

Nicht-dogmatische Letztbegründung

Ein Problem der Metaphysik nach Kant und seine Antwort in
Fichtes Wissenschaftslehre von 1804-II

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie*
im Fachbereich A
Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
Chibo Zhou
aus
Guangdong, China

Wuppertal, im September 2025

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
I. Problemumriss: Nicht-dogmatische Letztbegründung und Fichtes WL-1804/II.....	3
II. Perspektive und Methode	15
III. Forschungsstand und systematische Ausgangslage.....	20
IV. Aufbau der Arbeit	43
I. Ein metaphysisches Problem nach Kant: Salomon Maimons Entdeckung der inneren, problematischen Verflechtung zwischen Transzendentalphilosophie und idealistischer Metaphysik.....	46
1.1 Maimons Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Deduktion und die Einführung der Idee des unendlichen Verstands.....	54
1.1.1 Das Defizit des <i>quid-juris</i> -Arguments in der transzendentalen Deduktion.....	54
1.1.2 Die Idee des unendlichen Verstands als Lösung der Transzendentalphilosophie auf die Frage <i>quid juris</i>	62
1.2 Maimons Vorwegnahme des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik	68
1.2.1 Die Idee des unendlichen Verstands als Maimons Erneuerung der Transzendentalphilosophie.....	68
1.2.2 Die Idee des unendlichen Verstands als Maimons Vorwegnahme des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik	73
1.3 Maimons kritische Infragestellung des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik und das doppelte Problem der realen Notwendigkeit als eigentümliches nachkantisches metaphysisches Problem.....	80
1.3.1 Die Frage <i>quid facti</i> und die Transzendentalphilosophie als antidogmatische Selbstverteidigung der Vernunft gegenüber dem Naturalismus	80
1.3.2 Das doppelte Problem der realen Notwendigkeit und das Schicksal der Transzendentalphilosophie.....	85
1.3.3 Das doppelte Problem der realen Notwendigkeit als eigentümliche nachkantische Frage nach der Grundlegung der idealistischen Metaphysik	90
II. Fichtes Antwort: Der nicht-dogmatische Letztbegründungsentwurf in <i>GWL</i> von 1794/95	93
2.1 Die nicht-dogmatische Letztbegründung in Fichtes <i>GWL</i> : Eine systematische Rekonstruktion im Licht der Auseinandersetzung mit Maimon	97
2.1.1 Die Schwierigkeit der Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunftseinheit.....	97
2.1.2 Skizze einer Strategie.....	98
2.1.3 Kontroverse um das Interpretationsparadigma der Tathandlung und die Möglichkeit einer metaphysischen Lektüre.....	102

2.1.4 Die erste Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung.....	105
2.1.5 Die zweite Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung.....	109
2.1.6 Die dritte Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung.....	120
2.1.7 Fazit	127
2.2 Die Subjektivismuskritik an Fichtes Konzeption der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der <i>GWL</i>	128
2.2.1 Schellings Fichtekritik in dem <i>Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen</i> (1801).....	128
2.2.2 Die objektivistische Wendung der idealistischen Metaphysik als Kampf gegen den Subjektivismus und Fichtes Vorbehalte	132
III. Die Fortschreitung in der WL-1804/II.....	138
3.1 Die WL-1804/II als Programm einer nicht-dogmatischen Letztbegründung in allgemeiner Perspektive.....	144
3.1.1 Fichtes eigene Bestimmung der Wissenschaftslehre: Transzendentalphilosophie und Theorie absoluter Einheit.....	144
3.1.2 Fichtes Kant-Deutung und die Idee einer Theorie absoluter Einheit als radikalisierte Transzendentalismus.....	146
3.1.3 Vorzeichnung einer vom reinen Wissen ausgehenden transzendental-idealistischen Realitätstheorie in den Prolegomena.....	154
3.2 Das Spezifikum der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der WL-1804/II: Antwort auf die neue Problemlage.....	158
3.2.1 Die genetische Denkart als grundlegende Antwortstrategie	158
3.2.2 Erste Antwort auf die Subjektivismuskritik: Evidenz als erfahrbare Transzendierung des faktisch-naturalistischen Standpunkts und Kritik der „Synthesis post factum“.....	160
3.2.3 Zweite Antwort auf die Subjektivismuskritik: Bearbeitung der Selbstentfaltungsstruktur der Evidenz und die daraus resultierende Einteilung „Wahrheitslehre – Erscheinungslehre“	167
IV. Fichtes Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der Wahrheitslehre und seine Lösung des Realitätsproblems der idealistischen Metaphysik.....	178
4.1 Die Strategie einer nicht-dogmatischen Lösung des Realitätsproblems im vierten Vortrag: Die genetische Darstellung der Evidenz als eigentümliche Realitätserfahrung.....	183
4.1.1 Allgemeine Aufgabe des vierten Vortrags: Genetische Darstellung der Evidenz	183
4.1.2 „Begriff–Licht–Sein–Schema“ als prinzipientheoretischer Gehalt von Fichtes genetischer Darstellung der Evidenz.....	186
4.1.3 Der Beitrag Fichtes zum Realitätsproblem: Die Dekonstruktion des Realitätsverständnisses der faktischen Denkart und die Evidenz als erfülltester Seinssinn.....	193
4.1.4 Fazit	196

4.2 Weitere Explikation der genetischen Darstellung der Evidenz und Überwindung ihrer möglichen Einwände in den Vorträgen 5 bis 14.....	198
4.2.1 Die noch offene Herausforderung für die im vierten Vortrag entwickelte Lösung des Realitätsproblems.....	198
4.2.2 Fichtes erste Reaktion auf die offene Herausforderung: Urbegriff und Urlicht in den Vorträgen 7 und 8.....	201
4.2.3 Fichtes zweite Reaktion auf die offene Herausforderung: Die Auseinandersetzung zwischen „Idealismen“ und „Realismen“ als Antwort auf den Subjektivismusvorwurf und objektivistische Konkurrenzpositionen.....	207
4.2.4 Fazit.....	214
4.3 Wahrheitslehre als Fichtes Lösung des Realitätsproblems der idealistischen Metaphysik	215
4.3.1 Resultat der genetischen Darstellung der Evidenz in der Wahrheitslehre: Die Einheit von Sein und Vollzug als der selbstentfaltende Seinssinn.....	215
4.3.2 Der 15. Vortrag als Abschluss der genetischen Darstellung der Evidenz in der Wahrheitslehre.....	220
V. Fichtes Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der Erscheinungslehre und seine Lösung des Notwendigkeitsproblems der idealistischen Metaphysik.....	226
5.1 Die Selbstkonstruktion als Grundbegriff zur Lösung des Notwendigkeitsproblems und die Überwindung seiner ersten Variante: das Problem der anfänglichen Hypothetizität (Vorträge 16–22)	234
5.1.1 Erneute Reflexion auf die vollzogene genetische Darstellung und das Problem der anfänglichen Hypothetizität	234
5.1.2 Erster Hinweis auf die Selbstkonstruktion als Lösungsansatz: Die genetische Darstellung als normative Selbstbindung an Evidenz	239
5.1.3 Zweiter Hinweis auf die Selbstkonstruktion als Lösungsansatz: Die präbewusste Begriffsbildung der Evidenz	246
5.1.4 Fazit.....	254
5.2 Die Ableitung des Gesetzes der Selbstkonstruktion und die Überwindung der zweiten Variante des Notwendigkeitsproblems: Das Problem der subjektiven Verzerrung (Vorträge 23–25)	255
5.2.1 Die Ableitung des Gesetzes der Selbstkonstruktion: Das präbewusste Vorkommnis der Gewissheit in seinen drei Modifikationen.....	255
5.2.2 Das Defizit der vorherigen Ableitung: Das Problem der subjektiven Verzerrung.....	265
5.2.3 Die bildtheoretische Lösung des Problems der subjektiven Verzerrung: Das sich selbst setzende fünffache Gesetz als absolutes Wissen	270
5.2.4 Fazit.....	279
5.3 Die Erscheinung des Gesetzes der Selbstkonstruktion und die Überwindung der dritten Variante des Notwendigkeitsproblems: Das Problem der historischen Relativität (Vorträge 26–28)	280
5.3.1 Das Dasein des absoluten Wissens und das Problem der historischen Relativität	280
5.3.2 Die subjektiv-handlungstheoretischen Bedingungen der Operation der	

Wissenschaftslehre in der Form einer Fünffachheit	288
5.3.3 Wesensbestimmung der willkürlichen Freiheit: Selbstkonstruktion der Evidenz als absolutes Faktum	296
5.3.4 Der Abschlussgedanke: Selbstreflexion des absoluten Gesetzes	305
5.3.5 Fazit	314
Schluss	316
Literaturverzeichnis	339

Einleitung

Wie ist metaphysische Letztbegründung ohne Inanspruchnahme dogmatischer metaphysischer Voraussetzungen möglich? Inwieweit lässt sich ein *positiver* Zusammenhang zwischen Transzendentalphilosophie und metaphysischem Absolutheitsgedanken herausarbeiten – zumal beide nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern vielmehr als *sich wechselseitig stabilisierend* zu verstehen sind? Dies sind die Fragen, die ich in diese Untersuchung zu J. G. Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II* (WL-1804/II) als Deutungsmuster einbringen möchte.

Das Thema „Metaphysik“ hat in den vergangenen Jahrzehnten innerhalb der zeitgenössischen Philosophie eine bemerkenswerte Renaissance erlebt. Sowohl in der Phänomenologie, in der analytischen Philosophie als auch in einer Vielzahl origineller zeitgenössischer Ansätze sind neue Formen metaphysischen Denkens entwickelt worden. Diese Wiederbelebung der Metaphysik und die Tatsache, dass dabei die Ressourcen der klassischen Philosophie immer wieder neu aktiviert und fruchtbar gemacht werden, scheinen eine Bemerkung von Jens Halfwassen über die Metaphysik zu bestätigen: „*Totgesagte leben länger.*“¹

Gleichwohl – wie László Tengelyi argumentiert hat – bleibt die Herausforderung bestehen, innerhalb der gegenwärtigen Bemühungen zu vermeiden, „dass dabei der von Kant zum ersten Mal gesehene *Problemcharakter* der Metaphysik allzu wenig beachtet wird!“² Eben aus dieser Perspektive heraus gewinnt die Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Deutschen Idealismus ein besonderes Interesse: Nicht nur, weil die Denker des Deutschen Idealismus die Metaphysik zu einer ihrer umfassendsten und ausgearbeitetsten Gestalten in der Geschichte der Philosophie entwickelt haben, sondern auch, weil sie allesamt verpflichtet waren, sich mit jener von Kant ausgelösten *Krise* auseinanderzusetzen, welche die Metaphysik in ihren Grundfesten erschütterte.

In diesem Sinne liegt es nahe zu vermuten, dass die Gedankenwelt des Deutschen Idealismus eine der philosophisch ergiebigsten Ressourcen bieten könnte, um zu verstehen, welche Formen der *Argumentationen für Metaphysik* nach dieser fundamentalen Krise noch tragfähig sind – *ohne* sich einfach auf jene metaphysischen Prämissen zu berufen, die durch Kant grundlegend in Frage gestellt wurden.

Eine solche Problemstellung erfährt auch innerhalb der gegenwärtigen Forschung zum nachkantischen Idealismus besondere Aufmerksamkeit. Viele heutige Forscher würden nicht behaupten, dass die Metaphysik des nachkantischen Idealismus allzu wenig auf Kants Einschränkungen der Metaphysik Rücksicht genommen habe.³ So gilt das, was Kreines im Hinblick auf Hegel formuliert hat,

¹ Halfwassen (2015), S. 61.

² Tengelyi (2015), S. 14.

³ Dies lässt sich bereits an zentralen systematischen Studien der letzten Jahre zum Deutschen Idealismus ablesen. Vgl. z. B. Henrich (1991), ders. (2003), Horstmann (2004), Franks (2005), Jaeschke und Arndt (2012), Förster (2012), Sommer

auch allgemein für die Forschung zum nachkantischen Idealismus: Heute sollte der Schwerpunkt der Debatten nicht primär auf der Frage liegen, ob die Texte des nachkantischen Idealismus „metaphysisch“ oder „nicht-metaphysisch“ zu interpretieren seien, sondern vielmehr auf der Frage, *welche spezifischen Charakteristika* die Metaphysik der nachkantischen Idealisten aufweist, die es ihr erlauben, im *nachkantischen* Kontext zu funktionieren.⁴

Mit der eingangs eingeführten Konzeption einer *nicht-dogmatischen Letztbegründung* hat die vorliegende Untersuchung das Ziel, aufzuzeigen, dass Fichtes WL-1804/II in Bezug auf die hier aufgeworfene Problematik – die sowohl innerhalb der Forschung zum Deutschen Idealismus als auch im Rahmen der allgemeinen metaphysischen Diskussion Interesse verdient – eine *besondere gedankliche Relevanz* entfaltet.

Die WL-1804/II gilt als eine Fassung der Wissenschaftslehre Fichtes, der „in der Forschung gemeinhin eine besondere Stellung im Werk Fichtes zuerkannt“⁵ wird. Neuerdings argumentiert Schnell mit Nachdruck, dass diese Fassung der Wissenschaftslehre „auch dank der Genauigkeit der Ausführung und aufgrund seines systematischen Gehalts noch vor der – aus historischer Perspektive – deutlich wirkungsmächtigeren *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 als Fichtes Hauptwerk angesehen werden“⁶ muss. Dass die WL-1804/II im Rahmen der umrissenen Problemstellung einen besonders relevanten Impuls geben kann, zeigt sich daran, dass dieser Text bereits in einigen zeitgenössischen metaphysischen Überlegungen als eine wichtige Ressource fungiert.⁷ Auch in der Forschungsgeschichte ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Fichtes WL-1804/II einen spezifischen Beitrag zur Vermittlung der Spannung zwischen Kants Transzendentalphilosophie und dem klassischen metaphysischen Absolutheitsdenken leistet.⁸ In der WL-1804/II übernimmt Fichte eine ausdrückliche Verpflichtung gegenüber dem Gedanken der Transzendentalphilosophie Kants, rückt diesen jedoch in den Rahmen einer metaphysischen Theorie der Absolutheit ein. Wie Fichte diese Spannung auflöst, bildet bis heute einen zentralen Streitpunkt innerhalb der Forschung.⁹

„*Nicht-dogmatische Letztbegründung*“ ist eine Ausdrucksform, die ich in dieser Arbeit einführe, um die *spezifischen Charakteristika* von Fichtes Metaphysik in der WL-1804/II herauszuarbeiten. Sie soll als die Fichte eigentümliche Theoriegestalt thematisiert werden, die seinen „Beitrag zur Einsicht“¹⁰ darstellt. Ziel dieser Untersuchung ist es, aufzuzeigen, wie Fichte sowohl systematisch als auch historisch zu dieser Konzeption gelangt, welche Einsichten und philosophischen Probleme diese Konzeption enthält und wie sich die Gedankenlinie der WL-1804/II entlang dieser Konzeption im

(2024).

⁴ Vgl. Kreines (2006).

⁵ Schüz (2022), S. 10.

⁶ Schnell (2023), S. 21.

⁷ Dazu vgl. vor allem Schnell (2015), ders. (2020), ders. (2025). Zu Alexander Schnells phänomenologischer Metaphysik und deren „Fichteanismus“ siehe den dritten Abschnitt in dieser Einleitung.

⁸ Vgl. Janke (1970); Schnell (2023).

⁹ Vgl. Stolzenberg (2006); Asmuth (2007); Schüz (2019).

¹⁰ Dies ist ein Wort aus jener Abhandlung, die unser heutiges Verständnis von Fichtes philosophischer Einsicht maßgeblich geprägt hat. Vgl. Henrich (1966).

Rahmen einer argumentationsanalytischen Rekonstruktion nachzeichnen lässt.

Zur Orientierung gliedert sich die Einleitung in vier Schritte. Im *ersten* Schritt wird im Hintergrund der nachkantischen Philosophie dargelegt, was das Problem einer nicht-dogmatischen Letztbegründung bedeutet. Dabei soll zugleich deutlich werden, warum dieses Deutungsmuster sowohl als eigenständiges *systematisches* Problem als auch als ein *historisch-hermeneutisch* fruchtbarer Zugang zum Verständnis von Fichtes Denkentwicklung in der WL-1804/II und ihrer Stellung innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus einen besonderen Mehrwert besitzt. Im *zweiten* Schritt wird die Perspektive und die methodische Vorgehensweise dieser Untersuchung erläutert. Im *dritten* Schritt wird ein Blick auf die aktuelle Forschungslage geworfen, um den Hintergrund dieser Arbeit innerhalb der zeitgenössischen philosophischen Weiterentwicklungen des Fichteanismus sowie der Spezialforschung zur WL-1804/II zu klären. Im *vierten* und abschließenden Schritt wird die Gliederung dieser Arbeit vorgestellt.

I. Problemumriss: Nicht-dogmatische Letztbegründung und Fichtes WL-1804/II

In der eingangs eingeführten Leitfrage befinden sich zwei Gruppe der philosophischen Begriffe, die in Spannung stehen. Sie lassen sich wie folgt unterscheiden und charakterisieren.

(1) Transzendentalphilosophie, Subjektivität und Ansatz des Antidogmatismus

Die Transzendentalphilosophie hat die *Subjektivität* seit ihren Ursprüngen bei Kant zum Thema. Dies spiegelt sich nicht nur in der Herausarbeitung eines Konzepts der freien, reflexiven und selbstverantwortlichen menschlichen Subjektivität wider. Es spiegelt sich auch in ihrem *antidogmatischen* Ansatz wider: Die Möglichkeit jeglicher Objektivitätsansprüche lässt sich demnach nur dann begründen, wenn jene – wie beschrieben – freie, reflexive und selbstverantwortliche Subjektivität die entsprechenden Vernunftgebräuche eigenständig als rechtmäßig verifizieren kann.

(2) Metaphysik, Absolutes und Ansatz des letztbegründungstheoretischen Systems

Für die drei nachkantischen Vertreter des Idealismus, Fichte, Schelling und Hegel, ist es wichtig, dass die Metaphysik nach dem Muster eines stringenten Systems konstruiert werden muss, in welchem sämtliche Glieder durch eine *absolute Einheit der Vernunft letztbegründet* sind. Der hierfür maßgebliche Gedanke der absoluten Einheit der Vernunft besagt, dass Intelligibilität und Realität derart *identisch* sind, dass alles, was real ist, als Manifestation bzw. abgeleitete Form der Intelligibilität zu begreifen ist, weshalb die Vielfalt der Realität notwendig in Systemform darzustellen ist. Gerade aufgrund dieser radikalen Aufwertung der Intelligibilität wird das Programm von Fichte, Schelling und Hegel als *Idealismus* bezeichnet.

In der Forschung gilt es als Gemeinplatz, dass der nachkantische Ansatz zur Herausarbeitung des Gedankens einer absoluten Einheit der Vernunft durch die Denkfigur der rationalen Metaphysik

geprägt ist, insbesondere durch den von Jacobi vermittelten Spinozismus. Umstritten bleibt jedoch, wie dieser Befund zu würdigen sei. Manche Interpreten vertreten die These, dass der in der ersten Begriffsgruppe enthaltene Ansatz mit demjenigen der zweiten unvereinbar sei: Soll der nachkantische Idealismus als eigentliche Fortführung der *Transzendentalphilosophie* verstanden werden, so sei es erforderlich, die zuletzt genannte Denkfigur aus dem Programm des Idealismus auszusondern und den nachkantischen Idealismus in einer „nicht-metaphysischen“¹¹ Lesart zu erfassen. Für jene Forscher hingegen, die dem Programm einer idealistischen *Metaphysik* näherstehen, gilt es als Gemeinplatz, dass dieser metaphysische Ansatz keineswegs eine bloße Rückkehr zu einer vorkritischen Metaphysik bedeutet, sondern vielmehr den Versuch der deutschen Idealisten darstellt, ihn in *nachkantischer* Weise zu rehabilitieren. Die eigentliche Frage ist dabei, wie der „nachkantische“ Charakter dieses Unternehmens im präzisen Sinn zu verstehen ist.¹²

Die in dieser Untersuchung zu stellende Frage lässt sich im Allgemeinen einer „metaphysischen“ Deutungsrichtung zuordnen, soll jedoch in präziser Weise auf einen *spezifischen* Sinngehalt beschränkt werden. Sie lautet:

Wie lässt sich eine idealistische Metaphysik *so* konstruieren, dass sie zumindest einem der zentralen Kriterien der *Transzendentalphilosophie* genügt, nämlich, dass sie auf der Grundlage einer für das menschliche Subjekt *lebensweltlich ausweisbaren Form des Vernunftgebrauchs* aufgebaut werden kann?¹³

Diese Frage, so die leitende These der Arbeit, ist im Kontext der nachkantischen Philosophie historisch wie systematisch motiviert und hat insbesondere Fichtes Denken bewegt. Um diese These einzuführen, möchte ich zunächst einer Denkfigur nachgehen, die für das Programm des nachkantischen Idealismus von maßgeblicher Bedeutung geworden ist: diejenige *Salomon Maimons*.

Maimon ist weithin bekannt als skeptischer Denker und einer der bedeutendsten Kritiker der Kantischen Philosophie. Wie Paul Franks hervorgehoben hat, liegt ein Schwerpunkt von Maimons Denken darin, zu prüfen, inwiefern die Transzendentalphilosophie ihrem ursprünglichen Kernansatz gerecht werden kann, nämlich dem Anspruch, dem Humeschen, aus dem *Naturalismus* erwachsenden Skeptizismus zu begegnen und die Rolle der Vernunft im menschlichen Leben zu rechtfertigen.¹⁴ Damit

¹¹ Eine nicht-metaphysische Lesart der klassischen deutschen Philosophie ist insbesondere in der Hegel-Forschung verbreitet, vertreten beispielweise durch Robert Pippin und Terry Pinkard (vgl. Pippin 1989, Pinkard 1994, 1996). Wie Schüz bemerkt, zeigt sich ein entsprechender Trend – samt der damit verbundenen Kontroversen – auch in der Fichte-Forschung (vgl. Schüz 2022, S. 2). Eine ausführlichere Diskussion dieser Auseinandersetzung findet sich im dritten Abschnitt dieser Einleitung.

¹² Für einige Diskussionen in dieser Hinsicht vgl. Henrich (1991), ders. (2003), Horstmann (2004), Franks (2005), Förster (2012), Sommer (2024).

¹³ Ich verwende hier den aus der Phänomenologie entlehnten Begriff „lebensweltlich ausweisbar“, um Folgendes zu bezeichnen: Damit die Transzendentalphilosophie die Möglichkeitsbedingung des Objektivitätsanspruchs der Vernunft kritisch bestimmen kann, bedarf sie eines in der menschlichen Lebenswelt situierten faktischen Ausgangspunktes, der seinerseits wirklich möglich ist. Ferner zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Faktizität des menschlichen Lebens vgl. Henrich (1989).

¹⁴ Franks hebt hervor, dass Maimons Skeptizismus gegenüber der Vernunft – namentlich der Zweifel, ob sich die in der Erkenntnis wirksamen Vernunftregeln nicht letztlich durch psychologische Mechanismen erklären lassen – mit Humes Skeptizismus insofern eine gemeinsame Grundlage teilt, als beide auf dessen „methodologischen

bringt Maimon eine doppelte These ins Spiel.

Einerseits zeigt Maimon, wie sich im konsequenten Anschluss an Kants Denkfigur die von Kant intendierte Deduktion eines apriorischen Gegenstandsbezugs vollziehen lässt. Eben darin erweist er sich als einer der bedeutendsten Vorläufer¹⁵ jenes Einheitsgedankens, der später unter den deutschen Idealisten breite Aufnahme fand. Maimon vertritt die These, dass Kants Programm nur dann konsequent durchgeführt werden könne, wenn man seine Lehre von der *Heterogenität* von Anschauung und Verstand aufgibt und sich stattdessen dem Gedanken einer absoluten Einheit der Vernunft zuwendet, aus der heraus alle apriorischen Erkenntnisse letztlich in ein stringentes rationales System eingeordnet und dadurch *letzt*begründet werden.

Andererseits argumentiert Maimon jedoch pointiert, dass selbst das soeben skizzierte konsequente Vorgehen eine *Lücke* offenlasse, die auf den *problematischen metaphysischen Status* der Vernunftseinheit selbst bezieht.

Mit dem problematischen metaphysischen Status der Vernunftseinheit ist nach Maimon gemeint, dass eine auf vernunfttheoretische Systematizität hin ausgebaute Transzendentalphilosophie zwar eine strenge rationale Fundierung für den apriorischen Bezugsrahmen zu liefern vermag, dabei jedoch die entscheidende Frage offenbleibt, ob die Vernunft mitsamt ihren systematischen Derivaten lediglich eine *hypothetische Denknöwendigkeit* beansprucht oder ob sie eine *reale Notwendigkeit* besitzt. Die hier ungelöste skeptische Beunruhigung ist Humescher Herkunft: Der Gedanke der Einheit könnte sich darauf beschränken, die formale Kohärenz rationaler Relationen zu gewährleisten, ohne zugleich *Realität* im menschlichen Leben zu beanspruchen. Denn unsere Überzeugung von der tatsächlichen Realität solcher rationalen Relationen könnte sich letztlich nicht als *wahre* Überzeugung, sondern als ein durch naturalistisch-psychologische Mechanismen erklärbares *subjektive* Überzeugung erweisen.¹⁶ In diesem Horizont bleibt der vom Naturalismus genährte Skeptizismus durch die transzendentalphilosophische Widerlegung *unberührt*.

Der Spinozistische Dogmatismus behauptet, dass ein solches System aus der Vernunftseinheit selbst metaphysischen Status beansprucht – und sich dadurch real in der menschlichen Lebenserfahrung auswirkt. Doch ist der Dogmatismus den Einwänden des Skeptizismus kaum gewachsen. Denn der Skeptiker kann bereits innerhalb des Rahmens der *Transzendentalphilosophie* aufzeigen, dass es fraglich ist, ob es eine Art des *menschlichen* Vernunftgebrauchs gibt, durch die die reale Notwendigkeit der Vernunftseinheit im Leben der Subjektivität *ausweisbar* ist. Wenn eine solche Ausweisung nicht möglich

Naturalismus“ zurückgehen: auf die Idee, dass „ausschließlich die Methoden der Naturwissenschaften zur Gewinnung von Erkenntnis, ja vielleicht sogar zur Bildung rationaler Überzeugungen herangezogen werden können.“ Vgl. Franks (2006b).

¹⁵ Vgl. hierzu auch Jacobi als weiteren Vorläufer dieses Gedankens. Im Fall Jacobis handelt es sich um seine einflussreiche Kritik an Kant im Kontext der Schrift *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (vgl. Jacobi 2004a) sowie um das in *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* entworfene Bild des Spinozismus als metaphysisches System absoluter Vernunftseinheit (vgl. Jacobi 1998). Zur Wirkungsgeschichte dieser Motive im Deutschen Idealismus siehe Sandkaulen (2019), S. 169 ff.

¹⁶ Dazu siehe Imhof (2020).

ist, so fehlt es an der Berechtigung, sich im Sinne einer Antwort auf den Skeptizismus auf die reale Notwendigkeit der Vernunftseinheit zu berufen.

Aus Maimons Sicht gilt daher: Sollte die Transzendentalphilosophie dogmatische Ressourcen in Anspruch nehmen müssen, um die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis zu begründen, so kann dies nicht durch die bloße Behauptung des metaphysischen Status der Vernunftseinheit geschehen. Vielmehr bleibt ihr nur die Möglichkeit, den metaphysischen Status der Vernunftseinheit zu suspendieren und es als eine *regulative Idee* aufzufassen.¹⁷ In diesem Sinne kann der Einheitsgedanke dennoch kaum als Gegenentwurf zum Skeptizismus verstanden werden, sondern vielmehr als eine von uns projizierte, für die Selbstverständigung des rationalen Subjekts nützliche „Fiktion“.¹⁸ Die Begründung der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis kann – so Maimon – nicht über diesen Grad hinausgelangen.

Inspiziert durch Maimons Kritik glaube ich, dass sich hier bereits eine Metaperspektive herausarbeiten lässt, unter der die Systeme des nachkantischen Idealismus verstanden und kritisch überprüft werden können. Wird der nachkantische Idealismus als Fortführung und Verteidigung des Kantischen Programms verstanden, so ergibt sich daraus eine diesem Programm immanente philosophische Motivation: die Frage nämlich, ob der vom Naturalismus ausgehende Skeptizismus hinreichend beantwortet worden ist. Diese Motivation betrifft jedoch eine Fragestellung, die sich durchaus als „*metaphysisch*“ charakterisieren lässt: Denn Maimon hat das Problem nun innerhalb der Transzendentalphilosophie zu einer solchen Zuspitzung geführt, dass, wenn sich nicht erweisen lässt, dass die Vernunft selbst *reale Notwendigkeit* besitzt, der naturalistische Skeptizismus unberührt bleibt.

Bereits der Hinweis auf diese Perspektive deutet m. E. darauf hin, dass Maimons Skeptizismus – ungeachtet der gegenwärtigen Tendenz zu einer „nicht-metaphysischen“ Lesart des nachkantischen Idealismus – gewichtige Gründe liefert¹⁹, die nachkantischen Idealisten als verpflichtet zu sehen, sich mit eben dieser spezifischen metaphysischen Problematik auseinanderzusetzen. Es erscheint schwer vorstellbar, dass sie es dabei belassen hätten, die für unser Leben konstitutiven Regeln und Strukturen der Vernunft als bloß subjektiv akzeptierte Projektionen zu behaupten. Denn bereits Kants Transzendentalphilosophie erhebt den Anspruch, dass „die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt“ zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ sein sollen.²⁰ Wird die Struktur der Vernunft lediglich als notwendige Projektion verstanden, so bleibt ihr Status allzu fragil und leicht relativierbar. Angesichts dessen, dass sich der Deutsche Idealismus insgesamt als *Verteidigung der Vernunft* versteht, hatten die nachkantischen Idealisten gute Gründe, sich zur Rechtfertigung des metaphysischen Status der Vernunftseinheit zu bekennen.

Doch zugleich ist zu beachten, dass Maimon diese Problemlage bereits so zugespitzt hat, dass

¹⁷ Vgl. Maimon (2004), S. 40 ff. Auf die Komplexität dieses Begriffs der Idee werde ich im ersten Kapitel noch gesondert eingehen.

¹⁸ Explizit in beispielweise Maimons *Über die Progressen der Philosophie*. Vgl. Maimon (1793), S. 17 ff.

¹⁹ Eine Ausarbeitung dieses Arguments im Zusammenhang mit Maimons Skeptizismus findet sich bereits bei Thielke (2001) sowie bei Franks (2005), S. 386 ff.

²⁰ Kant (1998), A 158/B 197.

der vom Naturalismus ausgehende Skeptizismus auch dadurch nicht beantwortet werden kann, dass man etwa auf der Transzendentalphilosophie äußerliche, rationalistische bzw. spinozistische Prämissen zurückgreift und die Philosophie vom Gedanken einer substanzialisierten absoluten Einheit der Vernunft her aufbaut. Denn Maimon hat bereits gezeigt, dass das spinozistische Denkmuster zwar geeignet ist, den strengen Systemanspruch der Vernunft zu verdeutlichen, im nachkantischen Horizont jedoch unfähig bleibt, der Vernunft eine reale Notwendigkeit im eigentlichen Sinne zu verbürgen. Soll der naturalistische Skeptizismus tatsächlich beantwortet werden, so darf es nicht darum gehen, den Spinozismus als eine Art „Alternative“ oder Konkurrenzmodell zur Transzendentalphilosophie einzuführen.²¹ Vielmehr gilt es von vornherein, sich von solchen vorkritischen metaphysischen Prämissen zu *distanzieren* und die Spannung ernst zu nehmen zwischen der *Nötigkeit*, die reale Notwendigkeit der Vernunft zu rechtfertigen, und der *Unfähigkeit*, diese Rechtfertigung nach Kant noch zu leisten.

Folgt man Maimons Maßstab, so ergibt sich daraus m. E. bereits ein wichtiger Hinweis auf die eingangs skizzierte Fragestellung dieser Untersuchung. Sie lässt sich hier in Form einer Hypothese zur Beantwortung von Maimons Schwierigkeit formulieren: Das von Maimon aufgeworfene skeptische Problem könnte überzeugender gelöst werden, wenn sich zeigen ließe, dass seine Kritik einen möglichen Ausweg übersieht – nämlich die Möglichkeit, dass es tatsächlich *eine Form des menschlichen Vernunftgebrauchs* gibt, durch die die reale Notwendigkeit einer Vernunftseinheit vor Augen der Subjektivität ausgewiesen werden kann.

In dieser Untersuchung soll dargelegt werden, dass *Fichtes* Philosophie einem solchen Ansatz verpflichtet ist, indem sie diese Hypothese in eine *wirkliche Einlösung* überführt. Um den philosophischen Beitrag Fichtes innerhalb des so umrissenen Problemzusammenhangs angemessen zu würdigen, bedarf es indessen einer Abweichung von jenen heute verbreiteten Interpretationsmodellen, die Fichte primär aus einer *epistemologischen oder selbstbewusstseinstheoretischen* Perspektive deuten.²² Der hier verfolgte Zugang versteht Fichtes Denken vielmehr als dem Versuch verpflichtet, einen *idealistisch-metaphysischen* Standpunkt auf *nicht-dogmatische* und *lebensweltlich ausweisbare* Weise zu begründen.

Daraus ergibt sich für meine Untersuchung eine zentrale Frage: Was ist jene für das menschliche Subjekt lebensweltlich ausweisbare Form des Vernunftgebrauchs, auf deren Grundlage sich eine idealistische Metaphysik errichten lässt? Im Folgenden werde ich die zentrale These der hier entwickelten Fichte-Interpretation skizzieren.

Zu zeigen ist, dass diese Form des Vernunftgebrauchs als eine durch Reflexion zugängliche,

²¹ So bildet etwa in der Darstellung von Jaeschke und Arndt zur Geschichte der nachkantischen deutschen Philosophie dieses, von Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (vgl. Schelling 1982) geprägte Denkmuster einen der leitenden Fäden ihrer idealismusgeschichtlichen Darstellung, vgl. Jaeschke und Arndt (2012), S. 24–37.

²² Exemplarisch sind: Henrich (1966), ders. (1982), ders. (2019), Gloy (1984), Stolzenberg (1986), (2006), Zöllner (1998), Klotz (2002), Schäfer (2006), Breazeale (2013), Lang (2022).

eigentümliche Wissensform bestimmt werden kann – als eine *Evidenz*. Meine Argumentation lautet, dass Fichte Maimons Skepsis gegenüber der Vernunft die These entgegensetzt, *die Einheit der Vernunft* sei nicht bloß eine logische Struktur im Gedanken oder eine metaphysische Hypothese, sondern eine sich selbst erzeugende, reale *Evidenzerfahrung*, die über eine ihr eigentümliche *reale Notwendigkeit* verfügt. Gemeint ist damit nicht eine im Kantischen Sinn verstandene Erfahrung, die primär auf die sinnliche Gegebenheit natürlicher Dinge bezogen ist²³, sondern eine *Selbsterfahrung der Vernunft* in uns – die Erfahrung nämlich, dass unser Denken stets „mehr“ ist als eine bloß an Objekte gebundene psychologische Instanz.

Charakteristisch für diesen Ansatz ist laut Fichte der Umstand, dass er jedem einzelnen Subjekt durch den eigenen reflexiven Denkvollzug zugänglich wird und sich auf diese Weise ausweisen kann. Fichtes grundlegende Strategie zur Einführung in diesen Sachverhalt lässt sich in einem bestimmten Sinn als „*performativ*“²⁴ bezeichnen: Er appelliert an die Hörer, über ihr eigenes Denken zu reflektieren, und argumentiert, dass bereits einfach die Tatsache, dass wir nun über unser Denken nachdenken können – dass wir uns also von einem bloß objektgebundenen Denken distanzieren und es zum Gegenstand machen können – einen *evidenten lebensweltlichen Ausweis* dafür darstellt, dass wir *nicht* mit solchem objektgebundenen Denken *koinzidieren*.²⁵ Eine solche Evidenz, so geht die These weiter, kann nicht als etwas verstanden werden, das wir selbst erzeugen, da wir uns nicht durch etwas von uns selbst Hervorgebrachtes überschreiten können. Sie muss vielmehr als etwas verstanden werden, das *umfassender* ist als bloß objektgebundenes Denken und das Denken dazu befähigt, über sich selbst *hinauszutreten* und es zugleich dennoch in seiner Selbstidentität zu *erhalten*.

Fichtes Wissenschaftslehre zielt somit darauf, jener zunächst freilich noch groben Intuition eines „Mehr-als“ gegenüber der bloßen Objektgebundenheit unseres Denkens eine ihr eigentümliche Darstellung zu verleihen. Nicht erst in der WL-1804/II, sondern bereits in der ersten Fassung der Wissenschaftslehre, der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)* von 1794/95, hat Fichte durch eine solche Darstellung das erste nachkantische Projekt einer idealistischen Metaphysik begründet.²⁶ Es handelt sich dabei um eine Lehre von der *Totalität des intentionalen Aktlebens der*

²³ Dazu vgl. Grenberg (2013), S. 116.

²⁴ Ein wichtiger Befund der jüngeren Fichte-Forschung besteht in der – prominent von Stefan Lang vertretenen – These, dass der Begriff der Performativität für die Interpretation von Fichtes Philosophie fruchtbare Anregungen bietet (vgl. Lang 2020). Vgl. hierzu auch Richli (2000), Thomas-Fogiel (2010) und Schüz (2022). Die neuesten Forschungsergebnisse zu diesem Thema sind in dem von Stefan Lang herausgegebenen Sammelband *Performativität in der klassischen deutschen Philosophie* dokumentiert (vgl. Lang 2024).

²⁵ Wie Halfwassen gezeigt hat, ist die Aufmerksamkeit für diese Erfahrung in der Philosophiegeschichte bereits früh bezeugt. Schon im Platonismus begegnet eine Lehre von einem geistigen Vorblick auf die Einheit der Vernunft in uns, die den idealistischen Gedanken Fichtes in gewisser Weise vorwegnimmt (vgl. Halfwassen 2015, S. 18 ff.). Doch wie im Folgenden zu zeigen sein wird, bietet Fichte eine transzendental-kritisch ausgelegte Fassung dieses Theorems: Er untersucht diese Erfahrung nicht im Rahmen hypostasierter göttlicher intelligibler Gegenstände, sondern in ihrer Unbestimmbarkeit gegenüber jeder gegenständlichen Bestimmung und in der eigentümlichen Weise ihres Gegebenseins, nämlich als Selbstentfaltung.

In einer neueren Untersuchung bezeichnet Erhardt diese Erfahrung als eine eigentümliche spekulative. Dieser in der Philosophiegeschichte tief verwurzelte Befund spielt nach seiner Auffassung bis heute in verschiedenen bedeutenden phänomenologischen Ansätzen – etwa bei Marc Richir und Alexander Schnell – eine zentrale Rolle (vgl. Erhardt 2020).

²⁶ Wie im zweiten Kapitel zu zeigen sein wird, gibt es in dieser Hinsicht bereits gewichtige Arbeiten, die meine Perspektive stützen und in eine ähnliche Richtung weisen (vgl. Schrader 1972; Siemek 1984; Thielke 2001; Schnell 2011).

Vernunft. Das sich in der Evidenz bekundende „Mehr-als“ wird nun rational so gedeutet, dass objektbezogene Gedanken jeglicher Art notwendig bereits in einem *allgemeinen Einheitshorizont* der Vernunft situiert sind, in dem sie als *Korrelate* bzw. Gehalte des Denkens – potentiell oder aktuell – aufeinander verweisen und ausschließlich durch ihre *Stellung* im Verweisungszusammenhang bestimmt werden. Ein solcher Einheitshorizont bzw. Verweisungszusammenhang ist nach Fichte ein notwendiger Vorgriff, der dem objektivierenden Handeln der Subjektivität vorausliegt und sich als präreflexive Evidenz lebendig selbst bekundet und von sich aus einstellt. Nach der hier vertretenen Deutung wird dieser Einheitshorizont in der *GWL* unter dem Namen des „absoluten Ich“ ausgezeichnet. Von ihm her müssen sich Subjektivität wie auch objektive Welt neu qualifizieren – nämlich als ein dynamisches Korrelationsverhältnis von Ich und Nicht-Ich, das auf der Grundlage einer immanenten „Teilung“ dieses Horizonts entsteht und dem apriorische Strukturen innewohnen.

Daraus wird ersichtlich, dass diese Untersuchung, auch wenn sie sich von epistemologisch orientierten Fichte-Deutungen absetzt, doch zumindest in einem wichtigen Punkt mit einigen dieser Deutungen übereinstimmt: Die in der *GWL* entwickelte Argumentation kann in einem bestimmten Sinn als *Theorie der Intentionalität*²⁷ gelesen werden, insofern die sich als Einheitshorizont bekundende Evidenz als *Setzung der Intentionalität überhaupt* verstanden wird. Hervorzuheben ist jedoch hierfür ein *Spezifikum*: die mit dieser Form der Intentionalitätslehre verbundene *metaphysische Verpflichtung*.²⁸ Der Einheitshorizont bildet eine dem Subjekt immanente und zugleich allgemein gültige Wissensform, deren Thematisierung einen *idealistischen Verständnisstandpunkt von Realität* eröffnet.²⁹ Realität erscheint in diesem Standpunkt nicht in Form der Gegenüberstellung von objektiven Dingen und subjektiven Phänomenen, sondern immer schon als *subjektiv-objektive Einheit* – also Einheit des „Wissens“. Die Intentionalität beschränkt sich nicht auf die objektivierende Leistung, sondern wirkt immer schon *passiv* und *präbewusst*.³⁰ Ihre Thematisierung führt zu einer neuen Qualifizierung von unserem Seinsverständnis: Objektives Sein ist nur in *Relation* zum Denken als Sein bestimmbar. Aus meiner interpretatorischen Perspektive soll mit Nachdruck betont werden, dass diese Seinsauffassung keine bloße Idee oder Fiktion ist, sondern eine genuine *Bestimmung der Realität*.

Der Punkt, den ich hier hervorheben möchte, ist folgender: Ich argumentiere, dass der Rekurs

²⁷ Vgl. Schäffer (2006), Stolzenberg (2010).

²⁸ So bereits in Siemek (1984); Thielke (2001); Schnell (2011), S. 28 ff. Wie bereits Siemek hervorhebt, bringt Fichtes Thematisierung der intentional-konstitutiven Leistungen der transzendentalen Vernunft eine neue Dimension metaphysischen Denkens ins Spiel: „Die Identität und innere Einheit der transzendentalen ›Vernunft‹, die hinter allen epistemisch-empirischen Erscheinungsformen der letzteren entdeckt wird, öffnet dem Denken ein ganz neues Gebiet der theoretischen Problematik, die nunmehr systematisch ausgearbeitet werden muß. Durch ihre Allgemeinheit, so wie durch den schlechthin notwendigen, für jedes Denken unüberschreitbaren Charakter ihrer Strukturgesetze erinnert diese neue Problematik der ›absoluten Vernunft‹ an die alte vorkantianische Metaphysik – freilich mit dem Unterschied, daß sich die ›metaphysische‹ Intention diesmal in einem völlig nachkantianischen Denkraum durchsetzen und daher jene anscheinend so paradoxe Gestalt einer ›transzendentalen (bzw. kritischen) Metaphysik‹ annehmen muß.“ Siehe Siemek (1984), S. 163.

²⁹ Dazu vgl. Siemek (1984), S. 115 ff., Thielke (2001), Schnell (2009), S. 65 ff., Wirsing (2021), S. 100ff.

³⁰ Vgl. Siemek (1984), S. 122 ff., Thielke (2001), Schnell (2011), S. 28 ff. In diesen Forschungen wird bereits gezeigt, dass sich die Voraussetzung einer metaphysischen Deutung mit einem Verständnis der Fichteschen Intentionalitätstheorie verbindet, das die intentionalen Akte nicht bloß als objektivierende Tätigkeiten auffasst, sondern ihnen auch eine *passive, präreflexive* Dimension zuschreibt. So spricht Thielke etwa von einer „passiven Aktivität“ bei Fichte, die an den phänomenologischen Begriff der passiven Synthese erinnert.

auf *Evidenz* und die aus der Evidenz heraus entwickelte *idealistische Deutung der Realität* die Grundstrategie von Fichtes Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung bildet. Es handelt sich um ein Unternehmen, das die metaphysische Letztbegründungsfrage mittels eines *transzendentalen* Zugangs zu beantworten sucht. Wie die Kantische Transzendentalphilosophie setzt Fichtes Zugang nicht bei einem „göttlichen“ Standpunkt an, sondern nimmt den „*menschlichen Standpunkt*“³¹ zum Ausgangspunkt. Im *Unterschied* zu Kant möchte Fichte jedoch differenzierend aufzeigen, dass jedes rationale Subjekt auch prinzipiell in der Lage ist, sich durch die Vollzugsform der Wissenschaftslehre aus einem ursprünglich an Sinnlichkeit bzw. Objektgebundenheit orientierten menschlichen Standpunkt herauszuheben und einen *anderen* menschlichen Standpunkt zu erreichen, der es erlaubt, die in uns ursprünglich angelegte Wissensform der Vernunftseinheit explizit zu machen.³²

Ich argumentiere, dass sich die Wissenschaftslehre, wenn man sie in der soeben skizzierten theoretischen Gestalt versteht, zugleich besser in ihrem inneren Entwicklungsgang begreifen lässt – insbesondere in Hinblick auf die besondere Weiterführung, die sie bei Fichte im Jahr 1804 erfährt. Bevor ich jedoch auf diesen Punkt eingehe, möchte ich die umrissene theoretische Gestalt näher präzisieren, indem ich darauf hinweise, dass sich das hier entworfene Bild Fichtes zugleich einem in der Philosophiegeschichte bereits etablierten *Idealtypus* zuordnen lässt: jenem Idealtypus nämlich, der den Versuch unternimmt, durch eine immanente Selbstreflexion des Subjekts zu einer metaphysischen Erkenntnis zu gelangen. Eine frühe Ausprägung dieser Figur findet sich bereits in Descartes' *Meditationen*. Ihre zeitgenössische Entsprechung kann insbesondere in der transzendentalen Phänomenologie ausgemacht werden³³: Sowohl bei Edmund Husserl als auch bei Eugen Fink lässt sich ein Anspruch auf einen Zugang zur Metaphysik aus der Selbstreflexion der transzendentalen Subjektivität heraus erkennen. Diese Linie wird in Marc Richirs transzendentalen Phänomenologie sowie in Alexander Schnells generativer Phänomenologie weiter intensiviert.

Charakteristisch für diese idealtypische Figur ist die Einsicht, dass im Raum der Selbstreflexion des Subjekts ein Anspruch auf einen Übergang zur Metaphysik angelegt ist – und dass dieser Übergang durch einen reflexiv herausgearbeiteten, im Idealfall voraussetzungsfreien Zugang kritisch eingelöst werden soll, um den metaphysischen Bedürfnisgehalt philosophisch zu artikulieren. Der Denktypus unterscheidet sich somit grundsätzlich von einer anderen Linie der neuzeitlichen Philosophiegeschichte, die die genuine Darstellung von Philosophie bzw. Metaphysik nicht in der Subjektivität, sondern im Ausgang vom Sein oder von der Substanz sucht – prominent vertreten etwa durch Spinoza, Schelling und, in gewissem Sinne, Hegel.³⁴

³¹ Vgl. Allison (2004).

³² Die Idee der Unterscheidung verschiedener menschlicher Standpunkte in der nachkantischen Transzendentalphilosophie findet sich bereits bei Franks (2016b).

³³ Ein weiterer, philosophisch eng damit verbundener Leitgedanke ist die im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts zu beobachtende Tendenz zur Ontologisierung der Transzendentalphilosophie (Dazu vgl. Zeidler 1995; Boch 2024). Für eine aufschlussreiche und weiterführende Diskussion darüber, wie eine „transzendente Ontologie“ in der heutigen Forschung zum deutschen Idealismus fruchtbar gemacht werden kann, vgl. Ni (2021).

³⁴ Im Fall Hegels liegt die Sache komplexer, da er beansprucht, den Standpunkt der Identität von Subjekt und Substanz erreicht zu haben. Doch im Rahmen eines Dialogs mit Fichtes Philosophie erscheint Hegels Position – aus Fichtescher

Wie weiterhin bekannt, liegt eine philosophische Herausforderung, der sich dieser hier dargestellte philosophische Denktypus von oft stellt, in der Frage des sogenannten *Subjektivismus*. In Fichtes Zeit finden sich zwei herausragende Vertreter dieser kritischen Position: Schelling und Hegel. Beide kritisieren Fichtes Zugang als einen Subjektivismus oder Immanentismus³⁵: Der anti-dogmatische Ansatz Fichtes beschränke die Form der metaphysischen Erkenntnis auf die Perspektive der reflektierenden Subjektivität und verkenne dabei, dass die Beharrung auf diese Perspektive selbst bereits *problematisch* ist.

Wie lässt sich unter dem hier entwickelten Deutungsmodell die Subjektivismuskritik verstehen, die eine der zentralen Herausforderungen an Fichtes Philosophie darstellt? Ich argumentiere, dass sich die Subjektivismuskritik im Horizont des hier verfolgten Problemzusammenhangs als eine dem Projekt von Fichtes nicht-dogmatischer Letztbegründung aufdrängende Herausforderung begreifen lässt, insofern sie den Zweifel artikuliert, ob der von Fichte eingeschlagene Weg, die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft durch eine nicht-dogmatische, lebensweltlich ausweisbare Evidenz zu begründen, überhaupt gangbar ist. Denn die mit der Subjektperspektive verbundene Relativität lässt die Möglichkeit offen, dass das Reale selbst *anders* beschaffen sein könnte als das, was dem Subjekt als reale *erscheint*. Solange diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, behält auch der naturalistische Skeptizismus Raum für den Einwand, dass sowohl die Evidenz als auch die von ihr ausgehende idealistische Deutung der Realität lediglich *subjektive* Projektionen oder Überzeugungen darstellen.

In diesem Sinn scheint Fichtes nicht-dogmatischer Zugang in ein Dilemma zu geraten, das demjenigen Kants bemerkenswert ähnelt: Gerade insofern er an der Strenge des Anti-Dogmatismus festhält, stößt er bei der Rechtfertigung des metaphysischen Status der Vernunfteinheit auf erhebliche Grenzen. Damit bleibt die von Maimon aufgeworfene Frage nach der realen Notwendigkeit der Vernunft letztlich unbeantwortet.

Von hier aus eröffnet sich eine Perspektive, aus der verständlich wird, warum Schelling und Hegel Fichtes reflexiven Weg verwarfen und stattdessen eine substanzialistische Denkform einschlugen: Sofern das Subjektivismusproblem Fichtes nicht-dogmatisches Konzept daran hindert, die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft als Prinzip des Idealismus zu begründen, scheint eine stärker „objektivistische“ Auffassung des idealistischen Prinzips erforderlich – nämlich die Behauptung, dass die Realität selbst, unabhängig von der subjektiven Perspektive, an und für sich geistig bzw. intelligibel sei.

Sicht – weiterhin in gewissem Maße objektivistisch bzw. substanzialistisch, insofern er am Gedanken eines sich aus einer objektiven Perspektive „an und für sich“ entfaltenden Absoluten festhält. Vgl. bereits Janke (2009), S. 124 f.

³⁵ So etwa äußert sich Schelling exemplarisch im *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (vgl. Schelling, 2009, S. 90 f.). In der Schrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* kritisiert Hegel, dass die von Fichte behauptete Identität von Subjekt und Objekt lediglich eine „subjektive Subjekt-Objekt“-Einheit sei (vgl. Hegel 1968, S. 34 ff.). In diesem Zusammenhang stellt er fest: „Aber setzt Ich nur, Dinge oder sich selbst, nur Eins von beyden, oder auch Beyde zugleich aber getrennt, so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt; das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht, und also nicht Subjekt gleich Objekt.“ (Hegel 1968, S. 41).

Zugleich ist jedoch Fichtes Reaktion auf diese objektivistische Wendung des Idealismus nach 1800 zu berücksichtigen: Er kritisiert sie als eine Wiederkehr des *Dogmatismus* nach Kant. Ein Blick auf seine Kritik an Schelling³⁶ zeigt, dass es nach Fichte auch dieser Weg nicht vermag, den Zweifel an der realen Notwendigkeit der Vernunft zu überwinden. Der Versuch, eine „objektive“ Vernunftseinheit jenseits der Subjektivität zu hypostasieren, setzt einen Vernunftgebrauch voraus, der das reflexive Selbstverständnis übersteigt. Fragt man jedoch nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Objektivität, beginnt die Debatte von Neuem und läuft notwendig in eine Antinomie.

Damit gelangen wir zu der Zuspitzung des Problems der nicht-dogmatischen Letztbegründung nach 1800: Einerseits erweist sich das Subjektivismusproblem als ein wesentliches *Hindernis* für den Versuch, die reale Notwendigkeit der Vernunft im Rahmen eines nicht-dogmatischen Letztbegründungsprogramms auszuweisen; andererseits ist für Fichte ein substanzialistischer Weg idealistischer Metaphysik, der über die subjektive Perspektive hinausführt, keine gangbare Alternative. Die Frage lautet daher, ob und in welcher Weise Fichte sein Projekt, die reale Notwendigkeit der Vernunft durch eine lebensweltlich ausweisbare Evidenz zu begründen, *fortführen und verteidigen* kann – einerseits, um das durch den Subjektivismus aufgeworfene Hindernis zu überwinden, andererseits, um zugleich zu verdeutlichen, weshalb sein Ansatz nicht durch die entgegengesetzte, substanzialistische Linie ersetzt werden darf.

Von diesem Punkt aus, so meine These, lässt sich der Stellenwert der WL-1804/II sowohl in systematischer als auch in historischer Hinsicht auszeichnen. Im Folgenden werde ich zeigen, dass sie die auf Reflexionsebene voll ausgearbeitete Version von Fichtes Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung darstellt, insofern sie auf der hier freigelegten Problem- und Reflexionsebene eine neue, zugleich *vertiefte* Antwort auf dessen ursprüngliche Fragestellung gibt.

Um die These einzuleiten, sei zunächst das in diesem Programm enthaltene Argument für die nicht-dogmatische Letztbegründung skizziert. Ein wesentlicher Punkt der Antwort der WL-1804/II auf die zuvor geschilderte Problemlage besteht darin, dass der subjektivistische Einwand den eigentlichen Sinn von Fichtes Konzeption der Evidenz *verfehlt*.

Zur Klärung von diesem Punkt sei die Debatte nun von Grund auf neu in den Blick genommen: Während der Naturalismus voraussetzt, dass Vernunft und Wissen auf ein Objekt der Naturwissenschaften, etwa der Psychologie, reduziert werden können, behauptet der Idealismus im allgemeinen Sinne, dass die Vernunft nicht verobjektiviert werden kann, da sie der Gegenständlichkeit vorausliegt und diese überhaupt erst ermöglicht; die Einheit der Vernunft geht der Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraus. Fichte sucht diese idealistische These durch den Rekurs auf Evidenz zu begründen. Gerade hierin setzt jedoch der von seinen idealistischen Mitstreitern Schelling und Hegel

³⁶ Fichte argumentiert, dass jeder Versuch, eine objektive Einheit jenseits des reflexiven Vollzugs des Subjekts zu behaupten – wie etwa in Schellings Identitätsphilosophie –, letztlich auf eine okkulte Hypostasierung hinausläuft, insofern dabei auf eine gültige Erklärung des reflexiven Vollzugs selbst verzichtet wird (vgl. *GA* II/8, S. 208 ff.). Zu diesem Thema vgl. Lauth (1975), S. 127-181; Schäfer (2023).

formulierte subjektivistische Einwand an: Der Rekurs auf Evidenz könne die vom Idealismus intendierte These nicht tragen, insofern der Naturalist jederzeit geltend machen könne, Evidenz sei nichts anderes als ein psychologisches Produkt aus der Perspektive des reflektierenden Subjekts.

In der WL-1804/II antwortet Fichte auf diesen Einwand seiner Verbündeten indessen mit einer spezifischen These: Die Evidenz kann keineswegs auf einen Gegenstand der Naturwissenschaft reduziert werden. Sie bildet vielmehr die *Bedingung* dafür, die gegenständliche Perspektive *überhaupt* in Frage zu stellen und über sie hinauszugehen: Wir wissen stets, dass wir nicht bloß Objekt sind, insofern wir imstande sind, uns davon zu distanzieren. Evidenz ist nichts anderes als das Wissen darum, dass wir immer „mehr“ sind als jedes Objekt.

Daraus lässt sich mit Fichte schließen, dass Evidenz nicht in der Evidenz irgendeines bestimmten Objekts liegt, sondern in jener *Unbestimmtheit*, die sich jeder Objektivierung entzieht und *diesseits* der Unterscheidung von Subjekt und Objekt angesiedelt ist.³⁷ Diese Unbestimmtheit bildet den Ort der prinzipiellen Möglichkeit aller idealistischen Behauptungen. Denn gerade die Evidenz gibt uns im Grund einen erfüllten Sinn des Seins der Vernunft, kraft dessen die Perspektive, Subjekt und Objekt von der Vernunft her zu verstehen, schlechthin gesetzt und eröffnet wird. Jede idealistische Deutung von Subjekt und Objekt setzt diesen Sinn des Seins der Vernunft voraus, und die Tatsache, dass eine solche Deutung möglich und wirksam ist, bestätigt und entfaltet ihn zugleich. Wird die Erfahrung dieser Unbestimmtheit hingegen als ein objektiver Prozess der Vernunft fixiert – sei es als dynamischer Prozess der Natur oder als Begriffsbewegung –, so verwechselt man zum einen die Voraussetzung idealistischer Explikation mit dem durch diese Voraussetzung erklärten Gegenstand, zum anderen verfälscht man gerade den unbestimmten und sich entziehenden Charakter der Evidenz selbst.

Ich argumentiere, dass sich mit dieser Überlegung Fichtes Haltung zu seinem frühen Programm im Jahr 1804 als *zweifach* charakterisieren lässt. Einerseits bleibt Evidenz für ihn weiterhin die einzige mögliche Quelle und Voraussetzung der Realität der idealistischen Weltanschauung. Insofern wird die frühe grundlegende philosophische Einsicht in der WL-1804/II bewahrt. Andererseits führt die Einsicht, dass Evidenz – wie zuvor gezeigt – einer *ihr eigentümlichen Darstellung* bedarf, dazu, dass Fichte sich 1804 dem Problem des Subjektivismus stellt und versucht, eine im frühen Darstellungsmodus liegende wesentliche *Lücke* zu überwinden. Dabei geht es um eine Reflexionsebene, die im Frühwerk noch nicht eigens und hinreichend herausgearbeitet worden war.

Die besagte Lücke besteht darin, dass die frühe Darstellungsform vor allem darauf konzentriert blieb, von der Evidenz ausgehend eine idealistische Deutung der Realität zu entfalten, ohne hinreichend

³⁷ „Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir als die W.-L. *sehen* und *erblicken*, denn dieses ist ein Objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich *sind*, treiben und leben. – Dies sei nun einmal für immer zur Charakteristik der von uns gesuchten Einheit, und zur Abschneidung aller Irrungen über diesen Hauptpunkt, welche Irrungen ja, wenn sie fest bleiben, im Fortgange uns sehr verwirren müßten, beigebracht; und Sie gewarnt, nicht nur, daß Sie sich nicht etwa selbst eine solche bloß relativ und einseitig genommene Einheit als die absolute gefallen lassen, sondern auch, daß Sie, wenn ich selber in diesen Vorlesungen oder irgend ein Philosoph bei einer solchen Einheit stehen bliebe, wissen und kühnlich behaupten, dieser Philosoph bleibe auf halbem Wege stehen und sei nicht im Reinen.“ (GA II/8, S. 86)

die Frage zu beantworten, wie sich von der Evidenz aus das *Meta-Verhältnis zwischen dem idealistischen Reflexionssubjekt, das Evidenz darstellt, und der Evidenz, auf die sich seine Reflexion richtet*, erklären lässt.³⁸ Der subjektivistische Einwand macht Fichte nun deutlich, dass gerade weil dieses Verhältnis bislang nicht zureichend geklärt blieb, ein Raum für den Skeptiker offensteht, die von der Evidenz ausgewiesene reale Notwendigkeit der Vernunft zu bezweifeln. Die Frage lautet somit, wie sich bestätigen lässt, dass der im Rekurs auf die Evidenz ins Spiel gebrachte Sinn des Seins der Vernunft nicht lediglich eine psychologische Illusion oder Projektion des idealistischen Reflexionssubjekts ist.

Die WL-1804/II führt diese Reflexionsebene vollständig ins Thema ein, und gerade darin, so die These, liegt die Möglichkeit, nach dem subjektivistischen Einwand in nicht-dogmatischer Weise auf das Problem der realen Notwendigkeit der Vernunft zu antworten. Fichte will nun in der WL-1804/II zeigen: Denn die Evidenzerfahrung, dass wir uns von den mit unseren Objekten verbundenen Vorstellungen zu distanzieren vermögen, weist auf einen in ihr selbst impliziten Einheitshorizont hin, der umfassender ist als jedes einzelne Subjektive und Objektive. So ist der Vollzug der idealistischen Reflexion, der diese Evidenz in begrifflicher Form darstellt, kein Vorgang, der bloß psychologisch erklärt werden könnte, sondern ein besonderer Prozess, in dem sich die an sich unbestimmte Evidenz *von sich selbst aus* in uns reflexiv-begrifflich entfaltet bzw. konstruiert.³⁹

Daraus folgt, dass die Wissenschaftslehre die eigentümliche *Struktur* dieses Prozesses der *Selbstentfaltung* der Evidenz sichtbar machen muss, aus der sich sowohl der Vollzug des reflektierenden Subjekts, der von ihm vorausgesetzte Zusammenhang und dessen Bedingungen als auch sein kontingenter historischer Hintergrund *innerlich* erklären lassen. Nur durch die Schließung dieser Lücke vermag der Idealismus eine durchgängige, *lückenlose* Deutung der Realität zu leisten, die nicht als bloße subjektive Überzeugung oder subjektiver Deutungsrahmen naturalistisch wegeklärt werden kann, sondern *in sich selbst eine sich entfaltende reale Notwendigkeit* darstellt.

In dieser Untersuchung werde ich zeigen, dass die WL-1804/II die Aufgabe verfolgt, das Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung auf der Grundlage dieses neuen Leitfadens auszubilden. Ihre programmatische Selbstbeschreibung, sie sei eine Theorie der absoluten Einheit in der Gestalt der Transzendentalphilosophie, ist die präzise Formulierung ihrer Verpflichtung auf eine nicht-dogmatische Letztbegründung. Ihre grundlegende Methode, die genetische Darstellung der Evidenz, ist das Verfahren zur Bearbeitung der genannten Struktur der Selbstdarstellung der Evidenz. Ihre beiden Hauptteile, „Wahrheitslehre“ und „Erscheinungslehre“, sind zwei Varianten der Antwort auf das Problem der realen

³⁸ Wie viele Forscher hervorgehoben haben, gehört das intensive Thematisieren und Reflektieren des Meta-Verhältnisses zwischen dem reflexiven Vollzug des Theoretikers und seinem Reflexionsgegenstand – bis hin dazu, dass gerade die Entfaltung dieses Verhältnisses die Entfaltung des theoretischen Gehalts der Wissenschaftslehre selbst ausmacht – zu den charakteristischen Merkmalen der Vortragsreihe der Wissenschaftslehre von 1804 im Unterschied zu anderen Fassungen (Schüz 2022, S. 284 ff.; Schnell 2023, S. 23 ff.; Sommer 2024, S. 187 ff.). „Fichte“, so heißt es etwa bei Schüz, „verhandelt das Verhältnis zwischen der Theorie und ihrem Gegenstand theorieintern bzw. bezieht es in den Prozess der Theoriebildung selbstreflexiv mit ein“ (Schüz 2022, S. 298).

³⁹ Fichte bezeichnet diese Selbstentfaltung in der WL-1804/II mit unterschiedlichen Termini, etwa als „Selbstaussäuerung“, „Selbstdarstellung“ oder „Selbstkonstruktion“ der Evidenz. Ausführlich wird dies im dritten Kapitel behandelt.

Notwendigkeit der Einheit der Vernunft, indem sie je die Frage nach Realität und die Frage nach Notwendigkeit durch den Rekurs auf die oben erwähnte neue Methode der genetischen Darstellung der Evidenz bearbeiten. Ihr selbstgesetztes Ziel, die „Genesis der Wissenschaftslehre“⁴⁰, bildet die paradigmatische Ausprägung jener Reflexionsebene, die von der Evidenz ausgehend das Meta-Verhältnis zwischen dem idealistischen Reflexionssubjekt, das Evidenz darstellt, und der Evidenz, die durch seine Reflexion erreicht wird, zu erklären sucht.

Wenn die in dieser Untersuchung entwickelten Argumentationen zutreffen, so erweist sich daraus die besondere Bedeutung der WL-1804/II in dreifacher Hinsicht: *erstens* im Blick auf die zuvor thematisierte historisch-systematische Problematik, insofern sie in umfassenderem und ausreichenderem Sinne zeigt, wie sich eine nachkantische idealistische Metaphysik in lebensweltlich ausweisbarer und nicht-dogmatischer Weise konstruieren lässt; *zweitens* im Blick auf Fichtes eigenen Denkweg, insofern sie erkennen lässt, wie seine spätere Philosophie die Grundgedanken der *GWL* fortsetzt und auf einer höheren Reflexionsebene weiterentwickelt; und *drittens* im Blick auf Fichtes Stellung innerhalb des nachkantischen Idealismus, insofern sie seine Antwort auf den subjektivistischen Einwand von Schelling und Hegel sichtbar macht.

Alle in dieser Untersuchung vorgebrachten Argumentationen verfolgen dieses übergeordnete Ziel. Sie fügen sich damit in ein Deutungsmodell ein, dessen systematischer Kern in jener Dynamik liegt, die sich aus der Problematik der nicht-dogmatischen Letztbegründung entfaltet.

II. Perspektive und Methode

Die methodische Grundorientierung der vorliegenden Untersuchung ist zweifach. Sie besteht erstens in der *Rekonstruktion einer spezifischen Problemkonstellation* der nachkantischen Metaphysik, von der aus sich Fichtes Denken verorten und systematisch verstehen lässt, und zweitens in der *argumentationsanalytischen Auslegung* der WL-1804/II.

Im Folgenden setze ich mit der Darlegung des ersten methodischen Zugangs ein.

Da diese Arbeit den Begriff der „nicht-dogmatischen Letztbegründung“ als Schlüsselkonzept zur Erschließung von Fichtes Denken ausweisen will, gehört es zu ihrer eigentümlichen Aufgabe, die systematischen wie historischen Motive aufzuzeigen, aus denen heraus dieser Begriff seinen Stellenwert erhält. Meine Grundthese lautet, dass die nicht-dogmatische Letztbegründung ein spezifisch *nachkantisches* metaphysisches Problem markiert. Sie entspringt einerseits des auch nach Kants Kritik fortbestehenden Drangs, Grundfragen der *Metaphysik* dennoch zu beantworten, und andererseits des von Kant eröffneten *antidogmatischen* Anspruchs. Dieses Problembewusstsein wird durch eine Ausgangsintuition motiviert:

⁴⁰ Vgl. *GA* II/8, S. 76.

Versteht und befolgt man die von Maimon in seiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie formulierten Maßstäbe in strenger Weise, so liegt nahe, dass der weithin bekannte, prinzipientheoretische Gedanke der nachkantischen Metaphysik von einer absoluten Einheit der Vernunft zwar idealtypisch seine Quelle in der vorkritischen Philosophie hat, befindet sich jedoch tatsächlich in einer *spezifisch* nachkantischen Problemlage: Einerseits erweist er sich, vom in der Transzendentalphilosophie verankerten Impuls zur Abwehr des naturalistischen Skeptizismus her, als eine *unumgängliche* metaphysische Voraussetzung. Andererseits tritt im nachkantischen Kontext zutage, dass eben die reale Notwendigkeit von dieser Voraussetzung *problematisch* bleibt – und damit auch ihre Einführung den Skeptizismus nicht endgültig zu beseitigen vermag.

Ich argumentiere, dass diese Problemlage als ein für die Thematik einer nachkantischen idealistischen Metaphysik *grundlegendes Problem* zu verstehen ist: Das Bestreben, dem Skeptizismus entgegenzutreten, *zwingt* nach Kant zur Entwicklung einer Metaphysik dieser Art; ihre *tatsächliche Begründung* setzt jedoch voraus, dass das von Maimon aufgewiesene Problem der realen Notwendigkeit der Einheit der Vernunft in vertiefter Weise beantwortet wird. Gerade vor diesem Hintergrund zeichnet sich die nicht-dogmatische Letztbegründung als ein fruchtbares Programm für die Grundlegung einer nachkantischen idealistischen Metaphysik ab, insofern sie Maimons Maßstäbe nicht vernachlässigt, sondern vielmehr ihre metaphysischen Ansprüche gerade in Auseinandersetzung mit der von ihm freigelegten Problematik und auf der entsprechenden Reflexionsebene entwickelt. Unter dieser Perspektive gelesen, lässt sich zeigen, wie Fichte auf ein spezifisches, aus seinem ideengeschichtlichen Kontext erwachsendes metaphysisches Problem antwortet – und wie er damit in Schärfe und Präzision einen eigenständigen Beitrag zur Grundlegung der nachkantischen Metaphysik leistet.

Zudem wird m. E. gerade an diesem *Problem* sichtbar, dass sich der philosophische Beitrag von Fichtes WL-1804/II aus der Perspektive zweier systematischer Anliegen besonders deutlich hervorheben lässt. Erstens lässt sich die WL-1804/II so als ein Werk ausweisen, das zugleich im Themenfeld der Transzendentalphilosophie und der Metaphysik von Interesse ist, insofern sie die Denkart der Transzendentalphilosophie in der Weise *erweitert*, dass diese nicht – wie gewöhnlich angenommen – auf eine bloß kritische Vorbehaltsstellung beschränkt bleibt, sondern vielmehr ihre eigene spezifische Fähigkeit zur Beantwortung grundlegender *metaphysischer* Fragen entfaltet.⁴¹ Zweitens möchte ich hervorheben, dass die heute vielfach – und nicht selten unreflektiert – vorausgesetzte naturalistische Weltanschauung nicht bedeutet, dass es keine philosophischen Gründe mehr gäbe, nach einer umfassenderen und durch den Naturalismus nicht ersetzbaren Weltanschauung zu suchen, die im allgemeinen Sinn als „metaphysisch“ bezeichnet werden kann. Gerade Fichtes Programm, das mit weniger vorgegebenen, heute als überholt betrachteten metaphysischen Voraussetzungen auskommt und stattdessen auf eine lebensweltlich ausweisbare *Evidenz* rekurriert, vermag uns auch heute noch zu

⁴¹ M. E. handelt es sich hierbei um ein Argument, das in der Forschung bereits Beachtung gefunden und eine Ausarbeitung erfahren hat. Näheres dazu in der folgenden Sektion.

inspirieren, den Sinn und die Stellung der Vernunft im menschlichen Leben neu zu bedenken.⁴²

Aus diesen Gründen wird die vorliegende Untersuchung den problemgeschichtlichen Leitfaden des Projekts einer nicht-dogmatischen Letztbegründung nachzeichnen. Ich werde versuchen, die Möglichkeit auszuloten, eine Reihe zentraler ideengeschichtlicher Ereignisse innerhalb der Bewegung des Deutschen Idealismus – vor allem im Zusammenhang mit Fichte –, nämlich die erstmalige Grundlegung der nachkantischen idealistischen Metaphysik in der *GWL*, der Subjektivismuseinwand gegen Fichte, der die erste große Spaltung der idealistischen Bewegung herbeiführte, sowie die Weiterentwicklung von Fichtes späterer Philosophie in der *WL-1804/II*, von diesem problemgeschichtlichen Leitfaden her philosophisch einzuordnen und zu verstehen.

Entlang dieses Problemlaufadens zeigt sich, dass die Begründung einer idealistischen Metaphysik stets vom Anspruch begleitet ist, Maimons Skeptizismus zu überwinden. Die Wissenschaftslehre, die dieses Überwinden leistet, erscheint in meiner Deutung vor allem als ein Programm, das durch die mit der transzendental-reflexiven Methode erschlossene Evidenz die reale Notwendigkeit der Vernunft ausweist. Zu diesem Zweck mündet sie in die Ausarbeitung einer Darstellungsform, die rational aufweist, weshalb diese Evidenz nicht auf einen naturwissenschaftlichen – etwa psychologischen – Erklärungsgegenstand reduziert werden kann, sondern die Unersetzbarkeit der idealistischen gegenüber der naturalistischen Weltanschauung markiert. Die *GWL* von 1794/95 lese ich als die erste Grundlegung dieses Programms. Die Subjektivismuskritik lässt sich in meinem Deutungsrahmen als eine Anzeige des Defizits dieses Programms verstehen, insofern das Subjektivismusproblem dessen Anspruch auf eine Ausweisung der realen Notwendigkeit der Vernunft unterläuft. Schließlich, und dies ist entscheidend, interpretiere ich die *WL-1804/II* als eine hinreichend ausgearbeitete Form der nicht-dogmatischen Letztbegründung, die dieses Defizit überwindet und die Wissenschaftslehre in ihrer konsequentesten Gestalt zur Entfaltung bringt.

Da mein Ansatz dem Leitfaden folgt, wie Fichte auf die oben skizzierte Problemlage reagiert, ergibt sich daraus ein eigenständiges Deutungsprinzip, unter dem ich die in Fichtes Texten entwickelten philosophischen Einsichten zu Subjektivität, Sein, Transzendentalphilosophie, Metaphysik und Skeptizismus reflektiere, prüfe und miteinander verknüpfe. Als Ergebnis davon weichen die oben skizzierten Thesen in einzelnen Hinsichten von einigen in der Forschung gängigen Thesen ab, die sich aus etablierten Deutungsmustern ergeben – etwa von Dieter Henrichs selbstbewusstseinstheoretischer Fichte-Interpretation⁴³ oder von Wolfgang Jankes These, wonach die spätere Philosophie Fichtes wesentlich in der „kritischen Selbstvermittlung“ der Vernunft vor einem abgründigen Gottesgedanken besteht.⁴⁴ Auf die konkreten Differenzen in der Textauslegung gegenüber diesen Forschungsansätzen werde ich im Verlauf der Untersuchung im Einzelnen eingehen.

⁴² Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Frage, wie sich die idealistische Metaphysik gegenüber dem Naturalismus bzw. einer sogenannten nachmetaphysischen Weltanschauung verteidigen lässt und welche Bedeutung ihr im gegenwärtigen Kontext zukommt, findet sich z. B. bei Franks (2005), S. 385–393 und Halfwassen (2015), S. 61–87.

⁴³ Vgl. Henrich (1966), ders. (1982), ders. (2019).

⁴⁴ Vgl. Janke (1970), S. 415.

Mit diesem Problemleitfaden versuche ich zugleich einen spezifischen Hinweis auf die in der Forschung geführte Diskussion um die *Kontinuität* von Fichtes Denken zu geben. Da ich – wie oben gezeigt – davon ausgehe, dass der Ansatz der nicht-dogmatischen Letztbegründung bereits in der *GWL* vorliegt, in der WL-1804/II jedoch seine ausgereifte Gestalt gewinnt, lässt sich meine Position gegenüber dieser Diskussion als eine *moderate These der Kontinuität* charakterisieren: gegen Jankes⁴⁵ Durchbruchsthese, der zufolge Fichtes spätes Denken durch eine Kehre bestimmt sei, ebenso wie gegen die starke Kontinuitätsthese von Asmuth⁴⁶ und Stolzenberg⁴⁷, die jegliche Wandlung in Fichtes Denken leugnet. Gestützt werden soll diese moderate These durch die innere Problemlogik der nicht-dogmatischen Letztbegründung und deren jeweilige Ausprägung in der *GWL* und in der WL-1804/II.

Meine Untersuchung versteht sich jedoch lediglich als ein *Hinweis* auf dieses Thema und erhebt keinen Anspruch auf eine umfassende Begründung. Im Zentrum steht vielmehr die Analyse der WL-1804/II als Antwort auf das Problem der nicht-dogmatischen Letztbegründung. Die Deutung der *GWL* dient dabei ausschließlich dazu, jene Grundgedanken sichtbar zu machen, die für die Entwicklung dieses Antwortkonzepts entscheidend sind; eine Auseinandersetzung mit anderen frühen Fassungen der Wissenschaftslehre wird hingegen ausgeklammert.

Darüber hinaus ist zu erläutern, wie diese Arbeit im Rahmen des gewählten Leitfadens das Verhältnis Fichtes zu seinen Zeitgenossen behandelt. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Prüfung von Fichtes Auseinandersetzung mit Maimons Skeptizismus. Die Deutung der WL-1804/II als eine Antwort auf Maimon ist auf den ersten Blick mit einem historischen Einwand verbunden, da Maimons Name in diesem Text nicht ausdrücklich genannt wird.⁴⁸ Dieser Einwand lässt sich jedoch durch zwei Überlegungen entkräften: Erstens ist die Auseinandersetzung mit Maimons Ansatz in Fichtes frühen Schriften⁴⁹ explizit und unverkennbar bezeugt. Zweitens deute ich Maimons Problem spezifisch als eine Infragestellung des prinzipientheoretischen Grundgedankens des *nachkantischen Idealismus überhaupt*, die bereits in Fichtes Frühphilosophie in sein Gesichtsfeld trat und dort in ein *immanentes* Problem seines eigenen Philosophierens transformiert wurde. In diesem Sinne liegt der Fokus meiner Untersuchung nicht primär auf einer historischen Beziehung zwischen WL-1804/II und Maimons Philosophie, sondern auf der systematische Frage, wie dieses für Fichte als nachkantischen Idealisten interne Problem in der WL-1804/II weiterentwickelt und beantwortet wird.

Zugleich soll die Bedeutung der WL-1804/II darin gewürdigt werden, dass sie eine

⁴⁵ So in Janke (1970), S. 306ff. Ohne Zweifel zielt auch Jankes sogenannte Kehre-These auf eine Darstellung der *inneren* Entwicklung in Fichtes Denken. Allerdings erscheint mir der Begriff der ‚Kehre‘ – angelehnt an Heideggers Sprachgebrauch – letztlich missverständlich. Die damit einhergehende Seinsaufwertung reicht meines Erachtens über das hinaus, was Fichtes Projekt selbst zu leisten beansprucht

⁴⁶ Vgl. Asmuth (1999), S. 305–310.

⁴⁷ Vgl. Stolzenberg (2006).

⁴⁸ Eine allgemeinere Auseinandersetzung mit dem „Skeptizismus“ findet sich hingegen mehrfach; darauf wird im fünften Kapitel näher eingegangen (vgl. *GA* II/8, S. 5, 112, 206, 288, 302, 304, 360).

⁴⁹ Schon in der ersten Passage seiner Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* von 1794 verweist Fichte auf das Verhältnis seiner Philosophie zu Maimon (*GA* I/2, S. 109). Zudem ist Maimon der erste Philosoph, mit dem Fichte sich in der *GWL* explizit auseinandersetzt. Dort bringt Fichte die Idee zum Ausdruck, dass die Wissenschaftslehre imstande sei, Maimons Skeptizismus zu widerlegen (*GA* I/2, S. 261). Zum Thema „*GWL* und Maimon“ vgl. Thielke (2001), Beiser (2003), Franks (2005), Breazeale (2008), Tse (2023), Ferrer (2024).

systematische Antwort auf den Subjektivismuseinwand von Schelling und Hegel liefert. Dies geschieht jedoch in begrenztem Rahmen: Ich werde einen spezifischen Schellingschen Text heranziehen⁵⁰, der m. E. diese Kritik paradigmatisch formuliert, und untersuchen, wie das Problem in Fichtes Texten aufgegriffen wird. Eine thematische Vergleichsstudie oder umfassende Auseinandersetzung zwischen Fichtes Philosophie und derjenigen Schellings oder Hegels wird hier nicht unternommen.

Ein weiterer methodischer Zugang dieser Untersuchung liegt in der argumentationsanalytischen Rekonstruktion der WL-1804/II. Sie soll aufzeigen, inwieweit sich der Gesamttext der WL-1804/II als eine Antwort Fichtes auf die Frage nach der Möglichkeit einer nicht-dogmatischen Letztbegründung lesen lässt und dabei die spezifischen Argumentationsschritte und -muster herausarbeiten.

