

Husserls Begriff der transzendentalen Reduktion aus der Sicht der Philosophie des späten Fichte

Manuel Jiménez-Redondo

1. Husserls transzendente Phänomenologie als wissenschaftliche Fortsetzung der Philosophie Fichtes

1923/24 hielt Husserl unter dem Titel »Erste Philosophie« zwei »Fundamentalvorlesungen«, wie er sie nannte, die schon auf seine Arbeiten nach 1927 vorausweisen. 1929 erscheinen *Formale und transzendente Logik* und *Cartesianische Meditationen*. Zum Kontext dieser Arbeiten gehören auch die verschiedenen Fassungen seines berühmten Aufsatzes »Phänomenologie« (1927) für die *Britische Enzyklopädie* (die zweite Fassung unter der Mitwirkung Heideggers). Die Vorlesungen über die »Erste Philosophie« erreichen ihrerseits bereits an vielen Stellen die Themen der *Krisis*-Abhandlung von 1936. Diese Schriften zwischen 1923 und 1929 sind die bedeutendsten Husserls nach der in den *Ideen* (1913) vollzogenen transzendentalen Wende. Im Folgenden werde ich mich auf sie beziehen, insofern ich in ihnen eine Wiederholung der Motive und Formulierungen erkenne, auf die Fichte in seinen letzten Vorlesungen *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik* (1812) und *Die Tatsachen des Bewusstseins* (1813), die Husserl vermutlich gut kannte, zurückgreift. Offensichtlich stehen die Motive und Formulierungen des späten Husserl denen des späten Fichte in diesen beiden Vorlesungen am nächsten (und umgekehrt).

In drei Vorträgen, die von Husserl 1917 und 1918, während des Krieges also, über »Fichtes Menschenideal«¹ gehalten wurden, stellt er seine eigene Philosophie als eine »strengwissenschaftliche« Forsetzung der Philosophie Fichtes dar. Diese Vorträge sind auch ein ausdrücklicher und bewusster Nachklang von Fichtes *Reden an die deutsche Nation*, wobei »das Sein zum Tode« als Veranlassung zu einer »Reduktion« ins Transzendente überhaupt eine überraschend zentrale Rolle spielt. Die Situation von 1914-18 ist nach Husserl ganz ähnlich derjenigen, in der sich anfangs des 19. Jahrhunderts Fichte vorand: »In nichts zeigt sich die Persönlichkeit Fichtes herrlicher als in der Weise, wie er in den Jahren der tiefsten Demütigung Deutschlands dem deutschen Volk seine erhabene nationale Idee in edler Ausgestaltung vor Augen hält und wie er sie zugleich mit dem Ideal eines echten und wahren Volkes in eins setzt. Des Weiteren, wie er in ihm den Glauben weckt, das wenn es in Freiheit seine höhere Bestimmung erfüllte, damit auch für die ganze Menschheit die Erlösung kommen müsste.«²

In dieser letzten Hinsicht und wenn man von der beträchtlichen Erweiterung des historischen Horizontes nach Griechenland absieht, ersetzt Husserl in seinem berühmten Wiener Vortrage von 1935 nur Europa für Deutschland: heute sind Fichtes »Ideen und Ideale wieder auf dem Marsch, sie finden wieder offene Herzen. Die einseitige naturalistische Denk- und Fühlweise verliert ihre Kraft. Not und Tod sind heute Erzieher [...]. Der Tod hat sich sein heiliges Unrecht wieder erstritten. Er ist wieder der grosse Mahner in der Zeit an die Ewigkeit. Und so sind uns denn auch wieder Sehorgane für den deutschen Idealismus erwachsen, und insonderheit sind wir wieder fähig geworden, denjenigen unter den Träger dieser Philosophie in seiner erhabenen Grösse zu würdigen.«³

Fichte zwar »machte es schon seinen Zeitgenossen und macht es noch mehr uns, seinen Nachfahren, recht schwer, ihm zu folgen. Wer als Theoretiker im Geiste strenger Wissenschaft erzogen ist, wird die vielen anspruchsvollen Denkkünsteleien seiner *Wissenschaftslehren* bald unerträglich finden. Man wird ungeduldig und möchte gern den Theoretiker auf sich beruhen lassen, um sich nur an den berühmten patriotischen Redner,

1 Husserl, Edmund (1987): *Vorträge und Aufsätze* (1911-1921). In: *Husserliana*. Bd. XXV. Hrsg. v. Thomas Menon und Hans Reiner Sepp, Dordrecht, S. 267-293.

2 Ebd., S. 292.

3 Ebd., S. 269.

Ethiker, Gottsucher zu erfreuen. Aber das geht wieder nicht, weil alle seine ethisch-religiösen Intuitionen bei ihm theoretisch verankert sind. So wird man wieder zu seinen theoretischen Konstruktionen zurückgeworfen, die man so gerne überschlagen hätte. Doch hält man nun stand und ist einmal der Sinn für den Stil dieser außerordentlichen Persönlichkeit geweckt, so wird nicht nur das Herz für die Grosse und die Schönheit der Fichteschen Weltanschauung und der von ihr ausstrahlenden praktischen Impulse eröffnet, sondern man wird auch dessen inne, dass selbst hinter den logischen Gewaltsamkeiten, die er uns zumutet, eine tiefere Bedeutung liegt, eine Fülle grosser, wenn auch wissenschaftlich noch nicht ausgereifter Intuitionen, «⁴ die zu verarbeiten sind und zwar im Sinne einer wissenschaftlichen Begründung der »Idee eines individuellen und Gemeinschaftslebens in absoluter Selbstverantwortung.«⁵. Damit bezeichnet sich unsere Stellung zu Fichte.

