiert und wiegt es „in süße Selbstvergessenheit“ (GA I, 8, 262), anstatt die Menschen zum Selbstdenken zu motivieren oder ihre Selbstbesinnung anzuregen.

Fichte kritisiert damit schon in den *Grundzügen* von 1804/05 den Verfall der literarisch formierten bürgerlichen Öffentlichkeit. Der Übergang vom kritischen zum konsumierenden Leserpublikum führt zu einer Verselbstständigung des Lesens um seiner selbst willen und zur Entstehung des Typus des ‚reinen Lesers‘: der „lieset nun, sogar ohne alle Beziehung auf Kenntniß ...“, lediglich damit er lese, und lesend lebe“ (GA I, 8, 263). Diese Verselbstständigung des literarischen Mediums lässt die von ihm transportierten Inhalte schließlich völlig beliebig und austauschbar werden und vernichtet so die Möglichkeit ernsthafter Lehre und Wissensvermittlung. Der philosophische Schriftsteller steht schließlich ohnmächtig einem konsumierenden und hedonistisch eingestellten Lesepublikum und seiner „völligen Un-

fähigkeit, weiter gebildet zu werden“ (GA I, 8, 263), gegenüber. So verliert schließlich der gesamte Bereich des gedruckten Wortes, der seit der Reformation in Europa führend war, den Charakter, ein Ort des wissenschaftlichen und öffentlichen Vernunftgebrauchs zu sein. Am Ende „hat das wissenschaftliche Streben des Zeitalters sich selbst vernichtet“ (*ebd.*).

Diese Kritik an der Korruption des zeitgenössischen Literaturbetriebs wirft ein erklärendes Licht auf Fichtes eigenen Versuch, die philosophische Lehre zu erneuern. Auch die öffentliche Geschichtslehre der *Grundzüge* gehört zum Versuch eines radikalen Neuanfangs, der sich auf die Redekultur der Antike zurückbesinnt und bewusst „wiederum das Mittel der mündlichen Mittheilung“ (GA I, 8, 264) ergreift, um der rhetorischen Entfremdung im verbrauchten und korrumpierten Medium moderner wissenschaftlicher Literatur zu entgehen. Wie vor ihm Platon⁵ und nach ihm Adam Müller⁶ führt auch Fichtes Kritik der Schriftlichkeit zum Versuch einer Erneuerung der mündlichen Redekultur und der Rhetorik.

Dann wird es hohe Zeit, etwas neues zu beginnen. Dieses Neue ist nun meines Erachtens dies, daß man, von der Einen Seite, wiederum das Mittel der mündlichen Mittheilung ergreife, und diese zur Fertigkeit, und Kunst ausbilde; von der andern, sich Empfänglichkeit für diese Art der Mittheilung zu erwerben suche (*ebd.*).

Als „Reaktion“ (GA I, 8, 281) auf die geistlos gewordenen Wissenschaften und ihren relativistischen Literaturbetrieb entsteht im dritten Zeitalter der Mystizismus. Mit ihrem formalistischen Rationalismus hat die offizielle Wissenschaft nämlich eine intellektuelle „Oede, und furchtbare Leere“ (*ebd.*) hinterlassen, die nun von diversen schwärmerischen und esoterischen Alternativbewegungen besetzt werden. Gemeinsam ist ihnen die Rationalismuskritik, dergemäß sie „geradezu das Princip des Zeitalters umkehrend, *das* eben als sein Verderben, und als die Quelle seiner Irrthümer angeben, daß es alles begreifen wolle“ (*ebd.*).

Das eigene positive Prinzip des Mystizismus und – wie Fichte sich etwas spöttisch ausdrückt – „die wahre Quelle aller Heilung und Ge-

{{ Seite 101 }}

⁵ Zu Platons Schriftkritik vgl. *Phaidros*, 274bff.

⁶ Zu A. Müllers Kritik der einsamen ‚Chiffrensprache‘ der Wissenschaft und der Idee einer Erneuerung der Rhetorik auf der Grundlage des Gesprächs s.: A. Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und ihren Verfall in Deutschland. Gehalten zu Wien im Frühlinge 1812*, Stuttgart 1983.

nesung“ (*ebd.*) ist dagegen „*das Unbegreifliche* als solches, und um seiner Unbegreiflichkeit willen“ (*ebd.*). Diese antirationale Schwärmerei, die das Unbegreifliche mystifiziert, bleibt aber als polemische Umkehrung der vom Rationalismus vertretenen totalen Begreiflichkeit gerade dem Zeitalter verhaftet, das sie zu überwinden glaubt. Der in der Praxis folgenlose Mystizismus bildet – wie Fichte klar diagnostiziert – lediglich die Kehrseite des herrschenden Rationalismus. Damit spaltet sich das dritte Zeitalter in den unproduktiven und verhärteten Gegensatz eines formalistischen Rationalismus auf der einen und eines irrationalen Mystizismus auf der anderen Seite, der jede Übergangsmöglichkeit in eine neue Zeit blockiert und so die Menschen in der Krise der Gegenwart festhält.

c) Der Ausweg aus dem ‚Zeitalter der Selbstsucht‘

Der Ausweg aus der Entfremdung und der Vernunftzerstörung des dritten Zeitalters verlangt dagegen nach Fichte eine radikale Umkehr der bisherigen Prioritäten und Denkgewohnheiten, die bisher dem einzelnen Individuum einen Vorrang vor der Gemeinschaft und dem Gesamtleben der Menschheit einräumten. Um den selbstdestruktiven Tendenzen der Gegenwart zu wehren, bedarf es einer regelrechten ‚Revolution der Denkart‘, die durch ein neues Gemeinschaftsdenken versucht, die Menschen zur Rückkehr zur allgemeinen Vernunft zu bewegen. Diesem Denken liegt die Einsicht zugrunde, dass nur aus der vollzogenen radikalen Negation des individuellen Egoismus dem ‚Zeitalter der Selbstsucht‘ ein Ausweg und eine geistige und moralische Erneuerung eröffnet werden kann. Daher beginnt das neue Gemeinschaftsdenken mit der praktischen Forderung, „daß die Person der Idee zum Opfer gebracht werden *solle*“ (*GA I*, 8, 221f.). Damit mutet Fichte seinen Hörern den Gedanken zu, dass der höchste Akt der individuellen Freiheit in einem freiwilligen Verzicht besteht, durch den sie sich mit der allgemeinen Vernunft aussöhnt.

Diese zu Missverständnissen geradezu einladende Formulierung eines ‚Opfers der Person‘ hat sicherlich schon 1804/05 nicht wenige Zuhörer irritiert. Durch nähere Differenzierung hat Fichte deshalb einem möglichen totalitären Verständnis dieser provokativ formulierten Redewendung vorgebeugt, indem er erklärt, dass die geforderte Aufopferung sich lediglich auf die „sinnliche“ (*GA I*, 8, 246), aber gerade nicht auf die geistige Individualität und Originalität der Person beziehe. Dem dritten Zeitalter des individuellen Egoismus

und Materialismus soll trotz des erforderlichen radikalen Umdenkens, was einen Verzicht auf hedonistischen Selbstgenuss verlangt, dennoch kein lebensfeindlicher und realitätsferner Kollektivismus folgen. Dies geht aus dem von Fichte in den *Grundzügen* entworfenen geschichtlichen Idealismus hervor, der das neue Gemeinschaftsdenken gedanklich trägt und eine der bemerkenswertesten Konzepte seiner Geschichtslehre darstellt.

Die Ideen besitzen demnach ihre eigentliche Existenz und objektive Realität nicht in einem jenseitigen *mundus intelligibilis*, sondern in der diesseitigen Welt der menschheitlichen Realgeschichte mit ihren vielfältigen Kulturen und Lebensformen. Die Vernunft wird hier unmittelbar mit dem geschichtlichen Leben der Menschheit verknüpft. „Das Leben der Gattung aber ist ausgedrückt in den Ideen“ (GA I, 8, 221). Damit erklärt sich das ‚Opfer‘ der eigenen Individualität als vernünftiger Beitrag zum Gesamtleben der Menschheit; „sein Leben an die Gattung setzen, läßt daher sich auch also ausdrücken: sein Leben an die Ideen setzen“ (*ebd.*). Die selbstvergessene Hinwendung auf das Objektive lebensgestaltender Ideen soll die egoistische Selbstbezüglichkeit und Isolation moderner Individualität aufsprengen und zur sittlichen Haltung der Selbstlosigkeit führen. Die Zuwendung zur Vernunft bedeutet für Fichte hier zugleich eine moralische Umkehr. Demnach „besteht das Vernunftmäßige, und darum rechte gute, und wahrhaftige Leben darin, daß man sich selbst in den Ideen vergesse(n)“ (*ebd.*) kann.

Der von Fichte vorgeschlagene neue Idealismus zielt gerade nicht auf eine weitere Vertiefung theoretischer Vereinsamung, sondern auf moralische Erneuerung, durch die das Individuum sich wieder in das sittliche Gesamtleben der menschlichen Gemeinschaft reintegriert. Das auf den ersten Blick Paradoxe des geschichtlichen Idealismus der *Grundzüge* besteht darin, das sie keinerlei Aufforderung zur ‚Weltflucht‘ enthalten: die Zuwendung zur Idealität der Vernunft soll zugleich eine verstärkte Zukehr zur Realität der Geschichte enthalten. Fichtes Geschichtslehre gibt damit den Ideen ihren ursprünglich praktischen Sinn zurück. Ideen bilden demnach kein transzendentes Sein einer theoretischen ‚Hinterwelt‘, sondern stellen für den Menschen ein zukunftsweisendes Soll dar, das zu einer praktischen Umgestaltung der Realgeschichte auffordert und somit ein „*die Materie belebender Gedanke*“ (GA I, 8, 235) ist. Als überindividuelle Prinzipien des menschheitlichen Gesamtlebens sind nach Fichte die schöpferischen Ideen die eigentlichen Produzenten der großen Epochen der Weltgeschichte.

Die Wirksamkeit der Vernunft und ihrer fortschrittlichen Ideen in der Realgeschichte bleibt allerdings kontingent und vollzieht sich nach Fichte nicht mit Notwendigkeit. Der Zusammenhang zwischen der Idealität des Weltplans und der Faktizität der geschichtlichen Wirklichkeit hängt nämlich ab von dem – nicht zuletzt vom Gelehrten vermittelten – Durchbruch der neuen epochalen Idee gegen den Widerstand des herrschenden materialistischen Zeitgeistes. Dabei vermag nicht die bloß negative Ermahnung zur Askese, sondern nur das Positive einer neuen, begeisternden Idee die Menschen zum freiwilligen Verzicht zu bewegen.

Bricht aber die Idee durch, offenbar und begreiflich als Idee, und reißt sich los zu eigenem, in ihr als Idee begründeten Leben, so ... entsteht, mit Einem Worte, dasjenige Phänomen, welches in allen unsern bisherigen Schilderungen sich zeigte: das Phänomen der Aufopferung (*ebd.*).

Nur durch einen solchen Einbruch schöpferischer Vernunft in die empirische Wirklichkeit kann sich das geschichtliche Leben wirklich erneuern und eine originäre geschichtliche Epoche der Menschheit hervorbringen.

d) Die politische Utopie des Kulturstaats der Zukunft

Die vielleicht auffälligste Differenz der Geschichtsmetaphysik Fichtes zur gewöhnlichen Geschichtswissenschaft bildet ihr prognostischer Zukunftsbezug, der weit über eine bloße Rekonstruktion der Vergangenheit und eine entsprechende Kulturkritik der Gegenwart hinausgeht. Die spekulative Hypothese des Weltplans und die daraus resultierende Fünf-Epochen-Lehre erlaubt nämlich den Entwurf des Ganzen der Menschheitsgeschichte in ihren drei Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Deshalb erschöpft sich die fichtesche Geschichtslehre nicht in der Darstellung der Vergangenheit oder der kritischen Beschreibung der Gegenwartskultur, sondern kann es auch wagen, die Grundzüge der zukünftigen Geschichte der Menschheit zu prognostizieren. Dabei sieht Fichte den Hauptfortschritt menschheitlicher Kultivierung auf dem Gebiet der Staatspolitik. Die Prognose einer ‚Revolution der Gesinnung‘ in der kommenden vierten und fünften Menschheitsepoche gipfelt in der Utopie eines Kulturstaats der Zukunft, der nach Fichte die eigentliche „Bestimmung des menschlichen Geschlechts“ (*GA I*, 8, 311) ist.

Fichte vertritt dabei die konkrete Utopie einer positiven Staatsidee,

die die negative Perspektive des formalen Rechtsstaats und damit eine – wie er meint – „unter den deutschen Philosophen verbreitetste Ansicht vom Staate, nach der er fast nur ein juridisches Institut seyn soll“ (GA I, 8, 307), hinter sich zurücklassen will. Mit der Idee des Zukunftsstaats, der sich im fünften ‚Zeitalter der Rechtfertigung‘ und der allgemein gewordenen Vernunftkunst realisieren soll, versucht Fichte auf seine Weise, den politischen Grundgedanken eines am *bonum commune* orientierten Gemeinwesens zu erneuern. Dazu gehört in seinen Augen, dass im Kulturstaat der Zukunft der individuelle Egoismus nicht mehr als Handlungsprinzip akzeptiert und toleriert wird. Im Gegenteil richten sich nun „alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung“ (*ebd.*) aus.

Durch eine Drei-Stadien-Theorie der Staatsentwicklung versucht Fichte, diesen Unterschied seiner positiven Staatskonzeption zu einem bloß formal verstandenen Rechtsstaat zu verdeutlichen. Dabei bleibt er seinem revolutionären Jugendideal von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit durchaus treu und macht es zum gedanklichen Leitmotiv seiner Konstruktion der Staatsgeschichte:

1. Zu Beginn ist der Staat despotisch verfasst und von einzelnen Gewaltherrschern bestimmt, die noch keinerlei bürgerliche Freiheit und Gleichheit zulassen. Selbst

die persönliche Freiheit des Einzelnen (ist) nicht *garantirt*; er konnte von einem der Unterwerfer sogar in die Sklaverei gebracht werden; er hatte daher gar keine *bürgerliche* Freiheit, d. h. ... kein *durch die Verfassung ihm zugesichertes Recht*; und er war in der That nicht *Bürger*, sondern nur *Unterthan* (GA I, 8, 314).

Als Beispiel dieser ältesten Grundform des Staates bietet sich die „*Despotie*“ (GA I, 8, 333) des antiken Perserreiches an.

2. Erst mit der demokratischen Polis der Griechen setzt sich dann erstmals der politische Gedanke der „Gleichheit des Rechts aller Bürger“ (GA I, 8, 335) in der Realgeschichte durch. Der damit historisch in Europa begründete Rechtsstaat bleibt aber lediglich formal. Zwar besitzt nun jeder durch dessen formale Anerkennung der Rechte des anderen seinen Grad von nicht bloß persönlicher, sondern *gesicherter* und darum *bürgerlicher* Freiheit. Aber diese formale Freiheit und Gleichheit bedeutet noch keineswegs schon das Erreichen einer realen „Gleichheit der Rechte und des Vermögens aller“ (GA I, 8, 313).

3. Die vollkommene bürgerliche Freiheit und Gleichheit steht dagegen noch aus und wird sich erst im dritten Stadium der Staatsent-

wicklung realisieren. Dort in der absoluten und vollendeten Form des Staats soll die Gleichheit aller nicht nur formal, sondern auch material verwirklicht sein. Dann herrscht der Gemeinsinn politischer Vernunft, der die Individuen durch konkrete Rechte und wechselseitige Pflichten miteinander verbindet.

In der absoluten Form des Staates, wo alle Kräfte Aller, für die nothwendigen Zwecke Aller, in Thätigkeit gesetzt sind, verbindet jeder alle andern eben so weit, als er durch sie verbunden wird; alle haben gleiche bürgerliche Rechte, oder bürgerliche Freiheit, und jeder ist zugleich ganz Bürger, und ganz Unterthan (*GA I*, 8, 314f.).

Dieses dritte Stadium des vollendeten Staats setzt aber den Fortgang der allgemeinen Weltgeschichte aus dem dritten Zeitalter der Vernunftzerstörung in die vierte und fünfte Epoche der freien Wiederherstellung und allgemeinen Verwirklichung der Vernunft voraus. Damit stehen die *Grundzüge* vor der entscheidenden Frage, welches geschichtliche Realprinzip denn den Übergang vom gegenwärtigen ‚Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit‘ zur prognostizierten utopischen Zukunft der Menschheit überhaupt ermöglichen kann. Die Antwort, die Fichte an dieser Stelle bereithält, enthüllt zugleich die tiefste Dimension seiner Geschichtslehre. Denn auch die politische Geschichte, einschließlich der von Europa ausgehenden Entwicklung des modernen Rechtsstaats, der auf dem Prinzip der Gleichheit aller Menschen beruht, hat für Fichte letztlich religiöse Wurzeln. Die *historia politica* bleibt bei ihm in ihrem tiefsten Kern *historia sacra*. „Nun ist dieselbe Gleichheit aller Menschen das eigentliche Prinzip des Christenthums; die allgemeine bewußtlose Herrschaft dieses Christenthums, und die Verwandlung desselben in das eigentliche, treibende Prinzip, des öffentlichen Lebens“ (*GA I*, 8, 369f.). Der Kulturstaat der Zukunft, in dem sich die Freiheit und Gleichheit der Menschen endlich politisch vollenden soll, wird sich demgemäß als letzte realpolitische Konsequenz des die europäische Geschichte und Lebenswelt durchdringenden Christentums verwirklichen.

Der unbestreitbare Verlust des direkten Einflusses christlicher Überzeugungen innerhalb des öffentlichen Bewusstseins der säkularisierten Gesellschaften bildet für Fichte kein Argument gegen ihre untergründige geschichtliche Wirksamkeit. Gerade als unbewusstes Prinzip einer gesamteuropäischen Sittlichkeit, eines „Neu=Europäische(n) National=Charakter(s)“ (*GA I*, 8, 348), behauptet das Christentum auch innerhalb der modernen politischen Geschichte seine Macht. Von Fichte her gesehen besteht der tiefste Grund der politischen Einigung Europas darin, dass „die Christlichen Europäer, im

Wesen, alle nur Ein Volk sind“ (GA I, 8, 358). Mit diesem Hinweis auf die staatspolitische Bedeutung der religiös begründeten gemeinsamen Sittlichkeit widerspricht Fichte dem kantischen Gedanken, dass sich auch mit einem Volk von Teufeln ein perfekt funktionierender Rechtsstaat konstruieren lasse.⁷ Die Geschichtslehre der *Grundzüge* weist dagegen darauf hin, dass nicht nur die reale geschichtliche Existenz des bestehenden Rechtsstaates, sondern erst recht seine Rettung und Fortentwicklung in den Kulturstaat der Zukunft Geist und Sittlichkeit des Christentums voraussetzt.

Die *Reden an die deutsche Nation* von 1807/08 vollziehen dann zwar eine thematische Wendung zur spezifisch deutschen Nation, führen aber ansonsten die Geschichtsmetaphysik der *Grundzüge* fort. Dabei gerät Fichtes philosophische Rhetorik an einigen polemischen Stellen, die das Nationale mit dem Absoluten zu identifizieren und gleichzusetzen scheinen, in eine gefährliche Nähe zur politischen Demagogie.⁸ Im Ganzen verbleiben aber auch die *Reden* im menschheitlichen und metaphysischen Kontext der übrigen öffentlichen Lehre, was sie eigentlich vor jedem nationalistischen Missverständnis bewahren sollte. Die Bestimmung „der Deutschen als eines Urvolkes“ (FW VII, 359) enthüllt sich nämlich im Fortgang der *Reden* als Teil einer umfassenden politischen Metaphysik. Die Menschheit gliedert sich demnach in eine Vielzahl von Urvölkern, deren jedes „unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm“ (FW VII, 381) steht. Somit wird auch die politische Theorie der Nation von einem ‚religiösen Denken‘ getragen, das unausdrücklich Fichtes gesamte öffentliche Lehre trägt und am Ende der *Grundzüge* zum ersten Male explizit hervortritt.

e) Die geschichtliche Wahrheit des neuen religiösen Denkens

In der letzten Vorlesung der *Grundzüge* stellt Fichte schließlich rückblickend die Frage nach dem vorherrschenden Denkstil und Charakter seiner gesamten Geschichtslehre. Nachdem er das Christentum als das verborgene Prinzip der politischen Geschichte Europas und somit die religiöse Tiefendynamik der säkularen politischen Geschichte herausgestellt hatte, kann die folgende Antwort nicht mehr

{{ Seite 107 }}

⁷ Vgl. R. Schottky, „Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung“.

⁸ Vgl. P. L. Oesterreich, „Politische Philosophie oder Demagogie?“.

verwundern: „Ich antworte: es war ein religiöses Denken; alle unsere Betrachtungen waren religiöse Betrachtungen“ (GA I, 8, 386). Dieses religiöse Denken unterscheidet sich vor allem radikal von jeder empirischen Wahrnehmung der Geschichte, indem es der Maxime folgt, „die gesammte Welt und alles Leben in der Zeit gar nicht für das wahre und eigentliche Daseyn gelten zu lassen, sondern noch ein anderes, höheres Daseyn jenseits der Welt anzunehmen“ (GA I, 8, 387). Es vollzieht damit die Grundfigur der Metaphysik, alle empirischen Phänomene auf ein übersinnliches Prinzip zurückzuführen. Daher kann Fichte auch erklären: „Metaphysik, zu Deutsch, Uebersinnliches, ist das Element der Religion“ (ebd.). Wenn das religiöse Denken sich auf das Feld der Geschichte bezieht, entsteht folgerichtig keine empirische Geschichtswissenschaft, sondern eine *a priori* konstruierte Geschichtsmetaphysik.⁹ Damit hat Fichte den disziplinären Status der *Grundzüge* als Geschichtsmetaphysik abschließend geklärt und gegenüber aller empirischen Geschichtswissenschaft klar abgegrenzt.

Nicht nur aus heutiger Sicht, angesichts der säkular verselbstständigten Geschichtswissenschaft, erweckt die Geschichtsmetaphysik der *Grundzüge* den Eindruck, „Fichte mute der Apriorität der Vernunftexplikation zuviel zu“¹⁰. Der paradoxen Stellung seiner spekulativen Geschichtslehre zum Zeitgeist der Moderne und seiner Glaubwürdigkeitsstandards war sich Fichte allerdings schon 1804/05 bewusst. Ausdrücklich weist er darauf hin, dass seine Geschichtsmetaphysik dem säkularen Grundzug des „Denkens des Zeitalters widerspricht“ (GA I, 8, 387). Ferner weiß Fichte auch hier sehr gut, dass ihm kein „eigentlich *logisches* Erzwingungsmittel“ (ebd.) zur Verfügung steht, „denn selbst die allerplatteste und rohste Denkart des bloßen Egoismus ist in sich konsequent, und wer hartnäckig darauf besteht, sie nicht zu verlassen, kann nicht dazu genöthigt werden“ (GA I, 8, 388).

Der Übergang von gleichermaßen in sich konsequenten, aber im Prinzip verschiedenen Denkart und Bewusstseinsstandpunkten bildet somit grundsätzlich keinen logischen, sondern einen rhetori-

{{ Seite 108 }}

⁹ Insofern auch die lateinische Rückübersetzung gilt – „Metaphysik, zu lateinisch: alles Apriori“ (GA I, 8, 387) –, bilden gerade die apriorischen Konstruktionselemente des Weltplans und seiner Fünf-Epochen-Lehre das Proprium metaphysischer Geschichtsdeutung.

¹⁰ K.-M. Kodalle, „Fichtes Wahrnehmung des Historischen“, in: W. Högrefe (Hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt a. M. 1995, 183–224, hier: 223.

schen Prozess. Insbesondere die radikale Kulturkritik der *Grundzüge* und das sich in ihr andeutende neue religiöse Denken, das den vorherrschenden säkularen Zeitgeist frontal angreift, steht erst einmal in einer beträchtlichen Differenz zur Mentalität seiner Mitwelt.

Die philosophische Rhetorik der *Grundzüge* setzt dabei ganz auf die innere Überzeugung der Zuhörer. Zwar konstruiert der Philosoph in Fichtes Augen seinen Begriff der Geschichte „ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin a priori“ (GA I, 8, 196), aber er teilt ihn seinem Hörer nur mit, damit dieser ihn an „seinem eigenen Wahrheitssinne ... erproben“ (GA I, 8, 388) kann. Fichtes apriorischer Begriff der Geschichte enthält gerade nicht die dogmatische Zumutung einer logisch erzwingbaren Wahrheit, sondern lediglich die rhetorische „Anmuthung an jeden Zuhörer, diesen Begriff an seinem eignen Wahrheitsgeföhle zu erproben, und ihn richtig zu finden, falls er es vermag“ (GA I, 8, 198). Dabei obliegt dem Hörer selbst die aposteriorische Verifikation der apriorischen Geschichtskonstruktion:

ob nun insbesondere die Gegenwart durch diejenigen Phänomene, welche aus dem aufgestellten Grundbegriffe fließen, charakterisirt werde, und ob somit das vom Redner geschilderte Zeitalter das gegenwärtige sey ... Hierüber hat ein jeder bei sich selber die Erfahrungen seines Lebens zu befragen, und sie mit der Geschichte der Vergangenheit, so wie mit seinen Ahndungen von der Zukunft zu vergleichen (GA I, 8, 196f.).

Die eigene Wahrheit der fichteschen Geschichtslehre entsteht so erst progressiv im Prozess ihrer gelingenden rhetorischen Kommunikation und dem faktischen Konsens zwischen der spekulativen Theorie des Philosophen und der realen Lebens- und Welterfahrung seiner Hörer. Als kommunikatives Ereignis der geschichtlichen Lebenswelt wird die Geschichtsmetaphysik daher selbst zu einem kontingenten, geschichtlichen Phänomen, deren öffentliche Wahrheit sich erst im Prozess der kommunikativen Aufhebung ihrer rhetorischen Differenz entscheidet.

Mit seiner um öffentliche Zustimmung werbenden Geschichtslehre geht es Fichte aber nicht nur um die zutreffende theoretische Geschichts*deutung*, sondern vielmehr um die praktische Geschichts*bestimmung*. Durch die Vernunftkunst philosophischer Rhetorik soll die Welt nicht nur interpretiert, sondern auch verändert und umgestaltet werden. Die *Grundzüge* sind von der Zukunft des neuen idealistischen Gemeinschaftsdenkens konzipiert und finden von daher ebenso ihren Begriff der Vergangenheit wie ihre radikale Gegenwartskritik. Sie sind in erster Linie kein hermeneutisches, sondern ein rhe-

torisches Projekt, das auf die zeitgenössische Öffentlichkeit persuasiv einwirken will, um den ‚kulturrevolutionären‘ Wandel herbeizuführen, der die Krise der Gegenwart endlich beenden soll. Dass die zu überwindende rhetorische Differenz in den *Grundzügen* dabei zugleich als epochale Differenz gedacht ist und die Zukunft des neuen Denkens in der Geschichtslehre bereits anbrechen soll, bekundet auch der auf Identität drängende Duktus ihrer Rede.

Seit der neunten Vorlesung, die den inhaltlichen Wendepunkt von der Kritik des gegenwärtigen Zeitalters hin zum neuen positiven Denken der Staatslehre markiert, weisen die metakommunikativen Selbstkommentierungen der *Grundzüge* eine immer stärker werdende Identifikation des Redners mit seinem Publikum auf.¹¹ Auf der performativen Ebene der Redetätigkeit vollzieht Fichte selbst, was ihm seine inhaltliche Konzeption der Menschheitsgeschichte vorschreibt. Zweifellos zeichnen sich die *Grundzüge* bereits wegen ihres gesteigert auf Identität drängenden Rededuktus durch eine große *performative Entsprechung*¹² aus. Sie gipfelt in der letzten Vorlesung, die die *peroratio* der gesamten Vortragsreihe darstellt, in der Vorstellung einer Vereinigung des Redners mit seinem Publikum, in der alle anfänglich bestehenden individuellen Unterschiede vergessen sind:

Von mir ist nicht die Rede, nicht ich habe untersuchen und denken wollen; – wenn darauf überhaupt etwas ankäme, so hätte ich es thun können, ohne irgend einem Menschen etwas davon zu sagen; – aber es kömmt überhaupt der Welt gar nichts darauf an, und macht gar keine Begebenheit in der Zeit, was der Einzelne denkt oder nicht denkt; sondern *Wir*, als eine, in den Begriff verlorne, und mit der absoluten Vergessenheit unserer individuellen Personen zur Einheit des Denkens verfloßne Gemeine, wie wir die äußere *Erscheinung* davon oft gegeben haben, (und sie in diesem Augenblicke geben), *Wir* haben denken und untersuchen wollen, und dieses *Wir*, keinesweges *mich*, meine ich (*GA I*, 8, 385f.).

Fichte erweist sich hier nicht als Philosoph des Ich, sondern des Wir, der genau weiß, dass das einsame Denken überhaupt keinen Ort in der Geschichte besitzt und erst in der Form öffentlichen Vernunftgebrauchs als ein Ereignis in der menschlichen Lebenswelt wirksam und damit wirklich werden kann.

{{ Seite 110 }}

¹¹ Vgl. R. Schottky, „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘“.

¹² Die performative Entsprechung bildet formal die glaubwürdigkeitsstützende Gegenfigur zum performativen Widerspruch. (Zur rhetorischen Relevanz des performativen Widerspruchs in philosophischen Texten s. P. L. Oesterreich, *Philosophen als politische Lehrer*, 21ff.)

Zwar legt die letzte Vorlesung der *Grundzüge* nahe, dass auf kommunikativem Wege die Differenz vom individuellen Ich zum Wir der vernunftgegründeten Gemeinschaft bereits getilgt sei. Wenigstens im Kairos des rhetorischen Augenblicks scheint so das dritte ‚Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit‘ der individuellen Selbstsucht überwunden zu sein. Aber die Antizipation der Zukunft im symbolischen Raum der Rede bedeutet eben noch nicht ihre realgeschichtliche Gegenwart. Im Gegenteil legen die anti- und postmetaphysischen Hauptströmungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts das Urteil nahe, dass die paradoxe Stellung und damit die rhetorische Differenz der fichteschen Geschichtsmetaphysik zur Gegenwart eher gewachsen sei. Dennoch könnte die Geschichtslehre Fichtes – insbesondere mit ihrer Kritik an der neuzeitlichen Moderne – sich auch heute noch als bedenkenswert erweisen. Sie widerspricht nicht nur den älteren apokalyptischen Erzählungen vom nahen Ende der Geschichte und den optimistischen Fortschritts- und Vollendungsgeschichten der Aufklärung, sondern auch der nihilistischen Figur vom endlosen Ende der Geschichte oder der postmodernen ‚Posthistorie‘. Die Rede vom dritten ‚Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit‘, der ‚leeren Freiheit‘, der ‚Selbstsucht‘ und der ‚Zerstörung der Vernunft‘ versetzt dagegen wieder in den „Mittelpunkte der gesamten Zeit“ (GA I, 8, 206) zurück. Mit ihrer kulturkritischen Figur der negativen Mitte der Zeit verweist sie auf das epochale Andauern der Moderne und ihren ungelösten Grundwiderspruch von Freiheit und Vernunft, der die Krise der Gegenwart ständig verlängert.

Fichte hat die extreme Differenz zwischen der spekulativen Wahrheit seiner Geschichtsmetaphysik und den dominierenden Glaubwürdigkeitsstandards des Zeitgeists allerdings selbst bemerkt. Er sieht es deshalb keineswegs als gesichert an, dass von seiner Geschichtslehre tatsächlich der erhoffte Anstoß zu einer grundsätzlichen und tiefgreifenden Zeitenwende ausgehen wird. Sein Ruf nach Erneuerung inmitten des von ihm selbst kritisierten ‚Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit‘ – so fürchtet er – wird einer weitgehend ästhetischen Rezeption zum Opfer fallen. Nach Fichte steht seine Geschichtsmetaphysik in der Gefahr, in eine ‚leere Zeit‘ zu fallen. „In diese leere Zeit fällt etwas, wenn es zum bloßen Zeitvertreiber dient, oder, was dem ganz gleich ist, zur bloßen Befriedigung einer, auf keine ernsthafte Wißbegierde gegründeten, Neugierde“ (GA 1, 8, 390). Als wissenschaftlich unterhaltsames Rede- und Gedankenspiel gegen die lastende Langeweile des dritten Zeitalters entbehrt sie aber in der ‚wirklichen Zeit‘ einer adäquaten Wirkungsgeschichte.