Um die Aufmerksamkeit auf das von mir verfolgte Problem und Fichtes Argumentation zu dessen Beantwortung zu konzentrieren, verzichte ich jedoch auf einen umfassenden Kommentar des Textes. Einzelne Vorträge oder darin in der Forschung beachtete Details aus den insgesamt 28 Vorträgen der WL-1804/II, sofern sie mit der von mir verfolgten Argumentationslinie nicht in einem direkten Zusammenhang stehen oder lediglich Wiederholungen bereits entfalteter Gedankengänge darstellen, werden nicht eigens ausführlich behandelt. Im Blick auf den Forschungsstand werde ich jedoch der zweiten Abteilung der WL-1804/II, der Erscheinungslehre, in der Kommentierung mehr Ausführlichkeit widmen. Dies geschieht zum einen deshalb, weil die Erscheinungslehre abgesehen von einigen Arbeiten etwa bei Barth⁵¹, Schüz⁵² oder Schnell⁵³ insgesamt eher geringe Aufmerksamkeit gefunden hat, zum anderen deshalb, weil ich aus der Perspektive dieser Untersuchung an die jüngste interpretatorische These von Schnell anschließe, dass die Erscheinungslehre den eigentlichen Höhe- bzw. Abschlusspunkt der WL-1804/II bildet.

Da aber eine systematische Antwort auf das von mir verfolgte Problem notwendig auf einer detaillierten Analyse des Textverlaufs beruhen muss, werden im Zuge dieser Rekonstruktion zugleich Ergebnisse gewonnen, die eng mit einer Reihe klassischer exegetischer Probleme verknüpft sind. In diesem Sinne steht meine Untersuchung in fortlaufendem kritischem Dialog mit der bestehenden argumentationsanalytisch-exegetischen Forschung zur WL-1804/II.⁵⁴ Diese setzt sich unter anderem mit Fragen auseinander wie: Wie lässt sich die komplexe Textstruktur der WL-1804/II verstehen? Wie ist ihre Zweiteilung in Wahrheitslehre und Erscheinungslehre zu deuten? Wie ist ihre spezifische genetische Methode aufzufassen? Und wie sind ihre zentralen Termini wie „Licht“, „Leben“, „Sein“ und „Gewissheit“ zu interpretieren?

Ein Ziel dieser Arbeit besteht darin zu zeigen, inwieweit das hier entwickelte Deutungsmuster

⁵⁰ Es handelt sich um die Kritik Schellings im *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* (1801). Die Gründe für die Auswahl dieses Textes werden im zweiten Kapitel erläutert.

⁵¹ Vgl. Barth (2004).

⁵² Vgl. Schüz (2022).

⁵³ Vgl. Schnell (2023).

⁵⁴ Exemplarisch sind: Gueroult (1930), Janke (1966), Meckenstock (1973), Widmann (1977), Beeler-Port (1997), Asmuth (1999), Schlösser (2001), Barth (2004), Schmid (2004), Pecina (2007), Schüz (2022), Schnell (2023), Sommer (2024).

neue Perspektiven für das Verständnis einer Reihe wichtiger exegetischer Probleme eröffnet, indem es – mit Rekurs auf den oben skizzierten Problemleitfaden – eine Erklärungskraft entfaltet, die systematisch und „genetisch“ aufzeigt, warum Fichte in der WL-1804/II in jener spezifischen Weise seine Vorträge strukturiert und eingeteilt, seine Terminologien wählt und seine Argumentationen formuliert. Gelingt dies, so könnte die vorliegende Untersuchung eine bescheidene Ergänzung zur bestehenden exegetischen Forschung darstellen.

III. Forschungsstand und systematische Ausgangslage

Die WL-1804/II wird in der vorliegenden Arbeit als Theorieform eines nicht-dogmatischen Programms der Letztbegründung gelesen. Diese Lesart setzt voraus, dass ich einer bestimmten Variante der *metaphysischen* Fichte-Deutung folge. Wie Peter Thielke hervorgehoben hat, ist der in der aktuellen Forschung weit verbreitete *Vorbehalt* gegenüber einer metaphysischen Interpretation Fichtes weniger textuell begründet als vielmehr philosophisch motiviert.⁵⁵ Ein Ziel dieser Arbeit besteht darin, aufzuzeigen, dass der Verzicht auf das idealistisch-metaphysische Moment in Fichtes Denken *nicht nur textuell unbegründet*, sondern auch *philosophisch problematisch* ist. Problematisch in dem Sinne, dass ein solcher Zugang wesentliche, hochfruchtbare Ressourcen in Fichtes Denken verdeckt – nämlich seine theoretischen Bemühungen, im nachkantischen Kontext Argumentationsformen zu entwickeln, mit denen sich scheinbar „traditionelle“ metaphysische Positionen auf neue Weise erschließen lassen, und dabei zugleich neue Problemarchitektur sichtbar zu machen.

In meinen Augen hat sich die systematische und historische Fichte-Forschung in den letzten Jahren in eine Richtung entwickelt, die einer solchen Perspektive durchaus Anknüpfungspunkte bietet. Ich werde dies in zwei Schritten entfalten:

Im ersten Schritt wende ich mich zeitgenössischen philosophischen Debatten zu, in denen sich eine Reaktualisierung zentraler Motive des Fichteschen Denkens erkennen lässt. Ziel ist es zu zeigen, dass eine metaphysische Lesart nicht nur historisch, sondern auch systematisch-philosophisch tragfähig ist – insofern die von Fichte entwickelten Argumentationsformen und Problemarchitekturen, die seinem metaphysischen Ansatz eigentümlich sind, auch in heutigen Diskussionen theoretische Aktualität gewinnen.

Im zweiten Schritt wende ich mich zu den Studien zur WL-1804/II, um zu zeigen, dass eine Lesart, die das Werk als eine metaphysische Theorieform deutet, die dennoch transzendentalphilosophische Einsichten nicht ausblendet, bereits auf wichtige systematisch und historisch arbeitende Studien in der Forschung gestützt werden kann. In diesem Rahmen positioniere ich auch meinen eigenen Ansatz im Verhältnis zu diesen Arbeiten.

⁵⁵ Vgl. Thielke (2001).

1. Zeitgenössische Relevanz von Fichtes Metaphysik

(1) Dieter Henrich und die metaphysische Deutung der „ursprünglichen Einsicht“

Wie U. Barth gezeigt hat, besitzt der philosophische Fichteanismus eine eigene Entwicklungslinie innerhalb der deutschsprachigen Forschungstradition, die sich von Wilhelm Windelband über Paul Hensel, Heinrich Rickert und Fritz Medicus bis hin zu Emanuel Hirsch – als Vertreter der frühen Phase des 20. Jahrhunderts – erstreckt.⁵⁶ Daran knüpft seit den 1960er Jahren eine interpretatorische Perspektive an, die unser Verständnis des Fichteanismus bis heute wesentlich mitprägt: die von Dieter Henrich in seinem berühmten Aufsatz „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ eingeführte Fichte-Deutung.

Henrich unternimmt in seinem Projekt den Versuch, Fichtes Wissenschaftslehre nicht lediglich als ein „Dokument der Geschichte“, sondern als einen eigenständigen Beitrag zu einer „Einsicht“ in die innere Verfassung des menschlichen Selbstbewusstseins darzustellen.⁵⁷ „*Fichtes ursprüngliche Einsicht* war eine unzeitgemäße Betrachtung. Sie wandte sich gegen den in der akademischen Philosophie herrschenden Zeitgeist. Im langen Schatten Hegels und der andauernden Wirkung Heideggers sowie der sich zunehmend behauptenden sprachanalytischen Philosophie galt die Philosophie Fichtes als obsolet und überholt. Missachtet und weitgehend ignoriert war damit die fichtesche Theorie der Subjektivität und ihr Prinzip des seiner selbst bewussten Subjekts.“⁵⁸ Gegen diese so von J. Stolzenberg charakterisierte ideengeschichtliche Konstellation plädiert Henrich in seinem bahnbrechenden Aufsatz dafür, dass Fichtes Einsicht in die Struktur der Subjektivität das Problem des Selbstbewusstseins so weit vorangetrieben hat, dass „ihm zu folgen auch heute noch lernen heißt“⁵⁹. Henrichs Argumentation hat eine ganze Reihe Studien geprägt, die das Selbstbewusstseinsproblem als den zentralen Leitfaden von Fichtes Philosophie begreifen.

Diese auf die Selbstbewusstseinstheorie zentrierte Lesart hat bis heute eine starke Präsenz in der Fichte-Forschung.⁶⁰ Sie stützt sich neben Henrichs Einsicht auf unterschiedliche philosophische Motive: Sie entwirft ein Bild Fichtes, das mit weniger metaphysischen Voraussetzungen auskommt, eine größere Nähe zur Kantischen kritischen Philosophie aufweist und Anschlussfähigkeiten an gegenwärtige Debatten der Philosophie des Geistes bietet.

In meiner Untersuchung ist jedoch der Fall gegeben, dass ich – auf der Grundlage einer anderen systematischen Motivation – einer von der Selbstbewusstseinstheorie abweichenden Lesart näherstehe. Auch diese alternative Perspektive würdigt Fichtes Einsicht in die Struktur des Selbstbewusstseins, legt jedoch ein stärkeres Gewicht auf die Möglichkeit einer *metaphysischen* Deutung dieser Einsicht. Konkret bedeutet dies: In meiner Arbeit soll die Möglichkeit einer Interpretation ausgelotet werden, die Fichtes Einsicht in die Subjektivität als eine spezifische Wissensform versteht, die im Zuge des

⁵⁶ Vgl. Barth (2010).

⁵⁷ Henrich (1966), S. 188

⁵⁸ Stolzenberg (2020).

⁵⁹ Henrich (1966), S. 188.

⁶⁰ Exemplarisch sind: Henrich (1966), ders. (1982), ders. (2019), Gloy (1984), Stolzenberg (1986), (2006), Zöller (1998), Klotz (2002), Schäfer (2006), Breazeale (2013), Lang (2022).

Denkweges der nicht-dogmatischen Letztbegründung freigelegt wird. Es handelt sich dabei um eine Wissensform, die sich nicht in einem bloßen Moment des Selbstbewusstseins erschöpft, sondern vielmehr als lebensweltliche Ausweisung der *Realität* einer absoluten Vernunftseinheit fungiert.

Dennoch erscheint mir diese alternative Lektüre nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zur Selbstbewusstseinsinterpretation zu stehen. Im Idealfall könnten sich beide Zugänge vielmehr gegenseitig ergänzen. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich zunächst einige Bemerkungen zu denjenigen Werken von Dieter Henrich voranstellen, die die selbstbewusstseinstheoretische Lesart entscheidend geprägt haben.

Henrichs zentrale These über Fichtes ursprüngliche Einsicht⁶¹ lautet, dass die innere Verfassung des Selbstbewusstseins nicht durch ein traditionelles „Reflexionsmodell“ erklärt werden könne, das das Selbstbewusstsein als Ergebnis eines intentionalen Akts des Subjekts auf sich selbst beschreibt. Ein solches Modell, so Henrich, würde das zu Erklärende bereits voraussetzen. Dadurch zeigt Fichte auf, dass die Untersuchung der wissenden Selbstbeziehung als eigenständiges Forschungsfeld abzuheben ist, das sich grundlegend von der Analyse bloßer Objektbeziehungen unterscheidet.

Ich zweifle nicht daran, dass Fichte über eine solche Einsicht verfügt. Auch in der WL-1804/II findet sich m. E. ein entsprechender Gedanke: dass das Subjekt die in seinem Bewusstsein angelegte Einheit von Subjektbewusstsein und Objektbewusstsein nicht begrifflich erklären kann, sondern diese Einheit stets schon voraussetzt.⁶² Die weiterführende Frage ist jedoch, in welchem theoretischen Muster Fichte diese Einsicht entwickelt und zur Geltung bringt.

In Henrichs Darstellung ergeben sich aus dieser Einsicht zwei Denkmotive.

Das erste bestehe in der Suche nach einem *Ersatzmodell* für die traditionelle Theorie des Selbstbewusstseins. Fichtes Philosophie ziele nach dieser Ansicht darauf ab, eine adäquatere Erklärung des Selbstbewusstseins zu finden und darauf aufbauend das Selbstbewusstsein als den Ursprungspunkt des philosophischen Systems zu etablieren. Das zweite Denkmotiv betreffe die *metaphysischen Implikationen* von Fichtes Einsicht. Im Unterschied zur ersten Linie werde hier betont: Obwohl Fichte ursprünglich eine umfassendere Erklärung des Selbstbewusstseins anstrebe, gelange er letztlich zu der Überzeugung, dass ein vollständiges Verständnis des Selbstbewusstseins nur möglich sei, wenn auf vorausliegende metaphysische Voraussetzungen zurückgegriffen werde. Gerade weil das Subjekt seine Einheit im Selbstbewusstsein nicht aus seiner eigenen, auf sich gerichteten Macht vollständig erklären könne, müsse es vielmehr zu der Einsicht gelangen, dass diese Einheit einem vorgängigen Grund zu verdanken sei. In diesem Sinne ziele Fichtes Philosophie auf eine Vollzugsform der Selbsterkenntnis, in der das Subjekt nicht versuche, alles aus sich selbst abzuleiten, sondern sich in seiner inneren Beziehung zu einem absoluten Grund zu verstehen suche. Und dies heißt ein Grund, der der menschlichen

⁶¹ Vgl. Henrich (1966). Für ein späteres Nachdenken über seine eigenen frühen Thesen siehe Henrich (2019).

⁶² Schmid (2004), S. 67 ff.

Subjektivität *unverfügbar* ist.

Die beiden Denkmotive sind in Henrichs Ansatz von 1966 aufzufinden. Henrich interpretiert Fichte vor allem im Sinne des ersten Denkmotivs: Er rekonstruiert Fichtes Denkweg als eine Reihe fortschreitender Versuche, das Selbstbewusstsein zu erklären. Diese Versuche seien die letztlich nicht vollständig erfolgreich gewesen. In der von Henrich als vierten Versuch dargestellten Formel des „Ich als Erscheinung“⁶³ jedoch nähert sich Henrich einer Interpretation, die dem zweiten Denkmotiv entspricht. Er versteht diese Konzeption als das Ergebnis der Entwicklung von Fichtes Einsicht: Gerade weil das Selbstbewusstsein sich nicht vollständig selbst durchsichtig machen könne, müsse der reflexive Erkenntnisvollzug des Selbstbewusstseins als der Ort eines Übergangs in das spekulative Verhältnis zwischen Gott und Ich begriffen werden. Henrich schreibt hierzu: „Man sieht, dass Gott und Ich in dieser Theorie nicht äußerlich miteinander verbunden sind. Vor allem die Wissenschaftslehre von 1804 versucht ihre Vermittlung zu einer *docta ignorantia* von Gottes Wesen. Auch wer ihr nicht folgen will, kann ihren Tiefsinn und ihre Konsequenz bewundern. Sie verdient eine umfassende Interpretation.“⁶⁴

An dieser Stelle möchte ich – unabhängig von Henrichs These zur entwicklungsgeschichtlichen Linie in Fichtes Werk – auf einen Sachverhalt aufmerksam machen: Auch für Henrich, den Entdecker von Fichtes ursprünglicher Einsicht, deutet sich an, dass diese Einsicht möglicherweise in eine spezifische *metaphysische* Idee der Absolutheit hineinführt, die verlangt, den Rahmen einer reinen Selbstbewusstseinstheorie zu überschreiten und eine eigentümliche metaphysische Perspektive zu eröffnen. Die metaphysische Deutung von Fichtes Texten besitzt insofern sowohl exegetische als auch philosophische Legitimität – sie gehört zu den systematischen Konsequenzen von Fichtes zentraler Einsicht.

Bemerkenswert ist zudem, dass Henrich selbst – in seiner originären metaphysischen Konzeption, die von Halfwassen als eines der bedeutendsten gegenwärtigen Projekte metaphysischen Denkens gewürdigt wurde⁶⁵ – in gewisser Weise an den „Tiefsinnigkeit“ und die „Konsequenz“ der metaphysischen Fichte-Deutung festhält. Sein Programm des „Grundes im Bewusstsein“⁶⁶, das sich primär an Hölderlin orientiert, thematisiert, wie U. Barth überzeugend gezeigt hat, eine Grundfigur des Verhältnisses von Subjekt und absolutem Grund, die sich ebenso als eine metaphysische Einsicht Fichtes verstehen lässt.⁶⁷

Auch meine Untersuchung zielt darauf, eine metaphysische Deutung von Fichtes Einsicht in die Struktur des Selbstbewusstseins zu entfalten – jedoch in einer bestimmten Richtung: Nicht allein die Beziehung zwischen Ich und einem ursprünglichen Grund steht im Mittelpunkt, sondern vielmehr die *Genetisierung* dieser Beziehung – das heißt, ihre Darstellbarkeit in einer eigentümlichen evidenten Wissensform, die überhaupt erst einen Ort der Rationalisierung dieser Beziehung eröffnet.

⁶³ Henrich (1966), S. 218ff.

⁶⁴ Henrich (1966), S. 221.

⁶⁵ Vgl. Halfwassen (2015), S. 61–87.

⁶⁶ Vgl. Henrich (1992).

⁶⁷ Vgl. Barth (2008).

In diesem Rahmen erscheint die Reflexion des Selbstbewusstseins bei Fichte als ein methodischer Zugang zu einer Evidenzform, die in nicht-dogmatischer Weise die Ausarbeitung eines metaphysischen Rahmens ermöglichen soll.

Diese spezifisch Fichtesche Philosophieform – wonach Metaphysik nur auf dem Weg einer streng reflexiven und kritischen Selbsterschließung möglich ist – besitzt, wie ich zeigen werde, auch im gegenwärtigen Diskussionszusammenhang transzendentalphilosophischer und metaphysischer Debatten ein nicht zu unterschätzendes theoretisches Potential. Zur Illustration werde ich im Folgenden zwei zeitgenössische Ansätze vorstellen, die explizit auf die philosophischen Ressourcen der WL-1804/II zurückgreifen.

(2) Alexander Schnells generative Phänomenologie und transzendental-idealistische Metaphysik

Der erste Zugang findet sich im Feld der transzendentalen Phänomenologie. Dank der Arbeiten des Phänomenologen Marc Richir erfuhr die phänomenologische Bewegung gegen Ende des 20. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Reaktualisierung des transzendentalphilosophischen Motivs nach Husserl.⁶⁸ Ein zentrales Moment von Richirs Projekt einer „Neugründung“ der transzendentalen Phänomenologie ist die Problematisierung des Evidenzbegriffs bei Husserl. Gestützt auf Einsichten der Psychoanalyse und des Strukturalismus zeigt Richir, dass die Annahme, das phänomenologisch reflektierende Subjekt könne sich vollständig von seinen symbolischen Stiftungen – geistigen Traditionen, kulturellen Formen und diskursiven Konstellationen – lösen und selbst denken, in hohem Maße fragwürdig ist.⁶⁹ Diese symbolischen Stiftungen machen „einem jeden das Vermögen, selbst zu denken, streitig“.⁷⁰ Damit wird die Frage virulent, ob Evidenz bzw. Gewissheit überhaupt noch klar vom Schein oder der Illusion zu trennen ist. Der cartesianische Ausgangspunkt der klassischen Phänomenologie erscheint nun als selbst erklärungsbedürftig.

Ein wichtiger Gedanke Richirs besteht darin, dass die Phänomenologie nicht umhin kommt, sich selbst einer *transzendentalen Kritik* zu unterziehen. Die Voraussetzung, durch phänomenologische Reflexion zur „Sache selbst“ und zu evidenter Gegebenheit zu gelangen, muss selbst zum Gegenstand einer transzendentalphänomenologischen Reflexion werden.

Auf diesen Ausgangspunkt reagiert Alexander Schnell mit seiner Konzeption einer „generativen“ bzw. „konstruktiven“ Phänomenologie.⁷¹ Dabei greift er zwar die von Richir formulierte Kritik am Evidenzbegriff der Phänomenologie auf, entwickelt sie jedoch in kreativer Weise zu einem weitaus positiveren Programm. Während diese Kritik zunächst mit der außerphänomenologischen Beanstandung ihres „Korrelationalismus“ übereinzustimmen scheint – nämlich der These, ihre Reflexion auf die transzendental-konstituierende Instanz bleibe in einer cartesianisch-subjektiven

⁶⁸ Vgl. Richir (1981), ders. (1983). Dazu vgl. Gondek und Tengelyi (2011), Fazakas (2020), Flock (2021), Schnell (2020b), Zhou (2024).

⁶⁹ Gondek und Tengelyi (2011), S. 52 ff. Vgl. Flock (2021), 149 ff.

⁷⁰ Gondek und Tengelyi (2011), S. 53.

⁷¹ Vgl. u. a. Schnell (2015), ders. (2019), ders. (2020), ders. (2025).

Perspektive verhaftet –, radikalisiert Schnell sie *immanenzphänomenologisch*: So erweist sich diese Kritik zugleich als eine *Selbstbegründung* des phänomenologischen Korrelationalismus.

Die These lautet, dass man durchaus eine besondere, nicht auf das Resultat symbolischer Stiftung reduzierbare Form von „Evidenz“ bzw. Ausweisbarkeit phänomenologischer Tätigkeit behaupten kann, sofern man sie nicht mehr im Sinne eines *deskriptiven* Ansatzes als erkenntnistheoretisches *Fundament* versteht, sondern als sich selbst aufkommender *Bildungsprozess* des *phänomenologischen Sinns*, der in der phänomenologischen Freilegung der transzendental konstituierenden Instanz *selbst aufgeht*. Diese Sinnbildung liegt nicht allein auf der Seite des Konstituierenden, sondern *vermittelt* das Konstituierende und das Konstituierte und ermöglicht so die phänomenologische Erkenntnis selbst. Sie besitzt also eine eigene Dynamik, durch die die ermöglichende Funktion des Konstituierenden *selbst ermöglicht* wird. Sie zu erkunden heißt somit, eine *performative* und *konstruktive* Dimension in die phänomenologische Tätigkeit einzuführen. Und das bedeutet: Phänomenologische Tätigkeit muss zu einem radikal *selbstreflexiven Konstruktionsvollzug* werden, in dem sie in einem performativen Denkprozess das *Gesetz* ihrer eigenen Reflexivität hervorbringt. Durch diesen Akt der Selbstreflexion legt die phänomenologische Tätigkeit ihre eigene ontologische Grundlage frei – nämlich die autonom sich vollziehende Bildung phänomenologischen Sinns – und vollzieht damit ihre spekulative Selbstverteidigung.

Die Rechtfertigung phänomenologischer Reflexionstätigkeit erfolgt somit – in einem spezifischen Sinne – durch deren eigene Radikalisierung. Dies unterscheidet sie – und hier liegt ein weiterer entscheidender Punkt bei Schnell – grundlegend von jeder realistischen Behauptung einer irreflexiven Gegebenheit. Schnell verortet seine Phänomenologie somit ausdrücklich im Kontext gegenwärtiger metaphysischer Auseinandersetzungen, formuliert sie als Antwort auf Quentin Meillassoux’ Kritik am Korrelationalismus sowie als Gegenentwurf zu Tendenzen des sogenannten „neuen Realismus“, in denen er die Gefahr eines neuen *Dogmatismus* erkennt. Demgegenüber verteidigt Schnell eine phänomenologisch motivierte idealistische Metaphysik, die auf Reflexivität und transzendentalen Selbstvollzug gegründet ist.⁷²

In diesem Rahmen bezieht sich Schnell ausdrücklich auf Fichtes WL-1804/II als zentrale Ressource – und das mit gutem Grund. Trotz aller philosophischer Differenzen ist auch Fichte – wie zuvor skizziert – ein Denker, der eine Selbstbegründung der transzendentalen Reflexionstätigkeit und der durch sie erreichten Erkenntnisformen anstrebt. Für ein gegenwärtiges Projekt, das versucht, einen nicht-dogmatischen transzendentalen Zugang mit einem metaphysischen Erkenntnisinteresse zu verbinden und dabei eine strikt reflexive Methode mit der Idee einer sich selbst eröffnenden metaphysischen Erkenntnis zu verschränken, bietet Fichtes WL-1804/II einen der geeignetsten klassischen Ausgangspunkte. Es überrascht daher nicht, dass Schnell seinen eigenen Ansatz explizit als einen „neuen Fichteanismus“⁷³ innerhalb der Phänomenologie bezeichnet. Besondere Bedeutung

⁷² Vgl. Schnell (2019), S. 137 ff. ders. (2020), S. 11 ff.

⁷³ Vgl. Schnell (2025), S. 87.

kommt dabei der in der WL-1804/II entwickelten Figur der „kategorischen Hypothetizität“⁷⁴ zu, die in Schnells Argumentation für eine phänomenologisch-idealistische Metaphysik eine zentrale Rolle spielt.

Dank Schnells Rezeption wird damit exemplarisch aufgezeigt, wie Fichtes Ansatz einer nicht-dogmatischen Letztbegründung auch für eine Reihe gegenwärtiger Fragen außerordentlich fruchtbar sein kann – z. B. für die Frage nach der Möglichkeit einer zeitgenössischen Form der Metaphysik oder für die Frage, wie eine idealistische Philosophie den von realistischer Seite erhobenen Vorwurf des Korrelationalismus beantworten könnte.

(3) Schüz' Aufnahme Fichtescher Ressourcen im Problemrahmen der transzendentalen Argumentation

Ein zweiter Ansatz findet sich im Rahmen der analytischen Philosophie in der Diskussion um das Problem transzendentaler Argumentation. P. Franks⁷⁵ hat in diesem Horizont systematisch die Relevanz des nachkantischen Ansatzes der Systemphilosophie für die transzendentalphilosophische Problematik aufgezeigt und damit die in der Forschung zum nachkantischen Idealismus häufig angenommene Opposition zwischen Metaphysik und Transzendentalphilosophie problematisiert.

Während Franks' Programm primär auf die Phase des nachkantischen Idealismus zwischen 1795 und 1800 fokussiert, richtet Simon Schüz seinen systematischen Zugriff auf die WL-1804/II und deren Bedeutung für das Problem transzendentaler Argumentation.⁷⁶ Als Reaktion auf Barry Strouds skeptische Kritik an der transzendentalen Argumentation formuliert Schüz die zentrale Frage, wie der Ansatz transzendentaler Argumentation mit dem metaphysischen Bedürfnis nach Objektivität vereinbar sein kann. Als Antwort auf die skeptische Herausforderung im Hinblick auf das Problem objektiver Geltung greift auch Schüz auf eine *Evidenzkonzeption* in der WL-1804/II zurück. In ihr entdeckt Schüz die Strategie einer „philosophischen Therapie“, welche die Transzendentalphilosophie in eine Objektivitätsauffassung überführt, für die „die realistische Objektivitätskonzeption nicht mehr verbindlich ist“⁷⁷ und damit die Problematik der objektiven Geltung *auf löst*.

Obwohl meine Untersuchung einen anderen systematischen Zusammenhang zum Ausgangspunkt nimmt als Schüz, lässt sich doch feststellen, dass der von mir rekonstruierte Ansatz der nicht-dogmatischen Letztbegründung mit Schüz' Fokus auf das Problem transzendentaler Argumentation eine gemeinsame Problemkonstellation teilt: die Frage, wie die Spannung zwischen einem erkenntniskritischen Programm und dem notwendigen metaphysischen Bedürfnis der menschlichen Selbstverständigung aufzulösen ist. Die insgesamt positive Einschätzung, die Schüz Fichtes WL-1804/II im Hinblick auf diese Problematik gibt⁷⁸, unterstreicht zusätzlich das Potential von Fichtes Argumentationsweg für gegenwärtige philosophische Debatten.

Die beiden oben skizzierten Fälle einer gegenwärtigen Rückbindung an Fichtes WL-1804/II

⁷⁴ Vgl. Schnell (2019), S. 150.

⁷⁵ Vgl. Franks (2005).

⁷⁶ Vgl. Schüz (2022).

⁷⁷ Schüz (2022), S. 15.

⁷⁸ Schüz (2022), S.465 ff.

zeigen gemeinsam, dass Fichtes Versuch, eine Methode strenger Selbstreflexion mit dem systematischen Aufbau einer Metaphysik zu verbinden – ebenso wie die Verknüpfung zwischen dem nicht-dogmatischen Anspruch der Transzendentalphilosophie und dem Bedürfnis nach metaphysischer Grundlegung –, eine Fülle philosophisch bedeutender Fragen sowie potenzieller Ressourcen für deren heutige Bearbeitung bereithält. Es besteht somit ein vielfaches Motiv, den inneren Problemzusammenhang dieses Ansatzes im Kontext von Fichtes eigener systematisch-historischer Lage sichtbar zu machen. Ebenso besteht Anlass, die Herkunft dieses Ansatzes präzise zu untersuchen – in Hinblick auf die konstellatorische Situation, in der Fichte ihn ausbildet – sowie durch eine argumentationsanalytische Rekonstruktion der WL-1804/II aufzuzeigen, wie dieser Ansatz thematisch in seinem Werk entfaltet wird. Nicht zuletzt ergibt sich daraus auch die Motivation, anhand dieses Ansatzes ein Fichte-Bild zu rekonstruieren, das Fichtes Rang sowohl im Kontext des nachkantischen Idealismus als auch im Horizont heutiger philosophischer Fragen angemessen würdigt. Auf diese Problemstellungen richtet sich die vorliegende Untersuchung.

2. Die WL-1804/II im Spiegel der Forschung

Im Folgenden richtet sich mein Blick auf den Stand der Forschung zur WL-1804/II. In den letzten Jahren ist das Interesse an dieser Fassung der Wissenschaftslehre deutlich gewachsen. Die Forschung befasst sich zunehmend mit ihrer strukturellen Anlage⁷⁹, mit der Herausarbeitung ihrer zentralen Begriffe⁸⁰ sowie mit ihrer Stellung im Denkweg Fichtes.⁸¹ Zudem wird verstärkt der Versuch unternommen, auf der Grundlage der WL-1804/II das Verständnis des Fichteanismus innerhalb der Bewegung des Deutschen Idealismus neu zu bestimmen.⁸²

Unter der hier verfolgten Problemstellung möchte ich an dieser Stelle eine allgemeine forschungsperspektivische Überlegung besonders thematisieren. Sie betrifft eine im Bereich der Forschung zum Deutschen Idealismus häufig anzutreffende Problemlage: Um Zugang zu den Texten des Deutschen Idealismus zu gewinnen, scheint man – wie Schüz jüngst angemerkt hat – von vornherein zwischen zwei Optionen wählen zu müssen:

„Führen sie [d. i. die Systeme des nachkantischen Idealismus – Anm. d. Vf.] Kants Transzendentalphilosophie fort oder brechen sie mit ihr zugunsten einer neu inaugurierten Metaphysik? Diese Alternative beherrscht weite Teile der gegenwärtigen Forschung zur nachkantischen Philosophie, welche insbesondere bei der Deutung Hegels, aber auch der Fichtes in die Lager „metaphysischer“ und „nicht-metaphysischer“ Deutungen zerfallen.“⁸³

Auf den ersten Blick scheinen diese beiden Lesarten auf gänzlich unterschiedlichen Ausgangsprämissen zu beruhen: Eine „metaphysische“ Deutung scheint stets voraussetzen zu müssen,

⁷⁹ Vgl. Gueroult (1930), Meckenstock (1973), Widmann (1977), Beeler-Port (1997), Schnell (2023).

⁸⁰ Vgl. Asmuth (1999), Schlösser (2001), Barth (2004), Pecina (2007), Schüz (2022).

⁸¹ Vgl. Henrich (1966), Janke (1970), Schmid (2004), Stolzenberg (2006).

⁸² Vgl. Siep (1970), Janke (2009), Sommer (2024).

⁸³ Schnell (2023), S. 2.

dass der Philosoph in der Lage ist, in irgendeiner Weise zu einem Wissen zu gelangen, das die menschliche diskursive Erkenntnisstruktur übersteigt, und sich somit in grundsätzlichem Gegensatz zu dem kritischen Vorbehalt der Kantischen Transzendentalphilosophie stellt, der auf den menschlichen Erkenntnisstandpunkt verpflichtet bleibt. In diesem Sinne erscheinen die metaphysischen und die transzendentalphilosophischen Lesarten als von Beginn an wechselseitig ausschließend.

Trägt man diese Alternative an das Verständnis der zentralen Problemstellungen der WL-1804/II heran, so stößt dieses Deutungsmuster an seine Grenze: Das Programm der WL-1804/II bewegt sich vielmehr „zwischen“ diesen beiden Optionen bzw. Polen. Einerseits versteht es sich ausdrücklich als eine Transzendentalphilosophie⁸⁴, andererseits operiert es zugleich beständig mit absolutheitstheoretischen Begrifflichkeiten wie „Absolutes“, „absolute Einheit“, „absolutes Sein“ usw. Diese Begriffe werden zudem im Rahmen einer Konzeption entfaltet, die erkennbar an metaphysische Denkfiguren anschließt – etwa in der These, dass alle Differenz und Mannigfaltigkeit letztlich auf die absolute Einheit zurückgeführt und aus ihr abgeleitet werden müsse.⁸⁵

Dieser Sachverhalt eröffnet ein weiteres entwicklungsgeschichtliches Problem: Während die Verwendung solcher absolutheitstheoretischen Begriffe und Rahmenbedingungen in der Forschung frühzeitig die These⁸⁶ genährt hat, dass zwischen Fichtes sogenannter „früher Lehre“, die als eine Transzendentalphilosophie interpretiert wird, und seiner späteren Philosophie eine metaphysische „Kehre“⁸⁷ stattgefunden habe, steht dem die explizite Behauptung Fichtes in der WL-1804/II gegenüber: Er betont, seine Lehre habe sich nicht verändert, und das in der WL-1804/II entwickelte Konzept der absoluten Einheit könne als Fortführung des Ich-Begriffs aus der *GWL* verstanden werden.⁸⁸ Diese Spannungen treten, genau betrachtet, allgemein in den Texten von Fichtes späterer Periode auf, wobei die WL-1804/II ein besonders pointiertes Beispiel hierfür darstellt.

Schließlich – und dies ist vielleicht der entscheidende Punkt – scheint Fichte in der WL-1804/II selbst eine ganz eigentümliche Auffassung von der Konstellation zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik zu entwickeln, die zugleich die architektonische Grundmatrize des gesamten Werks bildet. Während Kant einen kritischen Vorbehalt gegenüber einer metaphysischen Erkenntnis des Absoluten in Ansatz bringt, argumentiert die WL-1804/II, dass gerade Kants Eröffnung des transzendentalen Weges der *einzig* mögliche Zugang zu einem vollgültigen Begriff des Absoluten ist – zu jenem Begriff, auf den die gesamte Geschichte der Metaphysik hingestrebt hat.⁸⁹ Die auf Kant zurückgeführte transzendental-kritische Selbstreflexion über den internen Einheitsgrund der Subjekt-Objekt-Korrelation wird bei Fichte programmatisch an den Ort einer Theorie des Absoluten gerückt. Von diesem Einheitsgrund aus wird der Versuch unternommen, ein zureichendes Konzept des Absoluten zu entwickeln – zureichend in dem Sinne, dass es mit einem Gewissheitsgrad höchster *genetischer*

⁸⁴ Siehe *GA* II/8, S. 14.

⁸⁵ Vgl. *GA* II/8, S. 8.

⁸⁶ Vgl. Gueroult (1930), Janke (1970), Siep (1970), Baumanns (1990), Rohs (1991)

⁸⁷ Vgl. Janke (1970), S. 306 ff.

⁸⁸ Vgl. *GA* II/8, S. 202, 232

⁸⁹ Vgl. *GA* II/8, S. 20. Dazu siehe Zhou (2023).

Evidenz vor Augen des transzendental reflektierenden Subjekts zur Darstellung gebracht werden kann. Angesichts der Tatsache, dass Fichte in der WL-1804/II unermüdlich betont, seine Wissenschaftslehre zielt auf eine solche genetische Evidenz über das Absolute, liegt es nahe, die spezifische Konstellation von Transzendentalphilosophie und Metaphysik, wie sie sich in diesem Werk abzeichnet, als Schlüssel zur Interpretation seines gesamten Argumentationsgangs zu begreifen.

Bleibt diese Konstellation noch immer aus der Perspektive des anfänglichen Gegensatzes zwischen Metaphysik und Transzendentalphilosophie verständlich? Oder bringt sie nicht vielmehr eine eigentümlich Fichtesche Problematisierung dieser Alternative selbst ans Licht?⁹⁰

Einige Forscher entscheiden sich für den ersten Weg und versuchen, die oben skizzierte Spannung aufzulösen, indem sie sich eindeutig für eine der beiden Alternativen positionieren. Ein typisches Beispiel dafür ist Christoph Asmuth. Neben seiner 1999 veröffentlichten Dissertation *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806* behandelt er das angesprochene Problem in einem 2007 in den *Fichte-Studien* erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie“. Seine zugespitzte These lautet, dass Fichtes späte Wissenschaftslehre keine absolute Metaphysik, sondern eine Transzendentalphilosophie darstelle – und zwar in dem Sinne, wie Fichte sie laut Asmuth bereits in Jena entwickelt habe.⁹¹

Richtet man den Blick auf die Entwicklung der Fichte-Forschung insgesamt, so lässt sich feststellen, dass Asmuths These eine einflussreiche Deutungsposition markiert, die seit Beginn des 21. Jahrhunderts verstärkt an Bedeutung gewonnen hat. Diese Position wird in jeweils unterschiedlicher Weise auch von Interpreten wie Zöller⁹², Stolzenberg⁹³ und Schmid⁹⁴ vertreten. Sie kann einerseits als Versuch gelesen werden, in Fichtes späteren Schriften eine Fortführung seiner seit Jena entwickelten Einsicht in die Struktur des Selbstbewusstseins zu entdecken. Andererseits stellt sie zugleich eine kritische Reaktion auf jene Interpretationen dar, die eine spätere Wendung oder Kehre in Fichtes Denken diagnostizieren.

In sachlicher Hinsicht wendet sich diese Position gegen zwei Typen der sogenannten „Kehrethesen“: Zum einen gegen die kritische Lesart von Autoren wie Baumann⁹⁵ und Rohs⁹⁶, die die spätere Wissenschaftslehre als Abkehr von der früheren Transzendentalphilosophie und ihrer Betonung der Freiheit der Subjektivität bewerten und stattdessen eine Rückkehr zu obskuren metaphysischen

⁹⁰ Eine Problematisierung dieser Gegenüberstellung wurde bereits bei Schüz angedeutet (Vgl. Schüz 2022, S. 2). In Leonard Ips laufendem Projekt erfährt sie – in einer anders gelagerten Weise als im hier vertretenen Ansatz – eine weiterführende Ausarbeitung. Ich danke Ip für eine Vielzahl von Diskussionen zu diesem Thema und für seine stets anregenden und informativen Hinweise.

⁹¹ Vgl. Asmuth (2007).

⁹² Vgl. Zöller (2010), ders. (2013), ders. (2016).

⁹³ Vgl. Stolzenberg (2006), ders. (2009), ders. (2018).

⁹⁴ Vgl. Schmid (2004).

⁹⁵ Baumanns (1990), S. 233 ff.

⁹⁶ Rohs (1991), S. 149 ff.

Spekulationen konstatieren. Zum anderen gegen die affirmative Lesart von Interpreten wie Gueroult⁹⁷, Siep⁹⁸ oder Janke⁹⁹, die die metaphysische Wendung der späten Wissenschaftslehre als konsequente Weiterentwicklung oder gar als Vollendung von Fichtes Denken verstehen.

Diese Deutungsrichtung hat der Fichte-Forschung zweifellos wichtige Impulse gegeben. Sie hat wesentlich dazu beigetragen, Fichtes spätere Schriften aus der Perspektive der zuvor genannten kritischen Lesart herauszulösen und ihnen ein höheres philosophisches Gewicht zu verleihen. Zugleich eröffnet sie eine kohärente Möglichkeit, die Kontinuität zwischen Fichtes früher und später entwickelter Philosophie aus einer transzendentalphilosophischen Perspektive heraus zu rekonstruieren.

Doch der zentrale Einwand, den ich in dieser Untersuchung gegen diese Lesart erheben möchte, lautet: Eine solche Auslegung, die Transzendentalphilosophie als deutlichen Gegenpol zu *jeder* Form von absoluter Metaphysik positioniert, wird der inneren Problemlage und Vielschichtigkeit der WL-1804/II nicht gerecht.

Als Ausgangspunkt der weiteren Argumentation nehme ich weiterhin Asmuths Argumentation als ein exemplarisches Beispiel. Asmuths zugespitzte These lässt sich folgendermaßen präzisieren: Er lehnt nicht nur vor-kritische Formen absoluter Metaphysik ab, sondern auch jede Form einer wie auch immer gearteten, „neu inaugurierten“ Metaphysik des Absoluten. Fichte, so seine Argumentation, teile vielmehr den kantischen Vorbehalt gegenüber Aussagen über das Absolute und beschränke sich in seiner Philosophie auf die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis. Ich bezeichne diese Auslegung im Folgenden als die „*These der Nicht-Metaphysik*“. Asmuth stützt diese These insbesondere auf eine präzise begriffliche Analyse jener Begriffe – wie „Sein“, „Gott“ oder „das Absolute“ – die in Fichtes späteren Texten auftreten, und zeigt, dass deren Verwendung stets an eine durch transzendente Selbstreflexion erreichte Form der Selbsttransparenz des Ich gebunden bleibt.¹⁰⁰

In seiner Argumentation zeigt Asmuth damit folgerichtig zwei zentrale Punkte auf. Erstens: Die Begriffe des Seins oder Gottes in Fichtes später Philosophie sind *methodologisch* durch die strikt transzendente Selbstreflexion zugänglich und enthalten keinerlei mystischen, der Reflexion entzogenen Gebrauch der Vernunft: „Sie sind für ihn nicht das opake Refugium Gottes, das einzig einer mystischen Versenkung zugänglich wäre, sondern >sonnenklare< Transparenz.“¹⁰¹ Zweitens: Diese Begriffe verweisen nicht auf „das existentiell vorgeordnete Unvordenkliche oder geheimnisvoll Verborgene“¹⁰², sondern vielmehr auf ein Konzept des absoluten Ich, der Vernunft oder der absoluten Immanenz. Dieses absolute Ich ist kein individuelles Selbstbewusstsein, sondern die apriorische formale Identität des Selbstbewusstseins überhaupt. Dies heißt eine Identitätsbedingung, die sich in allen Akten

⁹⁷ Vgl. Gueroult (1930).

⁹⁸ Vgl. Siep (1970).

⁹⁹ Vgl. Janke (1960), ders. (1993), ders. (2009).

¹⁰⁰ Vgl. Asmuth (2007), S. 48-52.

¹⁰¹ Asmuth (2007), S. 51.

¹⁰² Ibid.

des Selbstbewusstseins als *intellektuelle Anschauung* präsent macht.¹⁰³

Während dieses Argument überzeugend darlegt, dass Fichtes spätere Philosophie in der Tat eine transzendental reflektierte Zugangsweise darstellt, die sich mit einem Begriff absoluter Immanenz verbindet, bleibt fraglich, ob es tatsächlich hinreichend ist, um die These der Nicht-Metaphysik zu begründen. Für Asmuth scheint dies selbstverständlich: Sobald „Sein“ oder „Gott“ mit dem absoluten Ich, der Vernunft oder der absoluten Immanenz identifiziert werden, sei damit jede Form der Absolutheitsmetaphysik ausgeschlossen. Gerade diese Selbstverständlichkeit aber wird fragwürdig, wenn man auf eine von Asmuth übersehene Alternative aufmerksam macht:

Zwar schließt seine Argumentation eine bestimmte Form von Metaphysik – nämlich die vor-kritische Transzendenzmetaphysik – überzeugend aus. Doch sie schließt nicht aus, dass Fichtes Philosophie eine Form der Reflexion auf die metaphysische Stellung des absoluten Ichs selbst enthalten könnte. Wie Asmuth selbst einräumen muss, verwendet Fichte auch in seinen späteren Schriften den Begriff des Absoluten – nur dass dieses Absolute nicht transzendent, sondern als absolute Immanenz bestimmt ist. Aber lässt sich ein „immanentes Absolutes“ überhaupt denken, ohne ihm zugleich eine bestimmte metaphysische Geltung zuzuschreiben? Verliert es nicht gerade dann seinen Charakter als „Absolutes“, wenn ihm in keiner Hinsicht metaphysische Bedeutung zugesprochen wird?

Tatsächlich beruht Asmuths These der Nicht-Metaphysik auf einer Voraussetzung, die in seiner Argumentation selbst nicht eingelöst, sondern als externe Prämisse vorausgesetzt wird: nämlich der Annahme, dass Fichtes Begriffe des absoluten Ich, der Vernunft oder der absoluten Immanenz – analog zu Kants Begriff der Apperzeption – rein funktionale Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit darstellen, ohne jeglichen metaphysischen Gehalt.¹⁰⁴ Sollte Fichte tatsächlich diese Auffassung vertreten, stellt sich jedoch die Frage, warum er in der WL-1804/II in so eindringlicher Weise absolutheitstheoretische Begrifflichkeiten wie das „Absolute“, die „absolute Einheit“ oder das „absolute Sein“ verwendet. Warum betont Fichte unermüdlich, dass alle Differenz und Mannigfaltigkeit auf die absolute Einheit zurückgeführt und aus ihr abgeleitet werden müsse, wenn es sich dabei lediglich um funktionale Einheit handelt?¹⁰⁵

Einige Vertreter einer ähnlichen Deutung – exemplarisch Zöller¹⁰⁶ und Stolzenberg¹⁰⁷ – argumentieren, Fichtes Rekurs auf solche Termini sei primär durch die Auseinandersetzung mit Schelling und Jacobi motiviert, um gegen deren metaphysische Positionen eine Verteidigung seiner Jenaer Wissenschaftslehre zu führen. Doch wenn Fichte tatsächlich die These der Nicht-Metaphysik vertreten sollte, wäre eine konsistente Reaktion auf Schelling und Jacobi vielmehr die konsequente Kritik und Zurückweisung absolutheitstheoretischer Begriffe – nicht deren intensive Verwendung.¹⁰⁸

¹⁰³ Asmuth (2007), S. 49 f.

¹⁰⁴ Asmuth (2007), S. 57.

¹⁰⁵ Diese Kritik findet sich auch bei Barth (2004), S. 295 und Sommer (2024), S. 273.

¹⁰⁶ Vgl. Zöller (2016).

¹⁰⁷ Vgl. Stolzenberg (2018).

¹⁰⁸ Eine mögliche Antwort auf diese Frage besteht darin, die Theorie des Absoluten im späten Fichte mit der Kantischen Lehre der sittlichen Freiheit zu verbinden. Dieser Zugang wurde insbesondere von Stolzenberg (2018) sowie Schmid

Eine solche strategische Begriffswahl lässt sich nur schwerlich aus bloß äußerlichen Kontroverszusammenhängen überzeugend erklären, ohne zugleich zu verkennen, dass diese Begriffe in Fichtes Argumentation nicht nur polemische, sondern systematische Funktionen erfüllen.

Ein noch gewichtigerer Einwand betrifft die Reflexions- und Problemstruktur, die Fichte in der WL-1804/II entfaltet. Denn Fichtes eigene Einheitstheorie in dieser Fassung der Wissenschaftslehre geht deutlich über die bloße Qualifikation des Ichs oder der Vernunft als formales Einheitlichkeitsprinzip des Wissens hinaus. Vielmehr qualifiziert Fichte diese Einheit als eine *absolute* Einheit, die sich durch Unbedingtheit auszeichnet. Sie bezieht sich auf ein Prinzip, das nicht durch äußere Differenz relativiert werden kann, sondern selbst allen Unterschied zugrunde liegt. Die komplexe Reflexionsbewegung der WL-1804/II ist architektonisch auf die Erkenntnis eines absoluten Einheitssinns hin orientiert.

Wenn Fichte der absoluten Immanenz keine metaphysische Bedeutung verleihen wollte, so könnte dieses zwar als unhintergehbare Bedingung der Wissensmöglichkeit beschrieben werden – solange aber keine Bestimmung seines eigenen metaphysischen Status geleistet werden kann, verbleibt sein theoretischer Gehalt auf der Ebene einer formalen subjektiven Struktur. Dann ließe sich nie ausschließen, dass diese „absolute Immanenz“ nicht doch durch andere, empirisch-äußere Bedingungen relativiert werden kann. In diesem Sinne ist die von der These der Nicht-Metaphysik angebotene Idee von Einheit und Transparenz zu fragil, um mit Fichtes umfassenden Bestimmungen der Einheitsfigur in der WL-1804/II (Sicherzeugung, Sein, Absolutheit, Aseität usw.) übereinzustimmen. Da der gesamte Reflexionsgang der WL-1804/II auf die Erkenntnis eines echten absoluten Einheitssinns architektonisch orientiert ist, besteht ein triftiger Grund zur Annahme, dass die These der Nicht-Metaphysik dem eigentlichen Problemhorizont dieses Textes nicht gerecht wird.

Diese Kritik bedeutet jedoch keine generelle Zurückweisung einer transzendentalphilosophischen Fichte-Interpretation. Vielmehr wendet sie sich gegen die Annahme, transzendentalphilosophische und metaphysische Lesarten *schlössen sich notwendig aus*. Zwar kann Asmuths Argumentation die These der Nicht-Metaphysik nicht überzeugend begründen, doch sie liefert durchaus Hinweise auf eine spezifische Form des transzendentalphilosophischen Zugangs in Fichtes späterer Philosophie – eine Methode der transzendentalen Reflexion, die die absolute Immanenz ins Zentrum rückt. Aber: Dieser Zugang darf, entgegen Asmuths Deutung, nicht lediglich auf derselben Problemstufe wie die Kantische Transzendentalphilosophie verortet werden.

Wenn Asmuth behauptet, Fichtes Philosophie verpflichte sich in keiner Weise metaphysisch gegenüber einem Absoluten, so ist dem entgegenzuhalten: Auch wenn man das „Absolute“ bei Fichte als Ich oder Vernunft versteht, muss eine transzendentalphilosophische Lektüre dennoch die Frage nach

(2004, S. 97–102) ausgearbeitet. Beide Autoren liefern zweifellos subtile Argumentationen – Stolzenberg bietet darüber hinaus eine besonders aufschlussreiche Rekonstruktion der argumentativen Struktur der WL-1804/II. Dennoch bleibt fraglich, ob dieser Ansatz einen zentralen Umstand hinreichend zu erklären vermag: nämlich dass die sittliche Freiheit in der WL-1804/II als einer der zuletzt deduzierten Standpunkte erscheint, die dem fundamentalen Standpunkt der Wissenschaftslehre nachgeordnet ist.

deren metaphysischem Status ernst nehmen. Das Ich oder die Vernunft bleiben zwar im Zentrum des Denkens, doch entscheidend ist, ob sie bloß innerhalb eines bewusstseins- oder erkenntnistheoretischen Rahmens behandelt werden – oder ob ihr *metaphysisches Begründungsverhältnis* in den Blick kommt. In ersterem Fall erscheint das Ich als Einheitsprinzip des Bewusstseins; im zweiten stellt sich die Frage, wie dieses Prinzip überhaupt *als Prinzip* festgelegt wird bzw. was dieses Prinzip *als Prinzip* macht. Wird die transzendente Lektüre nicht in dieser Richtung weitergeführt, ist kaum ersichtlich, wie sie der Architektonik und Problemorientierung der WL-1804/II gerecht werden könnte. Eine analoge Kritik betrifft auch die Ansätze von Schmid, Zöller und Stolzenberg.

Offensichtlich handelt es sich hierbei um ein komplexes Problem: Wie kann Transzendentalphilosophie das Problem vom metaphysischen Status des Ichs oder der Vernunft als solcher überhaupt thematisieren? Dies erfordert ein Überschreiten der Kantischen Transzendentalphilosophie und die Bestimmung eines neuen transzendentalphilosophischen Paradigmas. Doch genau dies scheint mir die notwendige Aufgabe zu sein, wenn eine transzendentalphilosophische Lektüre dem Ansatz der WL-1804/II gerecht werden will.

Ich möchte an dieser Stelle zunächst nicht weiter auf diese Problemlage eingehen, sondern vom gewonnenen Blickwinkel aus zu jenen Positionen übergehen, die von den eingangs erwähnten Interpreten kritisch adressiert wurden – nämlich den sogenannten „metaphysischen“ Lesarten Fichtes und der Kehrethese. Wie bereits angedeutet, lassen sich diese Positionen in zwei Typen differenzieren. Jene Interpretationen, die auf einer strikten Gegensetzung von transzendentalphilosophischer und metaphysischer Lektüre beharren und Fichtes späte Wendung zur Absolutheitsmetaphysik als Abirrung vom ursprünglichen Pfad der Transzendentalphilosophie verwerfen, sind heute weitgehend *unhaltbar*. Jene andere Gruppe von Interpreten hingegen, die Fichtes Kehre affirmativ deutet, kann an dieser Stelle differenzierter und mit mehr Sympathie verstanden werden.

Tatsächlich liegt in vielen dieser Studien ein bedeutsamer Einsichtsgehalt: Um den Rückgriff Fichtes auf absolutheitstheoretische Begrifflichkeiten und die architektonische Struktur seiner späteren Schriften angemessen zu verstehen, muss die traditionelle Opposition zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik problematisiert werden. Die gemeinsame These dieser Interpreten lautet, dass Fichte in seiner späten Philosophie ein Reflexionsniveau erreicht habe, auf dem die transzendente Reflexion notwendig in einen metaphysischen Anspruch auf das Absolute übergehen müsse.¹⁰⁹ Die sogenannte metaphysische Kehre stellt demnach eine innere Fortentwicklung seines Denkens dar.

In diesem Sinne erklärt sich auch die zunehmende Tendenz zur Verwendung absolutheitstheoretischer Begrifflichkeiten in der späten Wissenschaftslehre – sie verweist auf ein in Fichtes Denken irreduzibles metaphysisches Bedürfnis. Exemplarisch hat Janke diesen metaphysischen Anspruch thematisch entfaltet und innerhalb einer eigenständigen Motivation aus der

¹⁰⁹ Vgl. Gueroult (1930), S. 105-242, Siep (1970), S. 50 ff., Janke (1970), S. 306 ff.

Transzendentalphilosophie selbst begründet: Nur durch die Hinwendung zu einem metaphysischen Anspruch auf das Absolute könne sich die Transzendentalphilosophie von der Schattenseite des Subjektivismus befreien. So bietet Janke Deutung eine *immanente* Erklärung für Fichtes Hinwendung zu Begrifflichkeiten und Rahmenbedingungen der Absolutheitstheorie – nämlich aus dem inneren Problemhorizont des *Antisubjektivismus* innerhalb der Transzendentalphilosophie heraus.

Konkret bestehe das Problem des Antisubjektivismus, so Janke, in der „Abgründigkeit des Ich“¹¹⁰. Wird das Ich oder die transzendente Apperzeption – als Prinzip der Transzendentalphilosophie seit Kant – allein unter einer nicht-metaphysischen Perspektive behandelt, dann sei es, „in sich selbst Leere und Quelle des Zweifels“¹¹¹: Leere aufgrund seiner bloß formalen Struktur; Quelle des Zweifels aufgrund seiner Koexistenz mit der empirischen Faktizität des Selbst. Die Auseinandersetzung mit dem Subjektivismus ist tatsächlich seit Kant ein innerer Motor der Transzendentalphilosophie, der in dessen berühmter Widerlegung des Idealismus kulminiert. Sie spiegelt sich auch im bekannten programmatischen Satz wider: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“¹¹² Da Fichte – bekanntlich – die apriorische Struktur möglicher Erfahrung als ein *System* versteht, das aus dem reinen transzendentalen Ich hervorgeht, ergibt sich das von Janke identifizierte Problem: Wenn diesem Ich keine metaphysische Realität zugeschrieben wird, bleibt das gesamte System zu leicht als subjektivistische Konstruktion abwertbar, die nicht fähig ist, die von der Transzendentalphilosophie geforderte Objektivität zu begründen. Fichte selbst reagiert darauf mit dem in der WL/1804-II erhobenen Anspruch, dass es *eine einzige Wahrheit* geben müsse, die *nicht subjektivierbar und relativierbar* ist.¹¹³

Damit wird ein metaphysischer Anspruch auf das Absolute formuliert, der auf die *metaphysische Letztfundierung* des transzendentalen Ich-Prinzips abzielt. Janke Deutung bewegt sich entlang dieses Anspruchs: Nur wenn das Ich seinen eigenen metaphysischen Grund in der Reflexion verständlich machen kann, ist die Transzendentalphilosophie vor einem Rückfall in Subjektivismus geschützt. Allerdings stellt sich hier ein spezifisches Problem: Wie kann die Subjektivität ihren metaphysischen Grund begreifen, wenn dieser – eben als ihr Grund – notwendig über sie hinausgeht? Janke Antwort lautet: Fichte habe einen Weg der *Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung* der Subjektivität entwickelt, durch den jener metaphysische Grund – obwohl ihm nicht konzeptuell zugänglich – sich in der Reflexion manifestieren könne. Diesen Weg bezeichnet Janke als *kritische Selbstvermittlung*, die er explizit von der Hegelschen *selbstvermittelnden Vermittlung* abgrenzt.¹¹⁴ Die WL-1804/II, so Janke, sei „die unvergleichliche Vollendung des transzendentalen Weges neuzeitlichen Denkens, das mit der Selbstbesinnung des Bewusstseins auf seine eigene Freiheit und Selbstbestimmung beginnt und in der Reflexion auf die absolute Gebundenheit aller Freiheit an die Wahrheit und das Sein

¹¹⁰ Janke (1970), S. 210.

¹¹¹ Janke (1970), S. 210 f.

¹¹² Kant (1998), A 158/B 197.

¹¹³ GA II/8, S. 4.

¹¹⁴ Vgl. Janke (1970), S. 415.

endet.“¹¹⁵

So einleuchtend Jankes Ansatz für das Verhältnis von metaphysischem Anspruch und Transzendentalphilosophie in der WL-1804/II auch ist, so weist er im Hinblick auf eine weiterführende Fragestellung einen zentralen Mangel auf. Das Problemverständnis eines philosophischen Textes erschöpft sich nicht in der bloßen Formulierung seines Anspruchs, sondern muss auch die Mittel der Begriffsbildung und Argumentation einbeziehen, mit denen dieser Anspruch eingelöst werden soll. Es ist evident, dass die späte Wissenschaftslehre nicht einfach eine dogmatische Rede über das Absolute anstrebt, sondern gerade aus einem transzendentalen, erkenntniskritischen Kontext heraus ihre Aussagen entwickeln muss. Die entscheidende Frage lautet daher: *Wie funktioniert Fichtes Argumentation für einen metaphysischen Begriff des Absoluten im Rahmen transzendentaler Kritik?*

Janke versucht diese Frage durchaus zu beantworten: Seine Konzeption der *kritischen Selbstvermittlung* soll zeigen, wie Fichtes Argumentation innerhalb eines erkenntniskritischen Kontextes operiert. Doch gerade in diesem interpretativen Modell liegt eine problematische Setzung, die den Fichteschen Ansatz übersteigt: die *überzogene Hypostasierung* des metaphysischen Grundes der Subjektivität.¹¹⁶ Es lässt sich aus den Texten zeigen, dass Fichte das Problem der metaphysischen Begründung des Ichs selbst thematisiert und dass dieser Grund aus seiner Sicht *unbegreiflich* sein muss. Doch es lässt sich keineswegs zeigen, dass Fichte damit verpflichtet wäre, diesen Grund als *unverfügbares, göttliches Sein jenseits des Ichs* zu hypostasieren. Zwischen der textlichen Grundlage und Jankes metaphysischer Schlussfolgerung klafft ein Hiatus. Die Rede vom *Unbegreiflichen* führt nicht notwendig zu einer emphatischen Bejahung transzendenter Göttlichkeit. Angesichts der Vieldeutigkeit des Transzendenzbegriffs ist nicht zu bestreiten, dass Fichte vielleicht als „Denker der Transzendenz“¹¹⁷ gelesen werden kann – doch der Transzendenzbegriff, wie ihn Janke verwendet, bedarf einer klaren Einschränkung.

Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, existieren alternative, vorsichtigere Interpretationen, die Fichtes Rede vom unbegreiflichen metaphysischen Grund des Absoluten weniger voraussetzungsreich deuten. Ein zentrales Defizit in Jankes Interpretation liegt darin, dass der Kern seiner Fichte-Deutung auf einer schwer zu vermittelnden, wenn nicht exklusiven, ekstatischen Anwendung der Vernunft beruht – nämlich auf der Idee einer Selbstaufgabe des Subjekts, durch die sich das göttliche Sein erschließt.¹¹⁸ Diese Interpretation wird durch Fichtes wiederholte Betonung der nicht-dogmatischen, genetischen Selbsttransparenz seiner Methode konterkariert. Wie R. Barth bemerkt, ist Jankes Deutung zu stark an der Heideggerschen Fundamentalontologie orientiert und operiert mit einem Übermaß an Voraussetzungen.¹¹⁹ In diesem Punkt erweist sich die *kritische Selbstvermittlung* selbst als nicht

¹¹⁵ Janke (1970), S. 303.

¹¹⁶ Beispielhaft siehe Janke (1970), S. 391 ff.

¹¹⁷ Wie im dritten Kapitel gezeigt werden wird, besitzt die Evidenz, auf die sich die Wissenschaftslehre beruft, nach Fichte tatsächlich den Charakter, über die Subjekt-Objekt-Relation hinauszugehen bzw. sich ihr zu entziehen.

¹¹⁸ Janke (1970), S. 391.

¹¹⁹ Barth (2004), S. 294.

hinreichend kritisch.

Die Analyse der vertretenen Positionen und der ausgewählten Vertreter führt zu folgendem Bild: *Asmuths* Ansatz trägt dazu bei, den transzendentalphilosophischen Zugang der WL-1804/II zu erschließen; er vermag jedoch nicht, den im Text zentralen metaphysischen Anspruch hinreichend zu erklären. *Janke*s Interpretation bietet eine Erklärung dafür, warum Fichtes transzendente Grundlegung notwendig in einen metaphysischen Anspruch auf das Absolute übergeht. Gleichwohl gelingt es Janke nicht in ausreichendem Maße zu zeigen, wie Fichtes Argumentation für das Absolute innerhalb eines transzendentalphilosophisch-erkenntniskritischen Rahmens funktioniert.

Vor dem Hintergrund dieser Situation erscheint eine bestimmte Forschungshypothese zunehmend plausibel: Der programmatische Gedanke der WL-1804/II – nämlich, durch den Weg der Transzendentalphilosophie zu einem Einheitsgedanken der Absolutheitstheorie zu gelangen – lässt sich nicht adäquat innerhalb des Denkmodells „Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik“ verstehen. Denn wenn Transzendentalphilosophie und absolute Metaphysik als strikt ausschließende Gegensätze verstanden werden, dann führt der Ausgangspunkt von einer dieser Pole aus zu einer Verkürzung von Fichtes Ansatz und erzeugt schwer zu überwindenden Spannungen. Diese Einsicht wurde zwar von Janke bereits teilweise erkannt; doch führt seine übermäßige Seinsaufwertung erneut zu einer Einseitigkeit, die den eigentlichen transzendentalphilosophischen Ansatz Fichtes verkürzt.

Es erscheint daher naheliegender anzunehmen, dass die WL-1804/II eine eigentümliche philosophische Art enthält, deren wesentliches Merkmal in einer spezifischen *Vermittlung* zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik besteht. Diese Vermittlungsstruktur ist ihrerseits erklärungsbedürftig und bildet den leitenden Horizont für das Verständnis von Fichtes spätem Denken.

Aus dieser Perspektive lassen sich einige zentrale Kriterien für ein angemessenes Verständnis der WL-1804/II ableiten. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der spezifischen *Vermittlung* zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Um diesen Vermittlungszusammenhang zu klären, bedarf es zweier weiterer Bestimmungen: Erstens ist aufzuzeigen, *weshalb* für Fichte der transzendentalphilosophische Zugang notwendig mit einem bestimmten metaphysischen Anspruch verknüpft ist. Zweitens muss deutlich werden, *wie* Fichte diesen Anspruch innerhalb eines transzendentalphilosophisch-erkenntniskritischen Rahmens argumentativ zu realisieren sucht. Für diejenigen, die sich für die Entwicklungsgeschichte des Ichbegriffs interessieren, stellt sich damit die Frage, wie Fichtes Ichbegriff im Rahmen dieses Vermittlungszusammenhangs neu zu bestimmen ist.

Im Rahmen dieser Untersuchung verfolge ich die genannten Kriterien als leitende Orientierung. Um den hier vertretenen Vermittlungsansatz sowohl zu plausibilisieren als auch systematisch zu präzisieren, sei darauf hingewiesen, dass es bereits Arbeiten gibt, die – explizit oder implizit – dem von mir thematisierten Vermittlungszusammenhang zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik folgen und in der Interpretation der WL-1804/II fruchtbare Beiträge geleistet haben.

Diese lassen sich, wie ich vorschlage, in *drei Zugangsarten* unterteilen. Jede dieser Zugangsarten geht von einem in der WL-1804/II zentralen Begriff aus und versucht, auf dieser Grundlage eine Vermittlung zwischen dem transzendentalphilosophischen Ansatz und dem metaphysischen Anspruch systematisch zu entwickeln.

(1) Der gewissheitstheoretische Zugang

Ein erster Zugang, der die Vermittlung zwischen dem transzendentalphilosophischen und dem metaphysischen Anspruch Fichtes im Kontext der WL-1804/II zu erklären versucht, ist der *gewissheitstheoretische* Zugang. Dieser Zugang wird vertreten durch Ulrich Schlösser, Roderich Barth und Simon Schüz. Er sucht die Vermittlung über einen zentralen Begriff der WL-1804/II herzustellen: den Begriff der Gewissheit.

Dieser Ansatz erkennt den metaphysischen Anspruch Fichtes auf einen letzten, „entzogenen“ Grund allen menschlichen Wissens ausdrücklich an. Im Rahmen eines erkenntniskritischen Vorgehens wird dieser Grundanspruch sowie die Alternative seiner Einlösung differenzierend analysiert. Das Ergebnis lautet: Fichte löst diesen Anspruch nicht – wie etwa Janke – durch Rekurs auf einen transzendenten Seinsgrund, sondern durch Rekurs auf die Gewissheit bzw. auf das intuitive Wissen. Gewissheit ist hierbei offenkundig kein bloß psychologisches Phänomen, sondern wird als das *Sein* im Wissen bzw. das Sein des Wissens verstanden.

In dieser Perspektive erscheint die WL-1804/II als eine Argumentationsform Fichtes, die zeigt, wie der metaphysische Bedarf nach objektiver Geltung der Wissensgrundlagen durch das Konzept der Gewissheit erfüllt werden kann. Diese Rekonstruktion verpflichtet sich einer detaillierten Auseinandersetzung mit dem komplexen Verhältnis zwischen intuitivem Wissen und unserem begrifflich-reflexiven Wissen.

Der gewissheitstheoretische Zugang wurde erstmals umfassend in Ulrich Schlössers 2001 veröffentlichter Dissertation *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewißseins* ausgearbeitet. Die in der WL-1804/II thematisierte absolute metaphysische Anspruch wird dort als Fichtes Reflexion über die philosophische Annahme einer entzogenen letzten Voraussetzung des Wissens charakterisiert.¹²⁰ Auf eigentümliche Weise liest Schlösser die WL-1804/II als einen transzendental-kritischen Gang, in dem Fichte die These von vorausgesetzten Vorbedingungen unseres Wissens sowie „den Diskussionszusammenhang, in dem sie steht, einschließlich der naheliegenden Alternativen selbst einer erkenntniskritischen Analyse unterzieht, um sich dann von ihnen abzustoßen.“¹²¹ Dieser Gang mündet schließlich in eine positive Konzeption, die laut Schlösser erst im 23. Vortrag explizit formuliert wird: eine *Philosophie des Gewißseins*, die das Voraussetzungstheorem positiv mit dem Begriff der Gewissheit verknüpft. Hier zeigt sich Gewissheit als ein dem

¹²⁰ Schlösser (2000), S. 11.

¹²¹ Ibid.

begriffslogischen Denken entzogenes intuitives Wissen, das im lebendigen Prozess eines „Sich-Abschließens“ die Wahrheit des Begriffs beglaubigt.

In seiner 2004 erschienenen systematischen Untersuchung *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewußtsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff* – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege entwickelt Roderich Barth ebenfalls eine gewissheitstheoretische Leseart der WL-1804/II. Der in der WL-1804/II erhobene Anspruch auf eine absolute Einheit wird hier als ein Anspruch auf absolute Wahrheit identifiziert. In seiner lehrreichen exegetischen Textanalyse zeigt Barth auf, wie Fichtes Argumentation im Hinblick auf die absolute Wahrheit – um es im Rahmen des von mir formulierten Kriteriums zu sagen – innerhalb eines transzendentalphilosophisch-kritischen Rahmens funktioniert. Ausgehend von Fichtes Anschluss an Kants „erkenntnistheoretische Restriktionsthesen“¹²² argumentiert Barth, dass der im 15. Vortrag entwickelte Begriff der absoluten Einheit bzw. absoluten Wahrheit als ein *spekulativer Grenzbegriff*¹²³ zu verstehen ist. Die transzendente Lösung des metaphysischen Anspruchs auf Wahrheit bestehe jedoch nicht allein in dieser Grenzziehung, sondern in der Erscheinungslehre (16.–28. Vortrag), die die Suche nach einem Manifestationsprinzip in den Mittelpunkt stellt – einem Prinzip, durch das die absolute Wahrheit im endlichen Bewusstsein repräsentiert werden kann. Dieses Manifestationsprinzip sei die Gewissheit, die sowohl in der Form einer „ontischen Repräsentation“¹²⁴ als auch einer „mentalenen Repräsentation“¹²⁵ der absoluten Wahrheit charakterisiert wird.

Angesichts der bereits erfolgten Behandlung der Dissertation von Simon Schüz im vorherigen Abschnitt wird an dieser Stelle lediglich in Kürze darauf Bezug genommen. Auch Schüz’ Zugang entspricht im Wesentlichen der zuvor gegebenen allgemeinen Beschreibung des gewissheitstheoretischen Ansatzes. Allerdings verortet Schüz seine Analyse explizit in einem zeitgenössischen Problemfeld, nämlich im Kontext der Diskussion um die *transzendente Argumentation*, und fragt, inwiefern Fichtes Gewissheitskonzeption dazu beitragen kann, dem metaphysischen Bedürfnis nach objektiver Geltung Rechnung zu tragen. Anders als Schlösser erweitert Schüz seine Analyse bis zum 25. Vortrag und zeigt, dass die Prinzipienfunktion der Gewissheit nur im Zusammenwirken mit dem *begrifflichen Denken* möglich wird. Dieser Schritt führt zu einer deutlichen *Aufwertung des begrifflichen Denkens* innerhalb der Gedankenlinie Fichtes.¹²⁶

(2) Der logische bzw. geltungslogische Zugang

Eine zweite Deutungsperspektive bildet der *logische bzw. geltungslogische Zugang*, vertreten insbesondere durch Michael Gerten und Marc Nicolas Sommer. Wie bereits beim gewissheitstheoretischen Zugang wird auch hier aus einer erkenntniskritischen Perspektive heraus die Interpretation zurückgewiesen, Fichtes in der WL-1804/II erhobener Anspruch auf ein absolutes

¹²² Barth (2004), S. 277.

¹²³ Barth (2004), S. 293.

¹²⁴ Barth (2004), S. 311 ff.

¹²⁵ Barth (2004), S. 335 ff.

¹²⁶ Schüz (2022), S. 422-437.

Einheitsprinzip bedeute einen Übergang zu einer transzendenten Seinsinstanz. Als transzendente Lösung dieses metaphysischen Anspruchs wenden sich Gerten und Sommer jedoch nicht – wie im gewissheitstheoretischen Zugang – dem Prinzip der Gewissheit zu, das die Seite der *Genesis* des Wissens betrifft, sondern dem *transzendentallogischen Geltungsprinzip des Wissens* selbst.

Die Grundstrategie dieser Interpretation besteht darin, den Begriff der absoluten Einheit bzw. des absoluten Seins in der WL-1804/II – im Hinblick auf seine wahrheitstheoretischen Implikationen – als einen Begriff der absoluten Geltung zu lesen. Auf diese Weise transformiert sich die Diskussion über das absolute Einheitsprinzip und seine Erscheinung in der WL-1804/II zu einer Reflexion über *absolute transzendente Geltung* und deren abgeleitete *geltungslogische Formen*, welche als Erscheinungsformen der absoluten Geltung verstanden werden.

Michael Gerten entfaltet diesen Zugang explizit in seinem Aufsatz „Sein oder Geltung? Eine Deutungsperspektive zu Fichtes Lehre vom Absoluten und seiner Erscheinung“¹²⁷, der in den *Fichte-Studien* 48 veröffentlicht wurde. Unter Rekurs auf Rudolf Hermann Lotze versucht Gerten, die Plausibilität dieses Lesemodells zu sichern und seinen philosophischen Wert zu verdeutlichen.

Marc Nicolas Sommer hat neuerdings in seinem großartigen Werk *Der Herrschaftsbereich der logischen Form. Eine Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus* das geltungslogische Paradigma zu einem allgemeinen Interpretationsschema des deutschen Idealismus ausgebaut. In diesem neuen Einheitsschema wird die WL-1804/II aufgewertet und als *das* Hauptwerk Fichtes herausgestellt.

Sommer zeigt auf, warum der Begriff der Geltung eine Vermittlung zwischen dem metaphysischen und dem transzendentalphilosophischen Ansatz ermöglicht. Transzendentalphilosophie, so Sommer, schließt metaphysische Fragestellungen nicht einfach aus, sondern hebt sie auf eine neue Reflexionsebene, auf der der metaphysische Status der Vernunft und ihrer Erscheinungsformen nicht mehr durch eine ontische Begrifflichkeit des Seienden, sondern durch eine *geltungslogische Begrifflichkeit* präzise bestimmt wird. Hieraus ergibt sich, so Sommer, „die Umwandlung einer Wissenschaft, die in *intentio recta* auf das Seiende gerichtet ist, zu einer, die in *intentio obliqua* auf das Seiende gerichtet ist.“¹²⁸ Um eine solche neue Metaphysik zu begründen, ist es erforderlich, eine kritische Reflexion über die jeweilige logische Form des Bewusstseinsvollzugs durchzuführen – eine Reflexion, die darauf abzielt, die logische Form als Ganze infrage zu stellen¹²⁹, auf ihren letzten Grund zurückzuführen und wiederum von diesem Grund her abzuleiten. Dieser letzte Grund, so Sommer, sei das *reine logische Ich* als Träger aller Geltungsformen.¹³⁰ Ausgehend von diesem reinen logischen Ich lasse sich ein transzendentallogisch interpretiertes apriorisches *System* der Metaphysik aufbauen.

Hieraus ergibt sich ein weiterer Verdienst von Sommers Interpretation: Er liefert zugleich eine Erklärung für die Verwendung des Ich-Begriffs in der WL-1804/II. Auf den ersten Blick scheint diese

¹²⁷ Gerten (2019), S. 204-228.

¹²⁸ Sommer (2024), S. 12, mit Rekurs auf Hindrichs (2021), S. 141–156, hier 141.

¹²⁹ Sommer (2024), S. 96 f.

¹³⁰ Sommer (2024), S. 112f.

These mit Asmuths Annahme, wonach das ursprüngliche Prinzip der WL-1804/II die Vernunft bzw. die transzendente Apperzeption sei, übereinzustimmen. Da Sommer jedoch ausdrücklich keine nicht-metaphysische Auffassung der Transzendentalphilosophie vertritt, kann er eine zentrale Frage beantworten, die gerade im Rahmen meiner Kritik an Asmuth als ein von Asmuth unbeantwortetes Problem hervorgetreten ist: nämlich die Frage nach dem metaphysischen Status der transzendentalen Apperzeption selbst. Bei Sommer wird dieser Status in der WL-1804/II als das absolute Prinzip eines geltungslogisch ausgelegten metaphysischen Systems bestimmt. Insofern vermag Sommers Interpretation, anders als die von Asmuth, die Verwendung des Absolutheitsbegriffs und der damit verbundenen theoretischen Strukturen bei Fichte kohärent zu erklären.

In diesem Zusammenhang sei auch auf Patrick Tschirner hingewiesen, der in seinem Werk *Totalität und Dialektik: Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild* eine an Hegels Dialektik orientierte begriffslogische Lektüre der späteren Wissenschaftslehren entwickelt hat. Obwohl diese Leseart sich vom geltungslogischen Zugang unterscheidet, ist sie aufgrund der gemeinsamen „logizistischen“ Fichte-Deutung in diesem Zusammenhang mit zu berücksichtigen. Während der Gedanke der Totalität und der Dialektik lange Zeit aus einer Hegelschen Perspektive als Ausdruck eines anti-subjektivistischen metaphysischen Ansatzes betrachtet wurde, versucht Tschirner zu zeigen, dass ein entsprechendes Moment des Anti-Subjektivismus und der metaphysischen Methodik auch in der späten Wissenschaftslehre Fichtes selbst präsent ist. Tschirner argumentiert, dass sich die Wissenschaftslehre in ihrer späteren Phase von einer „subjektivistischen Transzendentalphilosophie“ zu einer „transzendentalphilosophischen Totalitätswissenschaft“¹³¹ und einer „dialektische Beziehungswissenschaft“¹³² wird.

(3) Der reflexionslogische Zugang

Als dritten Zugang bezeichne ich denjenigen Ansatz, der die Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Metaphysik über das Konzept der *Reflexivität* erschließt. Dieser Zugang kann exemplarisch Alexander Schnell zugesprochen werden. Es sei jedoch vorausgeschickt, dass Schnell selbst diesen Zugang in seinem neuen, bislang umfassendsten Kommentar zur WL-1804/II, *Die Erscheinung der Erscheinung. J.G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, nicht ausdrücklich unter dieser Bezeichnung kennzeichnet. Sie zeigt sich jedoch bereits indirekt in der systematischen Hauptthese seines Kommentars, die schon der Titel andeutet: Der philosophische Hauptbefund der WL-1804/II bestehe in der Entdeckung der *intrinsisch reflexiven Struktur der Erscheinung*. Erscheinung sei immer schon *Erscheinung der Erscheinung*.

Reflexivität bildet seit jeher ein zentrales Motiv in Fichtes Philosophie: In § 5 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* entwickelt Fichte das Bild einer reflexiven Selbstverdoppelung; in der *Wissenschaftslehre 1812* prägt er den Begriff der Reflexivität in repräsentativer Weise für sein spätes

¹³¹ Tschirner (2017), S. 20.

¹³² Tschirner (2017), S. 21.

Denken. Ihre Rolle in der WL-1804/II wird von Schnell wie folgt hervorgehoben. Nach Schnell beginnt Fichtes Argumentationsgang – ähnlich wie bei den zuvor diskutierten Zugängen – mit einer erkenntniskritischen Betrachtung des metaphysischen Anspruchs auf das Absolute. Doch anstatt dieses Anspruchs durch Rekurs auf Gewissheit oder Geltung einzulösen, erfolgt bei Schnell die Lösung über die transzendente Entdeckung, dass die für das Wissen grundlegende Form der Subjekt-Objekt-Korrelation selbst genetisch hervorgeht aus einer *intrinsischen reflexiven Wechselbezüglichkeit* der beiden Glieder dieser Korrelation.¹³³

Diese reflexive Bezugshaftigkeit, die das Einheits- und Disjunktionsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt im lebendigen Vollzug des Wissens konstituiert, stellt eine performativ unhintergehbare Bedingung der Subjekt-Objekt-Korrelation dar und geht sowohl Subjekt als auch Objekt voraus. Kurz gesagt: Sie ist die *transzendente Korrelativität* als solche.

Diese Figur ergibt sich aus einem kritischen Argumentationsgang, der zeigt, dass der metaphysische Anspruch der Transzendentalphilosophie weder allein durch Rekurs auf ein Sein noch durch Rekurs auf ein Denken eingelöst werden kann. In der transzendentalen Selbstreflexion offenbart sich, dass Sein und Denken stets bereits reflexiv aufeinander vermittelt und korreliert sind, sodass die reflexive Wechselbezüglichkeit zwischen beiden als Voraussetzung erscheint. Das einzig als „absolut“ zu qualifizierende „Sein“ sei das Sein dieser reflexiven Wechselbezüglichkeit selbst. Es handle sich um den *Umschlagspunkt* dieser Wechselbezüglichkeit, der als letzte Bedingung unseres Umschlagen-Könnens zwischen den Reflexionspolen fungiere.¹³⁴ Dieser Umschlagspunkt sei jedoch „abgründig“¹³⁵ und flüssig.

