

Leben und Tod in Fichtes ‚Lebenslehre‘

Von WOLFGANG JANKE (Köln)

Leben ist der ausdrücklichste Name für Sein. „Es giebt kein anderes Seyn, als das Leben“¹. Name und Sache des Lebens treffen den alles beherrschenden Sinn von Sein. Um ihm zu entsprechen, gilt es, das Leben schlechthin zu nehmen und nicht als ‚dieses oder jenes Leben‘.

Der äußerste Gegensatz zum Leben ist der Tod. Wo Leben bedacht wird, entsteht zugleich der Gedanke des Todes. Als Korrelat zum Leben, das von aller Bestimmung und Schranke losgelöst ist, gewinnt auch der Tod einen radikalen Sinn. Tod bedeutet Nichtsein schlechthin. Das Urteil des Todes lautet in unbestimmbarer Einfachheit: ‚ist nicht‘, die Position des Lebens besteht im schlichten ‚ist‘. „Sowie Seyn und Leben Eins ist und dasselbe, ebenso ist Tod und Nichtseyn Eins und dasselbe“².

Das Wesen des Lebens und der Tod in seinem totalen Unwesen werden nicht tief genug gedacht. Was die Sterblichen gewöhnlich als Tod und Totes bezeichnen, begreift nicht den ‚ewigen Tod des Nichtseyns‘³. Das gemeine Verstehen hält sich an die ‚Mischung‘ von Tod und Leben. Eine philosophische Lebenslehre hat die Bestandteile dieser Mischung zu scheiden. Solche Kritik ist aber nur möglich, wenn Leben und Tod im Hinblick auf Sein und Nichts absolut gedacht werden.

Diesem Einsatz der Lebenslehre gegenüber erweisen sich die überlieferten Erfassungsversuche von Leben und Tod als zu beschränkt. Und es wird sich zeigen: Zwar sprechen sie vom wahren Leben, Erleben, Bewußtseinsleben, leistenden Leben usw., aber sie fassen – wo sie nicht überhaupt ontologisch indifferent bleiben – nur bestimmte Erscheinungsweisen des Lebens, nicht das Leben selbst. Das gilt für alle Unternehmungen, welche Leben als Thema der Naturphilosophie behandeln, ebenso wie für alle, die es *einseitig* als das Element des Bewußtseins aufhellen wollen.

Nun bezeugt sich aber doch Leben unbestreitbar als das Belebende in der Natur, und seine fundierende Bestimmung liegt im Lebensbereich des Pflanzlichen als ein Einverleiben von Fremdem und dadurch als Wachsen und Schwinden durch sich selbst offen zutage⁴. Und der allgemeinste Wesensumriß der Seele durch Aristoteles hat für alle spätere Betrachtung des Naturlebens verbindlich festgelegt: Allein das Organische heißt lebendig, sofern es imstande ist, seine Organe wirklich gebrauchen zu können⁵.

¹ Über das Wesen des Gel. SW VI, 361. Zitiert nach J. G. Fichte Sämtliche Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1845–46. Nachgelassene Werke I–III = SW IX–XI.

² Die Anw. z. sel. Leben SW V, 404.

³ Ebenda SW V, 408.

⁴ ζῶντι δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Aristoteles De anima 412 a 14–15.

⁵ Vgl. die dritte und zusammenfassende Fassung des Horismos der Seele als ἐντελέχεια ἢ πρώτητι σῶματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ De anima 412 b 5–6.

Wie aber, wenn die Lebendigkeit der Natur, soweit sie im Sichernährenkönnen und Aufwuchs fundiert ist, nicht das wahre Leben wäre? Wenn zum Erscheinen des Lebens eine andere Fundierung gehörte, nämlich Freiheit und eine Entwicklung gerade über die in sich gebundene Natur hinaus? Dann wäre das Naturleben nur ein Bild, nicht das Wesen und der Grund des Lebens⁶. Und vielleicht steht es so, daß die Natur nicht einmal Eigenbild des Lebens wäre, sondern nur das Worein des Bildens. „Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee“⁷.

Steht es so, dann ist auch der physische Tod als Schein bzw. Erscheinung zu durchschauen. Seine unentrinnbare Gewißheit ist nur demjenigen furchtbar, der dem Schein des Naturlebens verfällt. Dieses Leben nämlich schwebt zwischen Werden und Vergehen. In ihm befangen, erblickt sich der Sterbliche mitten im Schwinden der Zeit. Er nimmt für sein Leben ein Solange des Schwebens, von der Stunde der Geburt bis zur Stunde des Todes. Bewußtes Leben, das sich so kurz bemißt, existiert daher in ständiger Furcht vor der Macht der Zeit; denn der Zeit ist es wesenhaft, Gegenwärtiges schwinden zu machen. „Jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend und im Sterben“⁸.

Nun vermag zwar der endliche Mensch dem Sterben zur Unzeit in der Zeit nicht zu entrinnen, aber im Scheinleben währt das Sterben immerfort; denn in jedem Moment ist verzehrende Zeit. Im Aufgange des wahren Lebens dagegen stirbt dieses Sterben ein für allemal. (Darum ist dieses Sterben des Todes Anleitung zur Seligkeit und nicht, wie in Kierkegaards ‚Krankheit zum Tode‘, Anlaß zur Verzweiflung. Das Sterben wird nicht endlos durchlebt, es wird das wahre Leben endlich erlebt.) „Doch ist dies das der Endlichkeit nie abzunehmende Schicksal; nur durch den Tod hindurch dringt sie zum Leben. Das Sterbliche muß sterben, und nichts befreit es von der Gewalt seines Wesens; es stirbt in dem Scheinleben immerfort; wo das wahre Leben beginnt, stirbt es, in dem Einen Tode, für immer und für alle die Tode in die Unendlichkeit hinaus, die im Scheinleben seiner warten“⁹.

Der Tod ist bloßer Schein, wo er in seinem sinnlichen Anblick als Aushauchen des Lebens und Zerfall des Leibes genommen wird – und es bleibt dafür gleichgültig, ob dieser Anblick dem Menschen die Furcht erregt, er zerstiebe in Nichts, oder ob man den Tod zur sanften Empfindung besänftigt, in welcher das allmähliche Freiwerden von allem Schmerz gefühlt wird (Kant, *Anthrop.* I § 27). Leiblicher Tod ist Vergehen eines an ihm selbst Vergänglichen; „aber dieser Leib ist nicht Ich. Ich selbst werde über seinen Trümmern schweben, und

⁶ „Daß dieses Leben der Natur nun aber kein wahrhaftes Leben ist, sondern ein bloßes Bildleben, kann freilich nur dem aufgehen, der über die Natur und das Befangensein in ihrem Bildwesen selbst hinauskommt.“ *Tats. d. Bew.* 1813 SW IX, 464.

⁷ *Grundzüge d. gegenw. Zeitalters* SW VII, 55.

⁸ *Die Anw. z. sel. Leben* SW V, 406.

⁹ *Ebenda* SW V, 413.

seine Auflösung wird mein Schauspiel seyn¹⁰. Seit Platos Phaidon ist das leibhafte Leben um sein Ansehen gebracht, wahre Anwesenheit zu bedeuten, und Fichtes Lebenslehre ist darüber belehrt, daß der physische Tod nicht Ende, sondern neuer Anfang des Lebens bedeutet. „Das, was der Sterbliche Tod nennt, ist die sichtbare Erscheinung einer zweiten Belebung“¹¹. Ihm gilt daher die unsookratische Haltung, dem Sterben zu widerstehen, als Beweis für ein unvollkommenes und der Natur verhaftetes Leben¹².

Erfasst der Bezug von Leben und Leib, Leben und Natur, Leben und Organismus nur Schein und Erscheinung, keineswegs die Wahrheit des Lebens, wie steht es dann mit der Relation von Leben und Tod zu Bewußtsein und Geist? Der Bescheid lautet: Leben ist Bewußtsein und Tod Bewußtlosigkeit, so daß „Denken und Leben – Nichtdenken und Totseyn, wohl ganz dasselbe bedeuten dürften“¹³. Freilich kommt alles darauf an, das Bewußtseinsleben absolut zu fassen und Bewußtlosigkeit nicht etwa als Scheintod zu verharmlosen. Sonst erhält man wieder nur Erscheinungsformen, nicht aber das Wesen des Lebens.

Damit ist ausgeschlossen, Leben in monadischem Sinne als willenhafte Selbstentfaltung des Individuum durch die Zeit hindurch auszulegen und Lebendigkeit als ‚Entelechie‘, d. i. als Anfangsgrund und Gesetz für eine vorbestimmte, einzigartige Entwicklung bewußter Welt- und Selbsthabe zu interpretieren. Die individuelle Fortentwicklung des Geistes in Zeit und Geschichte betrifft nicht einmal die wahre Erscheinung des Lebens. Diese „ist nicht das individuelle Leben, und seine Entwicklung durch die Zeit hin“¹⁴. Und entsprechend kommt der Tod als Vergehen eines individuellen Ich nicht in philosophischen Betracht. „Ich werde überhaupt nicht für *mich* sterben, sondern nur für *andere*“¹⁵. (Und folglich fällt auch das Thema über die Unsterblichkeit der Seele aus der Philosophie heraus¹⁶).

Liegt die Wahrheit des Lebens nicht im Bewußtsein und ‚Erleben‘ des Einzelnen, dann vielleicht im Selbstbewußtsein überhaupt? Diese These, die Wahrheit des Lebens sei im Selbstbewußtsein aufgehoben, dadurch daß sie den Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein leistet, hat Hegels ‚Phänomenologie‘ vorgetragen, und die ‚Enzyklopädie‘ hat sie definiert: „Das Leben ist als Subjekt und Prozeß wesentlich sich mit sich vermittelnde Tätigkeit“ (Enz. § 338). Leben vollzieht fundamental die Aneignung von Fremdem durch ein ausholendes Einholen, in dessen Vollzug sich das Lebendige nährt und erhält. Dieser Lebenscharakter erfüllt Bewußtsein und Selbstbewußtsein: Das Bewußtsein als Verstand ist tätig, und zwar so, daß es Unterschiede setzt und aufhebt, Gleiches ungleich und Ungleiches gleich macht; und darin lebt das Selbstbewußt-

¹⁰ Appellation an das Publ. SW V, 237.