In theoretischer Hinsicht ist nun für Husserl der entscheidende Punkt Fichtes Radikalisierung des transzendentalen Ansatzes, nämlich dass «Fichte über Kant fortschreitend, den Idealismus zu seiner radikalen Konsequenz wandelt. Er streicht darin die affizierenden *Dinge an sich* fort und erklärt sie für letzte Reste eines naiven Dogmatismus. Dinge, die an sich mit einer Subjektivität nicht zu tun haben und nur zufällig zu ihr in Beziehung treten, etwas ganz und gar Unsinniges sind»⁶, und d. h. Fichte erklärt das An-sich für einen im transzendentalen Bewusstseinsleben konstituierten Seinssinn. Im Folgenden werde ich mich auf dieses letztes Motiv und auf die daraus sich ergebende Frage nach dem Sein der transzendentalen Subjektivität beschränken.

2. Husserls Begriff der transzendentalen Reduktion

Unter »Intentionalität« unseres Bewusstseins versteht Husserl, dass das Bewusstsein wesentlich Bewusstsein von dem sich sozusagen leibhaftig gebenden Objekt ist, aber dies nicht im Sinne eines bloßen Habens des Objektes, sondern im Sinne des im Bewusstseinsleben und aus dem Bewusstseinsleben her sich konstituierenden Seinssinnes des Gegenständli-

4 Ebd., S. 269 f.

5 Ebd., S. 270.

6 Ebd., S. 274.

chen. Unter dieser Voraussetzung der Intentionalität des Bewusstseins nannte Husserl eine »erste Reduktion« das In-Klammern-Setzen der Existenzpräsupposition dessen, von dem das Bewusstsein Bewusstsein ist, und zwar in der Form einer Zuwendung des bewussten Subjekts auf sich selbst, um das Erscheinen (als solches) des Gegenstandes analysieren zu können, d. h. um die Struktur der *Erscheinung* selbst in ihrer Eigenart zu betrachten. Man sieht von der Präsupposition der Existenz des Objektes ab, man kehrt die »natürliche« Einstellung des Bewusstseins, das natürliche Aufgehen des Bewusstseins im Objekte um, um die Erscheinung als solche erscheinen zu lassen. Denn in dem *phainesthai* des Gegenstandes ist das *phainesthai* selbst eine sich immer wieder verdeckende Dimension, die immer wieder übersehen wird.

Aber es bedarf einer noch *angestrenzteren* Aufmerksamkeit, wie Fichte sagte, um einen Schritt weiter zurückzutreten, um nicht nur die *phainomena* als *phainomena* in ihrer Eigenart zu analysieren, d. h. um nicht nur die Objekte als die im Bewusstsein-von-ihnen sich konstituierenden Korrelate der verschiedenen Bewusstseinsweisen zu erkennen. In den Worten Fichtes ist die »erste Reduktion« Husserls, nämlich die »psychologisch-phänomenologische Reduktion« bzw. die »eidetische Reduktion«, nicht *energisch* genug. Denn bei dieser »ersten Reduktion« setzt man ganz unthematatisch voraus, dass es Bewusstsein-von, Erscheinung gibt, d. h. dass das »Bewusstsein-von« etwas Daseiendes in der Welt ist. Setzt man nun diese Existenzpräsupposition (das Aufgehen in ihr) ihrerseits in Klammern, dann ist das Thema und dann ist das Problem der Seinssinn dieser Präsupposition und die Quelle des Seinssinnes dieser Präsupposition; dann wird nämlich Thema, dass das Objekt der phänomenologisch-eidetischen Psychologie, dass das Objekt des phänomenologisch aufgeklärten Psychologen, seinerseits Korrelat eines darunterliegenden und sich tiefer verdeckenden »Bewusstsein-von« ist, und d. h. ein sich konstituierendes Korrelat aus dieser tieferliegenden Subjektivität selbst. Die Dimension, die sich in und durch dieses Zurücktreten aufschliesst, ist die *transzendente* Dimension.

Die transzendente Dimension ist also nicht mehr eine *mundane* Dimension, sondern die Dimension, aus der der Seinssinn und die Seinsgeltung des Phänomens der Welt im Ganzen und auch der menschlichen Seele als Vorhandenes in der Welt herkommt. In dieser Hinsicht »sollten wir also doppelt sein, psychologisch als wir Menschen Vorhandenheiten in der Welt, Subjekte seelischen Lebens und zugleich transzendental als die Sub-

jekte eines transzendentalen weltkonstituierenden Lebens. Und diese Doppeltheit klärt sich durch evidente Aufweisung. Die seelische Subjektivität, das konkret gefasste *Ich* und *wir* der alltäglichen Rede, wird in ihrer reinen psychischen Eigenheit erfahren durch die Methode phänomenologisch-psychologischer Reduktion [...]. Die transzendente Subjektivität, auf die im transzendentalen Problem hingefragt und die in ihm als Seinsboden vorausgesetzt ist, ist keine andre als wiederum *ich selbst* und *wir selbst*, aber nicht als die wir uns in der natürlichen Einstellung des Alltags und der positiven Wissenschaft vorfinden [...]. Das vorhandene (apperzipierte) Ich und Wir setzt ein apperzipierendes Ich und Wir voraus, für das es vorhanden ist, das aber nicht selbst wieder im selben Sinne vorhanden ist.«⁷