Die Entdeckung der Unhintergebarkeit dieses Umschlagspunkts dekonstruiert die metaphysisch-fundamentalistische Annahme, Metaphysik müsse von einem *statischen* ersten Fundament ausgehen. Der metaphysische Anspruch der Wissenschaftslehre kann daher nicht durch bloßen Verweis auf einen flüssigen Einheitspunkt (wie in der Wahrheitslehre) gelöst werden, sondern nur durch die Erkundung des *Einheitsgesetzes der Bewegung der reflexiven Bezugshaftigkeit*. Dementsprechend muss der eigentliche systematische Ort der absoluten Metaphysik Fichtes in der *Erscheinungslehre* verortet werden, wo sich das Einheitsgesetz der Reflexion als das Gesetz der Sich-Erscheinung der Erscheinung bekundet. Für Schnell markiert die Erscheinungslehre somit den systematischen *Gipfelpunkt* der WL-1804/II¹³⁶: Hier wird auch die transzendente Reflexion des Transzendentalphilosophen selbst als intrinsisches Moment des Gesetzes der reflexiven Bezugshaftigkeit reflektiert und darin integriert. Dies entspricht Fichtes in der WL-1804/II hervorgehobener Theorie der fünffachen Reflexionsgesetze, gemäß der sich jedes Phänomen im Medium seiner eigenen Sich-Erscheinung entfaltet. Damit verteidigt Schnell ein von Widmann und Gueroult übernommenes Interpretationsprinzip: dass auch die WL-1804/II selbst gemäß einer

¹³³ Vgl. Schnell (2023), S. 32 f., 50.

¹³⁴ Vgl. Schnell (2023), S. 121.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Vgl. Schnell (2023), S. 39 f.

fünffachen Reflexionsstruktur rekonstruiert werden könne.¹³⁷

Gemeinsam ist allen drei Zugangsarten – ebenso wie der hier vertretenen Perspektive –, dass sie die Gegenüberstellung von Transzendentalphilosophie und Metaphysik problematisieren. Sie teilen die Grundannahme, dass Fichte auf transzendental-kritische Weise einen grundlegenden metaphysischen Anspruch innerhalb der Transzendentalphilosophie rehabilitiert. Alle drei vertreten die These, dass Fichte ein transzendental interpretiertes Wissenskonzept aufgreift, um daraus eine Konzeption zu entwickeln, die dem letztbegründungstheoretischen Bedürfnis nach metaphysischer Fundierung gerecht wird. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich des jeweiligen Aspekts menschlicher Erkenntnis, von dem aus dieser Wissensbegriff gedacht wird: in einem Fall ist es die Gewissheit, im anderen die Geltung – und schließlich die Reflexivität.

Im Rückgriff auf diese Forschungsansätze lässt sich verdeutlichen, warum es erkenntnisleitend und fruchtbar ist, die Vermittlung zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik als Leitfaden für die Interpretation der WL-1804/II zu wählen. Auch die vorliegende Untersuchung orientiert sich an diesem Leitfaden, versucht jedoch insbesondere herauszustellen, dass diese Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Metaphysik ihre *innere* Motivation im *historisch-systematischen Kontext der nachkantischen Philosophie* hat – Und dies zeigt sich eben in der zuvor skizzierten Problemkonstellation der nicht-dogmatischen Letztbegründung. Mit dieser Hervorhebung, so meine These, lassen sich zwei zentrale Beiträge dieses Vermittlungsansatzes zur Interpretation des Deutschen Idealismus sichtbar machen: zum einen die prägnantere Bestimmung der besonderen Stellung des transzendentalphilosophischen Weges zur Metaphysik innerhalb der idealistischen Debatten, zum anderen ein neues Licht auf die Frage nach der Kontinuität von Fichtes Denken. In diesem Sinne wird meine Untersuchung im Anschluss an die genannten Arbeiten aus philosophischer wie hermeneutischer Perspektive weiterhin für die Bedeutung dieses Vermittlungsansatzes plädieren.

Was den systematischen Inhalt meiner Interpretation betrifft, so wird sich das Verhältnis zu den bestehenden Zugängen erst im Rahmen der konkreten Textanalysen präzisieren lassen. Dennoch lässt sich bereits an dieser Stelle eine grundsätzliche Richtung skizzieren: Ausgehend vom Problemhorizont Maimons interpretiere ich den metaphysischen Anspruch der WL-1804/II als Anspruch auf eine *lebensweltlich ausweisbare reale Notwendigkeit der Vernunftseinheit*. In diesem Sinne unterscheidet sich mein Zugang vom logischen bzw. geltungslogischen Paradigma insofern, als ich nicht davon ausgehe, dass die Systematik der WL-1804/II vollständig in einem *logischen* Deutungsrahmen erschlossen werden kann. Ähnlich wie im ersten Zugang gehe ich davon aus, dass der Begriff der Evidenz bzw. der Gewissheit – insofern er m. E. die Funktion erfüllt, die reale Notwendigkeit der Vernunft auszuweisen – auch in der WL-1804/II von zentraler Bedeutung ist. Da ich jedoch, wie im ersten Teil der Einleitung skizziert, Fichtes endgültige Lösung des Problems der realen Notwendigkeit in einer Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz sehe, die auf dem *inneren Verhältnis* zwischen Evidenz und dem

¹³⁷ Dieser Gedanke bildet die innere Entfaltungslogik von Schnells eigenem Kommentar. Vgl. Schnell (2023), S. 25 ff.

Reflexionsvollzug des transzendentalen Philosophen beruht, schließe ich mich in diesem Sinne dem dritten Zugang an und argumentiere, dass der Abschlussgedanke der WL-1804/II in einem Sein bzw. einer realen Notwendigkeit liegt, die *sich* im performativen Reflexionsvollzug des transzendentalen Philosophen *lebendig entfaltet*. Insofern wird sich die hier entwickelte Argumentation letztlich als ein Plädoyer für die Weiterführung des dritten Zugangs erweisen.

IV. Aufbau der Arbeit

Metaphysik nach Kant – warum und wie? Da die vorliegende Untersuchung die strikte Gegenüberstellung von Transzendentalphilosophie und Metaphysik problematisiert und den Begriff einer nicht-dogmatischen Letztbegründung als Synthese von beiden als Fichtes zentralem Beitrag zum Projekt nachkantischer Metaphysik herausarbeitet, gehört es zu ihrer eigentümlichen Aufgabe, aufzuzeigen, aufgrund welcher systematischen und historischen Motive diesem Begriff ein eigener Stellenwert zukommt. Zu diesem Zweck versuche ich, eine m. E. für die nachkantische Metaphysik charakteristische historisch-systematische Problemlage zu rekonstruieren, deren Ursprung in Salomon Maimons Auseinandersetzung mit der Kantischen Transzendentalphilosophie liegt. Auf dieser Grundlage wird ein spezifischer Problemleitfaden des nachkantischen Idealismus entfaltet, nämlich die Frage, wie Fichte durch die Entwicklung einer nicht-dogmatischen Letztbegründung auf die von Maimon aufgeworfene Problemlage reagiert, wie dieser Ansatz durch die Subjektivismuskritik in seinem Anspruch entscheidend erschüttert wird und wie er in der WL-1804/II eine neue Ausarbeitung und Verteidigung erfährt. Dieses bereits in den ersten beiden Teilen entwickelte Leitmotiv bildet den roten Faden für die Gliederung der Arbeit.

Im ersten Kapitel erfolgt eine Interpretation von Maimons Auseinandersetzung mit der Kantischen Transzendentalphilosophie, insbesondere in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Dabei werde ich herausarbeiten, dass Maimon eine für die nachkantische Metaphysik prägende Problemlage sichtbar gemacht hat, die ich als das „doppelte Problem der realen Notwendigkeit“ bezeichne: Zum einen ist nach Maimon die innere Problematik der Kantischen Transzendentalphilosophie so beschaffen, dass sie aus immanentem Grund die Annahme der absoluten Einheit der Vernunft erfordert; zum anderen aber steht uns kein lebensweltlich ausweisbarer Weg zur Verfügung, um die reale Notwendigkeit eben dieser Einheit der Vernunft zu erweisen. Ich argumentiere, dass dieses Problem dem nachkantischen Idealismus eine grundlegende, zu lösende Spannung auferlegt: Der prinzipientheoretische Gedanke des Idealismus – die absolute Einheit der Vernunft – wird zwar aus Gründen der Transzendentalphilosophie vorweggenommen, zugleich jedoch so infrage gestellt, dass er gegenüber einem naturalistisch motivierten Skeptizismus nicht als gesichert gelten kann und daher problematisch bleibt.

Im zweiten Kapitel untersuche ich vor diesem Hintergrund eine Lesart der *GWL*, die – im Gegensatz zu den verbreiteten epistemologisch orientierten Interpretationen – diese als eine

transzendental geprägte idealistische Metaphysik versteht, die durch den Rekurs auf eine Konzeption der Evidenz bzw. Gewissheit die reale Notwendigkeit einer absoluten Vernunfteinheit in nicht-dogmatischer Weise zu begründen sucht. Ich werde zeigen, warum Fichte dieses Konzept als hinreichend ansieht, um den Skeptizismus zu überwinden, und darin den eigentlichen Entwurf einer nachkantischen idealistischen Metaphysik erblickt. Anschließend werde ich am Beispiel von Schellings Fichtekritik – wie sie im *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* (1801) zum Ausdruck kommt – eine zentrale Einwendung gegen dieses Projekt, nämlich die Subjektivismuskritik, analysieren und darlegen, inwieweit sie ein besonderes Hindernis für Fichtes Zugang zur Beantwortung der Frage nach der realen Notwendigkeit bildet.

Das dritte Kapitel widmet sich sodann der Frage, wie Fichtes Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung eine angemessene Antwort auf die Subjektivismuskritik zu entwickeln vermag. Damit ist eine Wendung zur WL-1804/II verbunden: Anhand einer Interpretation der dort programmatisch formulierten Idee der Wissenschaftslehre werde ich zeigen, dass das Programm der WL-1804/II nicht nur eine Fortsetzung der frühen Ansätze einer nicht-dogmatischen Letztbegründung darstellt, sondern zugleich eine wesentliche Reaktion Fichtes auf die Subjektivismuskritik, indem es die durch sie aufgeworfenen Hindernisse reflektiert und eine Strategie zu ihrer Überwindung entwirft. Ich argumentiere, dass diese Strategie in einer in der WL-1804/II eigens herausgearbeiteten „genetischen“ Denkart besteht, das heißt in einer „genetischen Darstellung der Evidenz“.

In den Kapiteln vier und fünf werde ich schließlich argumentationsanalytisch darlegen, wie die Hauptteile der WL-1804/II – die Wahrheitslehre und die Erscheinungslehre – im Horizont dieser genetischen Denkart eine neue und umfassendere Antwort auf das Problem der realen Notwendigkeit geben. Ich werde zeigen, dass Wahrheitslehre und Erscheinungslehre jeweils zwei Varianten dieses Problems beantworten, nämlich das Problem der „Realität“ und das der „Notwendigkeit“.

Im vierten Kapitel werde ich herausarbeiten, wie die Wahrheitslehre das Problem der Realität der Einheit der Vernunft beantwortet. Ihr Kern liegt darin mittels der zuvor entwickelten genetischen Darstellung der Evidenz zu zeigen, dass die Evidenz, auf die sich die nicht-dogmatische Letztbegründung beruft, keine psychologische Projektion des reflektierenden Subjekts ist, sondern den erfülltesten Sinn des Seins selbst eröffnet. Fichte entfaltet diese Argumentation zunächst im Schema „Licht–Begriff–Sein“ des vierten Vortrags und entwickelt sie in den Vorträgen 5–15 weiter, wo er unterschiedliche Einwände antizipiert und beantwortet, um einerseits zu zeigen, wie die Evidenz die Subjektivismuskritik überwindet und dem Skeptizismus standhält, und andererseits die Unersetzbarkeit der nicht-dogmatischen Letztbegründung gegenüber einem Schellingschen objektivierenden Idealismus herauszustellen.

Im fünften Kapitel schließlich werde ich darlegen, wie die Erscheinungslehre das Problem der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft beantwortet. Der Kern liegt darin, mittels der zuvor entwickelten genetischen Darstellung der Evidenz zu zeigen, dass die reflexiv-begriffliche Darstellung der Evidenz

keine bloß subjektive Konstruktion für das reflektierende Subjekt ist, sondern eine „Selbstkonstruktion“ der Evidenz, also ein von ihr selbst her zu verstehender Prozess der Begriffsbildung. Fichte begründet diese Selbstkonstruktion in der Erscheinungslehre auf drei Ebenen: erstens, dass es sie gibt; zweitens, welche Struktur sie besitzt; drittens, wie sie in uns reflektiert wird. Am Ende des fünften Kapitels werde ich den letzten Vortrag der Erscheinungslehre als den eigentlichen Abschlussgedanken der WL-1804/II identifizieren, der die Antwort auf die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft vollendet. Denn erst dort erreicht die Argumentation der nicht-dogmatischen Letztbegründung den Punkt, an dem die Struktur der Selbstkonstruktion der Evidenz so umfassend deduziert ist, dass sich sowohl der Vollzug des reflektierenden Subjekts, der von ihm vorausgesetzte Zusammenhang und die Bedingungen als auch sein je kontingenter historisch-lebensweltlicher Hintergrund innerlich erklären lassen.

Im Schlusskapitel werde ich die zentralen systematischen und historischen Thesen der Arbeit sowie ihre inneren Zusammenhänge darlegen. Dieses Kapitel lässt sich zugleich als eine Gesamtsynopse der im Verlauf der Arbeit entwickelten zentralen philosophischen Argumente lesen.

I. Ein metaphysisches Problem nach Kant: Salomon Maimons Entdeckung der inneren, problematischen Verflechtung zwischen Transzendentalphilosophie und idealistischer Metaphysik

Metaphysik nach Kant – warum und wie?

Diese Frage bildet die leitende Problemstellung der vorliegenden Untersuchung. Nach einer klassischen Auffassung entwickelten Fichte, Schelling und Hegel nach Kant das Programm einer *idealistischen Metaphysik*, worunter ein systematischer Zugriff auf die intelligible Struktur der Realität verstanden wird, der von einer apersonalen und autonom fungierenden *Vernunft* als letztem Prinzip ausgeht. Doch wie genau sollte und konnte eine solche Metaphysik nach Kant etabliert werden? Was bildet die *Grundlegung* der nachkantischen Metaphysik?

In der Forschung zum Deutschen Idealismus haben sich als Antwort auf diese Frage *zwei extreme Lesarten* herausgebildet, nämlich die *traditionelle metaphysische* und die *nicht-metaphysische* Interpretation. Vertreter der traditionellen metaphysischen Lesart sehen im nachkantischen Idealismus ein metaphysisches Programm, das darauf abzielt, bestimmte *Defizite* der Kantischen Philosophie – exemplarisch ihren Dualismus – zu überwinden, und das zu diesem Zweck auf vor-kritische Figuren wie die rationale Metaphysik Spinozas zurückgreift.¹³⁸ Vertreter nicht-metaphysischer Interpretationen hingegen haben aus dem Vorbehalt gegenüber der Tatsache, dass das Verständnis der Grundlegung der nachkantischen idealistischen Metaphysik in den traditionellen Lesarten notwendig auf gewisse von Kant kritisierte philosophische Prämissen zurückgreifen muss, dieses Problem in gewissem Maße zurückgestellt und stattdessen die Auffassung vertreten, die zentralen philosophischen Einsichten der

¹³⁸ Ich glaube, alle Forschenden des deutschen Idealismus werden zustimmen, dass die Untersuchung der idealistischen Metaphysik untrennbar mit der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Spinozismus verbunden ist. Charakteristisch für die hier von mir in den Blick genommene Position ist jedoch, dass sie in ihrer Deutung der idealistischen Metaphysik den spinozistischen Voraussetzungen – bewusst oder unbewusst – eine prioritäre und leitende Stellung einräumt. So wird etwa im Forschungsansatz von Jaeschke und Arndt zur Geschichte der nachkantischen deutschen Philosophie der Spinozismus zunächst als „Alternative zur Transzendentalphilosophie“ (Jaeschke und Arndt 2012, S. 24) eingeführt, und zwar in Gestalt einer – im Rekurs auf Jacobis Spinoza-Interpretation – „einzig konsequenten Vernunftphilosophie“ (Jaeschke und Arndt 2012, S. 25); sodann aber werden deren eigentümliche philosophische Voraussetzungen ohne weitere Begründung zum Leitfaden für das Verständnis der nachkantischen Metaphysik erhoben: „Denn ‚Vernunft‘ zielt ja auf ‚Einheit‘ [...]“ (ibid.). Dieser Einheitsanspruch wird daraufhin als Triebkraft einer Vermittlung zwischen Spinozismus und Transzendentalphilosophie gelesen, die den Entwicklungsgang der idealistischen Metaphysik strukturiere (Jaeschke und Arndt 2012, S. 24–37). Damit wird hier in der Sache eine Spinozistische Prämisse zum Fundament der Synthese von Spinozismus und Transzendentalphilosophie gemacht. Die nicht hinreichend kritisch gestellte Frage ist jedoch, warum und wie wir nach der Transzendentalphilosophie die Prämisse einer letzten Einheit der Vernunft überhaupt annehmen sollen und können.

In der vorliegenden Untersuchung werde ich zeigen, dass sowohl Maimon als auch Fichte von einer bewusst artikulierten Distanz zu dem Gedanken der Einheit der Vernunft geprägt sind und dass diese Distanz daraus folgt, dass ihr aus der Problemkonstellation der Transzendentalphilosophie stammendes Problembewusstsein (wie im Folgenden an Maimons doppelten Problem der realen Notwendigkeit zu zeigen sein wird) es ihnen nicht erlaubt, die Einheit der Vernunft als ursprüngliche Voraussetzung zu setzen. Und diese von der Transzendentalphilosophie ausgehende Betrachtung der Einheit der Vernunft ist gerade nicht – wie bei Jaeschke und Arndt – darauf zu reduzieren, einen zum Spinozismus in Opposition stehenden Pol zu markieren, der erneut zu vereinen wäre, sondern bildet eine Grundmaterie, in der die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Vereinigung von Subjekt und Einheit der Vernunft überhaupt erst zustande kommen kann.

nachkantischen Idealisten seien im eigentlichen Sinne nicht als „Metaphysik“, sondern vielmehr als eine Fortführung und Weiterentwicklung der Kantischen Transzendentalphilosophie und transzendentalen Argumentation zu verstehen.¹³⁹

Wie bereits in der Einleitung hervorgehoben, besteht eine in den letzten Jahren aufgekommene Forschungstendenz jedoch in der *Problematisierung* des in den beiden zuvor genannten Lesarten vorausgesetzten Gegensatzes zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik.¹⁴⁰ In Anschluss an diese Tendenz zielt die vorliegende Untersuchung darauf, eine mögliche Gestalt der nachkantischen idealistischen Metaphysik zu erschließen, die spezifisch in *nicht-dogmatischer, transzendente* Weise begründet wird, ohne auf von Kant kritisierte vorkritische metaphysische Prämissen zurückzugreifen. Diese Gestalt der Metaphysik, die m. E. den grundlegenden Gehalt des philosophischen Programms Fichtes ausmacht, bezeichne ich als *nicht-dogmatische Letztbegründung*. Als ersten Schritt dieser Untersuchung werde ich mich im ersten Kapitel einer allgemeinen Frage zuwenden, die in gewissem Sinne als *eigentümliche Voraussetzung dieser Arbeit*¹⁴¹ gelten kann:

Inwieweit lässt sich grundsätzlich sagen, dass die nachkantische idealistische Metaphysik ihre Wendung zur Metaphysik aus Problemen, Motiven und theoretischen Ressourcen vollzieht, die aus der *Transzendentalphilosophie* selbst hervorgehen? Und in welchem Maße lässt sich die Frage nach der Grundlegung der nachkantischen idealistischen Metaphysik aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie durchdenken? Kurzum: Wie lässt sich eine *transzendente Grundlegung der nachkantischen Metaphysik* denken?

Die in diesem Kapitel aufzustellende These lautet, dass jener Ansatz, der die Wendung zur Metaphysik aus der *Transzendentalphilosophie* heraus vollzieht, durch den historisch-systematischen und konstellatorischen Kontext des nachkantischen Denkens selbst motiviert ist. Diese Motivation lässt sich insbesondere anhand einer *Problemspur* verstehen, die der Skeptiker *Salomon Maimon* der nachkantischen Philosophie hinterlassen hat.¹⁴²

Der Weg zur nachkantischen idealistischen Metaphysik besitzt vielfältige und komplexe historisch-systematische Beweggründe. Unter den hier relevanten unterschiedlichen Denkfiguren

¹³⁹ Eine nicht-metaphysische Lesart der klassischen deutschen Philosophie ist insbesondere in der Hegel-Forschung verbreitet, vertreten beispielweise durch Robert Pippin und Terry Pinkard (vgl. Pippin 1989, Pinkard 1994, 1996). Wie Schüz hervorhebt, zeigt sich ein entsprechender Trend – mitsamt den damit verbundenen Kontroversen – auch in der Fichte-Forschung, etwa bei Asmuth (2007) und Zöllner (2000) (vgl. Schüz 2022, S. 2, 10).

¹⁴⁰ Siehe Teil III der Einleitung.

¹⁴¹ Dieses Problem wird hier als die eigentümliche Aufgabe der Untersuchung bestimmt, da es sich aus ihrer spezifischen Perspektive ergibt: Die Arbeit – im Unterschied zu einem traditionellen metaphysischen Standpunkt – lehnt es ab, die nachkantische Metaphysik durch die Voraussetzung spinozistischer Prämissen zu verstehen, und setzt stattdessen auf eine Betrachtung der nachkantischen idealistischen Metaphysik aus dem Blickwinkel der Transzendentalphilosophie; in diesem Rahmen wird auch die Rezeption des Spinozismus bzw. eine Vereinigung von Spinozismus und Transzendentalphilosophie untersucht und begründet, sodass es zu den eigentümlichen Aufgaben dieser Untersuchung gehört, diesen Zusammenhang zu begründen.

¹⁴² Die Forschungslage zur Philosophie Salomon Maimons und zu deren Verhältnis zur klassischen deutschen Philosophie ist in Breite und Tiefe ausgearbeitet. Exemplarisch seien die folgenden maßgeblichen Arbeiten genannt: Kunze (1912); Gueroult (1930); Atlas (1964); Bergman (1967); Beiser (1987); Lachterman (1992); Thielke (2001); Freudenthal (2003); Melamed (2004); Nisenbaum (2018); Elon (2021); Schmid (2021).

jedoch ist m. E. Maimon derjenige Autor, der in besonderem Maße aus den *immanenten* Problemen der Transzendentalphilosophie heraus ansetzt, um sowohl die Notwendigkeit als auch die Schwierigkeiten einer im adäquaten nachkantischen Sinne gedachten Metaphysik zu bedenken. Von hier aus wird Maimons Name zusammen mit der von ihm angeregten Problemspur den gesamten Gang unserer Untersuchung begleiten. Dabei soll sich erweisen, wie diese von Maimon ausgehende Problemspur in einem tiefgehenden Sinne Fichtes in Bewegung gesetzt hat. Zugleich wird zu zeigen sein, wie sich aus der Problemstellung der Transzendentalphilosophie heraus die Frage nach der Grundlegung der idealistischen Metaphysik neu stellen lässt, indem man sie gemeinsam mit Maimon bedenkt.

Um den Gang der Untersuchung zu eröffnen, soll zunächst näher erläutert werden, weshalb Maimon in meiner Auseinandersetzung mit der Grundlegungsfrage der nachkantischen idealistischen Metaphysik eine besondere Bedeutung einnimmt. In der ideengeschichtlichen Folge des Auftretens der Kantischen Philosophie trat eine Gruppe von Denkern hervor, die aus Humescher Perspektive eine ausgeprägte skeptische Kritik an ihr formulierten.¹⁴³ In der Forschung der letzten zwei Jahrzehnte ist häufig die These vertreten worden, dass ein wesentlicher Beweggrund der nachkantischen idealistischen Metaphysik in der Antwort auf die Kritik dieser sogenannten nachkantischen Skeptiker an der Kantischen Philosophie zu suchen sei.¹⁴⁴ Unter ihnen ist Maimon einer der am häufigsten genannten Namen. Maimons Auseinandersetzung mit Kant, insbesondere in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (VTP) und weiteren Schriften, stellt ein wichtiges Ereignis in der Ideengeschichte der nachkantischen Epoche dar. Kant selbst schrieb, nachdem er Maimons Manuskript des VTP gelesen hatte, am 26. Mai 1789 in einem Brief an ihren gemeinsamen Freund Markus Herz:

Allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen, und daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern daß auch nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maimon.¹⁴⁵

Auch Maimons Auseinandersetzung mit Kant wurde von Fichte hoch geschätzt. In einem oft zitierten Brief an Reinhold aus dem Jahr 1795 schrieb Fichte:

Meine Verehrung für das Talent dieses Mannes ist grenzenlos; und ich glaube fest, daß durch ihn sogar die Kantische Kritik [...] völlig umgestoßen wird.¹⁴⁶

¹⁴³ Repräsentativ etwa Maimon, Jacobi und Schulze.

¹⁴⁴ Dazu vgl. Henrich (1991), ders. (2008), Horstmann (2004), Franks (2005), Förster (2012), Sommer (2024).

¹⁴⁵ Kant (1986), S. 395.

¹⁴⁶ GA III/2, 275

Maimons Auseinandersetzung mit Kant sowie sein eigener Gedankengang und dessen Wirkung auf den nachkantischen Idealismus sind in der Forschung vielfach erörtert worden. Das Interesse der Forschung gilt dabei insbesondere Maimons zentralen Lehren wie der *Frage quid facti*, dem *Satz der Bestimmbarkeit*, dem Begriff des *unendlichen Verstandes* usw. sowie deren Anregungspotenzial für die nachkantische idealistische Metaphysik. In meiner Untersuchung verdichtet sich die Bedeutung Maimons für die nachkantische idealistische Metaphysik in der Formulierung eines sachlich zentralen philosophischen Problems, das ich das „*doppelte Problem der realen Notwendigkeit*“ nenne. Dieses bezeichnet eine von Maimon in der Kantischen Transzendentalphilosophie erkannte wesentliche gedankliche Spannung, die ich in zwei Thesen herausarbeite:

(1) *Erste These:* Maimon argumentiert, dass sich ausgehend von Kants Transzendentalphilosophie immanent zu dieser eine Wegweisung hin zu einer idealistischen Metaphysik erschließen lässt. Dies darin, dass die konsequente Durchführung des Kantischen *quid-juris*-Arguments dazu führt, die Kantische These der Heterogenität von Begriff und Anschauung aufzugeben und sich stattdessen einem Gedanken zuzuwenden, der als eine Vorahnung des prinzipientheoretischen Grundgedankens des Idealismus zu identifizieren ist – nämlich dem Gedanken der absoluten Einheit einer letztkonstruierenden Vernunft, wobei mit der absoluten Einheit der letztkonstruierenden Vernunft gemeint ist, dass alles Reale durch die Vernunft konstruiert bzw. intelligibel ist.

(2) *Zweite These:* Zugleich argumentiert Maimon, dass sich ausgehend von Kants Transzendentalphilosophie jedoch keine Begründung für die Realität und die intelligible Notwendigkeit eben dieses Gedankens einer absoluten Einheit der Vernunft geben lässt. Denn die Behauptung der realen Notwendigkeit dieses Gedankens würde das antidogmatische Prinzip der Transzendentalphilosophie verletzen. Das heißt: Der Gedanke, der die Prinzipienlehre des Idealismus vorzeichnet und behauptet, alles Reale sei durch die Vernunft konstruiert bzw. intelligibel, besitzt selbst nur eine nicht-reale, hypothetische Geltung.¹⁴⁷

Hieraus kristallisiert sich folglich: Mit der Transzendentalphilosophie *sollen* wir uns einer idealistischen Metaphysik zuwenden, doch mit der Transzendentalphilosophie *vermögen* wir tatsächlich nicht zu einer idealistischen Metaphysik zu gelangen.

Die Aufstellung dieser beiden Thesen setzt meine spezifische Interpretation und Argumentation zu Maimons Texten voraus. Wie Maimon m. E. zu diesen beiden Thesen gelangt, wird im Folgenden dieses Kapitels im Einzelnen erläutert. In diesem einleitenden Teil des ersten Kapitels möchte ich mich jedoch darauf beschränken zu zeigen, inwiefern diese Fragestellung für das Verständnis des Problems der nachkantischen idealistischen Metaphysik von besonderer Bedeutung ist. In ihr tritt, so meine These, unverkennbar die enge Verflechtung des Problems der nachkantischen idealistischen Metaphysik mit

¹⁴⁷ Diese spezifische nachkantische Problemlage wird m. E. bereits bei Franks (Vgl. Franks 2005; ders. 2016b) thematisiert; zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen seiner und meiner Deutung vgl. Abschnitt 1.3.2.

dem Problem der *Transzendentalphilosophie* zutage.

Die *erste* These besagt, dass Maimon durch seine Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie bereits *vor* der eigentlichen Begründung des nachkantischen Idealismus den für diesen grundlegenden prinzipientheoretischen Gedanken der absoluten Einheit der Vernunft *vorzeichnet* – und zwar so, dass das Motiv zu diesem prinzipientheoretischen Gedanken nicht von außen herangezogen, sondern in der konsequenten *inneren Durchführung* der Transzendentalphilosophie selbst aufgezeigt wird. Entscheidend ist dabei, dass sich hieraus ein *positiver Zusammenhang* zwischen der absoluten Einheit der Vernunft und der Transzendentalphilosophie ergibt, der nicht gegensätzlich, sondern verbindend ist.

Noch bedeutsamer ist, dass Maimon zugleich mit der *zweiten* These den prinzipientheoretischen Gedanken des nachkantischen Idealismus kritisch auf seinen Grund hin befragt und dessen *Begründbarkeit* grundsätzlich in Frage stellt. Mit seinem bekannten *quid-facti*-Argument richtet sich Maimons Zweifel an der realen Notwendigkeit dieses prinzipientheoretischen Gedankens des Idealismus darauf, wie sich zum einen gewährleisten lässt, dass dieser Gedanke im Leben des Menschen *reale* Wirksamkeit besitzt, und zum anderen, dass das vom menschlichen Subjekt aus der Einheit der Vernunft konstruierte metaphysische System nicht ein willkürliches, lediglich *subjektiv-notwendiges* Erzeugnis bleibt.

Dieses Problem erweist sich gerade innerhalb der Transzendentalphilosophie als besonders virulent. Insofern sie sich als eine Philosophie versteht, deren Grundprinzip im Antidogmatismus liegt, so akzeptiert sie keinen dogmatischen Anspruch auf reale Notwendigkeit, sofern sich nicht eine Weise des menschlichen Vernunftgebrauchs angeben lässt, durch die diese reale Notwendigkeit im Leben der Subjektivität *ausweisbar* wird. Hinsichtlich der Frage, ob es eine solche Form des Vernunftgebrauchs gibt, verharnt Maimon in Skepsis. In diesem Sinne bleibt der Gedanke der absoluten Einheit der Vernunft, auch wenn er vorgezeichnet wird, doch lediglich eine von uns projizierte, für die Selbsterklärung der menschlichen Vernunft nützliche „Fiktion“.

Somit gilt: Auch wenn die Transzendentalphilosophie Maimons zufolge einen prinzipientheoretischen Gedanken der idealistischen Metaphysik vordeutet, bleibt dessen metaphysische Geltung *problematisch bzw. hypothetisch*.

Lassen sich die vorstehenden Thesen durch die Argumentation dieses Kapitels überzeugend stützen, so führt dies zu einer grundlegenden Einschätzung des Problems der Metaphysik nach Kant, die ich in dieser Untersuchung vertrete. Sie lautet:

Maimons Philosophie markiert innerhalb des *nachkantischen* Diskurses eine *besondere Konstellation* des metaphysischen Problems. Noch bevor der idealistische metaphysische Entwurf durch Fichtes *GWL* von 1794/95 seine eigentliche Begründung erhält, vollzieht Maimon in der konsequenten Durchführung der Transzendentalphilosophie eine *Vorwegnahme* des Projekts einer idealistischen Metaphysik, wobei dieses Projekt zugleich als *problematisch* deklariert wird.

Entscheidend ist hierbei m. E., dass Maimon mit dieser Vorwegnahme ein *Paradigma* dafür liefert, wie man nach Kant mit dem metaphysischen Problem umgehen soll bzw. kann. Unter diesem Paradigma lässt sich nicht nur – wie in der Forschung bereits vielfach hervorgehoben – die Motivation nach Kant hin zu einer idealistischen Metaphysik erkennen¹⁴⁸, sondern vor allem auch die Herausforderungen und Fragen, die bei einer wirklichen Begründung einer solchen Metaphysik unausweichlich beantwortet werden müssen:

Sofern es sich hier um eine Metaphysik *nach Kant* handelt, besteht kein Anlass mehr, sich mit dem vorkantischen Dogmatismus zu verbünden, indem man schlicht die reale Notwendigkeit des Gedankens einer absoluten Einheit der Vernunft behauptet. Angesichts von Maimons skeptischem Vorbehalt scheint vielmehr eine wirkliche idealistische Metaphysik gezwungen, auf die von ihm aufgeworfene Frage nach der realen Notwendigkeit zu antworten. Die entscheidende Frage lautet daher, ob es möglich ist, Maimons skeptischen Vorbehalt zu *überschreiten* und eine nachkantische, *nicht-dogmatische* Perspektive zu finden, in der sich die reale Notwendigkeit der absoluten Einheit der Vernunft begründen lässt – und ist es nicht gerade diese Antwort, die Maimons Zweifel an der Begründbarkeit des Prinzips des Idealismus im vollen Sinne aufhebt?

Auf dieser Grundlage lautet eine zentrale These meiner Arbeit, dass das von Maimon bereitgestellte Denkparadigma als ein aus dem nachkantischen historischen Kontext hervorgegangener *Prüfstein* für das Verständnis der nachkantischen idealistischen Metaphysik gelten kann. Soll die idealistische Metaphysik nach Maimon durch Fichte, Schelling und Hegel ihre eigentliche Begründung und Ausarbeitung erfahren haben, so ist es zumindest historisch wie systematisch naheliegend zu erwarten, dass sich im Programm der nachkantischen idealistischen Metaphysik eine *Antwort* auf die in Maimons Vorwegnahme des Idealismus enthaltenen philosophischen Probleme finden lässt. Dies bedeutet, dass auch der nachkantische Idealismus der Aufgabe verpflichtet ist, die von Maimon aufgezeigte Problematik der Begründbarkeit des prinzipientheoretischen Gedankens des Idealismus in einer angemessenen Weise zu überwinden. Damit eröffnet sich zugleich ein *Maßstab*, an dem sich die in der Forschung vertretenen Positionen zur nachkantischen Metaphysik prüfen lassen.

Hervorzuheben ist einerseits mit Blick auf die traditionelle metaphysische Lesart, dass Maimon noch *vor* der eigentlichen Begründung des Idealismus durch sein „doppeltes Problem der realen Notwendigkeit“ die Begründbarkeit der idealistischen Metaphysik *in Frage gestellt* hat. Entscheidend ist, dass das von Maimon bereitgestellte Denkparadigma bereits zeigt, dass der bloße Nachweis bestimmter Defizite in Kants Transzendentalphilosophie – so hinreichend er auch sein mag, um die *Nötigkeit* einer nachkantischen idealistischen Metaphysik zu begründen – nicht ausreicht, um den von Maimon aufgezeigten problematischen Charakter des Gedankens der Einheit der Vernunft zu überwinden. In diesem Sinne gilt: Wenn die Argumentation der nachkantischen Idealisten für die nachkantische Metaphysik lediglich darin besteht, auf vorkantische philosophische Voraussetzungen

¹⁴⁸ Vgl. Beiser (1987), S. 293-295; Thielke (2001).

zurückzugreifen, so erfolgt damit noch keine Antwort auf der Reflexions- und Problemstufe, die Maimon erreicht hat, und es bleibt seine Kritik an der Begründbarkeit der idealistischen Metaphysik bestehen. Dies führt zu einem Resultat, das weder historisch noch systematisch zureichend ist: Systematisch gesehen könnte die Grundlage der idealistischen Metaphysik durch Maimons skeptische Kritik als prekär erwiesen werden. Historisch betrachtet ergibt sich das Bild, dass die Idealisten Maimons Einwände gegen die Begründbarkeit des Idealismus unbeachtet gelassen hätten, was jedoch dem Textbefund nicht entspricht, da zumal insbesondere Fichte wiederholt das philosophische Anliegen formulierte, auf Maimons Skeptizismus zu antworten.¹⁴⁹

Andererseits ist der von den Vertretern einer nicht-metaphysischen Position erhobenen These durchaus zuzustimmen, dass im nachkantischen Idealismus eine gewisse Fortführung der Kantischen Transzendentalphilosophie enthalten ist. Fraglich ist jedoch, von welcher Art einer solchen Fortführung hier die Rede sein kann. Zu beachten ist, dass bei Maimon die Unmöglichkeit der Transzendentalphilosophie, die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu begründen, zu einer *negativen* Konsequenz für die Kantische Transzendentalphilosophie selbst führt: Da Kants *quid-juris*-Argument nach Maimon notwendig auf den Gedanken einer Einheit der Vernunft verweist, macht dessen problematischer Charakter zugleich den problematischen Charakter der Transzendentalphilosophie deutlich. Wie noch zu zeigen sein wird, führt dieser problematische Charakter bei Maimon zu der Folgerung, dass die Transzendentalphilosophie den Angriffen des Naturalismus und Psychologismus nicht standhalten kann.¹⁵⁰ Die Frage, wie sich die Transzendentalphilosophie von dieser Schwierigkeit befreien lässt, stellt sich m. E. als ein systematisch wie auch historisch bedeutsames Problem ihrer Fortführung. In diesem Sinne bedeutet es: Wenn der Ansatz der nachkantischen Idealisten als eine Fortführung von Kants Transzendentalphilosophie verstanden wird, so bedeutet dies im durch Maimon geprägten nachkantischen historischen und systematischen Kontext, die Frage nach der realen Notwendigkeit des Gedankens der Einheit der Vernunft aktiv aufzugreifen – Dies ist aber eine Frage, die offenkundig in den Bereich *metaphysischer* Problemstellungen fällt. Wenn man bei der Untersuchung einer Fortführung der Transzendentalphilosophie alle metaphysischen Fragestellungen ausklammert, läuft man Gefahr, den oben skizzierten Problemzusammenhang zu verfehlen.

Damit bereitet das aus Maimon entwickelte Paradigma des Verständnisses der nachkantischen idealistischen Metaphysik den Boden für meine spätere Untersuchung einer nicht-dogmatischen Gestalt der idealistischen Metaphysik. Diese Untersuchung soll der Aufgabe verpflichtet sein, die von Maimon aufgezeigte besondere Verflechtung von Metaphysik und Transzendentalphilosophie in der Frage nach der Grundlage des nachkantischen Idealismus angemessen zu berücksichtigen. In diesem Kapitel sollen die oben formulierten philosophischen Probleme und Perspektiven Maimons durch eine Analyse seiner

¹⁴⁹ Dazu siehe zweites Kapitel.

¹⁵⁰ In Anknüpfung an Franks' These vertrete auch ich die Auffassung, dass die nachkantische Transzendentalphilosophie und ihre Öffnung zur Metaphysik als ein Versuch zu verstehen ist, dem auf dem Naturalismus beruhenden Skeptizismus zu begegnen (vgl. Franks 2016b). In Abschnitt 1.3.1 werde ich darlegen, inwieweit die Transzendentalphilosophie für Maimon tatsächlich eine Selbstverteidigung der Vernunft gegenüber Naturalismus und Psychologismus darstellt.

Texte dargestellt und begründet werden, wobei ich in drei Schritten vorgehe:

Im ersten Schritt werde ich eine Textanalyse der für den hier verhandelten Zusammenhang einschlägigen Passagen bei Maimon vornehmen. Es handelt sich dabei um Maimons Analyse von Kants *quid-juris*-Argument in der transzendentalen Deduktion im *VTP* sowie um seine Herausarbeitung der These, dass dieses Argument nur durch die Einführung einer *Idee des unendlichen Verstands* vollständig werden kann.

Im zweiten Schritt werde ich darlegen, in welchem Sinne Maimon durch diese Radikalisierung von Kants *quid-juris*-Argument *den prinzipientheoretischen Grundgedanken der nachkantischen idealistischen Metaphysik vorwegnimmt*.

Ich werde zeigen, dass Maimons Idee des unendlichen Verstands eine *Erneuerung* der Transzendentalphilosophie enthält. Unter dieser Erneuerung der Transzendentalphilosophie ist zu verstehen, dass Maimon aufzeigt, wie sie aufgrund ihres inneren Antriebs zur Lösung des *quid-juris* Problems sich notwendig in eine idealistische Metaphysik transformieren muss. Diese idealistische Metaphysik zeichnet sich dadurch aus, dass sie durch eine Kritik des Begriffs vom Ding an sich und eine radikalere kopernikanische Wende als bei Kant einen Grundgedanken der rationalistischen Philosophie rehabilitiert, nämlich den Gedanken einer absoluten Einheit der Vernunft, dem zufolge Intelligibilität und Realität identisch sind. Eben in diesem Sinne nimmt Maimon den Grundgedanken der nachkantischen idealistischen Metaphysik vorweg.

Anschließend vollziehe ich einen dritten, weiterführenden Schritt, der zeigt, dass Maimon nicht nur durch die Radikalisierung des *quid-juris*-Arguments den prinzipientheoretischen Grundgedanken der idealistischen Metaphysik vorwegnimmt, sondern sich zugleich in seinem *quid-facti*-Argument *kritisch der Begründbarkeit dieses Prinzips der idealistischen Metaphysik in Frage stellt*.

Das Ergebnis dieser kritischen Infragestellung bezeichne ich als das *doppelte Problem der realen Notwendigkeit*. Ich werde darlegen, dass dieses doppelte Problem der realen Notwendigkeit Maimons Diagnose des *Schicksals* der Transzendentalphilosophie darstellt: Diese *solle* sich zwar in eine idealistische Metaphysik transformieren, sei jedoch gerade dazu *nicht in der Lage*, weil sie als antidogmatische Selbstprüfung der Vernunft bewusst jede dogmatische Behauptung über die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft ausschließt. Auf diese Weise wird das von Maimon vorweggenommene Prinzip des Idealismus zugleich von ihm selbst als *problematisch* ausgewiesen.

Mit diesen Schritten soll eine spezifische nachkantische Konstellation für das Problem der Grundlegung der nachkantischen Metaphysik herausgearbeitet werden: Trotz zahlreicher Affinitäten zum vorkritischen Rationalismus wird der Gedanke einer absoluten Einheit der Vernunft als Prinzip des Idealismus bei Maimon letztlich aus dem *Binnenhaushalt der Transzendentalphilosophie* heraus eingeführt und geprüft – eingeführt aus ihren inneren Gründen und aus eben ihren inneren Gründen auch wieder von ihr ausgegrenzt. Die Begründung einer idealistischen Metaphysik im nachkantischen Kontext bedeutet daher nicht einfach, auf bestimmte in jener Zeit neu belebte Gestalten des

Rationalismus wie den Spinozismus zurückzugreifen, sondern in diesen spezifischen Binnenhaushalt der Transzendentalphilosophie einzutreten und sich damit auseinanderzusetzen, wie er die Spannung zwischen dem, was sie soll, und dem, was sie kann, zu überwinden vermag. Am Ende dieses Kapitels soll dieses Problem als Motiv für eine nicht-dogmatische Letztbegründung herausgestellt werden (insbesondere siehe 1.3.2 und 1.3.3).

1.1 Maimons Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Deduktion und die Einführung der Idee des unendlichen Verstands

1.1.1 Das Defizit des *quid-juris*-Arguments in der transzendentalen Deduktion

Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich Maimons Auseinandersetzung mit Kant in seinem 1790 erschienenen *VTP* analysieren. Um in diese Analyse einzutreten, ist jedoch zunächst ein kurzer Blick auf das Programm der Kantischen Philosophie erforderlich. Unter ihren komplexen und vielgestaltigen Charakterisierungen seien hierfür zwei grundlegende Merkmale der Kantischen Transzendentalphilosophie hervorgehoben: (1) das antidogmatische Anliegen und (2) das *quid-juris*-Argument. Das sogenannte antidogmatische Anliegen betrifft den Anspruch der Kantischen Transzendentalphilosophie, eine *völlig neuartige* und radikale Prüfung der Rechtmäßigkeit apriorischer Erkenntnis vorzunehmen. Eine solche Prüfung kann nur dann als völlig neuartig gelten, wenn die Bestätigung der Legitimität apriorischer Erkenntnis nicht auf einem vorgegebenen metaphysischen Dogma oder einer äußeren Autorität beruht ¹⁵¹, sondern auf der freien, reflexiven und selbstverantwortlichen Selbstprüfung der Subjektivität in ihrem *Vernunftgebrauch*. Der antidogmatische Zugang ist damit ein reflexiver Zugang, in dem das menschliche Subjekt sich von der bloßen Objektbezogenheit reflexiv auf die eigene Erkenntnisstruktur zurückwendet, um das „Wie“ bzw. die Möglichkeit seines Gegenstandsbezugs ¹⁵² zu prüfen.

Der in diesem Anspruch enthaltene Rechtmäßigkeitsbegriff hängt seinerseits mit Kants *quid-juris*-Argument zusammen. Dieses konkretisiert die Frage nach der Rechtmäßigkeit apriorischer Erkenntnis zur Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori bzw. apriorischer Bezugnahmen. ¹⁵³ Nimmt man beide Elemente zusammen, so kristallisiert sich darin Kants berühmter „Gerichtshof der Vernunft“ ¹⁵⁴ heraus, in dem die endliche Vernunft bzw. das menschliche Subjekt durch eine Form der Selbsterkenntnis die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori befragt.

Die Ergebnisse dieses Selbsterkennens sind bekannt:

Die Rechtmäßigkeit und die Grenzen der apriorischen Bezugnahmen offenbaren sich der Subjektivität insofern, als Kant aufzeigt, dass deren Möglichkeitsbedingungen zugleich als konstitutive Strukturelemente des menschlichen Selbstbewusstseins gelten. Sie sind darum in ihm implizit verankert

¹⁵¹ Vgl. Förster (2018), S. 15

¹⁵² Förster (2018), S. 16

¹⁵³ Vgl. Kant (1998), A 84 f./B 117 f.

¹⁵⁴ Kant (1998), A 751/B 779.

und aufgrund der Unhintergebarkeit des Selbstbewusstseins selbst unleugbar. Diese apriorischen Bezugnahmen werden dabei als spontane, kognitive Leistungen der Subjektivität identifiziert. Damit wird die *normative Macht* der Vernunft *gewürdigt*.

Zugleich ist die Rechtmächtigkeit dieser apriorischen Bezugnahmen ausschließlich im Rahmen der spezifischen Verfassung des menschlichen Selbstbewusstseins denkbar. Diese wiederum ist untrennbar mit der diskursiven Struktur der Vernunft verbunden, die sich durch die Zwei-Stämmigkeit von Anschauung und Begriff auszeichnet. So erweist sich die Macht der Vernunft selbst als durch die Erkenntnisstruktur des „menschlichen Standpunkts“¹⁵⁵ wesentlich *begrenzt*.

Der 1790 erschienene *VTP* stellt Maimons eigenständige Antwort auf Kants transzendentalphilosophisches Projekt dar. In diesem Text interpretiert Maimon die Transzendentalphilosophie Kants auf eine besondere Weise: Er übernimmt deren grundlegendes Rahmenkonzept, zentrale Begriffe und Prämissen und versucht aufzuzeigen, was die Kantische Transzendentalphilosophie leisten *sollte* und *leisten könnte*, um ihr eigenes Ziel zu erreichen. Von diesem Maßstab aus unterzieht er die in der *Kritik der reinen Vernunft* tatsächlich entwickelte Theorie einer kritischen Prüfung. Auf diese Weise entsteht im *VTP* zugleich eine Fülle von Interpretationen und Kritiken der Kantischen Transzendentalphilosophie wie auch eine Reihe eigener Überlegungen Maimons zur Transzendentalphilosophie. In der vorliegenden Untersuchung konzentriere ich mich auf einen der wichtigen Aspekte dieser Schrift, nämlich auf Maimons Interpretation und Kritik der Kantischen *transzendentalen Deduktion*.

Zur Orientierung lässt sich die zentrale These, die der folgenden Interpretation und Kritik zugrunde liegt, vorab wie folgt skizzieren:

Das im Rahmen der transzendentalen Deduktion verfolgte Kernanliegen des *quid-juris*-Arguments, nämlich die Deduktion der objektiven Realität der Kategorien, ist mit einer weiteren Grundthese Kants – der These von der *Heterogenität* von Anschauung und Begriff – *unvereinbar*, sofern diese These daran festhält, dass die Teilung in Sinnlichkeit und Verstand prinzipiell *unerklärbar* sei und als ein *bloßes Faktum* der zufälligen Verfassung des Subjekts hingenommen werden müsse. Gerade der Gedanke, diese These von der Heterogenität neu zu prüfen und zu revidieren, führt zu der radikalen Behauptung, dass die Transzendentalphilosophie, um die Aufgabe der transzendentalen Deduktion zu erfüllen, den Begriff einer *absoluten Einheit der Vernunft* einführen müsse, aus der heraus die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu begreifen wäre. Im Folgenden werde ich durch eine Textanalyse aufzeigen, wie Maimon zu dieser auf den ersten Blick überraschenden These gelangt.

Der erste Punkt, dem man sich zuwenden kann, ist Maimons Deutung des Ausgangspunkts der Deduktion. Für Maimon nimmt die transzendente Deduktion ihren Ausgang von einem bestimmten

¹⁵⁵ Zur bekannten These Allison, dass der Standpunkt des transzendentalen Idealismus als eine Verteidigung des Standpunkts menschlicher Erkenntnis zu verstehen ist vgl. Allison (2004), S. 3-49.

Faktum, nämlich das Faktum, dass es Erfahrungsurteil bzw. Erfahrung gibt.¹⁵⁶ Wie Franks hervorgehoben hat, beruht dieses Verständnis der Deduktion tatsächlich nicht auf der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auf den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, insbesondere auf der dortigen Unterscheidung zwischen Erfahrungsurteilen und Wahrnehmungsurteilen; sehr wahrscheinlich ist Maimon hierbei von einer Lesart der transzendentalen Deduktion ausgehend von den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* beeinflusst, wie sie ein anderer Skeptiker, Schultz, entwickelt hat.¹⁵⁷

Sicher ist jedenfalls, dass Maimon den Ausgangspunkt der Deduktion darin sieht, das Faktum des Erfahrungsurteils anzuerkennen und auf dieser Grundlage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Faktums zu fragen. In diesem Gedankengang formuliert Maimon im zweiten Abschnitt des *VTP* die These einer „wechselseitigen Beziehung“¹⁵⁸ zwischen Erfahrung und apriorischen Begriffen. Nach Maimon ist Erfahrung nicht durch sich selbst, sondern nur durch *Begriffe* möglich, und das Faktum der Erfahrung selbst stellt eine Äußerung dieses Begriffsgebrauchs dar. Die entscheidende Frage ist lediglich, wie ein solcher Gebrauch von Begriffen überhaupt möglich ist:

Nun finden wir Begriffe oder Regeln, die die Formen der Urteile überhaupt sind, wie z. B. der Begriff von Ursache, welcher die Form der hypothetischen Urteile in Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand ist. Seine Bedeutung ist diese: Wenn etwas bestimmtes *a* assertorisch gesetzt wird, so muß etwas anderes *b* apodiktisch gesetzt werden. Die Frage ist also *quid juris*, d. h. ist der objektive Gebrauch dieses Begriffs rechtmäßig oder nicht? – und ist er es, was für Art Rechtsens ist es, worunter er gehört: denn da derselbe sich auf *a posteriori* gegebene Objekte der Anschauung bezieht, so ist er gewiß in Ansehung der Materie der Anschauung, welche *a posteriori* gegeben wird, unrechtmäßig. Wie können wir also denselben rechtmäßig machen?¹⁵⁹

Das Zitat verdeutlicht genauer, wie Maimon die in der Transzendentalphilosophie gestellte Frage *quid juris* versteht. Sein Gedankengang lässt sich wie folgt rekonstruieren: (1) Wir setzen voraus, dass Erfahrung möglich ist; dies impliziert, dass der objektive Gebrauch der Kategorien möglich ist. (2) Die materiale Seite der Erfahrung – d. h. die aposteriorische materiale Gegebenheit in der Anschauung – und die formale Seite der Erfahrung – d. h. die apriorischen Begriffe – sind jedoch derart heterogen, dass der objektive Gebrauch der Begriffe „gewiss in Ansehung der Materie der Anschauung, welche *a posteriori* gegeben wird“ unrechtmäßig ist. (3) Dies zwingt dazu, die Frage zu stellen, wie der objektive Gebrauch apriorischer Begriffe überhaupt möglich ist.

¹⁵⁶ Vgl. Z. B. Maimon (2004), S. 35, 38, 44.

¹⁵⁷ Vgl. Franks (2003), S. 141-163

¹⁵⁸ Maimon (2004), S. 28.

¹⁵⁹ Maimon (2004), S. 33 f.

In dem von mir zusammengefassten zweiten Punkt wird bereits deutlich, dass Maimon dem Kantischen Topos von der Heterogenität von Anschauung und Begriff mit Skepsis begegnet. Vorerst versucht er jedoch, Kants Gedankengang unter der Annahme dieser Heterogenität nachzuvollziehen.

Das Problem der Möglichkeit des objektiven Gebrauchs von apriorischen Begriffen lässt sich gleichwertig so formulieren: Da Begriffe selbst *intelligible Verhältnisse* in unserem Denken sind, wie können sie *in die Anschauung gebracht* werden? Maimon betont hierzu, dass das materiale Moment der empirischen Anschauung undurchdringlich ist, weshalb es offenkundig unmöglich sei, ein in unserem Denken bestehendes Verhältnis in dieses aposteriorische Material einzutragen: „denn da die Anschauung a posteriori von irgend etwas außer mir, nicht aber a priori von mir selbst entsprungen ist, so kann ich ihr keine Entstehungsregel mehr vorschreiben“.¹⁶⁰ Die Strategie der Transzendentalphilosophie bestehe jedoch darin, so Maimon, zu zeigen, dass die apriorischen Kategorien in Bezug auf die apriorische Form der Anschauung hervorgebracht und dadurch auf diese angewendet werden können; auf diese Weise lasse sich rechtfertigen, dass alle Objekte, die in der Anschauung gegeben werden können, der Bestimmung durch die Kategorien unterliegen.

Die Antwort hierauf oder die Deduktion ist diese: wir wenden diese Begriffe nicht auf die Materie der Anschauung unmittelbar, sondern bloß auf ihre Form *a priori* (die Zeit) und vermittelst derselben auf die Anschauung selbst an. Wenn ich also sage, *a* ist die Ursache von *b*, oder wenn *a* gesetzt wird, muß notwendig auch *b* gesetzt werden; so ist nicht *a* und *b* ihrer Materie oder Inhalt nach, sondern nach besondern Bestimmungen ihrer Form (das Vorhergehen und das Folgen in der Zeit) bestimmt: d. h. *a* ist nicht darum *a* und nicht *b*, weil jenes eine materielle Bestimmung hat, die dieses nicht hat, (denn dieses, insofern es etwas *a posteriori* ist, kann der Regel *a priori* nicht subsumiert werden); sondern weil es eine formelle Bestimmung (das Vorhergehen) hat, die *b* nicht hat. Und so ist es auch mit *b*; es wird nicht durch eine materielle, sondern formelle Bestimmung (das Folgen) ihrer beiden gemeinschaftlichen Form (der Zeit) zu einem bestimmten von *a* verschiedenen Gegenstand. Es verhält sich also hier das Vorhergehende zum Folgenden wie der Antezedens zur Konsequenz in einem hypothetischen Urteile. Durch dieses Verfahren ist der Verstand vermögend, nicht nur Gegenstände überhaupt zu denken, sondern bestimmte Gegenstände zu erkennen.¹⁶¹

Man erkennt in diesem Zitat, wie Maimon Kants Lösung für das Problem der Möglichkeit des objektiven

¹⁶⁰ Maimon (2004), S. 32.

¹⁶¹ Maimon (2004), S. 34.

Gebrauchs von Begriffen versteht: Kant akzeptiert die *Form a priori* der Anschauung, und Begriffe als intelligible Verhältnisse des Denkens können auf diese *Form a priori* der Anschauung angewendet werden. Da alles materiale Gegebene notwendig in den reinen Raum- und Zeitformen gegeben sein muss und diese reinen Anschauungsformen der Form der Kategorien unterliegen, können wir mittelbar auch Begriffe in Bezug auf dieses bestimmte materiale Gegebene haben.

Wenn Maimon sich bis hierhin noch auf der Grundlage des Kantischen diskursiven Ansatzes bewegt und Kants Antwort auf die Frage der objektiven Realität interpretiert, so wendet er sich im nächsten Schritt einem *kritischen Punkt* in Bezug auf Kants Konzeption zu. Dieser beginnt mit einer Erörterung des in der Frage *quid juris* implizierten Möglichkeitsbegriffs. Maimon bemerkt:

Wenn das Problem der Transzendentalphilosophie darin besteht, zu erklären, wie es *möglich* ist, Begriffe von bestimmten Gegenständen zu haben und so deren objektive Realität zu rechtfertigen, dann lässt sich dieser Begriff der „Möglichkeit“ in *zweierlei* Sinn verstehen.

Nach der bisher dargestellten Auffassung kann die Möglichkeit eines Begriffs von einem Gegenstand dadurch erklärt werden, dass man annimmt, das Subjekt bringe den apriorischen Begriff in die *Form a priori* der Anschauung ein. Diese Möglichkeit entspricht dem bereits eingeführten Verständnis von Möglichkeit, das auf „die Erklärung der Bedeutung einer Regel oder Bedingung“ zielt, indem man diese „anschaulich“ macht.

Maimon weist jedoch weiter darauf hin, dass es noch einen zweiten Möglichkeitsbegriff gibt, der an die Grenze der bisherigen Überlegung führt: die „genetische Erklärung eines Begriffs“. Hierbei geht es darum, vom Begriff des Gegenstandes aus intelligibel zu verdeutlichen, *warum ein bestimmtes materiales Gegebensein notwendig in einer bestimmten Form erscheint*.

Zur Erläuterung dieser Unterscheidung führt Maimon das Beispiel des Satzes „eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten“¹⁶² an. Die Möglichkeit dieses Satzes lässt sich nur im ersten Sinn erklären, nämlich dadurch, dass man aus der Konstruktionsweise einer Linie den Gebrauch der in diesem Satz enthaltenen Begriffe als Prädikate eines apriorischen Urteils rechtfertigt. Im zweiten Sinn hingegen – also durch eine genetische Erklärung der diesem Gegenstand notwendig zukommenden Verknüpfung aus dem Begriff der Linie selbst – lässt sich seine Möglichkeit *nicht* erklären.

Denn da dieses Verhältnis keine bloße allgemeine Form, die in mir selbst *a priori* sein muß, sondern die Form oder die Regel eines besondern Gegenstandes (die notwendige Verknüpfung zwischen dem Geradesein und die Kürzeste sein) angibt, so ist hier die Frage: *quid juris?* Von

¹⁶² Bemerkenswert ist, dass Maimon hier ein Beispiel aus dem Bereich der Geometrie heranzieht. Für ihn gilt: „Die Möglichkeit der mathematischen Grundsätze ist bloß von der erstern Art, d. h. man kann ihnen eine Bedeutung in der Anschauung geben, nicht aber von der zweiten Art“ (Maimon 2004, S. 37).

der Erklärung der Möglichkeit, in diesem Sinne genommen, ganz unauflöslich; denn, wie ist es begreiflich, daß der Verstand mit *apodiktischer* Gewißheit ausmachen kann, daß ein von ihm selbst gedachter Verhältnisbegriff (das notwendige Zusammensein beider Prädikate) in einem gegebenen Objekte angetroffen werden muß?¹⁶³

Es zeigt sich, dass der Anspruch auf die zweite Art von Möglichkeit auf einen *höheren Anspruch an Intelligibilität* zielt: Während die erste sich mit einer begrenzten, mit sinnlicher Anschauung verbundenen Gradualität von Intelligibilität begnügt, fordert die zweite, vom *Begriff* aus zu verstehen, warum und wie sich sinnliche Anschauung und Begriff verbinden. Die wichtigere Bedeutung dieser Unterscheidung zwischen zwei Weisen, die Möglichkeit eines Gegenstandes zu erklären, liegt jedoch darin, dass sie zwei verschiedene *transzendentalphilosophische Problemstellungen* voneinander trennt – Sie sind jeweils, um mit Peter Thielke zu sprechen¹⁶⁴, die Anwendbarkeit der Kategorien auf Materie *überhaupt* und ihre Anwendbarkeit auf *bestimmtes materielles Gegebensein*.

Die erste Erklärung der Möglichkeit eines Gegenstandes zielt zwar ebenfalls auf die Deutung eines bestimmten Objekts, beruht jedoch auf einem Argument, das von der allgemeinen Anwendbarkeit der Kategorien auf Materie ausgeht. Sie weist lediglich nach, dass materielles Gegebensein überhaupt notwendig unter begrifflichen Formen stehen muss und folglich auch jedes einzelne Objekt. Daraus lässt sich jedoch noch nicht bestimmen, unter welche spezifischen logischen Formen ein *besonderer bzw. bestimmter* materieller Inhalt rechtmäßig fallen kann.

Wie Thielke hervorhebt, liefert allein das Verhältnis von begrifflicher Form und Materie überhaupt noch kein Kriterium, um zu bestimmen, welche unterschiedlichen materiellen Gegebenheiten jeweils mit welchen bestimmten Formen in Beziehung stehen sollen. Genau deshalb wird die Möglichkeit im zweiten Sinn thematisch, nämlich ob es möglich ist, vom Begriff aus das *Kriterium* für die Verbindung von Anschauung und Begriff zu gewinnen.¹⁶⁵ Diese Möglichkeit wird jedoch aufgrund einer grundlegenden kantischen Prämisse verneint – der Annahme der *Heterogenität* von Anschauung und Begriff: „so ist hier die Frage: *quid juris?* Von der Erklärung der Möglichkeit, in diesem Sinne genommen, ganz unauflöslich“.

Hier ist besonders zu betonen, dass Maimons Punkt nicht darin liegt, dass wir faktisch dieses Kriterium nicht erreichen, sondern dass ein solches Kriterium im Rahmen von Kants These der Heterogenität *prinzipiell unerreichbar* ist. Denn die Annahme, dass der Gegenstand zunächst in der sinnlichen Form als ein von dem Verstand heterogen verschiedenes materiales Datum gegeben sein muss,

¹⁶³ Maimon (2004), S. 37.

¹⁶⁴ Vgl. Thielke (2001). Die in dieser Arbeit vertretene Interpretation von Maimons Kant-Kritik sowie die daraus entwickelte Perspektive auf den nachkantischen Idealismus verdankt sich in hohem Maße der herausragenden Studie von Thielke.

¹⁶⁵ Ibid.

wird in der Kantischen Philosophie als ein brutal zu akzeptierendes Faktum¹⁶⁶ vorausgesetzt. Mit anderen Worten: Die Trennung von Materie und Verstand entzieht sich jeder weiteren rationalen Erklärung. Aufgrund dieses brutalen Ausgangspunkts ist es unmöglich, ein Kriterium zu gewinnen, das verständlich macht und unterscheidet, warum ein bestimmtes materielles Gegebenes mit bestimmten begrifflichen Formen verknüpft ist. Ein solches Kriterium würde entweder voraussetzen, dass das einzelne materiale Gegebenes bereits in irgendeiner Weise Merkmale enthält, die den Einsatz bestimmter Formen nahelegen, oder dass der Begriff selbst Merkmale enthält, die uns angeben, welche Materie in welcher Weise zu unterscheiden ist. Beide Möglichkeiten sind jedoch – um eine zeitgenössische Formulierung zu gebrauchen – „mysteriös“¹⁶⁷, denn wie könnte man aus einer der beiden einander heterogenen Seiten eine Beziehung zur jeweils anderen entwickeln?

Wie Franks¹⁶⁸ und Nisenbaum¹⁶⁹ zutreffend hervorgehoben haben, unterscheidet sich das Programm der Transzendentalphilosophie vom rationalistischen Ansatz dadurch, dass es nicht auf eine absolut vollständige Intelligibilität zielt, sondern lediglich auf die Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der Kategorien. In diesem Sinne ist es für das Ziel der Transzendentalphilosophie prinzipiell nicht notwendig, die Möglichkeit eines Gegenstandsbegriffs im zweiten Sinn zu erklären. Daher stellt die Unfähigkeit, diese Möglichkeit zu bestimmen, für den Transzendentalphilosophen auch keinen Anlass zur Enttäuschung dar. Aus der vorangegangenen Analyse geht jedoch hervor, dass Maimon, wenn er aufzeigt, dass sich mit Kant die Möglichkeit eines Gegenstandes im zweiten Sinn nicht erklären lässt, damit keine äußerliche Kritik aus rationalistischer Perspektive formuliert, sondern deutlich macht, dass sich mit Kants These von der Heterogenität ein *transzendentalphilosophisches* Problem nicht lösen lässt. Und wie Beiser betont, bringt Maimon, indem er auf diese Unmöglichkeit hinweist, eine skeptische Motivation *innerhalb* der Transzendentalphilosophie selbst ins Spiel.¹⁷⁰ Dies möchte ich im Folgenden näher erläutern:

Das von Maimon gestellte transzendentalphilosophische Problem besteht nicht darin, dass wir in dieser oder jener faktischen Erklärung bestimmter Gegenstände nicht in der Lage wären, die rechtmäßige Verbindung zwischen dem einzelnen materiellen Gegebenen und der Form in der Erkenntnis dieses Gegenstandes zu erklären, sondern darin, dass wir aufgrund von Kants These der Heterogenität *prinzipiell* kein Kriterium haben können, um zu bestimmen, unter welche logischen Formen ein bestimmtes materielles Gegebenes fallen sollte. Die – und das ist entscheidend – für die Transzendentalphilosophie schwerwiegende Folge dieses Befunds ist, dass das Verhältnis zwischen einzelnen materiellen Gegebenheiten und begrifflichen Formen im Grundsatz *kontingent* bleibt, wie Thielke mit Recht feststellt: „Without an explanation of the application of the categories to particular

¹⁶⁶ Ein Argument gegen die heterogene Interpretation bietet Franks (2005), S. 53–60.

¹⁶⁷ So etwa die bekannte Kritik des „Mythos des Gegebenen“ bei Sellars sowie deren Weiterentwicklungen bei McDowell und Brandom (vgl. Sellars 1956; McDowell 1994; Brandom 2002).

¹⁶⁸ Vgl. Franks (2003).

¹⁶⁹ Vgl. Nisenbaum (2018), S. 59.

¹⁷⁰ Beiser (1987), S. 292.

content, the imposition of the categories seems arbitrary.“¹⁷¹

Grundsätzlich lässt sich somit der Zweifel nicht ausräumen, dass wir, selbst wenn wir Kant bis zum Ende folgen und mit der transzendentalen Deduktion feststellen, dass in der inneren Verfassung des Subjekts die apriorischen Formen enthalten sind, die Erfahrung ermöglichen, dennoch nicht wissen können, ob diese Formen tatsächlich in der richtigen Weise auf das materiale Gegebensein angewandt werden. Und wie Thielke betont, kann diese Frage nicht durch einen Rekurs auf eine Korrektur der Erfahrung beantwortet werden, da das Problem des Kriteriums selbst einen Teil des Problems der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung ausmacht.¹⁷²

Diese skeptische Unsicherheit lässt sich m. E. mit der von Kant selbst in § 13 der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführten Unsicherheit vergleichen. Dort schreibt Kant: „[...] es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände [...]“.¹⁷³ Allison weist darauf hin, dass Kant hier ein „*Gespens*“ einführt, das die Transzendentalphilosophie vertreiben müsse; gemeint ist damit die in ihrem Problemhorizont persistente Sorge, „the deliverances of sensibility might not correspond to the a priori rules of thought“.¹⁷⁴ Kurz gesagt, so Allison, liegt dieser Stelle die Angst vor einer „*kognitiven Leerheit*“¹⁷⁵ zugrunde. Die transzendente Deduktion begegnet diesem Gespens schließlich, indem sie zeigt, dass eine solche Möglichkeit mit der Identität des Selbstbewusstseins unvereinbar ist: Aufgrund der inneren Verfassung des Selbstbewusstseins müssen Erscheinungen notwendig in den Kategorien gegeben sein; könnten sie nicht unter die Einheit der Kategorien fallen, so wären sie für uns nichts.

Maimon treibt Kants Sorge vor kognitiver Leerheit nun auf eine *tiefer*, von Kant selbst nicht behandelte Ebene und ruft damit ein *noch mächtigeres Gespens* herauf¹⁷⁶: Selbst wenn wir durch Rückgriff auf die Gewissheit des Selbstbewusstseins zeigen, dass Erscheinungen notwendig in den Kategorien gegeben sein müssen, kann unsere Erkenntnis dennoch *leer* bleiben. Denn dieser Beweis sichert nur die Anwendbarkeit der Kategorien auf die apriorische Anschauung, nicht jedoch ihre Anwendbarkeit auf das einzelne materiale Gegebensein, insofern uns kein Kriterium zur Verfügung steht, um zu unterscheiden, in welcher Weise sich einzelne materielle Inhalte kategorial voneinander unterscheiden. Solange Kant am Postulat der Heterogenität festhält, dem zufolge der Erkenntnis zunächst ein äußeres, zufälliges Material gegeben sein muss, zu dem die Verstandestätigkeit erst nachträglich in Beziehung tritt, lässt sich auch mit der transzendentalen Deduktion nicht begründen,

¹⁷¹ Thielke (2001).

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Kant (1998), A 91/B 123.

¹⁷⁴ Allison (2004), S. 160.

¹⁷⁵ Vgl. Ibid.

¹⁷⁶ Eine ähnliche Deutung, die Maimons Kritik aus Kants Sorge um die kognitive Leere bzw. Blindheit und damit aus einem der Transzendentalphilosophie immanenten Problembewusstsein heraus versteht, findet sich auch bei Socher: „Maimon argued that no amount of specificity in the formulation of universal rules could guarantee that, say, the category of causality would apply to all and only the instances to which it ought to. So Kant might have shown that coherent experience presupposed the application of conceptual categories, but he had not shown that we, in fact, have any such experience or knowledge. If concepts without intuition are empty and if intuitions without concepts are blind, then perhaps our thought is never better than empty and blind.“ (vgl. Socher 2006, S. 89). Ich versuche jedoch, präziser und konkreter darzulegen, warum Maimons Kritik als eine dem Kantischen Rahmen immanente Kritik zu verstehen ist.

dass zwischen der materialen Seite der Erkenntnis und der begrifflichen Tätigkeit eine apriorische rationale Beziehung besteht. In diesem Sinn ist das Gespenst der kognitiven Leerheit gerade dasjenige, das die Kantische Philosophie nicht zu überwinden vermag.

Der Witz an dem von Maimon eingeführten Gespenst besteht darin, dass die Kantische Philosophie einerseits von einer Prämisse ausgeht, der zufolge es von vornherein ausgeschlossen ist, begrifflich zu verstehen, warum bestimmte materiale Gegebenheiten notwendig in bestimmten Formen erscheinen; sie ist vielmehr bereit, das Gegebenensein des sinnlichen Materials „as a fact whose bruteness reflects our finitude“¹⁷⁷ hinzunehmen. Darin liegt der Kerngehalt von Kants These der Heterogenität. Andererseits ist es gerade diese Prämisse, die verhindert, dass die Kantische Philosophie ihr eigenes Ziel erreichen kann. Denn sie setzt ein starkes, von der Kantischen Philosophie selbst nicht zu überwindendes Gespenst frei – und zwar eines, das nicht außerhalb, sondern im *Inneren* der Transzendentalphilosophie selbst liegt: das Problem der kognitiven Leerheit.

Gemäß einer klassischen transzendentalphilosophischen Maxime Kants sind „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“. ¹⁷⁸ Wenn wir sicherstellen wollen, dass die von uns bestimmten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt tatsächlich zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, müssen wir einen Grund haben, die kognitive Leerheit in diesem Sinn zu überwinden. Damit ergibt sich eine *paradoxe* Situation. Dies heißt, in Wort Thielkes: Ohne die Unterscheidung von sinnlichem Material und begrifflicher Form können wir die Transzendentalphilosophie nicht betreten, doch wenn wir an dieser Unterscheidung festhalten, können wir sie nicht zu Ende führen.¹⁷⁹

1.1.2 Die Idee des unendlichen Verstands als Lösung der Transzendentalphilosophie auf die Frage *quid juris*

Was ist das Resultat der oben formulierten Kant-Kritik? Maimons These lautet, dass im *quid-juris*-Argument der Transzendentalphilosophie in der Tat ein *Problem* enthalten ist, das sich unter der von der Kantischen Philosophie vorausgesetzten These der Heterogenität *nicht bewältigen* lässt. Maimon wendet sich daraufhin einer positiven Bestimmung dieses Problems zu:

Wollen wir die Sache genauer betrachten, so werden wir finden, daß die Frage *quid juris*? mit der wichtigen Frage, die alle Philosophen von jeher beschäftigt hat, nämlich die Erklärung der

¹⁷⁷ Franks (2005), S. 343.

¹⁷⁸ Kant (1998), A 158/B 197.

¹⁷⁹ Vgl. Thielke (2001).

Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, oder auch mit dieser, die Erklärung von Entstehung der Welt (ihrer Materie nach) von einem Intelligenz, einerlei ist.¹⁸⁰

Der Kernpunkt dieser gewagten Argumentation besteht darin, dass der Transzendentalphilosoph sich letztlich – ebenso wie der Philosoph, der über das Verhältnis von Geist und Körper oder über den Ursprung der Welt nachdenkt – der Frage nach der Einheit von apriorischer Form und aposteriorischem Material stellen muss. Für die *Transzendentalphilosophie* gilt: Ohne diese Frage zu bedenken, lässt sich nicht verstehen, wie Begriffe objektive Realität haben können. Nach der Bestimmung dieses Problems unternimmt Maimon einen geradezu kühnen Schritt: Er argumentiert, dass die Transzendentalphilosophie, um das *quid-juris*-Argument zu vollenden, die These der Heterogenität *überschreiten* und den Gedanken eines „*unendlichen Verstandes*“ einführen müsse – eines Gedankens, der sich bis zum Leibniz-Wolffschen System zurückverfolgen lässt und der dem Transzendentalphilosophen ermöglichen soll, die Frage zu beantworten, wie sich apriorische Form und aposteriorisches Material zur Einheit verbinden.

Wie kann nämlich der Verstand etwas, was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte), dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich; hingegen nach dem Leibniz-Wolffschen System fließen beide aus einerlei Erkenntnisquelle (ihr Unterschied besteht nur in Graden der Vollständigkeit dieser Erkenntnis); sie kann also leicht aufgelöst werden.¹⁸¹

Anschließend:

Wir nehmen an (zum wenigsten als Idee) einen unendlichen Verstand, bei dem die Formen zugleich selbst Objekte des Denkens sind; oder der aus sich alle mögliche Arten von Beziehungen und Verhältnissen der Dinge (der Ideen) hervorbringt. Unser Verstand ist eben derselbe, nur auf eine eingeschränkte Art. Diese Idee ist erhaben, und wird, wie ich glaube, (wenn sie ausgeführt werden wird) die größte Schwierigkeit dieser Art heben.¹⁸²

¹⁸⁰ Maimon (2004), S. 39.

¹⁸¹ Maimon (2004), S. 40.

¹⁸² Maimon (2004), S. 40 f.

In der Forschung besteht seit Langem ein Streit darüber, ob Maimons Vorgehen, wie er selbst meint, eher *leibnizisch* ausgerichtet ist oder ob es sich tatsächlich um eine *spinozistische* Position handelt.¹⁸³ Aus seiner Schrift *Über die Progressen der Philosophie* geht hervor, dass Maimon in der Tat eine eigentümliche, eher spinozistische Lesart Leibnizens vertritt.¹⁸⁴ Ohne auf diese Debatte einzugehen, möchte ich mich im Folgenden darauf konzentrieren, weshalb der Gedanke eines unendlichen Verstandes für die Vollendung des *quid-juris*-Arguments der Transzendentalphilosophie eine *spezifische Funktion* erfüllt.

Auch wenn Maimon hier auf philosophische Ressourcen des vorkritischen Rationalismus zurückgreift, geht es ihm nicht darum, schlicht eine Rückkehr zum vorkantischen rationalistischen System oder zu einer wie auch immer gearteten Ding-an-sich-Metaphysik zu fordern. Vielmehr wird der Gedanke des unendlichen Verstandes innerhalb des Problemrahmens verhandelt, der sich aus der Lösung der im *quid-juris*-Argument angelegten Frage ergibt.¹⁸⁵ Sein Gedankengang lässt sich in etwa wie folgt skizzieren:

Nur wenn es gesichert ist, dass es prinzipiell möglich ist, das Verhältnisses von aposteriorischem Material und apriorischer Form intelligibel zu machen, kann die Anwendbarkeit der vom Verstand konstruierten kategorialen Formen auf das besondere materiale Gegebensein möglich sein. Um jedoch diese Möglichkeit zu gewährleisten, muss das Material ontologisch intelligibel bzw. mit der Intelligibilität identisch gedacht werden; und genau dieser Anspruch führt zu der These, dass Sinnlichkeit und Verstand „aus einerlei Erkenntnisquelle“ fließen sollen.

Mit diesem Punkt lässt sich sagen, dass Maimon sich tatsächlich auf die These festlegt, wonach der Kantische Rahmen zur Bestimmung der Möglichkeit von Erkenntnis modifiziert werden muss, wenn das *quid-juris*-Argument zu einem Abschluss gebracht werden soll. In dem von Maimon entworfenen neuen Rahmen gibt es kein brutal Gegebenes mehr und auch kein Verhältnis von Form und Materie, das sich prinzipiell nicht intelligibel machen ließe. Alles Sinnliche ist in diesem Sinn eine intelligible Form. Damit bekennt sich Maimon zu einem grundlegenden Prinzip des Rationalismus, dem Satz vom zureichenden Grund, demzufolge alles Reale intelligibel ist.

Um sicherzustellen, dass es kein Verhältnis von Form und Materie gibt, das sich prinzipiell nicht intelligibel machen ließe, muss ein *singulärer, absoluter innerer Grund*¹⁸⁶ für „alle möglichen Arten von Beziehungen und Verhältnissen“ angenommen werden. Dieser innere Grund lässt sich als eine

¹⁸³ Zu der Spinozistischen Leseart vgl. affirmierend bei Bergman (1967), S. 216–228 und Melamed (2004), vorbehaltlich bei Elon (2021), S. 175–191.

¹⁸⁴ Vgl. Maimon (1793), S. 41 ff.

¹⁸⁵ So auch Atlas (1964), S. 62–108.

¹⁸⁶ In jüngerer Zeit hat Della Rocca überzeugend dargelegt, warum die Bindung an den Satz vom zureichenden Grund zu einem metaphysischen Bekenntnis zu einem einzigen in-sich-intelligiblen, prinzipientheoretischen Einheitsgedanken führt. Dazu vgl. Della Rocca (2008), ders., (2012).

ausgezeichnete Art intelligibler Form begreifen, die eine umfassende „genetische Erklärung“¹⁸⁷ aller Form-Materie-Beziehungen enthält. *Genetische Erklärung* bedeutet hier, dass diese intelligible Form sämtliche Entstehungsregeln der Objekte in der logischen bzw. rationalen Ordnung umfasst und damit die gesamte Sphäre möglicher Objekte erschöpft, sodass sich jedes reale Objekt auf eine von ihr abgeleitete Form der Intelligibilität zurückführen lässt. Darin besteht das absolute rationale *Kriterium*, nach dem sich alle Formen und alles Material wechselseitig unterscheiden und verbinden. Dieser innere Grund bzw. diese ausgezeichnete Art intelligibler Form ist das, was Maimon den *unendlichen Verstand* nennt.

Dabei ist zu beachten, dass der Begriff *Verstand* hier in einem besonderen Sinn zu verstehen ist: Er bezeichnet keine diskursive, begriffliche Erkenntnisform, sondern die zuvor beschriebene allumfassende genetische Form der Intelligibilität, die sich einer *intuitiven* Erkenntnisform, einer Art *Contemplatio*, annähert. In diesem Sinne ließe sich der unendliche Verstand vielleicht besser als eine *absolute Einheit der Vernunft* bezeichnen, in der die Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit als an sich gültig verschwindet und auf abgeleitete Formen dieser Einheit zurückgeführt werden muss.