In Fichtes eigener Sicht kann aus seiner Geschichtsmetaphysik inmitten der Geschichte – extrem gesprochen – entweder „vielleicht überhaupt Nichts, ein leerer Schimmer, und Traum, fallend in die leere Zeit“ (*GA* 1, 8, 389) oder „Grund und Ursache, neuer, und vorher nie da gewesener, Erscheinungen in der Zeit“ (*GA* 1, 8, 390) werden. Die Entscheidung darüber liegt allerdings nicht mehr bei seinem damaligen Publikum, sondern heute bei uns, seinen gegenwärtigen Lesern und Interpreten. Zur vorläufigen Beurteilung der Frage, ob seine Untersuchungen „bloß leere Worte und Gedankenspiele waren – höchstens dienlich, um eine müßige Stunde hinzubringen – oder, ob sie etwas in uns selber Lebendes angesprochen“ (*GA* I, 8, 391), gibt Fichte seinen Rezipienten allerdings noch ein ‚gutes Kriterium‘ an die Hand:

wenn es uns nemlich zu Muthe war, als ob hier nur unsere eigenen, von jeher gehegten Ahndungen und Gefühle deutlich ausgesprochen würden, und als ob wir selber uns von jeher die Sache ohngefähr eben so gedacht hätten, wie sie hier dargestellt worden, so ist sicher etwas in uns Liegendes angesprochen (*ebd.*).

3. Transzendentalphilosophie und Mystik: Das neue ‚religiöse Denken‘

Die *Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre* aus dem Jahre 1806 steht in der Mitte zwischen den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05) und den *Reden an die deutsche Nation* (1807/1808) und stellt das metaphysische Hauptwerk der öffentlichen Lehre Fichtes dar. Als Mittelpunkt der Berliner Trilogie öffentlicher Philosophie knüpft die *Anweisung* an die Geschichtsphilosophie der Grundzüge an. Diese hatten zwar schon die Bedeutung der christlichen Religion für die Menschheitsgeschichte hervorgehoben, aber, wie Fichte betont, „die ganze Sphäre der Vernunft=Religion ... unberührt“ (*GA I*, 9, 182) gelassen. Somit bot sich die Religionsphilosophie als Fortsetzungsthema seiner öffentlichen Vorträge an, zumal Fichte der Überzeugung war, dass es für ein ‚gemischtes Publikum‘ keinen interessanteren Gegenstand als die religiösen und metaphysischen Grundfragen gäbe. Die *Anweisung zum seligen Leben* war dann – trotz ihres viele Kritiker zum Spott reizenden Titels – tatsächlich wiederum ein Publikumserfolg. Sie fand, wie berichtet wurde, innerhalb der Berliner Gesellschaft „ein zahlreiches Auditorium“¹ und „vielen Zulauf und Beifall“².

Dieser öffentliche Vortragserfolg der *Anweisung* stand aber im schneidenden Kontrast zur weitgehenden Ablehnung innerhalb der Fachphilosophie, die auf einem – allerdings fast unvermeidlichen – Missverständnis beruhte. Das wichtigste Beispiel dafür ist Schellings polemisch zugeschärfte Kritik in seiner Streitschrift *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* (1806). Da Fichte seine systematischen Berliner Vorträge nicht mehr drucken ließ, konnte Schelling fälschlicherweise glauben, mit der *Anweisung* die verbesserte Fassung der *Wissenschaftslehre* in Händen zu halten. Gemessen am inadäquaten Maßstab des „neuen System(s)“ (*SW 1*, 7, 84) musste die *Anweisung* dann freilich als der

{{ Seite 113 }}

¹ *Fichte im Gespräch. Berichte seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. E. Fuchs, Bd. III, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 380.

² *A. a. O.*, 408.

„vollendetste Eklektizismus“ (*ebd.*) erscheinen. Aufgrund ihrer ungewöhnlichen und manchmal verwirrenden, stilistischen wie thematischen „Aspektfülle“³ kann die *Anweisung* auch heute noch leicht als eklektizistisches Konglomerat verkannt werden. Der Parallelismus von systematischer Argumentation und bildhafter Rede, die Verbindung von Transzendentalphilosophie, Metaphysik, Daseinshermeneutik, Sprachreflexion und die Vielzahl der gedanklichen Anspielungen auf Parmenides, Platon, Augustinus, Meister Eckhart bis hin zu Jacobi machen die fichtesche Religionslehre zu einem auf den ersten Blick ebenso reichen wie rätselhaften Text, dessen Gesamtsinn sich erst erschließt, wenn er als Werk der angewandten Philosophie Fichtes gelesen wird.

Die *Anweisung* verkörpert nämlich das gewagte und schwierige Projekt, die „tiefste Metaphysik und Ontologie“ (*GA I*, 9, 67) in populärer Form einer größeren Öffentlichkeit nahezubringen. Sie gehört deshalb nicht in die Reihe der systematischen Abhandlungen zur *Wissenschaftslehre*, sondern zur öffentlichen Lehre, die unmittelbar auf das geschichtliche Leben Einfluss zu nehmen versucht. Als metaphysischer Höhepunkt der öffentlichen Philosophie Fichtes verbindet sie die Form des populären Vortrags mit den Inhalten des gründlichen Denkens und sollte nicht als bloße ‚Popularphilosophie‘ missverstanden werden. Ausdrücklich weist Fichte darauf hin, dass seine *Religionslehre* der „seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße, und im reifern Mannesalter, unablässig fortgesetzten Selbstbildung“ (*GA I*, 9, 47) entsprungen sei. Mit ihr findet Fichte endlich zu der von Kant vergeblich gesuchten Gattung philosophischer Literatur, die Popularität und Gründlichkeit in sich vereint und die *rhetorische Differenz* zwischen spekulativer Wahrheit und öffentlicher Glaubwürdigkeit überwinden soll. Dass auch die Metaphysik im Rahmen der öffentlichen Lehre mehr zu sein hat als ein bloßes Begriffssystem, erklärt schon die bereits erwähnte stilistische und thematische Aspektfülle des Textes.

Das neue ‚religiöse Denken‘, das implizit die gesamte Trilogie der öffentlichen Philosophie Fichtes bestimmt und schon am Ende der *Grundzüge* hervorgetreten war, bringt sich nun in der *Anweisung* ausdrücklich selbst zur Sprache. Die außergewöhnliche, disziplinübergreifende Spannweite dieses religiösen Denkens erstreckt sich, ausgehend von der transzendentalen Metaphysik, über die Hermeneutik

{{ Seite 114 }}

³ H. Traub, „Vollendung der Lebensform. Fichtes Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls“, *Fichte-Studien* 8 (1995), 161–191, hier: 161.

des menschlichen Daseins bis hin zur theoretischen und praktischen Rhetorik.

Den Ausgangspunkt des religiösen Denkens der *Anweisung* bildet Fichtes Entwurf einer transzendentalen Metaphysik, die die Negativität der transzendentalen Kritik mit der Positivität einer mystischen Seins- und Lebenslehre verbindet. Durch die anthropologische Anwendung der transzendentalen Metaphysik auf das geschichtliche Dasein des Menschen ergibt sich ferner die daseinshermeneutische Lehre von der Fünffachheit der Weltbilder und der Liebe als Grundgefühl menschlicher Existenz. Schließlich gestaltet die rhetorische Anwendung des metaphysischen und anthropologischen Wissens die *Anweisung* selbst zu einem Musterbeispiel philosophischer Rede, die die Menschen nicht nur zu informieren, sondern tiefgreifend zu überzeugen und zu formen sucht.

a) Die geheime Sehnsucht
nach der ‚Vereinigung mit dem Absoluten‘

Gleich in seiner ersten Vorlesung gibt Fichte einen Vorblick auf die gesamte Thematik der *Anweisung* und einen phänomenologischen Nachweis der religiösen Grundverfassung menschlicher Existenz. Dabei bekundet sich die latente Allgegenwart, die Universalität und Ubiquität des Religiösen nicht primär in bestimmten Inhalten unseres Bewusstseins, sondern in der Form absoluter Setzungen, die auch allen inhaltlich areligiösen Weltanschauungen zugrunde liegen. Diese präreflexiven Vorentscheidungen für jeweils absolut gesetzte Sinngehalte, um die herum sich erst die kognitiven Bewusstseins-elemente einer bestimmten Weltansicht organisieren können, haben – wie Fichte hervorhebt – keine primär logische, sondern eine affektische Wurzel: die ‚Liebe‘. Als existenzielles Grundinteresse steht sie im Zentrum aller Erkenntnis- und Handlungsbezüge menschlicher Existenz. „Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz, und der Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben, nur, in wiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkte hinrichten“ (GA I, 9, 57). Diese Tendenz der Liebe, denjenigen Sinngehalt absolut zu setzen, von dem das menschliche Dasein jeweils seine existenzielle Erfüllung oder die ‚Seligkeit‘ erhofft, deutet Fichte als fundamentale und niemals ganz zu vernichtende „*Sehnsucht nach dem Ewigen*“ (GA I, 9, 59). „Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden, und zu verschmelzen, ist die innigste Wur-

zel alles endlichen Daseyns, und ist in keinem Zweige dieses Daseyns ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtseyn“ (GA I, 9, 59f.).

Als „geheime Sehnsucht“ (GA I, 9, 60) liegt dieses Streben nach dem Absoluten selbst der weitverbreiteten materialistischen „Jagd der Glückseligkeit“ (ebd.) zugrunde. Auch den Materialisten, der seine existenzielle Erfüllung vom Konsum immer neuer sinnlicher Objekte erhofft, treibt jene geheime Sehnsucht nach dem Ewigen. Er deutet sie aber falsch und verwechselt die diversen sinnlichen Objekte mit dem eigentlich erstrebten Absoluten.

Durch diesen existenziellen Fehlschluss eines Absolutsetzens des Nichtabsoluten bewegen sich nach Fichte die nichtreligiösen Daseinsformen in einem permanenten Selbstmissverständnis: „was eigentlich sie lieben, und anstreben, verstehen sie nicht“ (ebd.). Der Widerspruch zwischen der absoluten Form ihres Strebens und seiner endlichen, relativen und deshalb unbefriedigenden Gehalte hält sie zudem in einer ständigen Unruhe, unerfüllten Sehnsucht und „Beängstigung“ (GA I, 9, 61) fest, die schließlich als „Treiben im Nichts, um das Nichts“ (ebd.) erscheint. Das daraus resultierende nihilistische „Verzweifeln am Heile“ (ebd.) abzuwehren und die existenzielle Selbstverkenning durch Freilegung des Absoluten aufzulösen, bildet die zentrale daseinshermeneutische Aufgabe der fichteschen Religionslehre.

Dabei zeigt schon die erste Vorlesung der *Anweisung*, welchen grundlegenden Wandel das fichtesche Denken seit dem berühmten Atheismusstreit innerhalb weniger Jahre vollzogen hat. Fichte vertritt nun selbst ein religiöses Denken, das wesentliche Momente der Gefühls- und Glaubensphilosophie Jacobis – einschließlich ihrer antinihilistischen Tendenz – übernommen zu haben scheint und mit seinem existenziellen Sehnsuchts- und Liebesmotiv auffällig an die platonische Eroslehre anspielt. Dabei kann Fichte sogar hinsichtlich der Liebeslehre mit einigem Recht behaupten, dass sie lediglich eine Fortbildung seines eigenen frühen Gedankengutes aus § 5 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794/05 sei. Schon dort hatte er „das *Streben*, den *Trieb* als das eigentliche Vehikulum der Realität“ (GA III, 5, 356) herausgestellt.

Dennoch enthält gerade die Seligkeitslehre der *Anweisung* eine unübersehbare sachliche Differenz zu den früheren Versuchen transzendental-kritischer Rekonstruktion der Religion auf dem Boden der moralischen Subjektivität, in denen das Göttliche lediglich als ‚moralische Weltordnung‘ begriffen werden konnte. In ihr setzt sich nun ein mystisches Denken durch, das das bis zum Atheismusstreit moralphilosophische

losophische Religionsverständnis Fichtes radikal sprengt. Statt des Gedankens der Selbstbehauptung moralischer Subjektivität dominiert jetzt ein religiöses Vereinigungsdenken, welches geradezu die Selbstvernichtung autonomer Subjektivität oder das ‚Opfer‘ der Subjektivität fordert. Die dadurch von der Seligkeitslehre in Aussicht gestellte Vereinigung mit dem Absoluten trägt unverkennbar die Züge einer *unio mystica*: „Vereinigt seyn mit dem Geliebten, und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seeligkeit“ (GA I, 9, 59). In der *Anweisung* manifestiert sich ein – wie Emanuel Hirsch schon früh gesehen hat – „bis zur mystischen Gotteinheit gesteigerte(s) ... Bewußtsein“⁴. Damit überschreitet Fichte die von Kant gesetzten transzendental-kritischen und moralphilosophischen Grenzsetzungen und findet zu einer eigenen Religionsphilosophie, die die von Meister Eckhart begründete ältere Tradition der deutschen Mystik in sich aufgenommen hat und fortführt.

b) Die begreifliche Unbegreiflichkeit des Absoluten

Dass die *Anweisung* trotz ihres mystischen Grundtones auch ein Werk systematischer Metaphysik darstellt, beweist die in ihr vorgetragene „Theorie über Seyn und Leben“ (GA I, 9, 129). Dabei verbindet die neue Metaphysik Fichtes transzendental-kritische Reflexion mit mystischer Intuition und gliedert sich dementsprechend in zwei sich ergänzende Teile: die negative Seite einer kritischen Ontologie und die positive einer mystischen Lebenslehre.

Die kritische Ontologie der *Anweisung* versucht, den alten Seinsgedanken der klassischen Metaphysik mit den modernen transzendentalphilosophischen Mitteln zu rekonstruieren. In der Lehre von Sein und Dasein nimmt Fichte die schon von Kant geforderte Erneuerung der Metaphysik auf dem Boden der kritischen Transzendentalphilosophie in Angriff und verknüpft den Erkenntnisstand seiner eigenen ausgereiften *Wissenschaftslehre* mit Gedankenfiguren der überlieferten Metaphysik. Gleich zu Beginn lässt er sein Publikum die Grundfigur der klassischen Ontologie, die sich schon bei Parmenides findet, nachvollziehen: Wie das Sein „ist, ist es von aller Ewigkeit her, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungetheilt, und ohne Abbruch, Alles, was es durch sich seyn kann, und seyn muß“ (GA I, 9, 86).

Die konsequente Rekonstruktion, die beweist, dass das Sein not

{} Seite 117 {}

⁴ E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie*, 124.

wendig „als eine, in sich selbst geschloßne, und vollendete, und absolut unveränderliche Einerleiheit, zu denken sey“ (*ebd.*), bestätigt den anfänglichen Seinsgedanken der klassischen Metaphysik. Damit kommt es in der *Anweisung* zweifellos zu einer Teilrehabilitierung der vorkritischen Metaphysiktradition, die die frühere Dogmatismuskritik Fichtes im Ganzen verworfen hatte.

Zugleich weist Fichte aber aus transzendental-kritischer Sicht auf das gravierende Defizit der klassischen Metaphysik hin, deren objektivistische Ontologie die Tatsache übersieht, dass das Sein für uns niemals unmittelbar, sondern immer nur in der Form unseres subjektiven Bewusstseins da ist. Ontologisch formuliert ist unser Bewusstsein das reflexiv unhintergehbare „Daseyn des Seyns“ (*GA I, 9, 86*). Der schon bei Parmenides hervorgetretene objektive Seinsgedanke – „Nur das Seyn *ist*“ (*GA I, 9, 58*) – muss daher durch den modernen transzendental-kritischen Gedanken – „das Ist zu dem Seyn“ ist das „Bewußtseyndes Seyns“ (*GA I, 9, 87*) – ergänzt werden. Das entscheidende Defizit der klassischen Ontologie ist, dass sie nur Seins- und nicht zugleich Daseins- oder Bewusstseinslehre zu sein vermag. Deshalb kommt sie, konsequent gedacht, „bloß zu einem, in sich selber Verschlussenen, Verborgenen, und Aufgegangenen, Seyn: – aber noch keinesweges zu einem Daseyn, ich sage Daseyn, zu einer Aeüßerung und Offenbarung, dieses Seyns“ (*GA I, 9, 86*).

Fichtes Neuansatz einer transzendental-kritisch aufgeklärten Ontologie, die sowohl Seins- als auch Daseins-, d. h. Bewusstseinslehre sein will, führt allerdings zu einem erkenntnistheoretisch problematischen Ergebnis. Insofern das Denken nicht in die dogmatische Metaphysik zurückfallen will, muss es nämlich kritisch an der ontologischen Differenz zwischen dem in sich verschlossenen absoluten Sein und seinem äußeren Dasein im Bewusstsein festhalten. Damit kann aber das Sein als Sein niemals selbst im Dasein auftreten und zum Gegenstand des Bewusstseins werden. Das Wissen des menschlichen Selbstbewusstseins besitzt somit lediglich den „Charakter des bloßen Bildes“ (*GA I, 9, 88*). Die bloße Bildhaftigkeit des gesamten gegenständlichen Welt- und Selbstbewusstseins begründet Fichte transzendentalphilosophisch ferner dadurch, dass das Wissen des menschlichen Selbstbewusstseins dem Reflexionsgesetz unterliegt. Demgemäß können wir etwas als etwas nur im Unterschied zu seinem Gegenteil deutlich erfassen und begreifen. Fichte lässt in seiner Religionslehre die eigentümliche Ambivalenz der Reflexion somit scharf hervortreten. Als Prinzip aller Begreiflichkeit eignet ihr nämlich ein bemerkenswerter Doppelsinn: einerseits ermöglicht die Reflexion die Welt

in der Form der Begreiflichkeit und bewirkt gerade dadurch auf der anderen Seite die „absolute Trennung“ (GA I, 9, 96) des menschlichen Daseins vom Absoluten.

In der *Anweisung* stellt Fichte wie wohl in keiner anderen Schrift neben der ungeheueren Produktivität auch die Destruktivität reflexiver Rationalität heraus. Als Grundgesetz des gegenständlichen Selbstbewusstseins wird die Reflexion im Lichte neutestamentlicher Leben-Tod-Symbolik geradezu als Todesprinzip geschildert. Jedes reflexive Wissen – so argumentiert Fichte – verlangt nämlich „das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn“ (GA I, 9, 97) dessen, was es begreifen will. Deshalb bewirkt der Begriff die „Verwandlung des unmittelbaren Lebens in ein stehendes und todes Seyn“ (*ebd.*). Aus der reflexiven Zerspaltung des dem menschlichen Bewusstsein zugrunde liegenden Absoluten geht die Welt des Wissens hervor, und die Genesis des menschlichen Gegenstandsbewusstseins setzt geradezu den Tod des Absoluten voraus.

Dieser inneren Tendenz des menschlichen Selbstbewusstseins zur Vergegenständlichung des absoluten Seins in einen „toten Begriff“ (GA I, 9, 57) verfallen nach Fichte auch die „Philosophen, fast ohne Ausnahme“ (*ebd.*). Ähnlich wie später Heidegger sieht schon Fichte in der abendländischen Metaphysikgeschichte eine Verfallsgeschichte, in der die vergegenständlichende Grundtendenz zu einer ‚Ontologie der Vorhandenheit‘ vorherrscht. Das Verfehlen der ontologisch ursprünglichen Grundaufgabe, das „Seyn – als Seyn“ (GA I, 9, 87) zu denken, wird bei Fichte aber nicht seinsgeschichtlich, sondern transzendental-kritisch durch das Reflexionsprinzip erklärt. In der metaphorischen Rede der *Anweisung* heißt das: „Nicht im Seyn, an und für sich, liegt der Tod; sondern im ertödtenden Blicke des toten Beschauers“ (GA I, 9, 57).

Insgesamt hat die kritische Ontologie der *Anweisung* ein zwiespältiges Resultat: Auf der einen Seite macht die Reflexion als Spaltungsprinzip den Hervorgang der Vielfalt der menschlichen Bewusstseinswelt aus der Einheit des göttlichen Seins begreiflich, auf der anderen Seite erklärt sie aber auch, warum innerhalb der Wissensform unseres gegenständlichen Selbstbewusstseins das Absolute notwendig unbegreiflich bleiben muss. Wesentlich ausführlicher und schärfer als in den *Grundzügen* hat Fichte damit in seiner Religionslehre die ‚begreifliche Unbegreiflichkeit‘ des Absoluten als Grundfigur seiner transzendental-kritischen Ontologie herausgearbeitet.⁵ Die *Anweisung* gibt

{{ Seite 119 }}

⁵ Zu Gedankenfiguren der Selbstrelativierung des reflexiven Wissens bei Fichte und Schelling s.: L. Hühn, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart 1994, insb. 107–141.

damit dem vorher von Jacobi vertretenen Gedankenmotiv der ‚Unbegreiflichkeit‘ des Absoluten eine durchsichtige rationale Begründung. Fichtes Weg zum mystischen Moment seines religiösen Denkens führt über eine methodisch kontrollierte und nachvollziehbare Grenzreflexion der transzendental-kritischen Rationalität, die zur klaren Einsicht führt, dass die reflexive Form des Ich der Erfassung seines eigenen, absoluten Bewusstseinsgrundes im Wege steht. Mit Recht weist Fichte Jacobi darauf hin, dass in der *Anweisung* „das Unbegreifliche, als Unbegreifliches begriffen“ (*GA* III, 5, 356) und deshalb dem verständigen Denken kein irrationaler ‚Sprung in den Glauben‘ zugemutet werde. Mit der Grundfigur der begriffenen Unbegreiflichkeit schließt sich Fichtes *Anweisung* ferner an die Tradition der negativen Theologie an und bietet als *docta ignorantia* zugleich eine kritische Aufklärung über die prinzipielle Unmöglichkeit rein rationaler Theologie.

Das negative Resultat der kritischen Ontologie, die in einer bloß negativen Theologie endet, stürzt das religiöse Vereinigungsdenken der Seligkeitslehre aber in eine scheinbar aussichtslose Aporie. Die Tragik des gegenständlichen Selbstbewusstseins entsteht dadurch, dass es sich durch seine eigene reflexive Wissensform selbst vom Absoluten abschneidet und somit seiner Vereinigung mit ihm im Wege steht. Der ‚ertödtende Blick‘ seiner eigenen Reflexion verbirgt ihm notwendig das göttliche Sein und hält es im zumeist undurchschauten Bilderschein seines eigenen Daseins gefangen. „Daher kommt es, daß wir gewöhnlich, das Daseyn überspringend, in das Seyn selber gekommen zu seyn glauben; indeß wir doch, immer und ewig, nur in dem Vorhofe, in dem Daseyn, verharren“ (*GA* I, 9, 87).

Bei diesem negativen und enttäuschenden Resultat, das erkenntnistheoretisch in den Skeptizismus und existenziell in den Nihilismus abzustürzen droht, bleibt das religiöse Denken Fichtes allerdings nicht stehen. Im Modus eines „darüber sich erhebenden, Denken(s)“ (*GA* I, 9, 100) und aufgrund der mystischen Intuition seiner positiven Seins- und Lebenslehre findet es schließlich den Ausweg aus der gottfernen Aporie des reflexiven Wissens.

Die spekulative Lebenslehre verweist dabei auf eine für das gewöhnliche Bewusstsein zunächst verborgene äußerste Nähe zum göttlichen Sein und Leben. Ihr Grundgedanke besagt, dass der Mensch „in seinem Seyn jenseit des Begriffes ... das Absolute selber“ (*GA* I, 9, 97) ist. Mit dieser These von der prinzipiellen Identität des

menschlichen Selbst mit dem Göttlichen tritt in der *Anweisung* ein mystisches Denken endgültig hervor, das sich schon in Fichtes früher Theorie der intellektuellen Anschauung nachweisen lässt.⁶ In der Erkenntnis, dass „zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung“ (*GA I*, 9, 89) ist, koinzidieren das transzendente und das religiöse Denken. Dabei will die mystische Wendung des Denkens in der *Anweisung* auch die Einsicht vermitteln, dass die im gegenständlichen Weltbewusstsein erfahrbare Entfernung und Entfremdung vom Absoluten sich als bloßer Schein durchschauen lässt. Das göttliche Leben ist nämlich, wie Fichte betont, gar nicht – wie es in unserer gegenständlichen Welterfahrung scheint – „verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein seyn kann; im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen – Seyn des Bewußtseyns; in dem, was allein das Bewußtsein trägt, und es im Daseyn erhält, und es im Daseyn möglich macht“ (*GA I*, 9, 100).

Allerdings kann das akthafte „Daseyn“ (*GA I*, 9, 95) des göttlichen Lebens, das unserem ganzen empirischen Bewusstseinsleben zugrunde liegt, nicht reflexiv erfasst und begriffen werden. Als präreflexives Prinzip fällt es selbst nicht in das gegenständliche Bewusstsein, das es ermöglicht und bildet so die unerfassliche Tiefe menschlicher Existenz. Obwohl der Mensch im Grunde seines Daseins identisch ist mit dem absoluten Sein und Leben, bleibt er durch die reflexive Form seines Wissens an das Schein- und Erscheinungsleben seines empirischen Welt- und Selbstbewusstseins gebunden. Wie ein Prisma, das das selbst farblose Licht „auf den Oberflächen der Dinge, in mannigfaltige Farben ... bricht“ (*GA I*, 9, 100), so spaltet die Reflexion die Grundenergie des einen göttlichen Lebens „in unendliche Strahlen und Gestalten“ (*GA I*, 9, 100f.). Diese Grundformen des vielfältigen Erscheinungslebens zu durchschauen und zu verstehen bildet aber nicht mehr den Gegenstand der transzendentalen Metaphysik, sondern einer eigens in der *Anweisung* entwickelten Daseinshermeneutik.

{{ Seite 121 }}

⁶ Dass das mystische Denken, welches in der *Anweisung* verstärkt hervortritt, sich auch schon in Fichtes früher Theorie der intellektuellen Anschauung findet, zeigt: A. Omine, „Intellektuelle Anschauung und Mystik“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 184–203.

c) Topologie des Bewusstseins:
Die Fünffachheit der Weltanschauungen

Als Werk der öffentlichen und angewandten Philosophie reduziert sich die *Anweisung* nämlich nicht auf eine bloße philosophische Gotteslehre. In ihrem Mittelpunkt steht vielmehr das *Verhältnis* der welthaften Existenz zum Absoluten. Die entsprechende Daseinshermeneutik der fichteschen Religionslehre thematisiert wiederum keineswegs nur die im engeren Sinne religiöse Existenz, sondern schließt auch andere, nichtreligiöse Lebensformen und Weltanschauungen und nicht zuletzt die Philosophie mit ein. Dabei deutet das religiöse Denken Fichtes die gesamte Pluralität menschlicher Bewusstseins- und Lebensformen als Erscheinungen des einen „göttlichen Grundlebens“ (GA I, 8, 388). Diese spezifische Verbindung von anthropologischer und metaphysischer Phänomenologie, die das menschliche Dasein als Bild des Absoluten sichtbar werden lässt, unterscheidet die *Anweisung* charakteristisch von der atheistischen oder postmetaphysischen Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts.⁷

Die Weltanschauungslehre der *Anweisung*, die die topologische Ausgangsbasis ihrer Daseinshermeneutik bildet, nimmt die Deduktion der äußeren Existenzialform des Absoluten aus der *Wissenschaftslehre* von ²1804 auf und lehrt ebenfalls eine „Fünffachheit“ (GA I, 9, 105) der Bewusstseinsstandpunkte.⁸ Demnach spaltet die Reflexion das göttliche Sein und Leben zweifach: einerseits in eine objektive und andererseits in eine subjektive Richtung. Die erste Spaltung erzeugt die unendliche Vielfalt der erscheinenden Dingwelt und die zweite die Fünffachheit der Weltansichten, d. h. die subjektiven „Weisen, die Welt zu nehmen“ (*ebd.*). Diese bilden im Ganzen eine Topologie von fünf grundlegenden Bewusstseinsstandpunkten, die sich in den Weltanschauungen des Materialismus, des Legalismus, der Moralität, der Religiosität und der philosophischen Wissenschaft entfalten.

1. Das Weltbild des Materialismus entsteht auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewusstseins. Diese „niedrigste, oberflächlichste und verworrenste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für

{} Seite 122 {}

⁷ Zur Konzeption der Phänomenologie des Absoluten vgl. W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin / New York 1993, 3–73.

⁸ Vgl. G. Meckenstock, *Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804–1806*, Göttingen 1973; W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, 384–392; H. Traub, „Vollendung der Lebensform“, 165–169.

die Welt, und das wirklich Daseyende hält, was in die äußern Sinne fällt“ (GA I, 9, 106). Dem alltäglichen Seinsglauben des sinnlichen Bewusstseins an die Wirklichkeit der materiellen Objekte entspricht wissenschaftlich die Herrschaft des Empirismus. Innerhalb der materialistischen Weltanschauung dominieren das Streben zum physischen Wohlergehen, die Strategien zur Sicherung der sinnlich-individuellen Existenz und die Hoffnung, sein Glücksbedürfnis durch äußere Objekte befriedigen zu können.

2. Die legalistische Weltanschauung, die auf dem Standpunkt der Rechtlichkeit steht, wird dagegen getragen durch den Glauben an „ein Gesetz der Ordnung, und des gleichen Rechts“ (GA I, 9, 107). Der rechtliche Mensch verzichtet stoisch auf seine sinnlichen Antriebe und handelt „schlechthin um des Gesetzes willen“ (GA I, 9, 135). Den Maßstab seines Weltverständnisses bildet nicht mehr ein gegebenes äußeres, sinnliches Sein, sondern das aufgegebenes unbedingte Soll des Sittengesetzes in ihm. In der philosophischen Literatur hat die legalistische Weltansicht, die wissenschaftlich zum Formalismus neigt, ein Beispiel in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* und ihrer Lehre vom kategorischen Imperativ.

3. Auf dem Standpunkt der Sittlichkeit, auf dem sich die Weltanschauung der ‚höheren‘ Moralität befindet, entsteht ein schöpferischer Idealismus, dessen Sinnmitte nicht mehr ein nur formales Ordnungsprinzip, sondern das schaffende Gesetz der „*qualitative(n)* und *reale(n)* Idee selber“ (GA I, 9, 109) ist. Dem genialischen Geist schöpferischer Moralität, der sich von allem schon Vorhandenen und Vorgegebenen zu lösen vermag, verdankt die Menschheitsgeschichte in der Religion, der Wissenschaft, der Gesetzgebung, der Kunst und Kultur alles Innovative und Fortschrittliche. Von dieser moralischen Weltansicht findet man, wie Fichte betont, in der gesamten philosophischen Literatur nur Spuren: „unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben; unter den neuern, Jakobi zuweilen an diese Region streifen“ (GA I, 9, 110).

4. Die religiöse Weltanschauung hat auch den Glauben an die Realität der schöpferischen Idee hinter sich zurückgelassen. Das religiöse Dasein lebt stattdessen in der Glaubensgewissheit seines unmittelbaren „Sein(s) in Gott“ (GA I, 9, 111). Das unmittelbare göttliche Sein und Leben selbst, das sich jeder begrifflichen Fassbarkeit entzieht, ist ihm das einzig Wirkliche und Reale. Auf dem Standpunkt der Religion gilt deshalb: „In dem, was der heilige Mensch thut, lebet, und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren, und kräftigen Leben“ (*ebd.*).

5. Die philosophische Wissenschaft fügt den bisherigen Standpunkten kein neues materielles Prinzip hinzu, sondern das formale ihrer allseitigen Transparenz und Durchsichtigkeit. Der Standpunkt der Wissenschaft erfasst die anderen vier Weltansichten nämlich „in ihrer Ordnung, und ihrem Verhältnisse zu einander“ (GA I, 9, 112) und erreicht dadurch jene „allseitige, und durchgeführte Klarheit“ (ebd.), die auch dem religiösen Bewusstsein noch fehlt. „Die Religion, ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein bloßer, demohngeachtet jedoch, unerschütterlicher, Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf, und verwandelt ihn in Schauen“ (ebd.).

Nach Fichte beschreibt diese allgemeine Topologie der fünf Bewusstseinsstandpunkte auch „die verschiedenen möglichen Stufen, und Entwicklungsgrade“ (GA I, 9, 105) des menschlichen Geistes. Als phänomenologische Stufenlehre liegt ihr die Idee der schrittweisen Befreiung und Selbsterkenntnis zugrunde: Der menschliche Geist erreicht, ausgehend vom Versenktsein in die sinnliche Objektwelt, über ihre ordnende Reflexion erst im schöpferischen Idealismus seine Selbstständigkeit, kehrt dann auf der Ebene der Religion in seinen eigenen unbegreiflichen göttlichen Grund ein, um sich endlich in der philosophischen Wissenschaft allseitig klar zu durchschauen. Mit dieser fünften Ebene der Wissenschaft hat Fichte schließlich auch seine eigene Position verdeutlicht und den Standpunkt seiner philosophischen Rede und Lehre ausgewiesen.

d) Spekulative Liebeslehre: Die Dynamik menschlicher Existenz

Allerdings gibt die Topologie der Standpunktlehre nur einen ersten systematischen Überblick über die Stufen des menschlichen Bewusstseins; erst die spekulative Liebeslehre der *Anweisung* erschließt dagegen seine innere Dynamik. Dabei entwickelt Fichte im dynamischen Teil seiner Daseinshermeneutik eine Affektenlehre, die wieder Gedankenmotive der klassischen Metaphysik aufgreift. In der Frage des daseinsbeherrschenden Grundaffektes folgt Fichte nicht den typisch neuzeitlichen Stimmungen wie Zweifel, Angst und Langeweile, sondern nimmt die Tradition der platonischen Eroslehre auf und interpretiert die Fünffachheit der Bewusstseinsstufen – „mit Augustinus-Anklängen“⁹ – als *ordo amoris*.