¹¹ Die Best. des Menschen SW II, 318.

¹² Grundzüge d. gegenw. Zeitalters SW VII, 234.

¹³ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 431.

¹⁴ Tats. d. Bew. 1813 SW IX, 411.

¹⁵ Die Best. des Menschen SW II, 315.

¹⁶ „Über die Unsterblichkeit der Seele kann die W.-L. nichts statuieren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit, sondern es ist nur Leben.“ W.-L. 1804 SW X, 158.

sein, sich vom Gegenstande zu unterscheiden und diesen Unterschied aufzuheben. Es bezieht sich auf anderes, um sich in ihm selbst zu wissen und um als Subjekt mit dem Objekt Identität herzustellen. Zudem zeigt sich Leben als Prozeß, als Kreislauf und Reproduktion. Auch diese Wahrheit hebt das Selbstbewußtsein auf; denn es ist sich mit sich vermittelnde Tätigkeit oder mit Fichtes Prägung ‚in sich zurückkehrende Tätigkeit‘. Beim Prozeß der Tathandlung kehrt die Handlung in ihrem Produkt, der Tat, zu sich selbst zurück, weil Handeln oder Setzen des Subjekts und das Produkt, das gesetzte, d. i. als seiend vorgestellte Objekt, in der Tätigkeit des Selbstbewußtseins identisch sind, nämlich das eine und selbe Ich. Und wo Produzieren und Produkt dasselbe sind, da ist das Produzieren zugleich Reproduzieren.

Der Deutsche Idealismus hat das Wesen der Reflexion als ‚Polarität‘, Reproduktion und ‚Assimilation‘ immer wieder beschrieben. Wie aber, wenn das Leben darin gar nicht seine Wurzel hätte, Tätigkeit des Selbstbewußtseins – selbst nicht in der Gestalt des freien, von selbst anfangenden Willens – zu sein? Wenn das Ich nichts wäre als die vorauszusetzende Form, in welcher das wahre Leben einzig da zu sein vermöchte?

Ist die Selbsthaftigkeit des Bewußtseins Voraussetzung für die Erscheinung des Lebens, so bedeutet die Selbstlosigkeit den Schatten, in welchem das Leben der Phänomene nicht gedeiht. Totsein besagte dann entsprechend: Ding oder Objekt zu sein und bewußtlos zu bleiben in Hinblick auf den Rückbezug aufs Subjekt. Der Tod des Denkens ist seine Hingabe an das Ding in seinem Ansich. Wo der Zauberblick des Geistes fehlt, das Negative zu negieren oder sich selbst zu erkennen im Anderssein, da breitet sich der Tod über alle Erscheinung, und es wird unmöglich, den lebendigen Geist in seinem zu sich kommenden Erscheinen zu begreifen. Das hat Fichte festgelegt: Der Tod in seiner mächtigsten und verbreitetsten Erscheinung liegt im toten Blick geistlosen Denkens. „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im ertötenden Blick des toten Beschauers“¹⁷. Versteht sich das Ich selbst ausschließlich als Ding und Objekt im Zusammenhange der Natur, dann legt es auch die Dinge als Sein, d. i. an sich bestehende Substanz aus, dem alles geistige Leben fehlt. So verbleibt die ‚todt-gläubige Seynsphilosophie‘ ‚in diesen Schatten von den Schatten der Schatten“¹⁸.

Diese Vorüberlegungen lassen die Vermutung aufkommen, daß kein Denken, welches Sein nicht als absolutes Denken verbindlich begreift, über bloße Erscheinungsweisen und Aspekte von Leben und Tod hinauszudringen vermöchte, sondern im Scheinleben befangen bleibt. „Die wahre, in sich selbst zu Ende gekommene und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kerne derselben durchgedrungene Philosophie hingegen geht aus von dem Einem, reinen göttlichen Leben; als Leben schlechtweg ... nicht aber als von diesem oder jenem Leben“¹⁹.

‚Lebenslehre‘ ist der Titel für die in der Gestalt einer Transzendentalphilosophie zu Ende gekommenen Metaphysik. Sie bildet die eigentliche Gegenstel-

¹⁷ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 404.

¹⁸ Reden an die deutsche Nation SW VII, 375–76.

¹⁹ Ebenda SW VII, 362.

lung zu Nietzsches Gleichsetzung von Sein und – als Wille zur Macht ‚absolut‘ gesetztem – Leben. In ihr vollendet sich die umwälzende Wende vom toten Sein zum lebendigen Bewußtsein, und zwar im Ausmaße des Absoluten. Der Tod, absolut betrachtet, ist der tote Gott. Gott ‚als Leichnam‘²⁰ wird in aller Substanzmetaphysik, am rücksichtslosesten in Spinozas System der absoluten Substanzialität, an den Anfang gestellt. Aus dem Tode aber ist es nicht zum Leben, aus substanzialer Dingheit nicht zum Bewußtsein zu bringen. Vielleicht ver spricht der umgekehrte Weg Erfolg, der vom absoluten Leben ausgeht, um zu Sein (Objektivität) und Substanz zu kommen. Das eben hat der Anfang des ‚Berichtes über den Begriff der W.-L. und die bisherigen Schicksale derselben‘ zur vorläufigen Erwägung gegeben: „Es würde einleuchten, daß eine wahrhaft lebendige Philosophie vom Leben fortgehen müsse zum Seyn, und daß der Weg vom Seyn zum Leben völlig verkehrt sey“²¹.

Der Gang einer wohlgegründeten Philosophie des Lebens hätte mithin I. seinen Ausgang vom wahren Leben zu nehmen, II. das Selbstbewußtsein als einzig mögliche Gestalt des erscheinenden Lebens zu fassen und III. das tote Sein angesichts absoluten Lebens herzuleiten. In dieser dreifachen Aufgabenstellung stellt sich die transzendente Lebenslehre als eine Kritik der lebendigen Vernunft auf. Sie unternimmt es, in methodischer Rücksicht auf Bedingungen und Grenzen endlichen Begreifens göttliches und Bewußtseinsleben, wahres und Scheinleben zu scheiden. Gelingt das, „es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche *Lebenslehre* ist, entstehen“²².

I.

Gesetzt, das Leben der Reflexion sei nur Erscheinungsform eines höheren Lebens, dann stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Selbstbewußtsein und Leben als Frage nach dem Überstieg des Bewußtseins und dem Aufstieg zum reinen oder göttlichen Leben²³. Wodurch aber bliebe ein das Ich übersteigender Aufstieg zu einem wahren Leben jenseits des Selbstbewußtseins für ein transzendental-kritisches Philosophieren verbindlich? Allein dadurch, daß das Ich in seinem ursprünglichen Begriff auf ein absolutes Leben als notwendige Bedingung seines Begreifens verweist. Es ist der Zusammenhang von Begriff und Leben, welcher das Denken nötigt, das Ich endgültig als ersten Anfangsgrund von Wissen und Sein aufzugeben (zu ‚vernichten‘), um ein wahrhaft lebendiges Prinzip zu gewinnen.

Fichte kennzeichnet bekanntlich den Begriff des Begriffs als ‚Durch‘. Diese ungewöhnliche Substantivierung einer Präposition soll das gewöhnlich verdeckte Verstehen für die „allbekannte Denkform“ wecken, „in der Jeder sein

²⁰ Einl. in die W.-L. 1813 SW IX, 101.

²¹ Bericht über den Begriff der W.-L. SW VIII, 372.

²² Ebenda SW VIII, 371.

²³ Solche Grundlegung der Lebenslehre wird in einer Lehre von der Wahrheit vollbracht (vgl. W.-L. 1804 Vortr. I–XVI SW X, 87–213); denn der Tod beirrt nur durch den Schein, die Wahrheit des Lebens dagegen ist das Leben der Wahrheit und ihrer wahren Erscheinung selbst.

Lebelang sich bewegt hat: A ist mithin B; A das Durch für das B²⁴. Gewonnen ist diese Kennzeichnung des Begriffs an dem, was der Begriff zuerst und durchdringend begreift, am Sichbegreifen des begreifenden Ich selbst: Das Ich ist das, was das Nicht-Ich nicht ist, und nur im Durchgang durch das Ich ist das Nicht-Ich zu begreifen, so wie das Ich sich nur im sich losreisenden Durchgang durch das Nicht-Ich begreift. In seine höchste Gestalt kommt endliches Begreifen hingegen erst als ‚Urbegriff‘.

Der Urbegriff stellt sich nicht mehr bloß als das sondernd-konstruierende Durch von Ich und Nicht-Ich auf, sondern als ungesondertes ‚Durcheinander‘ von Ich qua Bild und dem Absoluten, dem Licht oder Leben, qua Abgebildetem. (Darin ist das Ich als das in Gewißheit existierende Prinzip aufgehoben und bereits als das veranschlagt, was es in Wahrheit ist, nämlich Form für die Erscheinung des Seins.) In dieser untrennbaren Einheit des Durch sucht sich die Wahrheit, der Einheitsgrund von Denken und Sein, zu gründen.