Inwieweit kann die Annahme des unendlichen Verstandes bzw. der absoluten Einheit der Vernunft dazu beitragen, das *quid-juris*-Problem besser zu lösen? Maimons Antwort lautet, dass die Einführung dieses Gedankens eine bislang *ungeklärte* Unterscheidung in eine *erklärbare* verwandelt. Konkret wird die brutale Unterscheidung zwischen apriorischer Form und aposteriorischem Material *in die Unterscheidung zwischen unserem endlichen und dem unendlichen Verstand überführt*. Denn nach Maimon beruht die Tatsache, dass unsere Erkenntnis begrenzt ist, nicht auf einer irreduziblen Heterogenität zwischen Erkenntnismaterial und Erkenntnisform, sondern darauf, dass unser Verstand lediglich einen unvollkommenen, eingeschränkten „Grad der Vollständigkeit“ der Intelligibilität umfasst. Entscheidend ist, dass diese letztere Unterscheidung keine brutale Unterscheidung darstellt, sondern dass unser Verstand mit dem unendlichen Verstand identisch ist¹⁸⁸, nur in einer „eingeschränkten“ Weise: „Unser Verstand ist eben derselbe, nur auf eine eingeschränkte Art.“

In diesem Sinne erfordert die Erklärung der Möglichkeit von Erfahrung nicht mehr die Beantwortung einer prinzipiell unbeantwortbaren Frage, nämlich wie die apriorische Form auf ein ihr heterogenes aposteriorisches Material angewendet werden kann. Der Witz der Erklärung der Erfahrungsmöglichkeit liegt nun vielmehr darin, dass unsere Erfahrung deshalb möglich ist, weil wir zumindest *teilweise* das rationale *Kriterium* intelligibel machen *können*, nach dem die apriorische Form auf das aposteriorische Material angewendet wird; und nur auf der Grundlage dieser rationalen Maßstabsbildung lassen sich Form und Materie in der Erkenntnis unterscheiden und miteinander verbinden.

Weiterhin gilt daher: Unsere Erfahrung ist möglich, weil unsere Erkenntnis bereits in gewissem

¹⁸⁷ Vgl. Die Diskussion der zweiten Möglichkeitsbegriffe in Abschnitt 1.1.1.

¹⁸⁸ Bergman argumentiert pointiert, dass die These der Identität zwischen dem unendlichen Verstand und unserem Verstand den zentralen Punkt in Maimons Lehre bildet. (vgl. Bergman 1967, S. 237).

Maße auf die Form des unendlichen Verstandes referiert bzw. an ihr partizipiert – also an jenem zuvor genannten absoluten inneren Grund „aller möglichen Arten von Beziehungen und Verhältnissen“ –, ohne jedoch über eine vollständige Erkenntnis desselben zu verfügen.

Ein solches Theorem impliziert zugleich, dass Kants Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, nur *für uns* als *endliche Verstandeswesen* überhaupt eine sinnvolle Frage darstellt. Aus der Perspektive des unendlichen Verstandes gibt es nämlich keine synthetische Erkenntnis – alle Erkenntnis ist dort *analytisch*. Für uns hingegen existiert synthetische Erkenntnis, und diese ist nichts anderes als analytische Erkenntnis, die noch nicht in vollem Umfang erkannt wird: „Ich kann also nicht anders denken, als daß auch Herr Kant die Realität der synthetischen Sätze nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes annimmt; und darin werde ich leicht mit ihm einig werden.“¹⁸⁹

Im Abschnitt über die *Idee* im *VTP* präzisiert Maimon diese Überlegung weiter. Die dort formulierte These lautet, dass alle Unterscheidungen zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Intelligibilität und Realität nicht *an sich* gültig sind. Denn in Wahrheit setzt Sinnlichkeit bzw. sinnliche Anschauung immer „Ideen und Begriffe“¹⁹⁰ voraus. Maimon entfaltet diese These anhand von drei zentralen Begriffen: Verstandsidee, Verstandsbegriff und Vernunftsidee.

Unter *Verstandsidee* versteht er „die materielle Vollständigkeit eines Begriffs“¹⁹¹, also die *Totalität* aller Anschauungen und ihrer Formen (Zeit und Raum). So ist beispielweise im Fall der unendlichen Linien, die von demselben Punkt ausgehen, „woraus (durch Verknüpfung ihrer Endpunkte) der Begriff des Zirkels hervorgebracht werden soll“¹⁹², die Verstandsidee die Totalität der Anschauung dieser unendlichen Linien. Diese Totalität bzw. Vollständigkeit der Anschauung ist jedoch eine *Idee*, die in der Anschauung selbst nicht gegeben werden kann, „weil man immer nur eine endliche Anzahl Linien, die einander gleich sind, ziehen kann.“¹⁹³

Verstandsbegriff bezeichnet die *Bedingung*, unter der die Totalität der Anschauungen *subsumiert* wird¹⁹⁴ – im obigen Fall also die Gleichheit der Linien.

Vernunftidee hingegen ist die *Totalität des Verstandsbegriffs*, das heißt die Vollständigkeit aller intelligiblen Formen bzw. aller Begriffe, unter die die Totalität der Anschauungen subsumiert wird.¹⁹⁵

Wichtig ist, dass diese Ideen und Begriffe mitsamt ihren wechselseitigen Beziehungen eine einheitlich-intelligible Ordnung bilden, die alle objektive Realität bedingt:

Erstens wird ein einzelner Fall sinnlicher Anschauung durch die Verstandsidee als Totalität der Anschauung bedingt. Denn die Verstandsidee liefert die notwendige *objektive* Struktur¹⁹⁶ der

¹⁸⁹ Maimon (2004), S. 39.

¹⁹⁰ Maimon (2004), S. 50.

¹⁹¹ Maimon (2004), S. 46.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Vgl. Maimon (2004), S. 46 f.

¹⁹⁵ Vgl. Ibid.

¹⁹⁶ Maimon (2004), S. 49.

Anschauung, die gewährleistet, dass die mannigfaltigen Fälle der Anschauung (etwa der einzelne Fall des Linienziehens) als *eine* Anschauung – etwa die Anschauung des Kreises – aufgefasst werden können. Zweitens wird die Verstandsidee durch den Verstandsbegriff bedingt, da es gerade der Begriff ist, der es ermöglicht, dass unendliche Anschauungen eine Einheit im Mannigfaltigen¹⁹⁷ bilden. Schließlich ist jeder einzelne Verstandsbegriff immer durch seine Stellung in der Vernunftidee, also in der Totalität der Verstandsbegriffe, bedingt, weil wir „nicht den Begriff eines Individuums ohne den Begriff der Art, und diesen nicht ohne den der Gattung, u. s. w. denken“¹⁹⁸ können. Damit gilt:

Hier ist die Denkbarkeit des Individuums durch die Denkbarkeit aller allgemeinen Begriffe bedingt; wir treffen die vollständige Bedingung in keinem Paare dieser Begriffe, sondern in allen zusammen, und wenn dieses All unendlich ist, so ist es eine Vernunftidee.¹⁹⁹

M. E. entspricht hier die Vernunftidee der Idee des *unendlichen Verstandes*, während Verstandsidee und Verstandsbegriff ihre beiden grundlegenden abgeleiteten Formen darstellen. Die dreigliedrige Struktur von Verstandsidee – Verstandsbegriff – Vernunftidee bildet den grundlegenden logischen Rahmen, in dem sich unsere Erkenntnistätigkeit bewegt. Entscheidend ist, dass in diesem Modell die objektive Realität der Erkenntnis nicht mehr die Voraussetzung eines äußerlich Gegebenen erfordert; vielmehr wird das Gegebene seinerseits *durch diese Rahmenstruktur konstituiert*. Erkenntnis ist demnach nicht die Bezugnahme auf ein äußeres Material, sondern eine *konstruktive* Erkenntnis. Darunter versteht Maimon einen innerhalb des genannten logischen Rahmens vollzogenen aktiven Vollzug, der sich in dem Horizont der Vernunftidee bewegt und so bestimmte intelligible Zusammenhänge konstruiert. Dieser Akt ist ein Hervorbringen der Form-Materie-Einheit von der Seite der Form her, das jedoch keine *subjektive Erdichtung* darstellt, sondern eine *aktuelle und partielle Realisierung der Vernunftidee*. Auf diese Weise, so Maimon, lässt sich die objektive Anwendung der Kategorien auch ohne das Postulat der Heterogenität erklären:

Der Verstand unterwirft also nicht Etwas a posteriori gegebenes, seinen Regeln a priori; er lässt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen (welches, wie ich glaube, die einzige Art ist, die Frage: quid juris? auf eine völlig befriedigende Weise zu beantworten).²⁰⁰

Wie das Zitat zeigt, lässt sich nach Maimon mit diesem neuen Rahmen das Problem des *quid-juris-*

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Maimon (2004), S. 47.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Maimon (2004), S. 50.

Arguments kohärenter lösen.

1.2 Maimons Vorwegnahme des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik

1.2.1 Die Idee des unendlichen Verstands als Maimons Erneuerung der Transzendentalphilosophie

Im vorangehenden Abschnitt habe ich Maimons Kritik an Kants transzendentaler Deduktion rekonstruiert sowie seine Argumentation dafür dargestellt, dass das *quid-juris*-Argument nur durch die Einführung der Idee eines unendlichen Verstandes beziehungsweise der absoluten Einheit der Vernunft gelöst werden könne. Obwohl die Begründung dieses Arguments bei Maimon bereits erläutert wird, bleibt doch die Frage, wie genau dieser Gedanke *zu bewerten und zu verstehen* ist, noch weiter zu erörtern. Ihr soll in diesem Abschnitt nachgegangen werden.

Wie im vorherigen Vortrag dargelegt, wird die Idee des unendlichen Verstandes von Maimon im Rahmen der Transzendentalphilosophie eingeführt. In diesem Sinne erscheint es philosophisch wenig überzeugend, Maimon mit diesem Gedanken lediglich als in eine vorkritische, leibnizianische oder spinozistische rationalistische Metaphysik zurückfallend zu deuten, sofern Letztere als eine Metaphysik des Dinges an sich verstanden wird. Denn dies ließe den Gedanken des unendlichen Verstandes wie eine äußerliche *Deus-ex-machina* erscheinen, die zugleich den im Kantischen Rahmen enthaltenen philosophischen Kritikgedanken entbehrlich machte. Tatsächlich gehört zu Maimons zentralen Einschätzungen gegenüber Kant die Feststellung, dass „die Kritik der reinen Vernunft in Ansehung ihres Resultats wider die Dogmatisten unwiderleglich sei, und daß also die Frage: Ist Metaphysik möglich? (in dem Sinn, worin Herr Kant es nimmt, nämlich als eine Wissenschaft der Dinge an sich) mit Nein beantwortet werden muß [...]“²⁰¹ Die Frage ist nun lediglich, wie Maimons Konzept und dessen Verhältnis zur Kantischen Transzendentalphilosophie genau einzuschätzen sind, insofern es in vieler Hinsicht auf eine Revision oder gar Aufgabe bestimmter zentraler Theoreme der Kantischen Transzendentalphilosophie hinausläuft.

Der erste Hinweis zur Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus dem in der zuvor zitierten Passage enthaltenen Begriff der „Idee“: „Wir nehmen an (zum wenigsten als Idee) einen unendlichen Verstand“²⁰². Auf den ersten Blick scheint die von Maimon vertretene ursprüngliche Einheit von Verstand und Sinnlichkeit für Kant kaum akzeptabel zu sein. Doch dieser Gedanke lässt sich teilweise entschärfen, wenn man betont, dass die Einheit lediglich „als Idee“ aufgenommen wird. In der Maimon-Forschung neigen einige Interpreten dazu, gerade diesen Idee-Charakter des eingeführten Einheitsgedankens hervorzuheben und ihn als ein im Kantischen Sinn regulatives Prinzip zu deuten. Als regulative Idee besitzt der Gedanke des Einheitsprinzips selbst nur eine problematische Realität. Er

²⁰¹ Maimon (2004), S. 239.

²⁰² Maimon (2004), S. 40.

bezeichnet vielmehr eine vom erkennenden Subjekt der Erfahrung sich selbst auferlegte Aufgabe, ein Ziel seines fortschreitenden Erkennens.

Ein markantes Beispiel für diese Interpretationsrichtung bietet Beiser, der darlegt, Maimon habe „im wahrhaft Kantischen Sinne“²⁰³ den unendlichen Verstand aufgefasst als „ein regulatives Prinzip, das heißt ein Prinzip, das nicht angibt, was existiert, sondern das dies als eine Aufgabe der Forschung vorschreibt. Diese Aufgabe besteht in nichts Geringerem als in der vollständigen Erklärung der Erfahrung, wodurch alle Kontingenz und Gegebenheit verschwinden – in der Erklärung also, die wir hätten, wenn unser Verstand tatsächlich unendlich wäre“.²⁰⁴

Doch sobald wir diese Deutung einer weitergehenden Reflexion unterziehen, zeigt sich, dass sie zwar den zuvor genannten Widerspruch auflöst, jedoch ein anderes Problem aufwirft: Wenn der von Maimon eingeführte Prinzipiengedanke lediglich einen regulativen Status hätte, könnte er die rationale Intelligibilität des Materials ontologisch nicht fundieren. In diesem Fall stellt sich die Frage, ob dieses Prinzip überhaupt noch die Möglichkeit der Intelligibilität des Verhältnisses von apriorischer Form und aposteriorischem Material sichern und damit die Anwendbarkeit der vom Verstand konstruierten kategorialen Formen auf das besondere Material gewährleisten könnte. Mit anderen Worten: Könnte es unter diesen Bedingungen noch jene reale Wirkung besitzen, die Maimon sich erhoffte, um das Problem des *quid-juris*-Arguments zu lösen? Wie Abraham P. Socher bemerkt:

It would seem that only the real existence of an infinite intellect [...] could guarantee that cognition is actually a striving toward something and that the confused ideas of sensation are on a continuum with the distinct ideas of the pure concepts.²⁰⁵

Die hier liegende Gefahr besteht darin, dass, sobald man die Einheit von Verstand und Sinnlichkeit als rein regulativ versteht, man damit Maimons ursprüngliche Intention bei der Einführung dieses Gedankens preisgibt.

Mit dieser These von Socher können wir uns einer für den hier maßgeblichen Begriff der Idee weitaus vielversprechenderen Deutung zuwenden, nämlich derjenigen von Nisenbaum. Nisenbaum vertritt die Auffassung, dass Beisers auf den Ideenbegriff gestützte Erklärung des unendlichen Verstandes lediglich „teilweise korrekt“²⁰⁶ sei. Der *teilweise unzutreffende* Aspekt bestehe darin, dass sie die Frage nach der realen Existenz des unendlichen Verstandes übermäßig *verkürzt*. Der *teilweise zutreffende* Aspekt hingegen liege darin, dass diese reale Existenz zwar tatsächlich in einer besonderen Weise zu verstehen sei, jedoch nicht mit einer Art göttlicher leiblicher Präsenz in der Welt *verwechselt*

²⁰³ Beiser (1987), S. 305.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Socher (2006), S. 96.

²⁰⁶ Nisenbaum (2018), S. 104.

werden dürfe. Nisenbaums Bestimmung dieser besonderen Weise beruht auf der, bereits von Atlas hervorgehobenen, Verwandtschaft zwischen Maimons Denken und der Maimonidischen Lehre von den homonymen Termini der Schrift: „Maimon adopts Maimonides’s doctrine of homonymic terms in scripture in order to explain the relationship between the terms.“²⁰⁷ Nisenbaum erläutert dies wie folgt:

Maimonides’s central aim in the first part of *The Guide of the Perplexed* is to elucidate the meaning of biblical terms as these apply to God. He explains that when a term implying corporeality is applied to God as an incorporeal being, we should not understand the term *in the same sense* that we understand it when it is applied to corporeal beings. For example, Maimonides interprets the biblical idea that we are created in the image of God in the sense that we share with God the *notion* in virtue of which we are distinguished as human beings: our capacity for intellectual apprehension.²⁰⁸

Darauf aufbauend entwickelt Nisenbaum ihre originäre Deutung, indem sie diese Lehre auf die Frage der realen Existenz des unendlichen Verstandes in Maimons Theorie überträgt:

In like fashion, Maimon wishes to show that if we regard the infinite intellect as a regulative principle, when we say “God exists,” we mean this in a *different* sense than when we say that anything else exists. We mean this in the sense that the idea or notion of an infinite intellect has *actuality* to the extent that we adopt as an end of our own the end or task that is named by that notion, which, as Beiser clarifies, is the task of the complete explanation of experience—the kind of explanation we would have if our intellect were infinite. Thus, instead of asking whether God exists, the question we should be asking is whether the notion of an infinite intellect *actually* influences or regulates our activity.²⁰⁹

Meine folgende Interpretation geht in eine ähnliche Richtung wie diejenige von Nisenbaum. Nisenbaum argumentiert, dass selbst wenn wir die Idee des unendlichen Verstandes als ein regulatives Prinzip auffassen können, dennoch die Frage offenbleibt, ob diese Idee in uns *Aktualität* erlangt. Der entscheidende Punkt – so mein Vorschlag zur Explikation dieser These – besteht darin, dass *wir unser*

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Nisenbaum (2018), S. 104 f.

Handeln an diese Idee binden müssen, um den in ihr enthaltenen philosophischen Gehalt in unserem realen wissenschaftlichen Diskurs zur Wirklichkeit zu bringen.

Der Gedanke des unendlichen Verstandes ist seinem Inhalt nach zugleich ein metaphysisches Theorem darüber, *was real ist*. Dieser Gedanke erlangt in uns keine Aktualität, wenn wir nicht tatsächlich eine metaphysische Deutung ausarbeiten, die – in der am Ende des 1.1.2 skizzierten Weise – die Voraussetzung der Einheit von Realität und Intelligibilität anerkennt und von dieser ausgehend das Verhältnis von Sein und Erkennen interpretiert. Folglich erlangt dieser Gedanke auch keine Aktualität in uns, wenn wir nicht sowohl die These von der Heterogenität von Materie und Form als auch die These aufgeben, dass Erkenntnis nur auf Erfahrung bezogen sei, denn beide stehen im Widerspruch zu jener metaphysischen Deutung, die wir verwirklichen sollten. Hieraus ergibt sich folgende These:

Maimon vertritt die These: Wenn die transzendente Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis erklärt werden soll, dann müssen wir die Idee des unendlichen Verstandes anerkennen; und wenn wir diese Idee anerkennen müssen, dann sollen wir unser Handeln bewusst an sie binden und eine metaphysische Deutung entwickeln, die von dem unendlichen Verstand ausgehend die gesamte Realität begreift.

In genau diesem Sinne lässt sich – und hierin liegt eine zentrale These dieser Arbeit – Maimons Argumentation als eine *Erneuerung des Begriffs der Transzendentalphilosophie* verstehen, die zugleich deutlich macht, inwiefern das Programm der Transzendentalphilosophie mit einer bestimmten Gestalt von letztbegründender Metaphysik zu verknüpfen ist. Nach Kants bekannter Formulierung in der „*Metaphysik Mrongovius*“ ist die Transzendentalphilosophie „die propädeutic der eigentlichen Metaphysik“²¹⁰, insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit von Metaphysik untersucht. In diesem Sinn scheint sich die Transzendentalphilosophie gerade dadurch von der Metaphysik zu unterscheiden, dass sie sich von der Frage nach dem, was *ist*, distanziert und stattdessen *epistemologisch* nach den transzendentalen Bedingungen der Gegenstandserkenntnis fragt. Der oben skizzierte Gedankengang Maimons zeigt jedoch, dass wir im Verlauf einer Untersuchung der transzendentalen Bedingungen der Gegenstandserkenntnis notwendig an einen Punkt gelangen, an dem wir spontan einen *Perspektiv- oder Paradigmenwechsel* vollziehen müssen:

An diesem Punkt geben wir die eingangs eingenommene Distanz zur Frage nach dem, was ist, auf und entwickeln eine neue Metaphysik. Dies deshalb, weil unsere *spontane Selbstbindung an die Idee des unendlichen Verstandes* gerade den *Inhalt der letzten transzendentalen Bedingung selbst* ausmacht.

Diese These lässt sich stützen, wenn man sich dem Text zuwendet, in dem Maimon feststellt, dass Kant zwar alle Dogmatismen im Sinne einer Metaphysik des Dinges an sich widerlegt habe, dies jedoch „unzulänglich [sei], um dadurch allen Dogmatismus überhaupt umzustößeln“²¹¹. Der Grund dafür

²¹⁰ Kant (1983), S. 752.

²¹¹ Maimon (2004), S. 239.

liegt nach Maimon darin, dass er selbst bewiesen zu haben glaubt:

[...] daß, wenn man unter Metaphysik nicht die Wissenschaft der Dinge an sich, welche sich auf keinerlei Weise denken läßt, sondern bloß die Wissenschaft von den Grenzen der Erscheinungen (Ideen) versteht, die die eigentlichen Objekte des vollständigen Denkens sind und worauf man durch Erkenntnis der Objekte der Erscheinung notwendig geführt wird, in diesem Betracht Metaphysik nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, weil sonst keine Erkenntnis eines Objekts überhaupt möglich wäre.²¹²

Nach dem zitierten Text besteht für Maimon weiterhin eine Form von Metaphysik bzw. Dogmatismus²¹³, die Kant nicht zurückweisen kann. Diese Metaphysik ist „die Wissenschaft von den Grenzen der Erscheinungen“ bzw. die Wissenschaft von den „Ideen“, wobei die Ideen als „eigentliche Objekte des vollständigen Denkens“ verstanden werden. Der in diesem Zusammenhang zentrale Begriff der Vollständigkeit, wie er im entsprechenden Kapitel über die Ideen im *VTP* entwickelt wird, bezieht sich auf das, was ich zuvor als Vernunftidee im Sinne des inneren absoluten Grundes aller möglichen Arten von Relationen und Verhältnissen bezeichnet habe. Dieses Prinzip bezeichnet jedoch die „Grenzen der Erscheinungen“, da wir über diesen Grund keine Erfahrung haben können. Dennoch hindert uns dies nicht daran, uns an diesen Grund zu binden und ihn als Voraussetzung zur Erklärung der Realität heranzuziehen.

Mehr noch: Für Maimon ist dies „notwendig“, „weil sonst keine Erkenntnis eines Objekts überhaupt möglich wäre“. Bemerkenswert ist, dass der *zwingende Grund* zur Entwicklung einer Metaphysik der Ideen hier gerade ein *transzendentalphilosophischer Grund* ist: Soll die *Möglichkeit* der Erkenntnis eines Objekts erklärt werden, so muss diese Metaphysik entwickelt werden. Genau hierin liegt m. E. auch der Grund, warum Maimon annimmt, Kant könne eine solche Form von Dogmatismus bzw. Metaphysik nicht ablehnen: Der Antrieb zu ihrer Entwicklung ist in der Transzendentalphilosophie selbst angelegt. Eben dieser Punkt führt dazu, dass Maimons Begriff der Idee des unendlichen Verstandes mehr ist als ein bloß regulatives Prinzip. Die Auffassung der Idee als regulatives Prinzip ist zwar nicht falsch, vernachlässigt jedoch, dass der Begriff der Idee für Maimon zugleich impliziert, dass aus genuin transzendentalphilosophischen Gründen eine eigentliche „Metaphysik“ auf der Grundlage der Idee zu entwickeln ist. Sie stellt eine von Maimon vorgenommene radikale *Erneuerung der Transzendentalphilosophie* dar.

²¹² Ibid.

²¹³ Der hier verwendete Begriff des Dogmatismus besitzt eine sehr spezifische Bedeutung, auf die ich später zurückkomme (siehe Abschnitt 1.3.2).

1.2.2 Die Idee des unendlichen Verstands als Maimons Vorwegnahme des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik

Eine weiterführende Frage lautet: Wenn Maimons Argument besagt, dass wir zur Beantwortung des *quid-juris*-Problems uns an eine Metaphysik der Idee binden sollen, woran genau ist diese Bindung zu vollziehen, an welche konkrete Gestalt von Metaphysik? In Anschluss an die These der klassischen Studie von Atlas²¹⁴ und Bergmann²¹⁵ vertrete ich, dass diese neue Metaphysik eine *Vorwegnahme der nachkantischen idealistischen Metaphysik* darstellt, das heißt, sie bereitet in vieler Hinsicht den Weg für deren Ausbildung.²¹⁶

Maimons erster Beitrag zur idealistischen Metaphysik besteht darin, unter transzendentalphilosophischen Motiven *die These von der Identität von Realität und Intelligibilität* zu rehabilitieren: Alles Reale ist notwendig intelligibel. Wie bereits in 1.1.2 angedeutet, führt eine solche These notwendig zu einer Verpflichtung auf den Einheitsgedanken, zufolge deren die gesamte Mannigfaltigkeit des Realen als abgeleitete Form oder Manifestation *ein und derselben absoluten intelligiblen Form* zu begreifen ist. Eben diese absolute intelligible Form fungiert als das letztgültige und einheitliche Prinzip der gesamten Realität, kurz: als *die* Realität selbst. Denn jede Mannigfaltigkeit, die sich nicht letztlich auf dasselbe intelligible Prinzip zurückführen lässt, führte zu einer unerklärlichen, brutalen Differenz und widerspräche damit der These von der Identität von Realität und Intelligibilität.

Im Falle Maimons gilt, dass die Idee des unendlichen Verstandes ein Verstand ist, „bei dem die Formen zugleich selbst Objekte des Denkens sind; oder der aus sich alle mögliche Arten von Beziehungen und Verhältnissen der Dinge (der Ideen) hervorbringt“.²¹⁷ In 1.1.2 habe ich unter Rückgriff auf Maimons Theorem der dreifachen Ordnung von Verstandsidee – Verstandsbegriff – Vernunftidee aufgezeigt, wie diese Idee Objekterkenntnis konkret fundiert. Als höchster Punkt dieser Ordnung ist die Vernunftidee unverkennbar die zuvor beschriebene Figur eines absoluten intelligiblen Prinzips, dessen Manifestation bzw. abgeleitete Form sämtliche Formen und Materialien sowie alle möglichen Arten von Relationen und Verhältnissen der Dinge sind. Eben diese Figur ermöglicht die dreifache Einheitsordnung von Verstandsidee – Verstandsbegriff – Vernunftidee und damit die Objekterkenntnis. Aus genau diesem Grund vertrete ich die These, dass Maimons Theorem des unendlichen Verstandes in Wahrheit ein

²¹⁴ Vgl. Atlas (1964), S. 39-53, 325-330.

²¹⁵ Vgl. Bergman (1967), S. 229-255.

²¹⁶ Zur Klarstellung: Ich setze hier keinen spezifischen Begriff der nachkantischen idealistischen Metaphysik voraus. Eine einheitliche und präzise Bestimmung dessen, was unter nachkantischer idealistischer Metaphysik zu verstehen ist, wäre ein zu komplexes Thema, das eine eigenständige Untersuchung erfordern würde. Meine These ist vielmehr, dass man im weiten Sinne zumindest bestimmte allgemeine, idealtypische Merkmale ausmachen kann, die diese von anderen Formen idealistischer Metaphysik unterscheiden. Die idealtypischen Merkmale, deren Vorhandensein in Maimons Metaphysik ich im Folgenden aufzeigen werde – wie die Kritik am Ding an sich, die Radikalisierung der kopernikanischen Wende und die Entdeckung der autonomen Vernunft – sind m. E. in der Forschung weithin anerkannt und können der nachkantischen idealistischen Metaphysik zugeschrieben werden.

²¹⁷ Maimon (2004), S. 40.

Theorem über die absolute Einheit der Vernunft ist.

Diese These stellt erkennbar eine spezifische Ausprägung einer idealistischen Grundposition dar, deren genealogische Linie sich bis auf Platon zurückverfolgen lässt.²¹⁸ Eine weitere Manifestation findet sie im von Rationalisten wie Leibniz und Spinoza vertretenen Satz vom zureichenden Grund, weshalb Spinoza und Leibniz häufig – insbesondere aus der Perspektive des deutschen Idealismus – idealistisch interpretiert worden sind.²¹⁹ Tatsächlich äußert Maimon in mehreren Schriften eine eigentümliche philosophiehistorische Auffassung, wonach sein Begriff der Idee nicht nur mit Kant, sondern auch mit Gestalten der klassischen idealistischen Metaphysik wie Leibniz und Platon in Verbindung steht. In seinem Schreiben über Bacon und Kant (1790) bemerkt Maimon:

Nach dem verbesserten Leibnizismus, dem ich beipflichte, aber behaupte ich zwar mit Kant: daß die Vorstellung eines unendlichen Verstandes und folglich auf die beständige Näherung zu demselben eine bloße Idee ist. Da aber ich mit dem Plato behaupte, daß die Ideen die wahren Objekte des Verstandes sind; so ist diese Ausfüllung zwar bei uns etwas Unerreichbares, an sich aber doch etwas Möglichen. Es ist ein Desideratum, das in unserer Natur (ob wohl nicht die Erfüllung desselben) gegründet ist.²²⁰

Der von Maimon so bezeichnete „verbesserte Leibnizianismus“ verweist auf seine Metaphysik der Idee, deren Zentrum die Idee des unendlichen Verstandes bildet. Dieser Bezug auf Platon fügt sich nahtlos in die in der vorangehenden Sektion entwickelte These ein, dass Maimons Idee des unendlichen Verstandes nicht lediglich als ein regulatives Prinzip zu verstehen ist, sondern – um die Formulierung des zitierten Textes aufzugreifen – „die wahren Objekte des Verstandes“ bezeichnet.

In *Über die Progressen der Philosophie* bemerkt Maimon, dass die philosophiehistorische Zuspitzung dieses Gedankens der absoluten Einheit der Vernunft in Leibniz' Konzeption der *harmonia praestabilita* zu finden sei:

Die Philosophie hat also seit Leibnizen, und durch denselben gewonnen; 1) In Ansehung ihrer Intension indem sie die vollkommenste Form einer Wissenschaft überhaupt erhalten hat. Sie

²¹⁸ Wie insbesondere Vertreter der „Tübinger Schule“ wie Krämer und Halfwassen betonen, wird bereits in der *Politeia* das „Gute“ als ein einziger absoluter prinzipientheoretischer Grund thematisiert (Plato 1906, S. 199; vgl. Krämer 1967, ders. 2014; Halfwassen 1998).

²¹⁹ Die sogenannte „idealistische“ Leseart Spinozas, die auf Jacobi und Hegel zurückgeht, hat in der jüngeren Spinoza-Forschung durch Della Roccas Plädoyer neue Diskussionen angestoßen. Dazu vgl. Della Rocca (2008), ders., (2012).

²²⁰ Maimon (1790), S. 121 f.

subsumiert das grösste mögliche Mannigfaltige unter der höchsten Einheit der Prinzipien in der vollkommensten systematischen Ordnung. Man bewundert mit Recht Newtons Welt System, worin die höchste Einheit in dem grössten Mannigfaltigen der Erscheinungen anzutreffen ist; wo alle Weltkörper sowohl als ihre kleinsten Theile in Ansehung ihrer Grössen, Entfernungen und Geschwindigkeit ihrer Bewegungen eben denselben Gesetzen folgen, und in der grössten Harmonie ein einziges Ganzes ausmachen. Wie müssen wir aber nicht Leibnizens Harmonia praestabilia bewundern, wodurch nicht bloß alle Erscheinungen, sondern alle Dinge an sich, nicht bloß die wirkliche Welt, sondern alle mögliche Welten als unendliche Darstellungsarten eines und eben desselben Wesens gedacht werden! Von der Zeder auf Libanon bis zum Isop der aus der Wand hervor wächst; von dem höchsten Seraph bis auf den niedrigsten Wurm findet man nichts anders als Abdrücke eben derselben höchsten Vollkommenheit. Ein unendlicher Verstand entwickelt aus dem Begriff des kleinsten Geschöpfes den Begriff alles Möglichen; aus der Vorstellung der kleinsten individuellen Begebenheit, die Geschichte aller Zeiten; kurz, er findet alles in allen! Diese große Idee, gegen welche alle unsre demonstrative nicht eine fragmentalische Erkenntnis, sondern selbst alle eingeschränkte Systeme — als nichts zu achten sind, haben wir dem großen Leibniz zu verdanken.²²¹

Der Kernsatz der zitierten Passage liegt offenkundig in der Bestimmung der *harmonia praestabilita* als einer Idee, „wonach nicht bloß alle Erscheinungen, sondern alle Dinge an sich, nicht bloß die wirkliche Welt, sondern alle mögliche Welten als unendliche Darstellungsarten eines und eben desselben Wesens gedacht werden“. Damit korrespondiert sie unmittelbar dem zuvor erörterten Gedanken der absoluten Einheit der Vernunft, demzufolge die gesamte Mannigfaltigkeit des Realen als abgeleitete Form oder, in Maimons Formulierung, als „Darstellungsarten“ ein und derselben absoluten intelligiblen Form zu begreifen ist. Ein zentrales Anliegen der Schrift *Über die Progressen der Philosophie* besteht gerade darin, dafür zu plädieren, dass dieser Einheitsgedanke als eine für die Selbsterklärung unserer Vernunft und Wissenschaft höchst „nützliche“ Idee beibehalten werden soll.²²²

Ein solcher Gedanke der absoluten Einheit der Vernunft ist den Leserinnen und Lesern des nachkantischen Idealismus keineswegs fremd. Bekanntlich besitzt dieser Einheitsgedanke eine Vielzahl von Quellen: Er lässt sich – je nach Autor – auf den von Jacobi vermittelten Spinoza, auf Hölderlin, auf Platon und den Neuplatonismus sowie auf weitere Traditionslinien zurückführen. Maimons besondere Stellung unter diesen Quellen liegt, so meine Auffassung, darin, dass er in besonders deutlicher Weise

²²¹ Maimon (1793), S. 41 f.

²²² Maimon (1793), S. 55.

ein in der Transzendentalphilosophie selbst angelegtes Motiv für die Hinwendung zu diesem Gedanken herausarbeitet – nämlich die Möglichkeit, auf seiner Grundlage die Relation zwischen den apriorischen Formen und dem besonderen Material besser zu verstehen. In dieser Hinsicht ermöglicht es gerade Maimons Ansatz – mehr noch als andere Quellen –, deutlich zu machen, weshalb *nach Kant* eine idealistische Metaphysik erforderlich wird.²²³

Der zweite Beitrag Maimons zur nachkantischen idealistischen Metaphysik besteht darin, dass er eine konkrete Weise aufzeigt, wie nach Kant eine solche Metaphysik zu begründen wäre. Dabei ist ein weiterer entscheidender Punkt zu beachten: Maimons Rehabilitierung der These von der Identität von Intelligibilität und Realität impliziert keineswegs eine Rückkehr zu einer Metaphysik des Dinges an sich. Wie die zuvor zitierte Passage belegt, war Maimon vielmehr der Überzeugung, dass Kant den Dogmatismus des Dinges an sich vollständig widerlegt hat.

Das von ihm angestrebte Projekt ist daher eine von der Metaphysik bzw. vom Dogmatismus des Dinges an sich verschiedene Metaphysik, nämlich eine „Wissenschaft von den Grenzen der Erscheinungen“ bzw. der Ideen. Zwar handelt es sich bei der Idee für Maimon um etwas, von dem wir keine Erfahrung haben, doch bedeutet dies keineswegs, dass die Idee hier als eine hinter der Erscheinung befindliche transzendental-realistische Entität oder als eine „Hinterwelt“ zu verstehen wäre, wie man das Ding an sich bisweilen interpretiert hat. Tatsächlich zielt Maimon mit der Aufgabe der Kantischen Heterogenitätsthese nicht darauf, eine im Kantischen Sinn verstandene Erkenntnis des Dings an sich zu begründen, sondern auf eine *Dekonstruktion* eben dieses Kantischen Begriffs des Dings an sich:

Erstlich weiche ich von Herrn Kant ab in Ansehung des Unterschieds zwischen Ding an sich und Begriff oder Vorstellung eines Dinges. Nach Herrn Kant ist Ding an sich dasjenige außer unserm Erkenntnisvermögen, worauf sich der Begriff oder die Vorstellung in demselben bezieht. Ich behaupte hingegen, daß das Ding an sich in diesem Verstande ein leeres Wort ohne alle Bedeutung ist, indem man nicht nur das Dasein dieses Dinges nicht beweisen, sondern sich auch von demselben gar keinen Begriff machen kann, und nach mir sind Dinge an sich und Begriff oder Vorstellung eines Dinges objektive eines und eben dasselbe, und nur subjektiv, d. h. in Beziehung auf die Vollständigkeit unsrer Erkenntnis von einander unterschieden. Ein Dreieck z. B. ist an sich betrachtet Ding (Objekt des Denkens) und Begriff eines Dinges (allgemeines Merkmal), dieses aber in Beziehung auf jenes Ding an sich u. dergl. Was dem Begriffen eines Dinges zukommt, kommt notwendig dem Dinge selbst zu; was aber dem Dinge selbst zukommt, kommt dem Begriffen desselben nur insofern zu, inwiefern er mit ihm identisch

²²³ So auch Atlas (1964), S. 62 f.

ist. Ein reguläres Polygon ist in Beziehung auf den Zirkel (in dem oder um den es beschrieben wird) Begriff; der Zirkel hingegen in Beziehung auf das Polygon Ding an sich. Vom Polygon kann ich behaupten, daß man darin gewisse zwei Punkte (die irgend eine Seite desselben begrenzen, und sich in dessen Mittelpunkt einander schneiden) von der Art, daß sie einander gleich sind, denken kann; dieses ist auch vom Zirkel wahr.²²⁴

Ein zentraler Punkt hierbei ist, dass Maimon ausdrücklich die Kantische Annahme zurückweist, es gebe ein dem Begriff heterogenes Ding an sich, das unser Erkenntnisvermögen „affiziert“, und dass eine solche Annahme vielmehr als „ein leeres Wort ohne alle Bedeutung“ zu gelten habe. Im zweiten Teil der zitierten Passage liefert Maimon dafür ein spezifisches philosophisches Argument: Ding an sich und Begriff bzw. Vorstellung eines Dinges sind Begriffe, die nur in *Relation* zueinander Sinn haben. Das Verhältnis beider ist begrifflich primär gegenüber den Relata dieses Verhältnisses. Ein von jeder Relation gelöstes Ding an sich ist in diesem Sinne nicht denkbar.

Eben dies erklärt auch, weshalb die Vernunftidee nicht als eine hinter den Erscheinungen liegende Entität zu verstehen ist: Sie ist gerade nicht eines der Relata des genannten Verhältnisses, sondern dasjenige, *was dieses Verhältnis überhaupt ermöglicht*. Jede einzelne Relation setzt die Vernunftidee als den Horizont voraus, der durch die Totalität aller begrifflichen Relationen gebildet wird. Es ist daher unangemessen, die Vernunftidee als Ding an sich zu begreifen, da sie einen umfassenderen und ursprünglicheren Begriff darstellt.

Wenn die Idee also nicht als eine hinter der Erscheinung stehende Entität zu verstehen ist, stellt sich die Frage, in welchem Sinne sie dennoch das „*wahre Objekt*“ der Metaphysik sein kann. An einer anderen Stelle, in der Maimon die Möglichkeit der Metaphysik erörtert, bemerkt er, dass man die Metaphysik der Idee vielleicht auch als eine Wissenschaft vom Ding an sich bezeichnen könne, dieser Begriff des Dings an sich jedoch strikt vom Kantischen Verständnis als Substrat hinter der Erscheinung zu unterscheiden und neu zu bestimmen sei:

Was die letzte Frage anbetrifft, nämlich: Wie ist Metaphysik möglich? so muß man erstlich bestimmen, was Metaphysik heißt. Ich glaube, in der Definition der Metaphysik mit Herrn Kant übereinzustimmen. Nämlich: Metaphysik ist die Wissenschaft der Dinge an sich. Ich unterscheide mich von Herrn Kant bloß darin: Nach ihm sind die Dinge an sich die Substrata ihrer Erscheinungen in uns, und mit denselben ganz heterogen, folglich muß diese Frage unaufgelöst bleiben, indem wir kein Mittel an der Hand haben, die Dinge an sich, abstrahiert

²²⁴ Maimon (2004), S. 240.

von unserer Art, von denselben affiziert zu werden, zu erkennen. Nach mir hingegen ist die Erkenntnis der Dinge an sich nichts anders als die vollständige Erkenntnis der Erscheinungen. Die Metaphysik ist also nicht eine Wissenschaft von etwas außer der Erscheinung, sondern bloß von den Grenzen (Ideen) der Erscheinungen selbst, oder von den letzten Gliedern ihrer Reihen. Nun sind zwar diese als Objekte unsrer Erkenntnis unmöglich, sie sind aber mit den Objekten so genau verknüpft, daß ohne sie keine vollständige Erkenntnis von den Objekten selbst möglich ist.²²⁵

Hinsichtlich des Begriffs der Idee enthält die zitierte Passage zwei wesentliche Bestimmungen: Erstens ist die Idee ein *konstitutiver Bestandteil der Erscheinung* („die letzten Glieder ihrer Reihen“). Als konstitutiver Bestandteil der Erscheinung ist sie nichts der Erscheinung Äußerliches oder ihr Heterogenes, sondern mit ihr identisch. Zweitens stellt sie jedoch einen Grenzfall der Erscheinung dar, nämlich „die vollständige Erkenntnis der Erscheinungen“. Damit entspricht sie der zuvor erläuterten Vernunftidee bzw. der Idee des unendlichen Verstandes.

Die Idee ist demnach kein hinter der Erscheinung liegendes Substrat, sondern ein konstitutiver Bestandteil der Erscheinung, der selbst nicht erscheint. Wie ist dies genauer zu verstehen? Mein Vorschlag ist, dies im Blick auf die zuvor bestimmte Funktion der Idee des unendlichen Verstandes innerhalb der Transzendentalphilosophie zu deuten. Wie bereits am Ende von 1.1.2 ausgeführt, lässt sich die Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis besser verstehen, wenn man Erkenntnis nicht als eine Synthese von heterogenem aposteriorischem Material auffasst, sondern als ein aktuelles Hervorbringen im Horizont der Vernunftidee, das diese teilweise realisiert. In diesem Sinne ist jede Erkenntnistätigkeit stets schon *eine Bezugnahme auf die Vernunftidee*. Mit anderen Worten: Die Vernunftidee ist in unseren Erscheinungen stets *unmittelbar mitpräsent*, auch wenn sie nicht als solche erscheint. Gerade in diesem Sinne ist die Vernunftidee ein integraler Bestandteil der Erscheinung.

Worin besteht nun der Ort der Idee als metaphysisches Objekt? Maimons Antwort liegt m. E. darin, dass ihr Ort in der *Bewegung der Erscheinung selbst* zu suchen ist. Entscheidend ist dabei zu berücksichtigen, dass der Begriff des Dings an sich – wie in den vorangehenden Überlegungen gezeigt – bereits dekonstruiert worden ist, sodass die Erscheinung hier auch *nicht* als bloß subjektives Bewusstseinsphänomen abgewertet werden darf.²²⁶ Vielmehr ist die Gegenposition maßgeblich, dass der Bezug auf die Vernunftidee eine *apriorische Struktur* ausmacht, die *der Erscheinung selbst innerwohnt und ihr intrinsisch ist*, innerhalb deren sich die Vernunftidee unmittelbar entfaltet.

Maimon beschreibt diese apriorische Struktur als ein Wechselspiel von „Vorstellung“ – im

²²⁵ Maimon (2004), S. 251.

²²⁶ Dazu vgl. Atlas (1964), S. 15.

Sinne einer vermittelten Form der Erkenntnis – und „Darstellung“ – im Sinne einer unmittelbaren Form der Erkenntnis.²²⁷ Die Vernunftidee ist eine vollständige Konstruktion bzw. Synthesis des Gegenstandes, die nicht *vermittelt* im Bewusstsein *vorgestellt*, sondern sich *unmittelbar* im Bewusstsein *darstellt*. In diesem Sinn ist die Vernunftidee eine *anonyme, präbewusst vollzogene Konstruktion bzw. Synthesis*.²²⁸ Die apriorische Struktur des Bewusstseins besteht in einer Bewegung, in der diese anonyme Konstruktion der Vernunftidee prozessual ins Bewusstsein tritt. Dabei sind sowohl der Zustand, in dem die vollständige Synthesis des Gegenstandes noch überhaupt nicht ins Bewusstsein eingegangen ist, als auch der Zustand, in dem die vollständige Konstruktion bereits völlig ins Bewusstsein eingegangen ist, „Grenzbegriffe einer Synthesis“²²⁹. Das Bewusstsein ist demnach als ein *dynamischer Prozess* zu verstehen, der sich zwischen diesen beiden Grenzbegriffen entfaltet und stets schon eine vorstellende Darstellung oder darstellende Vorstellung ist. Sich an die Idee zu binden bedeutet somit, dass das Bewusstsein in einem unendlichen Prozess fortwährend auf die vollständige Synthesis zustrebt.²³⁰

Damit lässt sich ein weiterer wesentlicher Zug von Maimons Idee der Metaphysik erkennen. Durch die Dekonstruktion des Dings an sich zeigt Maimon, dass der eigentliche Ort der Metaphysik nicht in der Hypostasierung einer hinter den Erscheinungen liegenden Substanz zu suchen ist, sondern *auf der Seite der Erscheinung* selbst. Dies bedeutet jedoch nicht, alles auf die subjektiven Erscheinungen des Bewusstseins zu reduzieren. Entscheidend ist vielmehr, das Bewusstsein selbst als *Funktion* der Vernunftidee zu verstehen, durch die sich diese im Bewusstsein entfaltet und realisiert. Gemeint ist folglich kein individuelles Bewusstsein, sondern eine *überindividuelle und anonyme Vernunft*, die sich in unserem Bewusstsein *dynamisch verwirklicht und entfaltet* – ein Denken ohne Denkenden.

Damit liegt m. E. zugleich eine zentrale These von Atlas²³¹ und Bergman²³² nahe, wonach Maimons Denken in gewisser Hinsicht als eine radikalere Vollziehung von Kants kopernikanischer Wende verstanden werden kann, die zu einer Vorwegnahme des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik führt. Wie Atlas gezeigt hat, entspricht Maimons Figur einer sich im Bewusstsein dynamisch selbst entfaltenden überindividuellen und anonymen Vernunft bereits der grundlegenden Bestimmung der absoluten Vernunft in der nachkantischen idealistischen Metaphysik²³³, die dadurch charakterisiert ist, dass sie das wahrhaft Allgemeine und Apriorische nicht in einer statischen, „toten“ transzendenten Substanz, sondern im

²²⁷ Maimon (2004), S. 190 f. Zu Maimons Begriff der „Darstellung“ vgl. Bergmann (1967), S. 28 f.

²²⁸ „Ehe man zum Bewußtsein dieser Synthesis gelangt, ist das Bewußtsein eines jeden Teils derselben keine Vorstellung, sondern eine Darstellung, weil sie sich alsdann auf nichts außer sich selbst bezieht. So ist auch das vollständige Bewußtsein aller Teile der Synthesis und folglich auch der Synthesis selbst keine Vorstellung, sondern eine Darstellung des (Verstandes) Dings selbst.“ (Ibid.)

²²⁹ „Es ist aber zu bemerken, daß sowohl das primitive Bewußtsein von einem Bestandteil einer Synthesis, ohne ihn auf dieselbe zu beziehen, als auch das Bewußtsein der vollständigen Synthesis bloße Ideen sind, d. h. sie sind die beiden Grenzbegriffe einer Synthesis, indem ohne Synthesis kein Bewußtsein möglich ist, das Bewußtsein der vollständigen Synthesis aber faßt das Unendliche in sich; folglich ist es einem eingeschränkten Erkenntnisvermögen unmöglich.“ (Maimon 2004, S. 190)

²³⁰ Vgl. Maimon (2004), S. 241.

²³¹ Vgl. Atlas (1964), S. 39-53, 325-330.

²³² Vgl. Bergman (1967), S. 21-33.

²³³ Vgl. Atlas (1964), S. 325-330.

„Leben“ des Bewusstseins selbst verortet. Wenn die zuvor entwickelte Argumentation zu Maimons Verpflichtung auf den Gedanken der Einheit der Vernunft gezeigt hat, warum Maimons Idee der Metaphysik im allgemeinen Sinne einer idealistischen Metaphysik zugehört, so tritt hier ihre *Art Differenz* hervor: Sie verpflichtet sich auf den Gedanken der Einheit der Vernunft gerade durch die Kritik am Ding an sich, die konsequente Durchführung der kopernikanischen Wende und die Entdeckung einer sich im Bewusstseinsleben selbst entfaltenden überindividuellen und anonymen Vernunft – allesamt zentrale idealtypische Merkmale der nachkantischen Metaphysik.

1.3 Maimons kritische Infragestellung des prinzipientheoretischen Grundgedankens der nachkantischen idealistischen Metaphysik und das doppelte Problem der realen Notwendigkeit als eigentümliches nachkantisches metaphysisches Problem

1.3.1 Die Frage *quid facti* und die Transzendentalphilosophie als antidogmatische Selbstverteidigung der Vernunft gegenüber dem Naturalismus

Bis hierhin wurde gezeigt, wie Maimon durch die Radikalisierung des Kantischen *quid-juris*-Arguments sowohl eine Erneuerung der Transzendentalphilosophie vollzieht als auch den prinzipientheoretischen Grundgedanken der nachkantischen idealistischen Metaphysik vorwegnimmt. In diesem Abschnitt werde ich weitergehend darlegen, dass Maimons Philosophie zugleich mit dieser Vorwegnahme eine *kritische Infragestellung* der Begründbarkeit eben dieses prinzipientheoretischen Grundgedankens verbindet. Diese kritische Infragestellung wird in einem berühmten, parallel zum *quid-juris*-Argument entwickelten Gedankengang vollzogen, nämlich in dem aus der *quid-facti* Frage hervorgehenden Argument.

In der soeben rekonstruierten Argumentation bildete die Annahme, dass die *quid-juris* Frage vollständig beantwortet werden müsse, eine zentrale *Voraussetzung*. Von diesem Ansatz her ergab sich die Notwendigkeit, dass der Transzendentalphilosoph sich auf den Gedanken der absoluten Einheit der Vernunft verpflichtet und zur idealistischen Metaphysik übergeht. Das *quid-facti*-Argument hingegen ist ein Argument, das sich von dieser Voraussetzung ausdrücklich distanziert.

Nach Maimon liegt dem Kantischen *quid-juris*-Argument eine grundlegende Voraussetzung zugrunde, nämlich dass Erfahrung ein *Faktum* ist und damit auch der objektive Gebrauch der Kategorien als Faktum feststeht. Der Kern des *quid-juris*-Arguments besteht dann darin, auf dieser Grundlage zu erklären, wie der objektive Gebrauch der Kategorien überhaupt möglich ist. Maimons Frage *quid facti* hingegen richtet sich auf eine Infragestellung eben dieses von Kant vorausgesetzten Faktums. Die Frage *quid facti* lautet demnach: Wie können wir sicherstellen, dass Erfahrung tatsächlich ein Faktum ist? Worauf stützen wir uns, wenn wir behaupten, es gebe in der Tat einen objektiven Gebrauch der Kategorien? Diese Frage unterscheidet sich nach Maimon von der des *quid-juris* dadurch, dass es hierbei nicht darum geht, „ob wir die Kategorie mit Recht gebrauchen können, welches die Beantwortung der

Frage: *quid juris?* ist“²³⁴, sondern „ob auch das Faktum wahr sei, daß wir sie nämlich bei wirklichen Gegenständen gebrauchen“.²³⁵

Der entscheidende Punkt in Maimons Argumentation besteht darin, dass in dieser Fragestellung implizit eine Schwachstelle enthalten ist, welche die Kantische Philosophie für *skeptische Einwände* öffnet. Diese besteht darin, dass, wenn Erfahrungsurteile bzw. der objektive Gebrauch der Kategorien nicht als unanfechtbares Faktum, sondern lediglich als problematische Überzeugung gelten, auch die von der Transzendentalphilosophie entwickelten Prinzipien nur eine *problematische Geltung* besitzen. Und genau dies – so Maimons Argument – trifft auf den objektiven Gebrauch der Kategorien zu: Er ist keineswegs ein unumstößliches Faktum. Die spezifische Weise, in der Maimon diese Kantische Grundannahme problematisiert, besteht darin, *Humes Skeptizismus* als Gesprächspartner einzuführen.

Humes Skeptizismus ist bekannt für seinen „methodologischen Naturalismus“²³⁶, das heißt – in den Worten Paul Franks – „the idea that only the methods of the natural sciences could be used for the acquisition of knowledge, perhaps even for rational belief formation“.²³⁷ Ausgehend von diesem naturalistischen Grundsatz vertritt Humes Skeptizismus die Auffassung, dass die *normativen* Strukturen der Erkenntnis – exemplarisch das Kausalgesetz – nicht durch die Vernunft, sondern durch mit der *Gewohnheit* verknüpfte *psychologische Mechanismen* erklärt werden können. Rekurrierend auf diesen naturalistischen und skeptischen Gedanken argumentiert Maimon nun, dass auch Kants Überzeugung von der Faktizität des objektiven Gebrauchs der Kategorien als eine Überzeugung verstanden werden kann, die sich in der Tat durch bestimmte, mit der Gewohnheit zusammenhängende psychologische Mechanismen erklären lässt:

Wir sagen z. B. das Feuer erwärmt (macht warm) den Stein, welches nicht bloß die Wahrnehmung der Folge zweier Erscheinungen in der Zeit, sondern die Notwendigkeit dieser Folge bedeutet. Hierauf aber würde David Hume antworten: Es ist nicht wahr, daß ich hier eine notwendige Folge wahrnehme; ich bediene mich zwar bei dieser Gelegenheit desselben Ausdrucks, dessen sich andere bedienen, allein ich verstehe darunter bloß die von mir oft wahrgenommene Folge der Erwärmung des Steins auf die Gegenwart des Feuers, nicht aber die Notwendigkeit dieser Folge. Es ist bloß eine Assoziation der Wahrnehmungen, aber kein Verstandesurteil: es ist eben das, was man die Erwartung ähnlicher Fälle bei den Tieren

²³⁴ Maimon (2004), S. 44.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Franks (2016b). Hier übernehme ich Franks' These, dass eines der zentralen Ziele Kants und der nachkantischen Tradition darin besteht, dem durch den Naturalismus hervorgerufenen Skeptizismus sowie der Geringschätzung der Rolle der Vernunft im menschlichen Leben entgegenzuwirken.

²³⁷ Ibid.

nennt.²³⁸

Laut Maimon könnte unser Glaube an den objektiven Gebrauch der Kategorien allein dadurch zustande kommen, dass wir durch Gewohnheit Vorstellungen in ein bestimmtes *Gesetz der Assoziation* einordnen und dieses Gesetz infolgedessen fälschlich für ein objektiv notwendiges, intelligibles Gesetz halten. Und selbst wenn Kant nun darauf hinweist, dass die Kategorienformen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind, die aus der Erfahrung nicht eliminiert werden können und daher konstitutiv für sie sind, „so kann ihm David Hume (oder sein Stellvertreter) dieses alles gerne zugeben“²³⁹ – und dennoch entgegen:

[D]er Begriff von Ursache ist nicht in der Natur unsers Denkens überhaupt, so daß er auch in der symbolischen Erkenntnis statt fände, auch nicht in der Erfahrung in dem Sinne, in welchem Herr Kant dieses Wort gebraucht, gegründet; folglich gibt es auch keine eigene Erfahrungssätze, die Notwendigkeit ausdrücken, und wenn ich sage: dieser Begriff ist von der Erfahrung hergenommen, so verstehe ich darunter bloße Wahrnehmung, die eine (durch Gewohnheiten entstandene) subjektive Notwendigkeit enthält, und die man fälschlich für eine objektive Notwendigkeit ausgibt.²⁴⁰

Mit diesem Argument versucht Maimon zu zeigen, dass der Ausgangspunkt des kritischen Projekts Kants – nämlich die Überzeugung von der Faktizität des objektiven Gebrauchs der Kategorien – möglicherweise nichts weiter ist als eine subjektive, als psychologisches Produkt zu verstehende Überzeugung. Silvan Imhof hat diesen Gedankengang treffend zusammengefasst:

Mit anderen Worten: es ist tatsächlich – und vielleicht sogar notwendigerweise – so, dass wir diese Überzeugung haben, es ist aber zweifelhaft, dass sie wahr ist. Und die Zweifel an der Wahrheit der Überzeugung können dadurch begründet werden, dass eine alternative Erklärung gegeben wird, die das Vorliegen der Überzeugung hinreichend erklärt, jedoch ohne dabei wie die Transzendentalphilosophen vorauszusetzen, dass die Überzeugung wahr ist.²⁴¹

²³⁸ Maimon 2004, S. 44 f.

²³⁹ Maimon 2004, S. 45.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Imhof (2020).

Diese von Imhof so bezeichnete alternative Erklärung ist eine psychologische Erklärung, die auf den Zusammenhang mit der Gewohnheit verweist. Wenn die Überzeugung von der Faktizität des objektiven Gebrauchs der Kategorien sich auf diese Weise psychologisch erklären lässt, dann erscheint die Transzendentalphilosophie – die, wie Imhof betont, diese Überzeugung als wahr voraussetzt – als *voraussetzungsreich*. Unter diesem kritischen Gesichtspunkt kann die Transzendentalphilosophie kaum als ein Unternehmen gelten, das von einem unanfechtbaren Faktum ausgeht. Im besten Fall lässt sich ihr Ausgangspunkt eher als eine von der Vernunft vorgenommene *Hypothese* oder als ein *Postulat* beschreiben, nämlich dass es objektiven Gebrauch der Kategorien geben *soll*.

Genau hierin besteht m. E. ein weiteres wichtiges Ergebnis von Maimons Auseinandersetzung mit Kant. Dies heißt, dass er unter dem oben entwickelten kritischen Gesichtspunkt das Projekt der Transzendentalphilosophie in seiner Möglichkeit *neu bewertet*. Dieses Ergebnis verbindet sich mit der zuvor dargestellten weiteren These seiner Kant-Auseinandersetzung, nämlich dass die Transzendentalphilosophie zu einer Metaphysik zu erweitern ist, deren Zentrum die Einheit der Vernunft (Vernunftidee) bildet. Dazu schreibt Maimon:

Hr. Kant setzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir nämlich Erfahrungssätze (die Notwendigkeit ausdrücken) haben, und beweiset hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieselbe Erfahrung unmöglich wäre; nun ist aber Erfahrung möglich, weil sie nach seiner Voraussetzung wirklich ist, folglich haben diese Begriffe objektive Realität. Ich hingegen bezweifle das Faktum selbst, daß wir nämlich Erfahrungssätze haben, daher kann ich ihre objektive Gültigkeit auf diese Art nicht beweisen, sondern ich beweise bloß die Möglichkeit ihrer objektiven Gültigkeit von Gegenständen nicht der Erfahrung (die in der Anschauung bestimmt sind), sondern ihrer Grenzen, die durch die Vernunft in Beziehung auf die ihnen korrespondierenden Anschauungen als Objekte bestimmt sind, wodurch die Frage *quid juris?* (indem man reine Begriffe auf Ideen appliziert) wegfallen muß. Die Dinge *können* also in diesem Verhältnis unter einander stehen; ob sie aber in der Tat in diesem Verhältnisse unter einander sind, ist noch immer die Frage.²⁴²

In der zitierten Passage formuliert Maimon seine eigene These zur Transzendentalphilosophie. Zum einen deutet diese auf den bereits zuvor dargestellten Gedanken einer Revision der

²⁴² Maimon (2004), S. 105.

Transzendentalphilosophie hin, wonach sich das *quid-juris*-Problem nur durch den Gedanken der Vernunftseinheit lösen lässt, unter dem Erkenntnis nicht mehr als Bezugnahme auf aposteriorisches Material verstanden wird, sondern so, dass im Erkenntnisvollzug „reine Begriffe auf Ideen appliziert“ werden. Zum anderen wird nun ein weiterer Gedanke zur *Revision* der Transzendentalphilosophie zum Ausdruck gebracht: Die Argumentation der Transzendentalphilosophie – die sich nun zu einer Metaphysik der absoluten Einheit der Vernunft erweitert – sollte bzw. kann *nicht*, wie bei Kant, auf der Faktizität empirischer Gegebenheit beruhen.

Wenn der Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie, die sich zu einer Metaphysik erweitert, nicht in einem unanfechtbaren Faktum liegen soll, stellt sich die Frage, worin er dann zu suchen ist. Maimon verweist hier auf den bereits eingeführten Begriff der *Metaphysik der Grenzen*. Grenzen bedeutet: *Soll* es Erfahrung geben, so muss sie ausgehend von der absoluten Einheit der Vernunft erklärt werden; auf andere Weise lässt sich Erfahrung nicht begreifen. Ob wir jedoch *tatsächlich imstande sind*, die Erfahrung ausgehend von der absoluten Einheit der Vernunft zu erklären, bleibt eine *offene* Frage: „Die Dinge können also in diesem Verhältnis unter einander stehen; ob sie aber in der Tat in diesem Verhältnisse unter einander sind, ist noch immer die Frage.“

In diesem Sinne beruht der Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie vielmehr auf einem *Ausgangspostulat*, dass es Erfahrung bzw. einen objektiven Gebrauch der Kategorien *geben soll*. Maimon bringt damit eine grundlegende Neubestimmung des transzendentalphilosophischen Ansatzes zum Ausdruck: Hume hat eine psychologisch-naturalistische Erklärung für unsere Überzeugung von der Erkenntnisfähigkeit aufgezeigt. Der Transzendentalphilosoph hingegen lässt sich als jemand verstehen, der sich mit einer solchen Reduktion der normativen Kraft der Vernunft auf ein Produkt psychologischer Mechanismen und Gewohnheit nicht zufriedengibt, sondern das Programm verfolgt, den „rechtmäßigen Besitz“²⁴³ der Vernunft zu verteidigen. Will ein Transzendentalphilosoph wie Kant diesen Ansatz konsequent umsetzen, so muss er sich an eine Metaphysik der Einheit der Vernunft binden, um eine *alternative, nicht-naturalistische Erklärung der Erkenntnis* zu liefern. Dabei funktioniert dies aber so, dass die Begründung einer solchen Metaphysik *allein* auf dem *von der Vernunft selbst erhobenen Anspruch* auf ihren rechtmäßigen Besitz beruht – und *nicht* auf einem Faktum.²⁴⁴

Die Metaphysik, an die sich die Transzendentalphilosophie bindet, soll daher nicht primär eine objektive Darstellung von Gegenständen sein (wie in der vorkritischen Metaphysik des Dings an sich), sondern eine *Selbstdarstellung* der Vernunft, in der sie die Möglichkeit aufzeigt, die Realität aus ihr selbst heraus zu erklären. Transzendentalphilosophie ist in diesem strengen Sinn die Verteidigung der Vernunft vor ihrem eigenen „Gerichtshof“: Sie erhebt den Anspruch, begründet ihn, beurteilt ihn – einschließlich der Beurteilung der Tragweite und der Grenzen ihrer eigenen Argumentation. Insofern lässt sich sagen, dass Maimon den von Kant geforderten *antidogmatischen* und rein

²⁴³ Maimon (2004), S. 236.

²⁴⁴ Dies passt gut zu der zuvor mit Nisenbaum vorgeschlagenen Deutung, wonach Maimons Idee des unendlichen Verstands erst durch die aktive Selbstbindung des rationalen Subjekts an diese Idee Aktualität erlangt (vgl. Nisenbaum 2018, S. 104 f.).

selbstverantwortlichen Charakter der Transzendentalphilosophie in *noch radikalerer* Weise zur Geltung bringt.

1.3.2 Das doppelte Problem der realen Notwendigkeit und das Schicksal der Transzendentalphilosophie

Eine weitere zentrale Frage lautet, wie leistungsfähig dieses Modell der Selbstverteidigung der Vernunft tatsächlich ist, wenn es darum geht, eine Alternative zur psychologisch-naturalistischen Erklärung zu bieten. M. E. eröffnet gerade das Verständnis von Maimons Antwort auf diese Frage zugleich die Möglichkeit, zu dem von mir sogenannten *doppelten Problem der realen Notwendigkeit* überzuleiten, das dieser Untersuchung zugrunde liegt. Der entscheidende Punkt besteht darin, Maimons differenzierte, nämlich doppelte Antwort in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen.

Einerseits weist dieses alternative Modell laut Maimon eine hohe innere Kohärenz auf. Mit der aus der Idee der Vernunft heraus entwickelten Erklärung der objektiven Erkenntnis wird aufgezeigt, weshalb wir, wenn wir die normative Kraft der Vernunft verteidigen wollen, annehmen müssen, dass das Reale und das begrifflich Notwendige miteinander übereinstimmen. Insbesondere erweist sich dieser Ansatz doch als geeignet zur Lösung einer allgemeinen Antinomie der Vernunft²⁴⁵: Einerseits wird sie stets geleitet vom Anspruch auf eine vollständige, vollkommen aktive und intelligibel-notwendige Erkenntnis, andererseits ist sie für jede Erkenntnis auf ein Verhältnis zur Materie angewiesen. Nach dem zuvor dargestellten Konzept hindert diese Antinomie nicht daran, am Gedanken der Vernunftseinheit festzuhalten, da gerade die Bewegung zwischen Unvollständigkeit und Vollständigkeit der Erkenntnis den dynamischen Vollzug jener apriorischen Struktur ausmacht, die der Vernunftseinheit als Erscheinung selbst innewohnt. Auf diese Weise kann die „neue“ Transzendentalphilosophie die Tatsache, dass Erkenntnis stets mit einer Gegebenheit des Materials verknüpft ist, in ihr eigenes Konzept integrieren. Damit wird eine Metaphysik entworfen, die den umfassendsten Anspruch der Vernunft auf ihre eigene Rechtmäßigkeit artikuliert.

Andererseits gilt jedoch: Gerade weil die hier in Rede stehende Metaphysik als eine von der Vernunft auf der Grundlage ihres eigenen Anspruchs unternommene Selbstverteidigung bestimmt ist, muss das transzendental-kritische Projekt vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ zugleich auch den Umstand reflektieren, dass jene von der Vernunft selbst vorgenommene metaphysische Deutung, wonach das Reale mit dem Notwendigen identisch ist, *ihrerseits ein von der Vernunft hervorgebrachter*

²⁴⁵ „Das Ding an sich ist also eine Vernunftidee, die von der Vernunft selbst zur Auflösung einer allgemeinen Antinomie des Denkens überhaupt gegeben ist. Denn das Denken überhaupt besteht in Beziehung einer Form (Regel des Verstandes) auf eine Materie (das ihr subsumierte Gegebene). Ohne Materie kann man zum Bewußtsein der Form nicht gelangen, folglich ist die Materie eine notwendige Bedingung des Denkens, d.h. zum reellen Denken einer Form oder Verstandesregel muß notwendig eine Materie, worauf sie sich bezieht, gegeben werden; auf der andern Seite hingegen erfordert die Vollständigkeit des Denkens eines Objekts, daß nichts darin gegeben, sondern alles gedacht werden soll. Wir können keine dieser Forderungen als unrechtmäßig abweisen, wir müssen also beiden Genüge leisten, dadurch, daß wir unser Denken immer vollständiger machen, wodurch die Materie sich immer der Form nähert bis ins Unendliche, und dieses ist die Auflösung dieser Antinomie.“ (Maimon 2004, S. 241)

Begriff ist, bei dem zu fragen bleibt, ob im Falle dieses Begriffs selbst seine begriffliche Notwendigkeit und seine Realität tatsächlich wechselseitig aufeinander verweisen. – Genau hierin liegt das von mir so bezeichnete *doppelte Problem der realen Notwendigkeit*: Worin besteht die reale Notwendigkeit des Gedankens der absoluten Einheit selbst, der behauptet, alles Reale sei notwendig?

Maimons These, so meine Interpretation, lautet, dass die Transzendentalphilosophie in dieser Frage notwendig auf ihre eigene Grenze stößt – und dass dies zugleich die Grenze ihrer Fähigkeit markiert, die psychologisch-naturalistische Erklärung zu widerlegen. Die Transzendentalphilosophie stößt hier notwendig an ihre Grenze, weil wir nun sehen, dass es sich in ihr um eine Selbstverteidigung der Vernunft handelt: Die Vernunft kann in diesem Rahmen ausführlich darlegen, was aus ihrer eigenen Perspektive Realität sein *soll*, doch bleibt dies stets eine Bestimmung aus der Perspektive der Vernunft selbst. In dieser Lage kann die Vernunft nicht *vollständig ausschließen*, dass die Realität in der Tat *anders beschaffen sein könnte*.

Die Möglichkeit, dass die Realität in der Tat anders beschaffen sein könnte, erhält zusätzliche Schärfe durch die Konkurrenztheorie, nämlich durch die naturalistisch-psychologische Erklärung der Erkenntnis: Selbst wenn die Vernunft eine umfassende, aus ihr selbst hervorgehende Erklärung der Realität zu liefern vermag – was wäre, wenn der Gedanke der Vernunftseinheit selbst lediglich ein Produkt psychologischer Mechanismen bzw. der Gewohnheit wäre? Mit Maimon lässt sich in der Tat erkennen, dass aus dieser Perspektive gerade die Frage problematisch wird, ob der Gedanke der Vernunftseinheit selbst über eine reale Notwendigkeit verfügt, die unser Leben tatsächlich bestimmt. Diese Problematik lässt sich, so meine These, im Hinblick auf einen Aspekt der *Realität* und auf einen Aspekt der *Notwendigkeit* in zwei Varianten fassen.²⁴⁶

(1) *Das Problem der Realität der Einheit der Vernunft*

Dieses Realitätsproblem besagt: Auch wenn die Transzendentalphilosophie postulieren kann, dass es einen objektiven Gebrauch der Kategorien *geben soll* und die absolute Einheit der Vernunft als deren transzendente Bedingung etabliert, muss sie zugleich einsehen, dass die Realität dieser transzendentalen Bedingung selbst *problematisch* bleibt.²⁴⁷ Denn es lässt sich nicht sicherstellen, ob die Einheit von intelligibler Notwendigkeit und Realität tatsächlich ein *lebensweltlich ausweisbares Faktum* ist. Dieser Punkt lässt sich mit Rekurs auf das zuvor eingeführte Humesche Argument weiter präzisieren:

²⁴⁶ In seiner herausragenden Studie zum nachkantischen Skeptizismus und zum transzendentalen Argument unterscheidet Franks zwei zentrale Probleme, die die nachkantischen Skeptiker der Transzendentalphilosophie hinterlassen haben: das „Realitätsproblem“ und das „Einzigkeitsproblem“. Meine These über das doppelte Problem der realen Notwendigkeit der Einheit der Vernunft und seine beiden Varianten verdankt sich in hohem Maße Franks Argumentation. Das Realitätsproblem, wie ich es im Folgenden rekonstruieren werde, entspricht im Wesentlichen dem von Franks so bezeichneten Realitätsproblem. Das Notwendigkeitsproblem ist zwar mit dem Einzigkeitsproblem vergleichbar, jedoch nicht identisch, sofern Franks hier den Schwerpunkt stärker auf die Einzigkeit der transzendentalen Bedingungen legt. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Franks beide skeptischen Probleme im Rahmen der zeitgenössischen Debatte um das transzendente Argument diskutiert, während ich sie stärker mit der Frage nach dem Prinzip der idealistischen Metaphysik verknüpfe. In Anknüpfung an Franks Auffassung, dass diese beiden skeptischen Probleme zentrale Herausforderungen für eine transzendentalphilosophische Antwort auf den Naturalismus darstellen, versuche ich – als bescheidene Ergänzung – den von Franks nicht behandelten Beitrag Fichtes aus dem Jahr 1804 zu dieser Problematik aufzuzeigen (vgl. Franks 2005; ders. 2016b).

²⁴⁷ Vgl. Franks (2005), S. 176–189, ders. (2016b).

Selbst wenn sich im alltäglichen Leben gewisse Überzeugungen – etwa der Glaube an die Gültigkeit der Erfahrungsurteile – anführen lassen, um den Glauben an eine Einheit von intelligibler Notwendigkeit und Realität zu plausibilisieren, so bleiben diese Überzeugungen doch dadurch fragwürdig, dass der Skeptiker darauf hinweist, ihr Zustandekommen lasse sich psychologisch mit Bezug auf Gewohnheit erklären. Auf dieser Problemstufe bleibt die naturalistische Weltanschauung von der transzendentalphilosophischen Widerlegung unberührt.

Es gibt jedoch dennoch eine mögliche Antwort auf das Realitätsproblem: Selbst wenn die Realität des transzendentalphilosophischen Postulats in der Schwebe bleibt, kann die Vernunft unter diesem Postulat dennoch eine möglichst umfassende und kohärente intelligible Ordnung konstruieren, die aus ihr selbst heraus die Realität erklärt, um so andere Deutungen der Realität – etwa eine naturalistische – zu widerlegen oder gar auszuschließen. Wenn ihre Erklärungskraft in Bezug auf das Reale hinreichend stark und kohärent ist, scheint sie zumindest das Potenzial zu besitzen, eine ernsthafte Alternative zur naturalistischen Realitätsauffassung zu bilden. Gegen diese Möglichkeit findet sich bei Maimon jedoch noch eine weitergehende skeptische Kritik, nämlich eine Kritik an der Fähigkeit der Vernunft selbst, eine *notwendige* intelligible Ordnung zu konstruieren:

(2) *Das Problem der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft*

Das Notwendigkeitsproblem besagt: Selbst wenn die Vernunft eine möglichst umfassende und überzeugende intellektuelle Ordnung zur Erklärung der Realität aus ihr selbst heraus konstruiert, um andere Deutungen der Realität auszuschließen, lässt sich dieser Ausschluss dennoch nicht *endgültig* vollziehen, insofern es kein *Kriterium* gibt, um zu bestimmen, weshalb die von uns konstruierte Notwendigkeitsordnung nicht nur *für* den jeweiligen *Konstrukteur* *subjektiv notwendig*, sondern *wahrhaft notwendig* sein sollte. Der Naturalismus behält hier eine unangetastete Position, weil er nicht nur den konkreten Inhalt einer von der Vernunft konstruierten Realitätserklärung in Frage stellt, sondern die *Fähigkeit der Vernunft überhaupt*, eine notwendig gültige Erklärung der Realität zu liefern. Er kann dies dadurch erreichen, dass er von vorherein der Konkurrenz mit einer realitätserklärenden Vernunftdeutung ausweicht, indem er behauptet, die von der Vernunft vertretenen notwendigen Gesetze könnten lediglich Gesetze der Assoziation sein, die durch Gewohnheit gebildet werden – Gesetze also, die nur subjektive, nicht jedoch objektive Notwendigkeit besitzen. Maimon bemerkt im *VTP* sogar:

Wollen wir aber die Sache genauer betrachten, so werden wir finden, daß der Ausdruck:
objektive Notwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Notwendigkeit immer einen
subjektiven Zwang, etwas als wahr anzunehmen, bedeutet.²⁴⁸

²⁴⁸ Maimon (2004), S. 99.

Wir verfügen aus unserer eigenen Perspektive über kein Kriterium, um zu bestimmen, was objektive bzw. wahrhafte Notwendigkeit ist. In diesem Sinne bleibt stets die Möglichkeit bestehen, die Notwendigkeit einer Konstruktion der Vernunft zu bezweifeln oder zu relativieren, indem der Skeptiker darauf hinweist, dass diese Notwendigkeit möglicherweise durch irrationale Vorbedingungen bedingt sein könnte – Gewohnheit, psychologische Gesetze, anthropologische oder historische Voraussetzungen usw.

Also: Das Realitätsproblem stellt die *Realität* der von uns konstruierten intelligiblen Ordnung in Frage, das Notwendigkeitsproblem unsere *Fähigkeit*, eine solche Ordnung überhaupt zu konstruieren. Daraus ergibt sich, dass für Maimon der Selbstverteidigung der Vernunft eine Grenze gesetzt ist: So umfassend die Metaphysik der Vernunftseinheit auch eine Erklärung des Verhältnisses von Realität und Notwendigkeit zu liefern vermag, so bleibt doch ein Verhältnis von Realität und Notwendigkeit, das sich nicht hinreichend rechtfertigen lässt – nämlich die *Meta-Relation* zwischen der begrifflichen Notwendigkeit ihres metaphysischen Konzepts selbst und seiner Realität.

Damit ist umrissen, was ich als das doppelte Problem der realen Notwendigkeit (samt seinen beiden obigen Varianten) in Maimons Auseinandersetzung mit Kant verstehe. Weshalb ist dieses Problem, so wie ich es rekonstruiert habe, von solcher Bedeutung?

M. E. formuliert Maimon damit eine entscheidende Diagnose über das *Schicksal* der Transzendentalphilosophie. In der vorkritischen rationalistischen Philosophie war die These von der Identität von Realität und intelligibler Notwendigkeit bereits präsent, ohne dass das doppelte Problem der realen Notwendigkeit überhaupt gestellt worden wäre. Denn im prinzipientheoretischen Rahmen des vorkritischen Rationalismus – sei es in Spinozas *causa sui* oder in Leibniz' prästablierter Harmonie – ist die Identität von Realität und intelligibler Notwendigkeit als vorausgesetzte Prämisse fest verankert. Unter dieser Voraussetzung klafft keine Lücke zwischen dem realen Leben und der intelligiblen Ordnung. Eine solche Voraussetzung kann die Transzendentalphilosophie jedoch nicht übernehmen, da sie gerade mit der *Kritik* an den dogmatischen Prämissen der Philosophie ansetzt. Genau dies macht es der Transzendentalphilosophie schwer, über zusätzliche Mittel zu verfügen, um auf die oben aufgeworfenen Fragen nach Realität und Notwendigkeit zu antworten. Transzendentalphilosophie fällt es nicht nur schwer, diese Antwort zu geben, sondern sie muss *sich auch darüber im Klaren* sein, dass es ihr schwerfällt, sie zu geben, sofern sie – wie bereits dargelegt – eine Selbstprüfung der Vernunft ist, die sich zugleich verteidigt und sich ihrer eigenen Grenzen bewusst sein muss. Daher ist die Transzendentalphilosophie in einer eigentümlichen Weise auf die These von der Identität von Realität und intelligibler Notwendigkeit verpflichtet:

Sie muss sich an sie *binden*, weil sie die Vernunft verteidigen will und der Gedanke der Einheit der Vernunft die konsequenteste Antwort auf diese Verteidigungsaufgabe darstellt; zugleich muss sie sich von ihr *distanzieren*, weil ihr keine nicht-dogmatische, lebensweltlich ausweisbare Möglichkeit zur Verfügung steht, um die reale Notwendigkeit dieses Gedankens selbst zu erweisen.

Aus dieser Perspektive lässt sich auf eine bereits zuvor diskutierte Passage zurückkommen, in der Maimon die interessante Formulierung verwendet, dass die Kantische Philosophie, obwohl sie den Dogmatismus der Metaphysik des Dings an sich ablehne, doch nicht auf eine bestimmte Version des *Dogmatismus* verzichten dürfe, ja sogar zu ihr verpflichtet sei – nämlich auf die von Maimon vertretene Metaphysik der Idee. Diese Formulierung lässt sich hier gut erklären: Die Metaphysik der Idee ist diejenige Metaphysik, die Maimon als nach der Kantischen Kritik zu entwickelnde – konkret in der Gestalt einer idealistischen Metaphysik – ausweist; sie unterscheidet sich von der vorkritischen, am Ding an sich orientierten Metaphysik des Dogmatismus. Dennoch bleibt sie eine Form des *Dogmatismus*, den die Transzendentalphilosophie als anti-dogmatische Philosophie nicht eingehen *kann*, wenn auch sie ihn eingehen *sollte*.

Ich argumentiere, dass sich erst an diesem Punkt die volle Bedeutung von Maimons Philosophie für die nachkantische idealistische Metaphysik erschließt. Sie enthält nicht nur *Vorwegnahme des Prinzips des Idealismus*, sondern zugleich eine *kritische Nachfrage nach dessen Begründbarkeit*.

Nach Maimon besteht die einzige Möglichkeit, diese Spannung zu lösen, in der bereits im Zusammenhang mit dem doppelten Problem der realen Notwendigkeit eingeführten Vorgehensweise: Die Vernunft postuliert, dass es einen objektiven Gebrauch der Kategorien geben *soll*, und konstruiert unter diesem Postulat eine möglichst umfassende und kohärente intelligible Ordnung zur Erklärung der Realität aus der Vernunft heraus, um der naturalistischen Deutung der Realität zu widersprechen. Doch – wie aus der vorhergehenden Analyse dieser Problemlage hervorgeht – kann eine solche Erklärung der Realität nicht *endgültig* als real notwendig ausgewiesen werden. Damit wird die Verteidigung des rechtmäßigen Besitzes der Vernunft zu einem Ziel, *das ins Unendliche hinausgeschoben* ist: Die Vernunft kann sich diesem Ziel durch ihr unablässiges Streben nach einer hinreichenden intelligiblen Erklärung annähern, es aber nie vollständig erreichen. Das Schicksal der Transzendentalphilosophie als einer Selbstrechtfertigung der Vernunft liegt darin, dass sie genau weiß, wie sie ihre Rechtfertigung zu führen hätte – nämlich durch eine idealistische Metaphysik –, diesen „rechtmäßigen Besitz“ jedoch, in Maimons Worten, „denselben nie auf einmal genießen, sondern bloß nach und nach bis ins Unendliche“²⁴⁹ kann. In einer Passage, in der Maimon seine eigene Auffassung der Selbstrechtfertigung und Selbstprüfung der Vernunft in der Transzendentalphilosophie derjenigen Kants gegenüberstellt, bringt er dies mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck:

Nach Kants System wird die Vernunft zu ihrer Selbsterkenntnis zurück geführt, und nachdem sie sowohl ihre Kräfte, als ihre Ansprüche genau untersucht hat, findet sie, daß diese bloß zur Sicherung ihres Besitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend sind. Nach meinem System (oder Nichtsystem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen

²⁴⁹ Maimon (2004), S. 236.

