

# Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte

*Christoph Asmuth (Berlin)*

Die Zeitlichkeit ist eine unhintergehbare Bestimmung endlicher Wesen. Schon begrifflich läßt sich die Zeitlichkeit nicht von der Endlichkeit trennen. Die Sukzession in der Zeit scheint für alles Bewußtsein konstitutiv zu sein. Die erfahrene Endlichkeit drückt sich in die phänomenale Wirklichkeit ein: – als ein Brandzeichen der Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Es ist ihre Negativität, der scheinbar nichts zu entrinnen vermag. Sie ist die große Vernichterin allen Aufbauens und Gestaltens. Sie verbürgt schon vor allem Anfang das unausweichliche Ende: Die Niederlage vor ihrer Gleichgültigkeit, in der jeder Moment von unterschiedsloser Bedeutung oder, was dasselbe ist, von *keiner* Bedeutung ist, geht jedem Sieg in der Zeit voran.

Das Leben feiert dagegen den bedeutungslosen Moment. Es läßt ihn auf durch die Individualität. Der Einzelne verleiht dem Bedeutungslosen Bedeutung. Er preßt dem chaotischen Weltgetriebe seinen Sinn ab, indem er darauf beharrt, dieser Augenblick sei unwiederbringlich und einmalig. Er hat Angst vor dem Verlust dessen, was er immer schon verloren, weil er es niemals besessen hat. Die Wiederholungslosigkeit des Moments besteht bloß in der Illusion, daß die Gleichgültigkeit nur durch einen vollgültigen Zeitpunkt durchbrochen, nur durch einen wahren oder glücklichen Zeitmoment aufgehoben ist. Unter dem kalten Licht der Abstraktion erweist sich das als bittere Täuschung. Die Endlichkeit bleibt Endlichkeit, die Zeit verrinnt, sie heilt zwar alle Wunden, aber auch und gerade dadurch, indem sie das zerstört, was Wunden haben und sich an Wunden erinnern kann. Der glückliche Augenblick ist im nächsten keiner mehr, selbst die Erinnerung verblaßt, selbst das Erinnern-Können verliert sich: – *vita brevis*. So ist selbst die unendliche Aufeinanderfolge bedeutungsloser Momente ein Signum der Endlichkeit, ist eine *schlechte Unendlichkeit*, die Aufschwung vorzeichnet oder Ausweg verheißt, wo es keinen geben kann.

Ein Antidepressivum findet sich in einer konsequenten Metaphysik der Subjekt-Objektivität. Was dem Einzelnen nicht gelingt, ihm nicht zu gelingen vermag, scheint der Hinwendung zur Subjektivität möglich: Stabilität des Wissens, Allgemeinheit der Gehalte, Konkretion und Bestimmtheit jenseits der flüchtigen Wandelbarkeit eines bloßen Dies und Das. Hinter jedem Einzelnen, hinter seinen jeweils endlichen Denkakten ließe sich, so könnte man vermuten, eine Struktur von begrifflichen Gehalten ausfindig machen, die zwar explizit nur selten thematisiert wird, gleichwohl jedoch allem begrifflichen Sprechen und Denken implizit zugrunde liegt, dies nicht nur bei einem *einzelnen* Sprecher und Denker, nicht nur bei *allen* einzelnen Sprechern und Denkern, sondern gültig für *alles* endliche Sprechen und Denken überhaupt. Insofern erhielte diese subjektive Struktur zugleich objektive Gültigkeit, insofern nämlich jeder Gehalt prinzipiell in dieser Struktur bereits enthalten wäre. So bliebe zwar der Einzelne ein endliches Wesen, die Gehalte seines Sprechens und Denkens wiesen jedoch stets über die Endlichkeit hinaus. Jetzt könnte formuliert werden: Die Wahrheit der Zeitlichkeit ist die Zeitlosigkeit.

Das Medium dieser positiven zeitlosen Gehalte ist das Denken. Es ist der Ort, an dem sich der endliche Einzelne in seiner Endlichkeit einerseits der allgemeinen und unwandelbaren Gehalte versichert, andererseits aber auch sich selbst – insofern er denkt – als ein allgemeines Subjekt begreift und damit eben nicht als jenen endlichen Einzelnen. Hier entdeckt er das Allgemeine in sich: Es ist ihm zutiefst zu eigen, deshalb mehr als eine Eigenschaft, vielmehr seine Substanz. Darum gewinnt diese transzendente Metaphysik ihre normative Kraft nicht aus einem abgerungenen Zugeständnis, sondern aus der Introspektion. Sie erkennt die Substanz des Einzelnen nicht an einem anderen, sondern in sich, und sie erkennt in sich – die Menschheit.

Schwierigkeiten wirft eine solche Position in vielen Hinsichten auf. Eine dieser Schwierigkeiten soll im folgenden untersucht werden. Die Philosophie ist nämlich – im Gegensatz zu den meisten anderen Disziplinen – ihrer Geschichte systematisch zugewandt. Theorien werden interpretiert, Argumente isoliert und in gegenwärtiges Philosophieren transformiert, dies auch dann, wenn sie einer längst vergangenen sozialen und kulturellen Welt entstammen. Im Namen von großen Autoren wird gestritten und um eine adäquate Auslegung ihrer Werke gerungen. Dieses Verfahren setzt ein eigenes auszuweisendes Konzept von Philosophiegeschichtsschreibung voraus, das allerdings von einer konsequenten transzendentalen Metaphysik negiert werden müßte. Ihr gilt nur das Selbstdenken, das fremde Ererbte kann höchstens illustrieren, im besten Falle Selbstdedachtes intensivieren,

im schlimmsten Fall wichtige Positionen und Gedanken verschleiern, verblenden und verstellen. Als ein der Philosophie eigentümliches Verfahren kann ihre Geschichte auf diese Weise nicht in den Blick rücken. Dieses Wechselverhältnis von Metaphysik und Historie soll an der Platon-Rezeption in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes erläutert werden.

