

Klaus Hammacher (Hrsg.)

Fichte und Jacobi

Tagung der Internationalen
J.G. Fichte-Gesellschaft
(25./26. Oktober 1996) in München in der
Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung



Amsterdam - Atlanta, GA 1998

Die *Fichte-Studien* erscheinen in unregelmäßiger Folge. Publikationssprachen sind Deutsch, Englisch und Französisch. Alle Manuskripte werden an die Adresse von Prof. Dr. Schrader erbeten.

Adressen der Redaktion und des wissenschaftlichen Beirats:

Prof. Dr. Klaus Hammacher
Philosophisches Institut der RWTH Aachen
Templergraben 55
D-52056 Aachen

Prof. Dr. Helmut Girndt
Gerhard Mercator Universität-GH Duisburg
Fachbereich I
Postfach 101503
D-47048 Duisburg

Prof. Dr. Wolfgang H. Schrader
Universität-GH Siegen
Fachbereich I
Adolf-Reichwein-Straße 2
D-57068 Siegen

Für den Rezensionsteil der *Fichte-Studien* zuständig:

Prof. Dr. Jochem Hennigfeld
Universität-GH Siegen
Fachbereich I
Adolf-Reichwein-Straße 2
D-57068 Siegen

Typographie und Satz: Jörg Kremers (Heinsberg)
Orthographische Überprüfung: Manfred Hölscher (Aachen)

© The paper on which this book is printed meets the requirements of "ISO 9706:1994, Information and documentation - Paper for documents - Requirements for permanence".

ISBN: 90-420-0482-7
ISSN: 0925-0166
©Editions Rodopi B.V., Amsterdam - Atlanta, GA 1998
Printed in The Netherlands

Inhalt

Beiträge

<i>Klaus Hammacher (Aachen)</i> Vorwort	11
<i>Günter Zöller (Iowa)</i> »Das Element aller Gewißheit« — Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben	21
<i>Ives Radrizzani (Lausanne)</i> Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den <i>Denkbüchern</i>	43
<i>George di Giovanni (Montréal)</i> The Jacobi-Fichte-Reinhold Dialogue and Analytical Philosophy	63
<i>Hartmut Traub (Essen)</i> Über die Grenzen der Vernunft Das Problem der Irrationalität bei Jacobi und Fichte	87
<i>Marco Ivaldo (Neapel)</i> Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812	107
<i>Angelica Nuzzo (Chicago)</i> Nachklänge der Fichte-Rezeption Jacobis in der Schrift <i>Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung</i> (1811)	121
<i>Walter Jaeschke (Bochum)</i> Zwischen Wissen und Wissenschaft Ein Beitrag zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge	139
<i>Peter L. Oesterreich (Essen)</i> »Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren!« Jacobi und die Angewandte Philosophie Fichtes	153
<i>Klaus Hammacher (Aachen)</i> Dialektik und Dialog, vornehmlich bei Jacobi und Fichte Eine methodologische Studie	171

Dialektik und Dialog, vornehmlich bei Jacobi und Fichte

Eine methodologische Studie¹

Klaus Hammacher (Aachen)

In meinen Arbeiten zu Friedrich Heinrich Jacobi habe ich diesen immer wieder als *dialogischen Denker* gekennzeichnet.² Das sollte an erster Stelle jedoch nicht bedeuten, daß er wie Platon seine Philosophie in Dialogen entwickelte, sondern daß sich sein Denken vornehmlich im Dialog entfaltete, daß es darüber hinausgehend aber sogar von einer dialogischen Struktur durchdrungen war, die es inhaltlich an ein »*dialogisches Prinzip*« — wie man es seit Martin Buber nennt³ — band. Dieser Denkstil läßt sich schon äußerlich an der Tatsache ablesen, daß Jacobi seine Position gerade dann am stärksten zum

1. Da ich den Sinn von Tagungen darin sehe, daß man im Austausch der Gedanken auch hinzulernt, habe ich einige Diskussionsbeiträge in dieser Ausarbeitung für die Publikation aufgegriffen und zu ihnen Stellung bezogen.

2. Grundlegend in *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis (Kritik und Leben II)*, München 1969, 38ff., dann in nahezu allen meinen zahlreichen Abhandlungen zu Jacobi, besonders in »Das Problem einer ›materialen Evidenz‹. Humboldts Auseinandersetzung mit Jacobi« in *Universalismus und Wissenschaft im Werk und Wirken der Brüder Humboldt*, Frankfurt a.M. 1976, 188ff. und »Fichte, Maimon und Jacobi: Transzendentaler Idealismus und Realismus« in *Transzendentalphilosophie als System*, (Schriften zur Transzendentalphilosophie Bd. 8), Hamburg 1989, 253ff. Die Spannung dieses Begriffs zum anderen Pol dieser Untersuchung, der Dialektik, habe ich zwar schon früh gesehen, man sehe *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, 127ff., dann ausführlicher in »Jacobi und das Problem der Dialektik« in *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt a.M. 1971, 123ff., behandelt, aber nicht auf seine logischen Implikationen hin untersucht, was hiermit geschehen soll.

3. Martin Buber *Ich und Du* Leipzig 1923, Am einfachsten zugänglich in *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954.

Ausdruck brachte, wenn er mit anderen Denkern — sei es im direkten Gespräch, sei es brieflich — im Dialog stand.⁴

Daß Jacobi tatsächlich bereits das »*dialogische Prinzip*« entwickelt habe, ist seit meinem Buch *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*⁵ kontrovers diskutiert worden. Auf diese Diskussion wird unten systematisch in der Auseinandersetzung mit Wilhelm von Humboldt und Jean-Paul Sartre noch einmal zurückzukommen sein. Es sei hier zunächst ein weiteres Zeugnis, zu den von mir schon früher vorgelegten, dafür gegeben, das diese Aussage über Jacobi bereits zeitgenössisch rechtfertigt — ein Zeugnis, das mir im Verlaufe der Arbeit an der historisch-kritischen Ausgabe von Jacobis *Schriften zum Spinozastreit* auffiel, das aber zugleich eine systematische Abgrenzung zu Bubers »*dialogischem Prinzip*« zu induzieren gestattet.⁶ Es findet sich bei Carl Heinrich Heydenreich (1764-1801). Heydenreich übernimmt eindeutig in seinem Buch *Natur und Gott nach Spinoza*⁷ Jacobis Formel »denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich«,⁸ wenn er schreibt (*Natur und Gott nach Spinoza* 115): »Freylich, wenn der Mensch von gereifter Vernunft das *ich* deutlich denkt, so muß er allezeit ein *du* denken; denn das *ich* wird erst von der Ver-

4. Treffend drückt diese Parallelität von Gespräch und Brief P.P.Schneider in seiner Dissertation *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*, Stuttgart Bad Cannstadt 1986, 138, aus: »Jacobi dürfte den ›Gesprächen‹ die gleiche Bedeutung innerhalb der Bemühungen um die Darstellung seiner Position und damit um Erkenntnis beigemessen haben wie den ›Briefen‹.« Von den Gesprächen sind uns einige in Aufzeichnungen erhalten geblieben, sei es von Jacobi selbst, wie von seinem berühmten Gespräch mit Lessing über Spinoza vom 6.-9. Juli 1780, das den Anlaß und Kern der Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), sei es von den Gesprächspartnern, wie von Wilhelm von Humboldt (*Tagebuch meiner Reise nach dem Reich in Wilhelm von Humboldts Tagebücher* hrsg. von Albert Leitzmann, Berlin 1916, »Tagebuch der Reise nach dem Reich 1788«, Aufzeichnung vom 1.-7. November 1788, 56ff.), siehe dazu unten. Briefliche Dialoge finden sich immer wieder in Jacobis Korrespondenz. Sie sind, wie schon in der oben erwähnten Schrift, oft in den ›Werken‹ verarbeitet.

5. München 1969.

6. Damit kann ich auch auf die Frage von Walter Jaeschke eingehen, wie sich Gott als *Du* zum menschlichen *Ich* verhalten könne ohne selbst dialogisch begriffen werden zu müssen. Heydenreich stellt dieses »*dialogische Prinzip*« ausdrücklich — wie aus dem Zitat ersichtlich — nur auf die Natur der menschlichen Vernunft ab. Es ist also nur ihr inhärent anzusehen.

7. Leipzig 1789.

8. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, 163, Werke IV, 1, 211, ferner *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau 1787, 65. Die 2. Ausgabe dieser Schrift in den *Werken* gibt außer dieser Formulierung II, 176, noch eine Formulierung, die dieses Prinzip direkt mit Fichtes Unterscheidung von »*Ich*« und »*Nicht-Ich*« in Verbindung bringt II, 278: »Die menschliche Seele selbst aber ist das, was, von dem *Du* (dem *Nicht-Ich*) das *Ich* unterscheidend, deutlich in uns ausspricht, das *Ich*.« S. dazu die u.a. Abhandlung »Fichte, Maimon und Jacobi: Transzendentaler Idealismus und Realismus«, 252/53.

nunft unterscheidend gedacht, wenn es mit einem *du* zusammengestellt werden kann.«

Es heißt in der Fortsetzung dieses Textes dann freilich kritisch: »Allein nichts destoweniger ist das *ich* für sich von allem *du*, das Selbstgefühl von allem Gefühl äußerer Wirklichkeit unterschieden, und auf keinen Fall muß bey den allerersten und einfachsten Wahrnehmungen, das *ich* und das *du*, inneres Bewußtsein und äußerer Gegenstand zugleich in der Seele da seyn, vielmehr scheint es mir auf keinen Fall möglich, daß beydes zugleich in demselben untheilbaren Augenblicke wirklich werde« (115, Anm.).