{{ Seite 124 }}

⁹ E. Düsing, „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie. Fichtes Theorie der sittlichen Individualität“, in: *Fichte-Studien* 8 (1995), 59–85, hier: 74.

Demnach ist die Liebe die Grundstimmung des menschlichen Daseins.¹⁰ Sie durchstimmt als „*Affekt des Seyns*“ (GA I, 9, 133) das menschliche Dasein in allen fünf Weltansichten. In der präreflexiven Form der Gefühlsevidenz wird das von der Philosophie postulierte fundamentale Seinsverlangen auch in der alltäglichen Existenz manifest. Der die jeweilige Lebensform tragende Seinssinn bekundet sich jeweils als unmittelbares „Gefühl des Seyns als Seyns“ (GA I, 9, 134). Es ist die Liebe, die nach Nähe und Ferne, Erfüllung und Versagung des jeweils erstrebten Seins die menschliche Existenz entweder mit Genuss oder sehnsuchtsvollem Schmerz erfüllt. „Nur durch die Liebe giebt man sich der Einwirkung des Wohlseyns, so wie des Schmerzes, hin; wer nicht liebt, der ist gegen beides gleich gesichert“ (*ebd.*).

Durch den resignativen Versuch, sich durch radikalen Liebesverzicht gegen Schmerz und Enttäuschung zu sichern, verliert das Dasein damit auch sein Lebensprinzip und verfällt in einen apathischen Zustand der „geistigen Nicht=Existenz, oder mit dem Bilde des Christenthums, des Todseyns, und Begrabenseyns, bei lebendigem Leibe“ (GA I, 9, 133).

Dieser „Zustand der Nullität“ (GA I, 9, 141), der, aufgrund der Abwesenheit eines die Existenz konzentrierenden Grundinteresses, den „absoluten Mangel des Selbstgefühls“ (GA I, 9, 134) mit tiefster Frustration und Genusslosigkeit verbindet, fällt gegen die Fünffachheit der bisher beschriebenen Weltansichten und Lebensformen ab. In Fichtes eigener Metaphorik ausgedrückt bildet er „eine stumpf ausgebreitete Fläche“ (GA I, 9, 130), über die sich die bisher behandelte Fünffachheit der Bewusstseinsstandpunkte erhebt. Auf der Ebene der ‚Nullität‘ geraten die Menschen in einen apathischen Zustand des völligen Desinteresses: „Sie lieben gar nichts, sagte ich, und interessiren sich für gar nichts; nicht einmal für sich selbst“ (GA I, 9, 131). Mit dem Verlust des Interesses verliert sich auch das Gefühl der eigenen Subjektivität und entsteht schließlich auch die Fehlhaltung einer durchgängigen Indifferenz gegenüber der Wahrheit. „Sie halten nichts für wahr, und nichts für falsch“ (GA I, 9, 131). Mit dieser Ebene der ‚Nullität‘ gewinnt die Architektonik der fichteschen Daseinshermeneutik eine wichtige Deutungsperspektive hinzu, die auch für die modernen Phänomene des Nihilismus, der Dezentrierung des Ich und des Subjektivitätsverlustes ein Erklärungspotential besitzt.

{{ Seite 125 }}

¹⁰ Vgl. W. Janke, „Menschenliebe. Aufriß einer Theorie ethisch-religiöser Grundaffekte im Anschluß an Fichtes Religionslehre von 1806“, in: C. F. Gethmann / P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung*, 91–100.

Während die Ebene der ‚Nullität‘ sich als *privatio amoris* deuten lässt, herrscht auf den beiden ersten Stufen der Fünffachheit, dem Materialismus und dem Legalismus, die persönliche Selbstliebe vor. Ihr Egoismus ist mit der Form des Ich unmittelbar verbunden und besteht in dem subjektiven Willen, sein „Seyn zu behaupten“ (GA I, 9, 148). Auf der Stufe des Materialismus manifestiert er sich als sinnlicher und auf der Stufe des Legalismus als intellektueller Egoismus. Selbst die Freiheit sittlicher Subjektivität trifft damit vor dem Hintergrund des mystischen Vereinigungsdenkens auf starke Kritik. Im Interesse moderner Subjektivität an Autonomie entdeckt Fichte den ebenso hybriden wie tragischen Willen intellektueller Selbstbehauptung, der den „ewige(n) Fortfluß des göttlichen Lebens“ hemmt und damit „die eigentliche innerste, und tiefste Wurzel des *Daseyns*“ (*ebd.*) verkümmern lässt.

Erst durch die radikale „Selbstvernichtung“ (GA I, 9, 149) des sinnlichen und intellektuellen Egoismus lassen sich die höheren Stufen der Fünffachheit, in denen das Absolute im Sinne der Moralität, der Religion und der Wissenschaft wirken wird, erreichen. Die Freisetzung des im Grunde des menschlichen Daseins immer schon liegenden eigentlichen und mit dem Absoluten vereinigten Selbst setzt die Negation der hemmenden individuellen Ich-Form und ihres Egoismus voraus. „Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott“ (*ebd.*). Im religiösen Vereinigungsdenken hat Fichte somit Abschied vom Aufklärungsideal autonomer Subjektivität genommen und fordert den freien Verzicht des individuellen Ich auf sich selbst. Erst durch den „höchsten Akt der Freiheit, und durch die Vollendung derselben ... fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Daseyn“ (*ebd.*).

Das Opfer des Ich und seiner individuellen Selbstsucht eröffnet – so argumentiert nun auch die *Religionslehre* Fichtes – die eigentliche Selbstfindung des Menschen. Es erschließt das je eigene ‚höhere‘ Selbst, das unmittelbar am absoluten göttlichen Leben und seiner Kreativität partizipiert. Auf der dritten Stufe der Moralität erscheint es als eigentümliches „*Talent*, für Kunst, für Regierung, für Wissenschaft“ (GA I, 9, 157). Dieses schöpferische, geistige Potential des Individuums, das die produktiven Ideen für die künstlerische, politische und wissenschaftliche Erneuerung der gesamten Menschheit zu enthalten vermag, bezeichnet Fichte als „Genius“ (GA I, 9, 161). In ihm besitzt jeder Mensch einen „keinem andern Individuum außer ihm also zukommenden Antheil am übersinnlichen Seyn“ (GA I, 9, 160)

und damit seine eigentliche, geistige Individualität. Diesen Genius als sein eigentliches Selbst zu ergreifen und so die aus dem göttlichen Leben stammenden kreativen Vermögen zu verwirklichen, bildet die eigentliche und einzige Bestimmung des Menschen. Das einzige Gesetz der höheren Moralität lautet deshalb: „wolle seyn, was du seyn sollst, was du seyn kannst, und was du eben darum seyn willst“ (GA I, 9, 161). Damit vertritt das religiöse Denken der *Anweisung* eine Moralität schöpferischer Selbstverwirklichung, die die drei Gedanken der Prädestination, der Genialität und der Selbstbestimmung verbindet und in der Identität von Sollen, Können und Wollen die eigentliche Bestimmung jedes Menschen sieht.

Auf dem Standpunkt schöpferischer Moralität richten sich die affektiven Kräfte des Menschen nicht mehr auf die eigene Subjektivität, sondern ganz auf die Realisierung des durch das eigene Talent gegebenen Objektiven der Idee. Damit ist die ‚höhere‘ Moralität des objektiven Idealismus dem Formalismus der kantischen Pflichtethik enthoben. Denn das wirkliche Talent lebt ganz aus einem innerlich „erschaffende(n) Affekt“ (GA I, 9, 157) und braucht deshalb nicht mehr „durch irgend einen kategorischen Imperativ, zum Fleiße in seiner Kunst, oder in seiner Wissenschaft“ (*ibd.*) angehalten werden, da es die produktive Tätigkeit um ihrer selbst willen liebt. Dennoch bleibt der Mensch gerade durch sein jeweils eigenes Talent, das einer reflexiven Aufspaltung des „Einen göttlichen Wesens in mehrere Individuen“ (GA I, 9, 165) entspringt, wiederum von der völligen Vereinigung mit dem Absoluten selbst und damit von der Seligkeit getrennt.

Erst auf dem Standpunkt der Religion bezieht sich der Grundaffekt der Existenz nicht mehr auf das partikulare Bild einer Idee, sondern auf das „hinter aller Reflexion sich verbergende“ (GA I, 9, 167) absolute Sein und Leben selbst. Die Sehnsucht nach dem Absoluten erreicht endlich ihr Ziel in einer „absolute(n) Liebe“ (*ibd.*), in der sich das Dasein nach der Negation aller Reflexion unmittelbar mit dem Absoluten verbunden fühlt. „In dieser Liebe ist das Seyn und das Dasey, ist Gott und der Mensch, Eins, völlig verschmolzen und verflossen (GA I, 9, 166). Mit dem Gedanken der absoluten Liebe, die sich im Gefühl der Ergriffenheit durch das Unbegreifliche bekundet, erreicht die Seligkeitslehre der *Anweisung* zweifellos einen thematischen Gipfelpunkt. „Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens, und der Zeit“ (GA I, 9, 167). Mit diesem Gedanken – so betont Fichte – habe er „den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seyns= und Lebens= und Seligkeits-

lehre, d. i. der wahren Spekulation ... endlich klar ausgesprochen“ (GA I, 9, 168).

In formaler Hinsicht bleibt aber der Standpunkt der Religion, der nur durch das Gefühl absoluter Liebe getragene unerschütterliche Glaube, für sich allein genommen unvollkommen. Denn zum Menschen als *imago Dei* – so argumentiert Fichte – gehört neben dem Glauben auch die Klarheit des Wissens und der Selbsterkenntnis. „Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar seyn: denn die allseitige, und durchgeführte Klarheit, gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes“ (GA I, 9, 112). Diese vervollkommnende Klarheit gewinnt das Religiöse erst auf dem Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, die den Glauben ‚in Schauen‘ verwandelt. Erst auf der fünften Stufe erreicht das bloße Glaubensgefühl die Form theoretischer Durchsichtigkeit, die es als rational gerechtfertigtes Vernunftgefühl ausweist. Zwar bleibt die philosophische Wissenschaft der *Anweisung* am Ende eine *docta ignorantia*, die die Unbegreiflichkeit des Absoluten klar einsehen und zugestehen muss, aber sie fügt dem realen Moment der Gefühlsintuition doch die Form geistiger Durchsichtigkeit und rationaler Rechtfertigung hinzu. Damit lässt das religiöse Denken Fichtes die bloße Gefühlsreligion, der immer der Verdacht des Irrationalismus anhaftet, hinter sich und erreicht mit dem Standpunkt der Vernunftreligion diejenige Position, von der aus es argumentiert und von dem aus es überzeugen will.

e) Philosophische Religion und öffentliche Rede

Die Grundüberzeugung der *Anweisung* besteht darin, „daß der wahre Gott, und die wahre Religion, nur durch reines Denken ergriffen werde“ (GA I, 9, 68). In ihrem religiösen Denken durchdringen sich Religion und Philosophie und verschmelzen zur sich selbst klar gewordenen und gewissen Liebe des Absoluten. Die Modernität dieser philosophischen Religion bei Fichte besteht darin, dass sie der neuzeitlichen ‚Anforderung‘ nach Selbstgewissheit und Selbstständigkeit des Subjekts entspricht und die im bloßen Element des Glaubens sich entfaltende Gefühlsreligion überwindet. Der bloße Glaube pathosbetonter ‚Kanzelberedsamkeit‘, die – wie schon Kant kritisch bemerkt – den Verdacht „einer künstlichen Überlistung“ (AA V, 327) niemals ganz ausräumen kann, enthält ein auch für Fichte unerträgliches Maß potenzieller Fremdbestimmung. Ausdrücklich betont er: „Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie

setzt, daß man *glaube* ... auf Hörensagen, und fremde Versicherung hin“ (GA I, 9, 69). Dagegen bleibt die philosophische Religion der *Anweisung* mit ihrer Tendenz zur Negation jeder äußeren, historischen Vermittlung dem Ideal des radikalen Selbstdenkens verpflichtet: „Sondern, darin besteht die Religion, daß man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschau, habe, und besitze“ (*ebd.*).

Auf der anderen Seite wird die Freiheit des Denkens nun metaphysisch begründet und mystisch motiviert. Im Kontext der transzendentalen Metaphysik und der Mystik der Seligkeitslehre gewinnt das philosophische Denken in der *Anweisung* nun selbst einen religiösen Offenbarungscharakter: „Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anderes, denn das reine Denken“ (*ebd.*). Das Denken wird damit selbst zum Ort der unmittelbaren Offenbarung und Vereinigung mit dem Göttlichen und kann nun die Stelle der fraglich gewordenen historischen Offenbarungsreligion einnehmen. In der emanzipierten Form der spekulativen Wahrheit wird die historische Lehre des Christentums verallgemeinerungsfähig, da prinzipiell jeder, der philosophiert, „ganz unabhängig vom Christenthume, dieselben Wahrheiten findet, und sie in einer Konsequenz, und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christenthume aus ... nicht überliefert sind“ (GA I, 9, 122).

Das religiöse Denken der fichteschen Metaphysik will vor allem begreiflich machen, dass die erfüllende Gegenwart des unbegreiflichen Absoluten jederzeit ergriffen werden kann: „unaufhörlich umgiebt uns das Ewige, und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu thun, als dasselbe zu ergreifen“ (GA I, 9, 60). Dabei beabsichtigt die *Anweisung* als Werk öffentlicher Metaphysik, nicht nur über die prinzipielle Möglichkeit, das Absolute denkend zu ergreifen, zu informieren, sondern zielt darauf ab, dieses Denken bei seinen Hörern und Lesern selbst zu initiieren und freizusetzen. Ihre persuasive Rede fordert deshalb dezidiert zur „gemeinschaftlichen Vollziehung des eigentlichen Denkens“ (GA I, 9, 85) auf und will so selbst einen entscheidenden Anstoß zur allgemeinen religiösen Erneuerung der Lebenswelt geben. So vertritt Fichte keineswegs die geradezu absurde Meinung, „nur durch systematisches Studium der Philosophie könne man sich zur Religion und zu ihren Segnungen erheben“ (GA I, 9, 68). Im Gegenteil trägt er – gemäß dem rhetorischen Prinzip der Angemessenheit (*decorum*) – seine Lehre gerade nicht in rein szientistischer, son-

dem einer allgemein verständlichen und öffentlichkeitswirksamen neuen Form vor, durch die er dem – schon von Kant einst vergeblich gesuchten – Ideal einer sowohl gründlichen als auch populären Philosophie nahe zu kommen glaubt.

Dieser populäre Vortrag der öffentlichen Lehre bedarf der „künstlichen Beweise“ (GA I, 9, 72) des szientifischen Vortrags nicht, um sein Publikum von den „Grundwahrheiten“ (GA I, 9, 68) der Philosophie zu überzeugen. Der Hörer wird hier von seinem eigenen ‚natürlichen Wahrheitssinn‘ geführt. Die Rhetorik der philosophischen Religion kann dabei auf das apriorische Grundgefühl der Liebe im Hörer bauen, das sich selbst auf den unteren Stufen des Bewusstseins als ‚Sehnsucht nach dem Absoluten‘ aufrufen und dann zur Erkenntnis steigern lässt. Sie greift demnach nicht von außen in die Existenz ein, sondern erweckt und beschleunigt lediglich eine innere Erkenntnisdynamik, die die Existenz von ihren falschen Fixierungen befreit und zu einem klaren Verständnis ihres aufs Absolute zielenden präreflexiven Vernunftgefühls führt. Dabei spricht es für die konzeptionelle Geschlossenheit der *Anweisung*, dass ihre metaphysisch begründete Hermeneutik jenes von der Rhetorik faktisch vorausgesetzte Vernunftgefühl und seine Abwandlungen innerhalb der Topologie der fünf Weltanschauungen anthropologisch erklärt. Die *Anweisung* ist deshalb nicht nur ein hervorragendes Beispiel rhetorischer Praxis, sondern durch ihre daseinshermeneutische Lehre vom ‚natürlichen Wahrheitssinn‘ eine bisher noch nicht ausreichend gewürdigte Theorie philosophischer Rhetorik.

Insgesamt ist die Rhetorik der *Anweisung* nicht akzidentiell. Das religiöse Denken, das den öffentlichen Vollzugscharakter der Religion mit der spekulativen Wahrheit der Philosophie verbindet, ist nämlich *per se* persuasiv. Das eigentlich Neue der Anweisung entzieht sich daher z. T. den direkten inhaltlichen Aussagen, teilt sich nur indirekt mit und bleibt ihrer literarischen Architektur eingeschrieben. Ihre auf den ersten Blick irritierende Pluralität von disziplinären Ebenen, philosophiehistorischen Topoi, Gedanken- und Redefiguren liegt der Postmoderne des späten 20. Jahrhunderts näher als dem deduktionistischen Systemgedanken des Frühidealismus. In ihr manifestiert sich der neue Philosophiestil eines religiösen Denkens, das sich anschickt, die reflexionsphilosophische Epoche bereits zu verlassen. Als Durchdringung von Philosophie und Religion bringt die fichtesche Religionslehre zugleich auch eine tief gehende Transformation der Philosophie mit sich. Unausgesprochen herrscht bereits in der öffentlichen Lehre der *Anweisung* das linguale Paradigma der Rhetorik und das

Unternehmen einer ‚gemeinschaftlichen Vollziehung des eigentlichen Denkens‘ auf der Basis des ‚natürlichen Wahrheitssinnes‘ weist den vermeintlichen Egologen und Mentalisten Fichte bereits als Philosophen der Interpersonalität aus. Schließlich greifen die drei unterschiedlichen disziplinären Glieder der angewandten Metaphysik – transzendente Metaphysik, Hermeneutik und Rhetorik – konsequent ineinander und bilden insgesamt eine Kette der Überzeugung, die auch in jenen religiösen und metaphysischen Fragen allgemeine Verbindlichkeit erzeugen will, in denen es nach Fichtes freiem Eingeständnis wiederum „kein äußeres logisches Zwangsmittel zum Verstehen giebt“ (GA I, 9, 178f.).

Innerhalb der Topographie des deutschen Idealismus nimmt die Metaphysik der *Anweisung* eine interessante, differenzierte und spannungsreiche Mittelposition ein, die die Negativität kritischer Rationalität mit der Positivität mystischer Intuition verbindet. Mit seiner Grundfigur der Begreiflichkeit des Unbegreiflichen steht Fichtes philosophische Religion in der Mitte zwischen Jacobis absoluter Unbegreiflichkeit und Hegels absoluter Begreiflichkeit des Absoluten. Eine analoge Grenzreflexion neuzeitlicher Rationalität auf den das eigene Bewusstsein ermöglichenden ‚unvordenklichen‘ Grund finden wir allerdings auch in der Philosophie Schellings. Aber im Gegensatz zum zuletzt mystischen Weg der öffentlichen Lehre Fichtes orientiert sich Schellings Weltalter-Projekt an der Idee einer neuen Mythologie.

III. Das mythopoetische *Weltalter*-Projekt Schellings

Die außerordentliche Wandlungsfülle seines Denkens lässt Schelling als den ‚Proteus‘ des deutschen Idealismus erscheinen. Tatsächlich ist die epochale Veränderung der Lehre bei Schelling ein fast schon permanenter Vorgang. Die Geschichte seines Denkens durchläuft eine ganze Anzahl unterschiedlicher Epochen, ausgehend vom Fichteanismus seiner Frühzeit, über seine Naturphilosophie, sein System des transzendentalen Idealismus, die Identitätsphilosophie, die *Philosophie der Freiheit* und der *Weltalter* bis hin zu seiner späten Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Sie hinterlässt uns ein vielgestaltiges Gesamtwerk, dem zwar die begriffliche Geschlossenheit des hegelschen Systems abgeht, das sich aber durch eine außergewöhnliche Vielfalt systematischer Neuansätze und literarischer Formen auszeichnet. Gegen den Identitätslogiker Hegel sticht Schelling vor allem als Denker der Differenz von Vernunft und geschichtlicher Wirklichkeit ab. Wie Fichte begreift auch Schelling die Philosophie von Anfang an nicht als Werk der Notwendigkeit, sondern als kontingente, freie Geistestat. Selbst noch im Übergang zu seiner Spätphilosophie, seinen Münchner Vorlesungen über das *System der Weltalter* (1827/28), bestimmt Schelling das Wesen der Philosophie als „eine freie Überzeugung“¹, die darauf abzielt, das Gemüt und die Weltansicht der Zuhörer völlig umzugestalten.

Das wache Bewusstsein für die immer erneut aufbrechende rhetorische Differenz zwischen der spekulativen Vernunft Einsicht einerseits und ihrer glaubwürdigen, öffentlichen Darstellung in der geschichtlichen Lebenswelt andererseits hält sein Denken in einer permanenten Krise, aus der sich auch die stilistische Wandlungsfülle seines Werks erklärt. Im Lichte der bereits angesprochenen kantschen Gesamtidee der Philosophie, die auf eine Vollendung der Philosophie in einer neuen ‚Kultur der Vernunft‘ zielt, tritt nun insbesondere eine Epoche des schellingschen Denkens hervor, die bisher weitgehend im Schatten der Schelling-Forschung lag. Die Frage der praktischen Vollendung des deutschen Idealismus in der Form öffentlicher Vernunft

{} Seite 133 {}

¹ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter, Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. v. S. Peetz, München 1990, 4.

lässt nämlich Schellings eher vernachlässigte *Weltalter*-Philosophie ins Zentrum der Betrachtung rücken. Schellings Versuch, den Idealismus zu vollenden, fällt demnach nicht – wie bisher angenommen wird² – in seine Spätphilosophie, sondern in die vorhergehende Epoche seiner *Philosophie der Freiheit und Weltalter*.³

Das *Weltalter*-Projekt aus den Jahren 1809–1815 versteht sich zwar – analog zu Fichtes öffentlicher Lehre – ebenfalls als ein Projekt der Vermittlung von Metaphysik und geschichtlichem Leben, das in neuen Formen öffentlicher Vernunft versucht, die Krise der Moderne zu bewältigen. Im Unterschied zu Fichte ist Schellings Denken allerdings schon seit seiner frühesten Jugend vom Thema des Mythos fasziniert.⁴ Aber erst nach den Systementwürfen seiner Natur-, Transzendental- und Identitätsphilosophie nimmt das neue geschichtliche *Weltalter*-Denken jenen mythopoetischen Formwandel der Philosophie ernsthaft in Angriff, den bereits das zitierte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* aus dem Jahre 1796 gefordert hatte. Von seinen *Weltaltern* erhofft sich Schelling nun endlich die Realisation einer ‚Mythologie der Vernunft‘, die die rhetorische Differenz zwischen Spekulation und Leben endgültig beseitigt. Sie soll damit die Moderne endlich aus jener Orientierungskrise befreien, auf die er schon früher – in seiner philosophischen Methodenlehre von 1802 – aufmerksam gemacht hatte.

{{ Seite 134 }}

² Das für die Schelling-Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg bedeutsame Buch von W. Schulz – *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Weinsberg 1975 – erklärt sich aus dem reflexionstheoretisch verkürzten Idealismus-Bild, das die von Kant und dem Ältesten Systemprogramm entworfene eigentliche Zielperspektive der praktischen Vollendung in Formen öffentlicher Vernunft unbeachtet lässt.

³ Zur zentralen Stellung der *Weltalter* Schellings im Rahmen der vom *Ältesten Systemprogramm* entworfenen Vollendungsperspektive des Idealismus vgl. meine Ausführungen in: P. L. Oesterreich, „Schellings ‚Weltalter‘ und die ausstehende Vollendung des Deutschen Idealismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 70–85.

⁴ Dies belegt nicht nur Schellings Frühschrift *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* aus dem Jahre 1793, sondern schon seine philosophische Dissertation von 1792: „Schelling wählt sich einen Text, *Genesis* III, den er – als erster überhaupt – als Mythos auslegt“ (W. G. Jacobs, „Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling“, in: *Dialektik* 2 [1996], 33–44, hier: 39). Der Mythos und die *Genesis* des Bösen sind somit zwei gedankliche Leitmotive, die sich nicht erst in seiner Philosophie der Freiheit und *Weltalter* finden, sondern schon sein frühestes Denken bestimmen.

1. ‚Die Poesie in der Philosophie‘: Schellings akademische *Methodenlehre*

Die Universität Jena erlebte im Sommersemester 1802 einen weiteren Höhepunkt philosophischer Rhetorik. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, der nach dem Weggang Fichtes aus Jena als führender Kopf des deutschen Idealismus gilt, hält seine *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Darin verdammt er die bisher an den Universitäten übliche rein historische Wissensvermittlung und verlangt nun die generelle Einführung jener neuen ‚genetischen Lehrart‘, die Fichte ursprünglich für seine Transzendentalphilosophie erfunden hatte. Mit seiner Bestimmung des Gelehrten als eines wissenschaftlichen Genies setzt Schellings neues universelles Denken, das eher einem poetischen als einem moralischen Grundinteresse folgt, einen anderen Akzent als der praktische Idealismus Fichtes. Seine provokative Betonung des Genialen auch im Bereich der Wissenschaften gibt ihm dabei die Gelegenheit, die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Lehrbarkeit neu zu bestimmen.

a) Die Krise der Universität und die neue universelle Gelehrsamkeit

Schellings Vorlesungen leben noch ganz aus der Anfangsbegeisterung einer sogleich mit ihrem Auftreten siegreichen Philosophie. Die Jenenser Idealisten waren sich durchaus bewusst, dass das von Kant und Fichte ausgegangene neue philosophische Paradigma inzwischen zu einem „großen Phänomen des Zeitalters“¹ geworden war. Der junge deutsche Idealismus gewinnt in der Sicht der schlegelschen Selbstbeschreibung den Charakter einer geradezu unwiderstehlichen mythischen Macht, die eine neue Epoche der Wissenschafts- und Menschheitsgeschichte aus dem Nichts entstehen lässt.

{{ Seite 135 }}

¹ *Athenaeum. Eine Zeitschrift*, hrsg. v. A. W. Schlegel / F. Schlegel, Bd. III, Erstes und zweites Stück, Berlin 1800, Repr. Darmstadt 1983, 97.

Dieser ist auf eben die Weise gleichsam wie aus dem Nichts entstanden, und es ist nun auch in der Geisterwelt ein fester Punkt konstituiert, von wo aus die Kraft des Menschen sich nach allen Seiten mit steigender Entwicklung ausbreiten kann, sicher sich selbst und die Rückkehr nie zu verlieren. Alle Wissenschaften und alle Künste wird die große Revolution ergreifen.²

Schelling nimmt gleich in seiner ersten Vorlesung seiner neuen *Methodenlehre* diesen Topos der idealistischen Zeitenwende auf. Seine Ausführungen bewegen sich im Rahmen seiner neuen Identitätsphilosophie, die bisher nebeneinander herlaufende Linien seiner bisherigen Natur- und Transzendentalphilosophie vereinigt, und stehen unter dem idealistischen Leitmotiv des *hen kai pan*. Sie werden getragen durch das emphatische Selbstbewusstsein eines zukunftssträchtigen universellen Denkstils. Dem kulturevolutionären Selbstverständnis des Jenenser Idealismus liegen geschichtliche Dekadenz- oder Katastrophentheorien fern. Gegen die vermeintlichen Zersetzungstendenzen der künstlichen Verstandeskultur europäischer Aufklärung soll nun der spinozistisch-neuplatonischen Vernunft Einsicht in die All-Einheit wieder Geltung verschafft werden.

Wider die Alleinherrschaft der hemmenden, trennenden und zerteilenden Kraft einseitig rasonierender und reflektierender Rationalität vertritt Schellings Identitätsphilosophie die vermittelnde, ergänzende und wiedervereinigende Macht intuitiver und intellektueller Spiritualität. Deren geschichtlicher Sieg wird in femininer Metaphorik veranschaulicht als ‚Geburt einer neuen Welt‘. Schellings philosophische Rhetorik deutet die Zeichen der Zeit als Indizien der schon entstehenden neuen Welteinheit. Die Gegenwart wird geschildert als ein produktiver Vereinigungsprozess, der mit naturhafter Notwendigkeit objektiv die neue kulturelle Identität und intersubjektiv eine neue geistige Sensibilität entstehen lässt. Mit seiner Forderung nach einem „lebendigen Zusammenhang aller Wissenschaften“ (*SW V*, 213) sieht sich Schelling im Einklang mit dem Zeitgeist:

Vielleicht aber war diese Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Centrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und gleichsam unmittelbarer auch in die Theile sich fortleitet, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet (*ebd.*).

{{ Seite 136 }}

² *A. a. O.*, 97.

Der Naturphilosoph Schelling sieht hier den kulturellen Paradigmenwechsel in Bildern natürlicher Evolution und die Bildung einer neuen Epoche als Entwicklungsmoment des geschichtlichen Gesamtorganismus. Unabweisbar stellt sich die Frage nach der persönlichen Beteiligung an diesem geschichtsmächtigen Vereinigungs- und Erneuerungsprozess. Schelling stellt seine Hörer vor die Alternative, die Chance zum *kairos* des geschichtsprägenden Mithandelns zu ergreifen oder selbst „unfehlbar in die Nichtigkeit“ (*ebd.*) geworfen zu werden. Das erfolgreiche äußere Eingreifen setzt aber, so fährt Schelling fort, eine innere Wandlung voraus. Schelling verlangt der wissenschaftlichen Avantgarde die persönliche Ergriffenheit durch die neue holistische Spiritualität ab und die Bereitschaft, sich mit ihrer gesamten Kraft für die anstehende geistige Revolution einzusetzen.

Die schellingsche *Methodenlehre* fordert eine vollständige Reorganisation und Neuorientierung des in die Krise geratenen universitären Wissens. Schelling weist dabei auf in seinen Augen katastrophale Studienmissstände hin. Das bisher weitgehend unmethodisch und zusammenhanglos geführte Studium endet in der Regel durchweg enttäuschend. Schelling schildert in maritimer Allegorie die typische Situation des Studienanfängers als die „eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Oceans, auf den er sich ohne Compaß und Leitstern versetzt sieht“ (*SW V*, 211). Infolgedessen resignieren viele Studenten schon am Anfang und lernen innerlich desinteressiert nur noch mechanisch für ihre äußerliche berufliche Existenzsicherung. Bei den besser Motivierten setzt die Enttäuschung erst nach einem langen Studium ohne innere Orientierung ein. Nachdem ‚sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien‘ hingegeben haben, bedauern sie am Ende ihren unkonzentrierten Studienverlauf, der zu keinem wirklichen Ergebnis geführt hat.

Als Resultat steht für Schelling fest: Das gewöhnliche Universitätsstudium erreicht das Gegenteil seiner Absicht. Die enttäuschte Erwartung eines studienimmanenten Bildungssinnes schlägt um in allgemeinen Wissenschaftshass. Ein weiteres Argument gegen das bisher unmethodische Studium bezieht Schelling aus der Gefahr der Verstümmelung ganzheitlicher Bildung durch eine einseitige Fachbildung.

Es geschieht aber, wie die meisten Beispiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der universellen Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Geistes vergessen wird (*SW V*, 212).

An dieser Stelle wird deutlich, warum ‚Methode‘ bei Schelling nicht auf ein formales Verfahren reduziert werden kann. Ihre Aufhebung fachwissenschaftlicher Isolation und Bildungseinseitigkeit zielt auf die Realisation universeller Gelehrsamkeit. Als Enzyklopädie der Wissenschaften muss sie auch einen inhaltlichen Einblick ins Wissenschaftsuniversum geben, „um sie (die Fachwissenschaft) nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken“ (*SW V*, 213). Dieses Zitat lässt den für die Bildungskonzeption Schellings konstitutiven Freiheitsbegriff sichtbar werden. Freiheit im Kontext der Identitätsphilosophie bedeutet nicht nur Autonomie, sondern zugleich auch Holonomie: Die Selbstverortung im Ganzen des Universums ermöglicht erst vernünftige Selbstbestimmung.