Eine im Urbegriff aufgestellte Wahrheit aber hält nicht stand. Das Durch enthält nämlich nicht mehr als die formale Relation zweier Glieder. Daß jedes der beiden nur durch das andere begreifbar wird, schuldet es dem Durch. Hingegen, daß das Begreifen *lebt*, das ist nicht mehr dem Durch zu entnehmen. Dabei besteht doch die ‚Durchheit‘ des Durch in einem Fortgehen, einem lebendigen ‚Fließen‘ von einem zum anderen. Begreifen geschieht nicht durch unbewegtes Anstarren, sondern im Hin- und Herblicken als einem fortwährenden In-Beziehung-Setzen von Entgegengesetzten, letztlich von Denken und Sein.

Das ist eine fundamentale Einsicht. Sie bedeutet wohl die entscheidende Korrektur an der ‚Grundlegung‘ von 94. Damals – wo es darum ging, den Grundsatz des Ich-bin systematisch als Grundsatz zu entfalten – war das Ich nach Form und Materie schlechthin unbedingt gesetzt worden, und zwar als leidenslose Tätigkeit. Jetzt – wo es um den genetischen Zusammenhang zwischen Ich und Absolutem geht – muß der Grund des Bewußtseinslebens tiefer untersucht werden. Und dabei zeigt sich eben, daß das Leben dem Ich und Urbegriff nicht von sich her eignet, sondern daß das Ich lediglich eine bestimmte Form für ein Leben oder Tätigsein Vorbildet. Es zeichnet gleichsam die Erscheinungsform des Lebens vor: Einheit zu sein im Durchgang durch entgegengesetzte Zweiheit. So ist das Ich nur ‚Anlage‘, und gerade nicht Wirklichkeit von Tätigsein und Leben. „Es hat bei aller Anlage des Lebens, dennoch in sich selber nur den Tod“²⁵. Will sich folglich die Grundlegung eines transzendentalen Systems vor dem Vorwurf der Leere und des Todes schützen, darf sie nicht vor der Frage Halt machen: „Wie soll es ... mit diesem also beschaffenen *Durch*, jemals zum Leben kommen?“²⁶

Offenbar niemals durch den innerlich toten Begriff, der nur die Form möglichen Bewußtseins in sich, den Grund seines Daseins aber außer sich hat. So verweist der Bestand eines ‚lebendigen Durch‘ von sich auf ein es ermöglichen-

²⁴ Einl. in die W.-L. 1813 SW IX, 47.

²⁵ W.-L. 1804 SW X, 170.

²⁶ Ebenda SW X, 168.

des Leben. Lebt das Durch nicht aus sich selbst, dann muß es, soll es zum Akt des Selbstbewußtseins kommen, von einem Leben her existieren, das aus sich selber lebt. „Soll es zu einer Existenz des Durch kommen; so wird ein absolutes, in sich selbst begründetes Leben vorausgesetzt“²⁷. Und es wird sich zeigen: So notwendig das Durch existiert, so notwendig setzt es ein Leben jenseits und unabhängig vom Begriff voraus, dem es sein Existieren schuldet. „*Resultat*: Existenz eines *Durch* setzt ein ursprüngliches, an sich gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst begründetes *Leben* voraus“²⁸. In einer so angezeigten Deduktion, die ein reines Leben als Bedingung der Möglichkeit ursprünglichen Begreifens rechtfertigt, erreicht der Aufstieg zur Wahrheit den Punkt, an dem sich das Selbstbewußtsein übersteigen muß, um sich in das Leben des Absoluten zurückzuverlagern. Dieses Leben lebt aus sich selbst und nicht in den Formen des setzend-entgegensetzenden Bewußtseins. „Dieses Leben daher ist das wahre Absolute“²⁹.

Worauf es bei diesem Transzensus ankommt, ist, den Zusammenhang von endlichem Begriff und absolutem Leben zur Evidenz zu bringen. Dafür ist bisher bloß faktisch eingesehen, daß das lebendige Durch ein an sich lebendes Leben voraussetzt. Noch ist nicht genetisch evident geworden, *wodurch*, d. i. nach welchem Prinzip und Gesetz uns diese Einsicht entstanden war. Für diese Frage bieten sich zwei Lösungen an, deren Geist und Maxime Fichte in eindringlichen Untersuchungen herausgestellt und destruiert hat. Hier genügt es, Resultate anzuzeigen.

Die erste Auflösung der Frage ist idealistisch. Sie beruft sich darauf, die ganze Operation beginne damit, daß der Urbegriff energisch gedacht werde. Mithin sei die Freiheit des Denkens Anfangsgrund dieser Einsicht, und konsequenterweise sei die Notwendigkeit eines bewußtseinsunabhängigen Lebens nichts denn ein notwendiger Gedanke. Diese Position ist einseitig. Sie hält sich ausschließlich an die Seite des Für-uns-Seins und verurteilt alles Sein und Leben zu Objektivität und Tod. Die andere, realistische Lösung hält sich an das Reale (den einleuchtenden Inhalt) und behauptet: Die fragliche Einsicht entstehe nicht durch das Konstruieren des Ich, sondern durch Selbstkonstruktion des Absoluten, und zwar eben in Negation alles ichbezogenen Begreifens. Aber diese Position ist nicht minder einseitig, sie versteift sich auf das An-sich. Der Realist glaubt, da er sich an das reine An-sich halte und die Reflexion des Bewußtseins vernichte, über das Bewußtsein hinausgekommen zu sein. Sinn und Bedeutung des An-sich beruht aber doch gerade auf dem Verhältnis zwischen Für-uns und An-sich; denn das An-sich läßt sich nur als Nicht-für-uns verstehen, die Relation von An-sich und Für-uns ist aber die Grundform des Bewußtseins. So enthüllt sich der Realismus als ein Idealismus, der sich nur nicht kennt.

Beide Positionen sind einseitig, weil sie in ihrer Wurzel faktisch bleiben. Sie erforschen nicht ihre Voraussetzungen, sondern berufen sich auf ein unerforschliches Faktum, auf die Faktizität des An-sich bzw. auf das Faktum des Selbst-

²⁷ Ebenda SW X, 173–74.

²⁸ Ebenda SW X, 170–71.

²⁹ Ebenda SW X, 174.

bewußtseins. Ein Philosophieren, das im Problemfeld von Realismus und Idealismus hängenbleibt, ist durch Fichte als hartnäckig borniertes Wissen aufgedeckt worden, das seine eigenen Prinzipien nicht durchschaut. Beider Auskünfte leiden an der Ohnmacht, genetisch nicht begründen zu können, *wie* ein Leben jenseits des Begriffs evident wird.

Den Zusammenhang von endlich-bewußtem und göttlichem Leben einzusehen, gelingt offenbar nur, wenn von der Relation des Seins auf das Bewußtsein und umgekehrt abgelassen wird. Und dies hat die W.-L. als das ‚erste Grundgesetz alles Wissens‘ aufgedeckt: Nur indem sich das Ich vernichtet, leuchtet das wahre Sein oder Leben ein. Solange diesem Gesetz nicht entsprochen wird, bleibt alles Verstehen im Gegensatze von Subjekt und Objekt hängen und versteht Sein vorzüglich als Gegenständlichkeit. Und darum ist auch das Faktum des An-sich fallenzulassen, weil in ihm die Distinktion von Subjekt und Objekt verlassen scheint, in Wahrheit aber verdeckt zugrunde liegt. Also muß, um den reinen Sinn von Sein zu finden, von dieser Relation ganz abgesehen werden³⁰.

Diese Erwägungen leiten das methodische Verfahren einer absoluten Abstraktion an. Es nimmt Rücksicht auf den Umstand, daß wir das wahre Sein, sobald wir es vorstellen und mit Bewußtsein darüber sprechen, schon vergegenständlicht und objektiv versprachlicht haben. Indem wir aber darauf achten, kommen wir in den Stand, von allem zu abstrahieren, was am unmittelbaren Leben bloß Produkt unserer Vergegenständlichung ist. Zwar können wir unser endlich-selbstbewußtes Reflektieren vom Urteil über das Absolute nicht fernhalten, aber wir können es als inadäquat in Rechnung stellen und gleichsam vom Resultat abziehen. Indem wir das selbstbewußte Begreifen und Ansprechen des reinen Lebens vollziehen, haben wir in eins von den Modi des Begreifens und der Sprache zu abstrahieren.

Von Anbeginn an hatte ja die Wissenschaftslehre die Abstraktion als das Mittel eingesetzt, wodurch ein erfahrungsgebundenes Erkennen alle Erfahrung auf ihren Grund hin übersteigt³¹. Jetzt ist im Unterschied zum bloß relativen Abstrahieren der frühen Grundlegung die Abstraktion absolut zu vollziehen: Im Hinblick auf das wahre Sein und Leben ist von der gesamten Subjekt-Objekt-Relation zu abstrahieren, vom Ding als *vorgestelltem* und vom Vorgestellten als *Ding*, und nicht bloß entweder vom Ding oder von der Vorstellung. So bringt sich eine Lebenslehre methodisch in eine zureichende Fragestellung; denn nur einem in absoluter Abstraktion gereinigten Sehen leuchtet das reine Sein ein: „Was ist nun in dieser Abstraktion von der Relation dieses reine Seyn?“³².

³⁰ Dies impliziert die weitere methodische Maxime, auch von der Sprache abzulassen, soweit diese eben Ausdruck des objektiv begreifenden, etwas *als* etwas beurteilenden Bewußtseins ist. Die erste Grundwendung aller Sprache ist Objektivität (W.-L. 1804 SW X, 205). Zwar vermögen wir das wahre Leben nur im Medium bewußter Sprache, also in Sätzen, zu charakterisieren, gleichwohl verpflichtet die Methode, im Ansprechen des Seins und Lebens *als* dieses die unvermeidliche Objektivierung der Sprache abzuziehen.

³¹ Vgl. 1. Einl. in die W.-L. 97 § 3 SW I, 425.

³² W.-L. 1804 SW X, 205.