Das war mit Aufnahme wörtlicher Formulierungen aus Jacobis *David Hume*, zugleich aber abgrenzend, gegen Jacobis Bestimmung der wirklichkeitskonstituierenden Rolle des *Du* formuliert.⁹ Diesen Gedanken übernimmt auch Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* wiederum fast wörtlich (GA I, 2, 337): »Kein *Du*, kein *Ich*; kein *Ich*, kein *Du*. [...] Das von diesem Wechsel unabhängige *Nicht-Ich* soll nicht Objekt, und das von ihm *unabhängige Ich* nicht Subjekt genannt werden.«¹⁰

Aus einer parallelen Formulierung in einer von Gawoll für eine Edition vorbereiteten Vorlesung Heydenreichs von 1793/94, die mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt wurde, heißt es: »Der Mensch kann sein *Ich* nicht vorstellen, ohne sein *Ich* von andern Dingen, d[ie] nicht *Ich* sind, z[u] unterscheiden. Diese Unterscheidung nennt man ursprünglich, weil sie keine abgeleitete ist, weil sie der Mensch nicht durch einen Schluß, eben so wenig durch einen Beweis, durch Einbildung u[nd] Gewohnheit, sondern durch d[ie] Natur übernimmt, ohne daß er weiß, wie es zugehe, wie er sie gewinne. Man hat vergebens Beweise gesucht; sie sind nicht möglich. Denn alles, was bewiesen werden kann, setzt jene ursprüngliche Wahrheit voraus.«¹¹

Wir können daraus entnehmen, wie stark die unmittelbare Wirkung von Jacobis Entdeckung des »*dialogischen Prinzips*« auf die Zeitgenossen war,

9. Bei Jacobi hieß es (Erstausgabe, 65, die 2. Ausgabe in den *Werken* hat, wie ich anderwärts ausgeführt (»Fichte, Maimon und Jacobi« in *Transzendentalphilosophie als System*): »daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das *Ich* und das *Du*, inneres Bewußtsein und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn muß; beydes in demselben *Nu*, demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.«

10. Wir können aus der oben wiedergegebenen Benutzung von Fichtes Terminologie von »*Ich*« und »*Nicht-Ich*« entnehmen, daß Jacobi diesen Unterschied, den Fichte ganz korrekt, wie auch Heydenreich, von seinem »*dialogischen Prinzip*« macht, nicht bemerkt hat.

11. Zitiert nach dem kritisch editionsreifen Text dieser Vorlesung von Gawoll, 95.

und wie sie zu einer grundlegenden Neubestimmung des Realitätsverhältnisses aus der dialogischen Beziehung führte. Das gilt also auch für Fichte.

Im Bewußtsein seiner besonderen Fähigkeit der Dialogführung, hat Jacobi zum Abschluß seiner ersten großen philosophischen Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) erklärt, er wolle in einer Reihe von »Gesprächen« seine Philosophie weiter entfalten, wie er es in der Auseinandersetzung mit Spinoza begonnen habe.¹² Ausgeführt worden ist davon nur ein einziges, nämlich der Dialog *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787). In etwa hält sich aber dennoch dieser dialogische Stil auch äußerlich erkennbar bei Jacobi durch, selbst noch wenn er in seiner letzten großen Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) - wie auch vorher bereits in einer kleineren Abhandlung¹³ — sich nur einen inneren Opponenten entgegengesetzt und damit die Form des *inneren Dialogs*, die der Philosophie immer zugrundliegt, auch literarisch zum Ausdruck bringt.

Fichte seinerseits hat interessanterweise Dialoge gerade in der Periode seiner intensivsten Auseinandersetzung mit Jacobi geschrieben.¹⁴ Obwohl die lebendigere Darstellung in Gesprächsform sicher von Fichte auch gewählt wurde, um sich einer breiteren philosophischen Öffentlichkeit verständlich zu machen, wie dies auch der Untertitel der einen Schrift ausdrücklich angibt,¹⁵ könnte hierbei durchaus zusätzlich eine innere Annäherung an Jacobis Denkstil motivierend gewesen sein.

12. Erstausgabe Breslau 1785, 179, *Neue, vermehrte Ausgabe*, Breslau 1789, 236/7, 3. Ausgabe in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* Bd. IV, 1,2 Leipzig 1819, 230.

13. *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, in *Deutsches Museum* Bd. 1, 2. Stück, Februar 1788, 153-184, wieder abgedruckt in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* Bd. I, 455-500. Weitere Gespräche finden sich natürlich in den Romanen *Allwill* und *Woldemar*, sowie in den dazu gehörigen Stücken, insbesondere *Der Kunstgarten. Ein philosophisches Gespräch*, in *Vermischte Schriften von Friedrich Heinrich Jacobi*, Breslau 1781.

14. Gemeint sind die beiden Schriften *Die Bestimmung des Menschen* (1800) und *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), die unmittelbar nach dem Atheismusstreit entstanden, in den sich Jacobi zugunsten Fichtes mit seinem Brief »Jacobi an Fichte« (1799) eingeschaltet hatte (s. dazu meinen Beitrag *Jacobis Brief »An Fichte«* in *Philosophisch-literarische Streitsachen 2, Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 72-85).

15. »Ein Versucht, die Leser zum Verstehen zu zwingen.« Dieser oft kritisierte Untertitel bringt — richtig verstanden — genau die hier thematisierte Problematik einer Logifizierung des Dialogs zum Ausdruck. Die populärphilosophische Tendenz hingegen wird besonders deutlich in den ebenfalls in Dialogen abgefaßten Gesprächen *Über Patriotismus und sein Gegenteil* (1807), die aber von Fichte selbst nicht mehr veröffentlicht wurden.

Wir haben jedoch eine Blütezeit des philosophischen Dialogs bereits in der *Aufklärung*. Man bediente sich damals entweder des *platonischen* Gewandes, wie der niederländische Philosoph Frans Hemsterhuis (1721-1790) oder die deutschen Philosophen Moses Mendelssohn (1729-1786) und Johann August Eberhard (1739-1809), um nur die hervorragendsten zu nennen,¹⁶ wenn man Dialoge schrieb, oder man schrieb politisch-didaktische Lehrgespräche in der Nachfolge eines Fénelon und Fontenelle, wobei das ursprüngliche Modell der *Totengespräche* (*Dialogues des Morts*) des Lukian immer wieder druchschimmerte.¹⁷

Jacobis Dialoge gehören zum größten Teil nicht in diese Tradition. Sie sind wirklichen Gesprächen mehr oder minder direkt nachgebildet.¹⁸ Analoges findet sich aber in der französischen Aufklärung auch bei Diderot.¹⁹ Sie sind darüber hinaus aber von der dialogischen Bewußtseinsstellung bestimmt, die sich aus dem Ich-Du-Verhältnis ergab. Jean Paul bringt das später sehr schön in seinen Briefen an Jacobi zum Ausdruck: »ohne ein Alle bindendes, besonnenes Ich« vollende sich keine Philosophie und Poesie«. Dazu müsse man aber sein Ich zweimal haben, »sehend und gesehen«.²⁰

Während Diderots wirkliche Gespräche nachgestaltenden Dialoge jedoch große literarische Zustimmung fanden — immerhin übersetzten ihn sowohl Goethe wie Schiller²¹ — ist gerade diese Dialogform an Jacobis Schriften

16. Frans Hemsterhuis schrieb in der zweiten Periode seines Schaffens die platonisierenden Dialoge *Sophyle ou de la Philosophie*, Paris [s Gravenhage] 1776), *Aristée ou de la Divinité*, Paris [s Gravenhage] 1779, *Simon ou des Facultés de l'Ame*, Paris 1792 (unautorisierte deutsche Ausgabe jedoch schon Leipzig 1782 in *Vermischte philosophische Schriften des H. Hemsterhuis*) und *Alexis ou de l'Age d'Or*, Riga 1787, den Jacobi übersetzte und herausgab. Moses Mendelssohns *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin 1767 erschien in zahlreichen Ausgaben, Eberhards *Neue Apologie des Sokrates*, Berlin und Stettin 1772.

17. Die Geschichte dieser letztgenannten Art Dialoge ist insofern besonders wichtig für das Problem des philosophischen Dialogs, weil er es gestattet, über die Zeiten hinweg philosophische Autoren miteinander ins Gespräch zu bringen. Der oben genannte Hemsterhuis stand anfangs beim Konzipieren seiner Dialoge sicher auch noch unter dem Einfluß Lukians, den sein Vater, der seinerzeit berühmte Altertumswissenschaftler Tiberius Hemsterhuis mustergültig ediert hatte.

18. Der Tradition der *Totengespräche* folgt er in etwa in dem Dialog mit Spinoza, den er in den Brief an Hemsterhuis vom 7.8.1784 eingebaut hat. Er wurde in Abschrift auch an Mendelssohn geschickt und enthält die zweite Darstellung von Spinozas System.

19. Ich denke an *Le rêve d'Alembert* und *Le neveu de Rameau*.

20. Brief Jean Paul Friedrich Richters an Jacobi vom 14. Mai 1803 in *Jean Pauls Briefe an Friedrich Heinrich Jacobi*, Berlin 1828, 108/9. Diese positive Charakterisierung von Jacobis Dialogstil wird in Abhebung von Herders Dialogen gegeben. Vgl. auch den Brief Jean Pauls an Jacobi vom 25. April 1814, ebenda 140.

21. Goethe übersetzte und kommentierte *Le neveu de Rameau*, Schiller eine Geschichte aus dem Roman *Jacques le fataliste et son Maître* unter dem Titel *Ein merkwürdiges Beispiel weiblich-*

kritisiert worden, genauer gesagt, mit einer auffälligen Begründung kritisiert worden, auffällig, da sie ein positives Merkmal zum Anlaß des Tadels macht.

Bei meiner Erarbeitung einer historisch-kritischen Ausgabe von Jacobis *Werken* bin ich auf zwei Zeugnisse gestoßen, die gänzlich unabhängig voneinander die lebendig, individuell geprägte Gesprächsform Jacobis abträglich für die philosophische Stringenz seiner Gedanken finden. Das erste ist eine bisher unveröffentlichte Tagebuchaufzeichnung Thomas Wizenmanns (1759-1787), Jacobis Freund und Mitstreiter im Spinozastreit,²² den Kant jedoch im Unterschied zu Jacobi in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* anerkennend berücksichtigt hat,²³ nach der Lektüre des berühmten (literarisch ausgestalteten) Gesprächs Jacobis mit Lessing vom 6./7. Juli 1780 im Brief an Mendelssohn vom 4. November 1783; das zweite kritische Urteil dieser Art ist in August Wilhelm Rehbergs (1757-1836) Rezension des oben erwähnten Dialogs *David Hume über den Glauben* in der *Allgemeinen Literaturzeitung* vom April 1788 zu finden.²⁴ Wizenmann gibt ein Gespräch mit Jacobi wieder.