Der folgende Beitrag hat drei Teile: Zunächst soll entwickelt werden, wer oder was nach Fichte ein Platoniker ist. Der zweite Teil wird sich der Konstruktion Fichtes zuwenden, nach der Sokrates und Jesus komplementäre historische Gestalten sind. Schließlich werde ich auf das Verhältnis von Metaphysik und Historie zu sprechen kommen, um – am Beispiel Fichtes – aufzuzeigen welche Schwierigkeiten mit einer Position verbunden sind, die Geschichte – und die Geschichte der Philosophie zumal – als radikale apriorische Konstruktion begreift.

### 1. *Wer ist Platoniker?*

Im Blick auf das Gesamtwerk Fichtes muß man einräumen: Der Erfinder der Wissenschaftslehre war ein *Selbstdenker* par excellence: Im Gegensatz zu Schelling und Hegel, die der Philosophiegeschichte breiten Raum widmen, spielen Denker anderer Zeiten kaum eine Rolle für sein produktives Philosophieren. Insgesamt dominiert die Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen, an erster Stelle Schelling und Kant. Platon wird selten erwähnt und wenn er erwähnt wird, dann läßt sich daraus kaum auf eine intensive Platon-Lektüre bei Fichte schließen. Einzelne Dialoge werden selten genannt, meist ist es die *Politeia*. Wenn sie erwähnt wird, dann nur, um einerseits auf philosophische Staatsentwürfe hinzuweisen,<sup>1</sup> andererseits um Platons Ideenlehre anzudeuten. Dabei ist es gerade die Generation Fichtes, die um ein adäquates Platon-Bild ringt und sich insbesondere an der Ideenlehre abarbeitet. Strittig war besonders der Status der Ideen. Handelte es sich bei ihnen um selbständige Entitäten oder Substanzen in einer Art Überwelt? Oder um für die Erkenntnis notwendige reine Begriffe? Diese Bemühungen waren in Deutschland vor allem verbunden mit den Namen Friedrich Victor

---

1. Etwa: »Nun aber ist es Foderung der Vernunft, und Veranstaltung der Natur zugleich, daß die gesellschaftliche Verbindung der einzig rechtmäßigen allmählig näher komme. Der Regent, der mit diesem Zwecke den Staat zu regieren hat, muß daher die letztere kennen. Wer aus Begriffen über die gemeine Erfahrung sich emporhebt, heißt, nach obigem, ein Gelehrter, der Staatsbeamte muß daher ein Gelehrter seyn, in seinem Fache. Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sey, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.« (Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1798], GA I, 5, 310f.) – Vgl. dazu: Wundt, Max, »Fichte als Platoniker«, in: ders., *Fichte-Forschungen*. Stuttgart 1929, S. 345-368.

Leberecht Plessing<sup>2</sup>, Wilhelm Gottlob Tennemann<sup>3</sup> und Dieterich Tiedemann<sup>4</sup>. Diese Entwicklung scheint Fichte kaum oder nur unzureichend wahrgenommen zu haben. Trotzdem stellt sich Fichte in die Traditionslinie Platons: Seine Ideenlehre ist für Fichte eine Vorform seiner eigenen Philosophie. Ein intensiver argumentativer Umgang mit den Texten Platons durch Fichte dürfte sich daraus kaum erschließen lassen. Allerdings zieht er selbst eine Parallele zur Philosophie Platons, die auf einer Interpretationsleistung beruht:

»Wir haben gesagt, der absolute Begriff sei das reale und wahrhaftige Sein, darum sei die S.-L. [Sittenlehre, Ch. A.] Seinslehre, als reine Theorie. So auch schon Plato, indem er sagt: die Dinge seien Abspiegelungen der Ideen, der Gesichte; die Ideen seien die Vorbilder der wirklichen Welt. In diesem Gegensatz ist es nun ganz klar, daß er das objektive und das reine Wissen unterschieden hat, und er beschämt darin gar sehr die Naturphilosophen. Nicht klar aber ist, ob ihm die Unterscheidung der beiden objektiven Weltformen, der Welt als Freiheitsprodukt, der praktisch zu erschaffenden, und der schlechthin ohne alle Beziehung auf Freiheit gegebenen empirischen, recht klar geworden ist. In der ersten Rücksicht ist es ganz und gar wahr, und wenn man diese Rücksicht durchsetzen will, so ist es allein wahr. In der letzten Beziehung aber läßt es sich nur in einem sehr untergeordneten Sinne sagen, und sehr vermittelt. Höchstens kann man sagen, daß das Ganze zufolge eines Gesichts sei, nicht aber das Besondere: jedoch dies gehört nicht hierher. – Bin ich darum Platoniker? Ich glaube wohl mehr zu sein.«<sup>5</sup>

Daraus läßt sich entnehmen:

1. Die Sittenlehre befaßt sich mit dem absoluten Begriff, der von Fichte als das wahre und reale Sein aufgefaßt wird, ein – wie er anderer Stelle des *Systems der Sittenlehre* (1812) anmerkt – »rein geistiges Sein«<sup>6</sup>.