In dieser so aufgeschlossenen transzendentalen Dimension, in der man wieder nur das gelten lassen darf, was auf dem Wege einer methodischen und absoluten evidenten Aufweisung sich gibt, wird aber die phänomenologische Forschung, wird die transzendente Philosophie »erste Philosophie« (Wissenschaft des Seienden *als* Seienden und dessen, was ihm wesentlich zugehört) und zwar aufgrund der Universalität des »transzendentalen Problems«, wie Husserl es immer wieder unterstreicht: »Jeder Sinn, den die Welt für uns hat (dessen werden wir nun inne), ihr unbestimmt allgemeiner wie ihr nach realen Einzelheiten sich bestimmender Sinn, ist in der Innerlichkeit unseres eigenen wahrnehmenden, vorstellenden, denkenden, wertenden Lebens bewusster und sich in unserer subjektiven Genesis bildender Sinn; jeder Seinsgeltung ist in uns selbstvollzogen [...] Das betrifft die Welt in jeder Bestimmung, auch in der selbstverständlichen, dass, was ihr zugehört, *an und für sich* ist, wie es ist, ob ich oder wer immer seiner zufällig bewusst wird oder nicht. Ist einmal die Welt in dieser vollen Universalität auf die Bewusstseinssubjektivität bezogen worden, in deren Bewusstseinsleben sie eben als *die* Welt des jeweiligen Sinnes auftritt, so erhält ihre gesamte Seinsweise eine Dimension der Unverständlichkeit bzw. Fraglichkeit [...]. Die Unverständlichkeit greift in besonders empfindlicher Weise unsere Seinsart selbst an [...]. Wir als Menschen sollen aber selbst zur Welt gehören. Nach unserem weltlichen Sinn werden wir also wieder auf uns und unser Bewusstseinsleben verwiesen, als worin sich für uns dieser Sinn erst gestaltet.«⁸

7 Husserl, Edmund (1962): *Phänomenologische Psychologie*. In: *Husserliana*. Bd. IX. Hrsg v. Walter Biemel. Den Haag, S. 292.

8 Ebd., S. 288 f.

Auf diese Weise »wird die Phänomenologie als Wissenschaft von allen erdenklichen transzendentalen Phänomenen *eo ipso* apriori Wissenschaft von allem erdenklichen Seienden [...]. Das befasst auch das Sein der transzendentalen Subjektivität selbst, deren erweisbares Wesen es ist, transzendental *in sich und für sich konstituierte* zu sein.«⁹

Es handelt sich aber darum, zu wissen, wie dieses paradoxe »in sich und für sich Konstituierte« zu verstehen ist und d. h. es handelt sich um die Frage nach der Seinsart der transzendentalen Subjektivität selbst. Und diese Frage muss in der Form einer »Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung« verarbeitet und beantwortet werden können, »in der jedes Erkenntnisgebilde in jeder erdenklichen Hinsicht [sich] voll zu rechtfertigen vermag«¹⁰ und zwar in »evidenter Ausweisung«, und d. h. als »Erfassung von Selbstgegebenem, die aber dasselbe ist wie unmittelbare Anschauung«¹¹, denn der Einwand gegen diese Erweiterung des Begriffes der Anschauung ist »töricht« insbesondere im Fall »jener Wissenschaft, deren Aufgabe in einer *Sichtbarmachung* der in der Natürlichkeit sich selbst verborgenen transzendentalen Subjektivität und in dem systematischen Studium dieser Subjektivität als alle Arten des Positiven konstituierende«¹² besteht.

3. Antworten Husserls (und Heideggers) auf die Frage nach dem Sein der transzendentalen Subjektivität

Aber wenn man in den erwähnten Schriften Husserls sorgfältig nach einer Antwort auf diese Frage sucht, stößt man auf eine eher chaotische Situation, in der aber Grundrichtungen der zeitgenössischen Philosophie erkennbar sind. Ich werde mich dabei auch auf die Position Heideggers als eine Konsequenz der Position Husserls (unter 3,2) beziehen.

3.1 Aus dem oben Gesagten ergibt sich, dass »durch die in der Phänomenologie mitgeforderte universale Betrachtung aller Regionen der Objekti-

9 Ebd., S. 296 f.

10 Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In: *Husserliana*. Bd. VII. Hrsg. v. Rudolph Boehm. Den Haag, S. 36 f.

11 Ebd., S. 130 f.

12 Ebd., S. 184.

vität [...] das Weltall, das universale Thema der positiven Wissenschaften, »metaphysische« Interpretation [gewinnt], was nichts anderes heißt als eine Interpretation, hinter der eine andere zu suchen keinen wissenschaftlichen Sinn gibt. Aber dahinter eröffnet sich auf phänomenologischem Boden eine weiter nicht mehr zu interpretierende Problematik: die der Irrationalität des transzendentalen Faktums, das sich in der Konstitution der faktischen Welt und des faktischen Geisteslebens ausspricht: also Metaphysik in einem neuen Sinn.«¹³

Eine *erste Antwort* Husserls auf die Frage nach dem Sein der transzendentalen Subjektivität ist also, auf das kantische Motiv der Nicht-Hintergebarkeit des Faktums der Vernunft anspielend, der Zweifel an der Möglichkeit einer Antwort und also an der Möglichkeit einer »Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung«, den Husserl in diesem Fall ausdrücklich macht, den er aber m. E. nie ernst genommen hat.

3.2 Man erhält aber eine *zweite Antwort*, wenn man auf der Grundlage der ontologischen Wende der Transzendentalphilosophie in Husserls »Erste Philosophie« die heideggersche Redaktion des ersten Teils der zweiten Fassung und auch die Bemerkungen Heideggers zur ersten Fassung des Artikels »Phänomenologie« (1927) in Betracht zieht.