»Jacobi geht viel mit der Herausgabe seiner Unterredung mit Lessing um. »Ihr Styl, sagte ich ihm gestern Abend, da er zu mir auf das Kanapee saß, ihr Styl ist zu blühend als daß er sich für tiefsinnige Untersuchungen schickte: man vergißt die Gedanken, und glitscht über dieselben, wie das Wasser über Kiesel. Ein holprichter Styl ist dem Tiefsinn günstig. Der Paragraph schickt sich für Sie am besten: da stellt sich jeder Gedanke einzeln zur Betrachtung, und doch ist er einer Fülle von Witz fähig«.

Rehberg schreibt in seiner Rezension in der *Allgemeinen Literatur Zeitung* Nr. 92, vom 16. April 1788, 112:

cher Rache.

22. Seine zum Spinozastreit gehörige Schrift *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie* ist in ihrer Bedeutung für die spätere idealistische Spinozarezeption bei Schelling und Hegel besonders herausgestellt worden von Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1. Die Spinozarenaissance*, Frankfurt a.M. 1974.

23. *Kritik der praktischen Vernunft*, 259, Anm.

24. Diese Zeugnisse sind hier in ihren charakteristischen Partien wiedergegeben: Wizenmanns Tagebuchaufzeichnung vom 15. Juni 1785, Univ. Bibliothek Greifswald, Nachlaß Von der Goltz, Nr. 91. — Rehbergs Rezension des Dialogs *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch in Allgemeine Literatur Zeitung vom 16. April 1788* Nr. 92, 112. Daß auch diese in Dialogform geschriebene Schrift auf wirkliche Gespräche zurückgeht, und zwar auf Gespräche mit dem dänischen Geschäftsträger in London Schönborn, habe ich schon in meinem Jacobibuch von 1969 erörtert. Siehe *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969.

»Die Sprache des Vf. ist so deutlich, als sie über so abstracte Gegenstände seyn kann, welchem allemal, ihrer Natur nach, für den großen Haufen von Lesern eine unüberwindliche Dunkelheit anklebt: sie ist edel und schön. Durch die Form des Gesprächs erhält der Vortrag noch mehr Leben, und manche feine Wendung wird dadurch veranlasst. Aber doch wäre der Vortrag in Absicht der Entwicklung des Inhalts noch vollkommener, wenn das Gespräch weniger vollkommen wäre. Die Natur eines Gesprächs, in welchem schnelle nicht ganz deutlich entwickelte Übergänge oft auf Veranlassung von Neben-Ideen und einzelnen Worten wesentlich sind, verträgt sich nicht ganz mit dem strengen Vortrage tief philosophischer Untersuchungen.«

Diese merkwürdige Bewertung von Jacobis Dialogen durch die Zeitgenossen soll uns ins Zentrum unseres Themas führen. Man kann daraus folgern: Philosophische Gesprächsführung im Sinne der Wahrheitsermittlung muß strengen Gesetzen folgen. Damit ist genau das Spannungsverhältnis von *Dialog* und *Dialektik* bestimmt.

Durch die sprachwissenschaftliche Diskussion ist freilich dieser Anspruch, daß strenge Regeln für eine *Kunst der Gesprächsführung* erforderlich seien, als welche die Dialektik verstanden wurde, ins Wanken geraten. Sprachliche Verständigung ist zweifelsohne Voraussetzung einer jeden, so auch der philosophischen Dialogführung. Damit wird die Frage nach der Dialektik zu einer nach der *Hermeneutik*. Verständigung und Konsens ist jedoch etwas Verschiedenes, gerade wenn dem Konsens eine regulative Funktion der Gesprächsführung zukommen soll. Man hat für diese *hermeneutische Dialektik* ein glänzendes Beispiel in dem Zeitraum, in dem auch ich das Problem untersuche, an Schleiermacher gefunden, dessen »Dialektik« so auch im Anschluß an die sprachphilosophischen und hermeneutischen Theorien der Gegenwart gründlich diskutiert wird.²⁵ Bei dieser Diskussion geht es um eine intersubjektive Begründung der sprachlichen Allgemeingültigkeit, die im Grunde die *nominalistische* Tradition wiederaufnimmt, nur neu unterfüttert durch Einbeziehung auch nichtlogischer, sprachlich verbindlicher Verständniskonstituentien, wie die affektive Motivation und ähnliches. Die *Rhetorik*, aus der die Dialektik als Kunst der Gesprächsführung hervorging, hatte diese jedoch auch durchaus beachtet, während das, was Platon dann als Dialektik aufstellte, in Ideenkonstitution, die man heute unter semantischen Beziehungen erörtern würde, eine sich am Aufbau der Dinge bewährende begriffliche Gesetzlichkeit meinte, wie

25. Ich halte mich hierfür an die Arbeit von Marciej Potepa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, Kampen (Niederlande) 1996, der mich auf diese Version der Dialektikdiskussion auf einer Tagung in Warschau *Natur — Kunst — Freiheit*, 6.-9. Oktober 1995, aufmerksam machte.

am einfachsten das Beispiel der Angelfischerei aus dem *Sophistes* zeigt (219a).

Jacobi hat in seiner späten Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* auch einen Hermeneutikbegriff zugrundegelegt, den er mit dem paradigmatischen Satz einführt: »Nur wer auszulegen weiß, versteht.«²⁶ Auch er schließt dabei an eine sprachliche Struktur an, im Aufgreifen eines Hamannwortes, daß nach der hebräischen Sprache die »Selbstlaute«, *Vokale*, und die sollen hier das menschliche Selbst vertreten, nur durch die »Mitlaute«, *Konsonanten*, Natur und Gott sich verstehen kann. Hier ist die metaphorische Ebene streng gewahrt. Aus den mehrfach eingestreuten Bemerkungen zum Begriff »Bedeutend« wird klar,²⁷ daß Jacobi hier den ursprünglichen grundlegendsten Begriff der Hermeneutik meint, wie er die Theologie begründet hat.²⁸ Die Verhaltensweise, aus der eine Aussage hervorgeht, muß mitberücksichtigt werden bei dem, was ausgelegt wird. Das schlägt für uns die Brücke zu der Schleiermacherschen Hermeneutik. Auch in dieser Schrift geht Jacobi — wie oben bereits erwähnt — partienweise wieder zur Dialogform über, und zwar in einen Dialog zwischen dem »nüchternen Philosophen« mit dem »Boten« Matthias Claudius. Ich habe diesen Dialog ausführlich anderenorts erörtert.²⁹ Methodisch ist an diesem Dialog für meine hiesige Untersuchung der Dialektik wichtig, daß er einen Beweis führen will, den *Gottesbeweis*, indem er sittliche Anforderungen an den Gesprächspartner stellt. Das ist der gleiche Anspruch, den auch Schleiermacher stellt, nur ist für Jacobi die *Auslegung* nicht mit dem *Verstehen* identisch: sie ist gleich überzeugend möglich auf die Natur und auf Gott hin.

Daß Schleiermacher über den Zusammenhang von Hermeneutik und Dialog noch hier und da auch dem platonischen Dialektikbegriff verpflichtet ist, wenn er auch primär seinen Dialektikbegriff als Kunst der Gesprächsführung an Platons Dialogstil orientiert, werde ich bei den entsprechenden Stellen vermerken.

26. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig 1811, 12.

27. In der Abhandlung *Über eine Weissagung Lichtenbergs* wird dieser Begriff von Hermeneutik mit den Worten »Auslegen« und »bedeuten« bzw. »Deutung« erläutert, siehe Taschenbuch 15, 19, 21, 27, 1. Ausg. 12, 16, 18, 23. Diese aus Hamann entwickelte religionssphilosophische Hermeneutik hat Marco M. Olivetti in seinem o.g. Buch *L'esito teologico in F.H. Jacobis filosofia del linguaggio*, systematisch dargestellt.

28. Siehe den Artikel von H.G. Gadamer im *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. III, Spalte 1061-1073.

29. In *Philosophisch-literarische Streitsachen III. Der Streit um die göttlichen Dinge*. Hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1994. Siehe dort »Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen«, 129-141.

Die *Dialektik* war das ganze Mittelalter hindurch und in der Schulphilosophie bis ins 18. Jahrhundert in der Tradition von Aristoteles als Lehre von der richtigen Anwendung der logischen *Örter* in Disputationen verstanden worden. Diese *aristotelische* Dialektik wird dagegen heute meist nur noch im Sinne einer *poëtologisch* verstandenen *Topik* diskutiert.³⁰ Diese ergab sich jedoch erst im Rahmen der Neubegründung der *Poetik* im Humanismus durch eine Neuorientierung an der *Rhetorik*. Philosophisch wirkte die Dialektik jedoch weiterhin primär als Propädeutik der Logik nach.

Tatsächlich ging es auch Aristoteles darum, von dem rhetorischen Streitgespräch, der *Eristik*, die Dialektik als eine besser begründete Argumentationsweise abzugrenzen. Er legte dabei aber schon seine, dann später in den *Analytiken* ausgearbeiteten Regeln der *formalen Logik* zugrunde, um gesetzmäßige Regeln für eine Dialektik als *Argumentationskunst* aufzustellen. An diesen Anspruch kann eine kritische Besinnung auf die Dialektik heute wieder anknüpfen. Auffallend im Sinne des von mir zusammengestellten Begriffspaars ist nämlich, daß sich diese Argumentationskunst heute »*Dialogik*« nennt, sich zugleich aber als Suche »nach der Wahrheit im Gespräch« versteht, und zwar ausdrücklich in der gleichen Funktion wie sie traditionellerweise die aristotelische Dialektik wahrnahm.³¹

Ich habe bereits in einer Reihe von Abhandlungen nachgewiesen, daß Fichte über die ihm vermittelte Schulphilosophie dem aristotelischen Modell der Dialektik folgt.³² Um das zu verstehen, muß man freilich die Geschichte des Begriffswandels der Dialektik — von ihrer Identifikation mit der Logik überhaupt in der Scholastik, über die Wandlung zu dem Gegenbegriff einer *neuen Logik* im *methodischen Denken* eines Descartes auf der einen und eines Francis Bacon auf der anderen Seite — nachvollziehen, die erst begreifen läßt, wie sich aus der Frage nach dem *Erfahrungswissen* der neuzeitlichen

30. Ich verweise dazu nur auf den Sammelband von Dieter Breuer und Helmut Schanze: *Topik. Beiträge zur interdisziplinären Diskussion*, München 1981.