In drei Sätzen hat die Vorlesung ‚Über das Wesen des Gelehrten‘³³ das ‚göttliche Leben‘ charakterisiert. Sie bilden zugleich die einzig ausweisbaren Thesen über das Sein und sind im Grunde Explikationen des Satzes vom ἀληθὺς ὅν in der W.-L. von 1804: „Das Seyn ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seyns, das nie aus sich herauskann“³⁴. (Sie artikulieren das Sein als Singulum, d.i. in seinem monadischen Charakter der Einzigkeit, Einfachheit und des Auf-sich-Vereinzeltseins.)

„Das Seyn, durchaus und schlechthin als Seyn, ist lebendig und in sich thätig, und es giebt kein anderes Seyn, als das Leben: keineswegs aber ist es todt, stehend und innerlich ruhend“³⁵. Sein, losgelöst von aller Bestimmtheit und Grenze, ist Leben, sofern Leben als Tätigsein absolut genommen wird. Das Wesen des Lebens ist Geist, so wie Geist in seinem Wesen Leben ist³⁶. Dabei ist das Handeln des Geistes nicht einfach mit der unter Gesetzen stehenden Tätigkeit des Selbstbewußtseins gleichzusetzen, es ist ‚lauter Leben‘. Darauf basiert die einzig zureichende Lebenslehre: „Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todtte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben“³⁷. Die Tätigkeit des Ich bestimmt und beschränkt sich durch das notwendig entgegensetzende Nicht-Ich. Der endliche Geist erringt das Leben durch den Tod und lebt in ständigem Durch-Brechen der Schranke des Todes. Das Sein schlechthin ist das geisterfüllte Leben einer Vernunft, das keinen Tod am Objekt erleidet.

Sein als Leben bedeutet stetige, nie anhaltende Regsamkeit des Geistes. Daher bildet die Linie für Fichte das ursprüngliche Gleichnis des Lebens. Die Linie ist nur im Akt des Linie-Ziehens und hat in sich kein Stück, das nicht Linie wäre. Sie zeigt das Bild einer Handlung ohne Anhalten, Unterbrechung und Tod³⁸.

Der erste und vordringliche Anblick von Sein als Sein ist Wirkbarkeit (Realität). Diese Ansicht scheidet wahres Sein ab vom Seinsinn des Todes, dem Ansich-Bestehen und Auf-sich-Beruhem. „Niemand wird ferner diese Realität mit *Seyn* (Objektivität) verwechseln; das Letztere ist ein in sich beschlossenes, darum todttes *Fürsichbestehen* und *Aufsichberuhem*“³⁹. Was für sich besteht und so wenig auf anderem beruht, daß es allem anderen (akzidentellen Sein) zugrunde liegt, heißt herkömmlicherweise Substanz. Das Ding in seiner Substantialität ist leblos, weil es das Leben des Bewußtseins außer sich hat und bloß als Objekt für ein Bewußtsein vor- und zugrunde liegt. Daher gilt die Gleichung: „Sub-

³³ Die Erlanger Vorlesungen tragen in voller Klarheit als gesicherte Thesen vor, was Resultat einer anderen, „tieferen Untersuchung und vollkommen erweislich ist“ (SW VI, 361). Die Grundsätze der Lebenslehre, welche die populären Vorträge der folgenden Jahre – wie übrigens jede ausarbeitende Fortführung des Systems – tragen, wurden auf dem Boden und mit den Methodenmitteln der Wahrheitslehre von 1804 aufgestellt.

³⁴ W.-L. 1804 SW X, 212.

³⁵ Über das Wesen d. Gel. SW VI, 361.

³⁶ „Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben“ (SW V, 410). „Das Denken ist seinem Wesen nach lebendig“ (SW VII, 55).

³⁷ Vgl. den Anfang der W.-L. 1810 SW II, 696.

³⁸ Tats. d. Bew. 1813 SW IX, 42 und 46.

³⁹ W.-L. 1804 SW X, 163.

stanz = *Seyn* ohne *Leben*⁴⁰, und wo die Substanz absolut gesetzt wird, da erhebt sich das Leb- und Geistlose zum Prinzip: das Ding an sich, die Natur oder, theologisch gesprochen, das Fleisch (σάρξ). „Nicht das Fleisch lebet, sondern der Geist“⁴¹. Das Tote wird im Lichte der Wahrheit als schlechthin unseiend deutlich. Einzig das Leben ist.

Wird als seiend einzig das angesehen, was lauter Leben ist, dann schließen sich Lebendig- und Absolutsein zusammen. Daher lautet der zweite Grundsatz einer Lebenslehre: „Das einzige Leben, durchaus von sich, aus sich, durch sich, ist das Leben Gottes oder das Absolute, welche beide Worte eins und dasselbe bedeuten“⁴². Absolut heißt, was von aller Relation gelöst ist. Das Leben schlechthin ist von der Relation des Objekts zum Subjekt und so von allem begrenzenden Bezug auf den Tod des Bewußtseins gelöst. Das einzige Leben ist absolutes Sein. Leben wird so zum Titel für das Göttliche selbst. Das ist die theologische Anfangsthese der Metaphysik. Sein bedeutet im Hinblick auf Gott „lauter That und Leben“⁴³. So hat die ‚Theologie‘ des Aristoteles das als reine ἐνέργεια vernommene Sein des Einen Gottes Leben (ζωή) genannt⁴⁴. Reine Wirklichkeit besagt in neuzeitlicher Wendung: Tätigsein des Geistes, das nicht durch das Anderssein des ‚toten‘ Objekts gehemmt, getrübt und begrenzt wird. Daher begründet sich Fichtes Lebenslehre – gegen Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur – theologisch durch die Forderung, daß „die Gottheit nicht mehr in das tote Seyn, sondern in das lebendige Licht gesetzt werden muß“⁴⁵. (Dabei spricht nur die inadäquate Sprache vom Leben *des* Absoluten, als habe die Gottheit Leben bloß wie eine Eigenschaft. In Wahrheit ist Gott das einfache, nur mit sich selbst identische Sein und Leben.)

Daß Gott und Leben identisch sind, ist nun ausgesprochen. Wie denn aber das göttliche Leben zu charakterisieren ist, darüber ist noch nichts ausgemacht. Eine Antwort auf diese bewegende Frage zeigt Fichtes dritte These über das Sein an: „Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich verborgen, es hat seinen Sitz in sich selber, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selber. Es ist – alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Es ist eben darum durchaus ohne Veränderung oder Wandel“⁴⁶. Das Leben ist in sich verborgen: Es stellt sich nicht als Objekt einem Subjekt entgegen und kommt so nur in sich selber und niemals im endlichen Bewußtsein vor. Nun gehört aber doch zu allem Leben und Tätigsein Äußerung und Zum-Vorschein-Kommen. Nur das Tote ist unwirksam und ohne Äußerung. Deshalb äußert sich auch das reine Leben, aber so, daß es ganz innerlich bleibt. Göttliches Leben weilt in ‚immanenter Äußerung‘. Äußert sich alles Vernunftleben so, daß es sich in Denken

⁴⁰ Ebenda SW X, 147.

⁴¹ Grundzüge d. gegenw. Zeitalters SW VII, 56.

⁴² Über das Wesen d. Gel. SW VI, 361.

⁴³ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 462.

⁴⁴ Vgl. die berühmte Formel ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωή Met 1072 b 27 und ihre abrupte Beseitigung in Spinozas ‚Cogitata Metaphysica‘ p. II, cap. 6 (De vita Dei).

⁴⁵ W.-L. 1804 SW X, 147.

⁴⁶ Über das Wesen d. Gel. SW VI, 361.

und Sein spaltet, so spaltet sich auch das Leben der göttlichen Vernunft fortwährend in die Zweiheit von Denken und Sein, aber immanent, und das heißt: nicht im Stile ertötender Vergegenständlichung. Dadurch erstarren die Glieder nicht in gesondertem Gegenüber. Diese Überlegung führt auf dem Boden endlichen Begreifens zur einzig möglichen Auslegung des Absoluten: Die Vernunft, die lebensvoller ist als unser Selbstbewußtsein, ist ‚reines Aufgehen in sich‘. Denken und Sein treten in ihrem Grunde nicht gegenüber, beide durchdringen einander zu innigster Einheit in stets bleibender, nie auseinanderfallender Zweiheit.

Und so entspricht Leben dem Sinn von Sein als beständig bleibender Anwesenheit. Immer wieder hat Fichte die anfängliche metaphysische Scheidung von Sein und Werden eingeschärft: Sein „ist kein Werden, welches das Gegenheil des Seyns ist“⁴⁷. (Was wird, sich wandelt und entwickelt, ist niemals und in keiner Hinsicht das Sein, sondern etwas ganz anderes: die Sichtbarkeit des Seins in den Weisen des sich verstehenden Verstandes.) Weil alles Werden sich zwischen Gegensätzen abspielt, das Sein aber das Gegensatzlose an ihm selber ist, so geht das Sein nicht hervor aus dem Nichtsein, und es bleibt über aller Zeit so, wie es ist, und wird niemals anders.

Obwohl aber keine Art von Werden und Wandel das Sein berührt, steht es nicht in regungsloser Ruhe still. Sonst wäre es doch vom Tode umfungen. Vielmehr bedeutet Leben schlechthin die ungesonderte Einheit von Wandel und Wandellosigkeit, gleichsam das In-sich-Fluten des reinen Lichtes. Der in sich stehende Fortgang des Vernunftlebens wäre so ein ausgezeichnetes Bleiben. Auf den Bedeutungszusammenhang von Leben und Bleiben weist das Wort hin. Leben gehört zu got. *bileiban* (bleiben) und hängt zusammen mit *verbleiben*, beharren wie kleben zu gr. *λιπαρέω*.⁴⁸ Sein ist Leben, und Leben bedeutet Bleiben, aber nicht im Sinne substantiellen Beharrens. Was unveränderlich währt, ist nicht das Ding in seinem An-sich-Bestehen, sondern das In-sich-Aufgehen von Denken und Sein. Durch den Charakter dieser stehenden Bewegung erhält das Sein, grammatisch gesprochen, einen verbalen Sinn. Daher bezeichnet Fichte das wahre Sein als ‚Seyen‘, wobei Seyen besagen soll: Tätig-Bleiben als einigende Einheit einer ständig ineinander aufgehenden Zweiheit.