Der enzyklopädische Zug der akademischen *Methodenlehre* sichert ferner dem Philosophen einen gewissen Vorrang bei der Gesamtorganisation des Universitätsstudiums. Denn das „Streben ... auf die Totalität der Erkenntniß“ und die „Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft“ (*SW V*, 214) ist die eigentümliche Angelegenheit der Philosophie. Der Philosoph ist somit zwar ein wichtiger Faktor universeller Bildung, aber nicht der einzige. Der zweite ist die durch das Autonomiemotiv geforderte Selbstbildung des Studenten. Problematisch könnte dagegen drittens Schellings Annahme eines „bessern Genius, der sicher leitet“ (*ebd.*), sein. Anders als Kant vertritt Schelling die Notwendigkeit des Genialen in der Wissenschaft.³ Diese Instanz, die das individuelle Selbstbewusstsein transzendiert, wird aber aus dem Holonomiemotiv verständlich, das das universelle Denken der schellingschen *Methodenlehre* durchzieht. Der besagte Genius ist die Potenz intuitiver Vernunft Einsicht, die den intellektuellen Einheitsgesichtspunkt eröffnet, von dem her gesehen sich die Vielheit empirischer Gegebenheiten zum organischen Zusammenhang eines Systems zusammenfügen lässt. Systematische Wissenschaft ist nur unter der Voraussetzung dieses syneidetischen Vermögens intellektueller Zusammenfassung rationaler Einzelperspektiven möglich. Denn für Schelling steht fest: „Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein- und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich“ (*SW V*, 217).

{{ Seite 138 }}

³ Kant räumt zwar die Unterscheidung von Genie und Gelehrsamkeit ein, betont aber, dass selbst intuitiv gewonnene Erfindungen im Wissenschaftsbereich nicht genial zu nennen sind, „weil eben das auch hätte *können* gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt, und von dem, was durch Fleiß mittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht spezifisch unterschieden ist“ (*AA V*, 308).

Die Gegner des durch den Philosophen, den Studierenden und den Genius initiierten Bildungsprozesses ortet Schelling in den hemmenden staatlichen, gesellschaftlichen und inneruniversitären Instanzen. Die bürgerliche Gesellschaft, die „uns großentheils eine entschiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit zeigt“ (*SW* V, 235), bedroht die allein der Wissenschaftsidee verpflichtete Autonomie der Universität. Der herrschende Utilitarismus der sie umgebenden sozialen Umwelt gefährdet durch seine instrumentalisierenden Eingriffe die Selbstständigkeit der akademischen Lebenswelt. Innerlich verdorben wird die Universität ferner durch einen Teil ihres eigenen Personals. Es sind die so genannten ‚Brodgelehrten‘, die für ihre persönlichen ökonomischen Zwecke Wissenschaft instrumentalisieren und ausbeuten. Von dieser Seite der Institutionenkritik tritt Schellings *Methodenlehre* als ein frühes idealistisches Programm zur radikalen Reform der deutschen Universität auf.⁴

Schellings *Methodenlehre* exponiert insgesamt einen neuen Methodensinn, der an die griechische Ursprungsbedeutung von *methodos* erinnert: Die akademische *Methodenlehre* soll im Durchgang durch das Universum der Wissenschaften universelle Gelehrsamkeit ermöglichen. Diese Grundintention fächert sich allerdings in eine Vielzahl komplementärer Teilaspekte auf. Die akademische *Methodenlehre* soll den Kreis der Wissenschaften im ganzen Umfang erschließen: die reinen Vernunftwissenschaften Philosophie und Mathematik, die positiven Wissenschaften Theologie, Historie, Naturwissenschaften, deren Ableger Jurisprudenz und Medizin und schließlich die Kunst als objektives Gegenbild zur Philosophie. Dieser umfassende Bildungsweg wird – so hofft Schelling – das wissenschaftliche Bewusstsein von seiner üblichen Einseitigkeit und Perspektivverkürzung befreien und den Wissenschaftler aus der Bewusstseinsenge seines Spezialistentums befreien. Der Philosoph wird auf diesem Weg zu einer universellen Bildung zwar zum wichtigen Wegführer und Mentor durch die anfangs noch chaotisch wirkende Wissenschaftswelt, insgesamt kann er aber nur den Anstoß für das erstrebte neue universelle Denken geben, das jeweils nur in eigener Person vollzogen werden kann und das ohne das geniale Moment intuitiver Zusammenschau nicht möglich ist. Die neue Wissenschaftspraxis, die sich an der ganz-

{{ Seite 139 }}

⁴ Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* besitzen in Hinsicht auf die späteren idealistischen Reformprogramme von Fichte, Schleiermacher und Humboldt einen urstiftenden geschichtlichen Charakter.

heitlichen Erkenntnis des Universums ausrichtet, soll schließlich insgesamt durch ihre Interdisziplinarität der modernen fachwissenschaftlichen Zergliederung des Wissens entgegenwirken und die in der Moderne verlorene Einheit des universitären Wissens wiederbringen. Die derart von ihren modernen Deformationen befreite Universität hätte außerdem eine politische Vorbildfunktion für die Gesamtgesellschaft in der geschichtlichen Umbruchsituation.

b) Die Wiederentdeckung der Genialität in den Wissenschaften

Schon Schellings *Methodenlehre* von 1802 vertritt den später so erfolgreichen Gedanken der strikten Einheit von Forschung und Lehre. Studium und Lehre vollziehen sich nicht nur als nachträgliche Mitteilung schon vorher bereitgestellter Wissensbestände, sondern bilden Momente des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses selbst. Dabei entspringt der zentrale Gedanke der Einheit von Forschung und Lehre letztlich dem für den Idealismus typischen genetischen Denkstil. Schelling opponiert damit dem Geist des historischen Wissens, der zu seiner Zeit die akademische Landschaft beherrscht.

In Schellings Augen ist die bloß historische Vermitteltheit überhaupt typisch für die Welt der so genannten Neuzeit. Die Moderne erscheint ihm im Unterschied zur jugendlichen Unmittelbarkeit und Erfindungskraft der Antike geradezu als *puer senex*.⁵ In Anspielung an eine *Timaios*-Stelle hebt er diesen Kontrast hervor:⁶ „und wenn die Griechen, wie ein ägyptischer Priester zu Solon sagte, ewig jung waren, so war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend schon alt und erfahren“ (*SW* V, 226).

Dieses Epochenschicksal frühzeitiger Vergreisung hat nach Schelling auch die gesamte Wissenschaftsorganisation der Universitäten erfasst, die auf eine einseitige Förderung historischer Gelehrsamkeit abzielt. Schon vor dem Historismus des 19. Jahrhunderts kritisiert er die historisierende Verfallsform neuzeitlicher Wissenschaft, die sich von ihren antiken Anfängen und Ursprüngen weit entfernt hat. Erstens bedeutet ‚Wissen‘ in Übereinstimmung mit der Etymologie ein ‚Sehen‘ im Sinne selbsteigener Einsicht. Durch die historische Überlieferung verblasst diese ursprüngliche Einsicht zum Abbild. Die

{{ Seite 140 }}

⁵ Zum Topos *puer senex* siehe E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern/München¹⁰1984, 108–112.

⁶ Platon, *Tim.*, 22b.

Form der Vermittlung hebt die Unmittelbarkeit auf und depotenziert den transportierten Inhalt. Platonisch formuliert Schelling den misslichen Tatbestand eines „Abtrennen(s) des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit“ (*SW V*, 227). Die historische Gelehrsamkeit degradiert zweitens das Wissen zu einem vorhandenen Bestand. Es wird somit verfügbar als Gegenstand wissenschaftlicher Besitzergreifung, die seine innere organische Einheit willkürlich zerstört. Diese vergegenständlichende Vernichtung der organischen Einheit des Wissens veranschaulicht der Naturphilosoph Schelling in einer Allegorie der Zerstörung des Wissenschaftsbaumes: „daß man das Wissen so weit wie möglich in verschiedene Zweige zerspaltet und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins Kleinste zerfasert hat“ (*ebd.*).

Drittens kritisiert Schelling, „daß über den Mitteln und Anstalten zum Wissen das *Wissen selbst* so gut wie verloren gegangen ist“ (*ebd.*). Die bekannten, durch den Instrumentalismus hervorgerufenen Missstände der Verselbstständigung der Apparate und Verwaltungen sind in seinen Augen Konsequenzen des uneigentlichen Wissenschaftsstils historischer Gelehrsamkeit.

Im Gegensatz zur üblichen, bloß historischen Überlieferung steht die Fähigkeit kongenialer Nacherfindung. Der genetische Denkstil geht davon aus, „daß ihr innerster Geist nur durch homogenes Genie, durch wirkliches Nacherfinden gefaßt werden kann. Jemand, der bloß überliefert, wird also in vielen Fällen in manchen Wissenschaften durchaus falsch überliefert“ (*SW V*, 233).

Geniale Erfindung und kongeniale Nacherfindung meinen allerdings keine rationalen Projektionen subjektiver Willkür, sondern bestimmen sich bei Schelling aus Begriffszusammenhängen traditioneller Rhetorik und Poetik, die sich z. T. auch in Kants Genie-Konzeption nachweisen lassen:⁷ Das Genie (*ingenium*) ist demnach ein kulturell nicht erwerbbares Vermögen, das dem Menschen durch Natur (*natura*) mit seiner Geburt verliehen ist.⁸ Im Gegensatz zum Beurteilungsvermögen (*iudicium*) bereits vorhandener Sachverhalte ist das

{{ Seite 141 }}

⁷ Vgl. *AA V*, 307–320.

⁸ Zur Problematik von *ingenium/inventio* bzw. *ars/natura* s.: H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, II Bde., München²1973, 26–39 u. 146–147. Ebenfalls K. Dockhorn, „Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte“. Des weiteren H. G. Gadamer, „Rhetorik und Hermeneutik“, in: ders., *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen 1977, 148–163.

Ingenium die persongebundene Fähigkeit der Erfindung (*inventio*) des Neuen. Invention meint allerdings nicht völlig voraussetzungslose subjektive Entwurfsfreiheit, sondern das Auffinden und die Entdeckung vorher noch verhüllter Möglichkeiten im Horizont der Natur. Durch das Genie wird die Produktivität der Natur für die menschliche Kultur zugänglich und fruchtbar. Dabei ist sein inventives Handeln eine naturverwandte Tätigkeit der Hervorführung des noch Unentdeckten in die Anwesenheit, die unmethodisch und nicht kontrolliert durch die Regeln kulturell institutionalisierter Kunst (*ars*) vor sich geht. Sie ist Produktion im eigentlichen Sinne, d. h. poetische Tätigkeit und keine technische Herstellung. Für die Lehrbarkeit der Wissenschaft bedeutet dies: Poetische Wissenschaftsproduktion weist als grundsätzlich inartifizielles Verfahren kongenialer Nacherfindung erst einmal alle didaktisch-technischen Regeln von sich ab.

Allerdings bleibt es innerhalb der schellingschen *Methodenlehre* nicht bei diesem, für sie schlechthin negativen Bescheid. Denn Wissenschaft besitzt neben ihrer genialen Seite auch eine artifizielle, die auf regelgeleitetes Unterrichten und Lernen gerichtet ist. Nicht hinsichtlich ihrer Inhalte, aber hinsichtlich ihrer Form zeigt sie sich nämlich durchaus kunstbedingt. Und hier kommt methodisches Lehren und Lernen zu seinem Recht. Denn es gilt: „Alle Kunst aber hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird“ (*SW V*, 241). Schelling knüpft hier an die Tradition der *artes liberales* an. Speziell hat er wohl die formalen Disziplinen des Triviums – also Grammatik, Rhetorik und vor allem Dialektik (Logik) – im Blick, deren Beherrschung in der Wissenschaft (*scientia*) selbst schon vorausgesetzt ist. Das Lern- und durch Unterricht Vermittelbare umfasst demnach nicht primär die objektiven Gehalte von Wissenschaft, sondern die formale Fähigkeit (*facultas*) des wissenschaftlichen Subjekts, die durch Regeln (*regulae*) und entsprechende Übung (*exercitatio*) erworben werden muss. „Die Form wird nur durch Uebung vollständig erlangt, und aller wahre Unterricht soll seiner Bestimmung nach mehr auf diese als auf den Stoff gehen, mehr das Organ üben als den Gegenstand überliefern“ (*ebd.*). Das hier einsetzende Problem des geschichtlichen Wandels wissenschaftlicher Formen führt allerdings wieder über den Herrschaftsbereich des Artifizialen hinaus in die Region der produktiven Tätigkeit des Ingeniums. Den geschichtlichen Fortschritt lässt Schelling allegorisch als Mythos des wissenschaftlichen Genies in seiner Wandlungsfähigkeit erscheinen. Die historischen Formvarianten erklären sich „auch nur (als) verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebärenden Genius“ (*ebd.*).

Der eindeutige Vorrang des Genialen vor dem Artifizialen und des Poietischen vor dem Technischen spricht nachdrücklich aus Schellings didaktischem Imperativ: „Lerne nur, um selbst zu schaffen“ (*ebd.*). Die Sinnmitte der schellingschen Theorie der Lehre ist die poietische Potenz selbsteigener Produktivität. Nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Freisetzung ist Lernen erlaubt. Völlig konsequent weist Schelling den Erwerb des Lernbaren – dessen, ‚was zum *Mechanischen* in den Wissenschaften gehört‘ – den Vorbereitungsschulen zu und reserviert die Universität als Raum des produktiven Lehrens und Studierens.

Den anthropologischen Sinn dieser Konzeption erhellt die Aussage: „Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine“ (*ebd.*). Die Universität als Ort produktiven Studierens soll damit zugleich die Bildungsstätte menschlicher Identität sein. Umgekehrt verschuldet sie, wenn sie zur bloßen Lern- und Unterrichtsmaschine degeneriert, inhumane Deformation. Schelling erklärt seinen Begriff der wechselseitigen progressiven Identitätsbildung im Wissenschaftsprozess, die sowohl das Subjekt als auch das Objekt potenziert, am Beispiel einer beliebigen selbstständigen Wissensaneignung. Selbst dieser reproduktive Vollzug kann nicht gelingen ohne eine ‚innere Verwandlung‘. Gemeint ist hier eine doppelte Metamorphose. Einerseits muss das äußerlich vorliegende Wissen aktiv durch das Erkenntnissubjekt aufgenommen und seiner inneren Bewusstseinsform anverwandelt werden. Unter dem genialen Einheitsgesichtspunkt der Idee wird der unorganisierte Wissensstoff stufenweise zum System ausgeformt und gesteigert. Andererseits erfährt das subjektive Bewusstsein durch diese Ausbildung eines objektiven Gehalts selbst eine fortschreitende Bereicherung und Realisation. Diese Durchdringung, Assimilation und Potenzierung in der Subjektivierung des Objektiven und umgekehrt kennzeichnet den produktiven Wissenschaftsprozess. Durch diese poietische Tätigkeit selbst durchlebter und selbst erarbeiteter Wissensaneignung rückt der Wissenschaftler in die Nähe des Künstlers.

Wer nicht mit demselben höheren Antrieb, womit der Künstler aus einer rohen Masse das Bild seiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommenen Herausarbeitung des Bildes seiner Wissenschaft in allen Zügen und Theilen bis zur vollkommenen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat sie überhaupt nicht durchdrungen (*ebd.*).

Schellings Auffassung vom wissenschaftlichen Künstlertum und die Verbannung des bloß mechanischen Lernens von der Universität beinhaltet aber keineswegs eine grundsätzliche Methodenfeindlichkeit.

Zwar bleibt die Macht methodischer Technik auf die ‚negative Bedingung‘ von Wissenschaft beschränkt, aber Lernprozesse, die zur Ausbildung formaler Fähigkeiten führen, bilden nicht nur eine notwendige Voraussetzung des akademischen Studiums, sondern gehen als Resultate in die Organisation produktiver Wissenschaftsprozesse selbst mit ein. Die Existenz wissenschaftlicher Genialität ist nur auf der Basis soliden Lernens möglich. Positive und negative *Methodenlehre* gehen hier ein komplementäres Verhältnis ein. Einerseits macht methodische Artifizialität nur Sinn unter der Zwecksetzung produktiven Studierens und andererseits setzt geniale Produktivität im Wissenschaftsbereich die Beherrschung des Methodischen voraus. Schellings *Methodenlehre* nimmt damit eine differenzierte Position jenseits des reinen Rationalismus, der Methode verabsolutiert, sowie seinem Gegenspieler, dem wissenschaftstheoretischen Anarchismus, ein. Vor dem Hintergrund des rhetorischen *ars-natura*-Theorems werden die Wissenschaften als ein jeweils bestimmtes Produkt von genialer Invention und methodischer Konstruktion sichtbar.

c) Die *evidentia*-Rhetorik des genetischen Vortragsstils

In der Topik der Leben-Tod-Polarität betont Schelling den ‚Vorzug der lebendigen Lehrart‘ vor dem gängigen historischen Lehrstil mit seiner ‚geistlos-tödtenden‘ Darstellung. Er fordert damit die Einführung einer neuen Methode akademischer Rede, die er in seinen Ausführungen zur ‚lebendigen‘ Rhetorik des genetischen Lehrvortrags näher bestimmt. Die erfolgreiche Lehre beruht für ihn auf zwei Grundvermögen: erstens der intellektuellen Potenz der Auto- und Hologenese, „das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu construieren“, und zweitens der rhetorischen Potenz, „aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen“ (*SW V*, 234). Der genetische Vortrag des Virtuosen, der sich Wissenschaft persönlich zu eigen gemacht hat, verlangt die Fähigkeit, die wissenschaftlichen Gegenstände in jedem Moment neu erzeugen zu können. Diesen Ansprüchen ist der historische Gelehrte, der nach Schelling lediglich fremdes Eigentum und Erfindung überliefert, grundsätzlich nicht gewachsen. Sein Vortrag bleibt deshalb abbildhaft, blass und unpersönlich, erweckt nicht Interesse, sondern Langeweile und verfehlt so das persuasive Ziel des *docere*.

Schellings Alternativ-Entwurf einer neuen Rhetorik der Lehre folgt dagegen der Argumentationslinie: Der akademische Redner kann nur

von dem überzeugen, wovon er selbst persönlich schon überzeugt ist; und er ist innerlich nur von dem überzeugt, was er sich als Ganzes selbst erzeugt und so vergegenwärtigt hat. Die intellektuelle Potenz der eigenständigen und vollständigen Vergegenwärtigung der Gegenstände bildet die Basis rhetorisch-öffentlicher Demonstration. Schelling hat das Verfahren der Konstruktion von Wissenschaft in der intellektuellen Anschauung in seiner Schrift *Über die Construction in der Philosophie* detailliert beschrieben.⁹ Es verlangt u. a. die Fähigkeit, sich aus dem empirischen in einen intellektuellen Anschauungsraum zu versetzen und dort methodisch – wie zum Beispiel der Mathematiker im reinen geometrischen Raum – die entsprechenden Gegenstände zu konstruieren.

Auf dem Boden seiner platonisch inspirierten Identitätsphilosophie entsteht nach Schelling dadurch die intellektuelle Erfindung der Ideenwelt, die keinesfalls nur aus unanschaulichen Begriffen besteht. Wissenschaftliche Gegenstände sind für Schelling primär keine abstrakten Gebilde des reflektierenden Verstandes, sondern anschauliche Realitäten der Vernunft. Vernunft und Einbildungskraft sind innerhalb dieser Konzeption verwandt. Denn Idee ist im Unterschied zum bloßen Begriff das in intellektueller Anschauung sinnlich und sichtbar realisierte Allgemeine, und Vernunft – als Vermögen der Ideen – bestimmt sich als die imaginative Potenz der In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besonderen.¹⁰ Die intellektuelle Fähigkeit des akademischen Redners besteht somit in seiner imaginativen Kraft, in sich die anschauliche Gegenwart der mitzuteilenden Sachverhalte methodisch zu erzeugen.

Der inneren intellektuellen Vision folgt dann die verbale Demonstration des genetischen Vortrags. Seine Rhetorik bestimmt sich aus dem *evidentia*-Prinzip, gemäß dem er „das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt“ (*SW*

{{ Seite 145 }}

⁹ In der Schrift *Über die Construction in der Philosophie* spielt der Begriff der produktiven Einbildungskraft wieder eine zentrale Rolle: „das Absolute, das an sich uneingeschränkt und schlechthin Eines ist und das Besondere, welches ein Eingeschränktes und nicht Eines, sondern Vieles ist, ein Streit, der aber nur in der Construction der Idee und durch produktive Einbildung gelöst werden kann“ (*SW* V, 135).

¹⁰ Zur symbolischen Funktion der produktiven Einbildungskraft s.: J. Hennigfeld, *Mythos und Poesia. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst“ und „Philosophie der Mythologie“*, Meisenheim am Glan 1973, 71–76.

V, 234). Die verbalen Aktionen zielen damit auf die Übertragung der durch innere Konstruktion gewonnenen evidenten Anschauung in den Vorstellungsraum der Zuhörer. Die äußere rhetorische Genesis vermittelt den Intellekt des Lehrenden mit dem der Studierenden. Dieser Vortragsstil belebt die Zuhörer nicht nur, weil er Evidenz und lebendige Gegenwart der Sachverhalte hervorruft, sondern auch durch seinen genetisch-rekonstruktiven Duktus, der zu selbstständiger Reproduktion anregt. Der genetische Vortrag überzeugt durch seine Nachvollziehbarkeit, der historische dagegen versucht durch Vorstellung bloßer Resultate zu überreden.

Die notwendige Lebendigkeit und anschauliche Plastizität gewinnt der genetische Lehrvortrag ferner durch die Verbindung allgemeiner Theoreme mit konkreten Beispielen. Eine solche exemplarische Realisierung von Theorie kann der historische Gelehrte, der ohne Erfindung (*inventio*) bloß aus dem Gedächtnis (*memoria*) arbeitet, nicht leisten.¹¹ Wieder fehlt ihm produktive Einbildungskraft, um die persönlich überzeugende Synthese von allgemeiner Theorie und konkreten, selbstgefundenen Beispielen leisten zu können. Das Negativ-Ethos persönlicher Unselbstständigkeit und Unproduktivität macht für Schelling den historischen Gelehrten als akademischen Lehrer unmöglich. „Wie oft senden Universitäten aus ihren Schulen solche Brodgelehrte zurück ... Lebendige Wissenschaftlichkeit bildet zur Anschauung; in dieser aber ist das Allgemeine und Besondere immer eins. Der Brodgelehrte dagegen ist anschauungslos“ (*SW* V, 243). Diese starke Akzentuierung der Anschauung und des imaginativen Charakters der Vernunft in der *evidentia*-Rhetorik des genetischen Vortrags könnte allerdings zu dem Missverständnis verleiten, Wissenschaft solle in ein seichtes bildhaftes Assoziationsspiel der bloßen Einbildungskraft aufgelöst werden. Schellings Vorlesungen selbst bezeugen das Gegenteil einer anstrengungslosen Popularphilosophie. Selbst betont er ausdrücklich den durch die strenge Methode philosophischer Konstruktion bedingten Charakter objektiver Notwendigkeit, die der Willkür subjektiver Phantasien und Neigungen keinen Raum lässt. Denn „man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch; die Aufgaben werden hier nicht willkürlich, nach Ideenassociation oder Neigung genommen, sondern mit Nothwendigkeit“ (*SW* V, 240).

{{ Seite 146 }}

¹¹ Wieder formuliert Schelling die Kontroverse von Genialität und Gelehrsamkeit in ursprünglich rhetorischen Kategorien. Gemeint sind die fünf rhetorischen Teilkünste *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* und *actio*.

d) Philosophie zwischen intellektueller Anschauung und dialektischer Kunst

Die schellingsche Identitätsphilosophie kritisiert die neuzeitliche Vorherrschaft der Methode und ihrer ideenblinden Verfahrensrationalität und beruft sich erneut auf das geistige Sehen des älteren platonischen Idealismus: „Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge“ (*SW V*, 255). Damit nimmt sie zugleich Abschied von einer unbegrenzten Methodisierbarkeit und Lern- und Lehrbarkeit der Philosophie. „Man kann den Sinn für Ideen nicht schaffen, wo er nicht ist“ (*SW V*, 268). Aber der philosophischen Lehre bleibt allerdings die Aufgabe, die Vernunftanlage, wo immer sie vorhanden ist, mit allen Mitteln zu fördern. Die Vernunft als produktives Vermögen lässt sich, wo sie ist, nämlich „bilden, erhöhen und ins Unendliche durch sich selbst potenziieren“ oder „läßt sich im Gegenteil auch im Keim ersticken oder wenigstens in der Entwicklung hemmen“ (*ebd.*).

Die systematische Entfaltung der Vernunft in der Philosophie geschieht im Spannungsgefüge von intellektueller Anschauung der Ideen und ihrer begrifflich-dialektischen Aneignung. Die immanente Polarität dieses Prozesses steht unter zwei Grundbedingungen, die Schelling in den folgenden beiden Sätzen prägnant festhält: „Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie!“ (*SW V*, 255); und: „Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie!“ (*SW V*, 267). Nur im Zusammenspiel von intellektueller Intuition und dialektischer Diskursivität realisiert sich die philosophische Wissenschaft. Dabei entfaltet sich ursprünglich eine Vernunfteseinsicht dialektisch zum in sich differenzierten Ganzen des wissenschaftlichen Systems. Dieser Prozess der produktiven rational-diskursiven Vermittlung intellektuell-intuitiver Unmittelbarkeit, diese „Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion“ (*SW V*, 255). Philosophische Vernunft im eigentlichen und höheren Sinn reduziert sich deshalb nicht auf die Potenz der reinen Anschauung, sondern erweist sich in der Konstruktion des Systems als das Vermögen der In-Eins-Bildung von intellektueller Intuition und dialektischer Rationalität. Schellings poetischer Vernunftbegriff will deshalb in Analogie zur produktiven Einbildungskraft verstanden werden. Ausdrücklich betont Schelling, dass Einbildungskraft und Vernunft „ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Mögen diejenigen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verstand zu Theil geworden ist, sich durch ihre Verwunderung

schadlos halten, daß man zur Philosophie Einbildungskraft fordere“ (*SW V*, 256).

An dieser Stelle wird noch einmal sichtbar, wie sehr Schelling auch im weiteren Fortgang seines Denkens der Überzeugung des *Ältesten Systemprogramms* treu geblieben ist, dass die Philosophie kein bloßes Verstandesprodukt sei, der höchste Akt der Vernunft ein ästhetischer sei und die Poesie wieder ‚Lehrerin der Menschheit‘ werden solle.

Gerade die Philosophie ist demnach von der Seite intellektueller Anschauung eine Angelegenheit nicht erlernbarer wissenschaftlicher Genialität. An der Sphäre der intellektuellen Urstiftung philosophischer Sinngehalte kann der methodischen Form kein rechtmäßiger Anteil zugesprochen werden. Hier herrscht allein die genialische *inventio* der Vernunft. Ebenso falsch wie ein rein artifizielles Philosophieverständnis ist für Schelling aber auch die Gegenbehauptung von ihrer reinen Naturwüchsigkeit. „Wenn gesagt wird, daß Philosophie nicht gelernt werden könne, so ist die Meinung nicht, daß deßwegen nun jeder sie ohne Uebung besitze, und daß man etwa ebenso von Natur philosophiren könne, als man sich von Natur besinnen oder Gedanken verbinden kann“ (*SW V*, 266).

Bloße genialische Vision ist noch kein wissenschaftliches System. Gegen die zeitgenössische Mode, ohne wissenschaftliche Ausbildung ‚eigne Systeme auf die Bahn zu bringen‘, macht Schelling auf die formale Seite von Philosophie aufmerksam. Sorgfältige Ausbildung in den geschichtlichen Formen des Philosophierens beugt unwissenschaftlichem Dilettantismus vor.

Aber auch diese Kunstseite philosophischer Wissenschaft zeigt sich nicht in jeder Hinsicht lern- und lehrbar. Das Methodisierbare betrifft wiederum nur die eine Seite des Dialektischen. Im Unterschied zur bloß reflektierenden Verständigkeit besitzt aber auch die spekulative Dialektik nach Schelling notwendig auch einen genialen Aspekt. Ihr wird nämlich eine für den rasonierenden Verstand unmöglich erscheinende Aufgabe zugemutet. Sie hat „alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken“ (*SW V*, 267). Die spekulative Dialektik steht somit auch vor der Aufgabe, die rhetorische Differenz zwischen den Ideen und ihren begrifflichen und sprachlichen Darstellungsformen zu bewältigen. Diese produktive Synthese von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit, Intuition und Diskursivität verlangt wiederum das poetische Vermögen der In-Eins-Bildung an sich Entgegengesetzter. Als Resultat ergibt sich somit, „daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht *gelernt* werden kann, und daß sie nicht minder,

wie das, was man, der ursprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht“ (*ebd.*).

e) Das Paradigma poetischer Versöhnung

Die *Methodenlehre* Schellings mit ihrer Rehabilitierung der Genialität sucht insgesamt einen methodologischen Ausweg aus dem reflexionsphilosophischen Bannkreis der Moderne. Schon in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) hatte Schelling die zerstörerische Tendenz einseitiger Reflexivität angeklagt. Überreflektiertheit vernichtet – so Schelling die geistige Fähigkeit produktiver Anschauung und kann, ins Extrem getrieben, sogar zur Geisteskrankheit führen.

Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Daseyn im Keim, sein geistiges Leben ..., in der Wurzel tödtet. Sie ist ein Uebel, das den Menschen selbst ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm zerstört (*SW II*, 13f.).

Schon in seiner Naturphilosophie vollzieht Schelling eine Metakritik der kritischen Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes, die den Weg zum objektiven Idealismus und die intellektuelle Erfahrung der sich im Universum spiegelnden absoluten Identität vorbereitet. Die *Methodenlehre* stellt nun die konsequente Forderung nach einer neuen, in das Universum integrierten Kultur und einer entsprechenden „universell-wissenschaftlichen Bildung“ (*SW V*, 231).

Das universelle Denken der Identitätsphilosophie stellt die schellingsche Variante der Erneuerung der Metaphysik dar, in der sich spinozistisch-neuplatonische Topik mit dem Renaissance-Ideal des *uomo universale* verbindet. Schelling bekennt, dass seine gesamte *Methodenlehre* durch die Idee der absoluten Identität prinzipiert sei: „keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst, die ich im Folgenden aufstellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieser Einen Idee fließen“ (*SW V*, 217).

Der auf dem Boden der Transzendentalphilosophie entstandene neue metaphysische Identitätsbegriff hat allerdings die Dynamik spannungsreich polarisierter Subjekt-Objektivität in sich aufgenommen. Der Gedanke der substanziellen Einheit wird daher abgelöst durch ein dynamisches Vereinigungsgeschehen, in dem sich zwei

entgegengesetzte Bewegungsrichtungen durchdringen: einerseits die „Verwandlung der Idealität in die Realität“ und andererseits umgekehrt „die Umwandlung der letzten in die erste“ (*SW V*, 219). Identität versteht Schelling als dynamischen Prozess ununterbrochener harmonischer Umwandlung, Rückverwandlung und Durchdringung, durch die die starren Gegensätze von Subjekt und Objekt, Materie und Geist, Wissen und Handeln sich in der Einheit eines Lebenszusammenhangs ineinander auflösen. Diese Lebensbewegung der ständigen In-Eins-Bildung polarer Gegensätze produziert durch Auto- und Hologenese in sich organisch differenziert Ganzheiten, wie zum Beispiel eine Pflanze, den menschlichen Leib, ein Kunstwerk oder ein wissenschaftliches System und schließlich das gesamte makrokosmische Universum. Das Seiende im Ganzen, bis in seine mikrokosmischen Subsysteme, bildet einen poetischen Lebenszusammenhang organischer Einheiten, die durch die imaginative Macht absoluter produktiver Einbildungskraft gestiftet ist. Ihre absolute Identität, die als ‚absolute Weisheit‘ unmittelbar auch ‚absolute Macht‘ ist, spiegelt sich im Universum und seinen inneren Gegenbildern der Natur- und menschlichen Kulturwelt.

Philosophie und Wissenschaft – und hier setzt in Schellings Konzeption das platonische *methexis*-Motiv ein – erstreben die ‚Gemeinschaft‘ und ‚Theilhabe‘ an der absoluten Identität, dessen ‚Bild das sichtbare Universum‘ ist. Die in der Kennzeichnung des Gegensatzes von neuem Universalismus und überreflektierter Aufklärungskultur gebrachte Leben-Tod-Polarität ist nicht nur metaphorisch zu verstehen. Das hybride Übermaß einseitig reflektorischer Rationalität isoliert den Menschen nach Schelling von der Leben spendenden Produktivität des Universums. Mit dem Verlust des Anschlusses an die Evolutionsbewegung der All-Einheit verfällt in seinen Augen die menschliche Kultur in eine Dekadenzcivilisation, für die Mechanismus, Technizismus, Instrumentalismus und vor allem der Verlust produktiver Originalität symptomatisch sind. Schellings *Methodenlehre* dagegen versteht sich selbst als Moment einer kulturrevolutionären Gegenbewegung, die durch wissenschaftliche Revolution den Wiederanschluss menschlicher Kultur an die Evolution des Universums beabsichtigt. Im Bereich der Universität soll die Regeneration durch eine universelle Philosophie vorangetrieben werden, die auf die Wiedererweckung der selbsteigenen geistigen Potenz abzielt. Dabei gelten die organologischen Kategorien der universellen Ontologie – Auto- und Hologenese, Polarität und Potenzierung – auch für die Genese der Wissenschaften. Von daher erklärt sich auch die geforderte

Einschränkung kultureller Artifizialität zugunsten naturverwandter Genialität.