Eroberungen, sondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Besitzes; aber sie findet zugleich, daß dieser unbegrenzt ist, sie kann daher denselben nie auf einmal genießen, sondern bloß nach und nach bis ins Unendliche [...]²⁵⁰

In dieser Perspektive lässt sich abschließend festhalten, dass die von Maimon vorweggenommene idealistische Metaphysik in ihrer Tragweite zumindest *teilweise* problematisch bleibt. Solange sie den Nachweis ihrer eigenen realen Notwendigkeit nicht endgültig erbringen kann, erweist sie sich gegenüber der naturalistischen Position – die jederzeit bereit ist, den Glauben an eine solche reale Notwendigkeit durch Rückgriff auf psychologische Erklärungen zu dekonstruieren – als zu *fragil* und damit anfällig für skeptische Einwände. Es überrascht daher kaum, dass Maimon in seiner Schrift *Über die Progressen der Philosophie* (1793) die Idee der Einheit der Vernunft – als vorweggenommenes Prinzip des Idealismus – zwar als überaus nützlich, letztlich jedoch als von der Vernunft selbst entworfene „Fiktion“ charakterisiert.²⁵¹ Die als Verteidigungsstrategie der Vernunft vorgezeichnete idealistische Metaphysik bleibt insofern ein „Luftschloss“. In einem späten Text greift Maimon schließlich auf ein biblisches Gleichnis zurück, um diese prekäre Lage der Vernunft zu charakterisieren:

Du sollst das gelobte Land von ferne sehen, aber dahin nicht kommen!²⁵²

1.3.3 Das doppelte Problem der realen Notwendigkeit als eigentümliche nachkantische Frage nach der Grundlegung der idealistischen Metaphysik

Lassen sich die bisherigen Überlegungen zuspitzen, so ergibt sich Folgendes:

(1) Maimons konsequente Durchführung von *quid-juris*-Argument zeigt, dass die Transzendentalphilosophie, will sie eine vollständige Verteidigung der Vernunft leisten, sich an eine idealistische Metaphysik binden muss, deren Zentrum der Gedanke der Vernunfteinheit bildet. Diese idealistische Metaphysik gründet in der Kritik des Dings an sich und in der radikalen Durchführung der kopernikanischen Wende; sie stellt Maimons Vorwegnahme dessen dar, wie und warum Metaphysik nach Kant gedacht werden soll und muss.

(2) Maimons *quid-facti*-Argument macht hingegen deutlich, dass – so nötig die Bindung an den Gedanken der Vernunfteinheit für die Transzendentalphilosophie auch ist – das Verhältnis zwischen der

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Maimon (1793), S. 55.

²⁵² Das Zitat entstammt Maimons Aufsatz „*Der moralische Skeptiker*“ (vgl. Maimon 1976, S. 554). Thielke und Melamed greifen dieses Gleichnis in ihrer hervorragenden Einführung zum Maimon-Artikel der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* erstmals auf, um die prekäre Lage der Philosophie aus Maimons Sicht zu charakterisieren (vgl. Thielke und Melamed 2025).

begrifflichen Notwendigkeit und der Realität dieses Gedankens problematisch bleibt. Damit ist die Begründbarkeit bzw. Grundlegung der bei Maimon vorweggenommenen idealistischen Metaphysik selbst prekär: Sie lässt sich annähern, aber nicht endgültig fundieren.

Das ist, in nuce, genau die Spannung, die ich mit dem *doppelten Problem der realen Notwendigkeit* zu fassen versuche: Die Transzendentalphilosophie *soll* sich in eine idealistische Metaphysik verwandeln – und *kann* es doch gerade nicht. Wenn meine bisherigen Überlegungen überzeugen, dann führt diese Diagnose zu der grundlegenden Einschätzung der nachkantischen Metaphysik, die ich in dieser Untersuchung vertrete – und mit der das erste Kapitel abschließt:

Maimons Philosophie markiert im nachkantischen Kontext eine besondere Lage der Metaphysik. Noch bevor die idealistische Metaphysik mit Fichtes *GWL* von 1794/95 etabliert wird, inszeniert Maimon durch die konsequente Durchführung der Transzendentalphilosophie bereits eine „Voraufführung“ des idealistischen Projekts – und erklärt es zugleich für *problematisch*. Entscheidend ist dabei, dass Maimon mit dieser Voraufführung ein Denkparadigma vorgibt, unter dem sich nicht nur – wie in der Forschung oft betont – die Motivation für den Weg zur idealistischen Metaphysik nachzeichnen lässt, sondern vor allem auch die Herausforderung, die sich der wirklichen Grundlegung einer solchen Metaphysik stellt.

Die nachkantische idealistische Metaphysik steht damit *nicht nur* vor der Aufgabe, ausgehend von der Einheit der Vernunft eine umfassende rationale Erklärung der Realität zu leisten; sie ist zugleich verpflichtet, eine ihr *eigentümliche* Aufgabe zu bewältigen:

Wie lässt sich die reale Notwendigkeit eben dieser Vernunftseinheit – in einer gründlicheren Weise, als Maimon sie vorgeführt hat – selbst begründen?

Im von Maimon vorgegebenen Denkparadigma gilt dabei als entscheidend, dass auch der Schritt zur idealistischen Metaphysik *innerhalb* des kritischen Rahmens der Transzendentalphilosophie vollzogen wird. Das heißt: Dieses metaphysische Projekt soll die Kritik am Dogmatismus nicht obsolet machen, sondern in sich aufnehmen. Eben deshalb wird eine direkte Behauptung der realen Notwendigkeit der Vernunft – wie sie der vorkritische Rationalismus kannte – nicht akzeptiert. Die Metaphysik muss vielmehr einen *eigenständigen Beweis für ihre eigene reale Notwendigkeit erbringen*, wenn auch Maimon diesen Beweis für unplausibel hält oder allenfalls für in einer unendlichen Annäherung teilweise erbringbar.

Eine zentrale Tendenz dieser Untersuchung besteht darin, dieses Problem als *Prüfstein* für das Verständnis der nachkantischen Metaphysik zu betrachten: Da Maimon bereits vor der eigentlichen Etablierung der idealistischen Metaphysik deren Begründbarkeit kritisiert hat, erscheint es aus philosophischer wie auch aus historischer Perspektive unzureichend, die nachkantischen Idealisten lediglich als in einer von Maimon bereits vorgezeichneten Richtung operierend zu verstehen – als Fortführung einer, wenn auch modifizierten, Form des Dogmatismus –, ohne zugleich eine stärkere Antwort auf Maimons Zweifel an der realen Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu geben.

Damit soll eine *spezifische nachkantische* Konstellation für das Problem der Grundlegung der idealistischen Metaphysik herausgearbeitet werden: Trotz zahlreicher Affinitäten zum vorkritischen Rationalismus wird der Gedanke einer absoluten Einheit der Vernunft als Prinzip des Idealismus bei Maimon letztlich aus dem *Binnenhaushalt der Transzendentalphilosophie* heraus eingeführt und geprüft – eingeführt aus ihren inneren Gründen und aus eben ihren inneren Gründen auch wieder von ihr ausgegrenzt. Die Begründung einer idealistischen Metaphysik im nachkantischen Kontext bedeutet daher nicht einfach, auf bestimmte in jener Zeit neu belebte Gestalten des Rationalismus wie den Spinozismus zurückzugreifen, sondern in diesen spezifischen Binnenhaushalt der Transzendentalphilosophie einzutreten und sich damit auseinanderzusetzen, wie er die *Spannung* zwischen dem, was sie soll, und dem, was sie kann, zu überwinden vermag. Setzt man jedoch voraus, dass die idealistische Metaphysik nach Maimon durch Fichte, Schelling und Hegel ihre eigentliche Ausarbeitung erfahren hat, so liegt gerade hierin die Inspiration für ein Projekt der *nicht-dogmatischen Letztbegründung*:

Maimon zufolge muss die Transzendentalphilosophie, verstanden als antidogmatische Selbstprüfung der Vernunft, sich darüber im Klaren sein, dass der Vernunft kein Mittel zur Verfügung steht, die reale Notwendigkeit jener Metaphysik, an die sie sich zu binden hätte, einzulösen, und daher ihr Schicksal annehmen, ihre Selbstverteidigung niemals endgültig vollenden zu können. Doch wie wäre es, wenn gerade in dieser Selbstprüfung der Vernunft über ihr eigenes Schicksal eine neue, von Maimon nicht erkannte *Hoffnung* verborgen läge? Wie wäre es, wenn Maimons Selbstkritik der Vernunft ihrerseits einen blinden Fleck besäße – und sich in eben dieser antidogmatischen Selbstprüfung der Vernunft die Möglichkeit bekundete, die reale Notwendigkeit einer idealistischen Metaphysik zu begründen? Wenn sich nämlich zeigen ließe, dass die Transzendentalphilosophie nicht nur in eine idealistische Metaphysik übergehen soll, sondern auch in dem Sinne übergehen kann, dass sie – ohne ihren antidogmatischen Ansatz zu verleugnen – einen Beweis für die reale Notwendigkeit der Vernunftseinheit zu erbringen vermag, dann wäre nicht nur Maimons kritische Anfrage an das Prinzip der idealistischen Metaphysik beantwortet; die Vernunft erhielte damit auch eine weit stärkere Verteidigung gegenüber der naturalistischen Position.

Dieses freilich äußerst anspruchsvolle Programm wird in der vorliegenden Untersuchung Fichtes Wissenschaftslehre zugeschrieben. Es wird sich ab dem nächsten Kapitel erweisen müssen, ob und in welchem Maße Fichte imstande ist, auf seine eigene Weise dem „gelobten Land“ der Transzendentalphilosophie näherzukommen – und ob er damit jene von Maimon offengelassene, ja vielleicht unlösbar scheinende Aufgabe der Begründung der realen Notwendigkeit einer idealistischen Metaphysik zu meistern vermag.

II. Fichtes Antwort: Der nicht-dogmatische Letztbegründungsentwurf in *GWL* von 1794/95

Der Schwerpunkt des vorangehenden Kapitels liegt darin, eine spezifische nachkantische metaphysische Problemlage zu umreißen, die ich als das Doppelproblem der realen Notwendigkeit bezeichne: Einerseits *soll* sich die Transzendentalphilosophie aus immanenem Grund einem prinzipientheoretischen Gedanken einer absoluten Einheit von Intelligibilität und Realität zuwenden, andererseits *kann* sie die reale Notwendigkeit eben dieses Gedankens nicht aufzeigen. Ich habe dargelegt, dass dieses Problem das *Dilemma* darstellt, welches Maimon den nachkantischen Idealisten in Bezug auf die *Begründbarkeit* des Prinzips der idealistischen Metaphysik hinterlässt: Es zeigt, dass der prinzipientheoretische Gedanke, der der idealistischen Metaphysik zugrunde liegt, bei Maimon tatsächlich bereits aus einem nachkantischen philosophischen Grund heraus antizipiert worden ist, dieser Gedanke jedoch aus seiner Sicht nach wie vor der Bedrohung eines naturalistischen Skeptizismus ausgesetzt bleibt.

Soll die nachkantische Metaphysik zu einer wirklichen Begründung gelangen, so liegt die Vermutung nahe, dass sie einen Ausweg aus dem von Maimon aufgezeigten Dilemma bereitstellen muss. In diesem Kapitel wende ich mich daher dem ersten Entwurf einer nachkantischen idealistischen Metaphysik zu, nämlich Fichtes *GWL* von 1794/95, um darzulegen, wie Fichte in diesem Konzept eine metaphysische Lösung entwickelt, die auf die Überwindung von Maimons Dilemma zielt. Ich argumentiere, dass Fichte dieses Dilemma dadurch zu lösen versucht, dass er zeigt, die Transzendentalphilosophie sei in ihrem transzendentalen und antidogmatischen Zugang keineswegs außerstande, die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft aufzuzeigen, sondern dass sie vielmehr aus sich selbst heraus das Potenzial in sich trägt, eine idealistische Metaphysik zu begründen – und zwar ohne Rückgriff auf dogmatische Voraussetzungen. Darin liegt, was ich die *nicht-dogmatische Letztbegründung* nenne. Im Rahmen der zu konstruierenden Problemkonstellation bildet dieses Konzept einerseits die erste philosophische Antwort auf die ins Zentrum gerückte nachkantische metaphysische Problemlage, andererseits erweist es sich als Vorläufer jenes idealistischen Entwurfs in der *WL*-1804/II und stellt damit die entscheidende historisch-systematische Voraussetzung für dessen Verständnis dar.

Maimon ist der erste Philosoph, mit dem Fichte sich in *GWL* explizit auseinandersetzt.²⁵³ Schon hier bringt Fichte die Idee zum Ausdruck, dass die Wissenschaftslehre imstande ist, Maimons Skeptizismus zu widerlegen.²⁵⁴ Dass es möglich ist, in diesem Werk – ja im Programm der Wissenschaftslehre überhaupt – einen nicht-dogmatischen Letztbegründungsversuch als Antwort auf Maimon zu rekonstruieren, lässt sich auch bereits durch die erste Passage der Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* von 1794 (*Begriffsschrift*)

²⁵³ Vgl. *GA* I/2, S. 261. Zum Thema „*GWL* und Maimon“ vgl. Thielke (2001), Beiser (2003), Franks (2005), Breazeale (2008), Tse (2023), Ferrer (2024).

²⁵⁴ *GA* I/2, S. 261.

plausibilisieren, in der Maimons Skeptizismus und Fichtes Anspruch auf eine *Vereinbarung von dogmatischem und kritischem System* erwähnt werden:

Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus, und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: daß die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei. Er glaubte den Grund davon gefunden und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind.²⁵⁵

Dieses Versprechen einer Vereinbarung von dogmatischem und kritischem System lässt sich m. E. als eine Verpflichtung auf den Ansatz einer nicht-dogmatischen Letztbegründung verstehen. Diese Vereinigung zielt insbesondere auf die Auflösung des von Maimon formulierten Dilemmas, wonach die Transzendentalphilosophie als kritisches System zwar den dogmatisch gefassten Gedanken der Einheit der Vernunft einführen müsse, ohne jedoch imstande zu sein, dies tatsächlich zu leisten.

In diesem Kapitel werde ich daher den in der *GWL* enthaltenen Ansatz einer nicht-dogmatischen Letztbegründung rekonstruieren und prüfen. Dies soll in zwei Schritten geschehen.

Im ersten Schritt (2.1) werde ich darlegen, in welchem Sinne sich in der *GWL* Fichtes Argumentationen für die reale Notwendigkeit der Vernunfteinheit identifizieren lassen. Dafür muss die Lesart der *GWL*, die ich hierfür zugrunde lege, im Gegensatz zu einem in der Forschung relativ verbreiteten Interpretationsmuster stehen, das vor allem von Epistemologie und Selbstbewusstseinstheorie der Subjektivität ausgeht²⁵⁶, insofern ich eine bestimmte Form der *metaphysischen Lesart* der *GWL* vertrete. Doch lässt sich auch diese Interpretation durch bereits bestehende Forschungsliteratur stützen: So hat Thielke²⁵⁷ bereits gezeigt, dass eine metaphysische Lesart der *GWL* notwendig ist, um Fichtes Gegenargumentation gegenüber Maimon in §1 der *GWL* adäquat zu verstehen. Auch W. Schrader²⁵⁸, M. J. Siemek²⁵⁹ und A. Schnell²⁶⁰ haben gezeigt, dass eine metaphysische Lesart der *GWL* nicht notwendigerweise im Widerspruch zu Fichtes immer wieder betonter *transzendentalphilosophischer* Ausrichtung steht. Meine Interpretation soll sich ebenfalls in diese Richtung bewegen.

²⁵⁵ *GA* I/2, S. 109.

²⁵⁶ Ausfülllich auseinandergesetzt in 2.1.3.

²⁵⁷ Vgl. Thielke (2001).

²⁵⁸ Vgl. Schrader (1972).

²⁵⁹ Vgl. Siemek (1984), S. 163 ff.

²⁶⁰ Vgl. Schnell (2019).

Im Rahmen einer Untersuchung, die primär der WL-1804/II gewidmet ist, kann hier keine vollständige und detaillierte Analyse der *GWL* geleistet werden. Stattdessen beschränke ich mich auf die Herausarbeitung jener zentralen Argumentationslinien in der *GWL*, die im Zusammenhang mit dem Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung stehen. Mein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Frage, in welchem Sinne die in der *GWL* entworfene Metaphysik nicht als eine von Kant kritisierte *dogmatische* Metaphysik der Dinge an sich zu verstehen ist, sondern als eine *transzendental-idealistische Metaphysik*²⁶¹, die durch eine *Radikalisierung* von Kants Transzendentalismus gewonnen wird.

Eine solche transzendental-idealistische Metaphysik wird durch zwei Thesen ausgezeichnet.

Die erste These betrifft den Ansatz, das idealistische Prinzip der Einheit der Vernunft dadurch herauszuarbeiten, dass der Standpunkt des transzendentalen Idealismus auf die Erklärung des *Seins* selbst ausgeweitet wird. Indem Fichte den Kantischen Begriff der Spontaneität zur Idee einer präbewussten, apriorischen und autonom fungierenden Vernunftthandlung radikalisiert, zeigt er, dass die Vernunft insofern für die Realität selbst konstitutiv ist, als die grundlegenden Formen der objektiven *Existenz* nur durch Rekurs auf diese anonym fungierende apriorische Vernunfttätigkeit erklärt werden können.

Die zweite These betrifft die Fundierung der realen Notwendigkeit von diesem idealistischen Deutungsrahmens der Realität selbst. Fichte zeigt, dass die zuvor eingeführte apriorische Vernunftthandlung keine bloß hypothetisch angenommene Bedingung ist, sondern sich in einer realen Erfahrung unmittelbarer *Gewissheit* bekundet, die über eine spezifische, sich selbst verifizierende Binnenstruktur verfügt und dadurch gewährleistet, dass sie unabhängig von jedem empirischen Bewusstsein aus sich selbst heraus selbstgenügsam vorliegt.

Im Anschluss daran werde ich anhand einer Analyse des Textes der *GWL* drei Argumentationsformen für eine nicht-dogmatische Letztbegründung identifizieren, die Fichte zur Begründung dieser beiden Thesen entwirft. Die ersten beiden Argumentationsformen ergeben sich aus einer Lektüre des §1 der *GWL*, während die dritte auf einer Interpretation des Gesamtwerks basiert. Im Gang dieser Rekonstruktion werde ich mich insbesondere auf *zwei* Schwerpunkte konzentrieren:

Zunächst im Blick auf die hier verhandelte Problemstellung werde ich darlegen, *wie* Fichte mit diesen beiden Thesen eine Antwort auf Maimons Doppelproblem der realen Notwendigkeit gibt. Die oben vorgestellte erste These zeigt durch den Begriff der apriorischen Vernunftthandlung, warum die Realität als durch die Vernunft konstituiert bzw. als intelligibel verstanden werden kann; die zweite These zeigt, warum diese auf der apriorischen Handlung beruhende Deutung der Realität selbst real und notwendig ist – nämlich insofern sie sich durch eine unmittelbare Gewissheit ausweisen lässt.

²⁶¹ Bereits Siemek hat geltend gemacht, dass man beim Verständnis Fichtes „die anscheinend so paradoxe Gestalt einer ›transzendentalen (bzw. kritischen) Metaphysik‹ annehmen muß“ (Siemek 1984, S. 163). Eine ausführlichere Auseinandersetzung hierzu findet sich in Abschnitt 2.1.7.

Des Weiteren werde ich im Blick auf den Forschungsstand der *GWL* die Möglichkeit einer metaphysischen Deutung erkunden und dabei die Artdifferenz meiner Interpretation herausstellen, die die metaphysische Deutung mit einem transzendentalen und antidogmatischen Zugang verbindet. Diese Artdifferenz zeigt sich in zweierlei Hinsicht: Einerseits handelt es sich nicht um eine Metaphysik der Dinge an sich, sondern um den Versuch, die transzendentalen Bedingungen nicht lediglich als Begrenzung unserer Erkenntnis zu begreifen, sondern aus unserer Erfahrung unmittelbarer Gewissheit dieser Bedingungen selbst eine neue Metaphysik zu entwickeln. Andererseits gründet sich ihre Argumentation durchgängig auf die Reflexion über diese Bedingungen sowie auf eine dem rationalen Subjekt zugängliche Gewissheit – und bewahrt dadurch einen menschlichen Erkenntnisstandpunkt.

Im zweiten Schritt dieses Abschnitts (2.2) werde ich mich im Rahmen des von mir konstruierten Problemleitfadens einer Kritik an den in der *GWL* entwickelten Argumentationsformen einer nicht-dogmatischen Letztbegründung zuwenden. Diese Kritik wurde bereits in Fichtes eigenem philosophischen Umfeld artikuliert – zunächst von Schelling und später von Hegel –, nämlich in der bekannten Subjektivismuskritik. Ich werde zu zeigen versuchen, dass Fichtes nicht-dogmatischer Zugang nach Maßgabe dieser Kritik gerade deshalb die reale Notwendigkeit der Vernunft nicht hinreichend zu begründen vermag, weil seine Bindung an die transzendental-reflexive antidogmatische Methode dazu führt, dass seine Argumentation für diese reale Notwendigkeit stets eine *subjektive* Perspektive impliziert, die sie zugleich *relativiert*. Dieses Defizit steht in engem Zusammenhang mit der Leitfrage meiner Arbeit, insofern es auch die Tragfähigkeit von Fichtes Ansatz als Antwort auf Maimons Problem beeinträchtigen würde – dessen zentrale These ja gerade darin besteht, dass die reale Notwendigkeit der Vernunft grundlos sei.

Ich werde argumentieren, dass sich von diesem Punkt aus – nämlich insofern das durch die transzendental-reflexive Methode hervorgebrachte Subjektivitätsproblem die eigentliche Begründung der realen Notwendigkeit des idealistischen Prinzips behindert – verstehen lässt, warum sowohl Schelling als auch Hegel dazu neigen, einen *objektivistischen* Umschlag der idealistischen Bewegung zu fordern. Zugleich werde ich Fichtes Vorbehalt in dieser Frage herausstellen: Ein Verzicht auf den menschlichen Erkenntnisstandpunkt zugunsten einer Perspektive aus dem Absoluten, aus der heraus die reale Notwendigkeit der Vernunft erneut begründet werden soll – wie es insbesondere Schelling mehrfach behauptet –, ist für Fichte wegen der Gefahr des Dogmatismus nicht akzeptabel. Darüber hinaus würde ein solcher Zugang auch nichts zur Lösung von Maimons Problem beitragen, insofern er gerade jene Voraussetzungen setzt, die Maimons Skepsis von Anfang an in Frage stellt. Wie sich aus Fichtes Rückkritik an Schelling nach 1800 erkennen lässt, hielt Fichte unbeirrbar daran fest, dass eine nachkantische Philosophie eine antidogmatische Grundhaltung wahren müsse.

Mit diesem Ergebnis soll deutlich werden, dass das erste Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung zwar nicht das „gelobte Land“ der Transzendentalphilosophie erreicht, wohl aber neue Ansatzpunkte, Problem- und Reflexionsebenen für die *Weiterführung* der Fragestellung eröffnet hat. Die Erörterung dieses Kapitels soll daher bis zu dem Punkt geführt werden, an dem die eingangs eingeführte

nachkantische Problemlage durch die Entwicklung des ersten nicht-dogmatischen Letztbegründungsversuchs und die daran anschließende Subjektivismuskritik in eine komplexere Situation überführt wird, in der sich Hoffnung und Schwierigkeit zugleich verschränken.

2.1 Die nicht-dogmatische Letztbegründung in Fichtes *GWL*: Eine systematische Rekonstruktion im Licht der Auseinandersetzung mit Maimon

2.1.1 Die Schwierigkeit der Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunftseinheit

Bevor ich zur Rekonstruktion des nicht-dogmatischen Letztbegründungsarguments in der *GWL* übergehe, soll hier eine allgemeine Schwierigkeit thematisiert werden, der sich ein nicht-dogmatisches Argument für die reale Notwendigkeit der absoluten Vernunftseinheit stellen muss. Dafür ist zunächst zu klären, in welchem Sinne hier überhaupt von der realen Notwendigkeit des Gedankens einer absoluten Vernunftseinheit die Rede sein kann.

In der Philosophie Kants gibt es durchaus ein Konzept realer Notwendigkeit, nämlich dasjenige des synthetischen Urteils a priori.²⁶² Von einer solchen realen Notwendigkeit kann hier jedoch offensichtlich nicht die Rede sein, denn gerade dieses Konzept ist der Gegenstand von Maimons Kritik. Maimons Argumentation besteht darin, dass die reale Notwendigkeit synthetischer Urteile a priori ihrerseits auf der realen Notwendigkeit des Gedankens einer Vernunftseinheit beruhe. Die Transzendentalphilosophie aber verfüge bislang weder über ein eigenständiges Argument für diese reale Notwendigkeit, noch sei ein solches innerhalb ihres Rahmens einlösbar.

In dem rationalistischen Dogmatismus – etwa bei Spinoza – wird die reale Notwendigkeit des Gedankens einer Vernunftseinheit vorausgesetzt, insofern dort behauptet wird, dass alle sachhaltigen Gehalte durch eine monistisch-intelligible Ordnung im Voraus bestimmt sind. Die reale Notwendigkeit des Gedankens einer Vernunftseinheit liegt dort problemlos in der Identität von Intelligibilität und Sein. Da Maimon jedoch die in der Sachhaltigkeit selbst enthaltene intelligible Ordnung von vornherein in Zweifel zieht, übernimmt er lediglich die Strenge von Spinozas systematischem Zugang – nicht jedoch dessen metaphysische Geltung.

In dieser Konstellation lässt sich leicht eine starre Gegensätzlichkeit spüren: Entweder akzeptiert man wie die Dogmatiker von Anfang an die reale Notwendigkeit der Vernunftseinheit, oder man lehnt sie, wie die Skeptiker, von Beginn an ab und bestreitet, dass der Gedanke einer Vernunftseinheit in der Realität überhaupt wirksam wird. Aus skeptischer Perspektive erscheint das dogmatische Beharren kaum als ein *Gegenargument*, sondern vielmehr als eine bloße *Behauptung*, die der Skeptizismus infrage stellt. Ebenso vermag auch die Transzendentalphilosophie das dogmatische Argument nur schwerlich zu akzeptieren. Gerade das Prinzip, das den Kern des dogmatischen

²⁶² Dazu siehe Tengelyi (2015), S. 171 ff.

Arguments ausmacht – nämlich der metaphysische Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde – wird in der transzendentalen Dialektik bei Kant problematisiert.²⁶³ Maimon kommt daher zu dem Schluss, dass die Transzendentalphilosophie nicht imstande ist, den von ihm geforderten eigenständigen Nachweis der realen Notwendigkeit zu erbringen.

Sollte dieser Anspruch dennoch erfüllt werden können, so müsste ein Ausweg gefunden werden, der diese starre Gegensätzlichkeit zu überwinden vermag.

2.1.2 Skizze einer Strategie

Ein möglicher Ausweg soll hierfür auf der Textgrundlage der *GWL* skizziert werden: Ich werde im Folgenden darlegen, was aus meiner Sicht Fichtes grundlegende Strategie zur Antwort auf Maimons Herausforderung ausmacht. Dabei geht es m. E. um eine *transzendental-kritische* Betrachtung der Frage, was Realität *überhaupt* bedeutet. Ebenso wie die dogmatische Realitätsauffassung stützt sich auch Maimons Zweifel an der realen Notwendigkeit des Gedankens der Vernunftseinheit auf ein *bestimmtes Verständnis von Realität*. Wenn Fichte die transzendentalphilosophische Position gegenüber Maimons Kritik verteidigen will, dann kann er gerade die Stärke des kritischen Zugangs der Transzendentalphilosophie ausspielen: Für Fichte ist die Methode der Transzendentalphilosophie nicht darauf beschränkt, von dem Faktum Erfahrungsurteile auszugehen und deren Möglichkeit zu untersuchen. Der transzendente „Kritizismus“ besteht gerade darin, dass er das jeweils *Vorgegebene* problematisieren und einer Prüfung unterziehen kann. Daher bedarf es insbesondere in der Frage „Was ist real?“ zunächst einer kritischen Betrachtung des *Realitätsbegriffs überhaupt*. Genau hierin liegt zugleich ein erster Hinweis zur Lösung des Maimon-Problems: Gerade durch eine solche Klärung dessen, was uns grundsätzlich dazu berechtigt, *überhaupt von etwas als real* zu sprechen, lässt sich ein theoretischer Raum eröffnen, innerhalb dessen die Frage nach der realen Notwendigkeit der Vernunft sinnvoll *neu* gestellt werden kann.

Was heißt das genauer? Maimons Zweifel an der realen Notwendigkeit des Gedankens einer Vernunftseinheit beruht auf einem Begriff der Faktizität. Er behauptet, dass das, was im faktischen Leben des Menschen als real erscheint, nicht unbedingt eine intelligible notwendige Struktur enthält. Oder anders gesagt: Die von der Vernunft behaupteten notwendigen Strukturen sind nicht notwendig faktisch real. In diesem Sinne problematisiert Maimon die im rationalistischen Dogmatismus – und nach seiner Lesart auch bei Kant – vorausgesetzte Verbindung zwischen Realität und intelligibler Notwendigkeit. In §1 der *GWL* verweist Fichte ausdrücklich auf Maimons Zweifel an „unserer Befugnis zur Anwendung der Kategorie der Realität“. ²⁶⁴ Im Blick auf Maimons Frage-*quid facti* wird deutlich, dass diese Befugnis sich auf den Anspruch bezieht, dass bestimmte, im Denken notwendig gegebene rationale

²⁶³ Vgl. Kant (1998), A305-310/B 362-367.

²⁶⁴ *GA* I/2, S. 261.

Strukturen real sein *sollen*.

Fichte will nun diese Befugnis ebenso wenig als selbstverständlich voraussetzen, doch schlägt er einen *grundsätzlicheren* kritischen Weg ein als Maimons Skepsis: Um seine Kritik am Realitätsbegriff formulieren zu können, muss auch Maimon eine bestimmte Vorverständigung von Realität voraussetzen. Es handelt sich um eine Verständigung, die Realität eher mit faktischer Erfahrung und Sinnlichkeit als mit Notwendigkeit verknüpft. Dieses Verständnis verweist auf eine humaneisch-naturalistische Realitätsauffassung. Ohne an dieser Stelle näher darauf einzugehen, lässt sich festhalten: Ob rationalistisch-dogmatisch, kantisch oder humaneisch-maimonitisch – allen diesen Auffassungen muss eine vorgängige Frage entgegengehalten werden: Wie ist es im Grundsatz überhaupt möglich, eine bestimmte Auffassung von Realität zu beanspruchen? Anders formuliert: Wie ist ein Begriff von Realität im Grundsatz möglich?

Auf der Grundlage dieser Realitätskritik eröffnet sich somit die Möglichkeit, die reale Notwendigkeit der Vernunft neu zu fundieren.

Diese neue Fundierung muss in kontrollierten Schritten erfolgen. Dafür möchte ich zunächst auf etwas hinweisen, das bereits in §1 der *GWL* ins Zentrum rückt. Der Text beginnt mit einem Gedankenexperiment, das sämtliche möglichen Realitätsansprüche *suspendiert*, indem Fichte selbst die grundlegendste formale Bedingung eines jeden Realitätsanspruchs – nämlich die Anwendung des *Satzes der Identität* – einer kritischen Prüfung unterzieht. Dieses Vorgehen bezeichnet Fichte als eine „*abstrahierende Reflexion*“²⁶⁵: Er problematisiert bzw. abstrahiert von allen faktischen Gegebenen und ihren jeweiligen Realitätsansprüchen, ohne dabei eine bestimmte Realitätsauffassung vorauszusetzen, und reflektiert darauf, was überhaupt die *Grundlage* von Realität ausmacht.

Die Kritik der Realität ist damit eng verbunden mit dem Ansatz einer *Neubegründung* der Realitätstheorie. Man kann zumindest antizipieren: Gelingt es Fichte, in seiner Neubegründung der Realitätstheorie zu zeigen, dass alles, was wir für real halten, *auf einer tieferen Ebene durch die Vernunft konstituiert ist*²⁶⁶, so kann er damit zugleich eine neue Begründung für die reale Notwendigkeit der Vernunft liefern.

Für dieses Verfahren sind jedoch *zwei wichtige Einschränkungen* zu beachten:

Erstens: Um tatsächlich eine Antwort auf Maimons Problem zu leisten, darf dieses Verfahren nicht lediglich in der Aufstellung einer alternativen Realitätstheorie bestehen, den ein Skeptiker wie Maimon womöglich von vornherein nicht akzeptieren würde. Vielmehr müsste gezeigt werden, dass diese vorgeschlagene Realitätstheorie bereits Maimons eigener Auffassung von Realität zugrunde liegt,

²⁶⁵ Dazu vgl. Class und Solter (2004), S. 35ff; Schäfer (2006), S. 22.

²⁶⁶ M. E. vertritt Thielke implizit diese Auffassung, wenn er betont, dass die *GWL* als eine „substantive idealistische Metaphysik“ verstanden werden müsse, um dem Maimon-Problem angemessen zu begegnen. Mit dem Präfix „substantive“ bin ich allerdings nur bedingt einverstanden, insofern Fichtes Metaphysik – als eine Metaphysik apriorischer Handlung und transzendentaler Bedingungen – aus meiner Sicht nicht mehr angemessen unter den Begriff einer Substanzmetaphysik fällt. Vgl. Thielke (2001). In eine ähnliche Richtung weist auch Siemeks interpretatorische Konzeption einer „Ontologie des Wissens“, die ich für eine bessere Formulierungsweise halte. Vgl. Siemek (1984), S. 20.

ja dass Maimon ihn selbst voraussetzt. Nur unter dieser Bedingung wäre es Maimon unmöglich, diese Theorie in Zweifel zu ziehen.

Nimmt man dies vor Augen, so wird verständlich, warum Fichte seine Realitätskritik bei der grundlegendsten Form der Realität ansetzt – der Form der Identität. Er will zeigen, dass selbst in Maimons Realitätsverständnis grundlegende logische Formen wie die der Identität „unvermerkt“²⁶⁷ vorausgesetzt werden – und dass diese Formen, gemäß Fichtes entscheidender These, Resultate einer *apriorischen Handlung*²⁶⁸ der Vernunft sind. Gelingt es zu zeigen, dass selbst die grundlegendsten Bedingungen realer Existenz bereits apriorisch durch die Handlung der Vernunft konstituiert sind, dann kann Maimon nicht mehr bestreiten, dass die Vernunft in einem tieferen Sinne die Bedingung realer Existenz bildet. Denn dann wäre kaum noch vorstellbar, dass es etwas faktisch Reales geben könnte, das unabhängig von der Vernunft besteht.

In diesem Sinne lässt sich Fichtes Strategie zur Antwort auf Maimons Problem skizzieren. Sie besteht darin,

(a) durch eine radikale Kritik des Realitätsbegriffs eine *grundlegende* Realitätstheorie zu entwickeln, die sich auf den Begriff der *apriorischen Handlung* stützt.

Schwieriger ist jedoch die Einlösung einer zweiten Einschränkung: Eine Realitätstheorie, die auf dem Begriff der apriorischen Handlung basiert, kann nur dann als Antwort auf Maimons Problem bestehen, wenn sie nicht lediglich einen *hypothetischen Deutungsrahmen* darstellt, sondern *tatsächlich* erklärt, was Realität ist. Das bedeutet, dass sie nicht selbst eine bloße Projektion des Subjekts sein darf. Dafür ist aber von Anfang an ein *eigenständiger* Begründungsschritt erforderlich:

Die hier verfolgte Problemlogik entspringt eigentlich dem *doppelten Problem der realen Notwendigkeit*: Fichte muss zunächst auf Prinzipienebene darlegen, wie der zentrale Begriff seiner Theorie – die *apriorische Handlung* – selbst reale Existenz beanspruchen kann. Besonders entscheidend ist dabei: Um Maimons Zweifel wirksam begegnen zu können, muss er zeigen, dass die reale Existenz der apriorischen Handlung sich *nicht weiter* im Rahmen einer anderen oder übergeordneten Realitätstheorie – etwa von Maimons an Hume orientiertem Naturalismus – erklären oder relativieren lässt, sondern ausschließlich *in sich selbst gründet*. Andernfalls könnte seine Theorie nicht den Anspruch einlösen, ein *grundlegenderes* Realitätsverständnis zu liefern, das auch Maimon selbst unausgesprochen voraussetzt.

Daraus wird ersichtlich, dass Fichtes Strategie zur Antwort auf Maimons Problem im Grunde nicht einmal *beginnen* kann, ohne dass

(b) eine *ontologische Grundlegung* der Realität der apriorischen Handlung *selbst* zu leisten

Nimmt man dies in den Blick, so liegt die interpretative Vermutung nahe, dass der zentrale Satz

²⁶⁷ GA I/2, S. 261.

²⁶⁸ Zu diesem entscheidenden Begriff bei Fichte gleich mehr.

„Ich bin“, den Fichte in §1 der *GWL* aufstellt, genau diese ontologische Grundlegung der apriorischen Handlung leistet. Das Resultat dieser Überlegung ist die bekannte philosophische Konzeption der *Tathandlung*. Gemäß dieser Konzeption wird die reale Existenz der apriorischen Handlung nicht durch etwas Äußeres erklärt, sondern *gründet rein in sich selbst*. Diese apriorische Handlung wird zugleich als das „absolute Ich“ bezeichnet.

Die Interpretation der Tathandlung ist in der Forschung stark umstritten. Die von mir vorgeschlagene Deutung bedarf daher offenkundig einer genauen argumentativen Absicherung sowie einer Auseinandersetzung mit den einschlägigen Forschungspositionen. Diese Aufgabe werde ich in den folgenden Abschnitten (2.1.3–2.1.6) leisten. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf aufzuzeigen, inwieweit es plausibel ist anzunehmen, dass die von mir zunächst abstrakt skizzierte Strategie zur Beantwortung des Maimon-Problems in §1 der *GWL* – ja sogar im Gesamttext der *GWL* – *tatsächlich* angelegt ist.

Wie bereits dargestellt, beginnt der Text von *GWL* §1 mit einer an der Methode der abstrahierenden Reflexion orientierten Kritik der Realität. Was Fichte in der Folge unternimmt, ist m. E. auf der Grundlage dieser Kritik eine *Vorzeichnung* einer neuen Realitätstheorie. Gemäß Fichtes Argumentation in §1 der *GWL* setzt jeder individualisierte Realitätsgehalt die *Form der Identität* als seine Bedingung voraus. Dies ist jedoch nicht einfach in dem Sinne zu verstehen, dass ein Realitätsgehalt diese Form bereits in sich trägt. Vielmehr will Fichte an diesem Punkt grundsätzlich hinterfragen, *woher* diese Form der Identität ursprünglich stammt.

Gerade hierin erkennt Fichte das transzendentalphilosophische Potenzial des Kantischen Ansatzes: Die Form der Identität, die jedem Realitätsgehalt zugrunde liegt, darf nicht als etwas betrachtet werden, das diesem Gehalt selbst innewohnt, sondern muss als *Resultat* der Urteilshandlung der Subjektivität verstanden werden. Fichte macht geltend, dass die Identitätsform „A = A“ einen „notwendigen Zusammenhang“²⁶⁹ zwischen den beiden Gliedern des Urteils voraussetzt, welcher in der Urteilsform „Wenn A sei, so sei A“²⁷⁰ zum Ausdruck kommt. Ein solcher notwendiger Zusammenhang wiederum kann nur unter der Bedingung gedacht werden, dass dieses Urteil *vom Ich* vollzogen wird: „*A sey für das urtheilende Ich, schlechthin, und lediglich Kraft seines Gesetzseyns im Ich überhaupt*“.²⁷¹

Obwohl das Ich nicht imstande ist, den materialen Gehalt selbst zu produzieren, wird doch die grundlegende Form der Identität, die jedem Realitätsgehalt zugrunde liegt, vom Ich selbst erzeugt. Form und Inhalt sind jedoch stets miteinander verknüpft. Es ist kaum denkbar, dass ein Gehalt vollständig unabhängig von der Form der Identität auftritt. In diesem Sinne ist jeder Realitätsgehalt immer mit dem Ich korreliert. Es gehört also zu den *konstitutiven Bedingungen* eines Realitätsgehalts, dass seine Form der Identität vom Ich erzeugt bzw. gesetzt werden muss. Anstatt Realitätsgehalt als einen Inhalt zu verstehen, der unabhängig vom Ich besteht und eine in sich selbst gegebene individuelle Bestimmtheit

²⁶⁹ *GA* I/2, S. 257.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

besitzt, muss Realität stets über ihre *Bezogenheit* bzw. den „notwendigen Zusammenhang“ mit dem Ich verstanden werden.

Dies kann als eine Wiederaufnahme des Geistes der Kantischen Transzendentalphilosophie auf der Ebene des hier behandelten Problems interpretiert werden: Bei Kant besteht die Möglichkeit von Gegenstandskonstitution in der apriorischen Bezugshaftigkeit zwischen Begriff und Anschauung. Bei Fichte hingegen mündet die kritische Frage nach der Realität in die Frage nach der Bezugshaftigkeit zwischen Realitätsgehalt und Ich. Daraus ergibt sich, dass Fichte im Anschluss an die abstrahierende Realitätskritik einen ersten Entwurf einer Realitätstheorie skizziert, deren zentraler Begriff die *apriorische Handlung* ist.

Das weitere Verfahren des Textes verweist dann rasch auf den von mir unter (b) beschriebenen Schritt: Wenn diese Realitätstheorie Bestand haben soll, muss zunächst auf prinzipieller Ebene die ontologische Grundlegung der apriorischen Handlung dargelegt werden. In meiner Lesart ist Fichtes Argumentation des Satzes „Ich bin“ in seinen beiden Ausdrucksweisen – jeweils als Tatsache und als Tathandlung – genau als eine Antwort auf dieses Problem zu verstehen.

Während die ausführliche Begründung meiner Lesart erst im Folgenden erfolgen wird, sei an dieser Stelle bereits ein wichtiger textueller Anhaltspunkt zu nennen, der meine Interpretation stützt: Am Ende von §1 der *GWL* argumentiert Fichte, dass die Grundlage aller Realitätsansprüche in der Tathandlung liegt²⁷² – die Tathandlung selbst stellt somit für ihn die *absolute Realität* dar. Unmittelbar daran anschließend bringt Fichte seine Überzeugung zum Ausdruck, dass dieser neu gewonnene Realitätsbegriff geeignet sei, Maimons Skeptizismus zu entkräften.²⁷³

Ebenso hervorzuheben ist, dass dieser auf die Tathandlung gegründete Begriff der absoluten Realität zugleich das systematische Fundament der gesamten *GWL* bildet. Neutral beschrieben, lässt sich der Gesamtverlauf der *GWL* als ein Prozess verstehen, in dem aufgezeigt werden soll, wie sich diese Realität zunächst durch den zweiten und dritten Grundsatz und anschließend – je auf theoretische und praktische Weise – einschränken und bestimmen lässt.²⁷⁴

Mit diesen textuellen Hinweisen im Blick werde ich im Folgenden meine metaphysische Lesart der *GWL* entfalten, deren Kern die systematische Auslegung des erklärungsbedürftigen Begriffs der Tathandlung bildet.

2.1.3 Kontroverse um das Interpretationsparadigma der Tathandlung und die Möglichkeit einer metaphysischen Lektüre

Bekanntlich gehört die Interpretation des Begriffs der Tathandlung zu den besonders umstrittenen

²⁷² *GA* I/2, S. 261.

²⁷³ *GA* I/2, S. 261 f.

²⁷⁴ Vgl. Fichtes einleitende Worte zu §4 der *GWL* in *GA* I/2, S. 261 f.

Themen der Fichte-Forschung. Karen Gloy hat in einem Aufsatz zwei entgegengesetzte Pole des Interpretationsspektrums dieses Begriffs unterschieden²⁷⁵: Sie sind jeweils das Paradigma, das vom Begriff des Selbstbewusstseins und der Epistemologie ausgeht²⁷⁶, und das Paradigma, das vom Gottesbegriff ausgeht²⁷⁷. In der neueren Forschung dominiert das Paradigma des Selbstbewusstseins. Dieses Paradigma lässt sich durch einige zentrale Textstellen stützen: So basiert Fichtes Argumentation, wie bereits in der obigen Rekonstruktion gezeigt, auf Kants Entdeckung der urteilenden Funktion der Subjektivität und ihrer apriorischen Bezugshaftigkeit.²⁷⁸ Auch Fichtes Beschreibung der Tathandlung ist offen für eine Interpretation als Theorie der Selbstbezüglichkeit des Subjekts, der zufolge die Tathandlung ein ursprüngliche Form der Selbstbeziehung markiert, in der Produzierendes und Produziertes identisch sind.²⁷⁹

In dem hier verfolgten Problemzusammenhang jedoch zeigt dieses einflussreiche Paradigma – wie P. Thielke bereits argumentiert hat – in einer bestimmten Hinsicht eine Schwäche. Diese betrifft die transzendental-kritische Frage nach der Realität sowie Fichtes intendierte Antwort auf Maimons Problem. Auch innerhalb des Paradigmas des Selbstbewusstseins muss jene Textstelle am Ende von §1 der *GWL* erklärt werden, an der der Begriff der Tathandlung ausdrücklich gegen Maimons Realitätsskepsis ins Feld geführt wird. In seiner ebenfalls an Fichtes Antwort auf Maimon orientierten Interpretation untersucht Thielke zwei mögliche Lesarten dieser Stelle im Rahmen des Selbstbewusstseinsparadigmas. Die erste versteht den Realitätsbegriff an dieser Stelle im Sinne von Kants Kategorie der Realität. Die zweite, von Wayne Martin²⁸⁰ vorgeschlagene Lesart besagt, dass Fichte hier „die Realität als die äußerst umfassende Kategorie der ‚intentionalen Gegenständlichkeit‘ einführt, die ‚anstelle von A im Urteil A=A stehen kann‘“²⁸¹, wobei dieser begriffliche Raum „dann in den §§2–3 der Grundlage weiter bestimmt und eingeschränkt“²⁸² wird.

Gemeinsam ist beiden Lesarten, dass sie den Realitätsbegriff bei Fichte auf eine *epistemologische* Struktur in der inneren Verfassung des Subjekts reduzieren, wobei offen bleibt, ob es auch außersubjektive, vom Subjekt unabhängige Realitätsquellen gibt. Laut Thielke führt dies zu einer merkwürdigen Erklärung der genannten Textstelle²⁸³: Fichte könnte so sein explizit formuliertes Versprechen, Maimons Skepsis zu widerlegen, nicht einlösen. Allgemeiner gefasst: Maimons

²⁷⁵ Vgl. Gloy (1984).

²⁷⁶ Dieses Interpretationsparadigma ist in der jüngeren Forschung äußerst einflussreich. Neben den von Gloy genannten Vertretern – Hartmann (1974), Wundt (1929), Jacobs (1970), Baumanns (1974), Bader (1979) sowie Gloy selbst – zählen aus meiner Sicht auch vor und nach Gloys Aufsatz die folgenden Autoren zu den maßgeblichen Repräsentanten dieses Paradigmas: Henrich (1966), ders. (2019), Cramer (2003), Stolzenberg (1994), Martin (1997), Zöllner (1998), Schäfer (2006), Breazeale (2013), Franks (2016a), Dürr (2018) und Lang (2022).

²⁷⁷ Laut Gloy (1984) zählen zu den Vertretern dieses Modells neben Fichtes Zeitgenossen wie Baggesen, Goethe und Schiller auch Kroner (1977) und Radermacher (1970) aus der Forschungsliteratur. Die Deutung des absoluten Ich als göttliche Idee, wie sie Janke (1970) vorschlägt, wird von Gloy als eine Variante dieses Modells betrachtet. Darüber hinaus hat Girndt (1997) diesen Deutungsansatz in der Zeit nach Gloy erneut aufgegriffen und zu verteidigen versucht (vgl. Girndt 1997).

²⁷⁸ Auf diesen Aspekt legt Cramer (2003) besonderen Nachdruck.

²⁷⁹ In dieser Richtung sind insbesondere Henrich (1966), Stolzenberg (1994) und Lang (2022) zu nennen.

²⁸⁰ Vgl. Martin (1997).

²⁸¹ Thielke (2001).

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid.

Skeptizismus besteht gerade darin, dass die Einheit der Vernunft möglicherweise nur eine vom Subjekt projizierte Fiktion ist. Wenn Fichtes Begründung des Realitätsbegriffs lediglich auf epistemologischen Bedingungen der Subjektivität basiert und dabei offenlässt, ob es eine davon unabhängige Realität gibt, dann kann seine Argumentation Maimons Zweifel nicht ausschließen.

In genau diesem Sinne formuliert Thielke seine zentrale These: „If Maimon’s challenge is to be met, objects themselves (and not merely the subject’s relation to them) must be explained in terms of the activity of the I.“²⁸⁴ Das bedeutet: Wenn Fichtes Absicht, Maimon zu antworten, ernst genommen werden soll, dann ist es unumgänglich, sich von einem auf Selbstbewusstsein zentrierten Paradigma zu lösen und die *GWL* in einer metaphysischen Perspektive zu lesen. Eine solche metaphysische Lesart meint, dass Fichtes Begründung der Realität nicht lediglich auf epistemologische Strukturen innerhalb des Subjekts zielt, sondern eine Lehre darüber einschließt, *was überhaupt Realität heißt*.²⁸⁵

Eine metaphysische Lesart der *GWL* findet gegenwärtig nur begrenzte Resonanz in der Forschung. Forschende befürchten, sie könne entweder zu einem philosophisch wenig überzeugenden Produktionsidealismus führen oder zur unkritischen Übernahme eben jener metaphysischen Voraussetzungen, die Kant ausdrücklich problematisiert hat.

Doch diese beiden Optionen erschöpfen offensichtlich nicht die Möglichkeiten einer metaphysischen Deutung. Bereits in den Arbeiten von Schrader²⁸⁶, Siemek²⁸⁷ und neuerdings auch Schnell²⁸⁸ wurde gezeigt, wie sich die *GWL* wirkungsvoll als eine Metaphysik im Kontext der nachkantischen Philosophie lesen lässt – ohne dabei in die genannten Schwierigkeiten zu geraten.

Im Folgenden werde ich ebenfalls eine metaphysische Lesart der *GWL* vorschlagen, die im Lichte des hier verfolgten Problemzusammenhangs wie folgt zu charakterisieren ist: Ich vertrete die These, dass sich der zuvor rekonstruierte Gedankengang des §1 der *GWL* als ein Argument für einen metaphysischen Gedanken verstehen lässt, mit dem die reale Notwendigkeit der absoluten Vernunfteinheit auf nicht-dogmatische Weise begründet werden soll.

Dafür werde ich zunächst in der zuvor analysierten Passage zwei grundlegende Argumentationsformen herausarbeiten, mit denen Fichte eine nicht-dogmatische, letztbegründungstheoretisch motivierte Metaphysik zu begründen sucht – und die zugleich als eine Antwort auf Maimons Herausforderung verstanden werden können. Im Anschluss daran werde ich mit Blick auf eine Gesamtlektüre der *GWL* eine dritte Argumentationsfigur identifizieren, die sich ebenfalls in den hier verfolgten Problemzusammenhang einfügt.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Zur Diskussion der Realitätskategorien bei Fichte vgl. Schnell (2018); Wirsing (2021), S. 100 ff.

²⁸⁶ Vgl. Schrader (1972).

²⁸⁷ Vgl. Siemek (1984), S. 163 ff.

²⁸⁸ Vgl. Schnell (2019).

2.1.4 Die erste Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung

Meine Überlegungen zur ersten Argumentationsform verdanken sich dem genannten Hinweis von Thielke. Ich vertrete die These, dass die erste grundlegende Argumentationsfigur einer nicht-dogmatischen Letztbegründung in Fichtes Argument für einen Wechsel der Realitätsauffassung besteht. In Übereinstimmung mit Thielke²⁸⁹ gehe auch ich davon aus, dass §1 der *GWL* eine *neue Theorie der Realität* enthält.

Diese Theorie der Realität wird m. E. bereits in der Entdeckung der notwendigen Bezugshaftigkeit zwischen dem Ich und dem Realitätsgehalt angedeutet. Wie bereits erwähnt, ist Fichtes Gedanke an dieser Stelle erkennbar geprägt von Kants Argumentation zur apriorischen Bezugshaftigkeit. Es wäre jedoch eine Übertreibung – und eine Verkennung des eigentlichen philosophischen Gehalts hier – zu behaupten, Fichte wiederhole hier lediglich Kants Ausführungen über das Urteilen und die apriorische Bezugshaftigkeit oder halte sich einfach daran.²⁹⁰ Tatsächlich geht es hier um eine genuine Radikalisierung des Kantischen Gedankens. Dies zeigt sich insbesondere an Fichtes spezifischer Verwendung des Begriffs „Setzen“. Die Formulierung „Wenn A. *im Ich* gesetzt ist, so *ist es* gesetzt; oder - so *ist es*“²⁹¹ legt nahe, dass Fichte den Begriff des Setzens in einem existenzialen Sinne verwendet, also als Bestimmung dessen, was real *existiert*. Dieser Gedanke findet sich bereits bei Kant²⁹², insbesondere in dessen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), in der das Dasein als „absolute Position“ bzw. „absolute Setzung“ eines Dings bezeichnet wird.²⁹³ Das Spezifische bei Fichte besteht jedoch darin, dass er zeigen möchte, dass auch die absolute Setzung des Seins – insofern sie den Satz der Identität voraussetzen muss – notwendigerweise eine *spontane Handlung* des Ich als ihre Bedingung voraussetzt. Daraus ergibt sich die weiterführende These, mit der Fichte über Kant hinausgeht: Die Handlung des Ich ist *konstitutiv* für die absolute Setzung des Daseins. Das Dasein muss also, so Fichte, „im Ich“ gesetzt sein.

Dieser Gedanke ist m. E. von zentraler Bedeutung. In Anknüpfung an Thielkes Argumentation im Rahmen eines gegen Maimons Skeptizismus gerichteten Ansatzes vertrete ich ebenfalls die Auffassung, dass es sich hierbei nicht nur um eine Darstellung der epistemologischen Struktur intentionaler Gegenständlichkeit im Subjekt handelt. Vielmehr liegt – so meine zentrale These – in diesem Gedanken eine *transzendental-idealistische Interpretation der Realität* vor. Der Kern dieser transzendental-idealistischen Interpretation lässt sich wie folgt formulieren:

Gewöhnlich und scheinbar selbstverständlich gehen wir immer schon davon aus, dass Objekte eine ihnen eigene Identitätsform besitzen und daher in sich selbst existieren. Was jedoch zumeist unbeachtet bleibt, ist die Frage nach dem Ursprung bzw. der *Genese* dieser Identität. Sobald aufgezeigt wird, dass die Form der Identität eine Handlung des Ich voraussetzt, liegt der Schluss nahe, dass die

²⁸⁹ Thielke (2001).

²⁹⁰ Diese Auffassung tritt besonders klar hervor in Siemek (1984), S. 114 ff.

²⁹¹ *GA* I/2, S. 257.

²⁹² Zum Verhältnis von Kants Setzungsbegriff und Fichtes Konzeption des Setzens siehe insbesondere: Franks (2016a).

²⁹³ Kant (2011), S. 17.

Existenz des Objekts *nicht unabhängig* von seiner Beziehung zum Ich möglich ist.

Zugegeben, die Handlung des Ich ist nur imstande, die formale Struktur des Daseins hervorzubringen, nicht jedoch dessen materialen Gehalt (andernfalls würde Fichte in einen Produktionsidealismus verfallen). Dennoch ist es offenkundig kaum denkbar, ein objektives Dasein unabhängig von einer grundlegenden Form des Seins, also der Identität, zu behaupten. Ohne diese identitätsstiftende Form fehlte dem Objekt jede Grundlage, um subjektive Charaktere von sich auszuschließen.²⁹⁴ Ebenso ist ein Gehalt, dem jegliche Form der Identität fehlt, schwerlich als ein bestimmter Gehalt anzusehen.

In diesem Sinne ist es wenig sinnvoll, ein Dasein des Objekts vorauszusetzen, das unabhängig von der Setzung der Identitätsform durch das Ich existiert. Damit überhaupt der Gedanke eines vorhandenen Objekts zustande kommen kann, muss die identitätssetzende Aktivität des Ich bereits – *apriorisch* – vorausgesetzt sein. Diese apriorische und immanente Bezogenheit auf das Ich ist *ursprünglicher* als die bloße Gegebenheit des Objekts. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass die Handlung des Ich zugleich als Bedingung für die *Existenz* des Objekts überhaupt verstanden werden muss.²⁹⁵

Dieses Argument kann jedoch erst dann weiter bestätigt werden, wenn berücksichtigt wird, dass Fichte hier von einem ganz besonderen Begriff der *Handlung* ausgeht.

Aus der Sicht des Kritikers mag es ein übertriebener idealistischer Gedanke sein, dass ein Objekt nur dann wirklich Objekt ist, wenn das Subjekt auf es hin handelt. Doch ein solcher Einwand setzt bereits die Unterscheidung zwischen einem „vorhandenen“ Subjekt und Objekt voraus. Ein zentrales Ergebnis der zuvor rekonstruierten Argumentation Fichtes besteht aber gerade darin, dass die intrinsische Bezugshaftigkeit zwischen Ich und Objekt ursprünglicher ist als sowohl das Objekt als auch das Subjekt als beide als jeweils gegebene Entitäten. Genau an dieser Stelle ist Fichtes Handlungsbegriff zu verorten: Er bildet den *Grund* dieser Bezugshaftigkeit selbst – ohne Handlung keine Konstitution der Relation.

Zum Kern dieser Setzung der apriorischen Bezugshaftigkeit gehört die Setzung der Identitätsform des Objekts. Es wäre offensichtlich eine grobe Vereinfachung, wollte man die Existenz des Objekts lediglich auf die Form der Identität reduzieren. Eine solche Vereinfachung liegt jedoch nicht

²⁹⁴ Das bikonditionale Verhältnis zwischen Objekt und Handlung wird besonders klar in Schäfer (2006), S. 27, herausgearbeitet.

²⁹⁵ Wirsing (2021, S. 109) argumentiert in Rekurs auf Förster (2012, S. 189), dass die durch Handlung gestiftete Realität des Objekts von dessen faktischer Existenz zu unterscheiden sei, da die Handlung nicht den realen Gehalt des Objekts produziere, sondern lediglich dessen logische Form.

Gegen diese Argumentation ist jedoch einzuwenden, dass sie einen zentralen Aspekt in Fichtes Konzeption übersieht: Die durch die apriorische Handlung hervorgebrachte Form ist bei Fichte nicht nachgeordnet oder äußerlich zur Unterscheidung von Form und Inhalt, sondern geht dieser Unterscheidung selbst voraus. Ohne diese Form ließe sich „Inhalt“ überhaupt nicht denken. In diesem Sinne hat die apriorische Handlung für die Existenz des Objekts bei Fichte durchaus konstitutiven Charakter.

Darüber hinaus setzen sowohl Wirsing als auch Förster den Realitätsbegriff bei Fichte mit demjenigen bei Kant gleich. Thielke (2001) hat jedoch überzeugend gezeigt, dass eine solche Gleichsetzung die eigentliche Pointe von Fichtes Antwort auf Maimons Skepsis verfehlt.

in Fichtes Absicht. Was Fichte vielmehr hervorhebt, ist der Umstand, dass die Identitätsform eine *primäre* Bedingung für die *Entstehung* eines Objekts in *logischer* und *rationaler* Ordnung darstellt. Insofern bildet die Setzung der Identität das ursprünglichste und grundlegende Moment in der Entstehung des Objekts. Weitere Merkmale der Gegenständlichkeit, wie etwa seine Entgegensetzung zum Subjekt oder die Beziehung zu diesem, treten demgegenüber in logischer und rationaler Hinsicht erst *nachträglich* hinzu. Daher handelt es sich bei dieser Setzung um eine *apriorische*, bereits im Voraus vollzogene Handlung, die der Möglichkeit, überhaupt sinnvoll vom Dasein eines Objekts zu sprechen, zugrunde liegt. Dieser spezifische Begriff der apriorischen Handlung ist nicht mit einer in aktueller Bewusstheit vollzogenen Handlung gleichzusetzen, sondern erfolgt *präbewusst* und *spontan*²⁹⁶: Wir sind uns *nicht* explizit bewusst darüber, dass wir etwas als identisch setzen, wenn wir es so setzen.

In diesem Sinne kann die präbewusste apriorische Handlung als eine *anonym und autonom in uns fungierende Vernunft* charakterisiert werden. Um dies weiter zu verdeutlichen, kann auf Fichtes Programmschrift, die *Begriffsschrift*, zurückgegriffen werden. Dort beschreibt Fichte diese Handlung als eine „notwendige Handlungsart“ des menschlichen Geistes, die nicht in die Form des Bewusstseins aufgenommen ist.²⁹⁷ Genau auf diesem spezifischen Handlungsbegriff gründet Fichtes transzendental-idealistische Interpretation der Realität. Aus Fichtes Ausführungen in der *Begriffsschrift* ergibt sich durch die weitere Differenzierung der primären apriorischen Handlung der Identitätssetzung ein *System* verschiedener abgeleiteter Formen präbewusster Handlungsweisen²⁹⁸, die weitere grundlegende Strukturen objektiver Realität stiften.

Der entscheidende Gedanke dabei ist daher folgender: Durch dieses Konzept präbewusster apriorischen Handlung will Fichte zeigen, dass die konstitutive Leistung der Handlung für die Realität *weit über das hinausgeht, was im expliziten Bewusstsein erfahrbar ist*. Alle Grundformen dessen, was wir vorreflexiv und unkritisch als der Realität inhärente Bestimmungen auffassen – etwa Identität, Negation oder Quantität –, erweisen sich aus transzendentaler Perspektive als Produkte der präbewussten apriorischen Tätigkeit. Sie sind Leistungen einer *anonym und autonom fungierenden Vernunft*.

Wenn der Wirkungsbereich der präbewussten Handlung jedoch so weit und tief reicht, dann stellt sich die Frage: Was könnte als „reale Dinge“ noch übrig bleiben, jenseits der durch diese Handlung hervorgebrachten Bezugshaftigkeit? Tatsächlich nichts. In diesem Sinne muss man sagen, dass diese präbewusste Handlung und die durch sie hervorgebrachte Bezugshaftigkeit gerade dasjenige ausmachen, was überhaupt als Realität gelten kann. Kaum treffender lässt sich dies ausdrücken als in der Formulierung von M. J. Siemek, der die Wissenschaftslehre als eine „*Ontologie des Wissens*“ beschreibt.²⁹⁹ Der zentrale Begriff dieser Ontologie, so Siemek, ist weder das „Sein“ im

²⁹⁶ Eine thematische Ausarbeitung des Begriffs der vorbewussten Handlung bei Fichte findet sich bei Claesges (1974), S. 95; Siemek (1984), S. 123 ff.; sowie Soller (1994).

²⁹⁷ *GA* I/2, S. 142.

²⁹⁸ *GA* I/2, S. 141 ff.

²⁹⁹ Siemek (1984), S. 20.

„ontischen Sinn einer von außen gegebenen Realität“³⁰⁰, noch das „Wissen“ von diesem Sein im „epistemischen Sinn eines vorstellenden Bewusstseins“³⁰¹, sondern „ein ursprüngliches Handeln, das sowohl dem ‚Sein‘ wie auch dem ‚Wissen‘ vorhergeht und beide, samt ihrer notwendigen Beziehung aufeinander, erst hervorbringt.“³⁰² Dazu schreibt Siemek:

Ein solches unbewusstes Handeln, das als das wahre „Sein des Wissens“ zu bezeichnen wäre, ist nun nach Fichte für die philosophische Reflexion nur auf eine einzige Weise faßbar: als dasjenige, was jedes Wissen voraussetzt und selbst schon immer ist, ohne es jedoch eben darum unmittelbar wissen zu können, d. i. als ein tätiger Vollzug des „wissenden“ Aktes, der Operation des Denkens und Verstehens selber.³⁰³

Durch den Begriff der präbewussten apriorischen Handlung und in Anlehnung an Siemeks Analyse lässt sich der Kern von Fichtes transzendental-idealistische Interpretation der Realität präzise fassen: *Alles objektbezogene Wissen ist Handlung – und eben diese Handlung konstituiert das reale Sein selbst*. Dies wird durch Fichtes eigene Definition des Realitätsbegriffs am Ende des §1 der *GWL* bestätigt: „Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.“³⁰⁴ Wie Thielke zutreffend hervorhebt, ist hier der Begriff des „Wesens“ zentral:³⁰⁵ Das Setzen bzw. Handeln bildet nicht lediglich eine epistemologische Bedingung des Dinges, sondern begründet dessen reale Wesenheit – das, was es *ist*.

Wenn sich mithilfe des Begriffs der präbewussten apriorischen Handlung zeigen lässt, dass das, was uns als Realität gegeben werden kann, auf einer tieferen, vorbewussten Ebene bereits durch die Vernunft konstituiert ist, dann wird verständlicher, weshalb Fichte seine Konzeption als eine Antwort auf Maimons Skepsis versteht.

Ich fasse den Gedankengang der ersten Argumentationsform für die nicht-dogmatische Letztbegründung nochmals zusammen:

1. Fichte betrachtet die reale Existenz des Objekts als bedingt durch bestimmte grundlegende logische Formen und deren Beziehungen. Zu der basalsten Form von diesen Formen zählt die Form der Identität.
2. Diese Formen sind selbst Leistungen der apriorischen Handlung des Ich qua anonym und

³⁰⁰ Siemek (1984), S. 123.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ *GA* I/2, S. 261.

³⁰⁵ Thielke (2001).

autonom fungierende Vernunft.

3. Auch wenn diese apriorische Handlung nicht den materialen Gehalt des Objekts erzeugt, sondern nur dessen Formen, ist sie dennoch konstitutiv für seine reale Existenz – denn ohne diese Formen ist die Existenz des Objekts kaum vorstellbar.
4. Daher ist Fichtes Lehre von der apriorischen Handlung nicht bloß eine Theorie über subjektive Erkenntnisbedingungen, sondern eine idealistische Interpretation dessen, was Realität ist – also eine *transzendental-idealistische Realitätstheorie*.

2.1.5 Die zweite Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung

Obwohl die oben rekonstruierte Argumentation einen wichtigen Schritt zur Entwicklung der intendierten Realitätstheorie darstellt, bleibt ein entscheidendes Problem bestehen: Selbst wenn sich zeigen lässt, dass Fichte in der *GWL* zu begründen versucht, dass Realität durch apriorische Handlung der Subjektivität konstituiert ist, so ist damit noch nicht hinreichend belegt, dass er damit tatsächlich eine Lehre von der Realität, also eine Metaphysik, entwirft. Denn Vertreter des epistemologischen bzw. selbstbewusstseinstheoretischen Paradigmas könnten meinen Ausführungen zur apriorischen präbewussten Handlung durchaus zustimmen – jedoch im Sinne eines Kantischen Zugangs einwenden, dass damit lediglich die Konstitution der *Erscheinung* erklärt sei, also die Weise, in der Realität für uns erscheint. Damit wäre nicht ausgeschlossen, dass zwischen dieser erscheinenden Realität und dem Sein an sich bzw. dem Ding an sich weiterhin eine *Distanz* besteht. Insofern bleibt die Frage offen, ob Fichtes Lehre der apriorischen Handlung tatsächlich eine tragfähige transzendental-idealistische Lehre der Realität begründet oder ob es sich dabei nicht doch um einen argumentativen Überschnitt handelt.³⁰⁶

Dieser Einwand ist zudem gerade hier besonders wichtig, weil er als ein *immanenter* Einwand innerhalb des von mir am Leitfaden von Maimons Problem der doppelten realen Notwendigkeit entwickelten Problemzusammenhangs verstanden werden kann. Denn gerade Maimon könnte hier den Zweifel anmelden, dass selbst wenn die Erklärung der Struktur der Realität durch Rekurs auf die apriorische Handlung als eine grundlegende Interpretation der Realität erwiesen wird, damit noch nicht gezeigt ist, warum es sich hierbei nicht lediglich um einen hypothetischen Deutungsrahmen oder um eine bloße Überzeugung der Erscheinung handelt, die für sich genommen keine reale Notwendigkeit beanspruchen kann. Damit wäre das Problem der doppelten realen Notwendigkeit der Vernunft noch keineswegs gelöst.

Beide kritischen Perspektiven verweisen auf ein gemeinsames Problem, nämlich dass es einer *eigenständigen Begründung* bedarf, um zu zeigen, dass die durch apriorische Handlung konstituierte Realität nicht lediglich eine hypothetische Struktur der Erscheinung darstellt, sondern eine *ontologisch*

³⁰⁶ Man erinnert sich hier an die bekannte Kritik von Ameriks an dem „short Arguments to Idealism“. Vgl. Ameriks (2000), S. 163-286.

fundierte Realität betrifft. Erst wenn nachgewiesen werden kann, dass die transzendental-idealistische Interpretation der Realität selbst ontologisch abgesichert ist, kann ihr ein eigentlicher metaphysischer Geltungsanspruch zugesprochen werden. Bis dahin verbleibt sie auf der Ebene einer begrifflichen Möglichkeit ohne ontologische Verbindlichkeit. Sowohl für eine überzeugendere Etablierung einer metaphysischen Deutung der *GWL* als auch für die Frage nach der Kompetenz von Fichtes *GWL*, im Hinblick auf die Begründbarkeit des Prinzips des Idealismus einen substantiellen Beitrag zu leisten, ist es daher unerlässlich, zu prüfen, ob Fichte einen entsprechenden Begründungsschritt anbietet.

Meine These lautet, dass Fichte in der *GWL* doch einen solchen Begründungsschritt bereitstellt. Diesen identifiziere ich als die *zweite Argumentationsform* der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der *GWL*. Ihm gilt es im Folgenden zuzuwenden.

Der zuvor skizzierte mögliche Einwand besteht darin, dass Fichtes *transzendental-idealistische Interpretation der Realität* lediglich durch den Begriff der präbewussten Handlung die Konstitution der Erscheinung erkläre – also die Weise, wie das Sein für uns *erscheint*. Dabei sei jedoch keineswegs ausgeschlossen, dass zwischen dieser Erscheinungsweise und dem Sein selbst bzw. dem Ding an sich eine *Kluft* bestehen könne. In diesem Sinne würde die transzendental-idealistische Interpretation der Realität allein noch keine eigentliche Lehre des Realen darstellen.

Im Folgenden werde ich darlegen, dass sich in Fichtes Text eine spezifische Antwort auf genau dieses Problem identifizieren lässt. Die darin enthaltene positive Konzeption lässt sich insofern als eine *Auflösung* der oben skizzierten Kritik verstehen, als sie die dieser Kritik zugrunde liegende grundlegende *Opposition* – nämlich die von Kant übernommene Gegenüberstellung von Erscheinung und Ding an sich – selbst *problematisiert*. Und daraus ergibt sich eine entscheidende Folge:

Zwar lässt sich sagen, dass Fichtes transzendental-idealistische Interpretation der Realität eine Analyse der Struktur der Erscheinung enthält. Doch darf dies keinesfalls so verstanden werden, als ob diese Analyse lediglich eine Beschreibung des Phänomenalen darstelle, die uns daran hindert, das Sein an sich zu erkennen – als ob sich hinter der Erscheinung ein eigentliches „Sein an sich“ verberge und gerade die Erscheinungsstruktur selbst das Hindernis für die Erkenntnis dieses Seins bilde. Ich argumentiere, dass Fichtes entscheidende Pointe vielmehr darin besteht, dass *eben diese Struktur der Erscheinung den einzig möglichen Sinn von Sein überhaupt begründet*.

Der Schlüssel zu diesem Argument liegt in Fichtes zentralem Begriff der apriorischen Handlung. Die argumentative Zielsetzung besteht darin zu zeigen, dass die apriorische Handlung nicht lediglich im hypothetischen und logischen Sinne als transzendente Bedingung der Objektkonstitution fungiert, sondern dass sie qua transzendente Bedingung in sich selbst eine Weise von „Sein“ aufweist³⁰⁷ – und zwar in einem ihr eigentümlichen Sinn: als ein Sein, das nicht durch einen übergeordneten theoretischen Rahmen weiter erklärt bzw. wegerklärt werden kann und daher selbst als *absolute Realität* anerkannt

³⁰⁷ Zu diesem systematischen Gedanken vgl. Schnell (2009), S. 1ff.

werden muss.

An dieser Stelle muss dieser Kriterium für die Absolutheit des Seins so eingeführt werden, denn nur unter dieser Voraussetzung lassen sich zwei Konsequenzen vermeiden: Erstens, dass die apriorische Handlung auf ein äußeres oder höheres Sein angewiesen ist, welches die Gültigkeit der transzendental-idealistischen Realitätstheorie geradezu relativiert; zweitens, dass der durch sie konstituierte Rahmen der Realitätsinterpretation selbst keine Realität besitzt und somit in einen gewissen Nihilismus abgeleitet. Nur wenn diese Gefahr gebannt ist, kann eine transzendente idealistische Metaphysik als Alternative zur von Kant kritisierten Metaphysik des Dings an sich etabliert werden – als eine neue Metaphysik, die die transzendentalen Bedingungen nicht lediglich als Begrenzung unserer Erkenntnis begreift, sondern sich aus ihrer immanenten *Selbstbegründung* her entwickelt.

Wenn dieses Ziel erreicht werden soll, bedarf es mehr als nur der Interpretation der Realität durch die apriorische Handlung. Vielmehr ist eine Untersuchung des *ontologischen Status der apriorischen Handlung selbst* notwendig. Ein zentrales interpretatives Argument meiner Lektüre besteht darin, dass Fichtes beide Thesen zum Satz „Ich bin“ – sowohl in der Fassung als Tatsache als auch als Tathandlung – genau auf diese Problemstellung abzielen.

Der Grund dafür, dass §1 der *GWL* berüchtigt schwer zugänglich ist, liegt m. E. in seiner außergewöhnlichen philosophischen Dichte: In einem sehr kompakten Text führt Fichte nicht nur eine neuartige, auf apriorische Handlung gegründete idealistische Realitätsauffassung ein, sondern – im Rückgriff auf Reinholds Impulse – versucht zugleich, dieser Auffassung von Anfang an eine grundsatzphilosophische bzw. prinzipientheoretische Fundierung zu geben. In diesem komplexen Zusammenhang erscheint insbesondere der Gebrauch des Ich-Begriffs als äußerst interpretationsbedürftig. Ich vertrete die These, dass wir hier keine vorgefertigten oder historisch anderen Begriffe des Ich projizieren dürfen. Vielmehr schlage ich vor, Fichtes Ich-Begriff streng aus dem internen Begründungszusammenhang der *GWL* heraus zu verstehen, in dem das Ich stets im Zusammenhang mit apriorischen Handlungen und den durch diese Handlungen hervorgebrachten apriorischen Bezugsstrukturen erscheint.

Wie bereits oben dargelegt, steht in Fichtes transzendental-idealistische Interpretation der Realität die apriorische Bezugshaftigkeit logisch vor dem „Vorhandensein“ von sowohl Objekt als auch Subjekt. Wenn dies zutrifft, dann kann das Ich offenkundig nicht als bereits vorhandenes Subjekt im Sinne eines empirischen Seelenwesens verstanden werden. Viel näherliegend ist es, das Ich als die *apriorische Handlung als solche* zu begreifen. Und dies heißt *die reine apriorische Handlung überhaupt*³⁰⁸ – also ein Ich-Begriff, der nicht auf die Perspektive eines individuellen Selbst und dessen jeweilige empirische Bedingungen beschränkt ist, sondern ein *allgemeines* Ich meint, das mit der – anonym und autonom fungierenden – *Vernunft als solcher* identisch ist.

³⁰⁸ Fichte selbst bezeichnet sie ausdrücklich als „Tätigkeit an sich“ (vgl. *GA* I/2, S. 259).

Gemäß Fichte muss jedes Objekt A „im Ich“³⁰⁹ gesetzt werden. Aber *worin* kann das Objekt A gesetzt sein? Offenbar nur in dem apriorischen Bezug, der es konstituiert – als dessen Korrelat. Es liegt auf der Hand, dass Fichte hier nicht meint, A werde in ein empirisches Subjekt im Sinne einer mentalen Entität „hineingesetzt“. Jede Auffassung, die das Ich als eine solche mentale Entität versteht, stünde vor dem unauflösbaren Problem, dass auch dieses Ich die Form der Identität bereits voraussetzen müsste – wodurch das Ich nicht länger jenen Vorrang gegenüber dem Objekt beanspruchen könnte, den Fichte ihm zuschreibt. Das Mentale mag faktisch uns näherliegen, doch insofern es selbst ebenfalls die Form der Identität voraussetzt, unterscheidet es sich in dieser Hinsicht nicht vom Objekt: beide sind gleichermaßen auf den apriorischen Akt und die durch ihn konstituierte Bezugshaftigkeit angewiesen. Das eigentliche „Worin“, in das das Objekt gesetzt wird – das eigentliche *absolute Ich*, das Fichte hier meint – hat demnach Vorrang gegenüber dem Objekt nicht als ein vorfindliches Subjekt, sondern als *transzendente Relation im Verhältnis zu ihren Relata*.

Was in Fichtes Argumentation besonders auffällig ist, ist sein Versuch, dem apriorischen Handeln und der durch dieses konstituierten Bezugshaftigkeit mittels des Satzes *Ich bin* einen ontologischen Status zu verleihen – und zwar in der doppelten Gestalt als *Tatsache* und als *Tathandlung*. Dieses Vorgehen stützt m. E. die von mir vertretene Deutung, dass Fichte sich tatsächlich auf eine *ontologische Fundierung* der apriorischen Handlung samt ihrer Bezugshaftigkeit einlässt. Das heißt: Die zuvor herausgearbeitete transzendental-idealistische Interpretation der Realität ist nicht bloß eine hypothetische Erklärung der Welt aus der Perspektive des Subjekts, sondern beansprucht metaphysische Fundierung. Wenn Fichte sich lediglich auf eine Theorie der subjektiven Binnenstruktur beschränken wollte, stellt sich die Frage, warum er überhaupt mit einem ontologischen Begriffsapparat des Seins operiert.

Um diese These weiter zu erhärten, ist eine genauere Analyse von Fichtes Argumentation zum *Ich bin* erforderlich. Obwohl in der Forschungsliteratur – insbesondere bei Stolzenberg³¹⁰, Cramer³¹¹, Schäfer³¹², Schnell³¹³ und Lang³¹⁴ – bereits ausführliche Untersuchungen zu diesem Thema vorliegen, möchte ich im Rahmen meines Problemzusammenhangs einen Aspekt besonders hervorheben: nämlich die enge Verbindung des Satzes *Ich bin* mit einem Begriff der *unmittelbaren Gewissheit*.

Der Begriff der Gewissheit spielt bereits in Fichtes Argumentation zur *Tatsache des Ich bin* eine zentrale Rolle. An einer entscheidenden Stelle der *GWL* schreibt Fichte: „Soll der Satz $A = A$ [...] gewiß seyn, so muß auch der Satz: Ich bin, gewiß seyn.“³¹⁵ Dieser Satz darf jedoch keinesfalls so verstanden werden, als sei die Gewissheit des *Ich bin* ein abgeleitetes Resultat aus der Gewissheit des Identitätssatzes. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: *Weil* der Satz *Ich bin* gewiss ist, kann auch der

³⁰⁹ *GA* I/2, S. 257.

³¹⁰ Vgl. Stolzenberg (1994).

³¹¹ Vgl. Cramer (2003).

³¹² Vgl. Schäfer (2006), S. 19-53.

³¹³ Vgl. Schnell (2018).

³¹⁴ Vgl. Lang (2022).

³¹⁵ *GA* I/2, S. 258.

Identitätssatz gewiss sein, und zwar so, dass die Gewissheit des *Ich bin* in jedem Akt der Identitätssetzung bereits unmittelbar vorausgesetzt wird.