31. Paul Lorenzen hat sie so in *Logik und Agon* grundlegend schon 1960 als »Dialektik« im ausdrücklichen Sinne konzipiert. Siehe *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia / Venezia, 12-18 Settembre 1958*, Volume quarto. Firenze, 1960, 194. Im folgenden werden die Arbeiten von Paul Lorenzen und Kuno Lorenz zitiert nach dem Sammelband *Dialogische Logik* Darmstadt 1978, und zwar im Text wie hier (DL 8).

32. Grundlegend in »Problemgeschichtliche und systematische Analyse von Fichtes Dialektik« in *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes (Schriften zur Transzendentalphilosophie Bd. 1)*, Hamburg 1981, 388-407; jetzt aber besonders ausgeführt in »Fichte und das Problem der Dialektik« in *Sein — Reflexion — Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes* hrsg. von Christopf Asmuth, Amsterdam — Philadelphia 1997, 115-142. Ferner sehe man dazu »Zur transzendentalen Begründung der Dialektik bei Fichte« in *Kant-Studien* 79 (1988), Nr. 4, 467-475.

Naturwissenschaften schließlich die Frage nach einer *Logik der Erfahrung* bildete. Diese Entwicklung muß hier ausgeblendet werden.³³ Sie ist auch für das Verständnis des hier anstehenden Verhältnisses von Dialog und Dialektik, was jetzt nach meinen Zwischenüberlegungen zur *hermeneutischen Dialektik* aber schärfer gefaßt werden soll als Verhältnis von *Dialogik* und *Dialektik*, nur von Bedeutung, um Fichtes Dialektikbegriff richtig mit der formalen Logik der Tradition verknüpfen zu können und dann mit der Dialogik der Gegenwart in Beziehung zu setzen.

Ich möchte hierbei die Tauglichkeit der Dialektik Fichtes durch Gegenüberstellung mit modernen Versuchen einer logischen Bestimmung überprüfen, in denen das Thema der klassischen Dialektik wiederaufgenommen wird, dabei zugleich aber ihren »lebensweltlichen« Ursprung im »*Dialog*« einbeziehen, der auch die im Gefolge der platonischen Dialektik stehenden Denker beschäftigte. Ich lasse jedoch die *Hegelsche Dialektik* und den in ihrem Gefolge stehenden *dialektischen Materialismus* außer Acht.³⁴ Werden solche dialektischen Denkweisen auch »lebensweltlich« gebunden verstanden, so ist es doch nicht die logische Gebundenheit der Argumentation im Dialog, sondern eine *materiale* (inhaltslogische) Gebundenheit, die dieser Methode zugrundeliegt, wie wir sie andererseits oben auch schon bei der platonischen Dialektik fanden, aber dort in Verbindung mit dem Dialogstil.

Dagegen schließt sich die moderne *Dialogik* engstens an die erstgenannte »lebensweltliche« Situation an, ja man kann sagen: *in sie ein*. Sie begreift sich sogar als »*Überlebensstrategie*«. Hat sie sich also einerseits in einem *anthropologischen* Standpunkt festgemacht, dem des »Daseinskampfes« (DL 1), womit der neo-darwinistische Standpunkt des »survival of the fittest« durchscheint, so entwickelt sie andererseits ein rein *formales* Verfahren, das entgegen der traditionellen Dialektik das Einfließen »metaphysischer Vormeinungen« ausschließen soll.

Paul Lorenzen etwa geht als Logiker so an das Thema der Dialektik heran. Daß dennoch auch bei ihm die Logik, die hierbei als Argumentationskunst auftritt, nicht mehr selbstverständlich auf ihren Beweisformen beruht, ist wohl auf die Sprachphilosophie des späten Wittgenstein und dessen Rede von »Sprachspielen« zurückzuführen. Das läßt sich bei Lorenzen und Lorenz auch an der ständigen Kennzeichnung von Dialogen als »*Dialogspielen*« leicht erkennen. Dieses Verständnis von Logik steht aber m.E. in einem latenten

33. Ich habe sie jetzt ausführlicher dargestellt in *Fichte und das Problem der Dialektik* a.a.O.

34. Im Umriss habe ich mich schon dazu geäußert in »Fichtes transzendente Dialektik und Hegels phänomenologische Dialektik« in *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana* Bd. III, Köln 1986, 194-207.

Gegensatz zu dem existentiellen Ansatz in der Anthropologie, wie andererseits auch zu der Konzeption von *intuitiver Mathematik*, von der Lorenzen in seiner »operativen« und »konstruktiven« Logik ausgegangen war.

Dennoch versuchen die Vertreter einer »dialogischen Logik« einen streng formalen Geltungsbegriff aufzustellen. Sie begreifen Wahrheit »dialogdefinit« und nach streng logischen Regeln aufgebaut. Umgekehrt zur klassischen Dialektik — hier immer in der Nachfolge des Aristoteles verstanden — werden die logischen Regeln, welche die Argumentation leiten, auf die »dialogdefiniten« Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt, welche sich ihrerseits an der wirksamen Durchsetzung der Argumentationsregeln herausstellen sollen. Die auch in der aristotelischen Dialektik zu findende inhaltslogische Orientierung wird hingegen als eine metaphysische »Vormeinung« entlarvt.

Hier gerade haben wir einen indirekten Berührungspunkt der modernen Dialogik mit der Dialektik Fichtes. Fichte war sich durchaus über den Begründungszirkel im Klaren, der durch die Voraussetzung der Gesetze der formalen Logik für die Entwicklung der *Wissenschaftslehre* bestand.³⁵ Auch er versuchte, die Logik aus der Wissenschaftslehre zu begründen, wobei er freilich von den logischen Regeln bereits Gebrauch machen mußte. Ich habe in diversen Abhandlungen gezeigt, daß die transzendentallogische Methode, wie sie durch Reinholds und Maimons Weiterentwicklungen der Urteilslehre von Kants *Transzendentaler Logik* innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* vorlag, es Fichte gestattete, nach dem *enthymatischen* Muster der topischen Dialektik solche »Vormeinungen« als Bedingungen zu enthüllen, die bereits in allen logischen Schlüssen als *gültig* angenommen fungieren.

Auch Lorenzen und Lorenz begründen die Dialogregeln analog zur Logik. Aber sie begründen sie zugleich *pragmatisch*, und zwar mit dem »effektiven« Gewinnen eines Dialogspiels, weshalb sie auch von »effektiver« Logik reden. Eine solche *Begründung* geht von einem »Wahrheitswert« des *Faktischen* aus, d.h. deutlicher gesagt davon, daß sich der Wahrheitswert am *Durchsetzungsvermögen* zeigt.

Ich habe dagegen Fichtes Dialektik schließlich aus einer *Praxologik* zu rechtfertigen versucht,³⁶ was in meinem Sprachgebrauch nicht eine *pragmati-*

35. Vgl. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* Weimar 1794 GA I,2,133, 144, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Leipzig 1794, GA I, 2, 255/6. Dieser Zirkel ist in der Fichteliteratur immer wieder beachtet und diskutiert worden. Ich betrachte ihn hier einmal aus dem gegenseitigen Begründungsverhältnis von Logik und Dialektik, ohne auf das damit verbundene, von Hans Albert sogenannte »Münchhausen-Trilemma« einzugehen (s. *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 9). Vgl. hingegen dazu den o.a.Aufsatz »Fichte und das Problem der Dialektik«.

36. Man sehe hierzu »Fichtes praxologische Dialektik« in *Fichte-Studien* Bd. 1, 25-40.

sche Notwendigkeit bedeutet, die ein *Erfolg* »vernünftigerweise« auferlegt — wie es die Dialogiker fordern —, sondern eine an den formalen Denkstrukturen nachweisliche Einwirkung ethisch-sittlicher Ordnung auf die logischen Strukturen der Erkenntnis. Das gilt es nun im folgenden nachzuweisen.

Dabei ist zu beachten, daß Fichtes *Wissenschaftslehre* kein Dialog ist, sondern eine *Lehre*. Nun hatte Wilhelm von Humboldt, dessen Rolle für eine Entwicklung unseres Themas ich (aus später erst erkennbaren Gründen) im folgenden auch mitberücksichtigen werde, bereits festgestellt, daß jedes Denken nicht nur *Rede*, sondern immer schon *Unterredung* ist.³⁷ Dieselbe These stellt Lorenzen an den Anfang seiner *Logischen Propedeutik*.³⁸

Jedoch hat bei dem Denken als »innerer Rede« der Partner nur die Rolle, die ihm der Denkende als *innerer Opponent* zugesteht. Fichte hatte sicherlich einen starken inneren Opponenten, deshalb kommt seine Dialektik auch den Problemen und allen möglichen Einwänden meist sehr nahe. Er hat aber — und darauf kommt es bei unserem Thema eigentlich an — diese Situation formalisiert mit Carl Leonhard Reinholds Satz von den doppelten »zureichenden Gründen« (also der Satz vom zureichenden Grunde im Plural gedacht),³⁹ und zwar als »Unterscheidungs- und Beziehungsgrund«, wie Fichte sie in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* formuliert.⁴⁰ Das ist an jedem induktiv begründeten logischen Urteil transzendental nachzuvollziehen. Die frühen Überlegungen in Fichtes *Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie* lassen es besonders deutlich erkennen. »Unterscheidungen« geben einen Grund an für die wahrgenommenen oder empfundenen »verschiedenen« Sin-

37. Wilhelm von Humboldt: *Über den Dualis*: » Alles Sprechen ruht auf der Wechselrede, in der, auch unter mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht, sogar in Gedanken, nur mit einem Anderen, oder mit sich, wie mit einem Anderen [...]« (*Werke in fünf Bänden* Bd. III, Darmstadt 1963, 137/8).