II.

„Das Wort *ist*, kurz und gut, und ohne Zusatz, läßt sich nur aussagen vom Absoluten, und durchaus von nichts Anderem außer ihm. Gott oder das Absolute *ist*, und nur er *ist*“⁴⁹. Wenn es so mit Sein und Leben steht, was bedeutet dann das Ist, das wir dem Endlichen doch zusprechen? Was weder ist noch nicht

⁴⁷ Tats. d. Bew. 1813 SW IX, 450.

⁴⁸ wie *bauen* ein wohnen und sein ausdrückt und zu *beo*, *bin* gehört, ist auch der *leib* die stätte und wohnung, der *bau*, das bleiben der seele und *leben* ist ein habitare, manere, wohnen, *bleiben* ein sein, wesen, esse, superesse, remanere (Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Leipzig 1860, Bd. 2, Spalte 90).

⁴⁹ Tats. d. Bew. 1813 SW IX, 408.

ist bzw. sowohl nicht ist wie ist, das ist da als Erscheinung. Erscheinung nämlich ist nicht Sein selbst und *ist* doch, weil Erscheinung nicht Erscheinung von Nichts, sondern des Seins Erscheinung ist. Mithin: Was als seiend und lebend angesprochen wird und nicht das Göttliche selber ist, findet sich weder durch das Prädikat des Seins ausgezeichnet noch gezeichnet durch das Prädikat des Todes. Es lebt als Erscheinung des Lebens. „Nur *Gott ist*. Außer ihm ist nur *seine Erscheinung*“⁵⁰.

Dabei bedeutet Erscheinung Sichtbarkeit eines an ihm selbst nicht erscheinenden An-sich, über Leibniz' und Kants Grundlegung der Phänomenalität ins Absolute gesteigert. Phänomen im Fichteschen Verstande ist der Titel für die Erscheinung des Absoluten selbst in seinem ganzen Umfange. Er bleibt nicht auf die Wirklichkeit der raum-zeitlichen Körperwelt bzw. auf die Gegenständlichkeit aller anschauungsbezogenen Erfahrung eingeschränkt, sondern umfaßt gerade und vorzüglich die überwirkliche ‚Übererfahrung‘, d. i. die Erscheinungen des Geistes wie Bildung, Recht, Sittlichkeit, Religion oder Wissenschaft.

Erscheinung ist das Da des Seins. Vom Verständnis des Da ist nicht nur alle Bedeutung von Räumlichkeit wegzudenken, sondern auch diejenige Kategorie, die Hegels Begriff des Daseins ausmacht, die ausschließende Bestimmtheit. Da meint Offenbarkeit des in sich verschlossenen Absoluten. Diesen Charakter des Ist hat Fichte an dem bekannten Beispielsatz erläutert: ‚Die Wand ist‘⁵¹. Hier sagt das Ist nicht: ‚Ich bin die Wand‘, sondern ‚Da ist Wand‘. Das phänomenale Ist betrifft sonach nicht das Seiende selbst, sondern dessen Offenbarkeit, und absolut genommen verkündet es: ‚Es ist da Sein, Leben, Gott‘. Dasein ist Entborgenheit des verborgenen Seins.

Das Sein ist nicht nur, es ist überdies noch da. Außer dem Sein in seiner ‚inneren Existenzialform‘, die alles objektivierende Wissen abweist, ist auch noch das *Wissen* von Sein. Wie, wenn das Wesen des Daseins Wissen und damit das Wesen des Wissens das Da des Seins wäre? Das würde für einen Entwurf des erscheinenden Lebens bedeuten: Alle Erscheinung ist das Da des Lebens in der Gestalt des Wissens, und umgekehrt: Wissen ist ‚lebendiges Dasein‘.

Dasein ist Sein (Gott) außer seinem Sein, und diese Äußerung heißt Wissen; sofern nämlich Wissen *ist*, ist es eben Gott, sofern es *Wissen* (offenbarmachendes Offenbarsein) ist, ist es nicht Gott oder das in sich Verslossene. Der so ausgesprochene Widerspruch wird durch die Auskunft aufgelöst: Wissen ist Bild oder Schema Gottes⁵². Ein Schema setzt etwas Allgemeines ins Bild, und zwar auch und wesenhaft solches, das an ihm selbst nicht ersichtlich ist. So vermag es die Schemabildung der Einbildungskraft, reine Verstandesbegriffe durch das reine Bild der Zeit zu versinnlichen. Das als Schema ausgelegte Wissen überhaupt verweist auf einen absoluten Schematismus, auf die vielfach vermittelte ‚Ersichtlichung‘ des an ihm selbst unsichtbaren göttlichen Lebens. Wissen als Bild Gottes ist eben das Sein, aber in der Form des Außer-sich-Seins, theologisch und

⁵⁰ Staatsl. 1813 SW IV, 431.

⁵¹ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 440.

⁵² Vgl. W.-L. 1810 § 1.

im Blick auf den Johannes-Prolog gesprochen: Es ist Logos, Verbum, „die sich selbst klare und verständliche Offenbarung und Manifestation“⁵³.

Wissen ist überhaupt nur, wo Sein offenbar wird. Wo sich die Einsicht gegen das Licht der Offenbarung sperrt, da herrscht Nichtverstehen. Aber zum Wissen braucht es mehr als Offenbarkeit. Wissen bleibt als Wissen nur bewahrt, wenn es sich als Da des Seins weiß; sonst verfällt es dem Nichtwissen, welches das schon für Sein hält, was doch nur Bild des Seins ist. Zum Wissen gehört notwendig der Selbstbezug auf sich in Unterscheidung gegen das Sein. Es ist daher vom Wissen oder Bild untrennbar, daß es sich als Bild weiß. Damit hat sich im Umriß gezeigt: Dasein ist Logos, verbunden mit der Form des Selbstbewußtseins.

Und diese Einsicht bringt das Resultat mit sich: Bewußtsein ist die einzig mögliche Gestalt des Daseins. Warum also stellt nur das Wissen und nicht etwa auch die Natur ein Bild Gottes dar? Und warum sind nicht unendlich viele Formen und Weisen des Daseins denkbar (so wie Spinoza unendlich viele ‚Ausdrücke‘ Gottes zu denken gezwungen war)? Eben weil Dasein Bild ist und weil es zum Bild gehört, daß es als Bild erscheint; denn sonst verginge der Unterschied zum Sein, und es ginge grenzenloser Irrtum auf. Muß nun im Vorkommen des Daseins der Gegensatz mitvorkommen, so fragt es sich: Bei wem soll dieser Unterschied liegen? Offenkundig nicht beim ganz und gar unterschiedslosen Sein, folglich beim Dasein. Allein so vermag Sein da zu sein, daß sich Wissen als Schema des Seins faßt und als Sein vernichtet. In Fichtes Formel gesprochen: Die Erscheinung kann sich nicht bilden, ohne zugleich sich zu bilden als bildend. Das bedeutet: Die Form des Als, der Reflexion oder Ichheit ergibt den einzig möglichen Sinn von Existenz.

„Alles andere, was noch als Daseyn uns erscheint, – die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbstständiges und unabhängiges Seyn zuschreiben – ist gar nicht wahrhaftig und an sich da“⁵⁴. Natur, Welt, Geschichte sind mithin nicht Bild Gottes, sondern das, worin Gott sich bildet durch die Bildung des Wissens. Während der bei Thomas von Aquin universal-ontologisch angesetzte Terminus ‚existentia‘ durch Schellings Grund-Existenz-Ontologie auf Gott und Mensch besondert wird, legt die Wissenschaftslehre alles darauf an, göttliches Sein und Existenz zu scheiden. Existenz betrifft nicht göttliches Sein, sondern das Da des Seins, das sich im reflektierten Unterschied zum unendlichen Sein aufstellt. Und weil das so geartete Wissen den Menschen in seiner Ab- und Heraufkunft bestimmt, kann Fichte formulieren: „Also allein das menschliche Geschlecht ist da“⁵⁵.

Solche Denkanleitungen machen evident, daß Wissen die einzig mögliche Form darstellt, in welcher Sein da zu sein vermag. Uneinsichtig bleibt, „wie es selber – entstehe, und wie aus dem innern und in sich selber verborgenen Seyn ein Daseyn, eine Äußerung und Offenbarung desselben folgen möge?“⁵⁶. Der Man-

⁵³ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 481.

⁵⁴ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 448.

⁵⁵ Über das Wesen d. Gel. SW VI, 362.

⁵⁶ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 442.

gel an genetischer Evidenz ist indessen nicht ein Versäumnis, das methodisch nachzuholen wäre. Vielmehr stellt sich an der Grenze dieses Übergangs eine kritische Besonnenheit ein, der klar ist, daß ein Wissen vom Absoluten nicht durch Konstruktion des Ich, sondern durch Selbstkonstruktion des Absoluten in Vernichtung des Ich entstehe und daß daher diese Selbstkonstruktion nicht wieder begrifflich konstruiert werden könne. Dem absoluten Leben kann nicht zugesehen werden, *wie* es sich konstruiert⁵⁷. Hier klafft für den endlichen Begriff ein Hiatt, und die Aufgabe einer kritischen Untersuchung erschöpft sich darin, den Hiatt als Hiatt zu rechtfertigen oder die Faktizität des Bewußtseins als solche abzuleiten.