---

2. Plessing, Victor Leberecht Plessing, »Abhandlung über die Ideen des Plato«, in: Cäsar, Karl Adolph, *Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt*. 3 Bde. Leipzig 1786; ders., *Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums*. 2 Bde. Leipzig 1787-90.

3. Tennemann, Wilhelm Gottlob, »Ueber den göttlichen Verstand aus der Platonischen Philosophie (νοῦς, λόγος)«, in: *Memorabilien*. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen, dem Bibelstudium und der morgenländischen Literatur gewidmet. (Hg.) Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. Stück 1. Leipzig 1791, S. 34-64; ders., *System der Platonischen Philosophie*. 4 Bde. Leipzig 1792-95.

4. Tiedemann, Dieterich, »Ueber Platos Begriff von der Gottheit«, in: *Mémoires de la société des antiquites des Cassel*. 1780; ders., *Idealistische Briefe*. Marburg 1798; ders., *Theätet, oder über das menschliche Wissen. Ein Beytrag zur Vernunftkritik*. Frankfurt a.M. 1794.

5. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1812), Werke, XI, 42f.

6. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1812), Werke, XI, 31.

Dieses läßt sich nur vermitteltst des reinen Denkens erfassen. Es ist frei von jener Duplizität, die Fichte zufolge aus der erkenntnistheoretischen Spaltung von Wissen und Gewußtem entspringt. Er, dieser absolute Begriff, ist daher ein reiner Einheitspunkt. Der absolute Begriff »ist ein Wissen, das den Charakter seiner Realität schlechthin in sich selbst trägt, in sich wahr, klar, gewiß und real ist.«<sup>7</sup> Unschwer ist das Erbe des absoluten Ich der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) wie auch des grundsätzlichen Seins des 15. Vortrags der *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup> erkennbar.<sup>8</sup>

2. Dieses identische Sein ist immateriell, rein geistig, ist Idee oder *bloßes Gesicht*. Der Terminus *Gesicht* ist in diesem Zusammenhang ein Neologismus, der allerdings schon in der Popularphilosophie des Jahres 1806 begegnet. Fichte bemühte sich seit seinen philosophischen Anfängen zunehmend die traditionelle Begrifflichkeit in eine eigene Terminologie zu übersetzen, dies in immer neuen Anläufen und Variationen. Sein Ziel war es, die philosophische Sprache flexibel zu halten.<sup>9</sup> *Gesicht* ist deshalb nicht nur eine Übersetzung von *Idee*, sondern zugleich eine deutende Interpretation: *Gesicht* meint eben nicht nur das, was gesehen wird, sondern auch das, was sieht, und das, wodurch gesehen wird. *Gesicht* macht deshalb den Ein-

7. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1812), Werke, XI, 31.

8. Zum 15. Vortrags der *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup> vgl.: Asmuth, Christoph, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. (Spekulation und Erfahrung; II, 41) Stuttgart-Bad-Cannstatt 1999, S. 244-253.

9. Vgl. zu Fichtes Philosophie der Sprache: Asmuth, Christoph, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, S. 153-169; Janke, Wolfgang, »Die Wörter ›Sein‹ und ›Ding‹ – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache«, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. (Hg.) Hammacher, Klaus. Hamburg 1981, S. 49-67; ders., »Logos: Vernunft und Wort. Humboldts Weg zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlungen«, in: *Janke, Wolfgang, Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. (Fichte-Studien-Supplementa. 4) Amsterdam/Atlanta 1994, S. 23-45; Jergius, Holger, *Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Bemerkungen zu Fichtes Wissenschaftslehren*. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe. 51) Freiburg/München 1975; Kahner, Klaus, »Sprachursprung und Sprache bei J. G. Fichte«, in: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. (Hg.) Asmuth, Christoph. (Bochumer Studien zur Philosophie. 25) Amsterdam/Philadelphia 1997, S. 191-219; Schurr-Lorusso, Anna Maria, »Il pensiero linguistico di J. G. Fichte«, in: *Lingua e stile* 5 (1970), S. 253-270; Surber, Jere Paul, »The Historical and Systematic Place of Fichte's Reflection on Language«, in: *Fichte. Historical Contexts. Contemporary Controversies*. (Hg.) Breazeale, Daniel – Rockmore, Tom. Atlantic Highlands, N.J. 1994, S. 113-127; Surber, Jere Paul, »J. G. Fichte and the ›Scientific‹ Reconstruction of Grammar«, in: *New Perspectives on Fichte*. (Hg.) Breazeale, Daniel – Rockmore, Tom. Atlantic Highlands, NJ 1996, S. 61-77; Zahn, Manfred, »Fichtes Sprachproblem [sic!] und die Darstellung der Wissenschaftslehre«, in: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. (Hg.) Hammacher, Klaus. Hamburg 1981, S. 155-167.

heitspunkt deutlich, den Fichte mit den Begriffen *Sein*, *Wissen*, *absoluter Begriff*, *Idee* umkreist.

3. Die Ideen sind das wahre Sein und als solche die Vorbilder der wirklichen Welt, die Dinge folglich Abspiegelungen der Ideen. Damit erinnert Fichte an die Unterscheidung von Idee und Erscheinung. Real ist nicht das, was uns erscheint, sondern das, was der Erscheinung als wesentlicher Gehalt zugrunde liegt. Dies ist rein geistig und nicht durch die Sinne zu erfassen. Platon habe den Unterschied gemacht von objektivem und reinem Wissen. Unter objektivem Wissen versteht Fichte offensichtlich das empirische und das auf das Empirische bezogene Wissen. Dagegen ist das reine Wissen empiriefrei, absolut gehaltvoll, apriorisch und unmittelbar gewiß. Es bildet sachlich und logisch die Voraussetzung für alles empirische Wissen um die wirkliche Welt.