»Die griechische Philosophie« – schreibt Heidegger – »macht seit ihren entscheidenden Anfängen das Seiende zum Gegenstand des Fragens. Aber nicht um dieses oder jenes Seiendes zu bestimmen, sondern um das Seiende als Seiendes, das heißt hinsichtlich seines Seins zu verstehen. Die Fragestellung und damit die Antworten blieben langehin in Unklarheiten verstrickt. Aber schon in den Anfängen zeigt sich ein Merkwürdiges. Die Philosophie sucht die Aufhellung des Seins auf dem Wege einer Besinnung auf das Denken des Seienden (Parmenides). Platons Enthüllung der Ideen orientiert sich am Selbstgespräch (Logos) der Seele mit sich selbst. Die aristotelischen Kategorien entspringen im Hinblick auf das aussagende Erkennen der Vernunft. Descartes fundiert ausdrücklich die Erste Philosophie auf die *res cogitans*. Kants transzendente Problematik bewegt sich im Felde des Bewusstseins.[...] Die grundsätzliche Klärung der Notwendigkeit des Rückgangs auf das Bewusstsein, die radikale und ausdrückliche Bestimmung des Weges und der Schrittgesetze dieses Rückgangs, die prin-

13 Ebd., S. 187 f.

zipielle Umgrenzung und systematische Durchforschung des auf diesem Rückgang sich erschliessenden Feldes der reinen Subjektivität heisst *Phänomenologie*.«¹⁴

Diese grundsätzliche Klärung des Seinsproblems auf dem Umweg über das Bewusstsein »besteht also zunächst darin, nur rein in der ontologischen Erhellung ihr gleichsam im Rücken liegendes Feld vorzulegen«¹⁵. Die »erste Philosophie«, deren erster Schritt nach Heidegger also in einer Analytik des seinsverstehenden Daseins besteht, ist in dem konstitutiven Seinkönnen des Daseins selbst verankert, das, indem es wesentlich inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt ist, zugleich und als Bedingung dafür über dieses Seiende und also über sich selbst hinausgeht. Dieses Über-sich-Hinaussein bedeutet aber, dass das Dasein, als Sein-können, wesentlich auf die Möglichkeit, nicht mehr da zu sein, und d. h. wesentlich auf sein Auch-nicht-sein-Können bezogen ist, das als *peras* (Grenze) des Daseins sein Wesen umschreibt. Und so ist das Dasein als Sein-können ein Zukommen auf das Auch-nicht-sein-Können, was es immer schon wesentlich war. Nur auf diese Weise ist das Dasein sich gegenwärtig. Das Dasein ist also in seiner letzten Struktur »gewesene gegenwärtige Zukunft«. Dieses Zukommen nimmt »zunächst und zumeist« die Form einer Abkehr des Daseins von sich selbst, ein unmögliches Sichfliehen, das durch die konstitutive Bedrohung, die das Dasein für sich selbst ausmacht, immer schon in Gang gesetzt ist. Die wesentliche Doppeltheit, die uns nach Husserl mit der Aufschliessung der transzendentalen Dimension aufgeschlossen wird, wird bei Heidegger zur radikalen Endlichkeit des Daseins und damit wird der Boden der transzendentalen Subjektivität zur konstitutiven Bodenlosigkeit.

»Da-sein« – so Heidegger in seinem berühmten Vortrag von 1929 – »heißt Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbst und keine Freiheit«¹⁶.

14 Husserl, Edmund (1962), a. a. O., S. 256 f.

15 Ebd., S. 239.

16 Heidegger, Martin (1978): *Wegmarken*. Frankfurt 1978, S.114.

Insofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise die erste Philosophie und diese erste Philosophie kommt nur in Gang »durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeit des Daseins im Ganzen [...], in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«¹⁷

In seinen Ausführungen in »Fichtes Menschenideal« bemerkte Husserl, dass beim frühen Fichte »vor dem Handeln, wenn wir an den Ursprung gehen, nichts liegt. Der Anfang ist, wenn wir sozusagen die *Geschichte* des Subjekts denken, nicht eine Tatsache, sondern eine *Tathandlung*, und eine ›Geschichte‹ müssen wir uns hier denken. Subjektsein ist eo ipso eine *Geschichte* haben«¹⁸. Diese *Tathandlung* besteht nun bei Heidegger darin, dass das Dasein, indem es in das Nichts »einspringt«, und d. h. den Unterschied von Sein und Seienden eigentlich geschehen lässt, (weltbildend) seine Welt entwirft¹⁹. Die transzendente Genesis wird zur Geschichte des Seins, wobei dieses Sein nicht als Gegenbegriff des Nichts sondern als Gegenbegriff des Seienden verstanden werden muss.

3.3 Eine *dritte Antwort*, die Husserl natürlich nie formuliert, die aber durch die Weise, in der Husserl sich erklärt, gegen seinen Willen immer wieder nahegelegt wird, steht in schroffem Widerspruch nicht nur zu dem Begriffe der *transzendentalen Reduktion*, sondern auch zu dem radikal genommenen Begriffe der *Intentionalität* selbst. Diese Antwort besteht sozusagen in einer erneuten *Naturalisierung* der radikalen *Entnaturalisierung* und *Entweltlichung*, die die Idee der transzendentalen Reduktion in sich einschließt. Meines Erachtens ist die Auffassung des Seins der transzendentalen Subjektivität, die diese dritte Antwort nicht so sehr setzt als eher nahelegt, die geläufigste Auffassung in den Darstellungen der Philosophie des späten Husserls, die man gewöhnlich hören kann.