Fichte hat sie in der W.-L. von 1804 (Vortrag XVI–XIX) bewältigt. Hier sind nur Grundzüge für die Ableitung der Unableitbarkeit des Bewußtseins anzugeben. Erklärt werden soll die unauflöbliche Faktizität des zuhöchst gewissen Faktums, daß wir sind, indem wir unser bewußt sind, und daß wir unser bewußt sind, indem wir sind. Alles selbstbewußte Wissen findet sich geradehin als seiend vor, ohne des Übergangs zwischen Bewußtsein und Sein bewußt zu sein. Wie Bewußtsein mit Sein, wie Existenz mit Leben zusammenhängt, bleibt unerfindlich, weil wir deren Zusammenhang nur faktisch finden. Die Wirklichkeit des Bewußtseins, sich immer schon faktisch zu finden, widerspricht der Möglichkeit, sich genetisch herzuleiten.

Um aber das Faktum des Selbstbewußtseins *als Faktum* herleiten zu können, dafür ist ein neuer Charakter von Licht oder Leben in den Blick zu fassen, das ‚Von‘. Das Von ist ein unablösbarer Charakter des Lichtes, sofern der Name Licht die aufstrahlende Helle des Geistes oder des Wissens benennt. Ist alles Wissen nun Begründen *von* etwas und jedes Gewußte ein *von* einem Grunde Begründetes, so stellt sich das Wissen, absolut genommen, als ein sich von sich begründender Grund oder als ‚Von-sich‘⁵⁸ dar. Solche Kennzeichnung ist indessen bloß vorläufig. Sie nimmt das Von lediglich *als* Von und erteilt daher dem Lichte eine Qualität, nämlich die Bestimmtheit, die einigende Einheit von Wissen und Gewußtem, Subjekt und Objekt zu sein. „Dieses Alles ... hat seinen Grund im Lichte selber, nicht mehr als qualitativer, sondern eben als weiter erforschlicher Einheit“⁵⁹. Wie steht es also mit der Einsicht in das Entspringen des Lichtes oder Wissens von sich? Wissen von sich, eingesehen als in sich gründendes Begründen, ist Licht, welches sehen läßt. Aber es ist nicht die Quelle oder der Urgrund des Lichtes selbst, vielmehr nur dessen Erscheinung oder ‚Effekt‘. Damit aber überhaupt Wissen in der Qualität des Von erscheinen kann, muß es Licht voraussetzen, so wie man die Sonne nur sehen kann, wenn sie sich

⁵⁷ W.-L. 1804 SW X, 215–16.

⁵⁸ Der wahre Sinn des *a se* ist dabei von der Bedeutung loszulösen, in welcher er im Anfange der Neuzeit, in Descartes' I. und IV. Responson und Spinozas Übernahme der *causa sui*, diskutiert wurde. *A se* bedeutet weder negativ *non ab alio*, noch positiv *a se tamquam causa sui*; denn diese Unterschiede folgen der Relation von An-sich und Für-uns, von der gänzlich abstrahiert werden muß.

⁵⁹ W.-L. 1804 SW X, 244.

selbst in ihrem Lichte erscheinen läßt, und so wie alle Einsicht ins Sehen ein Sehen voraussetzt, das die Einsicht ermöglicht, ohne selbst je Objekt der Einsicht werden zu können. Also muß dem als Von sichtbar gewordenen Licht ein unerforschliches Licht vorausgesetzt werden, ohne alle Sichtbarkeit der Genesis.

Dieses absolute Von ist ‚rein unzugängliches Prinzip‘⁶⁰ und nur vom Wissen her zu charakterisieren: Ist Dasein oder der Logos die alles sichtbar machende Helle und absoluter Effekt des Lichtes, dann ist das Sein oder Leben sich unmittelbar effizierendes Licht. Weil mithin das Sicheffizieren verborgen bleibt und allein der Effekt offenbar wird, bleibt auch das Gesetz uneinsichtig, nach dem sich das Licht hervorbringt.

Damit ist das faktische Daß in seiner Wurzel gefaßt. *Daß* Leben oder Licht sich effiziert und absolutes Von ist, kennen wir durch den Effekt, nämlich das sich als Licht im Lichte sehende Licht. *Wie*, nach welchem Gesetze, sich die Helle des Bewußtseins bildet, bleibt notwendig unerforschbar. Daher kommt es, daß sich das Bewußtsein als daseiend findet, ohne seine Genesis durchschauen zu können.

Die methodische Analyse des Von bringt eine Begründung bei, warum das einzig mögliche Dasein, das Wissen, nur so existiert, daß es sich findet und faßt, indem es sich als Bild oder Schema vom Sein und Leben unterscheidet und alle Einsicht in den genetischen Zusammenhang von Sein und Bild abschneidet. Und dieser Akt des Sichfindens und Sichunterscheidens bildet die Lebendigkeit des Daseins. Diese These führt die Realität des Lebens in das Bildwesen der Erscheinung ein: „Diese unabänderlich bestimmte, und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende *Weise* dazusein, des Wissens, ist das innere und wahrhaft reale Leben an ihm“⁶¹. Unabänderlich hat Wissen die Bestimmtheit, sich zu verstehen im Unterscheiden vom Sein. Nur so, im Handeln der Reflexion, ist Wissen da und nicht anders. Und diese Weise des Daseins ist eben nur zu finden und in intellektueller Anschauung wahrzunehmen, aber niemals begrifflich abzuleiten. Erst an dieser Stelle einer kritischen Philosophie des Lebens kann das Bewußtseinsleben eingesetzt werden, und zwar als Tätigkeit des unterscheidenden Verstandes. „Also Verstehen ist = Leben“⁶². Um das sich verstehende Dasein als lebendigen Akt zu kennzeichnen, bildet Fichte den Terminus ‚Daseyen‘. „Daseyen, sage ich, gleichsam einen Akt des Daseyns bezeichnend“⁶³. Existenz besagt somit Da- und Vorfindlichsein in Tat und Leben des Bewußtseins.

Die Frage nach der Herkunft dieses Lebens war im Aufstieg schon geklärt worden: Es geht der Form des Bewußtseins voraus und macht es als Durch, als Sichwissen *durch* Unterscheiden vom Sein, allererst möglich; denn aus der formalen Struktur des Verstehens ist Leben nicht herauszugliedern. „Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn und Wesen des

⁶⁰ Ebenda SW X, 245.

⁶¹ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 442.

⁶² Tats. d. Bew. 1813 SW IX, 421.

⁶³ Die Anw. z. sel. Leben SW V, 451.

Absoluten selber, und nichts anderes“⁶⁴. „Und dieses Leben ward im wirklichen Menschen Licht, bewußte Reflexion“⁶⁵.

Wie aber stellt sich das so formierte Leben dar? Diese Frage reicht durch alle Gestalten einer Phänomenologie des Bewußtseinslebens. Ihre Beantwortung ist nur umrißhaft und im Hinblick auf die ‚Tatsachen des Bewußtseins‘ von 1813 anzuzeigen. Generell gilt dabei: Lebendiges Dasein ist „Lebensentwicklung der Erscheinung“⁶⁶. Was sich in stetigem Fortschreiten entwickelt, ist nicht das Sein, sondern die Sichtbarkeit des Seins in den Modi des Sichverstehens. So notwendig, wie Sein ist, ist es im Modus des ‚niedereren Verstehens‘ als Erfahrung verstanden, deren System Natur heißt; und das Ich versteht sich so selber als Glied in der Natur. Sein kann aber auch in einem ‚höheren Verstehen‘ verstanden werden, und zwar im Bilde übersinnlicher Ordnungen wie Sittlichkeit, Recht, Religion usf., d. i. im Erscheinen des Geistes; dann erblickt sich das Ich in der Freiheit. Die Entwicklung dieser Hauptweisen des Seins- und Selbstverständnisses, das bedeutet Leben in der Verstandesform der Erscheinung.

„Durch das Sichverstehen der Erscheinung ist gesetzt ein *Leben*, eine Modifikabilität des Verstandes überhaupt“⁶⁷. Die ständige, unwandelbare Form der Erscheinung ist der sich auf sich beziehende und sich vom Sein unterscheidende Verstand, einer Entwicklung fähig ist allein der Modus des Sichverstehens. Dabei bilden die verschiedenen Modi nicht ein zusammenhangloses Außereinander von Punkten, sondern gleichsam eine Linie. Der Grundzug solcher Lebendigkeit ist Über-sich-hinaus-Wollen, und dessen Element ist die Freiheit.

Freiheit ist das Wodurch des lebendigen Durch im Durchbrechen der Schranken des niederen Verstehens; und so gesehen, gründet sie weder in Gott noch im Vermögen des individuellen Ich. Freiheit gehört wesentlich zum sich offenbarenden Wissen oder zur Lebendigkeit des Daseins. „Also die Erscheinung selbst ist das Princip der Freiheit: ihr frei sich entwickelndes Leben ist es, welches im Individuum aus der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit sich erhebt“⁶⁸. (Daher kann das höhere Verstehen oder die ‚Übererfahrung‘ von der Erfahrung so unterschieden werden, daß es sei „Produkt der *Freiheit*, der Entwicklung des Lebens innerhalb der Erscheinung“⁶⁹.)

Das Wissen schlechthin ist Prinzip der Freiheit. Die wahre Freiheit wird im Wissensmodus des Willens ersichtlich. Und sollte sich erweisen, daß der Wille die einigende Mitte des gespaltenen und einander ausschließenden Seins- und Selbstverstehens, von sinnlich gebundener Erfahrung und übersinnlicher Übererfahrung, bildet, dann wäre Wille die eigentliche Lebendigkeit des erscheinenden Lebens. Wie nun der Wille in der Tat *αισθητόν* und *νοητόν* vermittelt, dieses zentrale Thema der Fichteschen Erscheinungslehre ist hier nicht aufzurollen. Für den Vorentwurf einer Phänomenologie gilt es lediglich festzustellen: Das

⁶⁴ Ebenda SW V, 443.