38. Wilhelm Kamlah/ Paul Lorenzen: *Logische Propedeutik*, Mannheim 1967, 56: »Und dieses besondere erste beruht darauf, daß wir auch unsere Sprachelemente in einer besonderen Weise gemeinsam können« - 58: »Wenn wir sagen, die Rede sei eine Handlung zum Zwecke der Verständigung zwischen Gesprächspartnern, dann haben wir freilich auch das so genannte "innere reden" [...] noch unberücksichtigt gelassen, das man auch "Denken" nennt [...]« Vgl. dazu ferner auch 61.

39. Diesen Sprachgebrauch hatte Carl Leonhard Reinhold in seinen *Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse in der Philosophie*, Jena 1790, und zwar in der Abhandlung *Über den Begriff der Philosophie*, 30 passim, aufgestellt.

40. Vgl. *J.G.Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, im folgenden (auch im Haupttext zitiert) GA I, 2, 272. Ich muß hier für die genauere Ableitung dieses doppelten Satzes vom zureichenden Grund auf meine o.a. Abhandlungen zur Fichteschen Dialektik verweisen. Ergänzend sei hier nur erwähnt, daß bereits Reinhold bei dessen Begründung den »Widerspruch des Gegenteils« als begründend, d.h. den Satz vom ausgeschlossenen Dritten ausdrücklich ausschließt, s. *Beiträge*... a.a.O. 35/36.

nesgegebenheiten. Sie stellen so zugleich *logische Beziehungen* her, wenn wir etwas *begreifen*, wie Fichte dann an Beispielsätzen in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erläutert:⁴¹ »Ein Vogel ist ein Tier« in welcher Erkenntnis man sich auf die Tierheit *bezieht*, und von dem Spezifischen des Vogels »abstrahiert«, d.h. ihn von der Tierheit *unterscheidet* — oder besser, weil bei diesem Satz die bloß ausschließende Negation der Unterscheidung deutlich wird: »Eine Pflanze ist kein Tier«.

»Wie ist es möglich«, fragt Fichte, »zu *unterscheiden*, ohne entgegenzusetzen«, und entwickelt als Antwort darauf seine Dialektik.⁴² Dennoch: Die Dinge »sind und bleiben verschieden« (GA II, 3, 48), »was ich mir [aber] denken soll, dazu muß ich eine Urache haben« (GA II, 3, 48), womit wir sie unter dem Satze vom Grunde *begreifen*, und zwar, indem wir denken, wie sie »zusammenhängen«. »Sich zwischen 2 [...] unterschiednen Dingen ein drittes denken, heißt sie *beziehen*« (GA II, 3, 49).

Diese Dialektik müßte freilich, um der Dialogik zu entsprechen, existentiell diese »innere Unterredung« verankern, was ich beim frühen Fichte nicht finden konnte, es sei denn, man versteht den oben wiedergegebenen Begriff »Ursache« bereits umfassend, auch im Sinne von *Anlaß*. Der innere Wechsel der *Gegensetzung*, gerade um etwas auffassen zu können, muß dann letztlich auf ein Gegenüber zurückgeführt werden.

Das hat Schleiermacher durchaus gesehen, wenn er das »Erkennen von Möglichkeit der Übertragung aus einem Bewußtsein auf das andere« abhängig sieht, diese Übertragung jedoch als einen Akt bestimmt, durch den das Innere ein Äußeres wird, woran der Andere als Zeichen das Gedachte erkennen kann.⁴³ Es ist aber nicht die Übertragung, sondern die »Aufforderung«, die Fichte als intersubjektiven Akt entdeckt, welche unser Erkennen ermöglicht, aber nicht inhaltlich an ein bestimmtes Gedachtes bindet.

Fichte vollzieht das erst mit seiner *Interpersonalitätslehre*. Erkenntnistheoretisch tritt diese uns erstmals entgegen im *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* von 1795: Die logische Notwendigkeit des Wechsels ist als Beziehung des Denkens nur zu *begreifen* durch eine *andere Intelligenz*.⁴⁴ Eine solche tritt hier als »Beobachter« oder »Zuschauer« auf. Damit ist die *praxologische* Funktion des Anderen jedoch nicht erfaßt.

41. Zum folgenden vgl.: GA I, 2, 276.

42. *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* GA II, 3, 48.

43. Zitiert nach Potepa, *Schleiermachers hermeneutische Dialektik* a.a.O. 29.

44. Vgl. GA I, 3, 165ff., wo dieser Gedanke aber nur in Hinsicht auf das theoretische Vermögen entfaltet wird, wie es diese Schrift ja auch in ihrem Untertitel angibt.

Im Dialog spielen immer auch »praktische« Komponenten eine Rolle, was sich ja selbst an der modernen Dialogik gerade daran zeigt, daß man ihn gewinnen will, sich »durchsetzen« will oder zum mindesten »Recht behalten« will. Vielleicht wurden Jacobis *Dialoge* von den Zeitgenossen deshalb kritisiert, weil sie zu wenig existentielle Härte zeigen, was sich freilich zwangsläufig daraus ergab, daß sie von den Bindungen ausgingen, die sich einem im wirklichen Gespräch auferlegen, um mit dem Partner »im Gespräch zu bleiben«.⁴⁵

Dagegen ist die moderne *Dialogik* schon durch ihren »effektiven« Charakter dem Durchsetzungstrieb des Einzelnen unterworfen. Er soll zwar durch Regeln gehalten sein, sich der Wahrheit zu unterwerfen, aber es ist eine *rein logisch zwingende* Wahrheit, die unbedingte Unterwerfung unter das Selbsterhaltungsgesetz voraussetzt, hingegen keine andere zwischenmenschliche Beziehung mitveranschlagt.

Verdeutlichen wir uns kurz einmal den Charakter der *Begründung* im *dialogischen* Argumentationsverfahren! Trotz der Formalisierung läßt sich erkennen, wie die oben existentiell genannten anthropologischen Voraussetzungen in die Argumentation eingreifen. Da es den Begründern der *Dialogik* um eine rein formale *Methode* der Dialogführung geht, müssen die »Inhalte« aus den »Dialogspielen« ausgeschlossen werden. Das sichert sie zugleich gegen willkürliche Interpretation.

Lorenzen hat gleich zu Beginn sehr scharf analytisch herausgearbeitet, daß es keine »Gewinnstrategie« gibt, wenn der »Opponent« einen Beweis für eine Aussage kennt, der »Proponent« aber nicht (DL 12). Um den inhaltlichen oder »semantischen« Voraussetzungen zu entkommen, hat dann Kuno Lorenz eine Ableitung vorgelegt, die einen solchen inhaltlich bindenden Rückgriff *formal* regelt.

Er knüpft dabei an Lorenzens Satz an, der »alle vom O[pponenten] im Verlaufe des Metaspiels gezeigten Kenntnisse rückwirkend zu benutzen« gestattet (DL 8), da der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* (*tertium non datur*), nach welchem doppelte Verneinung Bejahung ist, nicht rein logisch

45. Die Kritik, die Kierkegaard an Jacobi in der *Abschließende unwissenschaftlichen Nachschrift* zu den *Philosophischen Brocken* geübt hat, deutet mit der Kritik an Jacobis *salto mortale* auf etwas Ähnliches hin, wenn er die »Gemeinschaft für die Ausführung des Sprunges« als »frommen Betrug« entlarvt, während sich dieser nicht »mitteilen läßt«. Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke* in der Übersetzung von Emanuel Hirsch, 16. Abt., Düsseldorf, Köln, 93/95. Siehe dazu auch meine Abhandlung *Jacobi und das Problem der Dialektik* in *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt a.M. 1971, 123.

gilt,⁴⁶ wie Lorenzen und Lorenz in Anschluß an die *intuitionistischen* Mathematiker Brouwer und von Heyting annehmen.

Dieser Ausschluß des *tertium non datur* eröffnete auch der transzendentallogisch begründeten Dialektik Fichtes den Bereich der *ausschließenden*, offenen *Negation* in »unendlichen« oder »*thetischen*« Urteilen, wie Fichte sie nennt; Kants Beispielsatz »Die Seele ist nicht-sterblich« (KdRV A 72 B 97) mag hier zur Veranschaulichung dienen. Hierdurch ist es Fichte gestattet, *rekursiv* aus dem *ersten Grundsatz* zu argumentieren.⁴⁷

Lorenz versucht die »rekursive« Nutzung, die formal gesehen also auch in der dialektischen Argumentation Fichtes mit dem *ersten Grundsatz* vorliegt — Fichte würde nur »reflexiv« statt »rekursiv« sagen —, zu rechtfertigen, indem er eine »Rangordnung« der Dialogregeln aufstellt. Er hat diese Verfahrensregeln mit der »*wenn-dann*«-*Subjunktion* vorgeführt (DL 185).

Damit sind wir genau bei dem »hypothetischen« Behauptungssatz Fichtes, von dem aus er den *ersten Grundsatz* aufsucht. Lorenz unterscheidet die »*wenn-dann*«-*Subjunktion* als »effektives Wenn-dann« von der klassischen *Subjunktion* »wenn-dann« $A \rightarrow B$ als »praktisches wenn-dann«. Obwohl er zugeibt, daß die darauf aufgebaute »Gewinnstrategie« nicht formal ist (DL 188), führt er sie auf Dialogregeln zurück, die formal-operativ Angriffs- und Verteidigungszüge festlegen. Die dabei einbezogenen »Entscheidungen« stehen eben unter *praktischen* Vorzeichen. »Angriffe« stellen »*Rechte*« dar, wie Lorenz festlegt, »Verteidigungen« »*Pflichten*« (DL 3, 103). Letzteren muß jedoch erst nachgekommen werden — das eben legt die Rangordnung fest — »wenn nicht mehr angegriffen werden kann« (DL 189, entspricht D[efinition] 4).