Einerseits, »Ich, gemäß meiner gewöhnlichen Ich-Rede, besagt Ich, das Menschen-Ich. Konkret voll genommen, bin ich beseelter Leib, psychophysische Realität, zur Welt, dem All der Realitäten gehörig. Ich bin ein Objekt meiner mundanen Erfahrung unter anderen [...]. Und wenn ich

17 Ebd., S. 121.

18 Husserl, Edmund (1987), a. a. O., S. 275.

19 Heidegger, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Bd. 29/30, S. 397 ff.

von jeder reflektiven Erfahrung des Subjekt-Ichs zur objektiv-mundanen Erfahrung des Menschen-Ichs wieder zurückkehre, so muss ich alles das, was ich in der Subjekt-Reflexion erfahren habe, alsbald mir, dem objektiv erfahrenen Menschen bzw. meinem Leib einverleiben und muss das Ich selbst (d. h. das Subjekt-Ich) und das Menschen-Ich identifizieren.«²⁰

Andererseits aber, »gesetzt, es wäre diese Welt nicht, es wäre also auch mein Leib nicht, also auch Ich als Mensch nicht, so bliebe nicht nichts übrig, es wäre doch all das vorausgesetzte Weltwahrnehmen; und ich selbst [...] wäre und bliebe doch, der ich bin, mit all diesem Leben. Ich wäre und bliebe der von aller Weltnichtigkeit in meinem Sein Unbetroffene, durch eine sozusagen erkenntnis-kritische Vernichtung meines Leibes wie des Weltalls überhaupt nie Zu-vernichtende.«²¹

Beide Glieder dieses Gegensatzes sind aber nicht leicht zu vereinbaren. Es handelt sich ja wieder um das Problem der Beziehung zwischen dem mundanen Ich und dem transzendentalen Ich. Aber gerade in Kontexten dieser Art neigt Husserl dazu, von »*meinem* transzendentalen Ich« zu sprechen, eine Ausdruckweise, die bei Husserl immer wieder vorkommt. Aber damit wird wenigstens grammatikalisch das Menschen-Ich zum Träger der transzendentalen Subjektivität und der aus der transzendentalen Subjektivität her ihren Seinssinn und Seinsgeltung schöpfenden Welt. Das Menschen-Ich allein aber vermag nicht, diese ganze Last zu tragen.

3.4 Eine *vierte Antwort* besteht darin, das Sein der transzendentalen Subjektivität sowohl auf der Seite des transzendentalen Lebens als auch auf der Seite seines gegenständlichen Korrelates in eine *Limes-Idee* zu verwandeln.

Auf der Seite des transzendentalen Lebens selbst: »Dann gewinne ich das reine universale Leben und das weltliche Universum verwandelt sich in die universale intentionale Gegenständlichkeit als solche, so wie sie als untrennbares Korrelat zum Leben selbst gehört. [...] Mein Leben selbst aber, über das unmittelbar jetzt gegenwärtige Leben hinaus, ja noch enger: über das hinaus, was ich in einer speziellen phänomenologischen Erfas-

20 Husserl, Edmund (1959): *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. In: *Husserliana*, Band VIII. Hrsg. v. Rudolph Boehm. Den Haag, S. 71 f.

21 Ebd., S. 72 f.

sung eines jetzt ursprünglich vollzogenen Gegenwartsaktes in der Originalgestalt habe, ist eine in ewiger Ferne liegende *Limes-Idee*.«²²

Aber in dieser Hinsicht, auch auf dem Boden der aufgeschlossenen Dimension der transzendentalen Subjektivität, bleibt das Erkennen »naiv«, d. h. es ist kein Erkennen aus absoluter Sichtbarmachung, aus absoluter Rechtfertigung, kein Erkennen also, das letztendlich die Prüfung einer »apodiktischen Kritik« bestehen könnte.²³

Auf der Seite des gegenständlichen, konstituierten Korrelates, das doch auch das Sein der transzendentalen Subjektivität umfasst, »ist alles Seiende (entgegen dem falschen Ideal eines absolut Seienden und seiner absoluter Wahrheit) letztlich relativ und ist mit allem in irgendeinem gewöhnlichen Sinne Relativen relativ auf die transzendente Subjektivität. Sie aber ist allein ›in sich und für sich‹ [...]. Absolut-Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens, das zugleich Bewusstsein seiner selbst ist.«²⁴

Es fragt sich aber, was dann die Wahrheit ist, und die Antwort lautet: »Wie aber, wenn die Wahrheit eine im Unendlichen liegende Idee ist? Wie wenn alle und jede reale Wahrheit [...] wesenmässig in Relativitäten verbleibt, normativ beziehbar (selbst im Herabsteigen zu den phänomenologischen Urgründen) auf ›regulative Ideen‹?«²⁵.

In diesem Sinne spricht z. B. Jürgen Habermas, sich eher auf Peirce berufend, von Wahrheit als einem Grenzbegriff, als einer notwendigen, konstitutiven »Fiktion«, von der aber alles abhängt.²⁶

Aber für Husserl wäre die Folge davon eine Verflüchtigung der für ihn grundlegenden Idee einer Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung, und im Grunde hätte Nietzsche recht, »denn dann kann die Möglichkeit eines transzendentalen Scheins nicht weggeschaffen werden [...]. Freilich ein Schein besonderer Art ist hier in Frage, wohlunterschieden von jedem [grundsätzlich korrigierbaren] empirischen Schein, dem Schein im gemeinen Sinne. [...] Dass die Welt, die soeben leibhaft gegebene, in Wahrheit doch nicht sei, dass dieses leibhaft Gegebene ein Schein, ein transenden-

22 Ebd., S. 162.

23 Ebd., S. 171.

24 Husserl, Edmund (1974): *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. In: *Husserliana*. Bd. XVII. Hrsg v. Paul Janssen. Den Haag, S. 279.