⁶⁵ Ebenda SW V, 481.

⁶⁶ Tats. d. Bew. 1813 SW IX, 414.

⁶⁷ Ebenda SW IX, 412.

⁶⁸ Ebenda SW IX, 415.

⁶⁹ Ebenda SW IX, 420.

Leben in der Erscheinungsform des Ich oder Sichverstehens nimmt den Willen, ‚die Wurzel des Ich‘, durch die Freiheit ein. Dafür hat sich das Ich im Anblick eines unbedingten Gesollten (der überwirklichen Ordnungen als zu verwirklichenden) in seiner ‚formalen Freiheit‘ zu erblicken, d. h. es muß Existenz mit dem Bewußtsein durchsichtig werden: ‚Ich kann schlechthin‘. Und das Ich hat die formale als wahre Freiheit zu übernehmen, indem es sich das, was es soll und kann, als Gesetz auferlegt. (So interpretiert Fichte den kategorischen Imperativ nicht wie Kant als absolutes Faktum, sondern als genetische Relation: Er bildet nichts als den Bezug, durch den der an sich unsichtbare Logos vermittels des Willens in der Natur sichtbar wird.)

Nun kann aber der übernatürliche Wille in der Natur nur wirksam werden, wenn die praktische Urteilskraft urteilt: ‚Dieses empirische Etwas entspricht bzw. entspricht nicht der allgemeinen übernatürlichen Ordnung‘. Die Urteilskraft gibt, indem sie einen empirischen Einzelfall auf ein reines Allgemeines bezieht, dem Vernunftwillen in der Natur etwas als zu Verwirklichendes vor. Sie entwirft Zwecke. Das frei schwebende, vorbildende Entwerfen möglicher Zwecke, das leistet die Einbildungskraft. Sie heißt ‚besonnene Einbildungskraft‘, sofern sich dieses freie Entwerfen auf das zu verwirklichende Bild des Geistes besinnt und nicht willkürlich, sondern nach dem Vorbilde der reinen Ordnungen des Geistes regelhaft bildet. Was sich so in der Freiheit der Einbildungskraft zeigt, das ist nichts anderes als die sich durch den Willen mittels der Urteilskraft entwickelnde Freiheit. „Also die Einbildungskraft ist überhaupt Bild der sich entwickelnden Freiheit“⁷⁰.

So fixiert eine Phänomenologie das Leben in den Formen seines Erscheinens als Bewußtseinsentwicklung, als Wille, als Einbildungskraft, und sie gewinnt endlich auch Klarheit über das Leben der Natur. Natur ist inneres Prinzip der Bewegung, und zwar in der Gesetzesform eines naturhaften Willens (z. B. im ‚Trieb‘ nach Selbsterhaltung, ‚Wohlbsein‘ usf.). Aber der ‚ichliche‘ Naturwille ist an sich ohne Freiheit und Leben. Er ist an das Notwendige und Gegebene gebunden und hat nicht die Möglichkeit, über sich hinaus zu kommen. Tritt nun der freie Vernunftwille in die Natur ein (und das ist möglich, weil auch das Ich als Prinzip der Erfahrung primär Wille, wenngleich naturhafter, ist), dann wird der Naturwille als Prinzip nicht etwa geleitet oder beschränkt, sondern aufgehoben. Erst dadurch kommt die Natur zu ihrer wahren Möglichkeit, bloße Wirkungssphäre des Überwirklichen, ‚Ersichtlichung‘ des Übersinnlichen zu sein. „Die Natur ist nun an sich selbst aufgegeben, und ist Leben und Thätigkeit nur aus dem ihr fremden geistigen Leben, welches statt ihrer in ihr lebt“⁷¹.

Dieser Umriss einer Phänomenologie des Lebens hat angezeigt: Alles Dasein ist Bild des Lebens und lebendig in den Formen einer durch wahre Freiheit sich erhebenden Reflexion, die auch die materielle Welt begeistert und belebt. Also ist „kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz“⁷².

⁷⁰ Ebenda SW IX, 498.

⁷¹ Ebenda SW IX, 513.

⁷² W.-L. 1801 SW II, 35.

III.

Wenn es aber so mit Sein und Dasein des Lebens steht, wie und wodurch kann dann der Tod sein, scheinen und erscheinen? Die Unterstellung des Todes beherrscht doch das natürliche Seins- und Selbstverständnis des Menschen, und Sein wird nicht als Leben bewußt, sondern als Ding, als Gegebenheit, die beharrlich für sich besteht. Angesichts der Verborgenheit des Lebens stellt sich die Frage nach dem Ding – nach dem Grunde der Vorstellung einer vom Bewußtsein unabhängigen Welt an sich – für eine Lebenslehre radikal: „Woher die Er-tödtung des Lebens“⁷³; „wie und wodurch wird denn das absolute Leben, Gottes, zu einem Seyn, zur Ruhe, Erstorbenheit gebracht?“⁷⁴.

Weil wahres Leben und Sein gänzlich von Werden geschieden ist, kann es nicht von selbst in Tod und Nichtsein übergehen. Was wird und sich wandelt, ist das Verstehen und Sagen des Seins. Mithin wäre zu vermuten, die Hinwendung des Seins zum Tode könnte durch eine Analyse des Ist-Sagens aufgehellt werden. Fichte hat diese Aufklärung im Problemrahmen einer Einleitung in seiner letzten Vorlesung im Herbst 1813 unternommen.

Vor- und durchzunehmen ist das einfache Sagen: es ist, und zwar in der Form seiner Setzung ohne Rücksicht auf den gesetzten Sachgehalt. Dabei besagt die Position: ‚etwas (gleichgültig, ob Stein, Mensch, Gott) *ist*‘ im ersten Hinblick: Es existiert gewiß und wahrhaftig. Und mit dem Zuspruch der Seinsgewißheit verbindet sich der Sinn: Es besteht unzweifelhaft für sich und unabhängig vom Bewußtsein. Nun verfällt diese Theses des Seins als bewußtseinsunabhängiger Realität sofort dem Widerspruch. Dem Sagen des *Ist* widerspricht das *Sagen* des Ist. Das ausgesagte *Ist* bildet gleichsam ein Inneres, weil es nur auf sich selbst und nicht auf ein Subjekt außer ihm bezogen wird. Als *Ausgesagtes* dagegen bleibt das Ist auf etwas außer ihm bezogen, auf den aussagenden Logos. „Indem aber *gesagt* wird: es ist, wird es äußerlich, umschlossen und umfassen“⁷⁵. Das Ist wird in der Relation zum Logos gesetzt und in ihr einbehalten. Damit schließt sich das ‚Seinsetzen‘ als ein komplexer Sachverhalt auf, nämlich als Einheit eines Gegensatzes, und es fordert sowohl eine Untersuchung des Entgegensetzens wie des Einigens. Solche Untersuchung bedenkt den Logos des Ist als Dihairesis und Synthesis in der von Kant vorgezeichneten Dimension: Das Verhältniswörtchen *Ist* setzt Vorstellung und Gegenstand ins Verhältnis.

Wie es mit dem Gegensatz steht, ist leicht einzusehen. Die beiden Glieder des Ist-Sagens, An-sich-Sein und Vorgestelltsein, schließen einander aus, und zwar in der Form des ‚Durcheinander‘. Das eine ist dadurch zu dem begrenzt und bestimmt, was es ist, daß es das andere nicht ist – und umgekehrt, so wie sich Inne-

⁷³ Einl. in die W.-L. 1813 SW IX, 56.

⁷⁴ Ebenda SW IX, 42. In der Ausarbeitung dieser Fragestellung werden die Fragen übergegangen: Wie bringt es das zeitlose Leben zu einem ‚Zeitleben‘? Wie tritt der Tod ins Leben der Natur und in den Zeitfluß der Geschichte ein? (Vgl. die Bestimmung des Zeitlebens durch die Thesen 4–10 in ‚Über das Wesen d. Gel.‘ SW VI, 361–67 sowie die metaphysische Wesensbestimmung der Geschichte in der IX. Vorlesung der ‚Grundzüge d. gegenw. Zeitalters‘ SW VII, 129 ff.). Hier wird der Tod in seiner grundlegenden Gestalt, als geist- und selbstloses Gegebensein des Dinges, aufgesucht.

⁷⁵ Ebenda SW IX, 43.

res und Äußeres nur durcheinander bestimmen lassen. „Das Sagen: es ist, Seynsetzen ist ein Begränzen zweier Entgegengesetzter – eines Innern (des Ist selber) und eines Äußern, in welchem es ist – *durcheinander*“⁷⁶. Worin aber gründet bei solcher Entgegensetzung die Einheit?

Die Einheit besteht im fortwährenden Durchgang der Glieder; denn keines der beiden kann es zu einem abgetrennten Bestand bringen. Wird das eine aufgehoben, dann ist auch das gegenteilige andere, das ja nur durch sein Gegenteil ist, vernichtet. Der Gegensatz zerfällt niemals in zwei Stücke, aus denen durch ein drittes wieder eine Einheit zu komponieren wäre. Vielmehr sind die zwei nur in der Einheit, und die Einheit ist nichts als die fortwährende Durchdringung (Concreszenz) der zwei. Die so beschriebene Einheit des Ist-Sagens ist Leben im Sinne eines durchgängigen Fort- und Zurückgehens von einem zum anderen als ‚Fließen zwischen beiden‘, und dieses Leben wird tiefer angeschaut werden, sobald die Zweiheit der Glieder noch näher analysiert wird; denn Einheit bestimmt sich von dem her, was sie eint, und das Leben spezifiziert sich durch das, was es belebt.