Solche »Angriffs«- und »Verteidigungsschranken« werden durch das *interpersonale* Verhältnis bestimmt; denn eine »Regelung«, um eine »ihrerseits unangreifbare Aufforderung zur Verteidigung angreifbar zu machen«, führt den Anderen mit dessen Voraussetzungen des Angreifens ein — darin besteht wohl im letzten die »Rekursivität« nach Lorenz — und zwingt ihn, die *Ableitbarkeit* zuzugeben.⁴⁸

46. Die Bezweifelung der *logischen* Gültigkeit des *Satzes vom ausgeschlossenen Dritten* durch die intuitionistische Mathematik ist sogar, wie von beiden Verfassern immer wieder betont wird, ein Hauptanlaß für die Aufstellung einer *dialogischen Logik* gewesen. Siehe dazu DL 6, 12, 19, 175, 199, 205.

47. Ich habe das grundlegend nachgewiesen in »La Dialectique en transition: de Kant à Fichte« in *L'héritage de Kant. Mélanges offerts au P. regnier*, Paris 1982, 97-117, vornehmlich 103/4.

48. Diese »Regelung« steht also unter einem formalen Prinzip, das aber durchaus *praktische* Voraussetzungen hat und woran deutlich wird, daß entgegen der *Verteidigungspflicht* ein An-

Dieses Recht auf rekursiven Angriff wird aus dem »Erlaubnis«-Begriff abgeleitet (DL 204). Lorenzen hat diesen wie folgt neuformuliert (ich setze seine Formel gleich gemeinsprachlich um): »Erlaubnisfreiheit in bezug auf A ist definiert durch nicht geboten nicht-A.«⁴⁹ Wir finden hier die Ungültigkeit des *tertium non datur* im *praktischen* Bereich bestätigt. Dennoch muß nach der *Dialogik* die Wiederholbarkeit beschränkt sein, wenn ein kontrollierbarer Dialog zustande kommen soll. Das muß ebenfalls für die *Dialektik* als eines zur wissenschaftlichen Methode verfestigten Dialogs gelten. Es geht dann um die Ausschließung der im offenen Dialog *unendlich vielen Behauptungen* (DL 14). Lorenz schränkt die »erlaubten« Möglichkeiten ein, um einen endlichen Dialog garantieren zu können (DL 189). Und zwar führt er über »semantische Definitionen« der logischen Partikel dann doch wieder das *tertium non datur*, aber als »Widerspruchsfreiheitskriterium«, ein (DL 16, 191), und zwar mit der Aussage »entweder A ϵ streng wahr oder A ϵ streng falsch« (DL 190).

Wir kommen damit zum schwierigsten Punkt der Untersuchung. Das Problem der praxologischen Argumentation in der fichteschen *Dialektik* und der ihre Thematik wiederaufnehmenden modernen *Dialogik* kulminiert an den »Schlüssen über unendliche Bereiche«. Wir müssen uns aber zunächst darüber klar werden, daß hier unendliche Bereiche unableitbare Möglichkeiten impliziter Voraussetzungen, auf die rekuriert werden kann, bedeuten. Im Bereich empirischer Erkenntnis sind sie durch tatsächliche Anschauung umgrenzt. Im *Erfahrungswissen* — um psychische, d.h. um ästhetische und ethische Voraussetzungen vermehrt⁵⁰ — werden die Beweisstrukturen jedoch völlig anders.

Fichte folgte hier zunächst Salomon Maimon (1753-1800). Da dies nicht beachtet wurde, entstand Unklarheit über Fichtes Unendlichkeitsbegriff, was sich noch bis zu Hegels Mißverständnis dieser Unendlichkeit als »schlechter Unendlichkeit« auswirkte. Maimon hatte in seiner *Ästhetik* ein methodisches

griffsrecht wahrgenommen werden kann, das dann jedoch eingeschränkt ist, da eine Antwortpflicht besteht. Diese ergibt sich jedoch nicht — wie zu erwarten wäre — aus der *pragmatischen* Regel, daß sonst ein Dialog nicht zu einem Resultat geführt werden kann, sondern es wird statt dessen als Kriterium die formale Ableitbarkeit eingesetzt. Vgl. dazu DL 187-189.

49. $V!A \leftrightarrow \neg\Delta! \neg A$, Siehe: Paul Lorenzen: *Theorie der technischen und politischen Vernunft*, Stuttgart 1978, 48. Ich habe mich mit dieser Definition des Erlaubnisgesetzes schon auseinandergesetzt in »Über Erlaubnisgesetze und die Idee sozialer Gerechtigkeit im Anschluß an Kant, Fichte, Jacobi und einige Zeitgenossen« in *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart — Bad Cannstadt 1979, 125.

50. Ich habe oben den Begriff des *Erfahrungswissens* eingeführt als das empirische Wissen, wie es in der (aristotelischen) *Dialektik* immer zugleich als Aussage in der *Meinung* der Gelehrten, der Besten, der Kundigsten, oder der Meisten (*Topik* I,c.10 104a2-12, c.14 105a34-105b2), in der Argumentation auftritt.

Verfahren der unendlichen Annäherung mittels der oben besprochenen *ausschließenden Negation* vorgeschlagen, und zwar bei *Behauptungen mit Allgemeingültigkeitsanspruch* im Bereich des ethischen und ästhetischen Urteils, die Fichte dann »thetische Sätze« nannte.

Maimon schlug vor, durch »nach und nach negativ[e]« Bestimmungen, den »reellen Gebrauch«, den wir etwa von Geschmacksurteilen machen, einzuschränken. Dasselbe gilt nach ihm für affektiv begründete Urteile im sittlichen und rechtlichen Bereich:

»Man braucht niemandem zu sagen, was *recht*, was *gut*, was *schön* ist, sondern man zeige ihm nur, daß das, was er dafür hält, *nicht* ein Product des freywilligen Beurteilungsvermögens, sondern eine Täuschung sey, die, sobald sie entdeckt wird, wegfallen muß.«⁵¹

Die im »reellen Gebrauch« solcher Begriffe sich zeigenden »reellen Folgen« kennt Maimon auch bei »absoluten« (d.h. absolut gebrauchten) Begriffen, die dadurch ausgezeichnet sind, daß bei ihnen die Stellung des Subjektes gegenüber dem Prädikat unumkehrbar ist, wie sich Maimon in der Terminologie der alten, grammatisch interpretierenden formalen Logik ausdrückt.⁵² Man kann nicht sagen, ein »tischigtes Viereck«, sondern nur ein »viereckiger Tisch«.⁵³ Solche Begriffe erzwingen aber mit ihrer *Negation* — denken wir diese weitergehend als Gegenargument des Dialogpartners — mehr als der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten* fordert, nämlich: »d.h., die Setzung des einen ist nicht bloß die Hebung des anderen, sondern eine von derselben verschiedene Setzung.«⁵⁴

Das alles geht in Fichtes *Dialektik* ein, wird jedoch entscheidend weiterentwickelt, da sich nach Fichte aus dem »thetischen Urteil« die Aufhebung des Entgegengesetzten durch das »absolute Ich« als immer schon vorgeordnet begriffenes Subjekt und auf diese Weise Mit-Gesetztes in Form einer »*Aufgabe*«, eines *problema*, d.h. nicht als theoretisch, sondern *praktisch* zu beweisender Satz ergibt.⁵⁵ Nach Fichte werden dialektisch Entgegengesetzte durch

51. »Über die Ästhetik« in *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, *Gesammelte Werke* hrsg. von Valerio Verra, Bd. IV, 100.

52. *Versuch über Transzendentalphilosophie*, Berlin 1790, 88.

53. Ebenda 377.

54. Ebenda 1155.

55. Ich habe diese dialektische Methode Fichtes, wie oben angegeben, in verschiedenen Abhandlungen ausführlicher entwickelt, muß hier aber darauf verweisen, um das Verhältnis dieser *Dialektik* zur *Dialogik* nicht aus dem Blick geraten zu lassen. Ich begnüge mich deshalb hier mit dem Hinweis, daß es der aus der wolffschen Schulphilosophie entnommene Begriff des *proble-*

Näherbestimmung und — worauf hier jetzt das Augenmerk zu richten ist — »durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment« vereinigt (GA I, 3, 148).

Das war von Fichte aus dem dialektischen Denken als »innerer Unterredung« formuliert. Und zwar war es die Darstellung einer dialektischen Vereinigung aus dem *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, die der Begründung *objektiver Erkenntnis* gewidmet ist. Dialogisch gesehen sind hier die Positionen die des »Ich« und eines »Beobachters«. Der sich zwischen dem Ich und dem Beobachter abspielende Wechsel der Argumentation kann jedoch damit praxologisch, d.h. für die *interpersonale* Beziehung nicht hinreichend bestimmt werden.

Daß Fichte trotz seiner Interpersonalitätslehre nicht zu einer *dialogisch* angemessenen Bestimmung — und darum auch nicht zu einer vollständigen *Praxologie* — gelangt, geht m.E. auf die bei ihm nicht ausdifferenzierten Dialogstrukturen zurück. Immerhin lassen sie sich aber aus seinem Ansatz entwickeln. Ich knüpfe dazu noch einmal an die »thetischen Sätze« an, wie sie Maimon charakterisiert hatte, und zwar, weil bei Fichte damit *praktische* Urteile gemeint sind. Ich bin dazu legitimiert, da Fichte selbst zur Erläuterung einen von Maimons Beispielsätzen zitiert, nämlich das Urteil »A ist schön« (GA I, 2, 278/1) und dies unmittelbar mit dem für ihn fundamentalen »thetischen Urteil« »Der Mensch ist frei« (GA I, 2, 277/11) parallelisiert. Beide sind nach Maimon Sätze, wie wir oben gehört haben, die auf einem »Geschmacks-Urteile« beruhen, womit Maimon auf ihre affektive Begründung aufmerksam machen will, die jedoch nicht nur subjektiv ist, sondern aus einer »allgemeinen Idee« hervorgeht.⁵⁶ Gerade deswegen kann man sich solchen Ideen nur unendlich annähern. Man kann dies nach Maimon nur durch eine »ausschließende Negation«, die aus der »Entstehungsart« der Vorstellungen, wie man sie vom »Rechten«, »Guten« und »Schönen« hat, auf den ursprünglichen »Zustand« des Menschen zurückschließt⁵⁷ und ihn dann durch »entgegengesetzte Gewohnheit« ändert.⁵⁸ Wir haben hier also schon analog zur

ma, der Aufgabe, ist, den Fichte schon in der Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* als Konstruktionmethode zur Lösung in Analogie zu mathematischen Verfahren gewonnen hatte (siehe GA I,2,135, die *Anmerkungen*).