4. Bis zu diesem Punkt scheint Fichte der Platonischen Ideenlehre zuzustimmen. Was er bei Platon vermißt, ist die Unterscheidung des Praktischen vom Theoretischen, den beiden *Weltformen*. In der theoretischen Perspektive erscheint die Welt als gegeben. Die Weise ihres Gegeben-Seins kann apriorisch, genetisch und formal beschrieben werden. Das konkrete Einzelding indes, das Besondere, läßt sich dadurch weder ableiten noch bestimmen. Die Idee ist deshalb in bezug auf die wirkliche Welt Grund nur im Ganzen, d. h. im Allgemeinen, niemals jedoch konkret. Davon unterscheidet sich die praktische Perspektive: Das Subjekt bestimmt die wirkliche Welt, indem es in ihr handelt und auf bestimmte Weise handeln *soll*. Bei Platon sei dieser Unterschied nicht vorhanden gewesen.

5. Schließlich muß angemerkt werden, daß sich Fichte selbst nicht als Platoniker sieht. Er sei wohl *mehr* als ein Platoniker. In bezug auf Schelling formulierte Fichte einmal, er halte ihn für jemanden, der den »neueren Platonikern«, also den Neuplatonikern, nahestehe und eine Form von Emanationslehre vertrete. Damit verbindet Fichte eine deutliche Abwertung, denn eine Emanation sei ohne Dualismus nicht zu denken.<sup>10</sup> Insgesamt scheint er Schelling in die Nähe Platons zu stellen. So findet sich etwa die Behauptung, Schelling, einer »der verworrensten Köpfe, welche die Verwirrung unserer Tage hervorgebracht«, habe es vermocht, die Gebildeten »von Kant und der Wissenschaftslehre zu Spinoza, und Plato zurückzuseuchen.«<sup>11</sup>

---

10. Ein Abfall des Endlichen vom Absoluten führe zu einem Dualismus. »Emanationen der neuern Platoniker (...). Ist Gott ganz in sie [die Emanation; Ch. A.] übergegangen, so ist er nicht mehr, sondern sie, wie wohl auch eine solche Verwandlung sich gar nicht denken läßt; denn ist er eben ganz, so hat er sich nicht verwandelt; ist er aber nicht ganz, so hat er sich in sich selbst zerrißen: u. ist auch zu Hause nicht *mehr ganz*; was sich aber niemals nicht denken läßt.« (WL 1807, Akad.-Ausg. II, 10, S. 123.)

11. Fichte, *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA II, 10, 44.

Fichte schließt sich also prinzipiell der Ideenlehre Platons an. Er lobt die konstitutive Funktion der Ideen für das Allgemeine als Struktur der Erkenntnis wie auch für die durchgängige Bestimmung der Wirklichkeit durch das Sollen, wenn er auch moniert, daß beide bei Platon zu wenig unterschieden seien. Die Herkunft dieser idealistischen Lehre, ihren Ausgangspunkt, benennt er stets durch das Wirken Platons. Damit beschreibt Fichte die Genealogie seiner eigenen Philosophie, der Wissenschaftslehre, deren historischen Anfang und Keim er letztlich mit Platon identifiziert. Aber Platon ist auch nicht *mehr* als historischer Anfang oder Keim. In der Stufenlehre etwa der *Anweisung zum seligen Leben*, die das geistige Leben in die fünf apriorischen Weltansichten *Sinnlichkeit*, *Rechtlichkeit*, *höhere Sittlichkeit*, *Religion* und *Wissenschaft* qua Wissenschaftslehre stuft, ordnet Fichte Platon der höheren Sittlichkeit oder höheren Moralität zu: »Exemplare dieser Ansicht [der höheren Sittlichkeit; Ch. A.] finden sich in der Menschengeschichte, – freilich nur für Den, der ein Auge hat, sie zu entdecken. [...] In der Litteratur finden sich, außer in Dichtern, zerstreut, nur wenig Spuren dieser Welt-Ansicht: unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben; unter den neuern, Jakobi zuweilen an diese Region streifen.«<sup>12</sup> Mitten zwischen Sinnlichkeit und Wissenschaftslehre, also durchaus in einer mediokren Stellung, findet sich Platon wieder – gemeinsam mit Friedrich Heinrich Jacobi. Beide können, dieser Einordnung zufolge, genau so wenig als Philosophen angesprochen werden wie Kant, wenn man, wie Fichte sagt, »seine philosophische Laufbahn nicht weiter, als bis zur Kritik der praktischen Vernunft verfolgt«.<sup>13</sup> Da Platon und Kant bei Erscheinen der *Anweisung* (1806) verstorben waren, konnte Fichte die Schroffheit seines Urteils nur noch gegenüber Jacobi abmildern. Daher ließ er Jacobi in einem Brief vom 8. Mai 1806 wissen:

»Die Stelle, wo im Vorbeigehen Ihrer gedacht wird, werden Sie nicht unrecht verstehen, sondern einsehen, daß ich Ihrer ehrenvolle Erwähnung thun wollte. Welche Stellen Ihrer Schriften mir dabei vorgeschwebt, wird Ihnen nicht entgehen. Daß Sie jedoch diesen Punkt nicht in vollendete Klarheit gesetzt, noch ihn, als hervorgehend aus dem ganzen Systeme des Denkens, vorgetragen, werden Sie nicht in Abrede setzen wollen. Und so konnte ich nur von *daran streifen* reden; keineswegs aber von – mit klarer Spekulation nämlich, denn von etwas Anderm ist hier nicht die Rede – von *darin wohnen, und zu Hause seyn*.«<sup>14</sup>

12. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [1806], GA I, 9, 110.

13. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [1806], GA I, 9, 108.

14. Fichte an Friedrich Heinrich Jacobi, 8. Mai 1806, GA III, 5, S. 355

So muß man wohl auf die Frage, wer ist Platoniker, im Sinne Fichtes antworten: Viele sind Platoniker, einige wider Willen, insbesondere jedoch ist Schelling Platoniker, der dadurch Ursache geworden ist für einen Rückschritt in der philosophischen Theoriebildung und für eine unsägliche Verwirrung der Geister. Er selbst aber, Fichte, ist in keinem Falle Platoniker. Denn so sehr Platon hoch zu schätzen ist, verträgt es sich mit der Philosophie des Selbstdenkens nicht, zum Anhängsel eines anderen, fremden Denkens zu werden. Und: Platon ist nur in einer Hinsicht Ursprung und Anfang einer Philosophie der Wissenschaftslehre. Eine wesentliche Quelle ist damit noch nicht genannt.

## 2. *Platon und Jesus*

Eine weitere historische Gestalt, die Fichte stets zur Ahnengalerie seiner Wissenschaftslehre zählt, ist Jesus Christus.<sup>15</sup> So kann Fichte mit ungebrochenem Geltungsbewußtsein seine eigene Lehre situieren:

»Nicht, als ob unsere Lehre an sich neu wäre, und paradox. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren, und beweisen; und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen; [...].«<sup>16</sup>

Für Fichte ist diese Ahnengalerie kein bloßes Bekenntnis. Es schwingt darin auch keine bloß positive Anerkenntnis des unhintergehbaren historischen Herkommens mit. Vielmehr spiegeln sich darin die Konsequenzen einer apriorischen Verfallsmetaphysik: Geschichte muß beschrieben werden als ein Prozeß zunehmender Verblendung, in dem nur wenige Individuen, wenige Ausnahmerecheinungen dazu fähig waren, durch spekulatives Talent oder religiöse Genialität wahrhaft zu denken, d. h. selbst zu denken, zu denken, ohne in dem klebrigen Sumpf falscher Traditionen und Irrwege zu versinken. Spätantike, Paulinisches Christentum, Kirchenväter, scholastisches Mittelalter, Renaissance, schließlich Aufklärung und mit letzter Steigerung der Verwirrung: Empirismus und Materialismus: – eine tragische Kette kontinuierlichen Niedergangs, ein Niedergang allerdings, der den neuen Aufbruch fokussiert: die von Kant implizit entworfene und von Fichte

---

15. Vgl.: Schmid, Dirk, *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813*. Berlin/New York 1995; ders., »Das Christentum als Verwirklichung des Religionsbegriffs in Fichtes Spätphilosophie 1813«, in: *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. (Hg.) Asmuth, Ch. Amsterdam/Philadelphia 1997, S. 221-236.

16. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [1806], GA I, 9, 73.



te explizit entwickelte Wissenschaftslehre, die Wende zur letztgültigen Perfektionierung der Menschheit.

Dadurch kann es nun auch gelingen, die Rolle des Platonischen Sokrates im Gegensatz zu Jesus zu bestimmen:

»[...] in ihm [Sokrates; Ch. A.] hatte der Verstand sich selbst zuerst ergriffen, und sich entdeckt, als eine eigenthümliche und rein apriorische Quelle von Erkenntnissen, und war also durch die Entwicklung von Wahrheit aus ihm gebraucht worden: in Beziehung auf die Form der Wahrheit gerade ein so grosses Wunder, und eine so mächtige Förderung der Menschheit, als das in Jesu in Beziehung auf ihren Gehalt. Dieser so bearbeitete Verstand, dies war der Sinn der Weissagung Jesu, sollte nun im Verfolge mit dem Christenthume vereinigt, und der christliche Gehalt aufgenommen werden in die Form der Sokratic, indem nur in dieser Vereinigung es sicher zur allgemeinen Klarheit der Erkenntniss kommt. So ist es denn erfolgt, bis endlich durch Kant der letzte Schritt geschah, dass jene Sokratic, jene Kunst des Verstandes sich selbst erkannte, und sich von anderer, von dem Verstehen in der Anschauung unterscheiden lernte, wodurch nun endlich die Verwirrung zwischen historischem Verstande und der Erkenntniss durchs Gesetz gehoben ist. Nun erst vermag der Geist ein heiliger zu werden, und den Christen *Alles* zu sagen, in alle Wahrheit sie zu leiten, und für den historischen Jesus, welchem gegenüber er seine Selbstständigkeit gewonnen hat, zu zeugen und ihn zu verklären. Diese Epoche tritt so recht eigentlich mit unserer Zeit ein, und durch sie erst ist jene Weissagung vollkommen erfüllt.«<sup>17</sup>