„Die zwei Glieder des Gegensatzes verhalten sich, wie ein absolutes *Durch*“⁷⁷. Sein als Bestehen läßt sich nur durch die Negation des anderen, als Nicht-Abhängigsein vom Bewußtsein bestimmen – und umgekehrt. Das Durch bestimmt die notwendige Form, in welcher das Leben in allem Ist-Sagen da ist, und spezifiziert es zum Leben des Sein verstehenden Bewußtseins. „So ist der Begriff des Lebens näher bestimmt: ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges *Durch*. Ebenso umgekehrt: ein Durch ist notwendig lebendig“⁷⁸. Die Formel vom ‚lebendigen Durch‘ hat eine doppelte Verbindlichkeit. Sie enthält die Notwendigkeit des Ist-Sagens, belebt zu sein – sonst fielen Sein und Bewußtsein auseinander; und es enthält die Notwendigkeit des Lebens, in der Form des Durch zu erscheinen – sonst wäre Sein nicht offenbar.

Noch aber sind nicht alle Momente des Seinsetzens aufgeklärt; denn bisher stiftet das lebendige Durch bloß eine zerrissene Einheit. Das Gleichnis des Fließens verdeutlicht nur, wie einander ausschließende Glieder *nacheinander* verbunden werden können. So aber würde alles Seinsverständnis bald in die *Vorstellung* von Dingen, bald in ein Vorstellen von *Dingen* zerrissen. In Wahrheit setzt die Position des Ist Vorstellung und Gegenstand aber doch mit einem Schlage ins Verhältnis der Einheit. Will man das nicht für unerklärlich erklären, dann muß ein bisher noch nicht entfaltetes Moment des Ist-Sagens zur Sprache kommen. Bisher haben wir bloß Zweiheit der Glieder und eine Einheit, deren Band im Reiß der Zweiheit mit zerreißt. Beigebracht werden muß eine unzer-teilbare Einheit, welche die Spaltung und den Gegensatz, die ‚Duplizität‘, zwar in sich hat, aber unteilbar und mit einem Schlag. Solche Einheit heißt ‚Sehen‘.

„Sehen, das innere nämlich; Ersehen, An- und Hinschauen ist es. Gewöhnlich faßt man es verblaßt, ertötet, das innere Leben heraustreibend“⁷⁹. Der unzu-

⁷⁶ Ebenda SW IX, 43.

⁷⁷ Ebenda SW IX, 46.

⁷⁸ Ebenda SW IX, 46.

⁷⁹ Ebenda SW IX, 50.

reichende Begriff vom Sehen kennt nur das vermeintliche sinnliche Wahrnehmen seiender Dinge im Sinne des aufnehmenden Hinnehmens von Gegebenem. So ruht das Sehen im Gesehenen als einem vorgegebenen Objekt, dessen Sein durch das wahrnehmende Sehen bezeugt scheint. Diese Ansicht verfehlt Wesen und Herkunft des Sehens gründlich. Sehen ist eine Art Leben und nennt den einen, noch nicht in Anschauen und Denken (Intelligieren) gespaltenen Akt des Wissens überhaupt. Sehen lebt, indem es das Gesehene als Sein, als Gegensatz zum Sehen, hinschaut. Es ist Produzieren, das sich im Produkt nicht verliert, sondern sich im Gesehenen als einem Ersehenen erhält. Mithin bildet das ‚thatkräftig sehende Sehen‘ eine bleibende und nicht verfließende Einheit von Sehen, Gesehenem und Ersehenem. Das ist die ursprüngliche Synthesis des Ist: Das Sein als Er- und Gesehenes ist nur im wirklichen Sehen und fällt mit dem Sehen weg, und umgekehrt kann Sehen nicht ohne ein Wirklich-Gesehenes bestehen. Im Sehen gehen diese Glieder unmittelbar und nicht bloß im Nachhinein durcheinander. Und die Duplizität von Sein als Für-sich-Bestehen und Vorgestelltsein liegt jetzt in der Duplizität von Gesehenem und Ersehenem. „In dieser Einheit ist die Zweiheit das *Hingesehene* aus ihr“⁸⁰. Diese Zweiheit bestimmt das ‚Gesicht‘ des Sehens.

Das Wort Gesicht meint dabei nicht Menschenantlitz (*vultus, facies*), sondern das Gesehene, wie wir von jemandem sagen, er habe Gesichte. Fichte gebraucht das Wort in Anlehnung an Luthers Verdeutschung von *ὄραμα*, *visio*⁸¹. Gesicht als das Hingesehene des Sehens enthält die Gedoppeltheit des Seins als Gesehenes und Ersehenes.

Indessen stellt sich auf dem Einheitsboden des Sehens der anfängliche Widerspruch nur um so verschärfter ein. Wird Seinsetzen vom Sehen her gedacht, dann wird Sein zum Gesichteten und damit zum Produkt des Sehens; denn im Sehen zu sein besagt, durch das Sehen produziert zu sein. Dadurch aber ist die natürliche Bedeutung von Sein, das selbständige Bestehen an sich und unabhängig vom Bewußtsein, verdrängt, aber nicht erklärt. Als produziertes besteht Sein durch anderes, als selbständiges dagegen gerade nicht durch anderes. Wie ist dieser neu aufbrechende Widerspruch aufzulösen?

Dabei darf weder das Sehen als Band aufgegeben, noch das Für-sich-bestehen des Seins wegdisputiert werden. Die Lösung, welche beide gegensätzliche Wahrheiten durch Einschränkung bewahrt, findet sich in dem Grundsatz des Ist-Sagens angelegt: „Das Seyn wird hingesehen *als nicht* durch ein Anderes, unmittelbar indem es hingesehen wird durch ein Anderes“⁸². Darin liegt die überraschende Erkenntnis: Das Sehen setzt das Sein und setzt es zugleich nicht, es widerspricht sich unmittelbar selbst. Der Satz formuliert den Widerspruch des Ist-Sagens als Widerspruch des Sehens. Daher ist dieser Widerspruch weiter zu analysieren.

⁸⁰ Ebenda SW IX, 53.

⁸¹ Reden an die deutsche Nation SW VII, 317. Vgl. 1. Mos. 15, 1: „zu Abraham geschach das wort des herrn im gesicht“.

⁸² Einl. in die W.-L. 1813 SW IX, 54.

Auch das Ist-Sagende Sehen spricht sich geradehin in dem Sinne aus: Etwas ist, d. i. besteht durch sich und unabhängig vom Sehen. Das bedeutet nunmehr: Das Sehen negiert sein Produkt. Es setzt das von ihm Ersehene als Nicht-Ersehene. Und so vernichtet sich das Sehen im Sein, es gibt sich als Grund des Seins auf. Und von da bekommt das Sein seine entgegengesetzten Prädikate, nämlich Produkt und Nicht-Produkt zu sein, aber in verschiedener Hinsicht. Das als Produkt gesetzte Sein ist Bild, das als Produkt negierte Sein Realität. Und so zeigt sich auch dieses, daß und wie vom Ist-Sagen der Doppelcharakter von Bild und Realität unablösbar ist.

Daher läßt sich Sein qua Bild (*realitas obiectiva* in Cartesianischem Verstande) mit unüberbietbarer Prägnanz formulieren: „das *als* Gesehene Gesehene, worin sich das Sehen als Abbildendes weiß und sieht“⁸³. Realität wäre entsprechend das nicht als Gesehene Gesehene, worin sich eben das Sehen nicht mehr weiß und sieht. Und das wäre die idealistische Deutung der *realitas actualis*. Das Unabhängigsein des Seins vom Bewußtsein gründet in der Selbstnegation des Sehens. (Diese These hat sich freilich vor der Frage zu bewähren: Wie geschieht diese Negation? Und so wiederholt sich die zentrale Frage der Grundlegung von 94: Wie kann sich das Ich als reine unendliche Tätigkeit beschränken? Sie ist bekanntlich durch die Entfaltung einer Wechselbestimmung von Tun und Leiden im Ich selbst aufgeklärt worden, durch die verbindliche Ableitung der Substantialität. Es ist daher nicht verwunderlich, daß im letzten Aufriß der Wissenschaftslehre die ‚Wechselbestimmung‘ wieder eingeführt wird, und jetzt im Verfolg der Frage: Woher die Selbstvernichtung des Sehens?, und radikaler gefragt: Wie kommt das Leben zum Tode?) Grundsätzlich ist die Frage entschieden. Daß das Sein als Substanz erscheint, hat seinen Grund in der Selbstnegation des Sehens. Das Wissen verwandelt das Leben zur Welt. Und das Grundgesetz solcher Verwandlung lautet: „Das Wissen stellt das Leben vor sich hin, es anhaltend und befestigend“⁸⁴. Das Sehen muß das Sein festhalten, es muß dem Leben gleichsam Gewichte anhängen, um es fassen zu können, dies geschieht, wie die Analyse des Ist-Sagens angezeigt hat, indem das Sehen in der Einheit von Position und Negation das Gesicht hinschaut, und zwar in der Duplizität von Bild und Realität.

Mit dem Gelingen dieses Nachweises erst erschließt sich der volle Umriss einer Philosophie des Lebens, sofern sie im Dreischritt der Thesen bestehen will: Wahres Sein ist absolutes Leben; Dasein ist Bild des Lebens; Sein ist vom Wissen ertötetes Leben. Der Fixierung dieses neuen Standes der Philosophie als Lebenslehre gilt das letzte uns erhaltene Wort Fichtes über die Eigentümlichkeit der Wissenschaftslehre: „Dies ist nur das absolut Neue unserer Lehre; aber gerade in dieser Rücksicht ist sie kaum vernommen worden: dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von Allem reines Leben sey; alles Daseyn und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sey, und daß erst das Produkt dieses Sehens sey das Seyn an sich“⁸⁵.

⁸³ Ebenda SW IX, 56.

⁸⁴ Ebenda SW IX, 72.

⁸⁵ Ebenda SW IX, 101.