25 Ebd., S. 284.

26 Habermas, Jürgen (1998), *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt, S. 169-179.

taler Schein sei, ist [dann] eine ständig offene Möglichkeit. Es gehört zu dem Schein, den wir transzendental nennen, dass nach einer Korrektur durch eine entsprechende Wahrheit zu suchen bzw. nach einem wahren Sein zu fragen, das anstatt, an Stelle, dieser nicht seienden Welt zu setzen sei, völlig sinnlos wäre.«²⁷

4. Die Antwort Fichtes auf die Frage nach dem Sein der transzendentalen Subjektivität

In Fichtes Vorlesungen von 1812 und 1813 ist der Grundbegriff der Begriff des *Bildes*, nicht der Begriff der *Intentionalität*. In unserem Kontext sind aber beide Begriffe leicht gleichzusetzen, wenn man Folgendes in Betracht zieht:

Einen Begriff zu haben heißt bei Fichte wie bei Kant in einem bestimmten Fall zu wissen, ob etwas unter diesen Begriff fällt oder nicht. Also ist nicht der Begriff als solcher das erste, sondern der Begriff als Bestandteil eines möglichen Urteils ist wesentlich auf das Urteilen bezogen.

Wenn wir nun auf Wittgensteins *Tractatus* zurückgreifen, ist der im artikulierten Satze sich ausdrückende *Gedanke* (im Sinne Freges) oder das Urteil »das logische *Bild* der Tatsachen«²⁸, wobei »das Bild selbst eine *Tatsache* ist.«²⁹ »Das Bild stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht; es ist richtig oder unrichtig, wahr oder falsch«³⁰ und »um zu erkennen, ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen.«³¹

Andererseits aber »zeigt der Satz, wie es sich verhält, wenn er wahr ist. Und er sagt, dass es sich so verhält«³², und d. h. wir können den Begriff des Bestehens eines Sachverhaltes (der Begriff der Wirklichkeit) nicht anders bestimmen als über den Umweg über die Wahrheit des Satzes: »Ist der Satz

27 Husserl, Edmund (1959), a. a. O., S. 53 f.

28 Wittgenstein, Ludwig (1980) *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Schriften 1*. Frankfurt, 3.

29 Ebd., 2.141.

30 Ebd., 2.21.

31 Ebd., 2.223.

32 Ebd., 4.022.

wahr, so besteht der Sachverhalt; ist der Satz falsch, so besteht der Sachverhalt nicht.«³³

Dann aber haben wir keine von dem wahren Satz selbst unabhängige Wirklichkeit, oder die Wirklichkeit ist wesentlich satzbezogen, oder auch: die wesentliche Wirklichkeitsbezogenheit des wahren Satzes ist ein »Vorkommnis, das sozusagen ganz intern zu dem wahren Satze ist«. Und wenn »die Welt alles, was der Fall ist, ist«³⁴ und »die Welt die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge, ist«³⁵, dann bestimmt die Sprache (da sie in internen Relationen zur Welt steht) und bestimmen »diese Relationen die logische Möglichkeit der Tatsachen«³⁶. »Wir können also wohl sagen: alles, was der Fall ist oder nicht ist, kann durch einen Satz abgebildet werden. Aber hier haben wir den Ausdruck ›der Fall sein‹. Er ist ebenso problematisch«³⁷ und nur auf dem Umweg über die Notion des Korrelates des Satzes, wenn dieser wahr ist, erklärbar. Das sogenannte *problem of the reference* bzw. das Problem des Satzkorrelates in der sprachanalytischen Philosophie ist in Husserls Phänomenologie dem Problem des aus dem Bewusstseinsleben konstituierten An-sichs äquivalent.

Die Grundidee Fichtes in diesen Vorlesungen ist nun, dass das Wissen das Sehen eines Seins durch ein *Bild* ist, das ein *Abgebildetes* wesentlich einschließt und das schlechthin ein *Bild seiner selbst* setzt.³⁸ Gerade an diesem letzten Punkt (der in Widerspruch zu Russells Typentheorie steht) läuft der Ansatz Fichtes dem Ansätze Wittgensteins³⁹ zuwider, aber überlappt sich völlig mit dem Ansätze Husserls.

Verstehen wir diese Struktur von Bild-Abgebildetem als eine *mundane* Tatsache, dann muss diese *Tatsache* ihrerseits als Abgebildetes eines Bildens aufgefasst werden, das nicht mehr als eine Tatsache sondern als eine *Tathandlung* verstanden werden darf. Auf »diese Genesis blickt die Philosophie, über das faktische Sein hinweg, durchblickend dasselbe: so einmal ist ihr Blick und Auge, und anders, ausser auf diese Genesis hin, kann die

33 Ebd., 4.25.

34 Ebd., 1.

35 Ebd., 1.1.

36 Wittgenstein, Ludwig (1980): *Tagebücher 1914-1916*. In: *Schriften 1*. Frankfurt, S. 134.

37 Ebd., S. 51.

38 Ebd.

39 *Tractatus*, 5,6 ff.

Philosophie nichts erblicken, und das ist die stehende Frage ihres Auges, dass sie sehe auf das Woher des Seins.«⁴⁰

Fichte behandelt in diesem Kontext ganz im Sinne Husserls das Problem der Beziehung zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Ich, das Problem der Intersubjektivität und das Motiv der inneren Verwandlung der transzendentalen Philosophie in eine »erste Philosophie«, d. h. in eine Untersuchung über das »Woher des Seins«. Natürlich kann ich auf diese ganze Problematik nicht eingehen, hier muss ich mich darauf beschränken, kurz zu zeigen, wie die Antwort Fichtes auf die Frage nach dem Sein der transzendentalen Subjektivität aussieht.