Die Rehabilitierung des Genialen bei Schelling entspringt letztlich keinem ‚romantischen Irrationalismus‘, sondern einer kritischen Methodenreflexion neuzeitlicher Subjektivität, die der Defizite ihres eigenen szientistischen Wissenschaftsverständnisses innewird. Sie erinnert im Anschluss an die antike Theorie des *ingenium* daran, dass ohne die geistige Potenz des schöpferischen Erfindenkönnens auch den modernen Wissenschaften die formalistische Entleerung und Erstarrung droht. Damit verhilft Schelling der intuitiven Vernunftwahrheit gegenüber ihrer reflexiven Gewissheitssicherung, der intellektuellen Sinnstiftung gegenüber der rationalen Rechtfertigung und der Topik gegenüber der Kritik wieder zu ihrem Recht. Ferner nimmt er Abschied von der Vorstellung einer strengen logischen Deduzierbarkeit und allgemeinen Lehr- und Lernbarkeit der Philosophie. Die *evidentia*-Rhetorik des genetischen Denkstils reagiert auf diese Kontingenz des philosophischen Wissens: Sie wahrt durch die Art ihrer rhetorischen Demonstration, die den kongenialen Nachvollzug im Hörer anregen will, den Charakter der Philosophie als einer freien Wissenschaft.

Schellings Rede von der ‚Poesie in der Philosophie‘ bezieht sich aber nicht nur auf das Mitteilungs-, sondern auch auf das Darstellungsproblem der Philosophie, das die sachliche Kontingenz der Philosophie zum Absoluten betrifft. Mit ihren endlichen, begrifflichen und sprachlichen Darstellungsformen steht die Philosophie nämlich in einer scheinbar unaufhebbaren Differenz zum Absoluten. Diese „Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen“ (*SW V*, 267) kann für Schelling nur auf poetischem Wege gelöst werden. Wieder wird die ‚Poesie‘, die Vereinigungsmacht der produktiven Einbildungskraft, für Schelling zum Schlüssel für die Lösung der logisch oder dialektisch nicht mehr zu vermittelnden Kontingenz des philosophischen Wissens. Allerdings beschränkt sich die „poetische Versöhnung“ (*SW V*, 305) in seiner *Methodenlehre* von 1802 vorläufig noch auf den Bereich der akademischen Welt. Noch ist die Poesie nicht, wie das *Älteste Systemprogramm* es eigentlich geplant hatte, ‚Lehrerin der Menschheit‘. Erst im Rahmen seines *Weltalter*-Projektes wagt Schelling sich an die menschheitliche Erweiterung seines poetischen Paradigmas, das endlich zur Realisation der schon früh ersehnten ‚Mythologie der Vernunft‘ führen soll.

2. Kritik der Moderne: Die menschliche Freiheit als Quelle des radikal Bösen

Am Anfang der *Philosophie der Freiheit* und *Weltalter* steht ein Werk, das Heidegger als „eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“¹ und den „Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus“² bezeichnet hat. Es handelt sich um Schellings *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Jahre 1809. Schon durch ihre literarische und gedankliche Geschlossenheit ragt die *Freiheitsschrift* aus dem Gesamtwerk Schellings hervor. Sie bildet die kritische Grenzscheide, hinter der sich dann das geschichtliche Denken der *Weltalter* entfaltet. In ihr ist „große, helle Philosophie der absoluten Identität“³ und damit der optimistische antikisierende Intellektualismus, den noch das universelle Denken der *Methodenlehre* ausstrahlte, endgültig vergangen.

In der *Freiheitsschrift* bricht sowohl die dunkle Nachtseite der Natur als auch die moralische Kehrseite menschlicher Subjektivität in aller Schärfe hervor. Mit ihrer Diagnose, dass die menschliche Freiheit das Zentrum des eigentlich Bösen im Universum sei, vertieft sie Fichtes Kulturkritik in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* zu einer Metaphysik des Bösen. Diese Wende des schellingschen Denkens nur den Modethemen der Münchener Spätromantik wie die „Verliebtheit in das Dunkle, Nächtige, Schauervolle, ja Dämonische“⁴ zuzurechnen, wäre viel zu kurz gegriffen. Auch das Bild von der theosophisch-gnostischen Wende – „Schelling gab sich ganz dem Dunklen hin, den rätselvollen, irrationalen Mächten des Grundes, tief von

{{ Seite 152 }}

¹ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘ (1809)*, Tübingen 1971, 2.

² M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1991, 1.

³ H. Fuhrmans, „Einleitung“, in: F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1974, 3–38, hier: 17.

⁴ *A. a. O.*, 27.

ihnen angerührt und verzaubert⁵ – missversteht den Gesamtcharakter der Freiheitsschrift. Die theosophische Topik der *Freiheitsschrift* und ihr archaisch anmutender symbolkräftiger Stil sollten nämlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie ein hochreflektiertes Produkt philosophischer Rhetorik darstellt, das vor allem als Kritik moderner Subjektivität und deren fragwürdiger Gebrauch ihrer Freiheit verstanden werden muss.

a) *Perversio negativa*: Die Figur des Bösen bei Augustinus

Die Rede vom Bösen in der *Freiheitsschrift* gehört nicht nur gedanklich, sondern auch stilistisch zu einer Gattung philosophischer Literatur, die sich in Formen öffentlichen Vernunftgebrauchs an die gesamte ‚Leserwelt‘ richtet. Gattungsgeschichtlich gehört sie in die Reihe der *De-libero-arbitrio*-Literatur, die sich von Augustinus über Erasmus und Luther bis hin zu Kants Abhandlung vom *radikal Bösen* erstreckt. Dabei berührt Schellings Reinterpretation des Bösen in der *Freiheitsschrift* eine klassische Konfiguration von Themen wie die Theodizee, die Willensfreiheit, die Erbsünde und die Prädestination, die schon die spätantike Freiheitslehre des Augustinus bewegt hat.⁶ Der rhetorische Charakter dieser philosophischen Literatur, der auch vieles von dem eigentümlich ‚gemischten‘ Stil der *Freiheitsschrift* erklärt, war dem früheren Mailänder Rhetorikprofessor Augustinus selbstverständlich bewusst.⁷ Im vierten Buch seiner *doctrina christiana* bespricht er die Darstellungsprobleme öffentlicher Lehre, die die großen Dinge behandelt, bei denen das Heil und das Leben der Menschen auf dem Spiele stehen. Dabei sei zwar grundsätzlich der hohe Stil (*genus grande*) diesen großen Themen angemessen, aber die Rücksicht auf die Hörer erfordere eine Variation aller Stilgattungen. Der Strom der Rede solle wie die Meereswogen wechseln.⁸ Schellings

{{ Seite 153 }}

⁵ A. a. O., 19.

⁶ Schellings Interesse an Augustinus belegt auch sein Jahreskalender im Januar 1809: „Von der Bibliothek zu begehren: Lutheri liber de servo arbitrio. – Opera Augustini“ (T 6).

⁷ Zum Sprachstil der *Freiheitsschrift*, der vom reinen *stilus grande* und seinem ‚großen Ton‘ merklich abhebt, s.: J. Jantzen, „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen“, in: O. Höffe / A. Pieper (Hrsg.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, 61–90, hier: 63.

⁸ Augustinus, *De doct. christ.*, IV 22.

Rede über das Böse in der Freiheitsschrift, in der „wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächsweise entsteht“ (SW VII, 410 Anm.), zeigt in ihrer mit Bildern abwechselnden Gedankenfolge, die sich schon dem Erzählstil der *Weltalter* annähert, eine unverkennbare Affinität zu dem von Augustinus vorgeschlagenen öffentlichkeitswirksamen Stil.

Allerdings lässt sich eine besondere Affinität von Schelling und Augustinus nicht nur auf der elokutionären Ebene literarischer Formelemente bemerken, sondern auch im dispositionalen Bereich der Gedankenfiguren. Die Nähe von Schelling und Augustinus wird dabei vor allem durch das gemeinsame Leitmotiv der Willensverkehrung verkörpert. Schon bei Augustinus bestimmt sich das Böse als *voluntatis perversitas*.⁹ Böse wird der Wille durch seine Hinwendung zu niedrigen Dingen, die zugleich eine Abwendung von Gott darstellt. Dabei betont Augustinus ausdrücklich, dass die Korruption des Willens nicht von den Dingen, sondern von seiner verkehrten Wendung herrührt. Nicht die schönen und lieblichen Körper seien fehlerhaft, sondern die Seele, die z. B. in verkehrter und unmäßiger Weise die leiblichen Genüsse liebt und darüber die Güter geistiger Schönheit vernachlässigt.¹⁰ Das Böse besteht letztlich in seiner verkehrten Liebe, dem *amor perversus*, der sich anstatt dem Ewigen den vergänglichen Gütern zuwendet.

Dabei steht auch bei Augustinus nicht nur das für ihn sicherlich existenziell bedeutsame Konkupiszenzproblem im Mittelpunkt, sondern auch schon das bei Schelling zentrale Thema des korrumpierten menschlichen Geistes. Am Ende des dritten Buches von *De libero arbitrio*, das für den rhetorisch geschulten Augustinus sicherlich eine *peroratio* seiner gesamten ‚Freiheitsschrift‘ darstellt, verbindet sich als abschließender Höhepunkt das *perversio*- mit dem *superbia*-Motiv.¹¹ Die Möglichkeitsbedingung des geistig Bösen in der Form des Hochmutes bildet dabei die Selbstbezogenheit des wandelbaren Menschengeistes, der bei der Betrachtung der höchsten Weisheit auch immer sich selbst anschauet und so in den Sinn komme. Schon Augustinus thematisiert hier die Selbstgefährdung menschlicher Subjektivität durch ihr innewohnendes reflexives Moment. Besser sei es, wenn der menschliche Geist aus Liebe zum Absoluten sich selber vergäbe. Wenn er jedoch umgekehrt, in fälschlicher Nachahmung Gottes, sich

{} Seite 154 {}

⁹ Augustinus, *Conf.*, VII 16, 22.

¹⁰ Augustinus, *De civ. Dei*, XII 8.

¹¹ Augustinus, *De lib. ar.*, III 261f.

selbst gefiele und seine eigene Macht genießen wolle, würde er umso kleiner, je größer er sein möchte.¹² Diese kritische Einstellung zur Reflexivität verbindet Schelling mit Augustinus und trennt ihn zugleich von Fichte, der das Böse geradezu als „*privatio reflexionis*“¹³ bestimmt. Dass die menschliche Persönlichkeit aufgrund ihres individuellen Selbstbezugs als Geist immer auch „ein selbstisches ... Wesen“ (SW VII, 364) darstellt, bildet auch eine zentrale Aussage der *Freiheitsschrift*. Die augustinische Bestimmung der *superbia* als *perversa imitatio Dei*¹⁴ zeigt eine unverkennbare Nähe zu Schellings späterer Vorstellung vom umgekehrten Gott.

Trotz dieser um das Thema der Willensverkehrung gruppierten Affinitäten sollte aber ein wichtiger systematischer Unterschied nicht außer Acht gelassen werden, der die Negativität der augustinischen Rede vom Bösen betrifft. Diese trägt unverkennbar die Züge einer polemischen Abwehr der manichäischen Grundthese von der Substantialität des Bösen. Um jeden Anflug des Dualismus vom Gottesbegriff abzuhalten, verlegt Augustinus die prinzipielle Möglichkeit des Bösen ins Nichts. Die ursprüngliche Verkehrung des freien Willens zum Bösen erscheint ihm als eine bloße Abfallbewegung. Da jeder Abfall (*defectus*) aber vom Nichts herrühre, so gehöre er unzweifelhaft nicht zum Sein Gottes.¹⁵ Die Korruptibilität des freien Willens aller Kreaturen dagegen liege darin begründet, dass sie aus dem Nichts geschaffene Naturen seien.¹⁶ Als bloßes Versagen (*defectio*) des freien Willens liege dem Bösen somit keine wirkende Ursache zugrunde. Es gehöre damit zu den rein privativen Erscheinungen. Damit bildet Augustinus trotz des von ihm vertretenen *perversio*-Motivs – wie Schelling kritisch anmerkt¹⁷ – die antike Hauptquelle der wirkungsgeschichtlich dominanten *privatio*-Theorie des Bösen.

Nach einer positiven Ursache des Bösen zu fragen, wäre nach Augus-

{{ Seite 155 }}

¹² *Ebd.*

¹³ W. G. Jacobs, „Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen“, in: *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 125–148, hier: 146.

¹⁴ Augustinus, *De lib. arb.*, III 261.

¹⁵ *A. a. O.*, II 204.

¹⁶ „Hoc scio, naturam Dei numquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt“ (Augustinus, *De civ. Dei*, XII 8).

¹⁷ „Es ist ... auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten“ (SW VII, 368 Anm.).

tinus genauso unsinnig wie die Finsternis sehen oder das Schweigen hören zu wollen. Wie bei allen privativen Phänomenen müsse sich die Untersuchung am Ende mit dem negativen Resultat eines wissenden Nichtwissenkönnens begnügen.¹⁸ So stößt die Untersuchung des Augustinus angesichts der im Nichts gegründeten Unwirklichkeit des Bösen ins Unbegründbare und begründet den bis heute aktuellen Topos von der Unerklärlichkeit und Irrationalität des Bösen.¹⁹ Schelling hat diese entscheidende Differenz zu Augustinus in einer Anmerkung der *Freiheitsschrift* eigens vermerkt. Mit Bezug auf das zweite Kapitel des ersten Buches von *De libero arbitrio* schreibt er: „Augustinus sagt ... aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sey die Creatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme ... Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes“ (*SW VII*, 373 Anm.). Insgesamt wird Augustinus' philosophische Rede durch die Gedankenfigur der *perversio negativa* beherrscht, die als eine der Hauptquellen der wirkungsgeschichtlich dominanten *privatio*-Theorien des Bösen gelten kann. Bei aller generellen Affinität im Verkehrungsmotiv bildet sie durch ihre spezifische Negativität die Gegenfigur zu Schellings späterer Konzeption des Bösen. Schelling kritisiert hier die durch die ontologische Ungegründetheit im Nichts bedingte Unerklärlichkeit des Bösen bei Augustinus. Im Gegenzug nimmt er für sich in Anspruch, durch die *Grund-Existenz*-Ontologie der *Freiheitsschrift* dem „berühmte(n) μή ὄν der Alten“ (*ebd.*) und der Rede von einer „Schöpfung aus dem Nichts“ endlich eine „positive Bedeutung“ (*ebd.*) gegeben zu haben. Das Nichts des Augustinus bildet für Schelling lediglich einen Verlegenheitsbegriff, der das prinzipielle Erklärungsdefizit des antiken Denkens anzeigt, das der besonders bei Augustinus aufbrechenden Frage ‚*unde malum?*‘ eine positive Antwort generell schuldig geblieben sei. In der *Freiheitsschrift* verwandelt sich dann die augustinische Figur des Bösen, die *perversio negativa*, zur *perversio positiva*. Diese Positivierung des Bösen markiert den endgültigen Abschied vom Denken der Antike und die spezifische Modernität der schellingschen Metaphysik des Bösen.

{{ Seite 156 }}

¹⁸ „Ea quippe quae non in specie, sed in eius privatione sciuntur, si dici aut intelligi potest, quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur“ (Augustinus, *De civ. Dei*, XII 7).

¹⁹ Zur Aktualität des Topos von der Unerklärlichkeit des Bösen s.: W. Schmidt-Biggemann / C. Colpe (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt a. M. 1993. Schmidt-Biggemann spricht hier von einer „unfaßlichen Evidenz“ (7) des Bösen.

b) Der Blick in den ‚dunklen Grund‘ der Existenz

Das zentrale Anliegen der *Freiheitsschrift* im engeren Kontext des deutschen Idealismus ist die Überwindung des ethischen Formalismus Kants und des subjekttheoretischen Frühidealismus durch die Entwicklung eines realen und personalen Freiheitsbegriffs, der das alte theologische und metaphysische Thema des Guten und Bösen integriert. Der „reale und lebendige Begriff“ der Freiheit ist – so lautet die bekannte Definition –, „daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“ (*SW VII*, 352). Vor dem Hintergrund der kantischen Moralphilosophie und ihres formalen Freiheitsbegriffs enthält Schellings Bestimmung der realen menschlichen Freiheit eine überraschende Wendung. Definiert als ‚Vermögen des Guten *und* Bösen‘ erscheint die menschliche Freiheit plötzlich mit einer tiefen ethischen Zweideutigkeit belastet. Zudem lässt die thematische Zuwendung zum ‚Bösen‘ gerade diejenige theologische und metaphysische Tradition wieder aufleben, die durch die kritische Transzendentalphilosophie Kants endgültig vergangen schien. Die *Freiheitsschrift* diskutiert die in ethischer Hinsicht problematisch gewordene menschliche Freiheit – wie Heidegger zu Recht betont – wieder „im weitesten Gesichtskreis der ontologischen und theologischen Grundfrage“²⁰.

Schelling vertieft hier durch die produktive Verarbeitung von Themen wie ‚reale Freiheit‘, ‚Personalität‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ den reinen Idealismus seiner Identitätsphilosophie zum Real-Idealismus der *Weltalter*-Philosophie. Anknüpfend an das dynamische Denken seiner Naturphilosophie führt Schelling dabei eine ontologische Unterscheidung ein, die nach seinen eigenen Worten „das allgemeine Fundament“ (*SW VII*, 373) seiner Theorie des Bösen darstellt. Gemeint ist „die Unterscheidung ... zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist“ (*ebd.*). Mit dieser *Grund-Existenz*-Ontologie bezieht sich Schelling in vielerlei Hinsicht auf die klassische Metaphysik zurück. *Grund* rückt semantisch wieder in die Nähe von *arche*, die nach der aristotelischen *Metaphysik* ein „erstes Woher des Werdens und Seins“²¹ bedeutet. Als Grund der Genesis bildet er auch nach dem Hervorgang eines Wesens in die Existenz die Grundlage oder Basis seines geschichtlichen Daseins.

Grund wird demnach von Schelling gerade nicht im rein logischen

{{ Seite 157 }}

²⁰ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘*, 117.

²¹ *Aristoteles’ Met.* 1013a.

Sinne als *ratio*, sondern im ontologischen Sinne als Realgrund, als „lebendige(s) Fundament“ (SW VII, 356) verstanden. Als philosophischer Terminus soll er die spezifische Differenz zwischen dem subsistent Seienden in seiner „Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit“ (*ebd.*) und dem bloßen Gedankending festhalten. Schon Kant hatte darauf hingewiesen, dass Leibniz’ Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*) lediglich die „logische Wirklichkeit“²² der Erkenntnis beinhalte. Mit seiner Einführung der Kategorie des „lebendigen Grunde(s)“ (SW VII, 356) kritisiert Schelling nun einen gemeinschaftlichen Mangel, der nach seiner Auffassung die ganze neuzeitliche „Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes)“ (*ebd.*) belastet: die Tendenz zur Identifizierung von logischer und ontologischer Wirklichkeit.

In der *Grund-Existenz-Unterscheidung* der schellingschen *Freiheitsschrift* manifestiert sich philosophisch der kritische Gedanke einer prinzipiellen Differenz von Vernunft und Wirklichkeit, der Hegels späteres Identitätsdenken schon vor seinem Erscheinen radikal infrage stellt. Mit der ontologischen Annahme eines Realgrundes des Wirklichen, der nicht auf reinen Geist reduzierbar ist, eröffnet sich zugleich ein neuer „Blick für den Ursprung des Bösen“ (*ebd.*). Diese neue systematische Zugangsmöglichkeit zum Problem des Bösen entsteht für Schelling dadurch, dass der *Grund* als ontologisches Konstitutionsprinzip – jenseits des Absoluten – als *dunkler Grund* in allem Wirklichen und Lebendigen wirksam wird. „Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber ... bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist“ (SW VII, 363). Mit dieser Erklärung der bildhaften Rede vom *dunklen Grund* deutet Schelling auf einen für ihn in der Natur überall beobachtbaren instinktiven Egoismus hin. Aufgrund dieses Realprinzips drängt alles Lebendige zur Erhaltung, Vermehrung und tendenziell unendlichen Ausbreitung seines eigenen Daseins. Im instinktiven Egoismus der Naturwesen erscheint für Schelling das Prinzip des realen Sich-Selbst-Setzens, das die Seite der Subsistenz und die ontologische ‚Positivität‘ jedes Seienden ausmacht.

Dass trotz dieses universalen Egoismus die Welt in der Regel als Kosmos geordneter Selbstorganisation erscheint und nicht in ein koordinations- und kommunikationsloses Chaos egoistischer Monaden zerfällt, führt Schelling nicht zur metaphysischen Hypothese einer prästabilierten Harmonie, sondern zur Annahme eines zweiten – dem

²² AA IX, 53.

Egoismus entgegengesetzten – Konstitutionsprinzips: „Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet“ (*ebd.*). Dieser Universalwille bildet einen die Natur durchherrschenden – wie Schelling sich ausdrückt – ‚Willen der Liebe‘, der den destruktiven Egoismus aufhebt, indem er den jeweils partikularen Eigenwillen als Mittel für universale Zwecke benutzt. So verliert der durch den Universalwillen beherrschte und integrierte Partikularwille seinen destruktiven Charakter und wandelt sich zum konstruktiven Grund der Realexistenz des Universalen.

Damit hat Schelling das schon bei Fichte hervorgetretene negative Grundmotiv der Egoität, das „zum Zerbrennen aller Gemeinschaft, zum Zerreißen aller Verbundenheit, zur Zerstörung aller Ganzheit“ und sich selbst überlassen „zum Prinzip dämonischer Verschlossenheit“²³ führt, ontologisch vertieft und kosmologisch universalisiert. Die Integration dieses Partikularwillens und seine Unterordnung unter den Universalwillen bleibt für Schelling immer gefährdet. Der Sieg der Ordnung über das Chaos, des Verstandes über den Wahnsinn und des Lichtes über das Dunkel ist niemals endgültig. Schellings Blick in den ‚dunklen Grund‘ der Dinge führt zu der beunruhigenden Einsicht, dass auch die rationalen Ordnungen der Moderne keinerlei festes Fundament besitzen:

Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr nothwendiges Erbtheil (*SW VII*, 359f.).

Wie labil die Integration des Partikularen im gesamten Bereich des Kreatürlichen ist, beweisen für Schelling schon in der nichtmenschlichen Natur auftretende Phänomene wie Deformation, Krankheit und Tod. Diese Zeichen organischer Desintegration in der Natur stellen als „unverkennbare Vorzeichen des Bösen“ (*SW VII*, 376) aber lediglich Präformationen des eigentlich Bösen dar, das erst auf der anthropologischen Ebene mit und in der menschlichen Persönlichkeit auftritt.

{{ Seite 159 }}

²³ H. Fuhrmans, „Einleitung“, 23.

c) *Perversio positiva*: Die moderne Figur des Bösen

Das eigentlich Böse ist ein genuin anthropologisches Phänomen, das die Sonderstellung der menschlichen Freiheit inmitten der Natur und gegenüber dem Absoluten betrifft. Erst im Menschen wird der universale Gegensatz von Egoismus und Universalwille zur vollständigen Entfaltung hervorgetrieben: „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra“ (SW VII, 363).

Ferner weichen erst in der menschlichen Person die instinktiven Naturbestimmungen der Freiheit. Die menschliche Persönlichkeit zeichnet nach Schelling ein freies und geistiges Selbstverhältnis aus, das sie aus allen Ordnungen der Natur hervor- und heraushebt. In ihr manifestiert sich ein geistiger Wille, „der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist“ (SW VII, 364). Allerdings besagt diese Außer- und Übernatürlichkeit der menschlichen Persönlichkeit nicht die Identität mit dem Absoluten. Ihr Proprium liegt in der Beweglichkeit des geistigen Willens, die der absoluten Entschiedenheit göttlicher Personalität zum Guten entbehrt und auch die Möglichkeit der Auflösung sittlicher Identität und ihre Verkehrung zum Bösen einschließt. „Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen“ (ebd.).

Schellings Anthropologie, die die Sonderstellung der menschlichen Freiheit sowohl gegenüber den Ordnungen natürlicher Selbstorganisation und dem ewig zum Guten entschiedenen Willen des Absoluten vertritt, entdeckt in ihr eine abgründige moralische Zweideutigkeit, die das moralische Freiheitspathos der Aufklärung fragwürdig erscheinen lässt. Sein realer Begriff der Freiheit als ‚Vermögen des Guten und des Bösen‘ formuliert die in die Krise geratene neuzeitliche Freiheitskonzeption, die sich bewusst wird, dass das Böse ihr weder von außen zugestoßen ist noch zufällig anhängt, sondern ihrem eigenen Wesen entstammt. Die menschliche Freiheit entdeckt sich selbst als möglichen Quell des eigentlich Bösen.

Die konsequente reflexive Selbstaneignung realer Freiheit expliziert nämlich die Möglichkeiten eines unbegrenzten Seinkönnens, das in letzter Konsequenz auch die Grenzen der Gesetzgebung rein praktischer Vernunft radikal zu überschreiten vermag. Im Gegensatz zu den Konzeptionen transzendentaler und praktischer Freiheit deckt

der schellingsche Begriff der realen Freiheit die sicher geglaubte Verbindung von Freiheit und Moralität auf und legt ihre Kontingenz frei. Auf der Linie der neu entdeckten Möglichkeiten radikalen Anderseinkönnens liegt schließlich auch die extreme Möglichkeit des Bösen. Diese „allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht ... darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann“ (SW VII, 389).

Das Böse entsteht demnach nicht wegen bloßer Abweichung, sondern radikaler Verkehrung der sittlichen Grundverhältnisse durch die menschliche Freiheit. Schelling beschreibt hier – ähnlich wie Kant²⁴ – die negative ‚Revolution der Gesinnung‘, in der sich das sittliche *Grund-Existenz-Verhältnis* so ins Gegenteil verkehrt, dass das Universale im Menschen, seine Vernunft, durch seine partikularen Interessen instrumentalisiert wird. Verführt durch die Möglichkeit absoluter Selbstverfügung, macht sich der Mensch durch die totale Verkehrung seines Vernunftgebrauchs zu einem – wie Schelling in Anspielung auf die *perversa imitatio Dei* des Augustinus formuliert²⁵ – „umgekehrte(n) Gott“ (SW VII, 390).

Insgesamt bildet das Böse bei Schelling ein spezifisch anthropologisches Phänomen heraus, dessen Möglichkeit im Wesen der menschlichen Freiheit wurzelt und dessen Wirklichkeit auf einer durch sie bewirkten „positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien“ (SW VII, 366) beruht.²⁶ Mit diesem „allein richtigen Begriff des Bösen“ (*ibd.*) als *perversio positiva* richtet er sich explizit gegen die klassischen *privatio*-Theorien, die das Böse auf „etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung“ (SW VII, 368) zurückführen wollen. Das Gegenbeispiel für diese negative Bestimmung des Bösen als Unvollkommenheit und Beraubung bildet dagegen nach Schelling

{{ Seite 161 }}

²⁴ Zu Kants Differenz der Reformation und Revolution der Gesinnung s.: I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft*, AA VI, 47.

²⁵ Auch der bei Schelling auf dem Boden neuzeitlicher Subjektivität ausgearbeitete Zusammenhang von Selbstverwirklichung und Lebenslüge verweist auf die Affinität zu Augustinus' Konzeption der *perversa imitatio Dei* (G. Siegmann, *Die Wahrheit des Falschen. Zum Verhältnis von Platon, Aristoteles, Nietzsche und Heidegger*, unv. Habilitationsschrift, Wuppertal 1993, 209ff.)

²⁶ Zur zunehmenden Bedeutung der Anthropologie in der *Weltalter*-Philosophie Schellings s.: J. Hennigfeld, „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Die Menschlichkeit des Absoluten“, in: F. Decher / J. Hennigfeld (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1992, 37–49.

der Mensch selbst: „Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne“ (*ebd.*). Gerade der Mensch, in dem sich die in der Natur schon angelegten Kräfte potenzieren und in freier Form verfügbar werden, tritt hier als Beispiel gegen die *privatio*-Theorie auf: Das außerordentlich Vollkommene und Befähigte besitzt anscheinend eine besondere Affinität zum Bösen.

Auch die religiöse Vorstellung des Teufels weist für Schelling in diese Richtung:

Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste. Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet (SW VII,368f.).

Diese Vorstellung symbolisiert die innere Gefährdung des menschlichen Geistes durch das Böse und zeigt, wie gerade höchste Intelligenz und außergewöhnliche Kompetenz ihm verfallen können. Der Grund des Bösen liegt nach Schelling nämlich nicht in einer äußeren Überwältigung der Vernunft durch die Sinnlichkeit, sondern in der inneren Verführung des Geistes durch die Möglichkeiten seiner eigenen Freiheit.

Im Gegensatz zu seiner durchweg optimistischen *Methodenlehre* von 1802 thematisiert Schelling nun auch die dunkle Seite des Genialen. Je größer die Fähigkeiten einer Persönlichkeit sind, desto mehr bedrängt sie der Überhang der in ihrem Vermögen ruhenden noch nicht zur *Existenz* gebrachten, sondern im *Grund* zurückgehaltenen Möglichkeiten. Dieser Hang, auch die Möglichkeit des Bösen zu verwirklichen, erklärt sich dadurch, dass die menschliche Persönlichkeit, als Geist, immer zugleich „ein selbstisches ... Wesen“ (SW VII, 364) ist. Auch die im Vermögen ihrer Freiheit stehenden Möglichkeiten des Bösen ziehen als Möglichkeiten der individuellen Selbstverwirklichung den Eigenwillen an. Diese ‚Sollizitation des Bösen‘ hat bei aller moralischen Negativität ein positives ontologisches Motiv: in verkehrter und letztlich selbstdestruktiver Form erstrebt auch das Böse als „Erhebung des Eigenwillens“ (SW VII, 365) eine Überführung von bloßer Möglichkeit ins aktuelle Sein.

Die eigentümliche Produktivität und Aktivität des Bösen – seinen positionellen Charakter – hat Schelling im Blick, wenn er es als *positive Verkehrtheit* bestimmt. Zugleich wird eine eigentümliche Negativität von Moralität vor dem Hintergrund der schellingschen *perversio-*

Theorie des Bösen deutlich. Die ethische Kraft der Persönlichkeit besteht gerade im Vermögen, die Möglichkeiten des Bösen nicht zur Wirklichkeit und *Existenz* kommen zu lassen, sondern als Möglichkeiten im *Grunde* zurückzuhalten. Damit kehrt sich hinsichtlich des Bösen der ontologische Vorrang der Aktualität gegenüber der Potentialität um: die Möglichkeit des Bösen besitzt einen höheren Rang als die Wirklichkeit. Sittliche Kompetenz oder Tugend besteht somit nicht in einem allseitigen Seinlassen, sondern zu einem großen Teil in der zurückhaltenden Beherrschung von ‚bösen Möglichkeiten‘ der eigenen Freiheit. Die grundsätzliche ethische Zweideutigkeit der menschlichen Freiheit, die eben ein Vermögen des Guten und des Bösen ist, erfordert – so lautet eine unausgesprochene Botschaft der *Freiheitsschrift* – ihren zurückhaltenden und asketischen Gebrauch. Erfasst dagegen der Geist der *positiven Verkehrtheit* die Gesamtpersönlichkeit, so entsteht das, was Schelling „Partikularkrankheit“ (*SW VII*, 366) nennt.

d) Die Verblendung des Subjekts durch die ‚Begeisterung des Bösen‘

Die Metapher der ‚Krankheit‘ für das Böse rechtfertigt Schelling damit, dass die physische Krankheit „das wahre Gegenbild des Bösen“ (*SW VII*, 366) sei. Analog zur physischen Krankheit, die eine falsche Ordnung der Lebenskräfte darstellt, verkehrt das Böse die ethischen Grundkräfte der Person. Die ethische Grundordnung besteht in der Unterordnung des Egoismus unter das Universale der Vernunft oder – in der Sprache der *Grund-Existenz-Ontologie* – darin, dass der Partikularwille lediglich den *Grund* für die *Existenz* des Universalwillens darstellt.

Das Böse macht nun von der in der menschlichen Freiheit liegenden Möglichkeit Gebrauch, diese ethische Grundordnung zu verkehren. Aus der generellen Erhebung des Partikularen in die Position des Universalen folgt die *Partikularkrankheit*, die dadurch entsteht, „daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt“ (*ebd.*). In der Partikularkrankheit bricht sich ein radikaler Egoismus menschlicher Subjektivität Bahn, der alle Bindungen und Verpflichtungen an die natürliche und kulturelle Mitwelt negiert, um nur noch für sich selbst da zu sein und sich zur Totalität der Wirklichkeit zu erheben.