Diese These lässt sich durch eine zentrale Beobachtung stützen: Fichte identifiziert explizit den in der Identitätssetzung enthaltenen *notwendigen Zusammenhang* zwischen der Kondition „Wenn A ist“ und der Konsequenz „so ist A“, der er mit dem Symbol „X“ bezeichnet, mit dem Satz *Ich bin*: „und das schlechthin gesetzte X [...] lässt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich.“³¹⁶ Der Grund für diese *Gleichsetzung* liegt darin, dass jede Identitätssetzung *untrennbar* mit einer apriorischen Handlung des Ich verbunden ist: Jede Form der Identität ist, so Fichte, „durch das Ich“³¹⁷ gesetzt. Das entscheidende Moment liegt hier in der Präposition „durch“, die zum Ausdruck bringt, dass das Ich in jedem Identitätsakt *aktuell und unmittelbar wirksam* ist. Damit aber diese Aktualität möglich ist, *muss die Identität der apriorischen Handlung selbst unmittelbar gewiss sein*. Diese Gewissheit kann nicht das *Ergebnis einer Reflexion*³¹⁸ sein – sofern Reflexion, verstanden als eine *Objektivierung* des Selbst, ihrerseits auch eine vorausgehende Identitätssetzung *voraussetzt*. In diesem Sinne kann die Identität der apriorischen Handlung selbst gar nicht auf andere Weise gegeben sein als durch eine in uns liegende, tiefgründige, *unmittelbare Gewissheit* über die Aktualität und Kräftigkeit unseres Handelns selbst.

Mit dem Begriff dieser *Gewissheit*³¹⁹ markiert Fichte m. E. in Wirklichkeit eine *präreflexive Selbsterfahrung der Vernunft* in uns. Diese präreflexive Selbsterfahrung der Vernunft ist nicht das Selbstbewusstsein eines Individuums, sondern eine Erfahrung davon, dass unser Denken stets „mehr“ ist als bloß auf Objekte bezogenes Denken. Während die einzelnen Objekte – wie bereits hervorgehoben – immer schon eine durch apriorische Handlung verliehene Form der Identität voraussetzen, bezeichnet jene Identität, die es dem Handeln erlaubt, in verschiedenen Objekten *umzuschlagen* und dennoch seine eigene Einheit zu bewahren, eine *ursprünglichere, umfassendere und nicht gegenständlich bestimmbare Identität*. Es handelt sich nicht um die Identität, die durch die apriorische Handlung gestiftet wird, sondern um diejenige, die diese Handlung überhaupt erst *möglich* macht. Diese Identität lässt sich nicht determinieren und nicht objektivieren, sie ist jedoch durchaus unmittelbar evident: Insofern wir uns dessen gewiss sind, dass wir vom objektbezogenen Denken Abstand nehmen und dennoch in unserer Identität fortbestehen können, so erfahren wir diese Gewissheit *in actu*.

Diese unmittelbar evidente und nicht bestimmbare Identität kann nicht im Sinne der Kantischen Apperzeption verstanden werden, sofern diese als ein Produkt der Reflexion aufgefasst wird. Eine solche

³¹⁶ GA I/2, S. 257.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ In diesem Sinne lässt sich mit Henrich (1966) durchaus sagen, dass Fichte hier die Grenzen eines reflexionstheoretischen Modells zur Erklärung der Selbstgewissheit apriorischer Handlung erkannt hat. Doch anders als Henrich argumentiere ich, dass es dabei nicht um die Erklärung individuellen Selbstbewusstseins als Phänomen geht. Die Diskussion über die Selbstgewissheit apriorischen Handlung betrifft vielmehr die spezifische Seinsart des transzendentalen Prinzips selbst, wobei eine Form unmittelbaren Selbstwissens einen konstitutiven Bestandteil dieser Seinsart darstellt. Es handelt sich hier also nicht um einen selbstbewusstseinstheoretischen Diskurs, sondern um eine ontologische Auskunft.

Eine andere Kritik an Henrichs Deutung, die Fichtes Denken primär auf das Phänomen individuellen Selbstbewusstseins bezieht, findet sich bei Stolzenberg (2022).

³¹⁹ In dieser Untersuchung bezeichne ich diesen Begriff der Gewissheit ebenfalls als „Evidenz“. Ich verwende die beiden Begriffe synonym.

Erfahrung der Gewissheit hat in der Kantischen Philosophie keinen Ort, insofern Kants Erfahrungsbegriff primär auf die sinnliche Erfahrung von Naturdingen verweist. Vielmehr hat sie ihre Vorläufer in der Tradition des Platonismus, in der eine solche Erfahrung der Vernunft als eine „ungegenständliche“ Wissensform gilt.³²⁰ Anders jedoch als die vorkritische Philosophie, die diese Vernunftserfahrung letztlich in einem göttlichen Gegenstand verankert, verankert Fichte – und zwar gerade in seiner Kantischen Erbschaft – diese Erfahrung transzendental-kritisch in der unmittelbaren Erfahrung einer autonom und anonym in uns fungierenden Vernunft.

Bereits in den *Eigenen Meditationen* verweist Fichte auf diese Gewissheit durch den Begriff einer *intellektuellen Anschauung*. Dort betont Fichte mehrfach, dass das Handeln in uns unmittelbar anschaulich ist: „Das in sich *selbst darstellende* Ich wird *intellektuell angeschaut*, d. h. Das Angeschauten ist zugleich die Anschauung. Es ist kein Leiden da: eine Handlung wird angeschaut, u. diese Handlung ist die Anschauung.“³²¹ Möglicherweise angesichts der unzureichenden Explikation dieser unmittelbaren Wissensform in der *GWL* ergänzt Fichte in der Ausgabe C der *GWL* seine Ausführungen mit einer Anmerkung, in der er den Satz *Ich bin* ausdrücklich durch den in den *Eigenen Meditationen* entwickelten Begriff der Anschauung erläutert:

Ich, das in der Stelle des Prädikats A setzende, dem zufolge, daß es in der des Subjekts gesetzt wurde, weiß notwendig von meinem Subjektsetzen, also von mir selbst, schaue wiederum mich selbst an, bin mir dasselbe.³²²

Dieser Satz bringt das zuvor entwickelte Argument deutlich zum Ausdruck, nämlich (1) dass die Setzung des Satzes $A = A$ den aktuellen Vollzug des Ich voraussetzt und (2) dass dieser Vollzug nur dadurch möglich ist, dass das Ich – als apriorische Handlung – in einer Form unmittelbaren Wissens bzw. Anschauung erkannt wird.

In diesem Sinne ist somit Fichtes Argumentation über die Seinsweise des Ich wesentlich mit einem Begriff der Gewissheit bzw. des unmittelbaren Wissens verknüpft³²³: Jeder rationale Subjekt kann durch die kritische Reflexion auf sein Handeln zu eben jener Gewissheit gelangen, dass das Ich – als apriorische Handlung – *ist*.

³²⁰ Wie Halfwassen gezeigt hat, begegnet bereits im Platonismus eine Lehre von einem geistigen Vorblick auf die Einheit der Vernunft in uns, die den idealistischen Gedanken Fichtes in gewisser Weise vorwegnimmt (vgl. Halfwassen 2015, S. 18 ff.). In einer jüngeren Untersuchung charakterisiert Erhardt diese Erfahrung als eine eigentümlich spekulative. Laut Erhardt spielt diese idealtypische Denkfigur bis heute in verschiedenen bedeutenden phänomenologischen Ansätzen – etwa bei Marc Richir und Alexander Schnell – eine zentrale Rolle (vgl. Erhardt 2020).

³²¹ *GA* II/3, S. 144.

³²² *GA* I/2, S. 258.

³²³ Daher stimme ich Stolzenbergs Einschätzung zu, dass in der Theorie des absoluten Ich tatsächlich eine Weiterführung und Ausarbeitung jener Theorie der intellektuellen Anschauung vorliegt, die bereits in der *Eigenen Meditation* grundgelegt wurde. Vgl. Stolzenberg (1986), S. 165 ff.

Diese Deutung passt auch gut zu Fichtes weiteren Charakterisierungen des Satzes *Ich bin*. Fichte beschreibt das Ich häufig als eine Handlung, die *vor* aller Bestimmung des Bewusstseins besteht und *keines weiteren Beweises* bedarf.³²⁴ M. E. ist der Begriff der Gewissheit der Schlüssel zum Verständnis dieser Formulierung. Die präbewusste Handlung ist zwar vor-bewusst, jedoch keineswegs völlig bewusstlos – denn sonst hätten wir keinerlei Zugang zu ihrer Existenz. Wäre dies der Fall, dann wäre die präbewusste Handlung lediglich das Ergebnis einer bloßen Ableitung, nicht aber, wie Fichte behauptet, etwas unmittelbar Gegebenes, das sich einem weiteren *Beweis* entzieht.

Nur auf Grundlage einer solchen *Ausweisung* kann Fichte mit Recht behaupten, dass „vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt“³²⁵ sein müsse. Hier wird das Ich, so betont er, „nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es *ist* also gesetzt“. ³²⁶ Dieser Satz legt fest, dass die Identität des Ich keinerlei äußere Bedingungen oder Vermittelungen voraussetzt, sondern *schlechthin* gesetzt bzw. unmittelbar gewiss ist. Und genau deshalb – man beachte Fichtes bewusste Hervorhebung des Wortes „ist“ – ist die Existenz des Ich unmittelbar faktisch real, und zwar „ohne allem Beweis“.

Der Grund, warum ich an dieser Stelle die besondere Bedeutung der Gewissheit hervorhebe, lässt sich wie folgt darstellen: Ich habe bereits zuvor argumentiert, dass die Argumentation im §1 der *GWL* im Kontext einer transzendentalen Betrachtung der Realität als ein Gang der kritischen Rückfrage nach der Quelle der Realität erscheint. Nun zeigt sich, dass dieser nach Quelle der Realität rückfragende Gang nicht lediglich in einer Kette logischer Schlüsse besteht, sondern sich vielmehr auf eine Form unmittelbarer Evidenz bzw. Gewissheit stützt. Da Fichte die Form der Identität als die Voraussetzung von allem betrachtet, was im empirischen Bewusstsein als faktisch real vorkommen kann, liegt nun nahe, dass die Gewissheit, welche dieser Identitätsform zugrunde liegt, selbst als eine transzendental-legitime Form des Vernunftgebrauchs und als apriorische Bedingung betrachtet werden muss, und zwar nämlich als jene Bedingung, die es uns grundsätzlich erlaubt, überhaupt von etwas als real zu sprechen. Unsere Behauptungen über das Dasein von etwas sind *schlechthin* in dieser Form der unmittelbaren Gewissheit lokalisiert. Da wiederum – wie bereits betont – dieser Vernunftgebrauch und diese apriorische Bedingung selbst über eine unmittelbare *faktische Realität* verfügen, folgt daraus, dass sie nicht bloß als hypothetische logische Funktionen anzusehen sind, sondern selbst *ontisch* und *faktisch real* sind.

M. E. liegt hierin Fichtes *erster Beweisschritt für die ontologische Tragweite* der transzendental-idealistischen Interpretation der Realität selbst. Denn dieser Schritt zeigt, dass diese Interpretation der Realität über eine *ontisch reale*, lebensweltlich fundierte *Ausweisung* verfügt. Eben durch diese

³²⁴ Vgl. etwa den Anfang der *GWL*:

„Wir haben den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz sein soll.

Er soll jene *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt und es allein möglich macht.“ (*GA* I/2, S. 255)

³²⁵ *GA* I/2, S. 258.

³²⁶ *Ibid.*

Ausweisung lässt sich Fichtes transzendental-idealistische Sichtweise von anderen möglichen Deutungen der Realität unterscheiden, insofern ihr ein unmittelbarer ontischer Grund zugrunde liegt. Diese Form unmittelbarer Gewissheit manifestiert – mit einem Wort – das *Sein* dieser transzendental-idealistischen Interpretation selbst.

Doch die Beweiskraft dieses Schritts bleibt begrenzt, sobald man bedenkt, dass sich immer noch die Frage stellen lässt, warum diese Gewissheit nicht doch lediglich als ein kontingenter *subjektiver Zustand* zu verstehen ist. Diese Frage muss ausgeräumt werden – durch einen zweiten, und zugleich entscheidenden *Beweisschritt*. Dieser Schritt besteht im Übergang vom *Ich bin* als *Tatsache* zum *Ich bin* als *Tathandlung*.

Im zweiten Argumentationsschritt, so meine These, liegt der entscheidende Versuch Fichtes, die Gewissheit des Ich von einem bloß subjektiv-empirischen Zustand zu unterscheiden. Nach Fichte ist die Tatsache *Ich bin* zwar in der Empirie gegeben, stellt aber selbst keine empirische Tatsache dar. Da jede empirische Gegebenheit bereits eine Setzung von Identität voraussetzt und somit auf die Tatsache *Ich bin* als ihren „Erklärungsgrund“³²⁷ angewiesen ist, kann diese Tatsache selbst nicht nochmals empirisch bedingt sein.

Mit dieser entscheidenden Beobachtung hebt Fichte die bisherige Reflexion auf ein neues, höheres Niveau und thematisiert nun die Frage nach dem *Ursprung des Seins des Ich*. Die Antwort auf dieser Problemstufe lautet, dass dieser Ursprung nur aus der *Binnenstruktur des Ich selbst* verständlich gemacht werden kann.

Gemeint ist hier damit eine Struktur, die sich radikal von jeder Empirizität abkoppelt. Fichtes zentrale Charakterisierung dieser Binnenstruktur liegt darin: Auch das Sein bzw. die Identität des Ich, das als apriorische Handlung gedacht ist, muss selbst *durch eine Handlung gesetzt* werden.³²⁸ Doch diese Handlung ist nicht etwas vom Sein des Ich Verschiedenes. Vielmehr sind sie – das Sein des Ich und die Handlung, die es setzt – „eins und ebendasselbe“:

Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens, durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. – Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung; das Tätige und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und eben dasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Tathandlung.³²⁹

³²⁷ Ibid.

³²⁸ GA I/2, S. 259.

³²⁹ Ibid.

In der Forschung ist die Auslegung dieser Binnenstruktur des Ich umstritten. Eine neuere Diskussion richtet sich insbesondere auf die Frage, wie Fichte gleichzeitig mit einer produktionslogischen Begrifflichkeit operieren kann – also mit der Unterscheidung von Handlung und Produkt – und dennoch behauptet, dass Handlung und Produkt im Fall des Ich *identisch* sind.³³⁰ Während der rekonstruierte Argumentationsgang zunächst zu dem Schluss führte, dass (1) das Ich ein Sein hat, und dass (2) dieses Sein durch eine unmittelbare Gewissheit faktisch bestätigt ist, behauptet Fichte nun, dass (3) auch dieses unmittelbar gewisse Sein des Ich durch einen Akt hervorgebracht werden muss. Doch argumentiert jetzt Fichte, dass zwischen diesem Akt und dem Sein des Ich keine produktionslogische Differenz statthat.³³¹ Wie ist das möglich?

Mein Vorschlag lautet wie folgt. Die Setzung des Seins des Ich durch Handlung ist kein Akt höherer Ordnung, der zusätzlich und von außen her auf das Ich als apriorische Handlung bezogen wird, um ihm Identitätsform zu verleihen.³³² Vielmehr liegt der Gedanke nahe, dass das Ich als apriorische Handlung selbst *intrinsisch und untrennbar eine Setzung seiner eigenen Gewissheit enthält*. Eben in *dieser Gewissheit* bestätigt die Handlung ihr eigenes *Sein* bzw. ihre eigene Identität unmittelbar.

Mit anderen Worten: Das *Sein* der apriorischen Handlung entsteht im Moment ihrer *Vollziehung* und wird zugleich in diesem Moment unmittelbar *beglaubigt*. Während der Gehalt der Gewissheit eine unmittelbare Erkenntnis und Beglaubigung der Identität des Ich als apriorische Handlung darstellt, ist der Vollzug dieser Handlung selbst der Prozess, durch den diese Erkenntnis hervorgebracht wird. Sichsetzen, Sein und die Gewissheit des Seins sind verschiedene Aspekte desselben Aktes – nicht drei logisch oder zeitlich voneinander getrennte Momente, die faktisch niemals identisch sein könnten.

Dass dies so ist, lässt sich m. E. durch folgende Überlegung verständlich machen: Es geht hier nicht um die Erzeugung eines *Dings*, sondern um die Auskunft der besonderen *Seinsweise* der apriorischen Handlung selbst.³³³ Eine Handlung, die in keinerlei Weise *Wissen von sich selbst* einschließt, wäre blind – und eine solche blinde Handlung wäre gerade keine Handlung, sondern bloß mechanische Bewegung. Wenn man hingegen versucht, dieses Wissen als einen zusätzlichen, reflexiven Akt zweiter Ordnung zu denken, gerät man unweigerlich in einen Regress: Woher stammt dann das Selbstwissen dieser zusätzlichen Aktivität? Wie Schäfer zutreffend argumentiert, weist Fichte diese Auffassung klar zurück.³³⁴ Wenn also der *Lebendigkeitscharakter* der Handlung weder reduziert noch ungeklärt bleiben soll, liegt es nahe, dass die unmittelbare Gewissheit der Handlung von sich selbst ein konstitutiver Bestandteil der Handlung selbst ist. Diese Erkenntnis ist nicht äußerlich zur Handlung

³³⁰ Diese Diskussion findet sich bereits bei Henrich (1966), wurde jedoch in jüngerer Zeit durch Lang (2022) maßgeblich reaktiviert. Lang kritisiert Henrichs These, dass der Konzeption der *Tathandlung* eine unüberwindbare produktionslogische Unterscheidung eingeschrieben sei, und vertritt demgegenüber die Position, dass sich diese Unterscheidung durch eine performative Erklärung der Binnenstruktur der Tathandlung überwinden lasse.

³³¹ Ich folge hier Langs Deutung in Lang (2022) und vertrete die Auffassung, dass im Begriff der *Tathandlung* bei Fichte kein eigentlicher produktionslogischer Unterschied vorliegt. Meine Begründung hierfür folgt im Anschluss.

³³² So auch in Stolzenberg (1994) und Lang (2022).

³³³ Mit Langs präziser Formulierung lässt sich sagen, dass es sich hierbei um eine *aktontologische Auskunft* handelt. Die hier vorgelegte Deutung verdankt sich ausdrücklich diesem Gedanken Langs. Vgl. Lang (2022).

³³⁴ Schäfer (2006), S. 37.

hinzugefügt, sondern *bildet* deren eigene Seinsweise. Der Vollzug der Handlung ist selbst der Vollzug der Gewissheit. Er repräsentiert die ursprüngliche Inizialität³³⁵, durch die unmittelbare Gewissheit in Existenz tritt.

Diese Deutung lässt sich m. E. durch folgendes Zitat aus Fichtes Text stützen:

Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.

336

Ein zentraler Punkt des zitierten Abschnitts besteht darin, dass das Merkmal des *Für-sich-Seins* als *gleichursprünglich* wie das Merkmal des *Sich-Setzens* und des *Seins* betrachtet wird. Während *Für-sich-Sein* in gewissem Sinne Bewusstheit oder Selbstwissen impliziert, wird dieses Selbstwissen durch das Wort „*schlechthin*“ in seiner Bedeutung präzise bestimmt: *Für-sich-Sein* meint hier keinerlei *Beziehung* im üblichen Sinn, sondern eine Form *unmittelbaren* Wissens. Die Passage besagt daher: In dem Schlag, in dem die apriorische Handlung hervorgebracht wird, tritt zugleich ein gleichursprüngliches, unmittelbares Wissen von ihr selbst auf, das ihr Sein beglaubigt. Der sich selbst setzende Akt des Ich, das Sein des Ich und sein Für-sich-Sein befinden sich somit in einer *rein inneren, in sich geschlossenen Einheit eines Selbstvollzugs*, die keinerlei äußere Vermittlung voraussetzt. Will man die Struktur dieser Gewissheit beschreiben, so lässt sie sich als eine *sich selbst verifizierende*³³⁷ und *sich selbst erzeugende* Gewissheit charakterisieren.

Mit dieser Struktur ist zugleich rational erklärt, warum die Gewissheit – wie bereits oben hervorgehoben – nicht bestimmbar ist. Denn abgesehen von der soeben gegebenen strukturellen und formalen Beschreibung lässt sich über diese Gewissheit nichts Weiteres aussagen. Wie Stolzenberg zutreffend bemerkt, entzieht sich die Binnenstruktur der ursprünglichen Handlung – gerade aufgrund ihrer Reinheit und Innerlichkeit – jeder inhaltlichen Bestimmung.³³⁸ Der Versuch, sie weitergehend zu beschreiben, würde *die Grenze diskursiven Erkennens* überschreiten.

Ich glaube, dass Fichte eben aus der Binnenstruktur dieser Tathandlung eine starke *metaphysische* Bedeutung entnimmt, um auf dieser Grundlage die ontologische Fundierung seiner transzendental-idealistischen Interpretation der Realität zu leisten. Denn es ist nun gezeigt worden, dass diese auf dem Begriff der apriorischen Handlung aufgebaute Interpretation der Realität ihrerseits ontisch

³³⁵ So auch bei Schäfer mit dem Ausdruck „ursprünglicher, unableitbarer Selbstanfänglichkeit“ des Ich. Vgl. Schäfer (2006), S. 37 f.

³³⁶ *GA* I/2, S. 259 f.

³³⁷ Diese Ausdrucksweise findet sich bereits bei Stolzenberg (2003).

³³⁸ Vgl. Stolzenberg (1986), S. 171.

fundiert ist – und zwar gerade durch den reinen *Selbstvollzug* der *apriorischen Handlung selbst*, der schlechthin unabhängig vom empirischen Bewusstsein besteht. So weist die Binnenstruktur der Tathandlung in diesem Sinne jene Eigenschaft auf, die traditionell als *Aseität* bezeichnet wird: Sie ist in sich selbst gegründet, unabhängig vom subjektiven Bewusstsein und Willen als *absoluter Vollzug* vorliegt. Diese Überlegung führt somit zur starken *ontologischen Aufwertung* der apriorischen, präbewussten Handlung: Sie *ist*, und zwar nicht als ein Seiendes unter anderen Seienden, sondern (1) als Bedingung aller Seienden und (2) als dasjenige, das sich selbst das Dasein gibt. Ihr Sein ist – kurz gesagt – eine *absolute* Realität.

Wenn der ontologische Status der apriorischen Handlung in einer derart ausgezeichneten Weise aufgezeigt worden ist, dann ist damit auch Fichtes neue Realitätstheorie auf Prinzipienebene bestätigt. Die zuvor gestellte Frage lautete, warum die transzendental-idealistische Interpretation der Realität nicht bloß als eine bloße Auskunft der Erscheinung oder als eine hypothetische, subjektive Perspektive gilt. Fichtes Antwort darauf ist nun deutlich: Die transzendental-idealistische Interpretation der Realität ist nicht lediglich eine subjektive Sichtweise oder eine bloße Auskunft der Erscheinung, weil der grundlegende Begriff, auf den sie sich zur Erklärung der Realität stützt – nämlich die reine apriorische Handlung –, seinerseits durch eine unmittelbare Gewissheit bestätigt werden kann. Und zwar in dem Sinne, dass diese Gewissheit selbst nicht auf etwas Höherem oder Außerhalbliegendes zurückgeführt werden kann, sondern eine Binnenstruktur aufweist, der eine Dimension von *Absolutheit* innewohnt. Daraus ergibt sich:

Für Fichte erfüllt der Begriff der unmittelbaren Gewissheit tatsächlich die Funktion, eine feste Grundlage für die transzendental-idealistische Interpretation der Realität zu bieten. Er erlaubt es, aus der Perspektive des Seins der Handlung heraus verschiedene konkrete Formen von Realität *einheitstheoretisch* zu begreifen.

Dieser Schritt, der offenkundig ebenfalls zu einer transzendental-idealistischen Theorie der Realität gehört, bedarf einer weiterführenden Argumentationsform, um vollzogen zu werden.

Bevor ich im nächsten Abschnitt in diese Problematik einsteige, möchte ich zunächst die Grundgedanken der zweiten Form der nicht-dogmatischen Letztbegründung zusammenfassen:

1. Damit die *transzendental-idealistische Interpretation der Realität* nicht nur als ein subjektives bzw. hypothetisches Deutungsraaster, sondern als eine *ontologisch fundierte Realitätstheorie* gelten kann, muss gezeigt werden, dass ihr Zentralbegriff – die *apriorische Handlung* – nicht bloß ein transzendentales Bedingungsverhältnis im logischen oder hypothetischen Sinne darstellt, sondern als transzendente Bedingung ein *ihr eigenes Sein* in sich trägt.
2. Dieses Sein darf nicht durch ein äußeres bzw. übergeordnetes Deutungsraaster *weginterpretiert* oder relativiert werden können, sondern muss sich als eine *absolut unhintergehbare* Realität erweisen, der alle andere Realität zugrunde liegt.

3. Dass die apriorische Handlung über diesen eigentümlichen Seinsstatus verfügt, wird dadurch beglaubigt, dass sie über ein unhintergebares unmittelbares Wissen ihrer selbst verfügt, in dem sie ihr eigenes Dasein *verifiziert*.
4. Dass die apriorische Handlung durch dieses unmittelbare Wissen dem geforderten *Absolutheitskriterium* der Realität genügt, wird *expliziert*, indem gezeigt wird, dass dieses unmittelbare Wissen über eine spezifische *Binnenstruktur* verfügt, die gewährleistet, dass es *unabhängig von allem empirischen Bewusstsein* aus sich selbst heraus *selbstgenügsam* vorliegt.

2.1.6 Die dritte Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung

Mit den beiden vorangehenden Argumentationen lässt sich nun Fichtes Antwort auf die bei Maimon aufgeworfene Frage nach der Grundlegung einer idealistischen Metaphysik einschätzen. Die in diesen beiden Argumentationen enthaltenen Kerngedanken lassen sich wie folgt zusammenfassen: Erstens zeigt Fichte, dass die Realität insofern durch die Vernunft konstituiert ist, als die grundlegendste Form des objektiven *Daseins* nur durch Rekurs auf eine anonym fungierende, vorbewusste apriorische Vernunftthandlung erklärt werden kann. Zweitens zeigt er, dass diese apriorische Vernunftthandlung keine bloß hypothetische logische Bedingung darstellt, sondern sich in einer realen Erfahrung unmittelbarer Gewissheit bekundet, die über eine spezifische, sich selbst verifizierende Binnenstruktur verfügt und dadurch gewährleistet, dass sie unabhängig von jedem empirischen Bewusstsein aus sich selbst heraus *selbstgenügsam* vorliegt.

Wie aber antworten diese beiden Thesen auf Maimons Problem? Entsprechend Maimons doppelter Fragestellung nach der realen Notwendigkeit lässt sich sagen: Die erste These zeigt durch den Begriff der apriorischen Handlung, warum die Realität als durch die Vernunft konstituiert verstanden werden kann; die zweite These zeigt, warum diese auf der apriorischen Handlung beruhende Erklärung der Realität selbst real und notwendig ist – nämlich insofern sie sich durch eine unmittelbare Gewissheit ausweisen lässt. In diesem Sinne ist Fichtes Entdeckung der selbstevidenten apriorischen Handlung zentral. Man kann die Problematik ausgehend von den beiden Varianten des Problems der realen Notwendigkeit betrachten:

Vom Problem der Realität her weist die Gewissheit hier die Realität der Einheit der Vernunft selbst aus – hier gefasst als anonym fungierende Vernunft in der apriorischen Handlung. Vom Problem der Notwendigkeit her gilt: Weil die anonym fungierende Vernunft gewiss ist, ist die von ihr ausgehende Erklärung der Realität nicht lediglich eine subjektive Denknötwendigkeit des Subjekts, sondern kann vielmehr eine absolute Notwendigkeit beanspruchen, die eben aus der Einheit der Vernunft hervorgeht.

Wir wissen jedoch noch nicht, wie genau die Struktur dieser absoluten Notwendigkeit beschaffen ist. Um dies zu klären, muss man in Fichtes konkreten Vollzug seiner – nunmehr durch die Gewissheit wohlbegründeten – idealistischen Metaphysik eindringen. Dies erfordert eine dritte

Argumentationsform des Entwurfs einer nicht-dogmatischen Letztbegründung. Um sie aufzudecken, darf die Analyse hier nicht auf § 1 der *GWL* beschränkt bleiben, sondern muss auf eine Lektüre des Ganzen der *GWL* ausgeweitet werden.

Diese Lektüre betrifft eine bislang unbeantwortete Frage: Wie bereits dargelegt wurde, stellt die Identitätsform zwar eine notwendige Bedingung der realen Existenz dar, doch damit ist noch nicht gezeigt, wie die *Komplexität* der Realität hinreichend erklärt werden kann. Das Problem liegt darin: In der Empirie begegnen uns immer wieder Dinge oder Geschehnisse, die sich zumindest dem Anschein nach als nicht-intelligibel darstellen, wie etwa bestimmte brutale Fakten oder empirische Vorgänge. Auch unsere Handlungen lassen sich offensichtlich nicht in der Empirie unbegrenzt entfalten, sondern stoßen stets auf gewissen „Anstoß“. Wie also lässt sich dieser Unterschied zwischen Handlung und Sein, zwischen Intelligibilität und Faktizität in der realen Erfahrung erklären?

Die Klärung von Fichtes Argumentation in diesem Zusammenhang wird zugleich dabei helfen, auf der hermeneutischen Ebene ein Hindernis für meine metaphysische Lesart zu beseitigen. Denn auf den ersten Blick scheint Fichtes Ausführung über das Nicht-Ich und den Anstoß in der *GWL* eine Interpretation zu ermöglichen, wonach sich sein primäres Anliegen auf die innere Verfassung einer *begrenzten*, endlichen Vernunft richtet.³³⁹ In meiner idealistischen, metaphysischen Lektüre hingegen soll gezeigt werden, dass Fichtes diesbezügliche Ausführungen vielmehr als eine Erklärung der dem Subjekt gegenüberstehenden Grenzen aus der Perspektive seiner metaphysischen Theorie zu verstehen sind.³⁴⁰ Aufgrund der begrenzten Länge dieser Arbeit werde ich dies jedoch nicht im Detail ausführen, sondern hier lediglich die zwei grundlegenden Schritte skizzieren, die Fichte in der *GWL* zu diesem Zweck unternimmt.

Der erste grundlegende Schritt besteht in der Argumentation, dass die in der realen Erfahrung auftretenden Differenzen als *abgeleitete Formen* der durch apriorische Handlung gesetzten Identitätsform zu verstehen sind, durch die diese Identitätsform *bestimmt* und *differenziert* wird. Dieses bestimmungslogische Unternehmen wird durch die Einführung des *zweiten* und *dritten Grundsatzes* der *GWL* ermöglicht:

Der zweite Grundsatz besagt, dass auch alles, was im Allgemeinen als negierendes Moment der Handlung erscheint, in einer logischen Form gegeben sein muss – nämlich als *logische Position der Negation* – und dass auch diese logische Position eine *apriorische Handlung* voraussetzt. Gerade diese Handlung ist Gegenstand des zweiten Grundsatzes: Dem Ich muss schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt werden.³⁴¹

Der dritte Grundsatz besagt, dass das in zweitem Grundsatz ausgedrückte Moment der Negation ebenfalls nur *durch* die Identitätsform gegeben sein kann und daher im präzisen Sinne als eine *negative*

³³⁹ Gloy etwa nutzt dies als eine kritische Strategie gegenüber dem metaphysischen Paradigma. Vgl. Gloy (1984).

³⁴⁰ Vertreter dieser Strategie sind u. a. Schrader (1972), S. 58ff; Thielke (2001).

³⁴¹ Vgl. *GA* I/2, S. 266.

Quantität innerhalb der Identitätsform zu verstehen ist. Das Ich, das dem Nicht-Ich entgegengesetzt ist, ist somit nicht das absolute Ich des ersten Grundsatzes, und das Nicht-Ich stellt kein Außerhalb gegenüber dem absoluten Ich dar. Das einander entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich sind nur als Resultat einer *inneren* „Teilung“ des absoluten Ich zu begreifen. Der dritte Grundsatz betrifft die Handlung dieses Teilens: „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*“³⁴²

Die Differenz zwischen Handlung und dem, was die Handlung negiert, wird damit transformiert in eine *quantitative* Differenz, die auf der durch apriorische Handlung gesetzten Identitätsform gründet. Diese Differenz ist dadurch ausgezeichnet, dass zwischen den beiden Polen keine strikte Grenze besteht, sondern ihre Grenze stets *beweglich* und *instabil* ist – sie zeigt sich vielmehr als *wechselseitige* Bestimmung von teilbarem Ich und teilbarem Nicht-Ich. Die Realität dessen, was die Handlung negiert, ebenso wie die Realität des Ich kann demnach nur auf der Grundlage der absoluten Realität des absoluten Ichs erklärt werden, und zwar als Momente seiner inneren Differenzierung.³⁴³

Dazu sei folgende Passage herangezogen:

Das Ich sowohl als das Nicht-Ich, sind, beide durch das Ich, und im Ich, gesetzt, als durcheinander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, dass die Realität des Einen die Realität des Andern B aufhebe, und umgekehrt.³⁴⁴

Wenn die Realität der apriorischen Handlung als solcher den Grund aller Realität bildet, dann liefern der zweite und der dritte Grundsatz zwei weitere Typen apriorischer Handlungen, die die transzendente Möglichkeit der Differenzierung von Realität erklären. Diese drei Grundsätze bilden somit die Grundmatrix von Fichtes idealistischer Interpretation der Realität auf der Basis apriorischer Handlung. Fichte selbst bezeichnet sie als eine *Grundsynthesis* und versucht, aus dieser Synthesis weitere logische Strukturen abzuleiten, die das Verhältnis von teilbarem Ich und teilbarem Nicht-Ich weiter bestimmen – etwa Kausalität, Substantialität u. a. –, um so die in der realen Erfahrung auftretenden Verhältnisse genetisch und immanent zu erklären.³⁴⁵

Daraus ergibt sich der grundlegende Aufbau von Fichtes neuer, idealistischer Realitätstheorie: Aus transzendental-kritischer Perspektive ist Realität konstituiert durch eine Reihe apriorischer Strukturen, die durch präbewusste, unthematisch fungierende apriorische Handlungen gesetzt werden. Fichte versucht mit diesem transzendental-kritischen Zugang die Einheit von Realität und intelligibler Notwendigkeit neu zu fundieren. Es bleibt jedoch ein *Unterschied* bestehen, der durch diesen ersten

³⁴² GA I/2, S. 272.

³⁴³ In diesem Sinne argumentiere ich gegen Gloy, da ich die These vertrete, dass im zweiten Grundsatz keineswegs jener von Gloy angenommene *Hinausgang aus dem Ich* enthalten ist. Vgl. Gloy (1984).

³⁴⁴ GA I/2, S. 285.

³⁴⁵ Zu dieser genetischen Funktion des absoluten Ich vgl. Ip (2023).

Schritt noch *nicht* in die intendierte Realitätstheorie integriert werden kann. Er ist ein Unterschied, der auf den zweiten grundlegenden Schritt verweist:

Auch wenn die Wissenschaftslehre eine rationale Erklärung dessen bietet, *was* Realität ist – nämlich dass faktische Realität stets durch apriorische Handlung und damit durch Vernunft konstituiert ist, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass die faktische Erfahrung den Ausgangspunkt dieser Lehre bildet. Die Tätigkeit des rationalen Subjekts, zu erklären und Gründe zu geben, ist grundsätzlich die Tätigkeit der *Reflexion*.³⁴⁶ Wie bereits gezeigt wurde, gründet die Konstruktion der drei Grundsätze der *GWL* auf einer transzendental-kritischen Reflexion über die Realität sowie über die Bedingungen, unter denen die Realität auf Grundlage eines neu bestimmten Realitätsbegriffs erklärbar wird. Während die *Tathandlung* das *ratio essendi* dieser neuen Realitätstheorie ausmacht, stellt das reflektierende Denken ihr *ratio cognoscendi* dar.

Der in diesem Reflexionsvollzug implizierte Sachverhalt lautet jedoch: Nur weil wir zunächst dem faktischen, zumindest dem Anschein nach nicht unmittelbar intelligiblen Gegebenen ausgesetzt sind, können wir *nachträglich* durch Reflexion dessen apriorische Bedingungen rekonstruieren. Die eigentliche Frage hier lautet: Warum muss ein rationales Verständnis von Realität eine solche reflexive, zeitlich und logisch nachgelagerte Tätigkeit voraussetzen? Wenn Realität nach Fichte durch eine apriorische rationale Struktur bestimmt ist, warum ist dann diese durch apriorische Handlung konstituierte Realität *nicht* von vornherein für uns transparent? Wie ist also jene *Distanz* zu verstehen, die zwischen der apriorischen Struktur der Realität und der faktischen Erfahrung selbst besteht? Selbst wenn faktische Erfahrung durch Reflexion auf ihre logischen Strukturen und Bedingungen genetisch erklärbar ist, bleibt doch ein *irrationaler* Umstand bestehen, dass Reflexion erst dann möglich wird, wenn wir zuvor einem Gegebenen ausgesetzt sind, das sich zunächst und zumeist gerade *nicht* durch intelligente Notwendigkeit auszeichnet.

Wichtig ist: Wenn Fichte sich zu einer neuen Realitätstheorie verpflichtet, dann stellt diese irrational vorgegebene Ausgangsdifferenz selbst ein *reales* Phänomen dar, das von dieser Theorie ebenfalls erklärt werden muss. Im Rahmen einer intendierten nicht-dogmatischen Theorie der Letztbegründung wäre es unangemessen, diese Distanz zwischen apriorischer Struktur und faktischer Erfahrung – wie es noch im vorkritischen leibnizianischen Rationalismus üblich war – bloß als eine Verworrenheit unserer Vorstellung zu interpretieren. Denn ein Maimonist könnte bereits an dieser Stelle einwenden, dass Fichte sich eine Einheit zwischen apriorischer Struktur und faktischer Erfahrung *erschleicht*. Angemessener wäre es daher, zu versuchen, auch diese reflexionslogische Distanz in die neue Realitätstheorie einzubeziehen – und zwar in der Weise, dass gezeigt werden kann, dass ihr Grund eben in der ursprünglichen Realität der *Tathandlung* liegt. Das bedeutet: Eine adäquate Erklärung der faktischen Gegebenheit muss nicht nur deren logische Struktur aus dem absoluten Ich heraus verständlich machen, sondern zugleich aufweisen, dass das Ich selbst die Quelle der *Offenheit gegenüber*

³⁴⁶ Hierfür sei an die in Abschnitt 2.1.2 erwähnte „abstrahierende Reflexion“ erinnert.

dem Gegebenen in sich trägt.

M. E. wird diese Aufgabe im §5 der *GWL*, also in der Untersuchung der praktischen Philosophie, geleistet. Sie kann nicht im Rahmen der theoretischen Philosophie geleistet werden, weil – so Fichte – es zum Postulat der theoretischen Philosophie gehört, dass zunächst etwas bloß Gegebenes vorhanden ist, das dann rational erklärt werden soll.³⁴⁷ Erst in der praktischen Philosophie, also dort, wo auch die Gegebenheit des Objekts selbst aus dem Ich heraus verstanden wird, kann diese Offenheit gegenüber dem Äußeren als im Ich selbst begründet und innerlich erklärbar erscheinen:

Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet seyn; das Ich muß ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, daß etwas auf dasselbe einwirke; es muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Demnach müßte schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet seyn.³⁴⁸

M. E. beruht Fichtes Deduktion dieser Möglichkeitsbedingung wesentlich auf dem Handlungscharakter bzw. dem Lebendigkeitscharakter des absoluten Ich. Wie bereits dargelegt, nimmt das absolute Ich die Position eines in sich geschlossenen absoluten Seins ein. Im Unterschied zu traditionellen Theorien der Letztbegründung ist dieses absolute Sein jedoch kein *hypostasiertes, statisches Substrat* – denn die apriorische Handlung ist ihrem Wesen nach *dynamisch-expressiv*.

Wie ist diese dynamische, expressive Natur der apriorischen Handlung zu verstehen? Die in uns liegende Gewissheit dieser Handlung ist, wie zuvor ausgeführt, präbewusst und implizit – aufgrund ihrer Unmittelbarkeit. Zugleich trägt sie jedoch in sich ein „Streben“, sich selbst auszudrücken und zur Explizitheit zu bringen. Mit anderen Worten: Das *Für-sich-Sein* der apriorischen Handlung in Bezug auf ihr eigenes Handlungswesen darf nicht im bloß präbewussten und unmittelbaren Modell stehenbleiben, sondern muss auch im Modus des reflexiv-Werdens zur Explikation gebracht werden. Fichte bringt diesen Punkt durch die bekannte *Als*-Formel zum Ausdruck:

Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz außer ihm; sondern es soll

³⁴⁷ *GA* I/2, S. 385 f.

³⁴⁸ *GA* I/2, S. 405.

sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiß es ein Ich ist, das Princip des Lebens und des Bewußtseyns lediglich in sich selbst haben.

349

Während die erste Setzung des Ich dessen unmittelbare Selbstgewissheit als apriorische Handlung betrifft, so formuliert – meinem Vorschlag nach – die Wendung *sich setzen als durch sich selbst gesetzt* die Forderung, dass die apriorische Handlung auch ein reflexives Selbstwissen ihrer eigenen Strukturiertheit und Explikationsformen entfalten muss.

Es gehört daher zur inneren Natur der von Fichte entworfenen Realitätstheorie, dass sie kein bloßes Wissen in der Er-Perspektive darstellt, sondern ein *immanenter und lebendiger* Reflexionsvorgang der *Tathandlung selbst* ist – ein Vorgang, in dem die Handlung zunächst implizit gegeben ist und sodann für sich selbst zur Explikation gebracht werden muss. Diese beiden Momente – Implizitheit und Explizitheit – *verweisen innerlich aufeinander* und lassen sich nicht voneinander trennen.

Auf diese Weise bringt Fichte den Begriff der *Tathandlung* in den Modus einer *reflexiven Verdoppelung*.³⁵⁰ Entscheidend ist hierbei, welche Erklärungskraft diese Struktur in Bezug auf die zuvor aufgeworfene Frage nach der Offenheit gegenüber dem Gegebenen entfaltet. Fichte unternimmt nicht den Versuch, die Ausgangsdifferenz zwischen den empirischen Tatsachen des Gegebenen und der apriorischen, rationalen Struktur der Realitätserklärung zu verkürzen, sondern versucht vielmehr, sie in eine *strukturelle Eigenschaft* des Tathandlungsbegriffs selbst zu transformieren – nämlich in die immanente Distanzbildung zwischen dem Implizitsein und dem Explizitsein der apriorischen Handlung.

Diese innere Distanzbildung eröffnet genau den Ort, an dem eine Offenheit für das Gegebene möglich wird:

Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei.³⁵¹

³⁴⁹ GA I/2, S. 406.

³⁵⁰ Die Forschung bietet unterschiedliche Deutungen dieses Schritts bei Fichte. Sowohl Stolzenberg als auch Schwab sehen in dem hier entwickelten Argument eine gewisse Diskontinuität zur Theorie der Tathandlung in §1. Vgl. Stolzenberg (2003), Schwab (2020). Ich folge hier hingegen der These Schraders, der in dem Argument eine vollständige Explikation der Tathandlung sieht. Vgl. Schrader (1972), S. 58 ff.

³⁵¹ GA I/2, S. 409.

Die Reflexionsbewegung vollzieht sich somit notwendig zwischen dem Gegebenen und dessen Explikation – ihr Grund liegt jedoch nicht etwa darin, dass das Gegebene ein bloßes brutales Faktum sei, das für sich steht und ein „Ding an sich“ außerhalb aller subjektiven Vermittlung darstelle. Vielmehr ist dieser Grund in der Binnenstruktur der Tathandlung selbst zu finden. Tatsächlich ist Fichte überzeugt, dass er – gegen seinen imaginären „Gegner“, der für die Idee eines „Ding an sich“ plädiert – mit der obigen Argumentation gerade eine Deduktion der Idee des *Ding an sich* aus dem absoluten Ich heraus liefert.

Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unsers Gegners, oder sein Ding an sich [...] ? Offenbar nirgends, und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will. Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich im Ich, das doch nicht im Ich sein soll: also etwas Widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer notwendigen Idee allem unsern Philosophieren zum Grunde gelegt werden muß, und von jeher, nur ohne daß man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewußt war, allem Philosophieren und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältniß des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen, und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heißt alles Bewußtseyn, und mit ihm alles Daseyn aufheben.³⁵²

Diese Stelle besagt nicht – wie häufig fälschlicherweise interpretiert wird –, dass Fichte hier die Realität selbst als eine Idee des Dings an sich auffasse, die sich nur unendlich annähern, aber niemals erreichen lasse. Vielmehr werden die Idee *Ding an sich* sowie die aus dem Versuch ihrer Erkenntnis hervorgehende Antinomie (das „Widersprechende“) beide durch die Formel „Als“ als notwendige Struktur der Reflexion aus dem Ich selbst hergeleitet. Dabei gilt das absolute Ich als die eigentliche Realität selbst, die sich in der Reflexionstätigkeit ausdrückt. Das Hin und Her der Reflexion zwischen apriorischem und aposteriorischem Gegebenen ist somit kein Defizit, sondern die notwendige Weise, in der das absolute Ich sich selbst ausdrückt. Und indem die Reflexion sich als immanente Struktur der Tathandlung erweist, ist sie zugleich sowohl die *Theorie*, welche durch die Tathandlung die Realität erklärt, als auch die *Selbstexplikation* dieser Tathandlung selbst – wodurch die Reflexion ihre eigene Reflexivität rechtfertigt.

So beginnt die Wissenschaftslehre zwar faktisch in der Bewegung der Reflexion, sie integriert diese Reflexion jedoch zuletzt in sich selbst als konstitutiven Teil ihrer Theorie. Hier liegt, ausgehend

³⁵² GA I/2, S. 414.

von der neuen Realitätstheorie, Fichtes zweiter grundlegender Schritt zur Erklärung der empirischen Differenz.

2.1.7 Fazit

Nun möchte ich eine zusammenfassende Reflexion über unsere bisherige Diskussion zum Thema der nicht-dogmatischen Letztbegründung anstellen. Meine bisherige Grundthese lässt sich wie folgt zusammenfassen: (1) In Anschluss an Thielke vertrete ich die Auffassung, dass zum Verständnis von Fichtes Antwort auf das Maimon-Problem eine *metaphysische* Lektüre der *GWL* notwendig ist; (2) diese metaphysische Lektüre muss jedoch einen nicht-dogmatischen Argumentationstyp verfolgen, die ich zuvor anhand von drei in der *GWL* unterscheidbaren Argumentationsformen konkretisiert habe. An dieser Stelle möchte ich abschließend darauf hinweisen, welche Merkmale angesichts dieser Argumente die *Artdifferenz* der Metaphysik in der *GWL* bestimmen.

Diese Artdifferenz besteht m. E. darin, dass die Metaphysik in der *GWL* im weiten Sinne nicht dogmatisch, im engeren Sinne transzendental-idealistisch ist. Obwohl die Rede von einer transzendental-idealistischen Metaphysik zunächst widersprüchlich erscheinen mag, wird sie verständlich, wenn berücksichtigt wird, dass Fichte den Begriff des transzendentalen Idealismus stark *radikalisiert*. Durch das Konzept der apriorischen Handlung macht Fichte deutlich, dass die in der Transzendentalphilosophie aufgedeckten transzendentalen Bedingungen – nun verstanden als apriorische Handlung – nicht eine Begrenzung unserer Erkenntnis darstellen, sondern vielmehr die konstitutiven Bedingungen der *realen Existenz* selbst sind. Und die Realität *dieser transzendentalen Bedingungen selbst* gründet sich nicht mehr auf irgendeinem äußeren Grund, sondern auf eine unmittelbare Selbstgewissheit dieser transzendentalen Bedingungen sowie auf ihre einzigartige, sich selbst verifizierende und von aller empirischen Bewusstseinsform unabhängige Binnenstruktur. Die transzendental-idealistische Metaphysik ist daher keine Metaphysik des Dings an sich, sondern eine Metaphysik der transzendentalen Bedingungen, bzw. der apriorischen Handlung.

Ebenso bemerkenswert ist die erkenntnistheoretische Prämisse dieser Metaphysik. Ihre Argumentation setzt ein mit einer Reflexion der Subjektivität auf ihren eigenen Anspruch auf Realität, macht in der Folge eine sich selbst verifizierende Form unmittelbaren Wissens durch Reflexion zugänglich und versucht schließlich, ausgehend von dieser Form unmittelbaren Wissens, eine neue Grundlegung aller empirischen Realität zu leisten. Diese konsequente Hinwendung zur Methode der *Selbstreflexion*³⁵³ zeigt Fichtes Anschluss an Kants Idee einer rationalen Selbstprüfung vor dem *Gerichtshof der Vernunft*. Damit bleibt Fichtes Metaphysik auf einem *menschlichen* Erkenntnisstandpunkt verankert – jedoch mit dem besonderen Thema, dass das menschliche Subjekt

³⁵³ Zum Thema, wie Fichte durch eine Radikalisierung der kritischen Selbstreflexion die Transzendentalphilosophie aus dem von Kant sogenannten Status der „Propädeutik“ in die Gestalt eines eigentlichen Systems überführt, vgl. Wellmann (2021).

durch seine philosophische Methode Zugang zu einer Wissensform gewinnt, die nicht bloß an Sinnlichkeit gebunden ist: nämlich zur Selbstgewissheit des absoluten Ich.³⁵⁴

2.2 Die Subjektivismuskritik an Fichtes Konzeption der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der *GWL*

2.2.1 Schellings Fichtekritik in dem *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (1801)

Mit den vorangehenden Schritten habe ich gezeigt, wie Fichte gegen Maimons Skepsis – mittels seiner transzendental-reflexiven und antidogmatischen Methode – eine nachkantische Form des Idealismus begründet. Als erster Entwurf einer nachkantischen idealistischen Metaphysik hat dieses Programm, wie bekannt, insofern einen absolut wegweisenden Beitrag für die gesamte idealistische Bewegung geleistet, als die von Schelling und Hegel entwickelten Projekte einer idealistischen Metaphysik nicht nur Fichtes Einsicht in die Einheit der Vernunft aufgenommen haben, sondern sich in gewissem Maße auch der Kritik, Weiterentwicklung und Verbesserung dieser in Fichtes Philosophie angelegten Einsichten verschrieben. In diesem Abschnitt werde ich mich nun einer wichtigen Herausforderung zuwenden, die innerhalb der nachkantischen idealistischen Bewegung an Fichtes Konzeption herangetragen wurde. Sie betrifft ein Defizit, das Schelling und Hegel im Systementwurf Fichtes erblickten und das sie zu einer Abweichung von seiner Philosophie veranlasste. Dieses Defizit ist jenes Problem, das gemeinhin als das philosophische Problem des *Subjektivismus* bezeichnet wird.

Während die Auseinandersetzung mit dieser Kritik bereits vielfältig und weit verbreitet ist, versuche ich hier eine Perspektive zu eröffnen, die aus dem in dieser Arbeit entwickelten Argumentationszusammenhang hervorgeht: Setzt man voraus, dass Maimons Problem der doppelten realen Notwendigkeit als das Grundlegungsproblem verstanden werden kann, auf das eine nachkantische idealistische Metaphysik antworten muss, so lässt sich Fichtes Kritik gerade als Schellings und Hegels *Enttäuschung* darüber lesen, dass Fichtes nicht-dogmatischer Zugang ihrem Verständnis nach noch nicht hinreichend vermag, die reale Notwendigkeit der Vernunft zu begründen. Das Subjektivismusproblem ist eben jener besondere *Mangel* dieses Zugangs, der die eigentliche Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft verhindert. Die folgende Interpretation der Subjektivismuskritik wird unter diesem Blickwinkel entfaltet.

Das Problem des Subjektivismus als philosophische Problematik lässt sich in verschiedenen

³⁵⁴ Nach Allison's grundlegender Studie besteht ein wesentlicher Beitrag des transzendentalidealistischen Standpunkts in der Festhaltung an dem menschlichen Erkenntnisstandpunkt. Bei Kant steht dieser Standpunkt in engem Zusammenhang mit der Dualität von Sinnlichkeit und Begriff. An dieser Stelle möchte ich hervorheben, dass Fichtes idealistische Metaphysik den menschlichen Erkenntnisstandpunkt keineswegs preisgibt, sondern vielmehr versucht, die Möglichkeit einer solchen Perspektive weiter auszuloten – insbesondere im Hinblick auf eine Wissensform des menschlichen Subjekts, die *nicht* an die Sinnlichkeit gebunden, sondern auf die Realität reiner Intelligibilität bezogen ist. Vgl. Allison (2004).

Varianten formulieren. Die Standardversion der Subjektivismus-Kritik, wie sie sowohl von Schelling als auch von Hegel an Fichte gerichtet wurde, ist unter dem Namen der Kritik an der „*Reflexionsphilosophie*“ bekannt. Unter den verschiedenen Fassungen dieser Kritik werde ich hier diejenige Schellings in den Vordergrund stellen, die er im *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (1801) entwickelt.³⁵⁵ Diese Fassung erscheint mir deshalb besonders einschlägig, weil sie – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – m. E. durch die Entdeckung des „Zirkels des Bewusstseins“ in Fichtes Philosophie eine unter dem Titel der Reflexionsphilosophie vorgetragene, besonders immanente und hinreichende Form der Kritik an der nicht-dogmatischen Letztbegründung entwickelt, die die grundlegenden *methodologischen Voraussetzungen* dieses Ansatzes betrifft.³⁵⁶

In den genannten Materialien zeigt sich, dass Schelling Fichtes idealistischen Ansatz, der alle Realität aus der reinen apriorischen Handlung ableitet, durchaus nachvollzieht: Er bezeichnet diese Handlung als das „Handelnde“ oder das „Produzierende“ und identifiziert sie mit dem eigentlichen philosophischen „*Objekt*“.³⁵⁷ Dieses Gestus bringt zum Ausdruck, dass Schelling – ebenso wie Fichte – von dem Bestreben getragen ist, den Geist Kants fortzuführen und eine idealistische Metaphysik von diesem aus zu entwickeln. Schelling stimmt mit Fichte darin überein, dass die apriorische Handlung das höchste und einzig mögliche Objekt der Metaphysik nach Kant darstellt. Was ihn jedoch stört, ist die Form der Argumentation, die Fichte zur *Darstellung* dieses Objekts wählt. Seiner Ansicht nach ist Fichtes Darstellungsweise nicht in der Lage, das Objekt zureichend zu erfassen, weil in ihr „die durch das Bewußtseyn gesetzte Gleichheit zwischen dem Objekt, über welches philosophiert wird, und welches im Philosophieren das Produzierende, Handelnde ist, und dem Subjekt, welches philosophiert, und welches in demselben Akt das reflektierende, zuschauende ist, niemals aufgehoben [...]“³⁵⁸ wird. Diese vom Bewusstsein gesetzte Gleichheit zwischen dem philosophischen Objekt und dem philosophierenden Subjekt wird von Schelling als ein in Fichtes Argumentation inhärenter „Zirkel“ diagnostiziert.

Die Wissenschaftslehre, obgleich sie das *Bewußtseyn* erst ableiten will, bedient sich doch nach einem unvermeidlichen Cirkel aller *Mittel*, die ihr das (im philosophirenden Subject) schon *fertige* Bewußtseyn darbietet, um alles gleich in der Potenz darzustellen, in die es doch erst mit

³⁵⁵ Zur Fichte-Schelling-Debatte im Hinblick auf diese Textgrundlage vgl. Lauth (1975); Schwab (2017); Zhou (2025).

³⁵⁶ Auf eine Auseinandersetzung mit anderen repräsentativen Texten dieser Kritik, etwa Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, wird hier verzichtet. M. E. liegt die von Hegel in diesem Text erhobene zentrale Kritik – dass Fichtes Philosophie lediglich zu einer „subjektiven Subjekt-Objekt“-Einheit bzw. einer „relativen“ Einheit gelange, anstatt zur Identität von Identität und Nicht-Identität (Vgl. Hegel 1968, S. 62-64) – in einer anderen Form dasselbe Defizit offen, das Schellings methodologische Kritik an Fichte aufzeigt: Gerade die Beschränkung der methodischen Voraussetzungen führt dazu, dass die Erklärung der Einheit der Vernunft auf eine subjektive Perspektive verengt bleibt. Zur Frage des Einflusses Schellings auf Hegels *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* vgl. Lauth (1987).

³⁵⁷ Schelling (2009), S. 89 ff.

³⁵⁸ Schelling (2009), S. 90.

dem Bewußtseyn gehoben wird. Sie nimmt also ihr Object, das Handelnde, Producirende, auch schon als Ich auf, obgleich es erst = Ich wird, indem das Reflectirende es als identisch mit sich setzt, welches aber erst im *freien* und *bewußten Handeln* geschieht; das Handelnde im *freien Handeln* ist noch dasselbe Objective, was in der bewußtlosen Anschauung gehandelt hat; es ist *frei* handelnd nur dadurch, daß es als identisch mit dem Anschauenden gesetzt wird.³⁵⁹

Wo genau liegt also der „Zirkel“ in Fichtes eigener Argumentation? Mein Vorschlag ist, dass Schelling mit diesem Ausdruck eine *methodologische Grundannahme* von Fichtes Entwurf einer nicht-dogmatischen Letztbegründung problematisieren wollte. Diese Grundannahme besteht darin, dass die reflexive Tätigkeit des Subjekts eine *hinreichende Vorrangstellung* besitzt, um als Basis für ein nicht-dogmatisches System dienen zu können. Diese Voraussetzung, an der Fichte zur Vermeidung des Dogmatismus festhalten muss, verleiht der Reflexion einen epistemischen Vorrang, der von Schelling selbst in Zweifel gezogen wird. Der Grund dieses Zweifels liegt darin, dass Fichte nach Schellings Auffassung einen entscheidenden Punkt übersieht:

Die Perspektive der Reflexion ist die Perspektive eines endlichen individuellen Bewusstseins, mithin eine beschränkte Perspektive. In dieser beschränkten Perspektive greift die Selbstreflexion, so Schelling, notwendig bereits auf die „Mittel“ zurück, die „das (im philosophirenden Subject) schon *fertige Bewußtseyn*“ darbietet. Unter diesen Bedingungen lässt sich die Gefahr kaum ausschließen, dass die durch Selbstreflexion erreichte Behauptung der realen Notwendigkeit der Vernunft letztlich nur eine *Projektion* des Bewusstseins aus sich selbst heraus bleibt.

In Fichtes Konzeption liegt offenkundig ein Ansatz vor, um auf dieses Projektionsproblem zu antworten, nämlich sein Begriff der Gewissheit. Nach Fichte verfügt die Selbstgewissheit des absoluten Ich über eine sich verifizierende, in sich geschlossene Binnenstruktur, die ihre Absolutheit als von allen subjektiven Zuständen unterschieden und unabhängig gewährleistet. M. E. richtet sich Schellings Kritik jedoch nicht unmittelbar gegen den Gehalt dieser Gewissheit, sondern gegen die *methodologische Voraussetzung*, die ihr zugrunde liegt. Mit anderen Worten: Er stellt nicht die Gewissheit selbst in Frage, sondern – auf einer Meta-Ebene – das *Verhältnis zwischen dem reflektierenden, operierenden Theoretiker (dem „philosophierenden Subjekt“) und der Gewissheit*. Sofern diese Gewissheit durch die Selbstreflexion eines *Subjekts* erschlossen wird, bleibt stets die Möglichkeit einer Position offen, welche die von Fichte beanspruchte Absolutheit *relativiert*, indem sie die folgende Frage aufwirft:

Um behaupten zu können, dass die Gewissheit tatsächlich die reale Notwendigkeit der Vernunft ausweist, muss Fichte voraussetzen, dass das, was *uns als real erscheint*, auch *an sich real* ist. Dabei *übersieht* er jedoch eine mögliche Option: nämlich dass das Reale selbst *anders* verfasst sein könnte, als es uns erscheint – selbst wenn diese Erscheinung unmittelbar gewiss ist. Gerade weil Fichte diese

³⁵⁹ Ibid.

Möglichkeit nicht auszuschließen vermag, lässt sich sein Anspruch auf die reale Notwendigkeit der Vernunft auf der Ebene der Reflexion relativieren.

Ein in meinem Zusammenhang relevanter Punkt hier ist, dass Schellings Subjektivitätskritik auch von Denkern geteilt werden kann, die – im Unterschied zu Schelling – Fichtes idealistischer Metaphysik nicht grundsätzlich wohlwollend gegenüberstehen.³⁶⁰ Dazu gehört unser Hauptgesprächspartner: Maimon. Folgt man dem oben skizzierten Gedankengang, so ergibt sich für einen Maimonischen Skeptizismus ein philosophischer Grund, Fichtes transzendental-idealistische Realitätstheorie zu *relativieren*. Solange man Fichtes methodische Prämisse nicht akzeptiert, bleibt es stets möglich, Realität und Notwendigkeit auseinanderzudenken – und Fichtes transzendente Interpretation der Realität als bloße hypothetische Annahme des Subjekts aufzufassen, während das Subjekt selbst in Wirklichkeit einem anderen Weltbild unterliegt, etwa dem eines Humeanischen Naturalismus.

Daraus ergibt sich, dass das, was Schelling durch die Subjektivismuskritik am Entwurf einer nicht-dogmatischen Letztbegründung Fichtes sichtbar macht, als ein *Defizit in der Grundlegung der idealistischen Metaphysik* verstanden werden kann. In diesem Sinne artikuliert die Subjektivismuskritik Schellings Sorge vor einem *skeptischen Gespenst*, dem Fichtes Versuch einer Begründung des Prinzips des Idealismus *nicht* standzuhalten vermag: Sofern im Konzept Fichtes das reflektierende Subjekt einen unreflektierten Vorhang bewahrt, bleibt sein Entwurf unzureichend, um den Zweifel an der realen Notwendigkeit der Vernunft gänzlich zu entkräften.

Es ist daher kaum verwunderlich, dass gerade Schelling – der Fichtes idealistischer Metaphysik grundsätzlich nahesteht – zu der Einschätzung gelangt, dass Fichtes *Argumentationsform* nicht ausreicht, um das von ihm selbst gesetzte theoretische Versprechen vollständig einzulösen. Aus Schellings Sicht ist Fichtes apriorische Handlung als idealistisches Prinzip nicht *radikal* genug. Solange Fichte methodisch daran festhält, dass dieses Prinzip nur durch reflexive Tätigkeit des Subjekts zugänglich gemacht werden kann, bleibt ihm nur eine *in der Für-Perspektive des Subjekts* gegebene apriorische Handlung, die durch eben diese *Perspektivität* für skeptische Einwände anfällig bleibt.

Um die metaphysische Absolutheit des idealistischen Prinzips zu sichern, ist eine eigenständige philosophische Begründung erforderlich, die zeigt, dass die apriorische Handlung nicht nur innerhalb der Perspektive des Subjekts besteht, sondern sich *von sich aus* – unabhängig vom Subjekt – *einstellt*. Dies zeigt sich besonders deutlich in Schellings eigenartiger Interpretation der apriorischen Handlung. Während für Fichte das Ich-Begriff selbst mit der apriorischen Handlung vor aller Reflexion *identisch* ist, sieht Schelling in Fichtes Ich lediglich eine „*Potenz*“ bzw. Phase der apriorischen Handlung, welche im Bewusstsein verhaftet sei. Hierbei setzt Schelling voraus, dass die apriorische Handlung als idealistisches Prinzip *objektiv* unabhängig von jeder reflexiven Tätigkeit sein muss, sodass die reflexive Selbstbeziehung der Subjektivität nichts anderes ist als ein Moment der objektiven Selbstentfaltung des

³⁶⁰ Ein weiterer wichtiger Vertreter dieser Denker ist Jacobi, worauf hier jedoch nicht näher eingegangen wird.

idealistischen Prinzips. Diese Selbstentfaltung des idealistischen Prinzips ist ein Vorgang, den Schelling als „Potenzierung“ beschreibt. Aus diesem Grund kritisiert er Fichte mit den Worten, dessen Zugang könne „niemals über diese Identität, also im Grunde auch nie aus dem Kreis des Bewußtseyns hinaus, mithin auch alles nur so, wie es unmittelbar in das Bewußtseyn tritt, also Alles nur in der höchsten Potenz construiren.“³⁶¹ Die idealistische Metaphysik, so Schelling, dürfe sich nicht mit der Suche nach Evidenz in der reflexiven Perspektive begnügen, sondern müsse eine *objektive Darstellung* des Selbstentfaltungsprozesses der apriorischen Handlung selbst leisten.

Diese philosophische Grundannahme Schellings bedarf freilich einer eigenen Rechtfertigung. Für die Möglichkeit und Realität einer solchen objektiven Darstellung verweist Schelling auf das Programm seiner *Naturphilosophie*.

Ohne an dieser Stelle näher darauf einzugehen, lassen sich in Schellings Fichte-Kritik zwei zentrale Thesen zusammenfassen:

Die *erste* ist eine kritische These gegen Fichtes methodologische Voraussetzung: Sofern die Vorrangstellung der Perspektive des reflektierenden Subjekts in Fichtes Konzeption selbst unreflektiert bleibt, steht die von Fichte behauptete Gewissheit, die die Einheit der Vernunft ausweisen soll, immer in einem *problematischen Verhältnis zum reflektierenden Subjekt*. Darin liegt eine *Lücke* in Fichtes Entwurf, die es Kritikern stets ermöglicht, die von ihm behauptete reale Notwendigkeit zu relativieren.

Die *zweite* lässt sich als These einer alternativen Konzeption bezeichnen: Nach Schellings Auffassung ist der nicht-dogmatische Weg, den Fichte einschlägt, indem er durch Reflexion Evidenz erschließt, um das Prinzip des Idealismus auszuweisen, *ungangbar*. An seine Stelle müsse eine neue idealistische Metaphysik treten, die in der Lage ist, eine „dem Sein selbst“ zukommende intelligible Struktur objektiv darzustellen, die das Subjekt übersteigt.³⁶²

2.2.2 Die objektivistische Wendung der idealistischen Metaphysik als Kampf gegen den Subjektivismus und Fichtes Vorbehalte

Da ich in dieser Arbeit Maimons Problem als einen Prüfstein für das Verständnis der nachkantischen idealistischen Metaphysik begreife, wird deutlich, dass Schellings Zweifel an der Leistungsfähigkeit von Fichtes Entwurf zur Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft in Wahrheit den nachkantischen Metaphysik in ihrem fundamentalsten Problem berührt – nämlich in der Begründbarkeit ihres Prinzips. Von hier aus eröffnet sich zugleich eine Perspektive, die es erlaubt, die erste große

³⁶¹ Schelling (2009), S. 89.

³⁶² Die beiden Thesen werden auch geteilt von Hegel. In der Schrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* kritisiert Hegel, dass die von Fichte behauptete Identität von Subjekt und Objekt lediglich eine „subjektive Subjekt-Objekt“-Einheit sei (vgl. Hegel 1968, S. 34 ff.). In diesem Zusammenhang stellt er fest: „Aber setzt Ich nur, Dinge oder sich selbst, nur Eins von beiden, oder auch Beide zugleich aber getrennt, so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt; das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht, und also nicht Subjekt gleich Objekt.“ (Hegel 1968, S. 41).

Denkwendung der nachkantischen Idealismusbewegung kritisch in den Blick zu nehmen, nämlich die sogenannte objektivistische Wendung des Idealismus.

Da Schellings Subjektivitätskritik eine immanente Kritik an Fichtes Konzeption enthält, so wird nun die reale Notwendigkeit des Gedankens der absoluten Vernunftseinheit nochmals ein Problem. Wenn innerhalb von Fichtes Konzeption gerade die Methode der Selbstreflexion des Subjekts als die Ursache für die Begrenztheit seines idealistischen Letztbegründungsversuchs erschiene, so läge eine naheliegende Option darin, diese Methode aufzugeben und zu *überschreiten*. Bekanntlich bildet eben dieser „Kampf gegen den Subjektivismus“³⁶³ den zentralen Entwicklungspfad sowohl bei Schelling als auch bei Hegel. In einem weiten Sinne verfolgen beide eine „*objektivere*“ Form idealistischer Metaphysik, mit dem Ziel, den Gedanken der Vernunftseinheit in einem wahrhaft *absoluten* Sinne als real und notwendig zu rechtfertigen.

Ich hatte im ersten Teil mit Rückgriff auf Paul Franks' Argumentation gezeigt, dass sich Maimons Kritik an Kant in eine Realitätskritik und eine Notwendigkeitskritik differenzieren lässt. In seiner Untersuchung hat Franks ebenso klar dargelegt, inwiefern die idealistischen Programme Hegels und Schellings jeweils als Versuche gelesen werden können, auf genau diese beiden Probleme eine Antwort zu geben.³⁶⁴

Betrachten wir jedoch die derzeitige Problemlage aus Fichtes eigener Perspektive, so ergibt sich eine zusätzliche Schwierigkeit: Zwar enthält die Subjektivitätskritik einen Grund, der innerhalb von Fichtes Problemkonstellation liegt. Doch *ebenso sehr* ergibt sich aus derselben Konstellation ein weiterer Grund, weshalb Fichte der von Schelling und Hegel vorgeschlagenen objektivistischen Wende seiner idealistischen Metaphysik *nicht* folgen kann. Dieser Grund liegt darin, dass der Verzicht auf die Methode der Selbstreflexion des Subjekts zugleich einen Verzicht auf die *antidogmatische* Ausrichtung seines Vorgehens bedeuten würde. Aus Fichtes Sicht kann eine *dogmatisch* behauptete Realität oder Notwendigkeit der Vernunftseinheit die von Maimon aufgeworfene Kritik indessen ebenso wenig entkräften, denn der Skeptiker könnte jederzeit *erneut* die Realität und Notwendigkeit der in einer solchen Konzeption vorausgesetzten Prämissen und ihrer methodischen Verfahren in Frage stellen.³⁶⁵

Ist dies der Fall, so hat Fichte weiterhin gewichtige philosophische Gründe, an seinem antidogmatischen Zugang festzuhalten. Um die innere Komplexität dieser Problemlage zu verdeutlichen, werde ich im Folgenden ausgewählte Aspekte von Franks' Analyse³⁶⁶ rekapitulieren, um aufzuzeigen, inwiefern die *objektivistischen* Zugänge bei Schelling und Hegel als Versuche verstanden werden können, auf das Problem der realen Notwendigkeit der Vernunft zu antworten. Diese Rekonstruktion wird zugleich von meinem *kritischen Kommentar* aus der Perspektive von Fichtes *antidogmatischem* Ansatz begleitet, der sichtbar machen soll, inwiefern diese objektivistische Wendung mit Fichtes

³⁶³ So lautet der Titel von Beiser (2002).

³⁶⁴ Vgl. Franks (2016b)

³⁶⁵ Dieser Gedanke wird explizit in WL-1804/II zum Ausdruck gebracht: Vgl. *GA* II/8, S. 304.

³⁶⁶ Vgl. Franks (2016b)

grundlegender Forderung nach Nicht-Dogmatismus unvereinbar ist – und welche theoretischen Konsequenzen sich daraus ergeben. Anschließend werde ich eine Position vorstellen, die sich aus Fichtes Perspektive auf die gegenwärtige Problemlage ergibt.

Um den Gedanken der absoluten Einheit über die Perspektive der bloßen Reflexion hinaus in ihrer realen Notwendigkeit zu erweisen, wendet sich Schelling bekanntlich einer Naturphilosophie zu.³⁶⁷ Die zentrale These lautet: Die Natur selbst enthält die Struktur der absoluten Vernunft in ihrer Selbstentfaltung. Um diese in der Natur angelegte Vernunftstruktur zu enthüllen, entwickelt Schelling ein Konzept, das man als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnen kann, das jedoch nicht – wie es bei Fichte³⁶⁸ der Fall ist – als Selbstanschauung des Ich konzipiert ist, sondern sich, wie bei Förster³⁶⁹ überzeugend dargestellt wird, an Goethes Begriff der *scientia intuitiva* orientiert. Durch diese soll der Philosoph, so die Hauptidee, die geistige Struktur der Natur in ihrer „Metamorphose“ anschaulich erfassen können.³⁷⁰

Allerdings ist an diesem Punkt kaum mehr auszumachen, ob dieser von Schelling nahegelegte Fall des Vernunftgebrauchs tatsächlich noch ein solcher ist, der uns prinzipiell zugänglich ist – oder, wie P. Franks argumentiert, ob er nur für ein einzelnes Individuum oder einen bestimmten Kreis von Personen zugänglich bleibt.³⁷¹ Es scheint schwer, hinreichende Kriterien zu finden, um zu entscheiden, ob es sich hier nicht doch um eine dogmatische Behauptung handelt.

Wenn dies der Fall ist, dann lässt sich abermals die Frage nach der Realität und Notwendigkeit von Schellings Methode selbst stellen: Wie genau soll Schellings intellektuelle Anschauung die Realität und Notwendigkeit der absoluten Einheit aufweisen? Vor allem die Frage nach der Notwendigkeit erweist sich hierbei als besonders problematisch. Die Idee der absoluten Einheit als ursprüngliche Identität von Geist und Natur wird emphatisch begrüßt. Aber es bleibt ungeklärt, wie wir – wir, die sich in der *Differenz* befindenden Subjekte – genau zu dieser Idee gelangen sollen. Die Kluft zwischen diesem Einheitsgedanken und dem reflektierenden Subjekt, führt dazu, dass ein Kriterium fehlt, das zeigen könnte, warum das auf der intellektuellen Anschauung basierende System das einzig mögliche und *notwendige* ist.

Ich kann diese Diskussion an dieser Stelle nicht vertiefen, möchte jedoch mit Rekurs auf ein Argument von Franks darauf hinweisen, dass dieser Punkt zu einer inneren Spaltung zwischen Schelling und Hegel führt. Hegel war mit der oben beschriebenen Schellingschen Methode unzufrieden. Franks argumentiert, dass Hegel letztlich zu dem Schluss gelangt, „Schellings goetheanische Methode sei selbst

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Zur Frage der Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Begriffs der intellektuellen Anschauung bei Fichte und Schelling vgl. Tilliette (2015).

³⁶⁹ Vgl. Förster (2012), S. 103 ff.

³⁷⁰ „Solange ich im Philosophiren mich in dieser Potenz erhalte, kann ich auch kein Objectives anders, als im Moment seines Eintretens ins Bewußtseyn, (denn das letztere eben ist die höchste Potenz, auf welche ich mein Object ein für allemal durch Freiheit gehoben habe), nimmermehr aber in seinem *ursprünglichen* Entstehen im Moment seines *ersten* Hervortretens, (in der *bewußtlosen* Thätigkeit) erblicken – es hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphosen durchlaufen, welche nöthig sind, um es ins Bewußtseyn zu erheben.“ Siehe Schelling (2009), S. 89.

³⁷¹ Vgl. Franks (2016b).

zu subjektiv, weil sie nur wenigen zugänglich war, und zu abstrakt, weil sie die Identität von Natur und Geist in keinem bestimmten Sinne aufzeigt.“³⁷²

Auch Hegel strebt danach, die Realität und Notwendigkeit der absoluten Vernunft auf eine Weise zu begründen, die über die Perspektive der Reflexion hinausgeht. Ganz allgemein gesprochen diagnostiziert er das Problem der Reflexionsperspektive konkret als Fichtes vorausgesetzte Unterscheidung zwischen *Methode* und *Theorie*, Form und Inhalt.³⁷³ Im Falle eines wahrhaft in sich selbst gegründeten Vernunftsystems aber geht es darum, dass es sich vielmehr um ein *diesseits* dieser Unterscheidung autonom sich entfaltendes begriffliches System handelt – oder präziser gesagt: um eine Bewegung des *Begriffs*. Keine Unterscheidung darf diesem Bewegungszusammenhang äußerlich sein, denn alle Unterscheidungen sind selbst Formen der immanenten Entfaltung dieser Bewegung.

Hegel versucht auf diese Weise, den Abstand zwischen dem Reflektierenden und dem absoluten Einheitsgedanken einzuholen. Es sei genau dieser Abstand, den auch Schelling letztlich nicht zu überbrücken vermag. Die absolute Einheit ist nicht eine jenseits der Differenz stehende absolute Identität, sondern sie ist die *Identität von Identität und Differenz*. Dies erlaubt Hegel die Behauptung, dass die wahre *Methode* der philosophischen Konstruktion mit ihrem theoretischen *Inhalt* zusammenfällt. Sie ist nichts anderes als die Bewegung des Begriffs selbst: „Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des *Begriffs* selbst.“³⁷⁴ Und im Falle dieser Begriffsbewegung gilt: „daß der *Begriff* Alles, und seine Bewegung die *allgemeine absolute Thätigkeit*, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist.“³⁷⁵

M. E. liegt hierin nahe, dass auch Hegels Vorgehen sich tatsächlich auf eine besondere Form von Vernunftgebrauch stützt, die nicht aus der Selbstreflexion der Subjektivität heraus erklärbar ist. Denn die Begriffsbewegung ist ursprünglicher und umfassender als das, was durch Selbstreflexion erreicht werden kann. Bei Hegel stellt dieser Vernunftgebrauch eine reine *Beobachtung* und *Beschreibung* der Weise dar, wie sich die Begriffsbewegung *selbst* entfaltet.

Trotz der Kohärenz dieses Zugangs lässt sich allerdings von Anfang an fragen, ob nicht auch diese Weise der Letztbegründung selbst bestimmte Voraussetzungen enthält, die ihrerseits erneut unter dem Gesichtspunkt von Realität und Notwendigkeit befragt werden können. Zwar bezeichnet Hegel seinen Zugang stets als „voraussetzungslos“, doch ist in der Forschung – etwa bei Reinhard Lauth³⁷⁶ und Konrad Cramer³⁷⁷ – wiederholt der Einwand zu lesen, dass die Überzeugungskraft, die Konsistenz und der allumfassende Charakter der Begriffsbewegung nur dann zur Geltung kommen, wenn man

³⁷² Ibid.

³⁷³ Meine Darstellung von Hegels Umgang mit dem Problem der Realität und Notwendigkeit wird hier ein bisschen von derjenigen Franks' abweichen: Im Rahmen meiner Fragestellung lege ich den Schwerpunkt stärker auf Hegels Gedanken zur absoluten Methode, während Franks den Zugang über das Verständnis des Begriffs der Dialektik betont. Vgl. Franks (2016b).

³⁷⁴ Hegel (1981), S. 238.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Vgl. Lauth (1987).

³⁷⁷ Vgl. Cramer (1983).

bereits voraussetzt, dass *es eine solche Begriffsbewegung überhaupt gibt*.

Nimmt man dies ernst, so drängt sich folgende Überlegung auf: Unter dem Aspekt des Realitäts- und Notwendigkeitsproblems kann nun insbesondere die Methode, mit der Hegel die Realität und Notwendigkeit des absoluten Einheitsgedankens zu begründen versucht, selbst einer Realitätskritik unterzogen werden. Kann die Begriffsbewegung qua absolute Methode ihre eigene Realität aus sich selbst heraus begründen?

Ich glaube, dass genau dieser Punkt zu Paul Franks' These führt, dass die von Manfred Frank³⁷⁸ ausführlich rekonstruierte Spätkritik Schellings an Hegel als Entdeckung eines Defizits der Hegelschen Dialektik in Bezug auf das Realitätsproblem verstanden werden kann. Hegels Methode, so Franks, könne „allein die Realität dialektisch abgeleiteter Formen beweisen“³⁷⁹, ist aber nicht in der Lage, „auf den Realitätseinwand zu reagieren.“³⁸⁰

Meine Absicht hier besteht selbstverständlich nicht darin, durch das oben skizzierte Bild eine negative Beurteilung der Ansätze Schellings und Hegels in Bezug auf ihre jeweiligen Antworten auf das Realitäts- und Notwendigkeitsproblem zu formulieren. Ihre jeweils spezifischen Zugänge besitzen m. E. gut begründete philosophische Motive, und es ist nur folgerichtig, dass sie jeweils mit bestimmten philosophischen Lasten konfrontiert werden, auf die sie reagieren müssen. Wie sie letztlich mit diesen Herausforderungen umgehen, stellt eine weitere, für sich genommene Forschungsfrage dar.

Worum es mir jedoch durchaus geht, ist, Fichtes Zugang – der die Realität und Notwendigkeit des Gedankens der absoluten Vernunftseinheit mittels der Methode der Selbstreflexion der Subjektivität zu begründen versucht – im Lichte dieses Zusammenhangs erneut in die Diskussion einzubringen. Gemäß einer heute vielfach problematisierten philosophiehistorischen Auffassung gilt Fichtes Ansatz nach der Subjektivitätskritik als überwunden und habe im theoretischen Kernfeld des Deutschen Idealismus keine tragende Rolle mehr gespielt. Ungeachtet der Tatsache, dass diese Sichtweise in der Forschung bereits hinreichend kritisiert wurde³⁸¹, lässt sich allein aus der oben entwickelten Perspektive erkennen, dass es innerhalb der idealistischen Debatten Blickwinkel und Problemstellungen gibt, die einen Raum eröffnen, in dem Fichtes Ansatz weiterführend entfaltet werden kann.