Hier tritt die historische Genealogie in einem Dreischritt auf. Der Platonische Sokrates entdeckt zunächst die Fähigkeit des reinen Verstandes: Der Verstand ergreift sich selbst, er richtet sich auf sein eigenes Tätig-Sein und wird dadurch zum Vermögen rein apriorischer Erkenntnisse. Fichte würdigt dies als die Erkenntnis der *Form* der Wahrheit. Leider bindet Fichte seine Ausführungen nicht an einen konkreten Dialog Platons an. Vermutlich hat er aber die *Politeia* vor Augen, also die klassische Ausformulierung der Ideenlehre.<sup>18</sup> Wahrheit läßt sich nur in der sich selbst zugewandten absoluten Subjekt-Objektivität finden unter Ausschluß der stets im Ungefähren verbleibenden und täuschenden Sinnlichkeit. Der zweite Schritt geschieht durch Jesus. Er bringt zur Form den Gehalt; besser: er ist der ursprüngliche Gehalt. Er ist das absolute Bild des absoluten Seins, in dieser Absolutheit identisch mit dem Absoluten, der Inbegriff aller Realität, dies jetzt nicht

17. Fichte, *Die Staatslehre 1813*, Werke, IV, 569f.

18. Vgl. dazu: Burkhard Mojsisch: »Dialektik« und »Dialog«: *Politeia, Theaitetos, Sophistes*. In: *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Hg. von Theo Kobusch – Burkhard Mojsisch. Darmstadt 1996, S.167-180.

mehr in der bloß erkenntnistheoretischen Perspektive, die Fichte Platon unterstellt, sondern vor allem in praktischer Hinsicht.

Ähnliche Überlegungen finden sich auch in den *Politischen Fragmenten* (1806-1813): Das Auffinden begriffsmässiger Deduktionen sei »Sache des *wissenschaftlichen* Publicums, hier insbesondere der Philosophie. Der Stifter ihrer Form ist *Sokrates*: er die leere Form, das Christentum der Gehalt.«<sup>19</sup> Das bedeutet einerseits, daß der Gehalt, den das Christentum in die Geschichte einträgt, zunächst nicht in wissenschaftlicher Form, nicht in begriffsmäßiger Deduktion vorliegt, sondern in populärer Weise, wie sich vor allem aus der *Anweisung zum seligen Leben* folgern läßt. Andererseits ist die vom Platonischen Sokrates entwickelte Philosophie ein *Idealismus*: Sie beharrt auf der Valenz des Verstandes und seiner Selbsterkenntnis, damit auf dem Gewußt-Sein des Gewußten. Dagegen ist das Christentum in seiner ursprünglichen Form in den Augen Fichtes ein *Realismus*. Es bleibt ganz beim Gehalt unter Absehung der Frage, wie es möglich ist, diesen Gehalt zu wissen, indem es nicht darum geht, eine Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie, sondern eine praktische Lebenslehre zu profilieren, indem es nicht darum geht, das Absolute zu wissen, sondern es zu sein.

Damit ist ein Teil des Problempotentials beschrieben, das Fichte in seiner späteren Philosophie in immer neuen Anläufen thematisiert. Sokrates und Jesus symbolisieren zwei ahistorische Gegenpole, die prinzipiell entgegengesetzt sind. Die Weissagung Jesu, von der Fichte spricht, bezieht sich auf die Aufgabe, den Gehalt mit der Form, das Christentum mit der Sokratik, die Popularität mit der Wissenschaft, den Realismus mit dem Idealismus zu vereinigen, eine Aufgabe, die den dritten Schritt erfordert: nämlich die Entwicklung einer Wissenschaftslehre als ein *dynamisches* System der Perspektivik, deren Leitbegriffe – seien diese *Idealismus* oder *Realismus*, *Sokratik* oder *Christentum* – die Pole signalisieren, zwischen denen sich der Prozeß der Wissenschaftslehre *bewegt*. Eine Einsicht in das Zugleich der beiden Pole ist nur möglich in ihrer Bewegung durcheinander. Die *Weissagung* dürfte daher eher als eine *Prophezeiung* der kritischen Philosophie Kants und seiner Weiterentwicklung in der Wissenschaftslehre zu bezeichnen sein: – zuge-spitzt bedeutet das: Jesus ist der Prophet der Wissenschaftslehre.

### 3. *Metaphysik und Historie*

Fichtes Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte ist ganz auf das ihm Gegenwärtige fixiert. Dem entspricht auch die Konzeption in den *Grundzü-*

---

19. Fichte, *Politische Fragmente* [1806-1813] Werke VII, 608

gen des gegenwärtigen Zeitalters, in der es ihm weder – wie schon der Titel sagt – um die Geschichte als solche noch um die Geschichtlichkeit des Gegenwärtigen zu tun ist. In einer apriorischen Konstruktion leitet Fichte den Verfallszustand der Gegenwart ab; sie sei das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit – für Fichte ein Produkt unvernünftiger Individualisierung und unvernünftigem Gebrauch der Freiheit. Zugleich ist die Gegenwart Wendepunkt: In ihr scheint schon die neue selbstbestimmte Wissenschafts- und Kulturzeit auf. Später, in den *Reden an die deutsche Nation*, wird die Fokussierung auf die Gegenwart radikalisiert. Insgesamt entspricht diese Schrift einer tiefen Depression und dem Gefühl, zutiefst gedemütigt worden zu sein, einer Stimmungslage, die nach der Niederlage Preußens gegen Napoleon große Teile des progressiven und reformfreudigen Bürgertums erfaßte. Fichtes Schrift ist ganz politisch, obwohl sie sich mit einer historischen Konstruktion zurüstet: Die deutsche Nation ist für ihn durch die absolute Abhängigkeit von Frankreich in ihrer Existenz bedroht, die Regierung schwach, ein Mittel zur Besserung nicht in Sicht, außer »eine neue Ordnung der Dinge« herbeizuführen. Dazu bedarf es nach Fichte einer allgemeinen deutschen Nationalerziehung. Sie hat selbständige Geistestätigkeit und reines Wollen zum Ziel, nicht primär faktisches Wissen, sondern genetische Ableitung aus apriorischen allgemeinen Erkenntnissen. Die Idee der sittlichen Weltordnung soll zu gelebter Sittlichkeit, die Erkenntnis, daß das göttliche Leben im lebendigen Denken da und offenbar ist, zur lebendigen Religion führen.<sup>20</sup>