Dabei liegt das Böse nicht in einzelnen Taten oder ihren destruktiven Folgen, sondern in einem die gesamte Persönlichkeit ergrei-

fenden verkehrten „Grundwollen“ (*SW* VII, 385). Dieses im Grundwillen der Persönlichkeit wirkende radikal Böse zieht nun eine Verkehrung des personalen *Grund-Existenz-Gefüges* nach sich, durch die sich das individuelle Subjekt zwar von allen physischen wie metaphysischen Ordnungen isoliert, aber andererseits auch neue – wenngleich böse – Möglichkeiten seiner Selbstverwirklichung hinzugewinnt.

Die Loslösung von aller äußeren Ordnung durch Freisetzung des „finstern oder selbstischen Princip(s)“ (*SW* VII, 372) und die Entfesselung von scheinbar grenzenlosen Möglichkeiten der eigenen Freiheit kann durchaus zu einer euphorischen Aufbruchstimmung führen. Ausdrücklich betont Schelling die Möglichkeit einer positiven Stimmung des Bösen: „wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen“ (*ebd.*). Allerdings wird diese Hochstimmung von Anfang an von einer untergründigen melancholischen Grundstimmung und einer unterschweligen „Angst des Lebens“ (*SW* VII, 381) durchzogen.

Die sich selbst in den künstlichen Ordnungen der ‚positiven Verkehrtheit‘ absolut setzende menschliche Freiheit lebt nach Schelling „ein Leben der Lüge“ (*SW* VII, 366). Der Glaube an ein unbegrenztes Sichselbstsetzenkönnen blendet nämlich die äußeren und vor allem inneren Naturbedingungen aus, die als Basis und *Grund* die *Existenz* auch des verkehrten Geistes erst ermöglichen. So beweist die Unabwendbarkeit von Krankheit, Alter und Tod eine konstitutionelle Schwäche und Endlichkeit des menschlichen *Grund-Existenz-Gefüges*, die vom Enthusiasmus des Bösen nur überlagert werden kann.

In der untergründigen Melancholie bekundet sich eine Endlichkeit, die der Mensch mit allem Kreatürlichen teilt und eine absolute Grenze seiner scheinbaren Omnipotenz anzeigt: Die spezifische Endlichkeit menschlicher Personalität besteht in einer unaufhebbaren Differenz zwischen der rationalen Existenz und der sie bedingenden natürlichen Basis, über die sie als ihren *dunklen Grund* – im Unterschied zum Absoluten – nie ganz verfügen kann. Die vordergründige Euphorie scheinbar omnipotenter Subjektivität bleibt durchzogen von einer melancholischen Grundstimmung, in der sich das Faktum artikuliert, dass ihr gerade die Bedingung ihrer eigenen Existenz als *dunkler Grund* unverfügbar bleiben muss.

Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; ... Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist,

die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden (*SW VII*, 399).

Die Melancholie bezeugt die Differenz zwischen der ichhaften Rationalität und einer im Grunde unverfügbaren natürlichen Vitalität, die als *dunkler Grund* das persönliche Leben des Menschen bedingt.

Dementsprechend lautet Schellings anthropologische Grundthese: „alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“ (*SW VII*, 413). Dieser für die menschliche Persönlichkeit konstitutive *dunkle Grund* kann – je nach Gebrauch der Freiheit – einen produktiven oder einen destruktiven Charakter annehmen: In produktiver Hinsicht bildet er die vitale Basis von vitalen Antrieben und Leidenschaften, auf die auch rationale Lebensformen nicht verzichten können. „Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey“ (*ebd.*). Bei der durch den Missbrauch der Freiheit verursachten *positiven Verkehrung* tritt dagegen das negative Potential des *dunklen Grundes* hervor. Die vorher durch den Universalwillen harmonisch verbundenen Vitaltriebe beginnen sich unter dem Einfluss des zur Herrschaft gelangten egoistischen Partikularwillens als „Heer der Begierden und Lüste“ (*SW VII*, 365) zu verselbstständigen und zerrütten schließlich die gesamte Persönlichkeit.

Der „sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch“ (*SW VII*, 390f.) des Bösen und seines ‚falschen Lebens‘ besteht in einer Art existenzieller Synekdoche, einem hybriden Sich-Absolut-Setzen des Partikularen, das schließlich „aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt“ (*SW VII*, 391). Die Ordnungen *positiver Verkehrtheit* erweisen sich letztlich als instabil, weil der in ihnen zur Herrschaft gelangte Partialwille, bei seiner instrumentalisierenden Durchdringung des Ganzen, überall eine partikularisierende und fragmentarisierende Wirkung hinterlässt, die ihn und seine Mitwelt auf Dauer zerrüttet und „das Band der Creatürlichkeit“ (*ebd.*), das ihn selbst trägt, zerstört. Angesichts der letztlich selbstdestruktiven Auswirkungen des zur Herrschaft gelangten subjektiven Egoismus, der nicht nur die Persönlichkeit moralisch zerstört, sondern ihre gesamte innere und äußere Natur in Mitleidenschaft zieht, bricht der anfängliche Enthusiasmus des Bösen zusammen und endet „mit Schrecken und Horror“ (*ebd.*).

e) Die Selbstgefährdung der Philosophie durch ‚falsche Imagination‘

Als moderne Metaphysik gelesen formuliert die *Grund-Existenz-Ontologie* der *Freiheitsschrift* einen „modifizierten Dualismus“ (SW VII, 359 Anm.), der im Unterschied zu den klassischen *privatio*-Theorien einen positiven Erklärungsgrund des Bösen im Absoluten zulässt, ohne sich zugleich dem manichäischen Dualismus auszuliefern. Demnach ruht auch die Existenz Gottes auf einem von ihm selbst zugleich unterschiedenen und doch unabtrennbaren Grund: der „*Natur – in Gott*“ (SW VII, 358). Die theosophische Rede Jakob Böhmes von einer *Natur in Gott* erlaubt Schelling, das positive Natur-Motiv seiner früheren Naturphilosophie in das Absolute zu verlegen. Als genetischer Grund des Seienden kann die in Gott hineinversetzte *natura naturans* nun die antike ‚Verlegenheitsrede‘ von der *Schöpfung aus dem Nichts* ablösen. Diese positive Idee der Natur in Gott als schöpferischer Realgrund alles Existierenden markiert für Schelling eine entscheidende Differenz zu Augustinus und zum antiken Denken überhaupt.

Allerdings gelingt die gewagte Transposition des positiven Naturmotivs in die Personalität Gottes nur um den Preis seiner partiellen Negativierung. Man kann geradezu von einer Verfinsterung des konnaturalen Denkens in der *Freiheitsschrift* sprechen. Der harmonistische Intellektualismus des universellen Denkens seiner Identitätsphilosophie weicht einem neuen Blick für die irrationale Seite der Wirklichkeit. „Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Notwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren“ (SW VII, 375).

Es ist daher nicht zufällig, dass der antike Topos vom Chaos der Materie nun neuen Einfluss gewinnt. Ausdrücklich bezieht sich Schelling wieder auf das „Platonische Wort ..., das Böse komme *aus der alten Natur*; denn alles Böse strebt in das Chaos“ (SW VII, 374). Die Natur erscheint nun nicht mehr nur als rein positive und tragende Grundlage menschlicher Existenz, sondern als zweideutiges und versucherisches Potential, von dem eine gefährliche Versuchung oder ‚Sollicitation zum Bösen‘ ausgeht. Als *dunkler Grund* wird sie zur Quelle jener „falsche(n) Imagination“ (SW VII, 390), durch die der Geist des *umgekehrten Gottes* im Menschen herrscht.

Trotz dieser neuen Affinität zum platonischen Natur- und Materiebegriff, die zu der genannten Verfinsterung des konnaturalen Den-

kens hinführt, darf die spezifische Modernität der schellingschen Rede vom Bösen in der *Freiheitsschrift* nicht unterschlagen werden. Analog zu Fichtes neuem religiösen Denken liegt der Existenz der neuen Metaphysik Schellings eine fundamentale Kritik neuzeitlicher Subjektivität zugrunde, die ins Herz des Emanzipationsprojekts der Moderne, nämlich ihres Freiheitsbegriffes zielt. Die Figur des Bösen bei Schelling bildet nicht mehr wie bei Augustinus eine objektive Gestalt des metaphysischen Welt dramas. Mit ihrer naturphilosophisch motivierten Positivierung erfährt sie zugleich eine anthropologische Konkretisierung. Der *umgekehrte Gott* verliert externe substanzielle Selbstständigkeit und stellt sich als der immanente böse Geist der menschlichen Subjektivität selbst heraus.

Bis in seine spätere *Philosophie der Offenbarung* erklärt Schelling ihn als einen „vom Menschen hervorgegangenen Geist“ (*SW XIV*, 269). Er symbolisiert die Krise der modernen Subjektivität, die der immanenten Verführung durch ihre entgrenzte Freiheit erliegt. Die moderne Radikalisierung formaler Selbstbestimmung, die sich von allen physischen und metaphysischen Verbindlichkeiten ablöst, entdeckt sich als ein scheinbar omnipotentes Vermögen des Guten und des Bösen. In einer moralisch indifferent gewordenen Reflexion ihrer „an Möglichkeiten unerschöpflichen Natur“ (*SW XIV*, 271) verliert sie sich schließlich in die Bilder unbegrenzter Selbstverwirklichung.

Schelling hat das täuschende Wesen dieses zum Bösen verführenden Geistes in der *Freiheitsschrift* eindringlich geschildert. Sein Element ist die ‚falsche Imagination‘, durch die er, „selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt“ (*SW VII*, 390). Die in die suggestiven Bilder ihrer eigenen scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten versenkte Subjektivität verliert schließlich durch die fortwährende „Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination“ (*ebd.*) jeden objektiven Seinsbezug.

Die schellingsche Theorie bewährt sich auch angesichts der vermeintlichen Unerklärlichkeit des Bösen, die zum Topos ‚Renaissance des Bösen‘²⁷ in der Gegenwartsphilosophie geworden ist. Demnach

{{ Seite 167 }}

²⁷ Zur philosophischen Renaissance des Themas vgl.: N. Bolz, „Das Böse jenseits von Gut und Böse“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38 (1990), 1009–1018; W. Oelmüller, „Ist das Böse ein philosophisches Problem?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), 251–266; C. F. Geyer, „Theodizee oder Kulturgeschichte des Bösen? Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 238–256; J. Jantzen, „Das philosophische Problem des Bösen: Platon und die ontologische Tradition“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), 74–90; W. Schmidt-Biggemann / C. Colpe (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*; A. Schuller / W. von Rahden (Hrsg.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin 1993.

entzieht sich das Phänomen des Bösen mit seiner „unfaßlichen Evidenz“²⁸ anscheinend jeder präzisen begrifflichen Bestimmbarkeit. Jenseits der Theorie entwickelt das Böse heute eine neue ästhetische Faszination, der theoretisch nichts als die „Verunsicherung über die Möglichkeit, überhaupt noch einen moralischen, theologischen oder juristischen Begriff des Bösen in Anschlag zu bringen“²⁹, gegenübersteht. Vor allem die Metaphysikkritik Nietzsches scheint „schon den bloßen Versuch einer Theorie des Bösen oder eines Begriffs des Bösen nachhaltig diskreditiert“³⁰ zu haben, und die Sprech- und Denkweisen der Gegenwartsphilosophie zum Thema sind „unübersichtlich, unscharf, im Wandel“³¹.

Die topische Rede von der ‚Unerklärlichkeit des Bösen‘ lässt sich auf dem Boden der schellingschen Lehre vom Bösen durchaus erklären. In seiner *Philosophie der Offenbarung*, in der Schelling die Thematik der *Freiheitsschrift* noch einmal aufnimmt, hält er am anthropologischen Begriff der *Freiheitsschrift* fest. Zugleich betont er aber auch, dass dieser dennoch „nach den gewöhnlichen Vorstellungen nicht erklärt werden kann“ (*SW XIV*, 275). Diese Unerklärlichkeit liegt nach Schelling darin begründet, dass das Böse als Inbegriff versucherischer „Allmöglichkeit“ (*SW XIV*, 273) ein „allem Starren entgegengesetzter Geist“ (*SW XIV*, 275) ist, der von einer durchgängig „zweiseitige(n) Natur“ (*ebd.*) geprägt ist.

Das Böse ist „seiner Natur nach versatil und nie sich selbst gleich; unerschöpflich in seiner Natur *wechselt* es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet besiegt, auf ein anderes überspringt“ (*SW XIV*, 269). In dieser Versabilität, der infiniten Potenz des Andersseinkönnens und der permanenten Nicht-Identität, bildet das Böse den verkehrten Modus zu sich selbst gekommener moderner Subjektivität, die sich im Bewusstsein ihrer unendlichen Setzungsmacht zu-

{{ Seite 168 }}

²⁸ W. Schmidt-Biggemann, *Das Böse*, 7.

²⁹ Ch. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988, 325.

³⁰ Ch. Schulte, *Radikal böse*, 326.

³¹ W. Oelmüller, „Ist das Böse ein philosophisches Problem?“, 252.

gleich in der leeren Unendlichkeit ihrer eigenen Freiheit verliert. Die spezifische Modernität von Schellings anthropologischer *perversio*-Theorie des Bösen ergibt sich daraus, dass sie die Krise der menschlichen Freiheit reflektiert, die der Versuchung ihrer eigenen – scheinbar unendlichen – inneren Möglichkeiten zu erliegen droht. Ihre zentrale Gedankenfigur der *positiven Verkehrtheit* setzt die Vielwendigkeit der reflektierten Subjektivität voraus. Thema und Adressat Schellings ist der versatile Geist moderner Subjektivität, der in Friedrich Schlegels Konzept ‚infiniter Ironie‘ seinen vielleicht konsequentesten Ausdruck findet.³²

Diese Versabilität und Agilität in sich reflektierter Freiheit eignet der „geistige(n) Macht des Bösen“ im höchsten Maße und bewirkt, dass sie „in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen“ (*SW XIV*, 278) erscheint. Die Geschichte der sich potenzierenden menschlichen Freiheit ist demnach auch eine Geschichte der Vervielfältigung des Bösen in jeweils andere historische Gestalten. Mit diesem Gedanken der Geschichtlichkeit des Bösen ist die Grenze der von Schelling her denkbaren fundamentalphilosophischen Theorie erreicht. Diese vermag zwar mit der *positiven Verkehrtheit* und ihrer historischen Versabilität das allgemeine Wesen des Bösen zu erklären, aber nicht die konkreten historischen Formen, unter denen es auftritt. Den historischen Phänomenen des Bösen wird deshalb bis ans Ende der Geschichte der menschlichen Freiheit immer von neuem ein Zug von Ungeklärtheit anhängen. Hinter dem Topos der Unerklärlichkeit des Bösen verbirgt sich das sachliche Problem der Ungeklärtheit seiner historischen Formen, deren Kritik in den Aufgabenbereich der angewandten Philosophie fällt. Von einem endgültigen Verschwinden des Bösen aus der Geschichte zu reden wäre eine gefährliche Illusion. Dass es für die menschliche Freiheit in der Geschichte kein ‚Jenseits des Bösen‘ gibt, ist die zentrale Botschaft Schellings.

Schellings Rede vom Bösen besitzt am Ende des 20. Jahrhunderts gerade deshalb eine neue Aktualität, weil sie nicht vom triumphalen Gelingen, sondern von der tiefgreifenden Krise der Moderne spricht, die sich auch in der gegenwärtigen ‚Renaissance des Bösen‘ reflektiert. Sie warnt davor, dass das neuzeitliche Projekt radikal reflexiver Selbstbestimmung und Selbstkonstruktion – losgelöst von der antiken Entdeckung objektiver Vernunft – die Menschheit zu einer imaginativen Verblendung verleiten könnte, aus der ausweglose Seinsferne,

{{ Seite 169 }}

³² Zur Aporie des infiniten ironischen Regresses bei F. Schlegel s.: P. L. Oesterreich, „Wenn die Ironie wild wird ...“.

Sinnlosigkeit und Selbstzerstörung hervorgehen. In Anspielung auf das platonische Höhlengleichnis entwirft sie die Dystopie einer Menschheit, deren „Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, ... immer auf das Nichtseyende hinblickt“ (*ebd.*). So spricht Schellings Rede vom Bösen nicht zuletzt von der Gefahr, dass das von der antiken Vernunft abgelöste Projekt der Moderne geradewegs zurück in die Gefangenschaft der platonischen Höhle führen könnte.

In Schellings *Freiheitsschrift* vollzieht sich mit der Positivierung des Bösen zugleich eine Potenzierung der Kritik an der Moderne. Fichte diagnostizierte die Krise der ‚leeren Freiheit‘ im ‚Zeitalter der Sündhaftigkeit‘ noch als Reflexionsvergessenheit (*privatio reflexionis*) und damit lediglich als Mangel an Vernunft. Dagegen vertritt Schellings Grundfigur der *perversio positiva* die Einsicht, dass das radikal Böse gerade eine besondere Affinität zu höchster Intellektualität besitzt: Am meisten erweist sich der geniale Geist durch das Böse gefährdet. Im geistigen Enthusiasmus des Bösen werden die dämonischen Abgründe und dunklen Seiten gerade genialer Wissenschaft und Philosophie sichtbar. Hinter der Metaphysik des Bösen und der allgemeinen Kritik neuzeitlicher Subjektivität steht deshalb bei Schelling die Selbstaufklärung über die Selbstgefährdung des Idealismus als Lehre vom Absoluten.

Schellings unausgesprochene Selbstzweifel lagen umso näher, weil er sich schon in der *Freiheitsschrift* auf ein nicht ungefährliches stilistisches Experiment eingelassen hatte. Von Kant über Fichte zu Schelling lässt sich nämlich eine stetige Steigerung der Stilhöhe philosophischer Rede beobachten. Im Unterschied zu Kants nüchtern-distinktivem zeichnet sich schon der oratorische Stil der öffentlichen Lehre Fichtes durch eine vermehrte Figuralität aus. Schellings poetischer Stil beginnt nun – besonders in den gnostisch-theosophischen Passagen der *Freiheitsschrift* – Bild und Begriff symbolisch verschmelzen zu lassen. Dieser neue poetische Stil erklärt sich dabei durchaus konsequent aus der Selbstanwendung des *Grund-Existenz-Theorems* auf die eigene philosophische Rede. Demnach liegt der ‚Existenz‘ jedes aussagekräftigen Begriffs eine bildhafte Anschauung ‚zu Grunde‘, aus dem er seine semantische Realität und Bedeutsamkeit bezieht. Der bildkräftige Stil der *Freiheitsschrift* soll diese Herkunft des Begriffs aus seinem ‚Grund‘ wieder sichtbar machen und so der drohenden semantischen Entkräftung der philosophischen Rede vorbeugen.

Daneben birgt die Steigerung der Bildintensität aber auch zweifellos die Gefahr ihrer ‚positiven Verkehrung‘ in sich. Die Macht des

Bildes stellt eine persuasive Potenz dar, die rhetorisch zum Guten wie zum Bösen verwandt werden kann. Die Potenzierung der ‚Poesie in der Philosophie‘ steigert somit auch die Gefahr der Selbsttäuschung und rhetorischen Verführung durch jene ‚falsche Imagination‘, die Schelling als geradezu diabolische Seite seines eigenen genialen Philosophierens fürchten und kritisieren muss. Die *Freiheitsschrift* stellt somit am Ende auch ein Dokument der kritischen Selbstaufklärung philosophischer Subjektivität dar, deren scheinbar unbegrenzte Freiheit sich in die Phantasmen und Fiktionen ihrer eigenen Systementwürfe zu verlieren droht. In seinem geschichtlichen *Weltalter*-Denken versucht Schelling nun gerade dieser in der *Freiheitsschrift* sichtbar gewordenen Selbstgefährdung zu entgehen. Seine Entwürfe zu einer Geschichte des Seins aus den Jahren 1811–1815 entstehen aus der denkerischen Anstrengung, die Lehre vom Absoluten vom Verdacht, ein bloßes Produkt ‚falscher Imagination‘ zu sein, zu reinigen und die Philosophie als objektive Wissenschaft neu zu begründen.

3. Geschichtliche Metaphysik: Der mythopoetische *Weltalter*-Idealismus

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.

Die bisher geltende Vorstellung von Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.

Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf eine nicht wieder verlierbare Weise. Er ist nicht zu hart, wenn geurtheilt wird, daß nach dem einmal geweckten dynamischen Geist jedes Philosophiren, das nicht aus ihm seine Kraft nimmt, nur noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu sprechen und zu denken angesehen werden kann.

Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen (S 3).

So lautet die Eingangspassage der *Weltalter*-Entwürfe aus den Jahren 1811–14/15, die selbst innerhalb der variationsreichen philosophischen Literatur Schellings durch ihren außergewöhnlichen Sprachstil besonders hervorsteht. Sie wurden von Schelling selbst nicht zur Veröffentlichung freigegeben und besitzen daher – im Unterschied zu Fichtes öffentlicher Lehre – keine unmittelbare Wirkungsgeschichte. Erst heute lassen die größtenteils erst im 20. Jahrhundert edierten Texte das wohl ambitionierteste Projekt öffentlicher Vernunft im Kontext des deutschen Idealismus sichtbar werden.

Schelling wagt hier nichts Geringeres als den Versuch, die vom *Ältesten Systemprogramm* geforderte Mythologie der Vernunft endlich in die Tat umzusetzen. Dies erklärt unter anderem ihren eigentümlich mythoaffin wirkenden und archaisch anmutenden sprachlichen Gestus, der insbesondere die beiden Urfassungen aus den Jahren 1811 und 1813 lange Zeit zur „rätselvollsten Schöpfung Schellings“ (S VIII) werden ließ. Die den *Weltalter*-Fragmenten eigene Durchdringung von Bildlichkeit und Begrifflichkeit wurde in der Vergangenheit als

„naive(r) Ausdruck unmittelbaren seelischen Empfindens“ (S XVI) gedeutet. Ihr charakteristischer Parallelismus von dialektischen und narrativen Stilelementen erschien entweder als „Erzählform der biblischen Geschichten“¹ oder als „theosophische Sprache“². Dagegen zeigt schon ein Blick in die Werkstatt der *Weltalter*, die durch die Edition der *Philosophischen Tagebücher und philosophischen Entwürfe* Schellings aus den Jahren 1809–13 möglich geworden ist, dass deren eigentümlicher Sprachstil weder als ein Produkt naiver Dichtung noch als hochreflektierte (post)moderne Kombination mythologischer, biblischer oder theosophischer Sprachformen eines archaischen Mythos zu verstehen ist.

a) Der neue Einblick in die Werkstatt der *Weltalter*

Die Tagebuchnotizen und Entwürfe Schellings aus dem Jahre 1809, die vor allem die Entstehung der *Freiheitsschrift* dokumentieren, zeigen noch einen ungebrochen produktiven Philosophen, der die äußeren politischen Ereignisse wie z. B. die Erhebung Österreichs gegen Napoleon nicht in die Hermetik seines Philosophierens eindringen lässt. Innerhalb weniger Wochen entwirft Schelling seine *Freiheitsschrift*. Selbst inmitten der Kriegswirren widmet er seine Aufmerksamkeit ganz der weiteren Ausarbeitung seiner Philosophie. Die militärischen Entscheidungsschlachten beobachtet er dagegen aus der Distanz des romantischen Naturphilosophen: „Am 19ten außerordentliches Naturphänomen einer ungeheuren Wasserhose bei Erding und Niederding, westnordwärts in der Richtung der Schlachtfelder, die besonders Eisen und Stein ergreift, alles von Holz unbeschädigt läßt“ (T 18).

Der Jahreskalender von 1810 bildet dagegen das Dokument einer schweren Lebenskrise, die erst jene tiefgreifende Zäsur seines Schaffens darstellt, aus der dann schließlich das *Weltalter*-Projekt hervorgeht. Dabei hatte der erste Schmerz um seine Ehefrau Caroline, die am 7. September 1809 plötzlich verstorben war, zunächst Schellings Schaffenskraft nicht brechen können. Am Anfang des Jahres 1810 finden wir ihn wieder arbeitend und zu einer erneuten thematischen

{{ Seite 173 }}

¹ H. Braun, „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling“, in: O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, München 1981, 93–114, hier: 112.

² A. Lanfranchi, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 117.

Wendung fähig. Nachdem das Freiheitsproblem für Schelling offensichtlich seine Faszination verloren hat, bewegt sich sein Denken bereits zu diesem Zeitpunkt auf die religionsphilosophische Thematik seiner Spätphilosophie zu. Anfang Januar 1810 hat Schelling offensichtlich die Epoche seiner *Philosophie der Freiheit* hinter sich gelassen und den anthropologischen Grundgedanken seiner *Philosophie der Mythologie* gefasst. Der Mensch bestimmt sich nun für Schelling als „die Gott setzende Natur“ (T 43). Die Eintragungen der Januarhälfte zeigen noch einen fleißig arbeitenden Schelling, der gerade die ersten Grundzüge der Geschichte des „Gott setzenden“ (T 42) Bewusstseins der Menschheit entwirft. Dabei liegt seiner Konstruktion bereits die spekulative Hypothese eines vorgeschichtlichen Monotheismus zugrunde, der das religiöse Ur- und Einheitsbewusstsein der Menschheit dargestellt habe und aus dessen „Untergang“ (*ebd.*) erst der geschichtliche Polytheismus der Mythologie entstanden sei.

Aber schon Ende Januar flacht die Intensität dieser Entwurfsarbeit merklich ab. Die persönliche Vereinsamung nach dem Tod seiner geliebten Caroline macht sich langfristig mehr und mehr bemerkbar. So notiert Schelling am 23. Januar: „Nachmittags trübe Stunde und herzliche Tränen“ (T 45). Trauer, Trübsinn und das Gefühl tiefer Einsamkeit stürzen Schelling in eine schwere Lebenskrise, in der er sich und seine Schaffenskraft zu verlieren glaubt. So lesen wir im Anschluss der Eintragung vom 27. Januar:

Mein Geburtstag – der erste ohne Caroline! ... Wir schmachten in der verlassensten Einsamkeit. Nichts ist um uns, das uns erschüttert, spannt oder abzieht von dem Einen Gedanken, der sich immer tiefer in uns eingräbt. – Mißtrauen und üble Laune zertreten in uns jeden Funken heiterer Fröhlichkeit. Kein Freund, kein Buch, kein Strahl von äußerer Hilfe oder Hoffnung kommt uns zustatten. Wir ahnden die in uns vorhandene Kraft nicht mehr (T 45f.).

Erst am Ende des Jahres beginnt sich Schelling wieder zu erholen. Seine Entwürfe zur *Philosophie der Mythologie* lässt er allerdings vorläufig liegen. Sie bleiben vorerst eine kurze Episode der ersten Januartage 1810. Aus seiner Lebenskrise erwächst Schelling dagegen der Entschluss, endlich mit einem neuen philosophischen Großprojekt zu beginnen, nämlich seiner *Philosophie der Weltalter*. So finden wir als Kalendereintragung vom 27. Dezember 1810: „Die Weltalter endlich angefangen“ (T 58).

Vor allem die Tagebuchnotizen des Jahres 1813 geben einen differenzierten Einblick in die Werkstatt der *Weltalter*, der eine erstaunliche Stimmigkeit von Inhalt und Produktionsstil entdecken lässt. Die Genese des Werks entspricht in auffälliger Weise der in ihm selbst be-

schriebenen Kosmogonie. Sein literarisches Werden gleicht demnach keineswegs einer genialen Schöpfung aus dem Nichts, die blitzhaft erhellend das Ganze des Werks mit einem Schlag hinstellt, sondern ähnelt jenem in den *Weltalter*-Entwürfen beschriebenen sukzessiven Entstehen aus bewusstloser Dunkelheit: „Der Prozeß fängt im Dunkeln, Bewußtlosen an. Licht ist nicht das Erste, sondern Dunkelheit“ (T 97).

Die Erfindung von Möglichkeiten zur Aufhellung des gedanklichen Dunkels führt Schelling – wie die Kalendernotizen belegen – zu immer weiteren Streifzügen durch die gesamte gelehrte Literatur, einschließlich ihrer antiken Quellen. Besonders auffällig oft sucht er dabei in den Schriften Oetingers um Rat: „Conferendus Oetinger“ (T 120). Dabei versteht er seine gesamte Lektüre lediglich als Anregung, Belebung und Aufhellung jenes transzendentalen Gedächtnisses, das als „unser eigener dunkler Grund“ (T 144) das gesuchte Urwissen bereits enthält. Die Erfindung der Gedanken durch anamnetische Lektüre bewahrt Schelling allerdings nicht vor den Fragen ihrer systematischen Anordnung, die ihm quälende Entscheidungen abverlangen und sein Denken manchmal in die Nähe jener ‚Rotation‘ geraten lassen, von der er sagt: „sie ist selbst die Hölle“ (T 104). Zusätzliche Schwierigkeiten bereitet ihm die Suche nach einer neuen Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks, der den *Weltaltern* eine besondere öffentliche Wirksamkeit verleihen soll: „so schreibe ich nicht der Schule sondern dem Volk“ (T 153). Die Werkstatt der *Weltalter* erscheint somit als ein problematisches literarisches Zwischenreich, als eine „bloß mögliche Wirklichkeit“ (T 96) alternativer Entwürfe, dem Schelling – wie die Herausgeber zu Recht anmerken – durch „selbstkritischen Zweifel und Revision“ (T XIII) versucht, das „wirkliche Sein“ (T 97) des fertigen Werks abzurufen.

Gerade die Tagebuch-Notizen von 1813 erlauben somit tatsächlich einen Einblick in die Werkstatt der *Weltalter*, „wie sie das veröffentlichte Oeuvre nicht bieten kann“ (T XI). Wenig plausibel wirkt allerdings der Vorwurf, dass sich Schelling „zugunsten der Originalität seines philosophischen Denkens und zuungunsten der Offenlegung des Lernprozesses und des Bezugs zu anderen Philosophien entschlossen hatte“ (ebd.). Dies insinuiert zu Unrecht, Schelling ließe in seinen veröffentlichten Werken die Quellen seiner Vorarbeiten nur deshalb unerwähnt, um sich den persönlichen Gestus des Genialen zu verschaffen. Dabei lassen sich die *Weltalter*-Druckfassungen von vornherein nicht an gewöhnlichen Standards wissenschaftlicher Literatur messen, da sie ein völlig neues philosophisches Literatur-Projekt ver-

folgen, das bewusst mit den Konventionen der Wissenschaftsprosa bricht, um mit seiner allgemein verständlichen Symbolsprache die „alte Rede“ (T 145) des Mythos zu erneuern.

Der Blick in ihre Werkstatt enthüllt die anstrengende Arbeit hochreflektierter und umfassender Gelehrsamkeit hinter dem scheinbar naiven narrativen Stil der *Weltalter*-Texte. Allerdings erstrebt die Gelehrsamkeit der philosophischen Werkstatt am Ende ihre Selbstaufhebung in der *altera natura* philosophischer Mythologie. Die Vollendung des Idealismus in einer Mythologie der Vernunft untersteht dem rhetorischen Kunstverbergungsgebot (*celare artem*). Die Reflexivität des Gelehrten will sich schließlich in die neue Naivität verklären, um die öffentliche Lehrbarkeit des Absoluten zu ermöglichen.

b) ‚Abgrund der Gedanken‘: Die Vergangenheit des Absoluten

Die wissenschaftstheoretische Pointe des *Weltalter*-Unternehmens besteht darin, dass ihr neuer mythosnaher Stil des geschichtlichen Philosophierens gerade nicht aus einem irrationalen Abbruch des Projekts der Moderne entspringt, sondern als äußerste Konsequenz seiner kritischen Selbstreflexion zu verstehen ist. Die Gesamtkonzeption des *Weltalter*-Projekts erklärt sich letztlich durch die Grundfigur der Grenzreflexion neuzeitlicher Rationalität auf ihren eigenen – bisher verdrängten – geschichtlichen Grund. Die *Grund-Existenz*-Unterscheidung der *Freiheitsschrift* findet hier ihre Anwendung auf die Philosophie selbst: die Vernunft erinnert sich der Realgeschichte als des unaufhebbaren *Grundes* ihrer rein rationalen *Existenz*. Diese Anamnese des von ihr verdrängten Realgrundes ihrer eigenen Existenz führt zur historischen Verwandlung ihres Selbstverständnisses, das gegenüber der Positivität geschichtlicher Realität plötzlich die Negativität transzendentalreflexiver Rationalität hervortreten lässt.