Von dieser Antwort sagt Fichte, dass sie »die Klarheit und Einfachheit der Tiefe hat«; sie ist aber nicht so einfach. Wie bei Husserl handelt es sich auch bei Fichte nur darum, genau und sorgfältig und d. h. methodisch bis zum Ende zu *sehen*, was in diesem genetischen Zurücktreten oder bei dieser Umkehr des Bewusstseins zu sich selbst als »dem einzigen eigentlichen absoluten Sein« vor sich geht. Nun stößt bei dieser genetischen Umkehr zu sich selbst das Bewusstsein auf das notwendige Sich-Voraussetzen des transzendentalen Ichs, auf das auch Husserl gestoßen ist, wie wir gesehen haben. In Worten Fichtes:

»Das Ich setzt sich selbst, nicht als ursprünglich sich setzend, wodurch das Wissen als ein Intelligieren, in seiner Würzel vernichtet wird, sondern in alle Ewigkeit als seinem Sich-setzen vorausgesetzt: welche Voraussetzung eben in dem Sich-setzen selber liegt (Diesen Punkt hat keiner von denen, die sich über die *WL* vernehmen lassen, gefasst, und so hat sich ihnen unter der Hand die *WL* in ein leeres Reflektiersystem verwandelt).«⁴¹

Diese Idee von der *WL 1805* wird von Fichte in den Vorlesungen von 1812 und 1813 auf der Grundlage der Struktur vom Bilde und Abgebildeten, vom Sehen und Gesehenem ausführlich buchstabiert und in ihren Bestandteilen sichtbar gemacht.

Setze ich »erkenntniskritisch« die Welt und mit der Existenz der Welt auch meine eigene Existenz in Klammern, dann setze ich mich und zwar

40 Fichte, Johann Gottlieb (1834): *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik* (1813). In: *Fichtes Werke*. Nachgelassene theoretische Philosophie – Band I. Hrsg. v. Imanuel Hermann Fichte. Bd. IX. Berlin, S. 127.

41 Fichte, Johann Gottlieb (1993): *Wissenschaftslehre* (1805). In: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. der Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Bd. II.9. Hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Canstadt, S. 272 f.

mich notwendig als den die Existenz der Welt und mit ihr meine eigene Existenz in Klammern Setzenden voraus. Aber gerade indem ich das sage, mache ich mir ein Bild von einem Gesehenen, von meinem vorausgesetzten Ich, von *meinem* vorausgesetzten Sehen, das, da es kein Gesehenes, sondern nur ein Sehen (ein immer wieder vorausgesetztes und ein sich immer wieder voraus-setzendes Sehen) sein kann, auch immer wieder verfehlt wird. Immer wenn das Ich an die Stelle dieses vorausgesetzten Sehens kommt, bildet es (und zwar notwendig) sich selbst als Bild (oder macht es sich von sich selbst ein Bild) eines Absoluten, eines Unbedingten, das nicht mehr da ist, das gar kein Abgebildetes sein kann, das aber als unabbildbares, d. h. unbegreifliches Sehen abgebildet ist und dessen Bild, indem es sich ein Bild seiner macht als Bild dieses Unbedingten, gerade das Ich ist.

Das Ich wird also zum *Repräsentanten* eines Unrepräsentierbaren, eines sich als notwendig erweisenden »Unrelativen«, das nicht nur zum Wesen des Sehens gehört, sondern das auch das Wesen des Sehens eigentlich ausmacht, d. h. das die beiden beschriebenen Bild-strukturen eigentlich trägt, aber als ein wesentlich Ungesehenes, als ein *An-sich* des Sehens, an dem das Sehen scheitert und sich aufhebt.

Keht das moderne (das von der *Kritik der reinen Vernunft* belehrte) Subjekt, das moderne Ich radikal zu sich selbst zurück, dann kann es nicht anders als im Ganzen des Seienden nur das *Seinige* sehen, das ihm also ganz zur Verfügung steht, und zwar in der Weise, dass sich das Subjekt als in alle Ewigkeit sich voraussetzend setzen muss, sich setzen muss als durch die *physis* des unsichtbaren Sehens selber gemacht (worin es eigentlich besteht), nicht durch sich selbst.

Und von dem Standpunkte des unabbildbaren, immer wieder und zwar notwendig vorausgesetzten Sehens, d. h. wenn wir die Richtung dieser Notwendigkeit umkehren, erweist sich das Ich und erweist sich die Welt nur als Bild des absolut Unabbildbaren, als ein Nichts also, in dem das Sein des Unbedingten, »das Sein von sich selber, durch sich selber, in sich selber«, und zwar notwendig, im Bild des transzendentalen Ichs nur durchscheint. Die Endlichkeit des Ichs bricht sich an seiner immer wieder und zwar notwendig vorausgesetzten Unendlichkeit oder Zugehörigkeit zum Unendlichen. Und seine immer wieder vorausgesetzte Unendlichkeit bricht sich immer wieder daran, dass das Ich, als Bild, genau der Gegenbegriff seines Abgebildeten ist, nur ein Nichts gegen das Sein ist. Nur aus der Unendlichkeit her des in ihm abgebildeten Lebens, dessen Bild das Ich ist,

kann das Ich sich in seiner Endlichkeit und in seiner Freiheit radikal verstehen.