Der zentrale Punkt besteht darin, dass, selbst wenn der subjektivistische Einwand eine innere Schwierigkeit des nicht-dogmatischen Grundlegungskonzepts bei Fichte aufdeckt, die objektivistische Lösung dieses Problems aus Fichtes Sicht dennoch keine Option darstellt. Bereits in seiner Gegenkritik an Schelling³⁸² betonte Fichte, dass ein objektivistischer Zugang in einen Spinozistischen Dogmatismus

³⁷⁸ Vgl. Frank (1975).

³⁷⁹ Franks (2016b).

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Kritische Studien, die Kroners Schema eines Übergangs von Kant zu Hegel in Frage stellen, sind in den letzten Jahren vermehrt erschienen, exemplarisch z. B. Schulz (1954), Henrich (1991), ders. (2008), Horstmann (2004), Franks (2005), Janke (2009), Jaeschke und Arndt (2012), Förster (2012), Sommer (2024).

³⁸² Die im Folgenden erwähnte Kritik hat verschiedene Ausdrucksformen gefunden, etwa in Fichtes Brief an Johann Baptist Schad vom Dezember 1801, in dem er sich kritisch über Schelling äußert (vgl. *GA* III/5, S. 100 ff.); ferner in seinen Notizen unter den Titeln „Vorarbeiten gegen Schelling“ und „Zur Darstellung von Schellings

verfalle, insofern er nicht erklären könne, *wie man dazu kommt*: „Polyphem ohne Auge“.³⁸³ Und darüber hinaus betrachtet Fichte es überhaupt als einen grundlegenden Denkfehler, den absoluten Vernunfteinheitsgedanken des Idealismus objektivistisch deuten zu wollen. Während Schelling Fichtes Beharren auf der Methode der Reflexion als ein problematisches methodologisches Vorurteil auffasst, sieht Fichte in der Subjekt-Objekt-Korrelation eine *unhintergehbare Faktizität*, in deren ursprünglicher Komplexität das philosophische Denken unabdingbar steht. Es wäre eine grobe Vereinfachung und eine Preisgabe der menschlichen erkenntnistheoretischen Stellung, zu glauben, die Philosophie könne diese Komplexität überwinden und zu einer objektivistischen Darstellung des Vernunfteinheitsganzen gelangen. Auch die in der Wissenschaftslehre thematisierte Einheit, nämlich die Einheit der apriorischen Handlung, bedeutet keine Preisgabe dieser Komplexität, sondern stellt ein lebendiges, unmittelbares Wissen von der apriorischen Handlung dar, die unmittelbar *in* der Subjekt-Objekt-Beziehung fungiert. Wie können und dürfen wir denn – so lautet die Gegenfrage – das Lebendige objektivieren bzw. verdinglichen?

Wir werden später sehen, wie diese Einwände in der mittleren Wissenschaftslehre Fichtes weiter ausgeführt und begründet werden. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, die *Problemlage* zu skizzieren, der wir gegenüberstehen. Wie dem auch sei – das in der subjektivistischen Kritik enthaltene philosophische Problem bleibt weiterhin ungelöst. Wenn der nicht-dogmatische Weg, im Unterschied zum objektivistischen Zugang, für Fichte *unverzichtbar* ist, dann liegt die eigentliche Frage darin, wie er *immanent* zu diesem Weg die in der Kritik enthaltenen Probleme zu lösen vermag. Diese Spur wird in meiner weiteren Darstellung den Eingang in die WL/1804-II markieren.

Identitätssysteme“ (vgl. *GA* II/5, S. 483 ff.); sowie schließlich in der systematischen Kritik an Schelling in der WL-1804/II (vgl. *GA* II/8, S. 208 ff.).

³⁸³ Der Ausdruck stammt aus den „Vorarbeiten gegen Schelling“, siehe *GA* III/5, S. 484. Vgl. dazu Lauth (1975), S. 127-181; Schäfer (2023).

III. Die Fortschreitung in der WL-1804/II

Wirft man nun einen zusammenfassenden Blick auf das in den vorangegangenen Kapiteln erreichte Resultat, so zeigt sich, dass die zuvor durch das Doppelproblem der realen Notwendigkeit markierte nachkantische metaphysische Problemlage inzwischen in eine komplexere und anspruchsvollere Konstellation eingetreten ist. Folgt man dem von Maimon ausgehenden problemgeschichtlichen Leitfaden, so lässt sich die nachkantische idealistische Metaphysik als eine Bewegung verstehen, in der verschiedene theoretische Gestaltungen um die Möglichkeit der Grundlegung der idealistischen Metaphysik ringen. Während *Fichte* in der *GWL* einen Zugang entwickelt, den ich als eine nicht-dogmatische Letztbegründung rekonstruiert habe und der mittels der transzendental-reflexiven Methode eine unmittelbare Evidenz erschließt, die die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft ausweist, sehen Schelling und Hegel in diesem Zugang ein mit einem „*Subjektivismus*“ verbundenes Defizit, das *Fichte* daran hindert, die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft tatsächlich zu begründen. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch verstehen, warum Schelling und Hegel die Überzeugung vertreten, dass das Prinzip des Idealismus in einer stärker „*objektivistischen*“ Weise zu fassen sei.

Gleichwohl ist zugleich Fichtes Reaktion auf die objektivistische Wendung des Idealismus nach 1800 zu berücksichtigen: Er kritisiert diese Wendung als eine Wiedergeburt des *Dogmatismus* nach Kant. Wie am Ende des vorangegangenen Kapitels gezeigt wurde, lässt sich mit Blick auf Fichtes Kritik an Schelling erkennen, dass diese Position zumindest aus *Fichtes* Sicht ebenfalls nicht imstande ist, den Zweifel an der realen Notwendigkeit der Vernunft überzeugend zu beantworten.

Damit gelangen wir zu der Zuspitzung des Problems der nicht-dogmatischen Letztbegründung nach 1800: Einerseits erweist sich das Subjektivismusproblem als ein wesentliches *Hindernis* für den Versuch, die reale Notwendigkeit der Vernunft im Rahmen eines nicht-dogmatischen Letztbegründungsprogramms auszuweisen; andererseits ist für *Fichte* ein objektivistischer Weg idealistischer Metaphysik, der über die subjektive Perspektive hinausführt, *keine* gangbare Alternative.

Um die darin liegende Spannung zu überwinden, erhöhte *Fichte* m. E. nach 1800 seinen Einsatz: Er versuchte, sein Projekt, die reale Notwendigkeit der Vernunft durch eine lebensweltlich ausweisbare Evidenz zu begründen, in der Weise fortzuführen und zu verteidigen, dass er damit einerseits zeigen konnte, wie sich das durch den Subjektivismus aufgeworfene Hindernis *überwinden* lässt, und andererseits aus sich selbst heraus verdeutlichen konnte, weshalb dieser Ansatz *nicht* durch die entgegengesetzte, objektivistische Linie ersetzt werden darf. Ich vertrete die These, dass die WL-1804/II ein wichtiges und ausgereiftes Resultat dieser Bemühung darstellt, insofern sie auf der oben aufgezeigten Problem- und Reflexionsebene die ursprüngliche Fragestellung in erneuerter und vertiefter Weise beantwortet.

Es gibt substanzielle Hinweise darauf, dass *Fichte* sich nach 1800 intensiv um eine Antwort auf

die sogenannte Subjektivismuskritik im Rahmen seiner transzendental-idealistisch geprägten Metaphysik bemüht hat. Bereits in seinem Brief an Schelling vom Mai 1801 bringt Fichte die Konzeption einer „Synthesis der Geisterwelt“ zum Ausdruck, die ausdrücklich als Antwort auf die Subjektivismuskritik gedacht ist.³⁸⁴ Dieser Ansatz wird später in der *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/02) systematisch entfaltet.³⁸⁵ Zwar stellt der Rekurs auf intersubjektive Universalität ohne Zweifel einen vielversprechenden Versuch dar, aufzuzeigen, dass die Argumentation der Wissenschaftslehre nicht auf die Geltung für ein einzelnes Subjekt beschränkt bleibt, jedoch hat dieser Ansatz noch nicht das in der zuvor rekonstruierten Subjektivismuskritik zentrale philosophische Problem berührt, nämlich den Zweifel am *methodologischen* Ausgangspunkt der transzendental-reflexiven Methode selbst.

Auf methodologische Ebene setzt die Konzeption der nicht-dogmatischen Letztbegründung voraus, dass sich die reale Notwendigkeit der Vernunft durch die Evidenz verifizieren lasse, die in der Reflexion zugänglich wird. Wird diese Voraussetzung selbst in Zweifel gezogen, so verlagert sich die Problemstellung grundlegend: Die Frage lautet dann nicht mehr nur, ob die von Fichte behauptete Einheit der Vernunft für *ein* einzelnes oder für *alle* reflektierenden Subjekte real notwendig ist, sondern vielmehr, ob und in welcher Weise Reflexion *überhaupt* Zugang zur *Realität* gewinnen kann.

Erst in der späteren Vortragsreihe der Wissenschaftslehre von 1804 findet eine systematische Reflexion und Verteidigung der transzendental-reflexiven Methode sowie der damit verbundenen Evidenz statt. Die Vorträge der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1804 lassen sich in drei Zyklen gliedern: Der erste³⁸⁶ fand zwischen dem 17. Januar und dem 29. März 1804 statt, der zweite (WL-1804/II)³⁸⁷ zwischen dem 16. April und dem 8. Juli, und der dritte³⁸⁸ vom 5. November bis Ende Dezember desselben Jahres. Die Vorlesung aus dem Sommer 1805³⁸⁹ kann als ein vierter Zyklus dieses Vortragszusammenhangs gelten. Wie Schnell betont, diese vier Vorträge „machen [...] ein zusammengehöriges Ganzes aus, auch wenn inhaltlich und strukturell mitunter doch deutliche Abweichungen – vor allem zwischen 1804/I und 1804/II (bzw. 1804/III) sowie zwischen 1804/II (bzw. 1804/III) und 1805 – festzustellen sind“.³⁹⁰ Eines der wichtigsten gemeinsamen Charakteristika dieser Reihe von Vorträgen besteht darin, dass sie den ontologischen und epistemischen Status der Evidenz, auf die sich die Wissenschaftslehre stützt, eingehend prüfen, um zu zeigen, weshalb diese sich gegenüber einer bloß subjektiven „Projektion“ abgrenzen lässt. Unter den drei Fassungen der Vortragsreihe des Jahres 1804 stellt die *WL-1804/II* den paradigmatischen und in ihrer Darstellung wohl klarsten Vertreter

³⁸⁴ *GA* III/5, S. 43 ff. Dazu vgl. Klotz (2005).

³⁸⁵ Dazu vgl. Lauth (1977); Lohmann (2004), S. 175-196. Ferner zu der *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/02) vgl. Janke (1970); Stolzenberg (1986); Barth (1992).

³⁸⁶ Vgl. *GA* II/7, S. 33–235.

³⁸⁷ Von der WL-1804/II existieren zwei Fassungen, die in den Grundzügen übereinstimmen, sich jedoch in Details unterscheiden: die von Immanuel Hermann Fichte edierte Fassung und die „Copia“. Im Regelfall zitiere ich nach der Edition Immanuel Hermann Fichtes; in Fällen inhaltlicher Divergenzen, in denen ich der „Copia“ folge, zitiere ich nach dieser und vermerke dies in Klammern. Zur Werkgeschichte der WL-1804/II vgl. Lauth (1986).

³⁸⁸ Vgl. *GA* II/7, S. 289–368.

³⁸⁹ Vgl. *GA* II/9, S. 173–311.

³⁹⁰ Schnell (2023), S. 22.

dar. Wie bereits von vielen Forschern hervorgehoben wurde, stellt die WL-1804/II aufgrund ihrer vertieften Auseinandersetzung mit der Grundlegung der Wissenschaftslehre selbst ein exemplarisches Zeugnis für die philosophische Entwicklung Fichtes nach 1800 dar.³⁹¹

Vor diesem Hintergrund gibt es Anlass, das in der WL-1804/II liegende Potenzial zur Antwort auf die oben skizzierte, nach der Subjektivismuskritik weiter verkomplizierte nachkantische Problemkonstellation der idealistischen Metaphysik zu prüfen. Im Unterschied zur Konzeption der *GWL* weist die WL-1804/II eine eigenständige Darstellungsweise und Gestalt auf: Sie ist geprägt von der thematischen und intensiven Herausarbeitung einer „absoluten Einheit“ des Mannigfaltigen, von ihrer Textstruktur, die eine Zweiteilung in „Wahrheitslehre“ und „Erscheinungslehre“ vollzieht, sowie von ihrem methodischen Kern und dem systematischen Begriff einer „genetischen“ Denkart. Meine zentrale These zur WL-1804/II lässt sich in meinem Problemzusammenhang sowohl aus einer systematischen als auch aus einer historischen Perspektive wie folgt darstellen:

Die *systematische* These lautet, dass die in der WL-1804/II erreichte theoretische Gestalt als eine *Erneuerung* der Form des nicht-dogmatischen Letztbegründungsversuchs verstanden werden kann. Sie bezieht sich auf eine systematisch neuartige, ausgereifte Konzeption, die zugleich eine *Selbstrechtfertigung* des reflexiven Zugangs impliziert. *Historisch-interpretatorisch* betrachtet bedeutet dies, dass der Text der WL-1804/II als Entfaltung eben dieser neuen Form des nicht-dogmatischen Letztbegründungsversuchs gelesen werden kann. Ihre beiden Hauptteile – Wahrheitslehre und Erscheinungslehre – sowie die in ihnen enthaltenen einzelnen Argumentationsschritte lassen sich „genetisch“ aus diesem systematischen Gedanken heraus erklären.

Diese Thesen setzen eine spezifische Lektüre der WL-1804/II voraus. Im folgenden Kapitel der Arbeit werde ich die Plausibilität dieser Lesart begründen. Sie soll als Gesamtüberblick über das Programm der WL-1804/II dienen, indem sie die *programmatische Idee* dieser Fassung der Wissenschaftslehre in allgemeiner Weise skizziert, während ihre genauere Durchführung in den folgenden beiden Kapiteln ausführlich untersucht wird. Sie stützt sich daher vor allem auf diejenigen Textstellen, in denen Fichte die Idee, das Ziel und die Grundmethode dieser Fassung der Wissenschaftslehre entfaltet³⁹², wobei ein Teil dieser Ausführungen aus den zur Einführung dieser Version gehaltenen Prolegomena (Vorträge 1–3)³⁹³ stammt, ohne jedoch darauf beschränkt zu sein.³⁹⁴

³⁹¹ Dazu siehe Janke (2009), S. 256ff; Schüz (2022), S. 10.

³⁹² Während den Vorträgen hebt Fichte hier und dort seine Idee, sein Ziel und seine Grundmethode resümierend hervor.

³⁹³ Die Frage, an welchem Punkt die Prolegomena der WL-1804/II enden und der eigentliche systematische Vollzug der Wissenschaftslehre beginnt, ist in der Forschung umstritten. Die Mehrzahl der Interpreten plädiert dafür, den vierten Vortrag als den Übergang zur eigentlichen Darstellung der Wissenschaftslehre zu betrachten (vgl. Janke 1966, S. 105 f.; Meckenstock 1973, S. 106 f.; Schmid 2004, S. 68 ff.; Schnell 2023, S. 21 ff.). Asmuth hingegen argumentiert, dass sich die Prolegomena bis zum 14. Vortrag erstrecken (vgl. Asmuth 1999, S. 197 ff.); dieser Deutung folgt auch Binkelman (vgl. Binkelman 2009, S. 97–107).

M. E. sollte der Maßstab für den Beginn der Wissenschaftslehre in der Einführung des Begriffs der genetischen Einsicht liegen: Im 3. Vortrag wird das Konzept der genetischen Evidenz als Grundidee der Wissenschaftslehre entwickelt; mit 4. Vortrag beginnt dann die eigentliche Entfaltung dieser Evidenz im systematischen Gang, weshalb der 4. Vortrag den Anfang der Wissenschaftslehre ausmacht. – Dazu siehe Abschnitt 3.2.

³⁹⁴ Eine detaillierte Analyse der Prolegomena wird hier jedoch nicht unternommen. Zu den Prolegomena der WL-1804/II vgl. Janke (1966), S. 96–104; Asmuth (1999), S. 210–225; Schmid (2004), S. 68–72; Schüz (2022), S. 283–297; Schnell

Die Argumentation gliedert sich dabei in zwei zentrale Schritte.

Im *ersten* Schritt (3.1) werde ich meine Aufmerksamkeit auf die Seite der WL-1804/II richten, die mit der Konzeption der *GWL* übereinstimmt. Ziel ist es darzulegen, weshalb die WL-1804/II im Kern als ein Entwurf einer nicht-dogmatischen Letztbegründung gelesen werden kann.

In ihrer *äußeren Form* unterscheidet sich die WL-1804/II in mehrfacher Hinsicht von der *GWL*. Sie verwendet emphatischer als frühere Fassungen ontologische und absolutheitstheoretische Begrifflichkeiten – etwa Begriffe wie *Sein* oder *Absolutes*. Zudem tritt der Begriff des *Wissens* in den Vordergrund und ersetzt vielfach den früher zentralen Begriff des *Ich*, der an Figur des Subjektivismus erinnert, obwohl Fichte zugleich betont, dass zwischen beiden Begriffen kein substanzieller Unterschied bestehe.³⁹⁵ Darüber hinaus entspricht die Unterscheidung zwischen Wahrheitslehre und Erscheinungslehre in dieser Fassung der Wissenschaftslehre zwei philosophischen Aufgaben, nämlich das gesamte Mannigfaltige auf eine absolute Einheit „zurückzuführen“ und das gesamte Mannigfaltige aus einer absoluten Einheit „abzuleiten“. Wie in der Forschung bemerkt worden ist, erinnert diese Struktur der Zurückführung und Ableitung an das klassische Schema von Aufstieg und Abstieg in der neuplatonischen Metaphysik.³⁹⁶

Dies motiviert eine prominente Forschungsposition, die in diesen begrifflichen Transformationen einen *Bruch* und eine Hinwendung zu einem die Vernunft radikal transzendierenden Seinsgedanken erkennt.³⁹⁷ Kontrastiv zu dieser Position werde ich zeigen, dass es sich bei der WL-1804/II vielmehr um eine *Fortsetzung* ihres frühen nicht-dogmatischen Letztbegründungsansatzes handelt, ohne dass damit ein emphatischer Transzendenzgedanke ins Spiel käme, der den Rahmen dieses Ansatzes überschritte.

Ich werde zeigen, dass Fichte im Rahmen seiner allgemein auf eine Theorie der absoluten Einheit ausgerichteten Konzeption in der WL-1804/II einen rationalen Gehalt entfaltet, der jener *transzendental-idealistischen Metaphysik* entspricht, die ich auf der Textgrundlage der *GWL* rekonstruiert habe. Die WL-1804/II integriert die zentralen Elemente dieser Metaphysik: die Deutung der Konstitution von Realität durch eine anonyme Einheit der Vernunft sowie die Beglaubigung der realen Notwendigkeit eben dieser Vernunftseinheit durch unmittelbares Wissen. Es soll gezeigt werden, dass der dort verwendete Wissensbegriff denselben rationalen Gehalt trägt wie der frühere Ich-Begriff – nämlich die apriorische, präbewusst fungierende Vernunft. Dementsprechend verweisen die in der WL-1804/II verwendeten ontologischen und absolutheitstheoretischen Begriffe zwar auf eine *metaphysische*

(2023), S. 43–56; Binkelman (2009).

³⁹⁵ Vgl. *GA* II/8, S. 202.

³⁹⁶ Die Metaphern des Aufstiegs und Abstiegs werden in der WL-1804/II wortwörtlich verwendet. Dies hat unter anderem zu strukturellen Vergleichsstudien zwischen Fichtes Denken und der Philosophie des Neuplatonismus geführt (vgl. Baumgartner 1980; ferner Pecina 2007, Rohstock 2023). Ein jüngerer Forschungsbefund besagt indessen, dass die tatsächliche philosophische Entfaltung der WL-1804/II nicht in jedem Punkt der von Fichte selbst formulierten Metaphorik des „Abstiegs“ und „Aufstiegs“ entspricht. Besonders deutlich wird dies im Hinblick auf die Erscheinungslehre, deren Inhalt sich bei näherer Betrachtung nicht als ein Abstieg, sondern vielmehr als ein zweiter Aufstieg verstehen lässt (vgl. Barth 2004, S. 297; Schnell 2023, S. 195 ff.).

³⁹⁷ Vgl. Janke (1970), S. 301ff.

Orientierung; diese ist jedoch weniger als Anlehnung an Spinoza oder den Neuplatonismus zu verstehen, sondern vielmehr als Ausdruck eines radikalisierten Transzendentalismus. Das heißt ein nicht-dogmatischer Versuch der Letztbegründung, den Fichte innerhalb seines transzendentalen Idealismus konsequent entwickelt.

Im *zweiten* Schritt (3.2) werde ich mich auf die Seite der WL-1804/II konzentrieren, in der Fichte seine frühe Konzeption *weiterentwickelt*. Mein Ziel ist es zu zeigen, wie Fichte in der WL-1804/II seine Argumentation für den Entwurf einer nicht-dogmatischen Letztbegründung erweitert, um sie der nach der Subjektivismuskritik verkomplizierten Problemkonstellation der nachkantischen Metaphysik anzupassen. Ich werde darlegen, dass Fichte diese Erneuerung durch den Rekurs auf eine spezifische „*genetische*“ Denkart vollzieht. In der Auslegung dieses in der WL-1804/II zentralen Begriffs identifiziere ich *zwei Weisen*, in denen Fichte auf die Subjektivismuskritik antwortet, indem er seinen nicht-dogmatischen, transzendental-reflexiven Ansatz verteidigt und weiterentwickelt.

Die *erste* Antwort besteht in einer *Verteidigung* der transzendental-reflexiven Methode, die im Namen des genetischen Denkens vollzogen wird. Sie zielt darauf ab zu zeigen, weshalb auch nach der Subjektivismuskritik ein Rekurs auf die durch transzendente Reflexion erschlossene Evidenz weiterhin als der *einzig gangbare Weg* verteidigt werden muss, um die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu begründen, und nicht durch einen objektivistischen Ansatz ersetzt werden darf.

Das Kernargument dafür lautet, dass die idealistische Metaphysik – oder überhaupt jede Philosophie, die nach der absoluten Einheit strebt – gemeinsam davon ausgeht, dass es eine Erkenntnis der Einheit der Vernunft gibt, die über die gegenständliche Erkenntnisform der Naturwissenschaft hinausgeht und sich selbst einer naturalistischen Erklärung bzw. Wegerklärung entzieht. Sofern aber ein solches Unternehmen notwendig die Fähigkeit voraussetzt, sich von gegenständlicher Erkenntnis zu distanzieren, setzt es eben die von der Wissenschaftslehre aufgezeigte Evidenz voraus. Die eigentliche, von der Philosophie immer gesuchte transzendierende Erfahrung diesseits gegenständlicher Erkenntnis ist in Wahrheit genau jene Evidenz, die sie immer schon faktisch voraussetzt, ohne sie eigens bedacht zu haben: die Evidenz davon, dass unser Denken stets *mehr* ist als bloß auf Objekte bezogenes Denken. Die Wissenschaftslehre thematisiert und durchdringt eben diese in uns liegende transzendierende Erkenntnis gegenüber gegenständlicher Erkenntnis, um in transzendental-idealistischem Sinn das *Wie* bzw. die Genese der gegenständlichen Erkenntnis zu untersuchen. In diesem Sinne ist die transzendental-reflexive Methode kein auf die Perspektive des individuellen Subjekts beschränktes Verfahren, sondern eröffnet gerade ein genuin „genetisches“ Denken, das die gegenständliche Erkenntnis überschreitet und sie in ihrem ursprünglichen Verhältnis und begreift.

Die *zweite* Antwort besteht in einer *sachlichen Erweiterung* der transzendental-reflexiven Methode. Sie zielt darauf ab zu zeigen, weshalb diese Methode nicht durch den Zweifel an ihren methodologischen Voraussetzungen problematisiert wird, sondern – wenn sie korrekt erweitert wird – vielmehr imstande ist, diesen Zweifel aus sich selbst heraus zu *überwinden*. Der zentrale Gedanke liegt darin, dass, wenn die transzendente Reflexion zur Erschließung der Evidenz nunmehr als eine

„genetische“ Denkform verstanden wird, auch jenes von Schelling als *Lücke* der Wissenschaftslehre kritisierte *problematische Verhältnis*, nämlich dasjenige zwischen dem theoretisch reflektierenden Subjekt und der von ihm erreichten Evidenz, von dieser genetischen Denkform aus genetisch erklärt werden muss.

Ich werde darlegen, dass Fichte dies leistet, indem er zeigt, dass der Prozess, in dem der Philosoph im reflexiven Vollzug der Wissenschaftslehre Evidenz erschließt, nicht als ein bloß psychologisch erklärbarer Vorgang, sondern als ein besonderer Prozess zu verstehen ist, in dem sich die an sich unbestimmte Evidenz *von sich selbst aus in uns reflexiv-begrifflich entfaltet*. Durch die Ausarbeitung der eigentümlichen Struktur dieses Prozesses der Selbstentfaltung der Evidenz versucht Fichte, alle Möglichkeiten des Vollzugs reflexiver Tätigkeit auf eben diese Struktur „zurückzuführen“ und aus ihr „abzuleiten“, um ein *lückenloses* genetisches Denken zu begründen.

Es ist zu zeigen, dass diese beiden Antworten – insbesondere die zweite – eine Erweiterung der Form von Fichtes nicht-dogmatischer Letztbegründung darstellen, indem er mit dieser erweiterten Argumentationsform den Versuch unternimmt, im Kontext nach der Subjektivismuskritik die Frage nach der realen Notwendigkeit der Vernunft aufs Neue zu beantworten. Und diese Argumentationsform manifestiert sich daher im Text der WL-1804/II und konstituiert ihre *spezifische theoretische Gestalt*:

Der Gang, in dem der gesamte Möglichkeitsraum reflexiver Tätigkeit auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *zurückgeführt* wird, erweist die Einheit der Vernunft in ihrer sich selbst evident machenden Gestalt als eine *absolute Realität*, die nicht auf ein bloßes Produkt reflexiver Tätigkeit reduzierbar ist. Damit entsteht die erste Variante der Antwort auf die Frage nach der realen Notwendigkeit, nämlich die Antwort auf das Problem der *Realität*. Die Durchführung dieses Gangs bildet die *Wahrheitslehre* der WL-1804/II.

Der Gang hingegen, in dem der gesamte Möglichkeitsraum reflexiver Tätigkeit aus der Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *abgeleitet* wird, erweist unser theoretisches Nachdenken über die Evidenz als eine Notwendigkeit, die nicht bloß subjektiv, sondern einer *absoluten Gesetzmäßigkeit* unterworfen ist, in der sich die Evidenz selbst entfaltet. Damit entsteht die zweite Variante der Antwort auf die Frage nach der realen Notwendigkeit, nämlich die Antwort auf das Problem der *Notwendigkeit*. Die Durchführung dieses Gangs bildet die *Erscheinungslehre* der WL-1804/II.

Damit soll die Argumentation dieses Kapitels an den Punkt geführt werden, an dem eine an die nach der Subjektivismuskritik verkomplizierte Problemkonstellation der nachkantischen Metaphysik angepasste Argumentationsform für eine nicht-dogmatische Letztbegründung einerseits systematisch skizziert und andererseits als ein Deutungsmuster für das Verständnis des Ganzen der WL-1804/II ausgewiesen wird.

3.1 Die WL-1804/II als Programm einer nicht-dogmatischen Letztbegründung in allgemeiner Perspektive

3.1.1 Fichtes eigene Bestimmung der Wissenschaftslehre: Transzendentalphilosophie und Theorie absoluter Einheit

In den Prolegomena zur WL-1804/II formuliert Fichte eine Konstellation, die inhaltlich eigentümlich, programmatisch jedoch von zentraler Bedeutung ist. Einerseits behauptet Fichte, seine Philosophie – wie jede Philosophie in der Geschichte – münde notwendig in den Gedanken einer absoluten Einheit, die im Sinne einer Theorie der Letztbegründung als Einheit aller Disjunktionen gefasst wird.³⁹⁸ Andererseits vertritt er die These, dass ein wirklicher Zugang zu dieser absoluten Einheit erst mit der *Transzendentalphilosophie Kants* eröffnet worden sei.³⁹⁹ Am entscheidendsten ist jedoch, dass Fichte gerade mit dieser Konstellation zu bestimmen versucht, *was die Wissenschaftslehre ist*: Die Wissenschaftslehre ist im Allgemeinen als eine Theorie der absoluten Einheit zu verstehen, ihre Artdifferenz besteht aber darin, dass sie eine Transzendentalphilosophie ist.⁴⁰⁰ Die als Transzendentalphilosophie zu verstehende Wissenschaftslehre soll jene von Kant entdeckte absolute Einheit – die Fichte als reines „Wissen“⁴⁰¹ bezeichnet – in ihren vollständigen rationalen Zusammenhängen herausarbeiten und vollständig explizit machen.

Wie bereits in der Forschungsliteratur hervorgehoben wurde, vertritt Fichte an dieser Stelle eine höchst eigentümliche, wenn nicht gar merkwürdige Deutung Kants.⁴⁰² Denn ausgehend von seiner transzendentalphilosophischen, erkenntniskritischen Position wird Kant nur selten als jemand gelesen, der den emphatischen Gedanken einer absoluten Einheit im Sinne einer Letztbegründung bejaht hätte. Diese Spannung hat innerhalb der Fichte-Forschung zu divergierenden Interpretationen hinsichtlich der Bedeutung des Begriffs der absoluten Einheit geführt, auf den sich Fichte ausdrücklich bezieht.

Vertreter der „transzendentalphilosophischen Lesart“ betonen Fichtes explizite Verpflichtung auf Kant und deuten die absolute Einheit letztlich als eine Einheit *in* der Subjektivität⁴⁰³ – etwa im Sinne der logisch-funktionalen transzendentalen Apperzeption. Aus dieser Perspektive wird der in der WL-1804/II formulierte Letztbegründungsanspruch in gewisser Weise relativiert oder sogar wegeklärt. Demgegenüber heben Vertreter der „metaphysischen Lesart“ den Letztbegründungscharakter des absoluten Einheitsgedankens hervor und sehen Fichte hier eher in der Nähe Spinozas oder des Neuplatonismus.⁴⁰⁴

³⁹⁸ Vgl. GA II/8, S. 8.

³⁹⁹ Vgl. GA II/8, S. 12.

⁴⁰⁰ Vgl. GA II/8, S. 14.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Vgl. dazu positiv etwa Barth (2004), S. 265 ff., ders. (2009); Pecina (2007), S. 174; Sommer (2024), S. 179 ff.; kritisch hingegen Schlösser (2001), S. 51.

⁴⁰³ Vgl. Asmuth (1999); Zöller (2010), ders. (2013), ders. (2016); Stolzenberg (2006), ders. (2009), ders. (2018); Schmid (2004).

⁴⁰⁴ Vgl. Gueroult (1930), Radermacher (1970), Janke (1970), Siep (1970), Baumgarten (1980), Pecina (2007), Rohstock (2023).

Wie bereits angedeutet, versuche ich in der vorliegenden Untersuchung einen Weg „zwischen“ den beiden genannten Paradigmen zu erkunden. Ich vertrete eine *metaphysische* Lesart von Fichtes Philosophie, ohne diese Metaphysik in einen Gegensatz zur Transzendentalphilosophie zu setzen. Vielmehr versuche ich, die *Vereinbarkeit* beider Perspektiven aufzuzeigen.⁴⁰⁵ Denn ich gehe davon aus, dass der Kern dieses metaphysischen Zugangs in einer nicht-dogmatischen Theorie der Letztbegründung besteht, die sich als Radikalisierung der transzendentalphilosophischen Grundintuitionen Kants versteht – insbesondere als eine Antwort auf das von Maimon gestellte Problem. Auch wenn Fichtes Denken in Teilen von Spinoza oder vom Neuplatonismus inspiriert sein mag, stellen diese Richtungen m. E. nicht die philosophisch *zentralen* Ressourcen seines Systems dar.⁴⁰⁶ Aus diesem Grund bezeichne ich Fichtes Philosophie als eine *transzendental-idealistische* Metaphysik.

M. E. erlaubt gerade diese Lesart ein besseres Verständnis der oben beschriebenen, zunächst eigentümlich erscheinenden Konstellation. Fichte radikalisiert – wie ich bereits erläutert habe – Kants zentrale Einsicht, dass die objektive Realität des Gegenstands nur unter der Bedingung der urteilenden Tätigkeit des Subjekts möglich ist. Er arbeitet daraus einen Begriff der apriorischen Handlung heraus, das für die Konstitution von Realität *konstitutiv* ist, und erhebt es zum Prinzip einer nachkantischen Vernunfteinheitskonzeption. Auch wenn diese begriffliche Explikation der apriorischen Handlung Fichtes eigene Leistung ist, so spricht dennoch nichts dagegen zu sagen, dass die Grundintuition dieser Konzeption bereits in Kant angelegt ist. Aus dieser Perspektive ergibt sich m. E. die *beste Möglichkeit*, Fichtes *doppelte* Verpflichtung zu erklären. Insbesondere erlaubt sie uns, Fichtes Bestimmung dessen, was die Wissenschaftslehre ist – nämlich zugleich eine Transzendentalphilosophie und eine Theorie der absoluten Einheit – besser zu verstehen.

Wenn ich sage, dass diese Deutung die beste Möglichkeit für eine Erklärung von der in der WL-1804/II enthaltenen grundlegenden Konstellation bietet, so beziehe ich mich damit indessen nicht nur auf das Verständnis einer bestimmten Textstelle innerhalb der Prolegomena. Vielmehr lautet meine These, dass die Interpretation der WL-1804/II als Projekt einer nicht-dogmatischen Letztbegründung ein *gewinnbringendes interpretatorisches Rahmenkonzept* liefert, um sowohl die komplexe Textstruktur als auch den Grundgestus von Fichtes Philosophie in diesem Text zu erschließen.

Erkläre ich nun näher, was mit einem solchen „gewinnbringenden Rahmenkonzept“ gemeint ist. Berücksichtigt man beispielweise den in unserem Problemzusammenhang angelegten Maimon-Bezug, so lässt sich vermuten, dass Fichtes Begriff der absoluten Einheit hier in einem spezifischen nachkantischen philosophischen Kontext steht, der inhaltlich mit Maimons Kritik an der Kantischen Philosophie verknüpft ist.⁴⁰⁷ Wenn dies so ist, so muss Fichte – wie bereits in der *GWL* – dem Argumentationsauftrag verpflichtet sein, zu zeigen, dass es sich bei dem hier thematisierten Begriff der

⁴⁰⁵ Wie bereits in der Einleitung dargelegt, besteht eine starke Strömung der jüngeren Forschung darin, die Vereinbarkeit beider Zugänge – des metaphysischen und des transzendentalphilosophischen – zu untersuchen. Innerhalb dieser Richtung lassen sich unterschiedliche Positionen unterscheiden, auf die in Teil III der Einleitung näher eingegangen wird.

⁴⁰⁶ Dies schließt selbstverständlich nicht aus, dass vergleichende Ansätze dieser Art zu äußerst wertvollen Einsichten führen können.

⁴⁰⁷ Zur systematischen Relevanz der WL-1804/II im Hinblick auf das Problem des Skeptizismus siehe auch Schüz (2022).

absoluten Einheit tatsächlich um ein *reales und notwendiges* Prinzip handelt, und nicht bloß um eine erkenntnistheoretische Struktur innerhalb des Subjekts.

Tatsächlich lässt sich auf der Basis des Textes eine Vielzahl von Stellen in der WL-1804/II anführen, die Fichtes Bekenntnis zu einer realen und notwendigen absoluten Einheit belegen. Denn wäre diese Einheit nicht real und notwendig, so könnte sie – wie Fichte mehrfach betont – auch nicht als das verstanden werden, was *allem* Disjunktiven vorausliegt. Die bestehenden Bedenken in der Forschung gegen diese Deutung gründen sich weniger auf ein Fehlen von Textbelegen, sondern auf eine befürchtete philosophische Inkompatibilität mit anderen Aussagen in der WL-1804/II: Zum einen scheint diese Interpretation schwer mit Fichtes ausdrücklicher Bindung an Kant vereinbar zu sein, zum anderen widerspricht sie scheinbar seinem wiederholten Hinweis, dass die zentralen Gedanken der WL-1804/II mit jenen der *GWL* übereinstimmen, insofern viele Forscher die *GWL* als eine Philosophie des Selbstbewusstseins interpretieren.

Beide Einwände verlieren jedoch an Gewicht, wenn man Fichtes Projekt ausgehend vom Maimon-Problem versteht. Denn dieses bildet bereits in der *GWL* die treibende Motivation hinter der Entwicklung einer nicht-dogmatischen Letztbegründung, die sich gerade dadurch von einer bloßen Theorie des Selbstbewusstseins unterscheidet. Die Verpflichtung auf eine reale und notwendige absolute Einheit steht in diesem Rahmen keineswegs im Widerspruch zu Fichtes Verpflichtung auf Kant, sondern lässt sich vielmehr als implizite Verteidigung der Transzendentalphilosophie Kants verstehen: Fichte will zeigen, dass eine hinreichend geklärte Transzendentalphilosophie selbst über die theoretischen Mittel verfügt, um Maimons Kritik zu begegnen – und dadurch zugleich sowohl dogmatischen Festsetzungen als auch skeptischen Infragestellungen zu entgehen.

Soll die oben entwickelte These bestätigt werden, so muss gezeigt werden, ob und inwiefern Fichte in der WL-1804/II tatsächlich Argumentationen entfaltet, die dieser Problemstellung gerecht wird. Mit anderen Worten: Ich werde mich im Folgenden der Frage zuwenden, welche Argumentationsformen *nicht-dogmatischer Letztbegründung* sich in der WL-1804/II auffinden lassen.

3.1.2 Fichtes Kant-Deutung und die Idee einer Theorie absoluter Einheit als radikalisierte Transzendentalismus

Ausgehend von dem zuvor skizzierten Deutungsrahmen postuliere ich hier, dass Fichte mit dem Transzendentalismus die Idee einer realen notwendigen Vernunftseinheit zu begründen versucht. Angesichts der Tatsache, dass Fichte gleich zu Beginn der WL-1804/II den Maßstab für die absolute Einheit explizit formuliert⁴⁰⁸ – nämlich, dass die absolute Einheit jeder Disjunktion vorausliegen müsse –, liegt nahe, dass die absolute Einheit in Fichtes Augen real notwendig sein muss. Andernfalls wäre die Disjunktion zwischen intelligibler Notwendigkeit und Realität noch immer nicht überwunden. Dieses

⁴⁰⁸ Vgl. *GA* II/8, S. 8.

Postulat findet somit durchaus eine Textbasis. Die eigentliche Schwierigkeit besteht jedoch darin zu zeigen, wie ein solches Postulat überhaupt innerhalb einer *Transzendentalphilosophie* begründet werden kann.

Im Folgenden werde ich mich daher Fichtes Kant-Deutung im einleitenden Teil der WL-1804/II zuwenden. Diese Deutung beginnt mit folgendem Satz:

So viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das *Sein*, in das tote Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich. ⁴⁰⁹

Dieser etwas gewagte Gedanke lässt sich besser verstehen, wenn man ihn als Ausdruck von Fichtes philosophischer Tendenz begreift, Kants antidogmatische Grundhaltung fortzusetzen. Kants Antidogmatismus besteht darin, dass keine metaphysische Aussage lediglich auf der Autorität einer äußeren Instanz oder auf einem exklusiven, möglicherweise parochialistischen Geltungsanspruch beruhen darf, sondern dass jede metaphysische Aussage prinzipiell von jedem vernunftgebrauchenden Subjekt durch gründliche Reflexion einsichtig gemacht werden können muss. Im Hinblick auf diese Haltung zeigt sich, dass die vorkantische Metaphysik weiterhin eine gewisse Tendenz zur Verdinglichung und Objektivierung aufweist: Ihre metaphysischen Aussagen setzen voraus, dass das, worauf sie sich beziehen, in irgendeiner Weise objektiv „da“ ist, ohne kritisch zu reflektieren, wie diese *Bezugnahme* auf einer grundsätzlichen Ebene überhaupt möglich ist.

Der in diesem Zitat zum Ausdruck gebrachte Gedanke betrifft jedoch nicht allein Fragen der philosophischen Methodologie, sondern in erster Linie die Funktion dieser Methodologie für eine mögliche *Theorie der absoluten Einheit*. Diese wird durch folgende Worte eingeleitet:

Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein *Denken* oder *Bewusstsein* desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. ⁴¹⁰

In der Forschung wird die Frage diskutiert, auf welches Theorem Kants Fichte sich an dieser Stelle eigentlich bezieht. R. Barth schlägt mit Blick auf das obige Zitat vor, den darin vorkommenden Begriff

⁴⁰⁹ GA II/8, S. 12.

⁴¹⁰ Ibid.

des „Seins“ als „eine Anspielung auf Kants Begriff der Objektivität, der objektiven Gültigkeit oder objektiven Realität“⁴¹¹ zu verstehen. So sei nach Fichte im Kontext der Kantischen Philosophie jegliche Objektivität notwendig auf „Denken“ oder „Bewusstsein“ bezogen. Dies verweist m. E. auf den in der *Kritik der reinen Vernunft* thematisierten Ich-denke-Gedanken, der jeglichen Objektbezug *begleiten können muss*. Im Anschluss an Barth lässt sich somit das Verhältnis von „Sein“ und „Denken“ im Zitat als Verhältnis zwischen Objektivität und dem Ich-denke-Gedanken verstehen. Die naheliegendste Deutung des Zitats wäre demnach: In jedem individuellen Subjekt ist ein *allgemein geltender Sachverhalt* enthalten – nämlich, dass alles, was in der Vollstellung gegeben sein kann, vom Ich-denke-Gedanken *begleitet* werden können muss. Und dies ist – dem Geist der Kantischen transzendentalen Deduktion zufolge – die grundlegende Bedingung dafür, dass dem Gegebenen Objektivität zukommen kann.

Daher liegt es nahe, die Kant-Deutung, die in diesem Zitat enthalten ist, als einen Hinweis auf die Kantische *bikonditionale Einheit von Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein*⁴¹² in der reflektierenden Selbstbeziehung zu verstehen. Auch Pecina argumentiert, dass Fichtes Kant-Deutung „sich auf das Kantische Theorem der Wechselimplikation von Selbst- und Objektbewusstsein“⁴¹³ bezieht. Seine These stützt er auf Fichtes Feststellung, dass in der Kantischen Transzendentalphilosophie „der *Unterschied* zwischen Sein und Denken, als an sich gültig, durchaus verschwindet.“⁴¹⁴ Die An-sich-Gültigkeit verschwindet „denn de facto sind Selbst- und Objektbewusstsein nicht an sich, sondern nur im Blick auf ihr jeweils Anderes gültig.“⁴¹⁵

Indem Fichte auf dieses Theorem Bezug nimmt, bringt er einen Gestus zum Ausdruck, der allgemein als *Idealismus* oder auch *Korrelationalismus* bezeichnet werden kann – nämlich die Überzeugung, dass jede Objektivität stets durch Subjektivität korreliert ist. In diesem Sinne erscheint die vorkritische Einheitstheorie – paradigmatisch etwa in dem rationalistischen Gedanken der Vernunfteinheit, der dem realen Seienden selbst Intelligibilität zuschreibt – als eine Verkürzung gegenüber der von Kant aufgedeckten Tatsache, dass die intelligible Form des Gegenstands eine kognitive Leistung des urteilenden Subjekts ist.

Gerade in diesem Sinne erweist sich Kants antidogmatische Methode als eine Kritik an der Unhaltbarkeit der vorkritischen Theorie einer absoluten Einheit. Für unseren Zusammenhang jedoch ist besonders interessant, inwieweit diese Methode für Fichte nicht nur eine negative, sondern auch eine *positive* Bedeutung für eine Theorie der absoluten Einheit besitzt.

Bekanntlich zeigt sich im Kantischen Theorem von der bikonditionalen Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein eine Struktur der Einheit, die lediglich die Intelligibilität der *Erscheinung* betrifft.

⁴¹¹ Barth (2004), S. 273.

⁴¹² Diese Formulierung ist Ulrich Barth entlehnt (vgl. Barth 2008). Barth verwendet sie, um das zentrale Ergebnis der Kant-Interpretation bei Dieter Henrich zu kennzeichnen (vgl. Henrich 1976; ders. 2024).

⁴¹³ Pecina (2007), S. 182.

⁴¹⁴ *GA* II/8, S. 24.

⁴¹⁵ Pecina (2007), S. 182.

Die Frage jedoch, ob diese Intelligibilität auch im Bereich des Realen, also in den Dingen an sich, verankert ist, bleibt darin vollständig suspendiert.

Dieses Theorem allein enthält also noch *nicht* jenes Konzept einer real notwendigen Einheit der Vernunft, das erforderlich ist, um auf Maimons Problemstellung eine hinreichende Antwort zu geben. Der entscheidende positive Schritt liegt jedoch in Fichtes kreativer Interpretation⁴¹⁶ dieses Theorems. Er scheint den Begriff des Dinges an sich grundlegend zu *problematisieren* und zugleich aufzuzeigen, dass in genau dem Theorem der bikonditionalen Einheit *bereits implizit eine Argumentation enthalten ist*, die auf die *absolute Einheit* von Intelligibilität und Realität zielt. Dieser Schritt wird von Fichte wie folgt formuliert:

Die absolute Einheit kann daher ebenso wenig in das Sein, als in das ihm gegenüberstehende Bewußtsein; ebenso wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das so eben von uns entdeckte Princip der absoluten *Einheit* und *Unabtrennbarkeit* beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Princip der *Disjunktion* beider ist; und welches wir nennen wollen *reines Wissen*, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, weil es sodann kein Wissen *an sich* wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte; zum Unterschiede von *Bewußtsein*, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist.⁴¹⁷

Anschließend wird die These vertreten, dass der Begriff des reinen Wissens eben jener Gedanke der eigentlichen, absoluten Einheit ist, den Fichte aus der Transzendentalphilosophie Kants übernimmt:

Dies entdeckte nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der Transscendental-Philosophie. Die W.-L. ist Transscendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen fällt, was eigentlich nicht möglich: – denn wer sich auf das zweite Glied besönne, hätte ja auch das erste; – sondern in die Einheit beider, das Absolute setzt.⁴¹⁸

⁴¹⁶ So auch Pecina (2007), S. 182 f.

⁴¹⁷ GA II/8, S. 12, 14.

⁴¹⁸ GA II/8, S. 14.

Erkläre ich nun, weshalb ich dafür halte, dass Fichte in der betreffenden Passage tatsächlich in Kants Theorem von der bikonditionalen Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein eine implizite Argumentation erkennt, die auf eine absolute Einheit von Intelligibilität und Realität zielt. Der entscheidende Punkt liegt m. E. darin, dass dieses Theorem zwar selbst keine Theorie einer absoluten Einheit enthält, jedoch in der Philosophiegeschichte *die erste zutreffende Verweisung* auf den richtigen Ort einer solchen absoluten Einheit darstellt. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass es den objektivistischen Fehler des vorkritischen Dogmatismus zurückweist, sondern vor allem darin, dass die Entdeckung der bikonditionalen Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein zugleich auf ein höheres, ursprüngliches *Prinzip* verweist, das dieser Einheit zugrunde liegt und von Fichte als das „*Einheits- und Disjunktionsprinzip*“ von Bewusstsein und Sein bezeichnet wird.

Nach Fichte darf dieses Prinzip *nicht* mit der bikonditionalen Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein gleichgesetzt werden. Vielmehr *erklärt* es erst, *worin* die besondere Form dieser Einheit besteht. Es ist die reine „Untrennbarkeit“ von Bewusstsein und Sein. Nur dieses ursprüngliche Prinzip, so Fichte, markiert den richtigen Ort der absoluten Einheit.

Der Schlüssel zum Verständnis von Fichtes Theorie der Einheit liegt somit in der Frage, warum die bikonditionale Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein eines ursprünglicheren Prinzips noch bedarf – und warum Kants Entdeckung dieser Einheit auf eben dieses Prinzip verweist.

Im Folgenden werde ich meine Interpretation wie folgt entfalten: Zunächst identifiziere ich die zentralen Thesen, die meiner Auffassung nach im obigen Zitat in Bezug auf die genannte Problemstellung relevant sind. Anschließend werde ich die Grundlagen dieser Thesen darlegen und sie im Einzelnen erläutern. Es handelt sich dabei um die folgenden Thesen (a) bis (g):

(a) Die bikonditionale Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein setzt – so lautet meine Interpretation – eine *apriorische logische Bedingung* voraus, die dem entspricht, was Fichte als „das Einheit- und Disjunktionsprinzip“ bezeichnet. Diese Bedingung betrifft die *wechselseitige Verweisung* zwischen Selbst- und Objektbewusstsein selbst. Sie besagt, dass für alles Reale gilt: Alles, was als real gegeben werden kann, muss vom Ich-denke begleitet *werden können*. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass reales Seiendes, auch wenn es nicht *aktuell* bewusst ist, dennoch eine prinzipielle *Offenheit* für Bewusstsein mit sich führen muss.⁴¹⁹

(b) Diese logische Bedingung kann nicht im *Objekt* selbst vorliegen, da das Objekt immer bereits die bikonditionale Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein voraussetzt.

(c) Ebenso kann diese Bedingung nicht im *Subjekt* vorliegen, da die Einheit des Subjekts lediglich die Form der Einheit eines jeden Objekts erklärt, nicht aber die Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt selbst.

⁴¹⁹ Diese These stellt m. E. auch heute noch ein zentrales Argument für den Idealismus dar. Lehrreich ist hierzu die Diskussion bei Schnell im Kontext der heutigen transzendentalphänomenologischen Debatte. Schnell (2020a), S. 201.

(d) Diese logische Bedingung erhält somit eine *Sonderstelle*: Sie unterscheidet sich von den transzendentalen Bedingungen, die im Zusammenhang mit der Einheit des Selbstbewusstseins stehen und ihr zugeordnet sind. Vielmehr stellt sie *eine ursprüngliche transzendente Bedingung* dar, die der Einheit des Selbstbewusstseins selbst zugrunde liegt.

(e) Diese ursprüngliche transzendente Bedingung darf nicht mehr nur als *bloß* logisches Prinzip verstanden werden, sondern hat vielmehr als eine besondere Art des *Sein*, die dem Subjekt und dem Objekt vorausliegt – als ein Sein des *Wissens* selbst, also als „Wissen *an sich*“.

(f) Dieses Sein des Wissens lässt sich insofern bestätigen, als es sich durch *Selbstevidenz* auszeichnet. Das Wissen um die wechselseitige Verweisung zwischen Subjekt und Objekt ist kein Wissen, das zu seinem *Sein* eines äußeren Objekts bedürfte, dem es entsprechen müsste. Vielmehr erfüllt es sich aus sich selbst heraus und *verifiziert sein eigenes Sein* in sich selbst.

(g) Dieses reine Wissen entspricht dem Gedanken einer realen und notwendigen Einheit der Vernunft, der innerhalb der Transzendentalphilosophie als erstes Prinzip etabliert werden muss.

Ich erkläre nun diese These.

Die ersten drei Thesen (a–c) entsprechen dem Gedanken, der im Zitat zur Sprache kommt, dass das Einheit- und Disjunktionsprinzip von Bewusstsein und Objekt weder im Bewusstsein noch im Objekt selbst liegen kann. Fichtes Vorschlag, auch für die bikonditionale Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein ein ursprüngliches Prinzip anzunehmen, ist m. E. als eine These über die *apriorische logische Bedingung der Möglichkeit dieser Einheit*⁴²⁰ zu verstehen.

Kants berühmte These über die bikonditionale Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein besagt, dass alle Vorstellungen vom „Ich denke“ begleitet werden können müssen. In dieser These liegt ein *Universalitätsanspruch*: Sie soll für *alle* Vorstellungen gelten.⁴²¹ Diese Universalität lässt sich jedoch offensichtlich nicht durch Rekurs auf die psychologische Verfassung des Subjekts rechtfertigen, denn psychologische Gegebenheiten sind in sich kontingent und veränderlich. Da Kant selbst diese These nicht auf eine empirisch-psychologische Induktion zurückführen würde, liegt nahe, dass ihre Allgemeingültigkeit vielmehr ein *logisches Gesetz* voraussetzt, unter dem die bikonditionale Einheit selbst steht.

Ich formuliere dieses logische Gesetz wie folgt: Für alles Reale gilt, dass es, insofern es als real gegeben werden kann, prinzipiell für die Begleitung durch das Ich denke *offen* sein muss.

Diese Formulierung unterscheidet sich auf den ersten Blick nur geringfügig von Kants eigenem Satz. Es lassen sich jedoch mindestens zwei *Akzentverschiebungen* feststellen: Erstens wird hier betont, dass es sich um ein logisches Gesetz über *die objektive Realität selbst* handelt – und nicht um ein Gesetz

⁴²⁰ Mit Barth lässt sich diese Voraussetzung als eine „Uniformitätsbedingung“ des Wissens bezeichnen. Vgl. Barth (2004), S. 299.

⁴²¹ Dieser Punkt wird tatsächlich auch in K. Cramers brillante Kant-Deutung herausgearbeitet. Vgl. Cramer (1990).

über die Konstitution des Subjekts, wie etwa im Sinne der Kantischen Apperzeption.⁴²² Zweitens lässt sich sagen, dass dieses Gesetz der bikonditionalen Einheit von Selbst- und Objektbewusstsein *zugrunde liegt*, insofern es genetisch erklärt, *worin* die *Zwangsläufigkeit* und *Allgemeingültigkeit* des Satzes besteht, dass alle Vorstellungen vom Ich denke begleitet werden können müssen.⁴²³ Damit bestätigt sich zugleich These (d): Die wechselseitige Verweisung zwischen Subjekt und Objekt muss eine *Sonderstellung* einnehmen, die sie sowohl von subjektiven als auch von objektiven Bestimmungen unterscheidet.

Diese Unterscheidung gewinnt dennoch erst dann ihre volle Schärfe, wenn wir uns den Thesen (e) und (f) zuwenden, die behaupten, dass die genannte apriorische logische Bedingung nicht bloß *logisch*, sondern *zugleich ontologisch* seien. Das ist jedoch offensichtlich der erklärungsbedürftigste Schritt. Man fragt sich, was Fichte diesen Übergang eigentlich erlaubt. Mit der im Zitat noch knappen Erläuterung lässt sich dies nicht hinreichend deuten, ohne auf andere Textstellen zurückzugreifen. Dennoch kann der Kern von Fichtes Intention bereits im Zitat gelesen werden. Die Behauptung der ontologischen Vorrangigkeit des reinen Wissens mag zwar zunächst überraschend erscheinen, aber ich glaube, dass Fichte seine Schlussfolgerung auf folgendem zentralen Grundgedanken stützt:

Die oben beschriebene wechselseitige Verweisung zwischen Subjekt und Objekt ist nicht nur logisch, sondern real, weil dies *unmittelbar einsichtig* ist.

Die Aussage, dass „alles, was als real gegeben werden kann, vom Ich-denke begleitet werden können muss“, ist nicht das Ergebnis eines logischen Schlusses innerhalb unserer Reflexion, dessen Geltung von einer höheren Prämisse abhängig wäre, sondern sie liegt uns in einer ursprünglichen, nicht-gegenständlichen Wissensform *unmittelbar* vor. Vielmehr müssen wir umgekehrt sagen: *Nur weil* wir ursprünglich, unmittelbar und präreflexiv bereits eine Gewissheit davon haben, dass alles, was als real gegeben werden kann, vom Ich-denke begleitet werden können muss, ist es uns überhaupt *möglich*, objektbezogenes Wissen zu haben. Wenn das Sein nicht zugleich immer offen dafür wäre, ein „*Sein-für...*“ zu werden, dann könnten wir überhaupt kein Wissen vom Sein haben. Diese ursprüngliche Evidenz bildet den *Grundhorizont*, in dem Gegenständlichkeit überhaupt erst eintreten kann. Sie ist das *Medium*, das Subjekt und Objekt verbindet.

Das zentrale Merkmal dieser Evidenz liegt laut These (f) darin, dass sie im eigentlichen Sinne

⁴²² Festzuhalten ist, dass der Begriff der Apperzeption vielfältige Deutungen zulässt. Ich vertrete jedoch die Auffassung, dass das reine Wissen zumindest dann nicht mit Apperzeption gleichgesetzt werden kann, wenn letztere als ein rein funktionaler Begriff verstanden wird, der aus der Diskussion um die Frage der Realität ausgeklammert bleibt. In diesem Sinne stellt meine Position keinen Einwand gegen die These von Sommer dar, der das reine Wissen als Apperzeption deutet, insofern er diesem Begriff eine entsprechende metaphysische Relevanz zuschreibt. Der Unterschied zwischen seiner und meiner Auffassung liegt vielmehr auf einer anderen Ebene, nämlich in der Interpretation eben dieser metaphysischen Relevanz: Während Sommer sie primär im Horizont des Geltungsbegriffs bestimmt, betone ich stärker den Zusammenhang dieser Relevanz mit dem Vollzug und der Evidenzstruktur des reinen Wissens. Vgl. Sommer (2024), S. 117 ff.

⁴²³ Diese beiden Punkte lassen sich weiter bestätigen, wenn man berücksichtigt, dass Fichte dieses logische Grundverhältnis in der Folge auch als das singuläre Einheitsprinzip charakterisiert, dem zufolge die drei Kritiken Kants gemeinsam untergeordnet sein sollen. Zur Interpretation dieser Bezugnahme auf die drei Kritiken vgl. Barth (2009), Pecina (2009) sowie Sommer (2024), S. 179 ff.

selbstverifizierend ist. In jedem Fall des Wissens – einschließlich des gegenwärtigen Wissensfalles, in dem der Gehalt dieser Evidenz in *expliziter* Form zur Erkenntnis genommen wird – gilt, dass es über diesen Grundhorizont des Wissens nicht hinausgehen kann, sondern ihn bereits *voraussetzt*. Insofern ist das Wissen über die wechselseitige Verweisung zwischen Subjekt und Objekt *kein objektbezogenes* Wissen, denn das Wissen *ist* vielmehr selbst diese wechselseitige Verweisung. Das Wissen *bezeugt* durch sich selbst die Realität seiner selbst.

Gerade in diesem Sinne ist das Wissen bei Fichte keine bloße Brücke zwischen Subjekt und Objekt, sondern besitzt als *Medium* der beiden eine eigene Realität, die beiden vorangeht.

Werfen wir einen Blick zurück auf das Argument der nicht-dogmatischen Letztbegründung, wie wir es in der *GWL* gefunden haben, so zeigt sich, dass das Argument in der WL-1804/II trotz abweichender Terminologie und argumentativer Schritte strukturelle Entsprechungen zu jenem aus der *GWL* aufweist – sowohl auf der Ebene der Problemstellung als auch hinsichtlich der architektonischen Struktur: (1) Ohne nochmals auf die Analyse der Struktur der Identität zurückzugreifen, gelangt Fichte in der WL-1804/II durch seine Kant-Deutung unmittelbar zu demselben Ergebnis wie die erste Argumentationsform in der *GWL*: nämlich dass die Beziehung zum Denken für die Realität *konstitutiv* ist. Sein als Sein muss notwendig zugleich offen dafür sein, dass es auch ein „*Sein-für...*“ sein kann. (2) In Bezug auf die *ontologische Grundlegung* dieses Theorems wird die Vernunft, die als anonyme stiftende Instanz der inneren Verweisung zwischen Denken und Sein fungiert (hier als reines Wissen, dort als Ich oder apriorische Handlung), durch eine sich selbst *verifizierende, reine Gewissheit* beglaubigt.

Punkt (1) schließt aus, dass es eine Realität gibt, die grundsätzlich nicht intelligibel gemacht werden kann; Punkt (2) schließt aus, dass das in Punkt (1) enthaltene apriorische Gesetz der objektiven Realität nur ein vom Subjekt projiziertes oder vorausgesetztes Gesetz sei – vielmehr besitzt es eine eigenständige, sich selbst verifizierende Realität.

Daraus ergibt sich, dass der Gedanke, dass es kein Sein gibt, das grundsätzlich nicht intelligibel gemacht werden kann, nicht nur eine Überzeugung für das Subjekt ist – diese Überzeugung ist auch *wahr*.

Hält man diese beiden Punkte fest, so lässt sich die These (g) in gewissem Maße verstehe, die der Aussage im Zitat entspricht, dass der Begriff des reinen Wissens dem Begriff einer absoluten Einheit entspricht. Der obige Gedankengang ist im Zitat natürlich nur implizit enthalten und nicht vollständig ausgeführt. Fichte entfaltet sie an anderer Stelle weiter – darauf werde ich im nächsten Abschnitt eingehen. Die hier vorgenommene Analyse dürfte jedoch bereits einen Hinweis darauf geben, wie Fichte die *Wesensbestimmung der Wissenschaftslehre* versteht: als *nicht-dogmatische Letztbegründung*, das heißt als eine mittels des reflexiven, nicht-dogmatischen Verfahrens begründete Metaphysik nicht des Dings an sich, sondern der transzendentalen Bedingung. Und sie lässt zugleich erkennen, wie Fichte durch seine kreative Aneignung und Radikalisierung des Kantischen Theorems zu seiner intendierten

Theorie einer Vernunftseinheit gelangt. Diese Radikalisierung führt notwendigerweise zur Zurückweisung bestimmtes Theorems Kants, etwa der Lehre vom Ding an sich. Aber ihr zentrales Thema – nämlich die Lehre von der apriorischen logischen Bedingung der wechselseitigen Verweisung von Subjekt und Objekt – betrachtet Fichte als Explikation der in der Kantischen Transzendentalphilosophie bereits enthaltenen, aber nicht vollständig ausgesprochenen Entdeckung. Dies entspricht auch Fichtes besonderer Forderung an das Verständnis Kants, nämlich „von dem, was er wirklich sagt, sich erhebend zu dem, was er nicht sagt, aber, um das Gesagte sagen zu können, es voraussetzen mußte.“⁴²⁴

3.1.3 Vorzeichnung einer vom reinen Wissen ausgehenden transzendental-idealistischen Realitätstheorie in den Prolegomena

Aufgrund des bereits Gesagten lässt sich feststellen, dass in Fichtes eigener Bestimmung der Wissenschaftslehre mittels seiner Kant-Deutung bereits die grundlegenden Elemente des Arguments einer nicht-dogmatischen Letztbegründung enthalten sind – wenn auch nur skizzenhaft. Eine weiter ausgearbeitete Darstellung dieses Arguments lässt sich in dem dritten Vortrag der WL-1804/II finden. Dort unternimmt Fichte den Versuch, die Idee einer Realitätstheorie zu skizzieren, die sich aus der anonymen Vernunft bzw. aus dem *reinen Wissen* herleitet. Dieser gilt es sich nun zuzuwenden.

Eine transzendental-idealistische Realitätstheorie, die vom reinen Wissen ausgeht, lässt sich durch eine Reihe von Thesen entfalten. Sie besagt, dass es kein „Sein an sich“ jenseits der Subjekt-Objekt-Beziehung gibt. Sein ist stets – aktuell oder potenziell – ein Sein als *Korrelat* und *Gehalt* des Denkens. Jeder einzelne Fall des realitätsbezogenen Wissens ist daher immer eine bestimmte *Subjekt-Objekt-Einheit*. Diese Subjekt-Objekt-Einheit manifestiert sich in Form der *Evidenz*. Die Evidenz ist eine *Anschauung* bzw. ein „Sehen“ der *Beziehung* zwischen Subjekt und Objekt. Die grundlegendste und reinste Form der Evidenz ist die Einsichtigkeit der Subjekt-Objekt-Einheit überhaupt. Diese Evidenz ist das, was Fichte das reine Wissen nennt, das präbewusst in allem Wissen fungiert.

Das grundlegende Argument, das Fichte zur Darstellung dieser Theorie verwendet, besteht darin zu sagen, dass jedes Subjekt durch eine regelgeleitete, reflexive *Vollzugsform* in sich selbst die Wahrheit dieser Realitätstheorie *einsehen* kann.⁴²⁵ Es geht hierbei vor allem um eine bestimmte Vollzugsart, die es jedem Subjekt ermöglicht, durch Reflexion zu *ersehen, wie unser Wissen funktioniert*.

Versuchen wir uns auf dieses von Fichte angesprochene *Sehen* einzulassen. In einer Weise, die stark an §1 der *GWL* erinnert, weist Fichte darauf hin, dass es, damit im Wissen überhaupt ein Objekt erscheinen kann, einer grundlegenden Form der Identität bedarf, die er hier als „Unwandelbarkeit“ bezeichnet.⁴²⁶ Durch die Reflexion auf die Funktionsweise des Wissens zeigt sich,

⁴²⁴ *GA*, II/8, S. 26.

⁴²⁵ Vgl. *GA*, II/8, S. 36.

⁴²⁶ Vgl. *GA*, II/8, S. 40.

dass diese Unwandelbarkeit jedoch nicht einem äußeren materialen Grund oder einem Ding an sich zu verdanken ist, sondern eine *im Wissen* gestifteten Identität ist. Der Kern dieser von Fichte beschriebenen inneren Stiftung besteht m. E. in eine Art des Vollzugs der *Selbstüberschreitung* oder *Selbstnegation* des *Subjekts*. Dieser lässt sich formal etwa wie folgt kennzeichnen:

Das Subjekt setzt ein „*unwandelbares*“ Sein X dadurch, dass es alles, was als „*Wandelbares*“ in dem Subjekt gegeben wird, aus X *ausschließt* und dieses als objektiv unveränderlich bestimmt.⁴²⁷

Seit dem transzendentalen Idealismus Kants wird der Gedanke problematisch, dass Objektivität unabhängig von Subjektivität verstanden werden könne. Bei Fichte ist die objektive Unveränderlichkeit kein *Gegebenes*, sondern nur in Bezug auf eine Handlung denkbar, durch die das Subjekt *aktiv* all jene Charakteristika ausschließt, die ihm selbst zugerechnet werden können. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass das Objektive auf das Subjektive reduziert würde. Denn wenn das Subjekt nicht über sich selbst hinausginge, um eine gewisse Unveränderlichkeit zu erreichen, würde es in einem reinen Wandel verschwinden und nicht mehr als Subjekt bestehen. Subjekt und Objekt entstehen gleichzeitig in ihrer *gegenseitigen Ausschließung*, wobei sie geradezu durch diese gegenseitige Ausschließung zueinander *Bezug* nehmen.

Daraus gelangt Fichte zu einem entscheidenden transzendental-idealistischen Gedanken: dass alle objektive Realität durch *Relationalität zwischen Subjektivität und Objektivität* bestimmt ist. Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit sind demnach nichts „an sich“, sondern werden durch ihre *Stelle* im Verhältnis zueinander bestimmt. Die gegenseitige Ausschließung von Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit wird auch *als ein gradueller und dynamisch fortwährender Prozess* verstanden werden⁴²⁸: Beide befinden sich immer in einem dynamischen Übergang ineinander, ohne eine völlig stabile Grenze. Daraus ergibt sich ein besonderes theoretisches Bild von Realität: Realität ist kein aus statischen Entitäten bestandenes Ganzes, sondern das Gefüge *dynamischer*, sich verändernder und ineinander übergehender Subjekt-Objekt-Relationen, wobei die Relationen den Relata vorausgehen und diese bestimmen.⁴²⁹

Nach Fichte ist dieses theoretische Bild *durch unsere Selbstreflexion evident*. Es ist evident, weil das Wissen immer schon ein Wissen um seine eigene Funktionsweise hat. Wissen ist stets schon ein *Wissen des Wissens*. Das bedeutet: Für das durch Reflexion *explizit* gemachte Bild der

⁴²⁷ Ein zentrales Thema des dritten Vortrags liegt in der Genetisierung des Begriffs der Unwandelbarkeit. Diese wird genetisch hergeleitet durch das hier eingeführte Verhältnis wechselseitiger Ausschließung. Dieses Verhältnis tritt dort hervor, wo Fichte die Gegenüberstellung von rein Unwandelbarem und rein Wandelbarem thematisiert (vgl. *GA* II/8, S. 40), und findet eine weitere Bestätigung im vierten Vortrag in der Aussage: „soll das Unwandelbare einleuchten, so muß es zum Wandel kommen“ (*GA* II/8, S. 58).

⁴²⁸ Die volle Tragweite dieser Genetisierung wird erst im Lichte der späteren Ausführungen Fichtes zur *Relationalität* – etwa im zehnten Vortrag – verständlich (vgl. *GA* II/8, S. 154–159). Fichte skizziert hier bereits implizit eine entsprechende Idee: Alles Sein steht im Zusammenhang des Denkens, einschließlich des rein Unwandelbaren und des rein Wandelbaren. Diese korrelationalistische Realitätstheorie impliziert, dass Sein und Denken über ihre Stellung in einem Beziehungsgefüge begreifbar sind – mithin als *graduell* und *dynamisch*.

⁴²⁹ In diesem Sinne lässt sich eine höhere Form des Wandels annehmen, in welcher Wandel und Unwandelbarkeit lediglich zwei Modi eben dieses Wandels darstellen. In einem ähnlichen Sinne spricht Schnell von einem „rein Wandelbaren“ als einem „Mittler zwischen der Subjekt-Objekt-Dualität und der absoluten Einheit“ (Schnell 2023, S. 58).

Wesensstruktur des Wissens sind wir in Wahrheit bereits vorreflexiv *gewiss*. Denn nur wenn wir die *Wesensstruktur* der Relationalität bereits vorgreifend eingesehen haben, ist es möglich, dass verschiedene, ineinander dynamisch übergehende Relationen überhaupt *in bestimmter Weise und Ordnung* voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden. Nur dann ist es auch möglich, Relationalität in der Wissenschaftslehre *als* Relationalität zu *reflektieren*.

Das Mittel der Reflexion ist die Relation. Eine Relation kann jedoch nicht durch die Reflexion, die selbst eine Relation ist, sich selbst als Relation identifizieren – ebenso wenig kann sie dadurch verschiedene Relationen voneinander unterscheiden und miteinander in Verbindung setzen –, es sei denn, sie ist sich bereits ihrer eigenen Wesensstruktur als Relation *bekannt*.⁴³⁰ Diese Bekanntheit wiederum kann nicht selbst durch Relation gestiftet sein. Denn sonst würde die zuvor beschriebene Selbstbeziehung der Relation in einen absoluten infiniten *Regress* geraten und letztlich zerfallen. Die Entdeckung der Struktur der Relationalität beweist *performativ*, dass wir mit ihr bereits bekannt sind. Die Wissenschaftslehre als das *reflexive Wissen vom Wissen* ist in diesem Sinne nichts anderes als eine *Verdeutlichung* unseres *inneren präreflexiven Wissens vom Wissen* – und zwar zugleich als eine *Selbsterfüllung* und *Selbstverifizierung* des Wissens.

Ich glaube, dass Fichte gerade aus diesem Grund sagt, es sei *selbstevident*, dass wir über unser Wissen als Wissen *immer schon* Wissen haben:

[W]issen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen, und ist nicht Ihr Wissen, als Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen?⁴³¹

Eine solche Evidenz, die sich in uns verdeutlicht, kann jedoch nicht als bloßes *Gegebenes* gedacht werden. Sie ist im ursprünglichen und höchsten Sinne *aktiv*. Da sie immer ein Wissen vom Wissen ist, besitzt sie eine eigentümliche, *sich selbst wahrmachende bzw. selbstverifizierende* Struktur, die weder ein wahrmachendes Objekt noch einen subjektiven Akt des Für-wahr-Haltens voraussetzt. In Fichtes Worten: Sie *erzeugt bzw. macht sich selbst* in uns.

Das Wissen von der wechselseitigen Verweisung von Subjekt und Objekt ist daher kein Ergebnis von Beobachtung oder Induktion, sondern: Nur *weil* sich die Evidenz dieser Verweisung in uns *vollzieht*, ist es überhaupt möglich, Subjekt und Objekt grundlegend voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, sowie verschiedene Relationalitäten zu differenzieren und zu verknüpfen.

⁴³⁰ Schmid knüpft in einem verwandten Sinne an die Diskussionen von Henrich und Frank über das präreflexive Selbstbewusstsein an und spricht in diesem Zusammenhang von einer eigentümlichen Vertrautheit des Wissens mit sich selbst. Diese Charakterisierung erscheint mir jedoch in zweierlei Hinsicht nicht hinreichend präzise. Zum einen muss der Inhalt des unmittelbaren Wissens deutlicher als strukturell durch Relationalität bestimmt hervorgehoben werden. Zum anderen ist der Begriff der *Vertrautheit* zu stark psychologisch konnotiert und lenkt damit von der ontologischen Tragweite der betreffenden Einsicht ab. Vgl. Schmid (2004), S. 67.

⁴³¹ GA II/8, S. 36, 38.

Diese Evidenz ist die ursprüngliche *Eröffnung* bzw. *Offenbar-Machung* des Horizonts, innerhalb dessen überhaupt erst Relationen *möglich* werden. Jede Art von Selbstverständnis und Weltverständnis nimmt diese Evidenz bereits *vorweg* – insofern sowohl das Selbstverständnis als auch das Weltverständnis auf dem Verweisungszusammenhang von Subjekt und Objekt beruhen. Das sich vollziehende Ursehen des Wissens ist die ursprüngliche *Eröffnung* des Bezugs von Welt und Selbst.

Daraus ergibt sich: Das Wissen von der wechselseitigen Verweisung von Subjekt und Objekt ist nicht dieses oder jenes Wissen, sondern *das* Wissen – dasjenige, das „in aller Veränderung der Objekte stets sich gleich bleibend“⁴³² ist. Die einzelnen Fälle der Subjekt-Objekt-Relation sind in Wahrheit als eine *Entfaltung* – oder besser: *Selbstentfaltung* – von dieser ursprünglichen Evidenz zu verstehen. Sie *manifestieren* das Ursehen des Verweisungszusammenhangs zwischen Subjekt und Objekt.

Dies führt somit zu einer zentralen Schlussfolgerung innerhalb des Fichteschen Denkens: In dem neuen theoretischen Bild der Realität, in dem alles Sein in Bewegung gesetzt ist, gibt es ein Element, in dem sich alle Bewegung – auch die zwischen Veränderung und Unveränderlichkeit – *kreuzt*. Dieses Element ist die Evidenz der wechselseitigen Verweisung von Subjekt und Objekt selbst, das, was Fichte als das reine Wissen bezeichnet. Dies ist als das Zentrum und der Grund der Funktionsweise des Wissens zu identifizieren – als der „Einheit- und Disjunktionpunkt“ aller Subjekte und Objekte. Die Evidenz *ermöglicht* die dynamische Entfaltung der Relationalität, und die dynamisch entfaltete Relationalität *manifestiert* die Evidenz.⁴³³

Die Evidenz selbst ist *nicht* durch Relationalität determiniert. Sie ist immer *mehr* als Relation, denn sie ist das Offenbar-Machen der Möglichkeit aller Relationen, und das Zentrum, in dem sich alle Bewegungen der Relation kreuzen. Durch die Reflexion auf die Relationen lässt sich jedoch diese Evidenz *in uns* selbst einleuchten. Darin zeigt sich der Charakter des reflexiven Vollzugs der Wissenschaftslehre. Es handelt sich dabei nicht um eine Tätigkeit, die Objektwissen herstellt, sondern um ein *assistierendes* Verfahren, das uns *sehen* lässt, welches Ursehen unserem Wissen innewohnt – oder besser: das dieses Ursehen *in uns sich selbst sehen* lässt. Die Realitätstheorie der Wissenschaftslehre präsentiert keine hypothetische Erklärungstheorie und behauptet auch kein Dogma, sondern zielt vielmehr darauf ab, uns in einem reflexiven Vollzug dazu zu führen, *einzusehen*, wie das Wissen in uns gewirkt hat – auf eine Weise, die uns in gewissem Sinne bereits bekannt ist.

⁴³² GA II/8, S. 38.

⁴³³ In diesem Sinne ist Schnell zuzustimmen, wenn er festhält, dass hier die Idee einer „beweglichen Einheit“ ins Spiel kommt: „Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, dass die ursprüngliche Einheit Dynamizität, Beweglichkeit ist und nicht statisches Ansich.“ (Schnell 2023, S. 62)

3.2 Das Spezifikum der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der WL-1804/II: Antwort auf die neue Problemlage

3.2.1 Die genetische Denkart als grundlegende Antwortstrategie

In der zuvor rekonstruierten nicht-dogmatischen Letztbegründung fällt auf, dass Fichte die Anwendung seiner transzendental-reflexiven Methode fortführt. Seine Argumentation gründet sich auf den reflexiven Vollzug einer Selbstvergewisserung über die Funktionsweise des Wissens in uns. Sie weist ihren Anspruch auf die Vernunftseinheit durch Rekurs auf eine Evidenzform aus, was als eine Übernahme und Weiterführung von Kants These verstanden werden kann, dass jeder Erkenntnisanspruch nur dann gerechtfertigt ist, wenn der entsprechende Vernunftgebrauch dem rationalen Subjekt als rechtmäßig vor Augen geführt werden kann.

In diesem Abschnitt wende ich mich einer weiterführenden Frage zu: Wie bereits in 2.2 gezeigt wurde, ist nach Schelling Fichtes transzendental-reflexive Methode mit einem *Defizit* des Subjektivismus verbunden, das ihn daran hindert, die reale Notwendigkeit der Vernunft wirklich zu begründen. Wenn Fichte nun nach der Subjektivismuskritik weiterhin an seiner transzendental-reflexiven Methode festhält, so gilt es zu prüfen, ob er zugleich eine hinreichende *Verteidigung* und *Weiterentwicklung* dieser Methode geleistet hat, um sie von der Subjektivismuskritik zu befreien.

Um dies zu zeigen, rekapitulieren wir zunächst kurz, worin die Subjektivismuskritik besteht.

Wie bereits gezeigt, zielt Fichtes Ansatz darauf ab, die reale Notwendigkeit der Vernunft durch den Rekurs auf eine Evidenz auszuweisen. Die Subjektivismuskritik richtet sich jedoch nicht unmittelbar gegen den Inhalt dieser Evidenz selbst, sondern gegen ihre *methodologische Voraussetzung*. Mit anderen Worten: Er stellt nicht die Evidenz selbst in Frage, sondern – auf einer Meta-Ebene – das *Verhältnis zwischen dem reflektierenden, operierenden Theoretiker und der Evidenz*. Sofern diese Evidenz durch die Selbstreflexion eines *Subjekts* erschlossen wird, bleibt stets die Möglichkeit einer Position offen, welche die von Fichte beanspruchte Absolutheit *relativiert*, indem sie die folgende Frage aufwirft:

Um behaupten zu können, dass die Evidenz tatsächlich die reale Notwendigkeit der Vernunft ausweist, muss Fichte voraussetzen, dass das, was *uns als real erscheint*, auch *an sich real* ist. Dabei *übersieht* er jedoch eine mögliche Option: nämlich dass das Reale selbst *anders* verfasst sein könnte, als es uns erscheint – selbst wenn diese Erscheinung unmittelbar gewiss ist. Gerade weil Fichte diese Möglichkeit nicht auszuschließen vermag, lässt sich sein Anspruch auf die reale Notwendigkeit der Vernunft auf der Ebene der Reflexion relativieren.

Und eben diese Lücke hat, wie bereits gezeigt wurde, die *Gespenster* eines naturalistischen Skeptizismus freigesetzt, die Fichtes Argumentation unüberwindbar zu bedrohen scheinen: Solange man Fichtes methodische Prämisse nicht akzeptiert, bleibt es stets möglich, Realität und Notwendigkeit auseinanderzudenken – und Fichtes transzendente Interpretation der Realität als bloße hypothetische

Annahme des Subjekts aufzufassen, während das Subjekt selbst in Wirklichkeit einem anderen Weltbild unterliegt, etwa dem eines Humeanischen Naturalismus.

Daraus habe ich in 2.2 Schellings Diagnose über Fichte in folgende zwei Thesen zusammengefasst:

Die erste ist eine kritische These gegen Fichtes methodologische Voraussetzung: Sofern die Vorrangstellung der Perspektive des reflektierenden Subjekts in Fichtes Konzeption selbst unreflektiert bleibt, steht die von Fichte behauptete Evidenz, die die Einheit der Vernunft ausweisen soll, immer in einem *problematischen Verhältnis zum reflektierenden Subjekt*. Darin liegt eine *Lücke* in Fichtes Entwurf, die es Kritikern stets ermöglicht, die von ihm behauptete reale Notwendigkeit zu relativieren.