Die *Weltalter*-Fragmente Schellings lassen sich tatsächlich mit einigem Recht als „Geburtsstunde des historischen Bewußtseins“³ bezeichnen. Die Wendung zur historischen Vernunft, die Schelling hier vollzieht, lässt das Geschichtliche nicht mehr nur als Gegenstand, sondern auch als Grund philosophischer Rationalität hervortreten. Zwar hatte Schelling schon in der *Freiheitsschrift* von 1809 durch die ontologische Gedankenfigur der *Grund-Existenz*-Unterscheidung auf jenes

{{ Seite 176 }}

³ W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956, 9.

„Irrationale und Zufällige“ (*SW VII*, 376) hingewiesen, das die Basis aller real existierenden Vernunft bildet. Aber erst in den Urfassungen der *Weltalter* gewinnt der Gedanke eine radikal geschichtliche Ausrichtung und leitet den Gestaltwandel des Idealismus zur historischen Vernunft ein. Typisch für diesen Übergang zum historischen Idealismus ist, dass sich seine Letztbegründung nicht mehr in rein logischen, sondern primär zeitlichen Kategorien vollzieht. Die Frage nach dem Prinzip, dem „seiner Natur nach Erste(n)“ (*S 213*), zielt bezeichnenderweise in den *Weltaltern* zugleich auf das „in der ganzen Natur der Dinge Älteste“ (*ebd.*): Der immer stärker werdende Zweifel an der Wirklichkeit und ontologischen Bedeutsamkeit begriffslogischer Axiomatik lässt Schelling nun nach einem geschichtlichen Realprinzip des Universums suchen, dem „was wirklich Anfang ist“ (*S 211*).

Die Suche nach dem Ältesten, dem Prinzip des geschichtlichen Universums, führt das *Weltalter*-Denken in die abgründige Tiefe einer absoluten Vergangenheit. Dort gerät es, kaum der Gefahr entronnen, sich in einem unendlichen historischen Regress zu verlieren, in eine unausweichliche erkenntnistheoretische Aporie. Denn der absolute Anfang fällt selbst nicht mehr als ein empirisches Ereignis in diejenige Geschichte des Universums, die er als Realprinzip begründet. Die regressive Ergründung absoluter Vergangenheit führt in die Aporie der Unerkennbarkeit ihres Prinzips: „so gehst du hier außer Maß, Zeit u. Ort u. in's reinste Nichts“ (*S 219*). Die philosophische Archäologie stößt so zuletzt auf ein „Unvordenkliche(s)“ (*S 214*), das „nur vermöge eines nichtwissenden Wissens gewußt“ (*ebd.*) werden kann. Damit endet Schellings Versuch historischer Letztbegründung in den *Weltaltern*, ähnlich wie der reflexionstheoretische des späten Fichte, am Punkte der Unbegreiflichkeit des Absoluten. Der Ausruf Schellings „O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!“ (*S 218*) bekundet die Unergründlichkeit absoluter Vergangenheit auf dem Wege regressiver Letztbegründung.

Erst durch die vorwärts schreitende Umkehr der Begründungsrichtung befreit Schelling das *Weltalter*-Projekt aus dieser aporetischen Lage einer bloßen *docta ignorantia*. Dabei greift er den theologischen Gedanken auf, dass sich das unerkennbare überzeitliche Wesen der Gottheit „in seine Werke (sein Thun) u. gewisse Gestalten“ (*S 219*) einhülle, um sich für uns zu erkennen zu geben, und gibt ihm eine allgemeine geschichtsphilosophische Wendung. Der daraus entspringende positive Ansatz der *Weltalter* besteht darin, die Totalität alles Geschehens als tätige Selbstdarstellung jenes unvordenklich geblie-

benen Prinzips verstehen zu lernen. Damit verbinden sich Philosophie und Historie zur spekulativen Universalhistorie: Alles tatsächliche Geschehen wird nun lesbar als Geschichte jenes einen „Urlebendige(n)“, dem „Wesen, dem kein anderes vorausgeht“ (S 3). Das negative Unterfangen einer rückwärts schreitenden gedanklichen Ergründung wird damit abgelöst durch das positive Unternehmen einer historischen Phänomenologie des Absoluten, die sich den vorwärts schreitenden Aufweis des Absoluten als Realprinzip der Geschichte zum Ziel gesetzt hat.

Die allgemeine Entdeckung der Geschichtlichkeit des Absoluten reflektiert sich auch in einer neuen historischen Standortbestimmung der Philosophie selbst und führt zu einer verschärften Wahrnehmung ihrer eigenen geschichtshermeneutischen Rahmenbedingungen. Diese diskursiv nicht weiter zu rechtfertigenden geschichtshermeneutischen Voraussetzungen seines gesamten *Weltalter*-Unternehmens hat Schelling narrativ und sentenzenhaft seinen Ausführungen vorangestellt. Dabei kommt der gesamte Orientierungsrahmen erst aus einer Verbindung zweier Textanfänge zum Vorschein: erstens dem Anfang des so genannten *Frühesten Konzeptblattes* und zweitens den beiden oft zitierten Eingangssentenzen der *Weltalter*-Einleitung.

Die konzeptionelle Keimzelle der *Weltalter*, das *Früheste Konzeptblatt*, enthält bereits in ihrem ersten Satz das Motto und die Problemmetapher des gesamten Vorhabens: „Ich bin das, was da war, was (da) ist und was (da) seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben“, so redete, nach einiger Erzählung, unter dem Schleyer des Isisbildes das geahndete Urwesen einst im Tempel zu Sais den Wanderer an“ (S 187).

Das ikonographische Leitmotiv des verschleierte Isisbildes war spätestens seit Schillers berühmtem Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* aus dem Jahre 1795 ein literarischer Topos für die Verhülltheit des Absoluten geworden. Schelling hatte sich dieses Motivs der „verschleierte Göttin“ (SW II, 11f.) selbst schon in der programmatischen Einleitung seiner Naturphilosophie bedient. Nun veranschaulicht es zu Beginn des *Weltalter*-Entwurfs das temporale Ursprungsproblem des historischen Idealismus. Es wird erläutert durch ein Spruchmotiv, in dem sich das Absolute selbst als Subjekt („Ich bin“) geschichtlicher Totalität („das, was da war, was da ist und was da seyn wird“) definiert. Diese geschichtliche Identität des Absoluten, die sich in den drei Horizonten der Zeit verhüllt, bildet das eigentliche Thema und das Ursprungsproblem der schellingschen Geschichtsphilosophie. Ihrer Darstellung und Enthüllung ist die gesamte *Weltalter* Trilogie mit

ihren geplanten drei Büchern der ‚Vergangenheit‘, der ‚Gegenwart‘ und der ‚Zukunft‘ gewidmet.

Das ergänzende Gegenstück zum Anfang des *Frühesten Konzeptblattes*, das die temporal differenzierte Erscheinung des Absoluten im geschichtlichen Universum darstellt, bilden die bereits zitierten, parallel gebauten Eingangssentenzen der *Weltalter*. In prägnanter Kürze stellen sie die gesamten subjektiven Verständnis- und interpersonalen Mitteilungsformen des in den drei Zeithorizonten gegebenen Seienden vor: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt“ (S 3).

Diese beiden Sentenzen antworten auf die implizite Aufgabe der Isisstelle, das Absolute im geschichtlichen Universum zu enthüllen, mit einer Reflexion auf die grundlegenden Entwurfsmöglichkeiten dieser geforderten spekulativen Universalhistorie. Dabei führt die kritische Grenzreflexion der historischen Vernunft auch zu einer temporalen Differenzierung des geschichtlichen Bewusstseins und seiner öffentlichen Rede. Der Dreidimensionalität der Zeit entsprechen die drei Vorstellungsweisen des Wissens, Erkennens und Ahnens und die drei Mitteilungsweisen des Erzählens, Darstellens und Weissagens.

Insgesamt wird damit ein hermeneutischer Orientierungsrahmen sichtbar, der die Objektivität des Seienden, die Subjektivität des erkennenden Bewusstseins und die Interpersonalität öffentlicher Rede als Momente der geschichtlichen Manifestation des Absoluten umfasst. Dabei bildet die Dreierreihe seiner ontischen, mentalen und rhetorischen Manifestation Stationen einer sich steigernden Enthüllung und Wahrheit.

	Objektivität	Subjektivität	Interpersonalität
	<i>was da war</i>	<i>wird gewußt</i>	<i>wird erzählt</i>
<i>Ich bin das</i>	<i>was da ist</i>	<i>wird erkannt</i>	<i>wird dargestellt</i>
	<i>was da sein wird</i>	<i>wird geahndet</i>	<i>wird geweissagt</i>
	Sein	Bewusstsein	öffentliche Rede

Die Grundfigur der historischen Grenzreflexion der Vernunft führt damit zu einem neuen geschichtshermeneutischen Bewusstsein, in dem der philosophische Historiker seine Position inmitten der Universalgeschichte, die er selbst darstellt, mit bedenkt. Damit lässt die spekulative Historie sowohl den selbstvergessenen positivistischen Objektivismus als auch den subjektivistischen, radikalen Konstruktivismus hinter sich zurück. Angesichts dieser geschichtlichen Situ-

iertheit seiner Philosophie stellt sich allerdings die Frage, wie Schelling den Anspruch erheben kann, dass seine geplante spekulative Universalhistorie mehr sein könne als eine Hypothese über den absoluten Anfang oder eine bloße Prognose über die Zukunft des geschichtlichen Universums.

c) Von der absoluten Begreiflichkeit zur Erzählbarkeit

Das erkenntnistheoretische Grundproblem der *Weltalter* besteht in der Tat in der Frage, wie eine Erkenntnis der Totalität der Geschichte inmitten einer Gegenwart möglich sein kann, deren empirische Daten weder in die äußerste Tiefe ihrer Vergangenheit noch in die Zukunft reichen. Schon der Anfang der Geschichte stellt für das empirische Bewusstsein ein abgründiges Rätsel dar, für das es lediglich Hypothesen, aber keine objektive Wissenschaft bereithält. „Es ist ein Abgrund von Vergangenheit; ... Das was jetzt zumal ist u. lebt ist darum nicht auf einmal entstanden; in einer undenklichen Reihe von Zeiten hat je die folgende die vorhergehende überdeckt“ (S 221f.).

Angesichts dieser erkenntnistheoretischen Aporie der *Weltalter*, für die es prinzipiell keine empirische Lösung geben kann, nimmt Schelling wieder das innere Erkenntnisorgan der intellektuellen Anschauung in Anspruch. Demnach befreit sich der spekulative Historiker nicht durch die äußere Erfahrung, sondern durch innere, apriorische Erkenntnis aus der empirischen Ungewissheit bloß hypothetischer Vergangenheits- und prognostischer Zukunftserforschung. Schelling folgt hier bewusst der platonischen Anamnesislehre, wenn er behauptet, dass das gesuchte absolute Wissen schon vor jeder Erfahrung „wie ein vergessenes und verdunkeltes ... Bild in der Seele“ (S 205) des Menschen liegt.

Dem Menschen muß ein Wesen zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang der Dinge aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Wesen von Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat das Ewige der Seele eine Mitt-Wissenschaft der Schöpfung (S 112).

Diese ‚Mitt-Wissenschaft der Schöpfung‘ ist die gesuchte Potenz allgemeiner Vernunft im Menschen. Als eine Art transzendentes Gedächtnis bildet sie ein allen Menschen von Natur aus zukommendes Ingenium, das die philosophische *inventio* in der Form der Anamnesis

ermöglicht. Prinzipiell vermag somit jeder Mensch die subjektiv eingeschränkte Perspektive seiner Zeit zu transzendieren und sich in die unmittelbare objektive Anschauung des Universums zu versetzen.

Dieses Wesen ist das Band, durch das der Mensch fähig wird, mit der ältesten Vergangenheit, wie mit der fernsten Zukunft in unmittelbaren Bezug zu treten, weil es die Zeit eingewickelt enthält. In welche wunderbare Beziehungen oder innere Verknüpfungen sieht er sich oft durch eben dieses Innerste versetzt, wenn ihm ein gegenwärtiger Augenblick als ein längst dagewesener vorkommt, oder eine ferne Begebenheit, als wäre er Zeuge von Ihr gewesen (S 112).

Durch die Aktivierung seines transzendentalen Gedächtnisses kann der Mensch – so Schelling – inmitten der Geschichte die Geschichte transzendieren. Die intellektuelle Anschauung gewinnt in den *Weltaltern* den Charakter einer theosophischen Zentralschau. Der spekulative Historiker wird, gleichsam *sub specie aeternitatis*, in seiner ‚Mitt-Wissenschaft der Schöpfung‘ kongenial mit dem Absoluten. Schelling entwickelt hier einen eigenen Stil moderner Metaphysik, die das Absolute auf dem Boden menschlicher Subjektivität erschließt. Das transzendente Gedächtnis bildet eine metaphysische Potenz im Menschen, die zugleich die Geschichtsmetaphysik der *Weltalter* ermöglicht. Die anthropologische Annahme der ‚Mitt-Wissenschaft‘ bildet die erkenntnistheoretische Voraussetzung des gesamten *Weltalter*-Unternehmens. In ihr manifestiert sich die mit der intellektuellen Anschauung verbundene Grundfigur der absoluten Begreiflichkeit des Absoluten, die Schelling – im Gegensatz zu Jacobis absoluter Unbegreiflichkeit – mit Hegel teilt und schon in seiner Identitätsphilosophie vertreten hatte.

Die durch das transzendente Gedächtnis ermöglichte Zentralschau erschließt das geschichtliche Universum allerdings nur in der Unmittelbarkeit eines unartikulierten, ekstatischen und bildhaften Erlebens, dem „alles ohne Unterscheidung zumal, als Eins“ (S 113) ist. Zur diskursiven Verständlichkeit und Mittelbarkeit des geistig Geschauten bedarf die unmittelbare Anschauung deshalb eines zweiten Prinzips, „in dem es sich beschauen, aussprechen und sich selbst verständlich werden könne“ (*ebd.*). Das Gemüt des spekulativen Historikers unterscheidet sich somit in die ursprüngliche ‚Duplizität‘ zweier Potenzen, der unmittelbaren Anschauung und der ihr entgegengesetzten kritischen Reflexion.

Dabei geschieht die dialektische Aneignung des absoluten Wissens im Frage-Antwort-Spiel dialogischer Rede: „Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein an-

deres, das es zur Erinnerung bringt; eines in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt“ (*ebd.*). Erst die Rede im Modus des Dialoges lässt das transzendente Gedächtnis verborgenes absolutes Wissen erinnern und in diskursiver Form verständlich werden. Im Gemüt des Philosophen erzeugt sich somit aus der personinternen Differenz intuitiver Anschauung und kritischer Reflexion die absolute Begreiflichkeit des geschichtlichen Absoluten in der Form spekulativer Universalhistorie.

Diese Scheidung, diese Verdopplung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwey Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das nach Wissen sucht, und ein Wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß; dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannte, Kunst nur das Nachbild, und, so sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist (*S 113f.*).

Der innere Dialog ist nach Schelling das ‚eigentliche Geheimnis‘ der *Weltalter*-Philosophie, Ursprungsort für die äußeren Kunstformen der Dialektik und der eigentliche Geburtsort philosophischer Wissenschaft. Damit bleibt auch bei Schelling die reale Genese des lehrbaren philosophischen Wissens – noch mehr als bei Kant und Fichte – an die Person des Gelehrten gebunden. Im Unterschied zur Anonymisierung des dialektischen Prozesses bei Hegel hält Schelling an der Person des Philosophen als dem Realgrund für die Existenz philosophischer Wissenschaft fest.

Der spekulative Universalhistoriker muss demnach zuerst in seinem eigenen Gemüt „jenen großen ungeheuren Prozess alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in seine fernste Zukunft“ (*S 102*) erinnernd nachbilden und noch einmal durchleben. Dann soll er sich in einem Akt der Selbstverleugnung von dem unmittelbar Geschauten trennen, um es dialektisch entfalten und begreifen zu können: „Denn nicht ohne harten innern Kampf, nicht ohne Scheidung seiner selbst von sich selbst wird die Wahrheit gewonnen“ (*ebd.*).

Die Genese der Geschichtsmetaphysik der *Weltalter* liegt damit jenseits jeder theoretischen Beschaulichkeit und bedeutet, sich freiwillig auf einen risikoreichen und vorher unausrechenbaren geistigen Prozess einzulassen, der verändernd in die Intimität des eigenen Bewusstseins eingreift: „Selbst theoretisch ihn mitmachen ist nicht genug. Wer den Prozeß alles Lebens, wie er in gegenwärtigem Buch beschrieben, nicht praktisch erfahren, wird ihn nicht begreifen ... Leute ohne geistige Erfahrung können hier nichts richten“ (*ebd.*). Mit dieser

Genesis aus der bewältigten Krise des philosophischen Bewusstseins ist der Prozess der Erzeugung einer öffentlich lehrbaren Philosophie des geschichtlichen Absoluten nicht abgeschlossen. In Kategorien der Rhetorik gesprochen bedeutet dies: Nach der Erfindung (*inventio*) des Wissens in der intellektuellen Anschauung, die ihrerseits aus dem transzendentalen Gedächtnis (*memoria*) schöpft, und der dialektischen Auslegung (*dispositio*) im Medium des inneren Dialoges ist die Genese der *Weltalter* noch nicht abgeschlossen. Vor ihrer Veröffentlichung (*actio*) bedarf die spekulative Universalhistorie noch ihrer sprachlichen Ausgestaltung (*elocutio*) in der Form erzählender Rede. Bei diesem Versuch, die Philosophie in der narrativen Form zu vollenden, beruft sich Schelling auf das Beispiel der philosophischen Mythen Platons.

Hindurchgehen also durch die Dialektik muß alle Wissenschaft ... Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft auch der äußern Form nach Historie werden dürfte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückkehren könnte? (S 117).

Für dieses in der Moderne auf den ersten Blick sicherlich merkwürdig wirkende Unterfangen Schellings, die Geschichte des Absoluten in narrativer Weise zu vollenden, spricht wenigstens seine performative Stimmigkeit: Philosophie wäre derart transformiert nicht nur dem Inhalt, sondern auch ihrer literarischen Form nach Historie geworden. Das geschichtliche Denken Schellings eröffnet damit innerhalb der Topographie der Philosophie des Absoluten eine neue Position. In den *Weltaltern* überbietet er seine eigene Figur der absoluten Begreiflichkeit und geht zur absoluten Erzählbarkeit des Absoluten über: Die Philosophie soll sich in der narrativen Form eines ‚spekulativen Epos‘ vollenden.

d) Die Allegorie als Grundfigur philosophischer Mythologie

Schellings wissenschaftstheoretische Utopie, die auf ein in Zukunft zu erwartendes „größte(s), Heldengedicht“ (S 9) zielt, das die Vollendungsform der Philosophie darstellen soll, entspringt keinem unüberlegten oder irrationalen Romantizismus, sondern der konsequenten Reflexion historischer Vernunft auf ihre ideale literarische Darstellungsform. „Nachdem die Wissenschaft der Materie nach zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe

der Form nach suche“ (S 4). Gesucht wird eine erzählende Rede, bei der sich die Subjektivität des Erzählers ganz vor der Objektivität seines geschichtlichen Gegenstandes zurücknimmt, um die Geschichte des Absoluten geradewegs und frei von der Willkür subjektiver Reflexionen und Konstruktionen zu erzählen. „Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfachheit wie jedes andere *Gewußte* erzählt werden?“ (*ebd.*).

Schon in seiner *Philosophie der Kunst* findet sich ein Satz Schellings, der später zum Schlüssel dieses Sprachproblems der *Weltalter*-Philosophie wird. Er lautet lapidar: „Das Epos erzählt die Vergangenheit“ (*SW V*, 643). Zusammengelesen mit dem wissenschaftstheoretischen Grundgedanken der zweiten *Weltalter*-Eingangssentenz, dass das Gewusste erzählt wird, gibt er die Antwort auf die Frage nach dem angemessenen narrativen Stil historischer Vernunft. Die gesuchte Gattung öffentlich erzählender Rede, die die objektive Darstellung der Geschichte des Absoluten leisten kann, ist demnach das Epos. Die epische Rede vereint nämlich in sich Vergangenheitsbezug mit Narrativität; ferner zeichnet sie sich durch die Objektivität ihrer Darstellung und Universalität ihrer Thematik aus. Im Unterschied zur Lyrik, die „ganz unter der Herrschaft der Reflexion“ steht, bestimmt sich die Epik nämlich als die „objektivste und allgemeinste Dichtart“ (*SW V*, 654). Gerade dieser auf thematische Universalität hin angelegte Erzählstil prädestiniert das Epos dazu, „ein Bild des Absoluten zu seyn“ (*ebd.*), und begründet seine Nähe zum Mythos. Nach Schelling bedarf der epische Redestil geradezu des universalen Stoffes der Mythologie, wie umgekehrt die „Mythologie nicht eher die wahre Objektivität als in dem Epos selbst erlangt“ (*ebd.*).

Schellings *Weltalter*-Programmatik beabsichtigt dennoch keinen Ausstieg aus der wissenschaftlichen Philosophie im Sinne einer naiven Regression des Logos in den archaischen Mythos. Durch den geplanten Stilwechsel von der gewohnten Prosa zur epischen Dichtung gedenkt seine sprachkritisch aufgeklärte historische Vernunft im Gegenteil, die Philosophie als objektive Wissenschaft zu vollenden. Mit ihrem Ideal eines ‚größten Heldengedichtes‘ ist jenes von Schelling schon früher erstrebte absolute ‚Lehrgedicht von der Natur der Dinge‘ gemeint, von dem er meint: „Versuche dieses spekulativen Epos eines absoluten Lehrgedichtes sind in Griechenland gemacht worden“ (*SW V*, 664). Schelling sieht sich hier als der Vollender der poetischen Anfänge der Philosophie, die durch die verkürzende Prosa der späteren Philosophiegeschichte überlagert worden waren. In dieser Perspektive kehrt sich die gewöhnliche Einschätzung von eigentlicher und

eigentlicher Rede um. Der epische Stil bildet in Schellings Augen keine künstlich figurative Redeweise, sondern die eigentliche und natürliche Darstellungsform des philosophischen Wissens, ebenso wie die zeitgenössische Wissenschaftsprosa ihre uneigentliche Schwundstufe verkörpert. Schellings programmatische Abkehr von der geläufigen Wissenschaftsprosa und seine Zukehr zum Ideal des spekulativen Epos bedeutet in seinen Augen eine Rückkehr aus ihrer stilistischen Entfremdung.

In diesem programmatischen Ideal des spekulativen Epos drückt sich die Haupttendenz des historiopoetischen *Weltalter*-Idealismus aus, Philosophie, Historie und Kunst wieder zu vereinigen. Das provokante und auf den ersten Blick missverständliche Diktum – „Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, da die Fabel wieder zur Wahrheit und die Wahrheit zur Fabel wird?“ (S 112) – verkündet keine Auslieferung wissenschaftlicher Wahrheit an das Fabulöse willkürlicher Phantasie, sondern weist stattdessen auf die – die Philosophie Schellings überhaupt bewegende – ausstehende Versöhnung von Vernunft und Einbildungskraft hin. ‚Fabel‘ meint hier *mythos* im Sinne der *Poetik* des Aristoteles, d. h. die dichterische Fügung einzelner Handlungselemente zum sinnvollen Handlungsgefüge einer Komödie oder Tragödie. Nun bedarf nach Schelling auch die Geschichtswissenschaft, insofern sie mehr sein will als eine bloße Chronik oder ein pragmatisches Konstrukt subjektiver Interessen, der „historischen Kunst“ (SW V, 310), die den objektiven Sinn der Ereignisse sichtbar werden lässt. Ihre poetische Synthesis vermag es, aus den anscheinend chaotischen und vieldeutigen Stoffmassen des historischen Geschehens selbst heraus eine sinnvolle und erzählbare Geschichte zu formen.

Mit der geschichtlichen Wendung des Idealismus in den *Weltaltern* zieht nun auch das Moment der historischen Kunst in die Philosophie ein. Dies erklärt auch ihren außergewöhnlichen Gesamtstil, denn „Kunst ist symbolisch“ (SW V, 411). Dieser neue symbolische Stil, der sowohl die gedankliche Ordnung als auch die sprachliche Gestaltung des spekulativen Epos bedingen soll, erklärt sich wiederum aus Schellings Theorie der produktiven Einbildungskraft. Demnach entspringen sowohl der allegorische als auch der schematische und symbolische Stil der produktiven Einbildungskraft und stellen jeweils eine spezifische Verbindung des bildhaft Konkreten mit dem begrifflich Allgemeinen dar. Allerdings bleiben die allegorischen und schematischen Formen defizitär. Das Allegorische leidet an einem Übergewicht bildhafter Konkretion und einem entsprechenden Mangel allge-

meinen Sinnes. Dagegen fehlt dem Schematischen des Begriffs das Moment leibhafter Anschauung.

Das Streben des Menschen nach Sinn will über diese bloß zeichenhafte Bedeutungsstiftung der Allegorie und des Schemas hinaus und findet erst in der symbolischen Darstellung, die das Dargestellte nicht nur *bedeutet*, sondern zugleich auch *ist*, ihr vollständiges Erfüllungserlebnis: „wir wollen, was der Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung sein soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff; daher die deutsche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt“ (*ebd.*). Dieses allgemein menschliche Bedürfnis nach symbolischer Realität vermag nur das Dichtungsvermögen der produktiven Einbildungskraft zu erfüllen. Nur sie kann durch die unendliche Übertragung der Bild- in die Begriffssprache und umgekehrt die geforderte Symbolsprache des spekulativen Epos hervorbringen. Tropologisch lässt sich ihre poetische Tätigkeit als ein bis zur symbolischen Identität gesteigerter metaphorischer Prozess infiniter Übertragung und Rückübertragung beschreiben. Damit beginnt in den *Weltaltern* der bis zur symbolischen Identität verdichtete Tropos der Metapher zu herrschen. Die Allegorie wird als fortgesetzte Metapher zur Grundfigur des geplanten spekulativen Epos.

Für Schelling bildet insgesamt gesehen die symbolisch-tautegorische Rede die Idealsprache seines historischen Philosophierens, da nur sie die Vergangenheit im Element der sprachlichen Darstellung wieder ganz lebendig und gegenwärtig zu machen vermag. In ihr herrscht durchgängig die rhetorische Figur der *evidentia*, die den Redegegenstand dem Hörer und Leser ebenso anschaulich wie sinnhaft vor Augen stellt. Sie vergegenwärtigt das Vergangene in äußerster Plastizität und erzeugt in der ästhetischen Anschauung eine poetische Realität, die ebenso sinnlich wie die empirische und ebenso wesenhaft wie die intellektuelle ist. Die produktive Einbildungskraft erschafft so im symbolischen Erzählsystem der *Weltalter* eine eigene rhetorische Welt, die sowohl die Geschichte des Absoluten zu sich selbst kommen lässt als sie auch in der Form öffentlicher Rede kommunikabel macht. Damit verspricht die in der *Weltalter*-Programmatik vorangetriebene Vereinigung von historischer Vernunft und produktiver Einbildungskraft eine dem rhetorischen Prinzip des *decorum* verpflichtete, sowohl sachgemäße wie publikumsangemessene Darstellung der Geschichte des Absoluten, die sich durch höchste wissenschaftliche Objektivität sowie öffentliche Glaubwürdigkeit auszeichnet.

Dieser Zugewinn an Popularität, den die philosophische Vernunft

durch ihre Verbindung mit der historischen Kunst erlangen könnte, wird dabei von Schelling ausdrücklich erstrebt und erhofft. So spricht er im *Tagebuch von 1809* vom hohen „Wert des Populären“ (T 153) und in seinen Entwürfen zu den *Weltaltern* findet sich die entschiedene Absicht:

Ich habe mir vorgesetzt, die durch lange Betrachtung gewonnenen Gedanken über die Herkunft und große Folge der Zeiten schriftlich aufzuzeichnen, doch nicht in sogenannter streng wissenschaftlicher nur in leicht mittheilender Form, wie sie der Natürlichkeit dieser Gedanken und der zur Klarheit gekommenen Wissenschaft allein angemessen ist. Denn wie man bemerkt hat, daß das Erhabene in der Dichtkunst die schlichtesten u. allgemeinverständlichsten Worte liebt: so ist gewiß daß überall das Höchste, wenn er erkannt ist, sich in die einfachsten u. leichtesten Worte kleiden läßt. Die Sprache der Systeme ist von Gestern, die des Volks wie von Ewigkeit. Sodann glaube ich daß die Zeit gekommen ist, da der mit der höchsten Wissenschaft Beschäftigte die Frucht der Forschungen mehr der Welt und seinem Volke als der Schule schuldig ist (S 224).

Die Gründe für Schellings Suche nach Popularität und öffentlicher Akzeptanz lassen sich dabei nicht nur auf den romantischen Zeitgeist und seine neue Wertschätzung des Volks zurückführen. Schellings Äußerung – „so schreibe ich nicht der Schule sondern dem Volk“ (T 153) – nimmt die kantische Unterscheidung zwischen einem „Schulbegriff“ und dem „Weltbegriff“ (AA IV 838) der Philosophie auf. Während das Rednertum der öffentlichen Lehre mehr an der klassischen Rhetorik orientiert bleibt, zielt Schelling in Konkordanz zum *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* auf eine neue Mythologie. Schon die programmatische Idee einer ‚Mythologie der Vernunft‘ enthielt ja den Gedanken einer ästhetischen Transformation des Begriffsdenkens: „Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt ehe die Mythologie nicht vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen.“⁴ Diesen Topos einer utopischen Versöhnung von Vernunft und lebensweltlicher Wirklichkeit trägt Schelling in der *Weltalter*-Einleitung im Ton eschatologischer Naherwartung vor: „Eine kurze Zeit ... Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden“ (S 9).

{{ Seite 187 }}

⁴ L. Pareyson (Hrsg.), *Schellingiana rariora*, 66ff.

Schelling ist in der Tat durch die historische Wende seines Philosophierens in den *Weltaltern* der schon in seiner Jugend erstrebten Mythologie der Vernunft so nah wie nie. Die ästhetische Umformung des Begriffsdenkens in die symbolische Form mythaaffiner Sprache verliert nämlich vom Standpunkt der historischen Vernunft den Anschein von Angestrengtheit und künstlicher Popularisierung. Denn nun verlangt die systematische Vollendung philosophischer Wissenschaft als Universalhistorie von selbst den Übergang in den mythaaffinen Sprachstil des spekulativen Epos. So wird am Ende, so hofft Schelling, auch „die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben“ (*ebd.*). Das Ziel des langen Wegs des deutschen Idealismus zu seiner Vollendung, der schon von Kant geforderten ebenso gründlichen wie populären Philosophie, erscheint Schelling hier zum Greifen nahe.

e) Die Gefangenschaft des Denkens im Labyrinth seiner Freiheit

Der Realstil der uns faktisch vorliegenden *Weltalter*-Fragmente hat allerdings das Ideal einer vollen Symbolisierung der schematischen Begriffssprache noch nicht erreicht. Dieser Vorläufigkeit ist sich Schelling bewusst, wenn er schreibt: „Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht; noch muß, wie die Rede von Rhythmus, Wissenschaft von Dialektik getragen und begleitet werden“ (S 9). Tatsächlich weisen die *Weltalter*-Texte einen eigentümlich gemischten Stil auf, der bildhafte mit begrifflichen Passagen kombiniert. Auch in seiner Parallelisierung von Narration und Argumentation lässt sich der Realstil der *Weltalter*-Fragmente weder der Dialektik noch der Dichtung eindeutig zuordnen. Die stilistische Parallelführung entspringt eher einem Verfahren rhetorischer Variation und Konstruktion als poetisch-symbolischer Intuition und Verschmelzung. „Damit aber nicht dasselbe auf die nämliche Weise wiederholt werde, wollen wir versuchen, das, was oben mehr in erzählender Form, hier mehr auf dialektische Art auszudrücken“ (S 63).

Dieser gemischte Realstil bestätigt wiederum die Vermutung, „daß der Geist Dantes auch in Schellings *Weltaltern* noch strukturbildende Spuren hinterlassen hat“⁵. Schellings Charakterisierung der *Göttlichen Komödie* lässt sich nämlich vortrefflich auf seine eigene *Weltalter*-

{{ Seite 188 }}

⁵ W. Högrefe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Frankfurt a. M. 1989, 36.

Produktion anwenden: Sie sei als „höhere Durchdringung von Wissenschaft und der Poesie“ (*SW V*, 401) eine „ganz eigne, einzige, beispiellose Mischung“ (*SW V*, 406). Dante fand sich in einer ähnlichen Situation wie der Verfasser der *Weltalter* vor. Auch er „hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte“ (*ebd.*). Das Zurückbleiben Schellings hinter der Symbolsprache des spekulativen Epos erklärt sich in Analogie zu Dante nicht nur als ein Mangel an dichterischem Genie, sondern aus der historischen Situiertheit des Autors inmitten der Bildungskontexte seiner Zeit. Von diesen Kontexten darf er sich schon um der Allgemeingültigkeit und Glaubwürdigkeit seines Werkes willen nicht entfernen. Als öffentliche Rede bleibt das auf Interpersonalität angelegte Projekt eines spekulativen Epos dem rhetorischen Prinzip des *decorum* unterworfen, das seine Angemessenheit an die Sprache und geistigen Kontexte des jeweils zeitgenössischen Publikums vorschreibt.