Die Antwort Fichtes auf die Frage nach dem Sein der transzendentalen Subjektivität könnte also als eine weitere mögliche Antwort Husserls verstanden werden, die aber mit den oben Erwähnten nur wenig gemeinsam hat. Fichte stellt insbesondere das Grundprinzip der Phänomenologie in Frage, zusammen mit dem Willen zum Sehen, von dem dieses Prinzip der absoluten Sichtbarkeit getragen wird, gerade indem er das phänomenologische Sehen radikalisiert und es bis zu seiner *sehenden* oder verstehenden Selbstaufhebung bringt. Die Philosophie Fichtes ist gewissermaßen eine Infragestellung der Ansätze Husserls und Heideggers, wobei er sie aber zu ihrer Vollendung bringt, und zwar in der Absicht jener Idee Husserls eines individuellen und kollektiven Lebens in absoluter Verantwortung, die Husserl in einer Wissenschaft aus absoluter Rechtfertigung zu begründen suchte, und die Heidegger in seinen sehr speziellen »Reden an die deutsche Nation« ganz verfehlt.

5. *Das Sein und das Nichts. Platon, Fichte und Hegel*

An diesem Punkt muss ich mich mit einer kurzen, ganz unzureichenden und unpräzisen Bemerkung begnügen. In der *WL-1805* setzt Fichte das *Als* und das *Nichts* in Beziehung, und in den *WL* von 1811 und 1812 und in beiden Vorlesungen von 1812 und 1813 setzt er immer wieder *Bild* und *Nichts* in Beziehung oder setzt einfach *Bild* und *Nichts* gleich, natürlich immer gegenüber »dem Sein von sich selber, durch sich selber, in sich selber« als dem Sein des als unbegreiflich begriffenen Unbedingten.

Damit aber bleibt uns die Philosophie Fichtes letzten Endes einen letzten Schritt schuldig, der darin bestanden hätte, das Sein dieses Nichts, d. h. die *Seinsart des Bildes* und besonders des Ichs als Bildes direkt aufzugreifen. In der Vorlesung von 1812 wird die konzeptuelle Verwirrung in Beziehung auf diese Frage der Unentschiedenheit Fichtes wegen fast unentwirrtbar.

Hegel dagegen greift auf zwei Grundmotive des *Sophistes* von Platon, nämlich auf das Motiv des *eikons* (des Bildes) als Nicht-sein⁴² und auf das

42 Platon, *Sophistes*, 239 c 10 ff.

Motiv des Nicht-seins, des Nichts, als *heterotes*⁴³ und damit auch sozusagen auf die zwei Richtungen des Begriffes der Notwendigkeit Fichtes zurück.

Auf diese Weise kann das, was Fichte unter Wissen versteht (Wissen ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst setzt) von Hegel als Seiendes aufgefasst werden, das nur, insofern es das Andere seiner selbst, das daseiende Nicht-sein seiner selbst ist, sich selbst da hat.

Und in der notwendigen Selbstvoraussetzung des Ichs erweist sich dann das durchscheinende Unbedingte als das absolut Andere seiner selbst, und d. h. erweist sich das Ich als der Stellvertreter eines absolut Unabbildbaren, dessen Bild aber das Ich ist, und zwar in der Weise, dass das Unbedingte nur als das absolut Andere seiner selbst, eben als Ich, existieren kann. Denn im Grunde ist das reine Sein, als von *heterotes* durchdrungen, identisch mit dem Nicht-sein.

Das ist von Fichte vorausgesetzt, aber eigentlich nicht entwickelt worden. Die tatsächliche begriffliche Entwicklung dieses Argumentationszusammenhangs stellt Hegels *Phänomenologie des Geistes* dar, die zu demselben Kontext der *Reden* Fichtes gehört, wo auf der Grundlage von Platons Lehre vom Sein (bzw. vom Nicht-sein) die bildbezogene Begrifflichkeit Fichtes durch die Begrifflichkeit des Seins, das nur als das Andere seiner selbst sein kann und sich haben kann, sozusagen aufgelöst und ersetzt wird. Merkwürdigerweise sind wir bei unserem Übergang von Kant zu Fichte, auf dem Umweg über die Philosophie Husserls und die zeitgenössische Philosophie, nochmals auf Hegel gestoßen.

Literaturverzeichnis

- Fichte, Johann Gottlieb (1834): *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik* (1813). In: *Fichtes Werke*. Nachgelassene theoretische Philosophie – Band I. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Bd. IX. Berlin, S. 103-400.
- Fichte, Johann Gottlieb (1993): *Wissenschaftslehre* (1805). In: *Johann Gottlieb Fichte- Gesamtausgabe*. Hrsg. v. der Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Bd. II.9. Hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Canstadt, S. 178-311.
- Habermas, Jürgen (1998): *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1978): *Wegmarken*. Frankfurt a. M.
- (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. In: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Bd. 29/30.

43 Ebd., 257 b.

- Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In: *Husserliana*. Bd. VII. Hrsg. v. Rudolph Boehm. Den Haag.
- (1959): *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. In: *Husserliana*. Band VIII. Hrsg. v. Rudolph Boehm. Den Haag.
- (1962): *Phänomenologische Psychologie*. In: *Husserliana*. Bd. IX. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag.
- (1974): *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. In: *Husserliana*. Bd. XVII. Hrsg. v. Paul Janssen. Den Haag.
- (1987): *Vorträge und Aufsätze (1911-1921)*. In: *Husserliana*. Bd. XXV. Hrsg. v. Thomas Menon und Hans Reiner Sepp, Dordrecht.
- Platon (1985): *Sophistes*. In: *Platonis Opera*. Tomus I. Edidit Ioannes Burnet. Oxford. S. 357-442.
- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Schriften 1*. Frankfurt a. M. S. 7-83.
- (1980): *Tagebücher 1914-1916*. In: *Schriften 1*. Frankfurt a. M. S. 85-185.