Zentral ist für Fichte der Unterschied zwischen den Deutschen und den anderen Völkern germanischer Abstammung, dem »Ausland«, worunter er vornehmlich Frankreich versteht. Dabei definiert er das Volk durch die Sprache, die es spricht. Auch hier ist die Argumentation Fichtes nur scheinbar historisch. Die romanischen Sprachen seien »tot«, Resultat einer sprachlichen Entfremdung, beginnend mit der Spätantike. Gerade die Franzosen, ein ursprünglich germanischer Stamm, hätten nach der Völkerwan-

---

20. Zu Fichtes Geschichtsphilosophie vgl.: Lauth, Reinhard, »Der Begriff der Geschichte nach Fichte«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), S. 353-384; Di Pascale, Carla, »Le origini teoriche dei ›Discorsi alla nazione tedesca‹. La filosofia della storia di Fichte nel primo periodo berlinese«, in: *Studi Senesi* 89 (1977), Nr. 1, S. 39-103; Ivaldo, Marco, »L'approccio di Fichte alla storia«, in: *Storicismo ed Epistemologia*. Padova 1982, S. 127-136; Lauth, Reinhard, »Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre«, in: ders., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg 1989, S. 397-410; Metz, Wilhelm, »Die Weltgeschichte beim späten Fichte«, in: *Fichte-Studien* 1 (1990), S. 121-131; Radrizzani, Ives, »Quelques réflexions sur le statut de l'histoire dans le système fichtéen«, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 123 (1991), S. 293-304; Kodalle, Klaus-M., »Fichtes Wahrnehmung des Historischen. Josef Simon zum 65. Geburtstag«, in: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*. (Hg.) Högrefe, Wolfram. Frankfurt a. M. 1995, S. 183-224.

derung die fremde lateinische Sprache übernommen. Die Deutschen dagegen seien das Volk der lebendigen Sprache. Angeregt durch die zivilisatorischen Errungenschaften der römischen Kultur, seien die entscheidenden geistigen und gesellschaftlichen Fortschritte nur dem lebendigen, d. h. deutschen Volk, gelungen: Reformation und republikanische Staatsform.

Tatsächlich handelt es sich auch bei der Geschichtskonzeption der *Reden* um kulturell radikalisierte Gegenwartsinterpretation. Überspitzt formuliert, könnte man Fichtes Anliegen auch wie folgt ausdrücken: Wenn der Preußische König, Friedrich Wilhelm III., in eine konstitutionelle Monarchie einwilligt und den preußischen Bürgern die ihnen qua Vernunft zukommende republikanische Verfassung gewährt, dann sind alle Untertanen, insbesondere die aufstrebenden Bürger, bereit, ein Volksheer zu bilden nach Vorbild der französischen Revolutionsarmeen, um gegen Napoleon entschieden und mit hohem Einsatz für die nun gänzlich zu eigen gewordene Sache der Freiheit zu kämpfen. Von Geschichte, von der erfahrenen, der erzählten, der kontingenten Zeit, ist hier nichts mehr übrig geblieben, als der metaphysisch begründete, aber beinahe tagespolitisch ausdifferenzierte Wendepunkt.

Dies deckt sich mit Fichtes Äußerungen zur Geschichtsphilosophie im allgemeinen. Bereits früh schreibt er, ihm schienen »alle Begebenheiten in der Welt lehrreiche Schildereien, die der große Erzieher der Menschheit aufstellt, damit sie an ihnen lerne, was ihr zu wissen Noth ist. Nicht daß sie es *aus* ihnen lerne; wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten: [...].«<sup>21</sup> Fichte drückt sich klar aus: Es ist die konstitutive Leistung der Menschheit, dem an sich Bedeutungslosen Bedeutung zu geben. Dies erst bringt eine Weltgeschichte hervor: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, wie bekanntlich Theodor Lessing titelte, nur in entgegengesetztem Sinn.

Tatsächlich ist das Metaphysische das eigentliche Zentrum der Geschichte, damit aber das, was gar nicht als solches in der Zeit erscheint. »Die Geschichte ist blosser Empirie; nur Facta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur factisch geführt werden.«<sup>22</sup> Der Historiker ist daher ein Faktensammler, sein Werkzeug die Analyse. Ein anderes Bild zeichnet Fichte vom Philosophen: Er, »der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem *a priori* fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keinesweges, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze

---

21. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* [1793], GA I, 1, 203.

22. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], Werke VII, 136.

schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: [...].«<sup>23</sup>  
Wie Philosoph und Historiker so verhalten sich auch Metaphysik und Historie:

»Wo die Ausdrücke streng genommen werden, ist das Historische und das Metaphysische geradezu entgegengesetzt; und was nur wirklich historisch ist, ist gerade deswegen nicht metaphysisch, und umgekehrt.«<sup>24</sup>

In der Philosophie hat das Historische keinen Platz, ja, es ist dort nicht nur unangebracht, sondern sogar irreführend:

»Die historische Ansicht fasst die vorhandenen Meinungen über den Gegenstand auf, versucht unter ihnen die allgemeinste und herrschendste auszulesen, stellt diese hin als Wahrheit, erhält aber nichts Wahres, sondern lauter Wahn. Die philosophische erfasst die Dinge, so wie sie an sich sind, d.i. in der Welt des reinen Gedankens, [...].«<sup>25</sup>

Letztlich ist das Philosophieren unvertretbar durch jeden Einzelnen zu leisten:

»[J]eder Denker, der jene ersten Glieder irgendwoher historisch, etwa aus Sucht nach dem Neuen und Ungewöhnlichen, angenommen, und nun von ihnen aus nur richtig weiter fort folgern kann, [kann] reden und lehren. Er trägt uns dann die Denkart eines fremden Lebens vor, nicht die seines eigenen; alles schwebt ihm leer und bedeutungslos vorüber, weil es ihm am Sinne mangelt, wodurch man die Realität desselben ergreift; [...] Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, dass man das Sinnliche und die Zwecke desselben wirklich aufgibt und aufopfert für das Gesetz, [...] es aufgibt, mit der festen Ueberzeugung, dass dieses Verfahren vernunftmässig, und das einzige Vernunftmässige sey.«<sup>26</sup>

Eine wirkliche Bedeutung der Philosophiegeschichte für die selbständige Entwicklung des Denkens lehnt Fichte kategorisch ab. Selbst zu denken bedeutet, sich von der Tradition ab- und dem eigenen Denken zuzuwenden. Für Fichte gibt es keinen wie auch immer verstandenen Faden, der sich durch die Geschichte des philosophischen Denkens hindurchzieht, keinen Weg, von dem man profitieren, keinen Gedanken, an und aus dem man lernen könnte. Philosophie ist radikale Selbstbesinnung, unbeeinflusst von außen, reine Immanenz, reiner Vollzug. Die Geschichte, die der Philosophie

23. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], Werke VII, 140.

24. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [1806], GA I, 9, 188.

25. Fichte, *Über das Wesen des Gelehrten* [1805], Werke VI, 392.

26. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* [1800], Werke II, 292

zumal, wird ihm deshalb zum bloßen Konstrukt. Was daran empirisch ist, muß für die Philosophie wertlos sein, was transempirisch ist, wird ihr zuvor schon bekannt gewesen sein. Daher ist die Geschichte für die Philosophie ohne Belang. Die Philosophie Platons wird zu einer Chiffre, unter der eine für Fichte wichtige Denkfigur firmiert, der Idealismus, der den Blick weg von den Gehalten hin auf die Weise des Gewußt-Werdens lenkt.

Wichtig – auch für eine heutige Diskussion – ist Fichtes Auffassung von der konstruktiven Seite der Philosophiegeschichte. Sie durchbricht einen naiven Objektivismus, dem Gedanken, entstammten sie auch einer geschichtlich fernen Zeit, als gegeben erscheinen. Daraus läßt sich die Aufforderung zu einer kritischen Geschichtsbetrachtung ableiten, die sich ihrem eigenen Tun reflexiv zuwendet und erkennt, daß es ihre Leistung ist, die dem Bedeutungslosen Bedeutung verleiht. Fichtes radikaler Apriorismus verhindert allerdings die Objektivität in *jeder* Hinsicht und unterbindet damit die Möglichkeit der produktiven Auseinandersetzung. Denn Fichte kann in der Philosophiegeschichte nichts anderes finden als das, was er selbst zuvor in sie hineingelegt hat. Damit scheidet sie als produktive Quelle aus; sie kann weder anregen noch aufregen. Fichtes Pathos des radikalen Selbstdenkens erscheint daher selbst als naiv: Hinter dem Rücken des Selbstdenkens türmen sich die reichen und zerklüfteten Berge seines Herkommens. Sie bleiben dem Blick verborgen, solange er einzig in reiner Immanenz auf das ewige Prinzip, auf das Absolute als Subjekt-Objektivität oder etwa auf das absolute Wissen gerichtet ist. Die *Autonomie* des Absoluten verwandelt sich durch reine Immanenz in einen *Autismus* des Absoluten.

Strenggenommen fiele die Position Fichtes selbst dem Verdikt des radikalen Selbstdenkens zum Opfer: Fichtes eigener Umgang mit der Philosophiegeschichte zum Maßstab philosophisch-systematisch-historischen Bemühens genommen und in die Gegenwart verlängert, dürfte nur ein Bruchteil seines Werkes für uns Heutige übrig lassen. Und eine kritische Edition seiner Werke dürfte sich nicht mit Fichte, sondern nur gegen ihn, gegen seinen expliziten Anspruch auf die Philosophie als radikales Selbstdenken rechtfertigen lassen.

Der Auszug aus der sterilen Immanenz des Absoluten scheint letztlich nur durch die Geschichte, genauer: durch einen systematischen Umgang mit ihr, möglich zu sein. Das heißt aber nicht zugleich, daß auf den Gedanken eines absoluten Wissens Verzicht getan werden müßte; er ist vielmehr aufgebrochen, dynamisch geworden und befruchtet durch das systematische Nachdenken gewesenen und aktuellen Denkens und damit in emphatischem Sinne gegenwärtig.