56. Ich habe die hieran anzuknüpfende Frage nach den unsere Denkkategorien konstituierenden Affekte in meinem Beitrag zur Jenaer Fichte-Tagung 1994 »Zweihundert Jahre Wissenschaftslehre«: »Die Vollendung der Wissenschaftslehre in einer Affektenlehre. Eine ungenutzte Chance« untersucht. Siehe *Fichte-Studien Bd. 11, 200 Jahre Wissenschaftslehre. Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, 379-396.

57. »Über die Ästhetik«, Verra IV, 100. Maimon schreibt »primitiven« für »ursprünglich«.

58. Ebenda 101.

modernen Dialogik in nuce ein anthropologisches Erklärungsmuster, das im Rückgang auf *empirische* Daten seine Regeln entwickelt.⁵⁹

Übertragen wir diese Überlegungen Maimons auf das Problem der Dialektik, so geht es darum, die anthropologischen Voraussetzungen in der Dialogsituation ausfindig zu machen. Sie sind in einer affektiven Umstimmung zu suchen, die durch Argumente bewirkt werden soll. Eine *praxologische Dialektik* bestände also darin, Regeln hierfür zu finden. Wo jedoch könnte sie problemgeschichtlich ansetzen?

Es ist erstaunlich, daß Jacobi, dem ich mich hiermit noch einmal zuwende, einen ähnlichen Dialektikbegriff, wie wir ihn bei Maimon angedeutet finden, im Gespräch mit Wilhelm von Humboldt entwickelt hat. Da dies bereits 1788 stattfand, kann hier jedoch keine Anregung durch Maimon vorliegen, denn die *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, in denen jene Abhandlung »Über die Ästhetik« enthalten ist, aus der ich bisher zitiert habe, erschienen erst 1793. Ich kann mir diese Parallele nur so erklären, daß sie beide hier an den *platonischen Dialektikbegriff*, den wir bisher fast ganz außer Acht gelassen haben, anknüpften.⁶⁰ Wie ich aus anderen Äußerungen Jacobis entnehme, legt Jacobi Platons Begriff der δόξα (Doxa) als eine gegen Kants sinnliche Anschauung aufzustellende, eine individuelle Gewißheit enthaltende Anschauung aus, die — wie bei Maimon — im Nährungsverfahren zur Überzeugung führen soll. In Humboldts Bericht heißt es:

»Kein Satz, der nicht auf blosser Analyse der Begriffe beruht, darf eheer für wahr gehalten werden, als bis man ihn *in concreto* anschaut. Anschauung ist das einzige Mittel, selbst Gewißheit zu erlangen, und andre zu überzeugen. Man muß machen, daß auch der andre anschauet. Diess aber ist durch kein andres Mittel möglich, als indem man das Ding von allen Seiten herumwendet, und ihm in den rechten Gesichtspunkt zu stellen sucht. Zu diesem Herumwenden bedürfen wir der Dialektik.«⁶¹

59. Ich habe deshalb in meiner Abhandlung »Fichte und das Problem der Dialektik« auch von der auf den ersten Blick paradoxen Vorstellung Maimons von einer »empirischen Transzendentalphilosophie« gesprochen.

60. Diese Gedanken schließen am genauesten an Platons Dialog *Theaitetos* an, der bei Jacobi überhaupt eine wichtige Rolle spielt. Obwohl Jacobis eigentlich Platonrezeption erst einige Jahre später beginnt, haben wir Zeugnisse seiner originären Beschäftigung mit Platon auch schon aus dem Anfang der 80er Jahre. Man vergleiche hierzu jetzt »Platon bei Jacobi« in *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, hrsg. von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, Darmstadt 1997, 183-192.

61. Wilhelm von Humboldts Tagebücher, hrsg. von Albert Leitzmann, Berlin 1916, »Tagebuch der Reise nach dem Reich 1788«, Aufzeichnung vom 1. November 1788, 58.

Verblüffend ist, wie weitgehend Jacobi den oben wiedergegebenen Bemerkungen Wizenmanns in seinem zweiten Dialog, den er in die Schrift *Über die Lehre des Spinoza* einbaut, d.h. in dem großen Brief an Hemsterhuis vom 7.8.1784 Rechnung trägt.⁶² Analog zu den Dialogregeln von Lorenzen und Lorenz bindet er dort jede Antwort auf einen Angriff des Opponenten strikt an die Behauptung des Proponenten (hier Spinozas) an. Nur ist die Verpflichtung dabei auf die Argumentation des Proponenten in dessen System gestützt, eine Dialogform, die später dann auch alle »hermeneutischen« Auseinandersetzungen geprägt hat.⁶³

Über Maimon und alle hermeneutische Dialogführung hinaus geht Jacobi jedoch mit dem *dialogischen Gedanken*, der die Dialektik wieder in die Gesprächssituation einbindet. Und damit sind wir wieder bei dem bedeutendsten Beitrag Jacobis zu unserem Problem, seiner Entdeckung des sog. »*dialogischen Prinzip*«, wie man es seit Buber nennt.⁶⁴ Jacobi selbst hat ihm in seinen Dialogen jedoch nicht Rechnung getragen. Das ist dennoch nur von sekundärer Bedeutung gegenüber der Wirkung, die von seinen Formulierungen dieses Prinzips ausgegangen ist. Insbesondere Wilhelm von Humboldt und Fichte — möchte ich behaupten — haben es gleich aufgegriffen.

Wilhelm von Humboldt hat in seiner späten Abhandlung »Über den Dualis« aus der grammatischen Sonderform des *Dualis* die anthropologischen Voraussetzungen unseres Wirklichkeitsverhältnisses in der *Ich-Du-Beziehung* untersucht. Hatte er doch schon im Brief an Carl Gustav von Brinckmann vom 22. Oktober 1803 geschrieben:

»Diese Einheit« — gemeint ist auch hier noch die oben angegebene *Idee*, in der alle übereinstimmen können, wie sie Maimon den ästhetischen und praktischen Urteilen zugrundelegte — »ist die Menschheit, und die Menschheit ist nichts

62. 1. Ausgabe, 56-113, 2. Ausgabe, 100-157, 3. Ausgabe *Werke* IV,1, 123-162. Daß es sich bei diesem Brief um einen wirklichen Brief an Hemsterhuis handelt, wird durch den Briefwechsel mit diesem bezeugt. Er ist auch zu finden in *Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel* Bd. I,3, hrsg. von Peter Bachmeier, Michael Brüggem, Heinz Gockel, Reinhard Lauth und P.P.Schneider, Stuttgart Bad Cannstadt 1987, 349-359. Zum Verhältnis Brief und seine Funktion im Werk sehe man die historisch-kritische Ausgabe der *Schriften zum Spinozastreit*, hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard Piske (erscheint in Kürze).

63. Diese Dialogik ist dann in Schleiermachers *Dialektik*, hrsg. von L. Jonas, Berlin 1839 in *Sämtliche Werke*, 3.Abt., Bd. IV, 2 (erste kritische Ausgabe von I.Halpern, Berlin 1903), systematisch aus Platons Dialektik entwickelt worden.

64. Ich habe dies erstmals herausgearbeitet in *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis* a.a.O. 38-48, passim.

anders als ich selbst. *Ich* und *Du*, wie Jacobi immer sagt, sind durchaus Eins und dasselbe, ebenso *ich* und *er* und *ich* und *sie* und alle Menschen.«⁶⁵

In der Abhandlung *Über den Dualis* stellt Humboldt fest, »die dritte Person« sei »ein reines *Er*, den blossen Gegensatz des *Ich* und des *Du*, als unter einer Kategorie zusammengefaßt.«⁶⁶

Folgen wir weiter Humboldts Gedanken — wir werden gleich sehen, wie sie unmittelbar an Fichtes Dialektik anschließen, was Humboldt auch ausdrücklich zugibt — ⁶⁷, so finden wir in der sprachlichen Struktur ein weiteres Element des dialogischen Denkens gekennzeichnet, *die dritte Person*:

»Diesen Urtypus aller Sprachen drückt das Pronomen durch die Unterscheidung der zweiten Person von der dritten aus. *Ich* und *Er* sind wirklich verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich alles erschöpft, denn sie heißen mit anderen Worten *Ich* und *Nicht-Ich*. *Du* aber ist ein dem *Ich* gegenübergestelltes *Er*.«⁶⁸

Und hier schlüsselt sich auch die Doppeldeutigkeit von *Du* und *Da* im Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts, auf die mich Reinhard Lauth aufmerksam gemacht hat,⁶⁹ auf, wenn Humboldt dort fortfährt:

»Indem *Ich* und *Er* auf innerer und äußerer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem *Du* Spontanität der Wahl. Es ist auch ein *Nicht-Ich*, aber nicht, wie das *Er*, in der Sphäre aller Wesen, sondern in einer andren, in der eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns.«⁷⁰

Damit ist aber auch Fichtes Unterscheidung von Beobachter und handelndem *Ich* erklärbar geworden: Das »gegenübergestellte *Er*« bildet der »Beobachter« im Verstehen, »was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist.«⁷¹ In der Weise ist in der dritten Person die

65. Wilhelm von Humboldt: *Werke in fünf Bänden* a.a.O. Bd. 5, 204.

66. »Über den Dualis« in der *Akademie-Ausgabe* (AA) Bd.VI, 24, *Werke in fünf Bänden* Bd. 3, 136. Man vergleiche dazu Jacobis Äußerungen in *Werke* Bd. II, 176, III, 210/11, 236, 292, IV, 1, 211.