Die Differenz von Ideal- und Realstil der *Weltalter* zeigt damit an, dass die unüberwindbare Macht der Zeit auch die historische Vernunft selbst an der Vollendung ihrer spekulativen Universalhistorie hindert. Bis „zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet, als beschlossene Totalität hervortritt“ (*SW V*, 397) gilt noch das historische Gesetz der Moderne. Es besagt, „daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde, und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe“ (*ebd.*). So hält vorläufig der neuzeitliche Geist der Subjektivität und der Kritik auch das *Weltalter*-Unternehmen im Bannkreis der Moderne zurück und verhindert sein Gelingen in der reinen Objektivität des spekulativen Epos.

Dass die textuelle Faktizität der *Weltalter* in stilistischer Hinsicht ihrem programmatischen Ideal widerspricht und durch die Differenz zwischen schematischer Begriffssprache und allegorischer Bildersprache die symbolische Identität aufschiebt, gibt den *Weltalter*-Texten allerdings einen wohlthuenden ironischen Unterton: Zweifellos enthält die *Weltalter*-Konzeption insgesamt die auf Identität ausgelegte metaphorische Grundtendenz, alles Geschehen in anthropologischer Analogie fortschreitend als Geschichte des Absoluten zu erklären. So lautet nach Schelling gerade das ‚Grundgesetz‘ und der ‚Haupt-

schlüssel‘ der gesamten *Weltalter*-Konstruktion: „Alles Göttliche ist menschlich nach Hippokrates und alles Menschliche ist göttlich. Also können wir hoffen, uns der Wahrheit in eben dem Verhältniß anzunähern, in welchem wir, alles menschlich nehmen“ (S 158). Dieser Herrschaft der metaphorischen Ähnlichkeitsbeziehungen setzt nun die ironische Deixis der Stilebene einen belebenden Kontrapunkt entgegen. Die Hartnäckigkeit jener stilistischen Ironie verweist ferner auf jene metaphysische zurück, die den Anfang des philosophischen Enthüllungsbemühens darstellt: die durch die Isismetapher veranschaulichte Verhülltheit der Wahrheit. So lässt ihr ironisches Gegenmoment die *Weltalter*-Texte spannend bleiben und hält auch beim Leser jenes „lebhaftes Gefühl dieses unläugbaren *Anderen*“ (S 239) wach, das das schellingsche Denken immer wieder über die Identität hinaus in die Krisis der Differenz getrieben hat.

Schelling selbst hat seinen historiopoetischen *Weltalter*-Idealismus nicht nur als Alternative zur panlogischen Wissenschaftsprosa Hegels entworfen, die er polemisch als „Geklapper einer seelenlosen, gehaltleeren, bloß formalen Dialektik“ (S 208) kritisiert. Mit seiner Intention einer praktischen Vollendung des deutschen Idealismus konkurrierte er vor allem mit dem Rednertum Fichtes, dem er vorwirft, „so viel möglich alles hinwegzunehmen, was Macht und Kraft ist“ (S 51), und eine Beschreibung des Absoluten zu geben, „in der vor lauter Licht und Lichtstrahlen nichts gesehen wird“ (*ebd.*). Während Fichte in Schellings Augen auch in seinen öffentlichen Vorträgen versucht, „alles in sich in Gedanken aufzulösen“, will Schelling im Erzählsystem der *Weltalter* gerade jene „Urkraft des Seyns“ (*ebd.*) zur Sprache bringen, die die Basis der realgeschichtlichen Wirklichkeit ausmacht und auch der philosophischen Rede erst ihre volle Überzeugungskraft zu verleihen vermag.

Schellings *Weltalter*-Entwürfe kommen zweifellos durch den geplanten mythoaffinen Sprachstil dem schon im *Ältesten Systemprogramm* vertretenen Ideal einer Mythologie der Vernunft am nächsten, bleiben aber letztlich doch ein Dokument des Scheiterns. Der Abbruch des schellingschen Unternehmens erklärt sich, äußerlich gesehen, erst einmal aus seiner faktischen Situiertheit inmitten der widrigen Bildungskontexte seines eigenen ‚Weltalters‘. Die rhetorische Differenz zwischen dem Ideal einer neuen Mythologie der Vernunft und den herrschenden Rezeptionsweisen der Moderne zögerte die Fertigstellung und Veröffentlichung der *Weltalter* immer mehr hinaus und erwies sich für Schelling am Ende als unüberwindbar.

Die Frage nach dem inneren Grund des Scheiterns der *Weltalter*

führt noch einmal in ihre Werkstatt zurück. Die Kalendernotizen von 1813 zeigen Schelling nicht mehr als jugendliches Originalgenie, das treffsicher Werk auf Werk veröffentlicht, sondern als einen älter gewordenen und in die Krise geratenen Philosophen. Die Art dieser Krise, die er durch angestrengte Arbeit an seinem Werk zu bewältigen versucht, bestätigt aber wiederum das Bild des genialen, von seinem Einfallsreichtum geradezu überwältigten Schelling. Seine Schaffenskrise besteht nämlich nicht aus einem Mangel, sondern einem Zuviel an gedanklichen Möglichkeiten, einem Übermaß an Ingenium und spontanen Einfällen, das die entschiedene Fertigstellung eines Werkes immer wieder verhindert. Der produktiven Macht philosophischer Einbildungskraft erweist sich die fixierende Kraft des schriftstellerischen Verstandes nicht gewachsen. So entscheidet sich das Schicksal der *Weltalter* am Ende auch daran, dass ihr literarischer Produktionsprozess der eigenen Grundkategorie des „ewigen Sein-Können(s)“ (T 97) nicht entkommen konnte.

Der im Labyrinth seiner eigenen gedanklichen Entwurfsfreiheit gefangene Schelling gleicht dem von ihm beschriebenen Absoluten: „aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen; es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen“ (S 43). Der Abgrund der Zeiten enthüllt sich am Ende als der Abgrund der eigenen philosophischen Subjektivität, die das Chaos ihrer scheinbar unendlichen Möglichkeit nicht bewältigen kann. Die innere Selbstgefährdung des philosophischen Geistes, der sich in der Unentscheidbarkeit seiner eigenen Möglichkeiten selbst verliert, wird schließlich zum Schicksal Schellings. Diese Gefahr des Versinkens in der ‚versucherischen Allmöglichkeit‘ seines eigenen Denkens hat er selbst gesehen und gestanden: „wie weit näher, als die Meisten wohl begreifen können, ich jenem Verstummen der Wissenschaft bin, welches dann nothwendig eintreten muß, wenn wir erkennen, wie alles so unendlich persönlich zugeht, daß es unmöglich ist, irgend etwas eigentlich zu wissen“ (S 103).

Der in die Hermetik seiner *Weltalter*-Entwürfe gebannte Schelling gibt am Ende selbst ein lehrreiches Beispiel für die Krise moderner Subjektivität auf dem Felde der Philosophie. Die Faszination, die von der scheinbaren Allmöglichkeit ihrer eigenen Freiheit ausgeht, wird der philosophischen Subjektivität schließlich zur Falle und schlägt in die Ohnmacht zur Veröffentlichung um. Gefangen im Labyrinth ihrer Möglichkeiten erleidet sie eine öffentliche Entwirklichung, die sie selbst und ihren Stil zu philosophieren schließlich in Frage stellt. So kündigt sich einerseits im Scheitern der *Weltalter*-Philosophie das Verstummen der Metaphysik auf reflexionsphilosophischer Basis an.

Auf der anderen Seite bildet das *Weltalter*-Projekt trotz seiner ausstehenden Vollendung aus heutiger Sicht eine der interessantesten geschichtsphilosophischen Unternehmungen des 19. Jahrhunderts. Hinter dem Schleier mythopoetischer Naivität enthüllt sich der genauen Lektüre ein wissenschaftstheoretisch hoch reflektiertes Projekt öffentlicher Vernunft. Insbesondere durch sein sprachmetakritisches Niveau, das die literarischen Darstellungsformen des historischen Philosophierens eigens zum Thema macht, erweist es sich der hegelschen Geschichtsphilosophie als überlegen. Darüber hinausgehend nimmt Schelling Einsichten vorweg, die erst durch die heutige sprachanalytische und rhetorische Wendung der Philosophie ins allgemeine Bewusstsein gerückt sind. Dazu gehört die sprachkritische Reflexion der „narrative(n) Konstruktion“⁶ von Geschichte und der spezifischen „Poetik der Historie“⁷.

{{ Seite 192 }}

⁶ H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1972, 327.

⁷ H. White, *Metahistory*, 15ff.

Nachwort: Die Rhetorik, die Freiheit des Wissens und die Zukunft der Metaphysik

In Fichtes öffentlicher Lehre und Schellings *Weltalter*-Philosophie ereignet sich der Aufbruch zu einer neuen Metaphysik, die auch die Grenzen reflexionstheoretischer Bewusstseinsphilosophie in einer Philosophie der öffentlichen Vernunft transzendiert. Das von Kant vergeblich gesuchte Ideal einer ebenso gründlichen als auch populären Philosophie führt weit über die kritische Transzendentalphilosophie hinaus, deren Stil „scholastische(r) Pünktlichkeit“ eingeständenermaßen „nie populär werden“ (AA VI, 206) kann. Es kommt damit zu einem tiefgreifenden Formwandel der Philosophie, der sowohl den Bereich der metaphysischen Gedankenfiguren als auch den des literarischen Stils einbezieht. Durch den oratorischen Stil des neuen religiösen Denkens Fichtes und den mythopoetischen Stil der schellingschen *Weltalter* soll jene *rhetorische Differenz* zur lebensweltlichen Öffentlichkeit, die der scholastisch-distinktive Stil Kants eingeständenermaßen nicht überwinden konnte, endlich gemeistert werden.

Rückblickend versucht das gelehrte Absolute bei Fichte und Schelling, die von Kant ausgehende ‚Revolution der Denkart‘ zu vollenden und das ursprüngliche Programm einer neuen ‚Kultur der Vernunft‘ zu verwirklichen. Wie sich gezeigt hat, bedarf es dazu zentraler Gedankenfiguren, um die herum sich die philosophische Rhetorik der Idealisten organisiert. Den Ausgangspunkt bilden die Figuren der Kritik am Projekt der Moderne. Während Fichte die Zerstörung der Vernunft im ‚Zeitalter vollendeter Selbstsucht‘ noch durch die Figur der bloßen Reflexionsvergessenheit (*privatio reflexionis*) erklärt, wird sie bei Schelling schließlich zur positiven Verkehrtheit (*perversio positiva*), in der sich die „geistige Macht des Bösen“ (SW XIV, 278) bezeugt. Dabei lassen diese kritischen Gedankenfiguren insgesamt die Freiheit moderner Subjektivität selbst als Grund der Vernunftzerstörung und des Bösen sichtbar werden.

Die positiven Gedankenfiguren der neuen Metaphysik zielen da-

gegen auf eine zukünftige Neubegründung der Menschheit im Absoluten. Ihre Rede vom Absoluten bewegt sich in einer Topologie von Gedankenfiguren, die eine ganze Reihe theoretischer Positionen enthält. Sie erstreckt sich von der Grundfigur der *absoluten Unbegreiflichkeit* des Absoluten Jacobis, der *begriffenen Unbegreiflichkeit* Fichtes bis hin zur *absoluten Begreiflichkeit* und *Erzählbarkeit* Schellings. Das Spektrum der rhetorischen Demonstration des Absoluten reicht von der Indirektheit der *docta ignorantia* bis zur Direktheit der narrativen Evidenz neuer Mythologie. Das neue religiöse Denken Fichtes oder die mythopoetische *Weltalter*-Philosophie Schellings sind dabei Versuche einer entschieden und konsequent zu Ende geführten Selbstreflexion moderner Subjektivität. Aus der Einsicht in den Ermöglichungsgrund ihrer eigenen Freiheit, der ihr als ‚absolutes Sein und Leben‘ oder als ‚unvordenkliches‘ Absolutes prinzipiell unverfügbar bleibt, entspringt zugleich ein neuer Anfang der philosophischen Rede vom Absoluten.

Die Intensivierung der stilistischen Figuralität bis hin zur Allegorisierung der Philosophie in Form einer neuen Mythologie will die schon im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* angestrebte öffentliche Lehrbarkeit des Absoluten in der Form einer *Mythologie der Vernunft* verwirklichen, um so die Orientierungskrise der Moderne zu beenden. Allerdings lässt gerade das *Weltalter*-Projekt Schellings auch das Risiko solcher stilistischen Formexperimente deutlich werden, die die Rede vom Absoluten argumentativ in reine mythopoetische Narrativität aufzulösen drohen. Die Verselbstständigung des Poetischen bei Schelling stellt das entgegengesetzte Extrem zur panlogischen Simulation des wissenschaftlichen Systems bei Hegel dar. Damit wird deutlich, dass die Rede vom Absoluten in der ständigen Gefahr steht, sich entweder in der Wissenschaft oder der Dichtung zu verlieren. Ihr rhetorischer Weg führt zwischen szientistischer Verkürzung und poetischer Auflösung hindurch.

Insgesamt gesehen kommt es in Fichtes öffentlicher Lehre und Schellings *Weltalter*-Projekt zu einer Potenzierung der Transzendentalphilosophie, zu einer Philosophie öffentlicher Vernunft, die das *peithische* Moment der Metaphysik nicht länger verdrängt. Nach einer langen Geschichte szientistischer und poetischer Selbstmissverständnisse beginnt damit die Metaphysik, jene rhetorische Differenz, die schon in ihrem Anfang bei Parmenides durch die Konfiguration von *Peitho* und *Aletheia* symbolisiert wird, als den ihr angemessenen Aufenthaltsort zu begreifen. Damit zeichnet sich die Zukunft einer rhetorisch aufgeklärten Metaphysik ab, die sich stets erneut der Aufgabe

stellt, in einer sich ständig wandelnden Welt ihrer spekulativen Vernunftwahrheit jeweils die öffentliche Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen. Dass es nach dem endgültigen Scheitern jeder Form dogmatischer Metaphysik eine derartige Alternative zur neosophistischen Skepsis gibt, bildet wohl die wichtigste Botschaft, die von den öffentlichen Vernunft-Projekten der deutschen Idealisten ausgeht.

Wer der Metaphysik allerdings wieder den ‚sicheren Gang der Wissenschaft‘ aufdrängen oder sie noch einmal in der Form des wissenschaftlichen Systems vollenden will, missversteht gründlich ihren rhetorischen Geist und initiierte auch im Lichte der Metaphysikkritik des 20. Jahrhunderts ein unsinniges Unterfangen. Nach dem offensichtlichen Scheitern der Metaphysik als Unternehmen apodiktischer Wissenschaft spricht aber nichts dagegen, es mit ihr als konjunkturalem Projekt spekulativer Rede erneut zu versuchen. Auf der anderen Seite gewinnt aber auch der ‚Sinnlosigkeitsverdacht‘, der gerne gegen jede Form spekulativer Rede ins Feld geführt wird, eine vielleicht unerwartet neue Bedeutung. Schon Fichte bemerkt in einer Replik gegen den Vorwurf der Entleerung seiner Rede vom Absoluten: „Die Klage über die Leerheit dieser Spekulationen; ist gegründeter als die Klagenden meinen; nur auch aus einem anderen Grunde, als sie meinen“ (GA 11, 9, 179).

Der angesprochene Grund für den häufig erhobenen Verdacht der Leere oder Sinnlosigkeit ist eine Besonderheit der spekulativen Rede. Sie kann sich nämlich – wie Fichte bemerkt – bei ihrer Darstellung des Absoluten prinzipiell nicht auf inartifizielle, d. h. außerhalb der Rede gelegene Zeugnisse berufen. „Wo gesprochen, wird von *Etwas* gesprochen, das in allen andren Fällen vor diesem Sprechen davon *bekannt ist, und da ist*: – hier, von etwas, das nur durch das Sprechen davon, und in diesem Sprechen, ist und wird“ (ebd.). Demnach existiert das Absolute allein im Medium der spekulativen Rede. Nur in der Form lehrhafter Rede, eben als das *gelehrte Absolute*, kann es uns gegenwärtig werden. Damit ist zwar nicht das Absolute selbst, aber doch sein Dasein in der menschlichen Welt – schon von Fichte als rhetorische *creatio ex nihilo* – gedacht. Das Absolute bildet demnach gar keine primäre Gegebenheit der empirischen (*mundus sensibilis*), auch nicht der rein geistigen (*mundus intelligibilis*), sondern der rhetorischen Welt (*mundus rhetoricus*). Die Anwesenheit des Absoluten in der geschichtlichen Welt bleibt somit an das kontingente Element des freien Redehandeln gebunden. Es muss immer wieder neu erfunden werden, um in der geschichtlichen Welt der Menschen gegenwärtig zu bleiben.

Diese stets erneute, glaubwürdige Erfindung des Absoluten in der sich ständig verändernden menschlichen Lebenswelt ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik. Der gesamte Aufwand an literarischen Formen und Gedankenfiguren, den der metaphysische Lehrer betreibt, zielt nämlich letztlich nur auf die gelingende *Reinventio* des Absoluten in der selbsteigenen Einsicht des Hörers, ohne die freilich tatsächlich der Anschein entsteht, als sei „von *Nichts* geredet“ (*ibd.*). Die überzeugende Erfindung des Absoluten meint also mehr als die blinde Konstruktion oder bloße Fiktion. Die Rhetorik der Metaphysik hofft, zu wirklicher Einsicht führen zu können. Dabei baut sie auf ein Vernunftpotential, das sie mit Kant als „Naturanlage (*metaphysica naturalis*)“ (*AA III*, 41) in jedem Menschen voraussetzt, ohne allerdings seine Verwirklichung in freier Einsicht logisch erzwingen zu können. Die geschichtliche Kontingenz der Metaphysik bildet die unabdingbare Kehrseite der Freiheit ihres Wissens.

Dass die Wirklichkeit der Vernunft in der Geschichte eben kein Werk der Notwendigkeit, sondern freier Überzeugung bildet, fordert schließlich stets von Neuem die Rhetorik der Metaphysik heraus. Von ihrem Gelingen wird auch in Zukunft die Präsenz des Absoluten in einer sich ständig verändernden Welt abhängen. Das Beispiel der deutschen Idealisten lehrt jedenfalls einen rhetorischen Geist, für den der beklagte ‚Tod Gottes‘ in der Moderne kein unabwendbares ‚Seinsgeschick‘ darstellt, sondern die Herausforderung zu neuen Formen öffentlich überzeugender Lehre. Nicht zuletzt bedarf es immer wieder der Gelehrten, um das *gelehrte Absolute* zu neuem geschichtlichem Leben zu erwecken.

Siglen

- AA I. Kant, *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*
FW *J.G. Fichtes sämtliche Werke* (= FW I–VIII) und *J.G. Fichtes nachgelassene Werke* (= FW IX–XI)
GA *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*
M *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*
S F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*
SW *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*
T F.W.J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*
V „Fichtes Abschiedsrede in Schul-Pforta am 5. Oktober 1780“
W *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*

Literatur

- Athenaeum. Eine Zeitschrift*, hrsg. v. A.W. Schlegel/F. Schlegel, Bd. III, Erstes und zweites Stück, Berlin 1800, Repr. Darmstadt 1983.
- Aristoteles' Metaphysik*, hrsg. v. H. Seidel, Halbbd. I, gr.-dt., Hamburg 1968.
- Aristoteles, *Rhetorik*, hrsg. v. G. Sieveke, München 1980.
- Augustinus, A., *Sancti Aurelii Augustinini Opera Amnia*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, hrsg. v. J.-P. Migne, Bde. XXXII–II, Paris 1861/62.
- Baum, G., *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bonn 1969.
- Baumanns, P., *J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, München 1990.
- Baumgartner, H.M., *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1972.
- Bezzola, T., *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen 1993.
- Blumenberg, H., „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1986, 104–136.
- Bolz, N., „Das Böse jenseits von Gut und Böse“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38 (1990), 1009–1018.
- Bolz, N., *Eine kurze Geschichte des Scheins*, München ²1992.
- Braun, H., „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling“, in: Höffe, O. (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. II, München 1981, 93–114.
- Buchheim, Th., *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens*, Hamburg 1986.
- Cicero, M.T., *De oratore/Über den Redner*, hrsg. v. H. Merklin, Stuttgart 1976.
- Curtius, E.R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/München ¹⁰1984.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. v. H. Diels/W. Kranz, III Bde., o. O. ¹⁶1972, ¹⁷1974 u. ¹⁵1975.
- Dockhorn, K., „Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte“, in: ders., *Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne*, Bad Homburg v.d.H. / Berlin / Zürich, 1968, 46–95.
- Düsing, E., „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie. Fichtes Theorie der sittlichen Individualität“, in: *Fichte-Studien* 8 (1995), 59–85.

- Ellrich, L., „Rhetorik und Metaphysik. Nietzsches ‚neue‘ ästhetische Schreibweise“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 241–272.
- „Fichtes Abschiedsrede in Schul-Pforta am 5. Oktober 1780“, in: M. Runze (Hrsg.), *Neue Fichte-Funde aus der Heimat und Schweiz*, Gotha 1919, 31–79.
- Fichte, J.G. – *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth / H. Jacob / H. Gliwitzky, Stuttgart 1962ff.
- J.G. Fichtes nachgelassene Werke I–III*, hrsg. v. I.H. Fichte, Bonn 1834/35, Repr. Berlin 1971.
- J.G. Fichtes sämtliche Werke I–VIII*, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/46, Repr. Berlin 1971.
- Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen I–VI*, hrsg. v. E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978–92.
- Fischer, K., *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1914.
- Frank, M., *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig 1993.
- Fuhrmans, H., „Einleitung“, in: F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1974, 3–38.
- Funke, G., „Theorie der Praxis und Praxis der Theorie. Ein Korrelationsapriori, dargelegt anhand der These, daß auf Kant zurückgehen, fortschreiten heißt“, in: Th.M. Seebohm (Hrsg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Stuttgart 1991, 7–31.
- Gadamer, H.G., „Rhetorik und Hermeneutik“, in: ders., *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen 1977, 148–163.
- Galand-Hallyn, P., „De la rhétorique des affects à une metapoétique: Evolution du concept d’*enargeia*“, in: H.E. Plett (Hrsg.), *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Berlin / New York 1993, 244–265.
- Geyer, C.E., „Theodizee oder Kulturgeschichte des Bösen? Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 238–256.
- Girndt, H., „Fichtes Begriff der Philosophie und der philosophischen Bildung“, in: H. Girndt / L. Siep (Hrsg.), *Lehren und Lernen der Philosophie als philosophisches Problem*, Bd. I, Essen 1987, 55–77.
- Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*, hrsg. v. Th. Buchheim, gr.-dt., Hamburg 1989.
- Gross, Alan G., *The Rhetoric of Science*, Cambridge, Mass. / London 1990.
- Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988.
- Hadot, P., *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991.
- Hammacher, K., „Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis“, in: ders., *Kritik und Leben*, Bd. II, München 1969, 166–184.
- Hammacher, K., „Jacobis Brief ‚An Fichte‘ (1799)“, in: W. Jaeschke (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt der Ersten Philosophie (1799–1807)*, Textband, Hamburg 1993, 72–84.
- Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin²1960.

- Hegel, G.W.F., *Werke*, Bd. VII, hrsg. v. E. Moldenhauer / K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1970.
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
- Heidegger, M., *Schellings Abhandlung ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘ (1809)*, Tübingen 1971.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁵1976.
- Heidegger, M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1991.
- Heimsoeth, H., *Fichte*, München 1923.
- Hennigfeld, J., „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Die Menschlichkeit des Absoluten“, in: F Decher / J. Hennigfeld (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1992, 37–49.
- Hennigfeld, J., *Mythos und Poesia. Interpretationen zu Schellings ‚Philosophie der Kunst‘ und ‚Philosophie der Mythologie‘*, Meisenheim am Glan 1973.
- Hirsch, E., *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914.
- Hogrebe, W., „Schiller und Fichte. Eine Skizze“, in: J. Bolten (Hrsg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt a.M. 1984, 276–289.
- Hogrebe, W., *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings ‚Die Weltalter‘*, Frankfurt a.M. 1989.
- Holzhey, H., „Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung?“, in: H. Holzhey / W.Ch. Zimmerli (Hrsg.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1977, 117–138.
- Holzhey, H., „Popularphilosophie“, in: Autor (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Basel 1989, 1093–1100.
- Horstmann, R.-P., „Deutscher Idealismus – ein Aufstand der Epigonen?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (1996), 491–502.
- Hösle, V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990.
- Hühn, L., „Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik“, in: M. Hattstein u.a. (Hrsg.), *Erfahrungen der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Hildesheim / Zürich / New York 1992, 177–201.
- Hühn, L., *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart 1994.
- Ijsseling, S., *Rhetorik und Philosophie. Eine historisch-systematische Einführung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.
- Ivaldo, M., „Fichte in Neapel“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 243–248.
- Jacobi, E.H., *Werke*, VI Bde., Leipzig 1812–1825, Repr. Darmstadt 1968–1980.
- Jacobs, W G., „Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen“, in: O. Höffe / A. Pieper (Hrsg.), *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, 125–148.

- Jacobs, W.G., „Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling“, in: *Dialektik* 2 (1996), 33–44.
- Jaeschke, W. (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie 1799–1807, Quellenband*, Hamburg 1993.
- Janke, W., „Menschenliebe. Aufriß einer Theorie ethisch-religiöser Grundaffekte im Anschluß an Fichtes Religionslehre von 1806“, in: C.F. Gethmann / P.L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Georg Scherer zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1993, 91–100.
- Janke, W., *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin / New York 1993.
- Jantzen, J., „Das philosophische Problem des Bösen: Platon und die ontologische Tradition“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), 74–90.
- Jantzen, J., „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen“, in: O. Höffe / A. Pieper (Hrsg.), *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, 61–90.
- Kant, L., *Gesammelte Schriften*, XXXVIII Bde., hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, ab Band XXIII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1902ff., Bde. I–IX Repr. Berlin 1968.
- Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, hrsg. v. R. Malter, Hamburg 1990.
- Kodalle, K.-M., „Fichtes Wahrnehmung des Historischen“, in: W. Högrefe (Hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt a.M. 1995, 183–224.
- Kopperschmidt, J. / Schanze, H. (Hrsg.), *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, München 1994.
- Kopperschmidt, J. (Hrsg.), *Rhetorik*, Bd. I, Darmstadt 1990.
- Lanfranconi, A., *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F.W.J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Lask, E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen 1914.
- Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, II Bde., München²1973.
- Lauth, R., „J.G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64), 353–385.
- Lauth, R., „Der Begriff der Geschichte nach Fichte“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), 353–384.
- Lauth, R., „Vierzehn Rezensionen J.G. Fichtes aus dem Jahre 1788“, in: *Kant-Studien* 59 (1968), 21.
- Lauth, R., „Einleitung“, in: J.G. Fichte, *Von den Pflichten des Gelehrten. Jenaer Vorlesung 1794/95*, hrsg. v. R. Lauth / H. Jacob / P.K. Schneider, Hamburg 1971, VII–LXVII.
- Lauth, R., „Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache“, in: K. Hammacher (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt a.M. 1971, 165–197.

- Mainberger, G.K., *Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles, Cicero, Augustinus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Mainberger, G.K., *Rhetorische Vernunft oder: Das Design in der Philosophie*, hrsg. v. H. Holzhey / J. Scheuzger, Wien 1994.
- Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1982.
- Meckenstock, G., *Das Schema der Fünffachheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804–1806*, Göttingen 1973.
- Meier, Chr., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1983.
- Müller, A., *Zwölf Reden über die Beredtsamkeit und ihren Verfall in Deutschland. Gehalten zu Wien im Frühlinge 1812*, Stuttgart 1983.
- Nauen, F., „Garve – Ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes“, in: *Kant-Studien* (1996), 184–197.
- Niehues-Pröbsting, H., *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt a.M. 1987.
- Oelmüller, W., „Ist das Böse ein philosophisches Problem?“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 98 (1991), 251–266.
- Oesterreich, P.L., „Schellings ‚Weltalter‘ und die ausstehende Vollendung des Deutschen Idealismus“, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 39 (1985), 70–85.
- Oesterreich, P.L., „Verborgene persuasive Strategien. Zur rhetorischen Metakritik der Philosophie“, in: H. Schanze/J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989, 299–317.
- Oesterreich, P.L., „Politische Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik der ‚Reden an die deutsche Nation‘“, in: *Fichte-Studien* 2 (1990), 74–88.
- Oesterreich, P.L., *Fundamentalrhetorik. Untersuchung zu Person und Rede in der Öffentlichkeit*, Hamburg 1990.
- Oesterreich, P.L., „Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘“, in: *Kant-Studien* 83 (1992), 324–335.
- Oesterreich, P.L., „Charismatische Interpersonalität bei Thomas von Aquin“, in: C.-F. Gethmann/P.L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven, Georg Scherer zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1993, 55–66.
- Oesterreich, P.L., „„Wenn die Ironie wild wird ...“: Die Symbiose von Transzendentalphilosophie und Tropus bei Friedrich Schlegel“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 12 (1993), 31–39.
- Oesterreich, P.L., *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt 1994.
- Omine, A., „Intellektuelle Anschauung und Mystik“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 184–203.
- Pareyson, L. (Hrsg.), *Schellingiana rariora*, Turin 1977.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hrsg. v. W Kroll, XXIV Bde., Stuttgart 1893–1978.

- Platon, *Werke*, hrsg. v. G. Eigler, VIII Bde., gr.-dt., Darmstadt ²1990.
- Plett, H.F. (Hrsg.), *Die Aktualität der Rhetorik*, München 1996.
- Plett, H.F. (Hrsg.), *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Berlin/New York 1993.
- Preul, R., *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin 1969.
- Roberts R.H./J.M.M. Good (Hrsg.), *The Recovery of Rhetoric. Persuasive Discourse and Disciplinarity in the Human Sciences*, London 1993.
- Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1991.
- Rosales, J.R. de, „Fichte in Spanien. Ein Bericht“, in: *Fichte-Studien* 8 (1995), 274–290.
- Schanze, H./Kopperschmidt, J. (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989.
- Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K.E.A. Schelling, Stuttgart 1856–61 (Abt. 1–IV = XI–XIV).
- Schelling, F.W.J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. v. M. Schröter, München 1946.
- Schelling, E.W.J., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. v. S. Peetz, Frankfurt a.M. 1990.
- Schelling, F.W.J., *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und Weltalter*, hrsg. v. L. Knatz/H.J. Sandkühler/M. Schraven, Hamburg 1994.
- Scherer, G., *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt 1985.
- Schlegel, F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, XXXV Bde., München/Paderborn/Wien 1958ff.
- Schmidt-Biggemann, W./Colpe, C. (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt a.M. 1993.
- Schottky, R., „Bemerkungen zu Fichtes Rhetorik in ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters‘“, in: A. Mues (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, 415–434.
- Schottky, R., „Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlicher Manuskripte von 1807“, in: *Fichte-Studien* 2 (1990), 111–137.
- Schottky, R., „Rechtsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung“, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), 118–153.
- Schrader, W.H., *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Schuller, A./Rahden, W. v. (Hrsg.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin 1993.
- Schulte, Ch., *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988.
- Schulz, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Weinsberg ²1975.
- Siegmann, G., *Die Wahrheit des Falschen. Zum Verhältnis von Platon, Aristoteles, Nietzsche und Heidegger*, unv. Habilitationsschrift, Wuppertal 1993.

- Simons, H.W (Hrsg.), *The Rhetorical Turn. Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*, Chicago 1990.
- Traub, H., *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Traub, H., „Vollendung der Lebensform. Fichtes Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls“, in: *Fichte-Studien* 8 (1995),161–191.
- Ueding, G./Steinbrink, B., *Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, Stuttgart/Weimar 1994.
- Ueding, G., „Rhetorik und Popularphilosophie“ in: ders., *Aufklärung über Rhetorik. Versuche über Beredsamkeit, ihre Theorie und praktische Bewährung*, Tübingen 1992, 47–58.
- Villacanas, J.L., „Fichte und die charismatische Verklärung der Vernunft“, in: *Fichte-Studien* 5 (1993), 117–148.
- Weisedel, W., *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart-Bad Cannstatt²1973.
- White, H., *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M. 1994.
- Widmann, J., „Angewandte Philosophie“, in: ders., *Johann Gottlieb Fichte. Eine Einführung in seine Philosophie*, Berlin/New York 1982, 85–130.
- Wieland, W., *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956.