67. Siehe dazu den oben angegebenen Brief an Brinckmann.

68. »Über den Dualis« a.a.O. 139.

69. In seiner Rezension meines Buches *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis* in *Archives de Philosophie* Tome 34 (1971), »Nouvelles recherches sur Jacobi - I«, 283.

70. »Über den Dualis« a.a.O. 139.

71. Ebenda.

zweite vorausgesetzt und zwar über die *praktische* Sphäre »gemeinsamen Handelns«.

Es ist erstaunlich, wie viel über die dialogischen Strukturen in der klassischen Periode der deutschen Philosophie bereits erkannt worden ist. Damit wir aber nicht den logischen Zusammenhang mit der Dialogik der Gegenwart bei diesen anthropologisch-sprachphilosophischen Betrachtungen aus den Augen verlieren, seien die gleichen Phänomene auch aus Kuno Lorenz' *Dialogik* erläutert. Er stellt fest, daß die »sinnvolle« Aussage eines Anderen noch nicht ihren »Wahrheitswert« ausmacht (DL 102). Eine »sinnvolle« Aussage entspricht aber dem *objektiven Wissen* und wird so auch *verstanden*; der »Wahrheitswert« hingegen stellt sich erst »dialogdefinit« heraus, d.h. in einem *Dialog*, und ist durch die *praktischen* Voraussetzungen in ihm bedingt. Humboldt hat auch hierauf wenigstens hingewiesen, wenn er schreibt:

»Erst durch die, vermittelt der Sprache bewirkte Verbindung eines Anderen mit dem Ich entstehen nun alle, den ganzen Menschen anregenden tieferen und edleren Gefühle [...]«. ⁷²

Aber weder Humboldt, noch auch Fichte, und letzterer trotz seiner *Interpersonalitätslehre* nicht, haben die psychisch-emotionale Bedeutung der Dialogsituation für die *Dialektik* weiter untersucht. Nun könnte man sagen, solche Untersuchungen gehörten auch allein in die Psychologie. Jean-Paul Sartres Analysen in seiner *Critique de la raison dialectique* haben jedoch gezeigt, daß es eine »*existentielle*« Funktion darin gibt, die sich quasi-logisch, oder sagen wir besser »*praxologisch*« niederschlägt.

Es geht dabei insbesondere um die Rolle, die *der Dritte* in dieser Hinsicht spielt. Sartre stellt dazu in Bezug auf die Tradition der Dialektikproblematik fest: »Wenn die idealistische Dialektik einen übermäßigen Gebrauch von der Triade gemacht hat, so deshalb, weil die *reale* Beziehung der Menschen untereinander notwendig eine Dreierbeziehung ist.« ⁷³ Der Dritte ermöglicht erst das objektive Verhältnis zur Welt. Sartre hatte bereits in *L'être et le néant* vorgeführt, wie der Andere meine Existenz beeinträchtigt, indem er mich zum Gegenstand macht. ⁷⁴ Daraus ergibt sich in *praktischer* Hinsicht: mit dem

72. »Über den Dualis« a.a.O. III, 140.

73. *Critique de la raison dialectique* Paris, 1960, 189: »Si la dialectique idéaliste a fait un usage abusif de la triade, c'est d'abord parce que la relation *réelle* des hommes entre eux est nécessairement ternaire.« (zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek bei Hamburg 1967, 115).

74. Vgl. *L'être et le néant*, Paris 1943, 327ff., deutsche Ausgabe *Das Sein und das Nichts* Reinbeck bei Hamburg 1962, 357ff.

Eintritt des Dritten in meine Welt konstituiert sich eine gegenseitige Verfügung übereinander, und zwar als »Vereinigung durch die Praxis«, ⁷⁵ die Sartre aber als Vereinigung des Handelns allein in einer »materiellen« Welt wiedererkennt. ⁷⁶

Die hiermit verbundene Totalisierung (totalisation) oder »Totalität« (totalité), welche bei Sartre entsprechend der fichteschen Dialektik, nicht — wie man erwarten könnte — der *hegelschen*, ausfällt, da sie eine das *Innere des Ich* (intérieurité) ausschließende ist, stellt eine Objektivität der Gedankenführung auf, die dann auch eine entsprechende *materialistische Dialektik* bei Sartre zur Folge hat.

Hierin vermag ich ihm nicht zu folgen. Denn wenn auch die *praxologische* Bedeutung des Anderen und des Dritten erfaßt wird, so wird dann doch die *Anerkennung* (réconnaissance) von Sartre als ein *theoretisches* Verhältnis begriffen. Mit der Anerkennung sind wir aber auch wieder bei Fichtes *Interpersonalitätslehre* und damit ihrer *praktischen* Bedeutung. Fichte stellte ausdrücklich fest: »*nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen*« (*Grundlage des Naturrechts* GA I, 3, 353). Dieser Satz drückt die praxologische Gesetzlichkeit adäquat aus. Mit ihm werden nämlich die »Folgen«, die ein »absoluter Begriff« hat — wie es Maimon nannte —, auf die dem Handeln innewohnende Gesetzlichkeit analog erfaßt. So redete Fichte auch schon von einer »praktischen Gültigkeit des Syllogismus« (*Grundlage des Naturrechts* GA I, 3, 355f.).

Gegenüber dem theoretischen »Wahrheitswert« bleibt der praxologische Wert an das dialogische Verhältnis *allein* gebunden, d.h. er kann nicht objektiviert werden. Lorenzen hat versucht, Begriffe, die einen solchen enthalten, dennoch logisch zu bestimmen, so den oben erwähnten interpersonal fundamentalen Begriff der »Aufforderung« und den des »Versprechens« (DL 221ff.). Er definiert, daß ein »Versprechen« auf eine »Aufforderung« bezogen ist, deren Befolgung nur in der Zukunft verlangt wird. Er führt weiter dazu aus, daß, wenn man das »Versprechen« im »Vertrag« zu einer Willenserklärung macht, man zunächst bestimmen müsse, was »Entscheidung«, »Wille«, »Absicht« und »Verpflichtung« bedeuten.

Dem ist zwar zuzustimmen. Wir können hierdurch auch zu einer Präzisierung von Fichtes Lehre von der *Aufforderung* kommen und Fichtes Bestimmung des Bewußtseins der Pflicht aus diesem Zusammenhang neu deuten. Jedoch greift Lorenzens Bestimmung des »Versprechens« praxologisch zu kurz, wenn gefolgert wird, daß es keine Leistung zu erbringen auferlegt, da

75. *Critique de la raison dialectique* 185, dt. 110.

76. Vgl. *Critique de la raison dialectique* 188ff., dt. 113ff.

hierzu erst der Vertrag verpflichtet (DL 222). Tatsächlich geht das »Versprechen« aber hinter die Vertragsebene zurück und bindet ethisch. Daß dies so ist, zeigt schon an, daß es rechtlich eingeklagt werden kann, wie das »Heiratsversprechen« und der »Treu-und-Glauben-Paragraph« belegen. Das »Versprechen« hat also trotz seiner Nichtobjektivierbarkeit seine praxologische *Konsequenz*. Es steht zwar in der Entscheidung des Gesprächspartners, einer »Aufforderung« durch ein »Versprechen« zu entsprechen, oder darüber hinaus das »Vertrauen« durch einen »Vertrag« zu sichern; es kann aber — wie John Austin gezeigt hat —⁷⁷ eine Sprachhandlung des »Versprechens« nicht »gelingen«, d.h. auch logisch nicht erfüllt sein, wenn das Versprechen nicht gehalten wird.

Diese *praxologische* Dimension sieht Fichte in jeder logischen Bestimmung wirksam, wenn er diese auch nicht voll dialektisch durchforscht hat. Auch Sartre hat den Vorrang des ethisch Verbindlichen in der praxologischen Struktur bei einzelnen Phänomenen zugegeben.⁷⁸ Dies wird jedoch nur durch *Umwandlung der Gewohnheiten* in einem Annäherungsprozeß erreicht, dem dialektischen Verfahren in der *praktischen Ausübung*, von dem Maimon sprach.

77. *How to Do Things with Words* Oxford 1962, dt. *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972. "Versprechen" ist ein "performativer" Sprechakt, d.h. eine Äußerung, die sich nur in einer Handlung erfüllt.

78. »Die erschreckende Entdeckung der Alterität impliziert notwendig die *Anerkennung*. Die menschliche Praxis tritt ihnen als feindliche Kraft entgegen. Aber diese Anerkennung wird durch den Fremdheitscharakter vernichtet, den sie hervorbringt und trägt. Und das Geschenk als Sühnopfer ist gleichzeitig an einen Gott gerichtet, dessen Zorn man besänftigen will, und an ein wildes Tier, das man durch Füttern beruhigt.« — »Ce dévoilement terrifié de l'altérité implique nécessairement la *reconnaissance*: La *praxis* humaine vient à eux comme une force ennemie. Mais cette reconnaissance est écrasée par le caractère d'étrangeté qu'elle produit et supporte elle-même. Et le don, comme sacrifice propitiatoire, s'adresse à la fois à un Dieu dont on apaise le courroux et à une bête qu'on calme en la nourrissant.« - *rituel de la raison dialectique*, 187/8, dt. 113. Sartre sieht die Anerkennung also wie Fichte in der Konstitution des Rechtsverhältnisses wirksam, und erkennt den "Vertrag" als eine Beziehung unter der Vorgabe eines Opfers an die Gottheit. Diese Begründung des Rechtsverhältnisses kann ich hier nicht weiter verfolgen. Jedoch ist die ethische Verbindlichkeit in solchen Rechtsverhältnissen analog zu den oben gegebenen Beispielen hoffentlich auch aus diesem Zitat deutlich geworden.

Dokumente