Die zweite lässt sich als These einer alternativen Konzeption bezeichnen: Nach Schellings Auffassung ist der nicht-dogmatische Weg, den Fichte einschlägt, indem er durch Reflexion Evidenz erschließt, um das Prinzip des Idealismus auszuweisen, *ungangbar*. An seine Stelle müsse eine neue idealistische Metaphysik treten, die in der Lage ist, eine „dem Sein selbst“ zukommende intelligible Struktur objektiv darzustellen, die das Subjekt übersteigt.

Wenn Fichte Schellings Kritik zurückweisen möchte, so könnte er zeigen, weshalb die transzendental-reflexive Methode weder ersetzt werden muss noch ersetzt werden kann durch einen objektivistischen Zugang. Oder er könnte auch darlegen, weshalb die transzendental-reflexive Methode in der Lage ist, das problematische Verhältnis zwischen dem reflektierenden Subjekt und der Evidenz in sich selbst einzuholen und so die Lücke des frühen Ansatzes zu schließen. Ich glaube, dass Fichte in der WL-1804/II beides tut. Dies wird insbesondere durch einen zentralen systematischen und methodischen Begriff der WL-1804/II entfaltet, nämlich durch die Unterscheidung einer „*genetischen*“⁴³⁴ von einer „*faktischen*“ Denkform.

Zur Orientierung profilieren ich die darin enthaltene Leitidee im Folgenden vorab wie folgt:

Die faktische Denkart ist dadurch charakterisiert, dass sie Realität ausschließlich im Horizont der *Differenz* zwischen faktischer Reflexion und äußerem Objekt begreift, wobei sie voraussetzt, dass es *keine* Erkenntnis jenseits des durch faktische Reflexion gebildeten *propositionalen Wissens über externe Gegenstände* geben könne.

Die genetische Denkart bezeichnet eine durch die Evidenz eröffnete Denkart, welche den Standpunkt der faktischen Denkart *überschreitet*. Denn die genetische Denkweise erklärt dasjenige, was die faktische Position *nicht* erklären kann – nämlich das *Wie* bzw. die *Genese* des Gegenstandswissens.

Mit dieser Unterscheidung bringt m. E. Fichte in der WL-1804/II das folgende Argument zum

⁴³⁴ Fichte betont in der WL-1804/II durchgängig eine sogenannte genetische bzw. lebendige Vollzugsform des Denkens als die der Wissenschaftslehre eigentümliche Denkweise. Diese Denkform wird nicht nur als Antrieb für die Entfaltung des systematischen Gehalts, sondern zugleich als Schlüssel zum Verständnis der Wissenschaftslehre selbst aufgefasst. In der Forschung hat dieser Aspekt bereits vielfach Aufmerksamkeit gefunden. Vgl. Richli (2003); Bertinetto (2009); Schüz (2022), S. 284ff; Schnell (2023), S. 23ff; Sommer (2024), S. 187 ff.

Ausdruck: Der grundlegende Ausweg aus dem Grundlegungsproblem des Idealismus besteht allgemein in der radikalen Überwindung und Aufhebung der faktischen Denkart. Sofern die faktische Denkart vollständig *ersetzt* und *dekonstruiert* wird, besteht keinerlei Möglichkeit mehr, dem Idealismus zu unterstellen, er habe die Option eines Unterschieds zwischen Sein und Erscheinung übergangen, da in dem idealistischen Denkraum geradezu nicht akzeptiert wird, dass Subjekt und Objekt überhaupt voneinander getrennt werden können. Die Frage ist allein, wie dies zu leisten ist.

Auf dieser Basis entfaltet Fichte zwei Antworten auf die Subjektivismuskritik: Die *erste* Antwort lässt sich als eine Reaktion auf Schellings These über eine alternative Konzeption verstehen. Fichte beklagt, dass seine Kritiker seine Theorie fälschlich als eine im faktischen Standpunkt verharrende Theorie interpretieren; er bemüht sich dagegen klarzustellen, dass gerade die Evidenz das einzige Mittel ist, die faktische Denkart radikal zu überwinden und aufzuheben. Deshalb muss nach der Subjektivismuskritik der Rekurs auf die durch transzendente Reflexion erschlossene Evidenz weiterhin als der *einzig gangbare Weg* verteidigt werden, um die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu begründen, und darf nicht durch einen objektivistischen Weg ersetzt werden.

Die *zweite* Antwort lässt sich als eine Reaktion auf Schellings kritische These gegen Fichtes methodologische Voraussetzung verstehen. Fichte vertritt die Ansicht, dass, um die Evidenz als die einzig mögliche Lösung des idealistischen Problems zu rechtfertigen, sein nicht-dogmatischer Zugang *immanent erneuert* werden müsse; diese Erneuerung zielt darauf ab zu zeigen, dass die transzendental-reflexive Methode nicht durch den Zweifel an ihren methodologischen Voraussetzungen problematisiert wird, sondern – wenn sie korrekt erweitert wird – imstande ist, diesen Zweifel aus sich selbst heraus zu überwinden.

Im Folgenden werde ich Fichtes Argumentationsgänge zu diesen beiden Antworten im Detail rekonstruieren.

3.2.2 Erste Antwort auf die Subjektivismuskritik: Evidenz als erfahrbare Transzendierung des faktisch-naturalistischen Standpunkts und Kritik der „Synthesis post factum“

Nun wende ich mich zunächst der ersten Antwort zu: Warum muss der Rekurs auf die durch transzendente Reflexion erschlossene Evidenz weiterhin als der einzig gangbare Weg verteidigt werden, um die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu begründen? Eine grundlegende Strategie Fichtes im Umgang mit dem Subjektivismusproblem nach 1800 besteht darin zu sagen, dass der Vorwurf, der nicht-dogmatische Letztbegründungsansatz der Wissenschaftslehre sei „subjektivistisch“, den eigentlichen Sinn dieses Ansatzes *verfehlt*. So geschieht es exemplarisch in einem Brief an Schiller aus dem Jahr 1803, in dem Fichte beklagt, die Sorge, die Wissenschaftslehre werde in Schwierigkeiten des Subjektivismus geraten, sei nichts anderes als eine „Furcht vor einem

erdichteten Subjektivismus“.⁴³⁵ Diese Polemik setzt sich dann auch in der WL-1804/II fort, wo das Missverständnis des Subjektivismus noch konkreter als ein Missverständnis der Evidenz ausgewiesen wird, auf die sich die Wissenschaftslehre stützt: Im dritten Vortrag betont Fichte ausdrücklich, dass jene Evidenz, auf die sich die Wissenschaftslehre zur Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft beruft, ein eigentümlich „nicht subjektives Wissen“⁴³⁶ ist, das „nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des Subjektiven, welche ohne die erstere nicht ist“⁴³⁷, ist.

Wie bereits gesagt, besteht die eigentliche Sorge des Subjektivismus darin, dass die Evidenz, auf die sich die Wissenschaftslehre zur Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft stützt, von einem naturalistischen Skeptizismus als bloßes Produkt eines psychologischen Mechanismus reduziert werden könnte. Soll diese Sorge nun ausgeräumt werden, so gehört es zu Fichtes Argumentationsaufgabe darzulegen, weshalb die Wissenschaftslehre – genauer: die Evidenz, auf die sie sich beruft – von einem solchen naturalistischen Skeptizismus unberührt bleiben kann. Um dieses Problem zu verstehen, ist der erste Schritt, das Wesen des Naturalismus zu begreifen.

Der für unsere Auseinandersetzung hier maßgebliche Naturalismus ist – wie bereits im ersten Kapitel hervorgehoben – ein methodologischer Naturalismus, den Maimon in Humeanischer Tradition übernommen hat. Er besteht darin, die naturwissenschaftliche Methode mit der einzig möglichen Methode der Erkenntnis zu identifizieren und damit alle Objekte der Erkenntnis auf Objekte der Naturwissenschaft zu reduzieren. Bemerkenswert ist, dass Fichte in der WL-1804/II tatsächlich eine Diagnose der diesem Naturalismus zugrunde liegenden Denkweise liefert.⁴³⁸ Diese Denkart wird als „faktisch“ bezeichnet. Die faktische Denkart meint eine Denkhaltung, die alles Wissen auf *propositionales Wissen über externe Objekte* zurückzuführen sucht. Dadurch wird unser Denken selbst innerhalb dieser Haltung zu einem Objekt unter anderen Objekten, die sich wechselseitig bestimmen, reduziert und kann folglich mit naturwissenschaftlichen Methoden – speziell der Psychologie – erklärt werden.

Sofern die deutschen Idealisten beanspruchen, ein real-notwendiges Wissen von der absoluten Einheit der Vernunft zu besitzen, gilt für sie allgemein, dass die faktische Denkart zurückgewiesen werden muss. Genauer gesagt, der grundlegende Ausweg aus dem Grundlegungsproblem des Idealismus

⁴³⁵ „Der ganze Streit über Subjektivismus, oder Objektivismus liegt tief unter den Prinzipien; allenthalben fällt man, aus Furcht vor einem erdichteten Subjektivismus in den *toten* Objektivismus.“ (GA III/5, S. 168.)

Der sogenannte „tote Objektivismus“ ist unverkennbar das Etikett, mit dem Fichte den Schellingschen Idealismus zu bezeichnen pflegt. Er ist „tot“, weil er in Fichtes Augen die Einheit der Vernunft einer objektivistischen Deutung unterwirft, sodass diese in dogmatischer Weise zur „okkulten Qualität“ hypostasiert wird, die weder vom menschlichen Erkenntnisstandpunkt aus rational zugänglich ist noch aus ihr heraus den menschlichen Erkenntnisstandpunkt erklären kann (vgl. GA III/5, S. 100 ff.; GA II/5, S. 483 ff.; GA II/8, S. 208 ff.).

⁴³⁶ GA II/8, S. 38.

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Fichte selbst hat die faktische Denkart nicht wörtlich als eine Denkweise bestimmt, die die naturwissenschaftliche Methode zum einzig möglichen Weg der Erkenntnis erhebt, sondern vielmehr in abstrakterer Weise als eine Denkweise charakterisiert, die einseitig von der Disjunktion von Subjekt und Objekt ausgeht (vgl. GA II/8, S. 42–50). Die Unreflektiertheit der Objektgebundenheit des Denkens ist eine im deutschen Idealismus häufig kritisierte Denkhaltung, die mit dem Naturalismus und dem Historismus in Verbindung steht. Es hindert uns daher nicht daran, sie im hier relevanten Kontext der Auseinandersetzung mit Maimons Problem spezifisch als Diagnose des Naturalismus zu konkretisieren.

besteht allgemein in der radikalen Überwindung und Aufhebung der faktischen Denkart. Sofern die faktische Denkart vollständig ersetzt und de-konstruiert wird, gibt es keine Möglichkeit mehr, dem Idealismus vorzuwerfen, er habe die Option eines Unterschieds zwischen Sein und Erscheinung übergangen, da in dem idealistischen Denkraum geradezu nicht akzeptiert wird, dass Subjekt und Objekt überhaupt voneinander getrennt werden können. Die eigentliche Frage ist nur, wie dies zu leisten ist. Nach unserer Rekonstruktion von Schellings Kritik an Fichte hat gerade die Überzeugung, dass Fichtes Zugang nicht hinreichend in der Lage sei, die faktische Denkart – in Schellings Sprache: den „Reflexionsstandpunkt“ – zu widerlegen, Schelling dazu veranlasst, sich einer objektivistischen Variante des Idealismus zuzuwenden.

Ich werde darlegen, dass Fichte als Reaktion auf diese Kritik in der WL-1804/II tatsächlich eine entgegengesetzte These herausarbeitet: Der Idealismus kann seine Widerlegung des faktischen Standpunkts nicht durch eine objektivistische Wendung vollziehen, sondern *einzig durch die Evidenz*, die in der transzendentalen Reflexion erschlossen wird.

Fichte bringt das Problem auf den Punkt, dass ein objektivistischer Idealismus die Widerlegung des faktischen Standpunkts nur in einer Weise vollziehen kann, die letztlich einen *Zirkelschluss* darstellt. Das heißt, er kann den Naturalismus nicht widerlegen, ohne bereits im Voraus die Wahrheit einer nicht-naturalistischen Deutung des Realen zu unterstellen. Im Falle Schellings bedeutet dies: Er muss voraussetzen, dass das Reale an sich intelligibel und als durch die Einheit der Vernunft fundiert zu begreifen ist, um den Zweifel zurückzuweisen, das Reale könnte sich anders verhalten, als die Idealisten behaupten. Diese Voraussetzung jedoch akzeptiert der Naturalist von vornherein nicht. Fichte bezeichnet dieses Vorgehen Schellings als eine „Synthesis post factum“⁴³⁹, womit gemeint ist, dass die reale Notwendigkeit der absoluten Einheit lediglich von Anfang an behauptet, nicht aber erklärt wird, wie sie überhaupt zugänglich sein kann. An einer Stelle der WL-1804/II kommentiert Fichte dementsprechend Schellings Identitätsphilosophie wie folgt:

Von dieser Wahrheit [d. h. dem Gedanke absoluter Einheit der Vernunft – Zus. v. Vf.] hat nun ein neuerer philosophischer Schriftsteller, ich meine *Schelling*, mit seinem sogenannten Identitätssysteme einige Ahnung gehabt; nicht etwa, daß er die absolute Vermittlung von Subjekt und Objekt eingesehen hätte, sondern daß er mit ihnen eine Synthesis post factum meint; und durch diese Operation glaubt er der W.-L. den Rang abgelaufen zu haben.⁴⁴⁰

Eine Widerlegung der faktischen Denkart, die nicht auf eine Synthesis post factum, d. h. auf einen Zirkelschluss hinausläuft, kann demgegenüber vielmehr durch die Evidenz geleistet werden, die in der

⁴³⁹ GA II/8, S. 210.

⁴⁴⁰ GA II/8, S. 208, 210.

Wissenschaftslehre mittels transzendentaler Reflexion erschlossen wird. Der entscheidende Punkt ist, dass die Evidenz, auch wenn sie erst durch transzendente Reflexion explizit gemacht werden muss, doch eine reale Erfahrung ist, die von jedem – auch vom Naturalisten – immer schon *unthematisch erlebt und vorausgesetzt* wird. Blicken wir auf die bisherige Argumentation⁴⁴¹ zurück, so ist dieser Punkt bereits erkennbar:

Ein wesentlicher Punkt von Fichtes Argumentation liegt darin, dass jedes menschliche Subjekt tatsächlich eine *Erfahrung der Überschreitung des faktischen Standpunkts* macht bzw. gemacht hat. Diese Überschreitung besteht in der Tatsache, dass wir uns von uns selbst zu distanzieren vermögen, indem wir unser eigenes Denken als Denken reflektieren. Auch der Naturalist macht diese Erfahrung. Indem er sein eigenes Denken als an Objekte gebundenes Denken reflektiert, zeigt sich gerade, dass er nicht mit diesem bloß objektgebundenen und durch Objekte bestimmten Denken koinzidieren kann. Entscheidend ist zu sehen, dass diese transzendierende Erfahrung – die Fichte zufolge das größte Missverständnis der Wissenschaftslehre ausmacht – nicht darauf hinausläuft, dass das Subjekt oder das Denken selbst zum Vorhang wird, sondern dass in unserem Denken immer schon eine *Unbestimmtheit* gegenwärtig ist, die sich *sowohl* dem Objekt *wie auch* dem Subjekt entzieht. Die Evidenz, auf die die Wissenschaftslehre sich beruft, ist eben diese nicht bestimmungsfähige Erfahrung. In der WL-1804/II wird sie als ein „Wissen“ bezeichnet, jedoch als ein „Wissen von Nichts“⁴⁴².

Eine solche Evidenz kann nicht als etwas verstanden werden, das von uns erzeugt wird, da wir uns nicht durch etwas von uns selbst Hervorgebrachtes überschreiten können. Sie muss vielmehr als etwas verstanden werden, das *umfassender* ist als bloß objektgebundenes Denken und das Denken dazu befähigt, über sich selbst *hinauszutreten* und es zugleich dennoch in seiner Selbstidentität zu *erhalten*. Dies ist in der WL-1804/II dasjenige, was als ein absoluter „Einheits- und Disjunktionspunkt“⁴⁴³ bezeichnet und von Fichte metaphorisch auch als das „Band“⁴⁴⁴ von Subjekt und Objekt benannt wird.

Wie die in 3.1.3 rekonstruierte Argumentation gezeigt hat, geraten wir, sobald wir versuchen, dieses „Band“ zu thematisieren und explizit zu machen, in einen Wirbel des Denkens: Denn im Vollzug, wie er in 3.1.3 sichtbar geworden ist, gehen wir nicht mehr von getrennt stehenden Subjekten oder Objekten aus, sondern von ihrer *Relation* bzw. ihrem Verweisungszusammenhang. Sobald wir diese Perspektive gewinnen, richtet sich die Untersuchung nicht mehr auf ein propositionales Wissen über äußere Objekte, sondern auf die Frage, *wie* propositionales Wissen überhaupt zustande kommen kann. Damit geht es um die *Genese* des propositionalen Wissens selbst, oder anders gesagt: um die *Genese* der Subjekt-Objekt-Relation, die ohne die in 3.1.3 aufgezeigte dynamische Relationalität unmöglich wäre. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist daher eine transzendental-idealistische Erklärung der Realität. Und wie bereits hervorgehoben, handelt es sich dabei gerade um eine *grundlegendere* Realitätserklärung als jene des Naturalismus, insofern sie das zu erklären vermag, was der Naturalismus *nicht* zu erklären

⁴⁴¹ Vgl. 3.1.3.

⁴⁴² GA II/8, S. 20.

⁴⁴³ GA II/8, S. 94.

⁴⁴⁴ GA II/8, S. 20.

imstande ist, nämlich die *Möglichkeit* bzw. die *Genese* der naturalistischen Position selbst.

Die hier verhandelten Gedanken sind in der Tat bereits in der im vorigen Abschnitt rekonstruierten Argumentation, ja schon in der *GWL*, enthalten oder zumindest angedeutet. Darin liegt der Grund, weshalb man von einer grundlegenden Kontinuität der zentralen philosophischen Einsicht zwischen der *GWL* und der *WL-1804/II* sprechen kann. In der *WL-1804/II* jedoch *modifiziert* Fichte seine Darstellungsstrategie, um das Missverständnis eines Subjektivismus zu vermeiden: Während die frühere Ich-Terminologie noch den Eindruck erweckte, als ob die Evidenz eine Einheit *im Subjekt* gegenüber dem Objekt sei, will Fichte in der *WL-1804/II* deutlicher herausstellen, dass es sich hier nicht um eine im Subjekt befindliche Anschauung der Einheit handelt, die aus der Perspektive der faktischen Denkart bzw. des Naturalismus psychologisch erklärt werden könnte, sondern um ein Wissen, das die faktische Denkart schlechthin *transzendiert* und von ihr in keiner Weise bestimmt ist. Nur ein über die faktische Denkart hinausgehendes Wissen ermöglicht einen Blick auf die faktische Denkart selbst, um ihre Genese zu erklären und damit eine *fundamentālere* Realitätserklärung zu gewinnen, die sich jeder naturalistischen Reduktion entzieht. Um diesen Punkt eigens hervorzuheben, führt Fichte in der *WL-1804/II* einen der zentralen Begriffe dieser Fassung der Wissenschaftslehre ein, nämlich den Begriff der „Genesis“. In einer programmatischen Bemerkung zur Wissenschaftslehre als Ganzem bemerkt Fichte:

Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *πρῶτον* *μεῦδος* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine *Thathandlung*, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, *Genesis* benannt habe.⁴⁴⁵

Der Begriff der Genesis wird eingeführt, um die Grundintuition der Wissenschaftslehre seit ihrer Entstehung zu verdeutlichen. Er setzt nicht bei einem faktischen Subjekt an, das aus der Perspektive einer faktisch-naturalistischen Position erklärt werden könnte, sondern befreit sich – dank seines Rekurses auf die Evidenz – von der Gegebenheit bzw. der Objektgebundenheit und liefert eine eigentliche Erklärung des *Ursprungsverhältnisses* bzw. der Genesis der Subjekt-Objekt-Relation. In diesem Sinne gehört es zu Fichtes Verdienst, gezeigt zu haben, in welchem Sinn der transzendente Idealismus und die traditionelle *Ursprungsmetaphysik* ein *gemeinsames* Thema teilen.⁴⁴⁶

Der entscheidende Unterschied zwischen beiden besteht jedoch darin, dass erst Fichtes

⁴⁴⁵ *GA* II/8, S. 202, 204.

⁴⁴⁶ Diese eigentümliche Auffassung der Transzendentalphilosophie findet in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts eine neue Entsprechung: Eine weitere Darstellung der Verwandtschaft zwischen Transzendentalphilosophie und Ursprungsmetaphysik lässt sich in Eugen Finks Auslegung der Idee der Transzendentalphänomenologie von 1933 erkennen. Vgl. Fink (1933).

transzendentaler Idealismus diejenige *lebensweltlich ausweisbare Form der Vernunftgebrauchs* gefunden hat, die unsere Fähigkeit, die Genesis-Frage zu beantworten, wirklich ausweist, nämlich die Evidenz. Denn ein wesentlicher Punkt der Beantwortung dieser Frage liegt darin, zu klären, wie wir überhaupt wissen können, ob es etwas gibt, das über die faktische Gegebenheit bzw. Objektgebundenheit hinausgeht, und was dieses sei. An dieser Stelle wird der Vertreter des faktisch-naturalistischen Standpunkts den Zweifel einwenden, dass es solches überhaupt nicht gebe oder dass wir darüber kein Wissen besitzen. Man könnte diesem Zweifel zwar durch die bloße Behauptung entgegenreten, dass es solches gebe oder dass wir darüber Wissen haben, doch wäre eine solche Antwort nichts anderes als eine *Synthesis post factum*, die den Zweifel nicht immanent zu entkräften vermag. Nur der transzendente Idealismus thematisiert ausdrücklich eine in uns liegende Evidenzerfahrung, die über jede faktische Gebundenheit an Objekte hinausgeht und die auch vom Vertreter des faktisch-naturalistischen Standpunkts nicht geleugnet werden kann. Fichte argumentiert, dass es in der Transzendentalphilosophie gerade um diese „über alle Erscheinung hinausliegend[e]“⁴⁴⁷ Einsicht geht. Die aus dieser Evidenz heraus entwickelte Erklärung der Subjekt-Objekt-Relation stellt eine vom faktischen Denken verschiedene Denkweise dar, nämlich ein „*genetisches*“ Denken. Und gerade weil die genetische Denkart als genetische Erklärung von einer Evidenzerfahrung ausgeht, die auch der Vertreter des faktisch-naturalistischen Standpunkts anerkennen muss, handelt es sich dabei nicht um eine *Synthesis post factum*, sondern um eine *immanente Widerlegung* des faktischen Standpunkts.⁴⁴⁸

Um dies hervorzuheben, unternimmt Fichte in der WL-1804/II eine Meta-Betrachtung der Philosophie und der Philosophiegeschichte. Seine pointierte These lautet, dass die Philosophie, sofern sie sich nicht mit den auf Objekte beschränkten Erkenntnisformen begnügt, sondern eine umfassende Einsicht aus der Einheit heraus anstrebt, in Wahrheit von jener Evidenz *bewegt* ist, die jetzt durch die Wissenschaftslehre thematisch betrachtet wird (ohne dass sie sich dessen bewusst wäre), oder, anders gesagt, ein *Ergebnis* des *Aufgangs* dieser Evidenz darstellt.⁴⁴⁹

Denn es ist gerade dieser Evidenz zu *verdanken*, dass die Philosophie überhaupt in der Lage ist, sich vom faktischen Denken zu distanzieren und eine Unruhe gegenüber diesem zu entwickeln. Die Evidenz ist in diesem Sinn nichts anderes als ein Sinn von der Realität der Einheit der Vernunft, die sich in diesen Philosophien in uns bekundet. Andere Formen der Philosophie jedoch – die Philosophie außerhalb der Wissenschaftslehre – haben diesen sich selbst bekundenden Einheitssinn nie *als solchen* reflektiert, sondern versucht, ihn als ein Gegenstand bzw. als der höchste Gegenstand zu fixieren, und dabei übersehen, dass die Evidenz, insofern sie das Subjekt-Objekt-Verhältnis transzendiert, selbst nicht erneut als Gegenstand fixiert werden kann, sei es in Gestalt einer rationalen Metaphysik oder Schellingscher Identitätsphilosophie als höchster intelligibler Gegenstand. Um mit Heidegger zu sprechen: sie übersehen die „transzendentalen Differenz“ zwischen Evidenz und Gegenständlichkeit.

⁴⁴⁷ GA II/8, S. 24.

⁴⁴⁸ Auch in Schüz' Darstellung des anti-skeptischen Projekts in der WL-1804/II spielt die Nicht-Überschreitbarkeit des Wissens als ursprünglicher Horizont eine zentrale Rolle. Vgl. Schüz (2022), S. 297 f.

⁴⁴⁹ Vgl. GA II/8, S. 42-50, 114.

Fichte bezeichnet diese Situation spezifisch als „faktische Evidenz“.⁴⁵⁰ Mit diesem Ausdruck meint er, dass Philosophen, obwohl sie – unbemerkt – den in der Evidenz enthaltenen Einheitssinn in Anspruch nehmen, um den faktischen Standpunkt zu überschreiten, diesen Einheitssinn dennoch im Modus des faktischen, objektorientierten Denkens verstehen. Mit Fichtes eigenen Worten: Hier wird die Evidenz „objektiviert“.

Gerade hierin zeigt sich der Beitrag der transzendental-reflexiven Methode: Sie allein erlaubt es, von allen Objekten bzw. von jeder objektorientierten Denkweise zu abstrahieren, um den in der Evidenz selbst enthaltenen Einheitssinn *als solchen zu reflektieren* – oder, besser gesagt, die *Evidenz als solche in uns einleuchten zu lassen*. Nur auf diese Weise kann die faktische Evidenz in dasjenige verwandelt werden, was – so lautet der zentrale Begriff – als „genetische Evidenz“⁴⁵¹ bezeichnet wird, nämlich das Verständnis dafür, wie die Evidenz, die sich der Subjekt-Objekt-Differenz entzieht, in uns vorkommt. Und eben dies ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre.

Gerade hierin kommt der letzte Punkt in Fichtes Verteidigung der transzendental-reflexiven Methode zum Ausdruck: Wenn das eigentliche Verständnis des Sinns der Realität der Einheit der Vernunft in der Abstraktion von der faktischen Denkform besteht, so ist dieser Einheitssinn der Vernunft keineswegs etwas, worüber man nur *reden* oder das man *bloß objektiv darstellen* könnte.⁴⁵² Denn die geforderte Abstraktion lässt sich ausschließlich im Selbstvollzug jedes Subjekts vollziehen, und nur in diesem Selbstvollzug kann die Evidenz *als Evidenz einleuchten*. Die transzendental-reflexive Methode der Wissenschaftslehre ist daher, weit davon entfernt, ein auf die subjektive Perspektive beschränktes Verfahren zu sein, vielmehr das einzige Verfahren, das sich demjenigen *öffnet*, was die Subjekt-Objekt-Differenz *überschreitet*. Obwohl der Einheitssinn der Evidenz ein universaler Einheitssinn ist, leuchtet er doch *nur im Selbstvollzug des Einzelnen* ein, sodass sich hier Individualität und Allgemeinheit wechselseitig aufeinander verweisen. Wer Fichtes transzendental-reflexive Methode als subjektiv kritisiert, hat gerade darin den *universalen* Charakter des Einheitssinns der Evidenz noch nicht verstanden.

⁴⁵⁰ GA II/8, S. 42-50. Ein interessanter Fall ist, dass Fichte hier zugleich ein zweifaches Urteil über Kant formuliert: Kant sei zwar über die vorkritische Philosophie hinausgegangen, habe sich jedoch in einer faktischen Evidenz aufgehalten. Damit meint Fichte, dass Kant mit seiner transzendentalen Kritik zwar bereits den Kern der genetischen Denkart berührt habe – nämlich dass die Subjekt-Objekt-Relation selbst ursprünglicher und grundlegender ist als ihre Relata –, es ihm aber nicht gelungen sei, die Evidenz dieser Relation thematisch zu reflektieren und aus ihr selbst ein einheitliches System zu begründen. Daher verbleibe die kritische Philosophie Kants in einer dreigliedrigen Struktur und könne die Einheit des Systems nur durch die Annahme eines übersinnlichen Substrats in der dritten Kritik postulieren, was für Fichte nichts anderes darstellt als eine Synthesis post factum. Zu diesem Thema vgl. Barth (2009), Pecina (2009) sowie Sommer (2025), S. 179 ff.

⁴⁵¹ GA II/8, S. 42.

⁴⁵² Dazu vgl. GA II/8, S. 208, 210.

3.2.3 Zweite Antwort auf die Subjektivismuskritik: Bearbeitung der Selbstentfaltungsstruktur der Evidenz und die daraus resultierende Einteilung „Wahrheitslehre – Erscheinungslehre“

Mit der ersten Antwort haben wir gesehen, dass es dabei vor allem um eine in der WL-1804/II geleistete Klärung und Verteidigung der nicht-dogmatischen, transzendental-reflexiven Methode geht, die zeigt, dass diese Methode keineswegs auf die Perspektive des individuellen Subjekts beschränkt ist, sondern vielmehr ein genuin „genetisches“ Denken eröffnet, das die objektive Erkenntnis überschreitet und ihr Ursprungsverhältnis begreift. Die in der WL-1804/II formulierte zweite Antwort betrifft demgegenüber eine *sachliche Erweiterung* dieser nicht-dogmatischen, transzendental-reflexiven Methode.

Dass eine solche Erweiterung erforderlich ist, lässt sich dadurch verdeutlichen, dass auch dann, wenn Fichte mit den bisherigen Argumentationen gezeigt hat, dass der transzendental-reflexive Zugang der wahrscheinlichste Weg zur Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft im Idealismus ist, damit doch nicht ausgeschlossen ist, dass er auf die in der Subjektivismuskritik erhobenen Zweifel an seiner methodologischen Voraussetzung reagieren muss. Dies wird durch die folgende Argumentation zu erläutern sein.

Selbst wenn wir anerkennen, dass Fichtes Theorem darin besteht, dass Evidenz nichts Subjektives ist, sondern einen allgemeinen, über die Subjekt-Objekt-Differenz hinausgehenden Einheitssinn der Einheit der Vernunft eröffnet, so schließt dies doch nicht alle Möglichkeiten aus, dass der Skeptiker die reale Notwendigkeit dieser Einheit von Neuem in Zweifel ziehen könnte. Dies geschieht folgendermaßen:

Wie ich bereits erwähnt habe, lässt sich Schellings Subjektivismus-Kritik als die Sorge vor einem skeptischen Gespenst verstehen, das darin besteht, dass eine auf Evidenz gegründete idealistischen Metaphysik ihre Grenze in dem Meta-Verhältnis zwischen dem reflektierenden Theoretiker und der durch diese Reflexion erreichten Evidenz findet. Die Wissenschaftslehre versucht, ausgehend von der Evidenz eine Erklärung der Realität zu leisten, doch sofern die Evidenz nur durch den Reflexionsvollzug des Theoretikers zugänglich wird, scheint eben dieser Reflexionsvollzug als ein *außerhalb* der von der Evidenz ausgehenden Erklärung Verbleibendes bestehen zu bleiben. Ein Skeptiker kann durchaus mit Fichte übereinstimmen, dass die Evidenz für ihn als ein allgemeiner Einheitssinn diesseits des faktischen Standpunkts erscheint; er kann sogar an der von Fichte reklamierten Vollzugsform teilhaben und anerkennen, dass darin tatsächlich etwas erscheint, das über den faktischen Standpunkt hinausweist. Dennoch bedeutet dies nicht, dass diese Evidenz nicht auf einer höheren Reflexionsstufe *erneut bezweifelt werden könnte*, indem geltend gemacht wird, dass sie nicht die Realität der Vernunft ausweist, sondern ein psychologisches Phänomen ist, insofern sie nur Fichte oder einem bestimmten im Reflexionsvollzug Stehenden als unbestreitbar *erscheint*. Insofern die Evidenz im Vollzug des Reflektierenden *eingebettet* bleibt, ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass ihr unbestreitbarer Charakter aus einem psychologischen Mechanismus des Reflexionsakts selbst

herrührt.⁴⁵³ In diesem Sinne bleibt ein *Abstand* zur eigentlichen Begründung der *Realität* der Einheit der Vernunft bestehen.

Fichte könnte hier einwenden, dass die Wissenschaftslehre aus der Evidenz eine idealistische Erklärung der Realität gewinnt, welche die faktisch-naturalistische Denkform und damit zugleich die Möglichkeit psychologischen Wissens erklärt. In diesem Sinne ist das durch die Evidenz erfahrene Realität nicht eine Realität, die durch die Psychologie erklärt werden könnte, sondern vielmehr eine Realität, von der aus die Psychologie selbst in ihrer Möglichkeit erklärt werden muss. Während dieser Gedanke die Schwere des Problems der Realität zu erleichtern vermöchte, so stößt Fichte hier dennoch erneut auf einen möglichen Einwand des Skeptikers. Denn sofern eine solche Erklärung der Realität notwendig durch einen bestimmten Reflexionsvollzug eines Subjekts hervorgebracht werden muss, kann der Skeptiker geltend machen, dass die Position dieses Reflektierenden selbst nicht in die Erklärung der Realität aufgenommen werden kann. Die Erklärung der Realität hätte demnach nur den Charakter einer *subjektiven* Notwendigkeit für den Reflektierenden, während das Reale selbst in Wahrheit anders verfasst sein *könnte*.

Mit der erneuten Zuspitzung des *Realitäts- und Notwendigkeitsproblems* wird deutlich, dass die oben vorgestellte erste Argumentation Fichtes weniger als eine unmittelbare Antwort auf die Schwierigkeit des *Skeptizismus* zu verstehen ist, sondern vielmehr als eine Auseinandersetzung innerhalb des idealistischen Lagers selbst, nämlich mit Schellings *These einer alternativen Theorie*: Wenn Schellings Subjektivismus-Kritik ein mächtiges skeptisches Gespenst freisetzt, so formuliert Fichte demgegenüber ein genau entgegengesetztes Argument, indem er seine Reflexionslinie als derjenigen Schellings überlegen ausweist – insofern auch Schelling die Evidenz voraussetzt, ohne sie jedoch eigens zu reflektieren. Doch reicht dieser Vorteil nicht aus, um das skeptische Gespenst gänzlich zu bannen, sodass damit auch die andere These der Subjektivismuskritik unbewältigt bleibt: Solange das Meta-Verhältnis zwischen dem theoretisch Reflektierenden und der durch die Reflexion erreichten Evidenz problematisch bestehen bleibt, behält der Skeptiker seine Position, um die reale Notwendigkeit der Vernunft in Zweifel zu ziehen.

Es gibt verschiedene mögliche Wege, auf dieses Problem zu reagieren. Der stärkste, umfassendste und zugleich anspruchsvollste besteht darin, das skeptische *Gespenst von Grund auf zu beseitigen*: nämlich vom Standpunkt der Evidenz aus eine *hinreichende Erklärung* des Meta-Verhältnisses zwischen dem theoretisch Reflektierenden und der durch die Reflexion erreichten Evidenz zu geben und es so einzuholen, dass ihm prinzipiell *keine* Position mehr verbleibt, um die reale Notwendigkeit der Vernunft in Zweifel zu ziehen. Diesen Weg, m. E., beschreitet Fichte in der WL-

⁴⁵³ In einem philosophisch nahestehenden Sinne weist auch Schlösser auf einen an dieser Stelle von Fichte angesprochenen möglichen skeptischen Vorbehalt hin: „Denn es muß ja gefragt werden: Was gewährleistet, daß sich uns überhaupt so ein Zugang erschließt, d. h. wir neben dem sinnlichen Anschauen und der urteilenden Bezugnahme über einen von beiden zu unterscheidenden intuitiven Sinn verfügen? Was stellt, wenn wir über einen solchen Sinn verfügen, sicher, daß dasjenige, was sich in ihm erschließt, nicht, ähnlich Gefühlen, nur im psychologischen Sinn des Wortes subjektiv ist? (Schlösser 2001, S. 64)

1804/II.

Wie viele Forscher ⁴⁵⁴ hervorgehoben haben, gehört das intensive Thematisieren und Reflektieren des Meta-Verhältnisses zwischen dem Reflexionsvollzug des Theoretikers und seinem Reflexionsgegenstand, ja die Entfaltung dieser Reflexion selbst als immanenter Bestandteil zum theoretischen Gehalt, zu den charakteristischen Merkmalen der Vortagsreihe der Wissenschaftslehre von 1804 im Unterschied zu anderen Fassungen. „Fichte“, so heißt es etwa bei Schüz, „verhandelt das Verhältnis zwischen der Theorie und ihrem Gegenstand theorieintern bzw. bezieht es in den Prozess der Theoriebildung selbstreflexiv mit ein.“ ⁴⁵⁵ Vor dem Hintergrund der zuvor skizzierten Problemlage lässt sich daher besser verstehen, weshalb Fichte in der WL-1804/II eine solche Weise des Philosophierens zu wählen sucht:

Es geht hier um eine Strategie, welche die durch die Subjektivismuskritik aufgeworfene Problemlage der Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft in den Blick nimmt. Diese Weise des Philosophierens stellt offensichtlich eine Weiterführung gegenüber der in der *GWL* entwickelten Konzeption dar. Während sich das nicht-dogmatische Programm der Letztbegründung Fichtes im Allgemeinen als eine ausgehend von der Evidenz konstruierte Erklärung der Realität in ihrer Vielfalt beschreiben lässt, zielt das Projekt der *GWL* zunächst auf eine aus der Evidenz konstruierte Erklärung des Welt- und Selbstbezugs (im Verhältnis zum Nicht-Ich und zum relativen Ich). In der WL-1804/II hingegen besteht die vorrangige Aufgabe der ausgehend von der Evidenz zu leistenden Konstruktion in der Erklärung einer *Disjunktion*, die in den vorherigen Konzeptionen nicht hinreichend erhellt worden war, nämlich eben jenes genannte Meta-Verhältnis. ⁴⁵⁶

Eben hierin besteht die zweite Strategie der WL-1804/II im Umgang mit dem Subjektivismusproblem. Fichte verweist erstmals im *dritten* Vortrag auf diese Denkbewegung: In diesem Vortrag wirft er einen kritischen Rückblick auf die durch den Vollzug des dritten Vortrags geleistete Argumentation für nicht-dogmatische Letztbegründung ⁴⁵⁷ und stellt die Frage, ob das Resultat dieser Argumentation – nämlich die Evidenz des reinen Wissens – nicht doch lediglich ein „leerer Schein“ ⁴⁵⁸ sei. Den Grund hierfür erläutert Fichte wie folgt:

Wir sehen bloß ein, daß es so ist, wir sehen aber nicht ein: *was* es denn, als diese qualitative Einheit, eigentlich ist. Eben, weil wir nur ein solches *Daß* einsehen, sind wir in einer Disjunktion, also in zwei Absoluten befangen, der Wandelbarkeit und der Unwandelbarkeit, wozu wir das dritte, die unerforschliche Wurzel, hinzufügen könnten [...] Der Grund dieser,

⁴⁵⁴ . Vgl. Schüz (2022), S. 284ff; Schnell (2023), S. 23ff; Sommer (2024), S. 187 ff.

⁴⁵⁵ Schüz (2022), S. 298.

⁴⁵⁶ Es ist, in Radermachers Worten, die „Differenz überhaupt“. Vgl. Radermacher (1970), S. 7.

⁴⁵⁷ Vgl. 3.1.3.

⁴⁵⁸ *GA* II/8, S. 40. Schüz bezeichnet diesen Vorgang pointiert als eine „metatheoretische Reflexion des Einleuchtens“ (Schüz 2022, S. 298).

auf diesem Wege, unüberwindlichen Zweiheit, ist folgender: das *Daß* muß erscheinen, als sich selbst erzeugend, wie denn unsere obige Einsicht also erschien. Dieses Erscheinen aber ist möglich nur unter der Bedingung, daß ein terminus a quo erscheine, welcher im Gegensatze jenes Sicherzeugens erscheint, als von uns erzeugt.⁴⁵⁹

Dies ist ein äußerst dichter Text. Im Zitat wird zunächst eine Unterscheidung eingeführt, die das Verständnis der Evidenz aus zwei Perspektiven erlaubt: einerseits aus der „Dass-Frage“, andererseits aus der „Was-Frage“. Mit „Dass“ ist das bloße Dasein der Evidenz gemeint, die nach Fichte lebensweltlich ausweisbar ist; mit „Was“ hingegen die Frage nach der spezifischen Art und Weise, *wie* wir von der Evidenz ausgehend die Vielfalt der Realität begreifen können. Sodann betont Fichte, dass die Wissenschaftslehre sich nicht damit begnügen dürfe, lediglich auf das „Dass“ oder die Existenz der Evidenz zu verweisen, sondern auch die „Was-Frage“ hinsichtlich der Evidenz beantworten müsse. Der Grund hierfür ist, dass, wenn man nur die Erfahrung einer Evidenz diesseits des faktischen Standpunkts geltend machte, ohne zugleich aus ihr heraus eine Erklärung des faktischen Standpunkts zu entwickeln, eine *Disjunktion* zwischen Evidenzerfahrung und faktischem Standpunkt fortbestehen würde. Während diese Bestimmung noch allgemein klingt, präzisiert und erläutert Fichte im nächsten Schritt spezifisch den *Ursprung dieser Disjunktion*: Nach seiner Auffassung liegt ihr Grund vor allem in der faktischen Disjunktion zwischen dem von uns vollzogenen Reflexionsakt und der Evidenz, die durch diesen Reflexionsakt erschlossen wird:

Obwohl die Evidenz des reinen Wissens, wie sie in der vorangegangenen Argumentation entfaltet wurde, tatsächlich einen vom Subjekt unabhängigen Sicherzeugungscharakter aufweist, setzt die Gewinnung dieser Evidenz methodisch eine Reihe regelgeleiteter, *reflexiver Operationen* voraus, die durch ein bestimmtes Subjekt faktisch vollzogen wird. Der Ausdruck *terminus a quo* bezieht sich hier auf die faktische, operative Seite des Aufgangs der Evidenz. Damit thematisiert Fichte genau jene Relation, die wir in der Analyse der Subjektivismuskritik zuvor ins Zentrum gestellt haben: das Meta-Verhältnis zwischen der Evidenz und dem faktischen Reflexionsvollzug, durch den diese Evidenz zugänglich wird.

Damit lässt sich auch die von mir zuvor hervorgehobene Weiterentwicklung der WL-1804/II gegenüber der *GWL* bestätigen: Der im vorigen Zitat formulierte Gedanke, dass die Beantwortung der „Dass-Frage“ ohne die der „Was-Frage“ inadäquat bleibt, stellt ein Problembewusstsein dar, das in allgemeiner Form bereits in der *GWL* angelegt ist. Es geht darum, dass nur dann, wenn ausgehend von der Realitätserfahrung der Einheit der Vernunft eine hinreichende Erklärung der Vielfalt der Realität gegeben wird, die reale Notwendigkeit der Vernunft als nicht naturalistisch reduzierbar ausgewiesen werden kann. In der *GWL* richtet sich Fichtes Versuch, die Vielfalt des Realen zu erklären, zunächst auf

⁴⁵⁹ *GA* II/8, S. 41.

die Disjunktion von Ich und Nicht-Ich. In der WL-1804/II hingegen wird die *primäre Disjunktion*, die für die Erklärung der Realität in ihrer Vielfalt aufgelöst werden muss, im Meta-Verhältnis zwischen der Evidenz und dem faktischen Reflexionsvollzug, durch den diese erschlossen wird, verortet. Auch die von der Evidenz ausgehende Erklärung der Disjunktion von Ich und Nicht-Ich, des Weltbezugs und der Selbstbezüglichkeit setzt auf der Meta-Ebene eine Tatsache voraus, nämlich dass es ein faktisches Dasein des Reflexionsvollzugs geben muss, durch das die Evidenz erschlossen und so einer theoretischen Betrachtung von dieser zugänglich gemacht wird. Wird diese Tatsache nicht eigens thematisiert, verbleibt in der Wissenschaftslehre eine *Lücke*, die es dem Skeptiker ermöglicht, die reale Notwendigkeit der Vernunft erneut zu bezweifeln. Insofern, m. E., hebt sich die Reflexionsebene der Wissenschaftslehre um eine *höhere* Stufe.

Die in diesem Zusammenhang aufgeworfene neue Was-Frage besteht offenkundig darin, wie sich die genannte Tatsache von der Evidenz her einholen lässt. In der WL-1804/II präzisiert Fichte dieses Problem folgendermaßen: In welchem Sinn kann man sagen, dass der Prozess, in dem der transzendente Idealist im Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre Evidenz erschließt, nicht als ein bloß psychologisch erklärbarer Vorgang, sondern als ein spezifischer Prozess zu verstehen ist, in dem sich die an sich unbestimmte Evidenz *von sich selbst aus in uns reflexiv-begrifflich entfaltet*.

In der WL-1804/II verwendet Fichte verschiedene Ausdrücke, um diese Selbstentfaltung der Evidenz zu charakterisieren: „Selbstäußerung“, „Selbstdarstellung“ u. a.⁴⁶⁰ In ihrer ersten expliziten Ausprägung im dritten Vortrag beschreibt Fichte diesen Gedanken wie folgt: Die Evidenz – hier als das „urwesentliche Wissen“ bezeichnet – und der Wissensvollzug der Wissenschaftslehre *gehen wechselseitig ineinander auf und durchdringen sich*, was bedeutet, dass zwischen beiden kein eigentlicher Unterschied besteht, sondern dass sie einem und demselben Prozess angehören, der als das „Selbstdarstellen“ der Evidenz zu begreifen ist:

In dieser Construction nun ist es ohne allen Zweifel, und ist, was es ist, *wissend*, und als Wissend, was es *ist*. Es ist daher klar, daß die W.-L. und das sich selber in seiner wesentlichen Einheit darstellende Wissen ganz und gar dasselbe sind: daß die W.-L. im urwesentlichen Wissen, und das Wissen in der W.-L. gegenseitig in einander aufgehen und sich durchdringen:

⁴⁶⁰ Die von mir als synonym gebrauchten Begriffe werden in den beiden folgenden Kapiteln näher analysiert. In der Erscheinungslehre wird diese Figur insbesondere durch den Begriff einer „Selbstkonstruktion“ der Evidenz charakterisiert, insofern dort ein Argument entfaltet wird, das von der Evidenz ausgehend den reflexiv-konstruktiven Vollzug der Wissenschaftslehre ableitet. Dazu siehe Kapitel V.

Die von mir skizzierte Struktur der Selbstentfaltung ist bereits von verschiedenen Forschern unter unterschiedlichen Begriffen erfasst worden, etwa von Schnell als „genetischer Charakter des Wissens“ (Schnell 2023, S. 196) oder von Schüz als „generative Funktion“ der Evidenz (Schüz 2022, S. 386). Mein Anliegen besteht hier darin, die zentrale Funktion dieser Struktur sowohl im systematischen Gedankengang als auch in der textuellen Entfaltung der WL-1804/II thematisch herauszuarbeiten.

an sich gar nicht unterschieden sind.⁴⁶¹

Wir wollen nun genauer prüfen, wie der Gedanke der Selbstentfaltung der Evidenz zu verstehen ist und welches Gegenargument Fichte von hier aus entwickelt. Betrachten wir zunächst das skeptische Argument, auf das hier geantwortet werden soll: Solange eine Lücke darin besteht, dass der faktische Reflexionsvollzug (*terminus a quo*) nicht hinreichend erklärt ist, lässt sich selbst dann, wenn dieser Vollzug eine über den faktischen Standpunkt hinausgehende, sich selbst verifizierende Evidenz erreicht, aus einer höheren Perspektive behaupten, sie sei lediglich das Produkt psychologischer Mechanismen des Reflexionsvollzugs und daher im Sinne einer faktisch-naturalistischen Denkart erklärbar.

Dieses Argument setzt jedoch die *Voraussetzung*, dass der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre und die durch ihn erschlossene Evidenz als psychologische Gegenstände erklärt werden können und sogar ausschließlich auf diese Weise erklärt werden dürfen. Will Fichte diese skeptische Argumentationslinie zurückweisen, so kann er diese Voraussetzung selbst in Frage stellen. Die stärkste Weise, dies zu tun, besteht darin, eine eigens entwickelte, *alternative* Erklärung des Reflexionsvollzugs der Wissenschaftslehre und der durch ihn erreichten Evidenz zu entwerfen, um mit dem faktisch-naturalistischen Standpunkt um die Deutungshoheit zu konkurrieren und so die in der Wissenschaftslehre bestehende Lücke zu schließen.

Diese alternative Erklärung ist das, was ich als die Selbstentfaltung der Evidenz bezeichne. Ihr Kern besteht darin, dass die Evidenz eben nicht, wie es der faktische Standpunkt annimmt, auf ein psychologisches Produkt der Reflexion reduziert werden kann, da die in der Wissenschaftslehre in Anspruch genommene Evidenz nicht eine durch die Reflexion hervorgebrachte gegenständliche Überzeugung ist, sondern – wie bereits in 3.1.3 hervorgehoben – vielmehr jene Bedingung, welche die Reflexion der Wissenschaftslehre überhaupt erst ermöglicht. In diesem Sinne ist in der Wissenschaftslehre ein *Umschlag* notwendig: Nicht vom Reflexionsvollzug aus ist die Evidenz zu begreifen, sondern *von der Evidenz aus* der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre.

Dies erscheint auf den ersten Blick befremdlich, weil der Reflexionsvollzug ein kontingenter, durch die Freiheit des Subjekts vollzogener Akt ist – wie also ließe er sich als *Selbstentfaltung* der Evidenz verstehen?

Doch man muss hier die besondere *Eigenart* des Reflexionsvollzugs der Wissenschaftslehre berücksichtigen. Da Fichte die Evidenz nicht als einen intellektuellen Gegenstand versteht, verweist der reflexive Akt der Wissenschaftslehre nicht auf ein Objekt, um es zu vergegenständlichen, sondern er lässt sich – wie bereits in 3.1.3 gezeigt – vielmehr als ein *Entfalten* der Evidenz begreifen. Entfaltung bedeutet hier: Damit die Ausgangsevidenz erklärt werden kann, dass unser Denken stets mehr ist als objektgebundenes Vorstellen, wird die Auffassung zurückgewiesen, Subjekt und Objekt seien

⁴⁶¹ GA II/8, S. 42.

voneinander unterschiedene, unabhängig bestehende Entitäten, und stattdessen die Genesis von Subjekt und Objekt aus ihrem *Zusammenhang* heraus erklärt. Diese Erklärung stellt ein *Entfalten* der Evidenz dar, insofern sie – und das ist entscheidend – verständlich macht, *weshalb und wie* unser Denken notwendig mehr ist als bloß objektbezogenes Denken: weil es immer schon in einen *umfassenderen Horizont* eingebettet ist, in dem die Mannigfaltigkeit der Objekte als *Korrelate* des Denkens aufeinander verweisen.

Eine Erklärung von Subjekt und Objekt aus ihrer wechselseitigen Relation ist selbstverständlich ein für die transzendental-idealistische Metaphysik eigentümliches, anspruchsvolles Unternehmen. Uns geht es hier jedoch allein darum, auf einer höheren Reflexionsebene das *Verhältnis* zwischen dem Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre, der diese Erklärung vollzieht, und der Evidenz zu betrachten. Genau dieses Verhältnis erweist sich hier als ein *besonderes*:

Einerseits leistet der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre einen offenkundigen Beitrag zur Erschließung der Evidenz: Je umfassender er die Genesis von Subjekt und Objekt aus ihrer wechselseitigen Relationalität erklärt, desto deutlicher *leuchtet* die Evidenz der Einheit der Vernunft *ein*, insofern wir besser verstehen, *weshalb und wie* Subjekt und Objekt ursprünglich geeint sind. Eben in diesem Sinn *entfaltet* die Reflexion die Evidenz. Im Anschluss an Fichtes Kritik an Schelling lässt sich daher sagen, dass die Evidenz im *Reflexionsvollzug* der Wissenschaftslehre zum Einleuchten gebracht werden muss – ohne dieses Einleuchten verlöre die Realität der Vernunft ihre Ausweisbarkeit.

Andererseits jedoch lässt sich die Evidenz nicht auf ein Produkt der Reflexion reduzieren, da sie vielmehr dasjenige ist, was den Reflexionsvollzug überhaupt erst ermöglicht. Gerade *weil* die Evidenz stets mehr ist als Reflexion, kann die Reflexion sich selbst vom Objekt abstrahieren und von der Relation von Subjekt und Objekt ausgehend Subjekt und Objekt erklären.

In diesem Sinne erweist sich das Verhältnis von Evidenz und Reflexion – und dies ist entscheidend – eher als ein *wechselseitig durchdrungenes inneres Verhältnis*. Mit Fichtes eigenen Worten: Reflexion und Evidenz „gehen ineinander auf“. Die Evidenz *ermöglicht* den Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre, während dieser Reflexionsvollzug die Evidenz *entfaltet*. Gerade dieser Prozess des *Ineinander-Aufgehens* ist der Vorgang, in dem sich die Evidenz einleuchtet bzw. sich selbst entfaltet.

Eben daraus ergibt sich der Hinweis auf die Idee einer Selbstentfaltung der Evidenz. Der Prozess der wechselseitigen Durchdringung von Evidenz und Reflexion stellt in Wahrheit jenen Vorgang dar, in dem sich *eine über die Reflexion hinausgehende, umfassendere Realität* in der Reflexion entfaltet, weshalb dieser Vorgang treffend als Selbstentfaltung der Evidenz bezeichnet werden kann. Denn man muss hier berücksichtigen, dass die Macht der Reflexion als kontingenter Vollzug der Freiheit zwar gefordert ist, jedoch nur in *beschränkter* Weise:

Ihre Wirksamkeit besteht allein darin, dass sie in jenes *innere Verhältnis* integriert ist, in dem Evidenz und Reflexion sich *wechselseitig durchdringen*. Innerhalb dieses Verhältnisses kann man weder angemessen sagen, der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre erzeuge eine objektive Überzeugung,

noch dass er auf einen Gegenstand referiere. Vielmehr lässt er sich nur so begreifen, dass der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre selbst *performativ* ein Bestandteil der Selbstentfaltung der Evidenz ist. Seine Tätigkeit ist die Realisation einer Ordnung, die höher und umfassender als sie ist, sodass sie sich nicht unabhängig von dieser Ordnung verstehen lässt. Jede seiner Reflexionen über die Genesis von Subjekt und Objekt entfaltet jeweils etwas, das ursprünglicher und umfassender ist als sie selbst. In diesem Sinne ist der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre kein bloßes Reflektieren *über* die Einheit der Vernunft, sondern er *ist* selbst die Selbstentfaltung der Einheit der Vernunft.

Mit dem Begriff der Selbstentfaltung gewinnt Fichte eine aus der Perspektive der Wissenschaftslehre entwickelte Erklärung des Meta-Verhältnisses zwischen dem Reflexionsvollzug und der durch ihn erreichten Evidenz. Diese Erklärung kann als Antwort auf das durch die Subjektivismuskritik freigesetzte skeptische Gespenst dienen: Eine vom faktischen Standpunkt ausgehende Deutung des Verhältnisses von Reflexion und Evidenz vermag dessen spezifische Eigenart nicht einzuholen. Trifft hingegen die von der Wissenschaftslehre gebotene Erklärung, so zeigt Fichte damit, dass *auch die theoretische Bildung der Wissenschaftslehre nicht vom kontingenten freien Handeln eines einzelnen Individuums abhängt, sondern den Aufgang und die Selbstentfaltung einer eigentümlichen Realitätserfahrung darstellt*. Dadurch wird die Wissenschaftslehre aus jenem Schatten der Subjektivismuskritik herausgelöst, der sie als Verfallenheit an eine einseitige Für-Perspektive des Subjekts erscheinen lässt und damit den Eindruck erweckt, sie drohe sich von der Realität selbst zu distanzieren.

Daraus lässt sich Fichtes grundlegende Strategie erkennen: In der WL-1804/II verzichtet er angesichts der Subjektivismuskritik nicht auf das bereits früher entwickelte Evidenz-Konzept, sondern hält vielmehr daran fest, dass die Evidenz die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft bezeichnet. Die eigentliche Frage betrifft vielmehr die *Darstellung* dieser Evidenz, insbesondere in Bezug auf das *Verhältnis zwischen Evidenz und Reflexion*: Es geht darum, ob dieses Verhältnis *faktisch* verstanden oder *aus dem Prozess der Selbstentfaltung* der Evidenz heraus gedeutet werden soll. Eine *adäquate Darstellungsform* der Evidenz besteht darin, das Verhältnis von Reflexion und Evidenz aus dem Prozess der Selbstentfaltung der Evidenz zu erklären und zugleich sicherzustellen, dass jeder Spielraum *ausgeschlossen* bzw. *dekonstruiert* wird, in dem dieses Verhältnis faktisch als kontingentes, einzelnes psychologisches Faktum interpretiert werden könnte. Andernfalls bliebe eine Lücke bestehen, die dem Skeptiker weiterhin Anlass zum Zweifel gäbe.

Diese Darstellungsform der Evidenz bezeichnet Fichte als „genetische Evidenz“. Genetische Evidenz ist nichts anderes als eine *genetische Darstellung der Evidenz*. Wie ich bereits gezeigt habe, setzt nach Fichte jede Philosophie außerhalb der Wissenschaftslehre, die die Einheit der Vernunft intendiert, zwar den Aufgang der Evidenz voraus, reflektiert jedoch nicht auf ihn und verbleibt daher in einer bloß faktischen Evidenz. Genetische Evidenz dagegen ist die philosophische Reflexion darüber, wie Evidenz in unserem Reflexionsvollzug vorkommt. Damit übernimmt dieser Begriff bei Fichte eine kritische Funktion: Eine Philosophie, die auf der Stufe faktischer Evidenz stehenbleibt, vermag das

Verhältnis von Reflexion und Evidenz nicht zu reflektieren und kann daher nicht ausschließen, dass der Skeptiker die Vernunft als psychologisches Produkt deutet. Sie bleibt auf die Berufung auf eine Synthesis post factum beschränkt, um die reale Notwendigkeit der Vernunft dogmatisch zu behaupten.

Dagegen vermag die Wissenschaftslehre nicht nur den Aufgang der Evidenz, sondern auch das Meta-Verhältnis von Evidenz und Reflexion in ihre Reflexion aufzunehmen und so von der Wurzel her den Versuch des Skeptizismus zu vereiteln, den Gedanken der Einheit der Vernunft auf ein Produkt des Reflexionsvollzugs zu reduzieren. Die genetische Darstellung ist eine *genetische Selbsterklärung der Reflexion*⁴⁶²: Ihr Reflexionsvollzug bedeutet keine Distanzierung vom Sein, sondern soll vielmehr die adäquate Darstellungsform des eigentlichen Seins sichern. Denn Fichtes These besteht darin, dass die eigentliche Überwindung des problematischen Verhältnisses von Evidenz und Reflexion (die adäquate Darstellungsform der Einheit der Vernunft gründet sich in dieser Überwindung) – nicht in der Behauptung eines Vernunftgebrauchs jenseits der transzendental-reflexiven Methode und der Evidenz liegt, sondern darin, dass die Reflexion sich selbst *einleuchten* lassen soll, dass Vernunft keine reflexionslose Instanz ist, sondern gerade eine Instanz, die sich in der Reflexion dynamisch entfaltet – Fichte nennt diese Vernunft „*lebendig*“⁴⁶³. Die Reflexion versteht sich in dieser Perspektive als innerlich zur Vernunft selbst gehörig: Sie ist die Form, in der sich dieses ursprüngliche Leben entfaltet.

Die entscheidende Frage lautet nun: Wie kann die genetische Darstellung, oder eben die genetische Selbsterklärung der Reflexion, aus dem Prozess der Selbstentfaltung der Evidenz heraus das Verhältnis von Reflexion und Evidenz erklären und dabei zugleich jede Möglichkeit einer faktischen Interpretation dieses Verhältnisses *dekonstruieren* bzw. ausschließen? In der WL-1804/II finden sich hierfür zwei unterschiedliche Argumentationsformen.

Die erste Argumentationsform ist eine Arbeit des „*Zurückführens*“. Sie zielt darauf ab zu zeigen, dass *alle* Möglichkeiten, in denen sich der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre bewegt, auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz zurückgeführt werden müssen. Mit diesem Schritt soll deutlich werden, dass jede faktische Denkweise, die den Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre und die von ihm erreichte Evidenz zu erklären beansprucht, letztlich die Möglichkeit dieses Vollzugs nicht hinreichend zu fassen vermag, sodass die Reflexion sich notwendig spontan den faktischen Standpunkt *dekonstruieren* und aufgeben muss, um die Evidenz als die Selbstentfaltung einer über die Reflexion hinausgehenden Realität in uns zu begreifen.

Unter den beiden Varianten des Problems der realen Notwendigkeit eignet sich diese

⁴⁶² Die Begriffe „genetische Darstellung der Evidenz“ und „genetische Selbsterklärung der Reflexion“ verwende ich synonym, jedoch in unterschiedlichen Kontexten: Mit dem ersteren möchte ich hervorheben, dass es um eine angemessene, nicht bloß faktische Weise der Darstellung der Evidenz geht, die es ermöglicht, das Subjektivismusproblem zu überwinden. Mit dem letzteren soll betont werden, dass diese Überwindung des Subjektivismus nicht in einer Preisgabe der transzendental-reflexiven Methode besteht, sondern nur durch die reflexive Methode selbst – durch ihre genetische Selbsterklärung – vollzogen werden kann.

⁴⁶³ So heißt es bei Schnell: „Die Philosophie hat es mit einer ‚Wahrheit‘ zu tun, die nicht (mehr) das parmenideische unbewegliche Eine ist, sondern Einheit qua Leben – und das ist ein weiterer Grund dafür, weshalb Fichte ganz zu Anfang gefordert hat, ‚es müsse zum Leben kommen‘.“ (Schnell 2023, S. 62)

Argumentationsform in besonderem Maße zur Beantwortung der *Realitätsfrage*. Denn der Zweifel an der Realität der Einheit der Vernunft entspringt der Möglichkeit, die Evidenz auf ein psychologisches Produkt des Reflexionsvollzugs zu reduzieren. Wird jedoch gezeigt, dass der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre notwendig auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz zurückgeführt werden muss, so kann die Evidenz nicht als Produkt der Reflexion verstanden werden, sondern erweist sich als eine *umfassendere und ursprünglichere Realität* als die Reflexion. In diesem Sinne ist der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre keine von der eigentlichen Realität distanzierte Tätigkeit, sondern bringt vielmehr eine wahre *Seinserfüllung* bzw. eine eigentliche Offenbarung des Seins mit sich: Je mehr die Wissenschaftslehre ihre Tätigkeit entfaltet und je konsequenter sie Subjekt und Objekt aus ihrer Relation erklärt, desto deutlicher leuchtet das Sein ein.

Die zweite Argumentationsform ist eine Arbeit des „*Ableitens*“. Sie zielt darauf ab, in expliziter Weise abzuleiten, was genau die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz ist, und aufzuzeigen, dass alle Möglichkeiten, in denen sich der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre bewegt – einschließlich seiner Struktur, seiner Bedingungen und seiner geschichtlichen Voraussetzungen – aus dieser Struktur *mit abgeleitet* werden können.

Diese Argumentationsform eignet sich insbesondere zur Beantwortung des Notwendigkeitsproblems. Denn der Zweifel an der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft entspringt der Annahme, dass der von einem individuellen Subjekt vollzogene Reflexionsakt nur eine *subjektive* Notwendigkeit hervorbringen könne, die von der Realität distanziert bleibt. Kann jedoch gezeigt werden, *wie* der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre einer tieferliegenden *Ordnung* und einem grundlegenden *Gesetz* untergeordnet ist, in dem sich die Evidenz selbst entfaltet, so ergibt sich hier die Hoffnung, eine über das Subjektive hinausreichende, *absolute Notwendigkeit* aufzuweisen.

Die beiden dargestellten Argumentationsweisen bilden m. E. die neuen Formen der Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft, die Fichte in der WL-1804/II angesichts der durch die Subjektivismuskritik zugespitzten doppelten Problemlage der realen Notwendigkeit entwickelt. Anders als in der *GWL*, wo die Disjunktion von Ich und Nicht-Ich als die primäre zu überwindende Disjunktion in der Begründung der realen Notwendigkeit der Einheit der Vernunft gilt, wird in der WL-1804/II das Meta-Verhältnis zwischen dem theoretisch reflektierenden Subjekt und der durch die Reflexion erreichten Evidenz – die in der *GWL* unbehandelte Lücke – als die *primäre Disjunktion* bestimmt, die es zu überwinden gilt. Die Lösung dieser Disjunktion liegt in der von der genetischen Evidenz bezeichneten Struktur der Selbstentfaltung: „Das urwesentliche Wissen ist konstruierend, also genetisch in sich selber, dies wäre das Urwissen oder die Evidenz an sich selbst: die Evidenz an sich selbst ist daher genetisch.“⁴⁶⁴

Mit der Überwindung dieser Disjunktion glaubt Fichte zugleich eine Gesamtüberwindung aller Disjunktionen leisten zu können. Dies lässt sich wie folgt verstehen: Der Reflexionsvollzug der

⁴⁶⁴ *GA* II/8, S. 42.

Wissenschaftslehre ist selbst keine isolierte Tätigkeit, sondern ein Phänomen in der Welt, das in seinen Bedingungen eine Vielzahl von Differenzen *impliziert*. Daher ist das Zurückführen des Reflexionsvollzugs auf die Evidenz und das aus ihr ableitende Verfahren notwendig zugleich ein Prozess, der jene in ihm implizierte Mannigfaltigkeit und Differenzen auf die anonyme Vernunft zurückführt und aus ihr ableitet. Und daraus ergibt sich eine anders organisierte Fortführung jenes Ansatzes, den Fichte bereits früher entwickelt hatte – nämlich die idealistische Deutung der Realität ausgehend von apriorischer Handlung. Sie soll nun mit ihrem neuen Organisationsprinzip in der WL-1804/II zur Darstellung gebracht werden.

Daraus folgt: Gelingt es, das skizzierte Ziel zu erreichen, so erweist sich der Prozess der Selbstentfaltung der Evidenz als jener Vorgang, in dem das Reale selbst sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit dynamisch entfaltet. Aus ihm ergibt sich ein im eigentlichen Sinn *lückenloses, umfassendes und genetisches Bild der Realität*. Dies ist das letzte Ziel der in der WL-1804/II entworfenen Argumentation für die reale Notwendigkeit der Vernunft, wie ich es oben umrissen habe.

Bekanntlich wird die WL-1804/II in eine *Wahrheitslehre* und eine *Erscheinungslehre* unterteilt: Die Wahrheitslehre leistet die *Rückführung* alles Mannigfaltigen auf die Einheit, während die Erscheinungslehre die *Ableitung* des Mannigfaltigen aus der Einheit vollzieht. Die vorangehenden Ausführungen lassen sich nun als eine Deutung dessen verstehen, *weshalb* der Text gerade in dieser Form entfaltet wird:

Es handelt sich um die Ausprägung einer besonderen, durch die Subjektivismuskritik verschärften Problemlage der realen Notwendigkeit der Vernunft, die eine entsprechende argumentative Gestaltung erfordert. Im Zentrum steht dabei die Bearbeitung einer Lücke, die in den früheren Fassungen noch nicht vollständig thematisiert wurde: das Meta-Verhältnis zwischen dem reflektierenden Subjekt und der durch die Reflexion erreichten Evidenz. Das dabei in Anspruch genommene Kernverfahren ist die genetische Denkart, hier bezeichnet als genetische Evidenz, genetische Darstellung der Evidenz oder genetische Selbsterklärung der Evidenz, deren Wesen in der Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz liegt. Die Wahrheitslehre und die Erscheinungslehre können in diesem Sinn als zwei Varianten derjenigen Vorgänge der WL-1804/II verstanden werden, die durch die Berufung auf eine genetische Denkart das Problem der realen Notwendigkeit zu lösen suchen:

Die *Wahrheitslehre* löst das Problem der *Realität*, indem sie den Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *zurückführt*.

Die *Erscheinungslehre* löst hingegen das Problem der *Notwendigkeit*, indem sie den Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre aus der Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *ableitet*.

Mit diesem Leitfaden werde ich in den folgenden Kapiteln zeigen, wie Fichte seinen neuen, nicht-dogmatischen Lösungsversuch des Problems der realen Notwendigkeit entwickelt.

IV. Fichtes Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der Wahrheitslehre und seine Lösung des Realitätsproblems der idealistischen Metaphysik

Als Fortsetzung der Argumentation des vorhergehenden Kapitels werde ich in den kommenden zwei Kapiteln darlegen, wie die WL-1804/II mittels einer nicht-dogmatischen Argumentationsform eine neue Grundlegung für die Realität und Notwendigkeit der Einheit der Vernunft leistet, um damit auf Maimons doppelte Problemstellung der realen Notwendigkeit zu antworten. Dieses Kapitel konzentriert sich zunächst auf die *erste* Variante von Maimons Problem, nämlich die Frage nach der *Realität*.

Wie bereits dargelegt wurde, stellt die Realitätsfrage m. E. ein grundlegendes Problem der Grundlegung der nachkantischen idealistischen Metaphysik dar. Es geht darum, dass die nachkantische Metaphysik begründen muss, warum die Einheit der Vernunft, als höchste transzendente Bedingung der Erkenntnis, nicht lediglich eine hypothetische logische Voraussetzung bleibt, sondern über eine eigene *Realität* verfügt.

Während sich die spätidealistische Debatte – etwa zwischen Schelling und Hegel – unter anderem darauf konzentriert, ob die Realität der Vernunft durch einen transzendenten Seinsgrund (Schelling) oder durch eine umfassende Begriffsbewegung zu sichern sei ⁴⁶⁵, liegt Fichtes Entwicklungslinie im Jahr 1804 darin, durch die Erweiterung seiner nicht-dogmatischen Argumentationsform zu zeigen, dass die durch *transzendental-reflexive Methode erreichte Evidenz* eine weiterhin hinreichende und gültige Antwort auf die Realitätsfrage darstellt.

Ich vertrete die These, dass eine derart erweiterte Antwort auf das Problem der Realität sich im Rahmen der WL-1804/II in der *Wahrheitslehre* befindet.

Um dies zu zeigen, erläutere ich zunächst die Textgrundlage meiner Analyse. Die Wahrheitslehre der WL-1804/II umfasst die Vorträge 4 bis 15. Fichtes allgemeine Aufgabenbeschreibung für die Wahrheitslehre lautet: „Alles *Mannichfaltige*, (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) *zurückzuführen auf absolute Einheit*“.⁴⁶⁶

Bereits in den *Prolegomena* formuliert und erläutert Fichte diese Aufgabe. In Verbindung mit der zuvor durchgeführten Analyse der Prolegomena kann diese Aufgabenstellung als Verpflichtung auf Maimons doppelte Realitätsproblematik gelesen werden: *Einerseits* lässt sich das Zurückführen als ein Plädoyer für ein *idealistisches Realitätsverständnis* interpretieren, demzufolge das Reale prinzipiell intelligibel ist und letztlich einem Begriff der Einheit der Vernunft zugrunde liegt. *Andererseits* ist es für Fichte offenkundig, dass dieses idealistische nicht nur möglich, sondern *wirklich* ist, insofern als Fichte

⁴⁶⁵ Dazu vgl. Frank (1992), S. 151-187.

⁴⁶⁶ GA II/8, S. 8.

dieses Zurückführen stets mit einem Verfahren verbindet, das den Subjekt durch eine regelgeleitete *Vollzugsform* zu einer *Anschauung* führt, in der die Realität der Einheit der Vernunft *evident* wird und vor der alle Disjunktionen verschwinden.

Ein zentrales Ergebnis des dritten Vortrags der WL-1804/II besteht jedoch darin, dass die in den Prolegomena erreichte Evidenz sowie die dort vollzogene Zurückführung nur einen *problematischen* Status besitzen. Wie bereits aufgezeigt, lässt sich diese Problematisierung als Fichtes erneute Auseinandersetzung mit einer möglichen *subjektivistischen Herausforderung* seines eigenen Projekts verstehen: Selbst wenn Evidenz die Realität der Einheit der Vernunft zur Anschaulichkeit zu bringen vermag, bleibt, solange sie unausweichlich in die Perspektive eines faktischen reflexiven Subjekts eingebettet ist, der Einwand möglich, dass das *wirklich Reale* sich anders verhalten könnte als das, was innerhalb der Perspektive des Subjekts erscheint. Somit bleibt die Evidenz weiterhin dem Verdacht ausgesetzt, lediglich ein *psychologisches* Phänomen zu sein.

Die Aufgabe der Zurückführung in der *Wahrheitslehre* besteht daher darin, *diese Problematizität zu überwinden*. Fichtes spezifischer Weg, diese Problematizität aufzuheben, liegt – wie bereits angedeutet – in der Berufung auf eine genetische Denkform, durch die Evidenz *genetisch* wird.⁴⁶⁷ Dies plausibilisiert meinen Vorschlag, dass die Wahrheitslehre der WL-1804/II als ein neuer Versuch Fichtes zu lesen ist, die Realität der Einheit der Vernunft gegen *subjektivistische Kritik* durch transzendental-reflexive Methode und Evidenz zu fundieren.

Fichtes Strategie, der subjektivistischen Herausforderung durch eine genetische Denkweise zu begegnen, wurde im vorigen Kapitel bereits skizziert. Wie dort dargestellt, handelt es sich beim Subjektivismusproblem um ein Grundproblem der nachkantischen idealistischen Metaphysik. Fichte diagnostiziert dieses Problem durch die Unterscheidung zwischen *faktischer*, naturalistischer Denkweise einerseits und *genetischer*, transzendentaler Denkweise andererseits. Die faktische Denkweise ist dadurch charakterisiert, dass sie Realität ausschließlich im Horizont der *Differenz* zwischen faktischer Reflexion und äußerem Objekt begreift, wobei sie voraussetzt, dass es *keine* Erkenntnis jenseits des durch faktische Reflexion gebildeten *propositionalen Wissens über externe Gegenstände* geben könne. Die Kritiker, die dem Idealismus vorwerfen, er übergehe die Möglichkeit, dass die Realität anders beschaffen sei, als sie uns erscheint, *setzen* die Gültigkeit dieses Standpunkts stillschweigend *voraus*. Sie halten die idealistische Theorie der Realität für überflüssig, sofern deren Gehalte *psychologisch* erklärbar sind.

Die Grundantwort auf das Subjektivismusproblem muss daher in der *Dekonstruktion* der Voraussetzung dieser faktischen Denkweise sowie im Nachweis bestehen, dass das idealistische Verständnis von Realität nicht als ein psychologisches Konstrukt, sondern als eine *grundlegende* Bestimmung dessen zu begreifen ist, was überhaupt als *real* gelten kann. Gegen die faktische,

⁴⁶⁷ Auch wenn unterschiedliche Deutungsansätze zur Wahrheitslehre bestehen, lässt sich dieser Punkt dennoch als ein gemeinsamer Konsens innerhalb der meisten Interpretationen ansehen. Dazu vgl. Janke (1970), S. 313; Barth (2004), S. 289; Schmid (2004), 72 f.; Schüz (2022), S. 298; Schnell (2023), S. 63 f.

naturalistische Position bringt Fichte vor, dass die Evidenz eine über diese Position hinausgehende *genetische* Denkweise eröffnet. Die genetische Denkweise erklärt dasjenige, was die faktische Position nicht erklären kann – nämlich das *Wie* bzw. die *Genese* des Gegenstandswissens. Sobald man an dieser Denkweise partizipiert, wird in der Reflexion *evident*, *warum* die genetische Denkweise eine wahre, umfassendere und ursprünglichere Denkart ist, vor der sich die faktische Denkweise selbst *dekonstruieren* muss. Ich habe diese Herangehensweise im vorangehenden Kapitel als *genetische Darstellung der Evidenz* bezeichnet.

Ich werde in diesem Kapitel darlegen, dass Fichtes zentrales Anliegen in der Wahrheitslehre darin besteht, durch die genetische Darstellung der Evidenz zu zeigen, dass die Evidenz der Wissenschaftslehre keineswegs – etwa im Sinne einer psychologischen Bedingtheit durch ein faktisches reflexives Subjekt – verstanden werden darf, sondern dass gerade diese Evidenz fähig ist, die faktische Reflexion zu überschreiten und zur eigentlichen Realität zu führen. Die Wahrheitslehre stellt eine genetische Fundierung der Realität der Einheit der Vernunft dar: Sie ist sowohl als eine Antwort auf die fortdauernde Bedrohung durch Skeptizismus und Naturalismus zu verstehen als auch als ein stiller Beitrag an jene idealistischen Bündnispartner, die – insofern sie den Fichteschen Weg der Evidenz als ungangbar verworfen und stattdessen eigene Wege im Umgang mit dem Subjektivismus eingeschlagen haben – die tatsächliche Tragweite des transzendental-reflexiven Zugangs verkennen.

Zur Orientierung möchte ich im Folgenden meine zentrale These vorstellen, wie Fichte diese argumentative Aufgabe innerhalb der Wahrheitslehre strukturiert. Sie lässt sich durch drei Merkmale charakterisieren:

(1) Evidenz als erfahrbare Transzendierung der faktisch- naturalistischen Denkart.

Dass Erkenntnis nicht lediglich im propositionalen Wissen über externe Gegenstände besteht, lässt sich dadurch bestätigen, dass *es* transzendente Reflexionen *gibt*, die die Genese der Differenz zwischen faktischer Reflexion und äußerem Objekt auf der Grundlage der ihr innerwohnenden *transzendentalen Struktur* erklären. Die Tatsache, dass wir in der Lage sind, zu dieser Subjekt-Objekt-Differenz *Distanz* zu gewinnen und sie zu reflektieren, wäre unmöglich ohne eine ursprüngliche *Ausgangsevidenz einer Subjekt-Objekt-Einheit*, die diese Differenz transzendiert und diesseits von ihr vorliegt. Diese Evidenz *eröffnet* die Perspektive der Transzendentalphilosophie – und eben darin, dass die Transzendentalphilosophie im Vollzug angesetzt wird, *manifestiert* sich diese Evidenz selbst. In diesem Sinne ist die Evidenz der Einheit der Vernunft im Vollzug der transzendentalen Reflexion durchaus *erfahrbar*.

(2) Evidenz als ursprüngliches Ineinander-Aufgehen von Sein und Reflexion.

Diese Erfahrungsweise, die über die faktische Denkart hinausführt, erfordert eine spezifische *Darstellungsform*, die sich grundlegend von jener unterscheidet: die *genetische Darstellung* der Evidenz. Wie bereits zuvor hervorgehoben, besteht diese genetische Darstellungsform in einer Denkart, die das Verhältnis zwischen der transzendentalphilosophischen Reflexion und der Evidenz aus der Struktur der

„Selbstentfaltung“ der Evidenz begreift. Diese „Selbstentfaltung“ der Evidenz bedeutet konkret, dass die Reflexion in der Evidenzerfahrung nicht in einem Verhältnis zu einem äußeren Objekt steht, sondern in einem *inneren Verhältnis* zur Evidenz selbst: Einerseits *ermöglicht* die Evidenz den Vollzug der transzendentalen Reflexion; andererseits gilt: Je adäquater dieser Vollzug die ihm innerwohnenden transzendentalen Strukturen reflektiert, desto mehr dekonstruiert er die faktische Perspektive – und desto *adäquater* leuchtet die Evidenz ein und bestätigt, dass es anonym und autonom fungierende Vernunft gibt, die die Realität transzendental bestimmt.⁴⁶⁸

(3) Evidenz als sich selbst entfaltender, erfülltester Seinssinn.

Die in der Wahrheitslehre vollzogene genetische Darstellung der Evidenz hat zur zentralen Aufgabe, die gesamte Möglichkeit des Reflexionsvollzugs auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *zurückzuführen*. Diese Zurückführung eröffnet ein *neues* Verständnis der Realität: Einerseits ist die Evidenz die Anzeige des *Seins* der Einheit der Vernunft als eines Prinzips, das die Realität in umfassender Weise transzendental bestimmt; andererseits ist der Vollzug der transzendentalen Reflexion nichts anderes als die *Entfaltung* dieser Einheit, die zeigt, *wie genau* sich alle Realität auf sie zurückführen lässt. In diesem Sinn ist Evidenz ein erfülltester *Seinssinn*⁴⁶⁹, der nicht auf Produkt der Reflexion reduziert werden darf, sondern sie übersteigt, ermöglicht und sich in ihr selbst entfaltet. Diese *Erfülltheit* lässt sich weder durch „Sein“ noch durch „Vollzug“ *vollständig* beschreiben, insofern man dadurch erneut in die faktische Denkform der Subjekt-Objekt-Differenz zurückfielen. Vielmehr lässt sie sich nur als *Einheit* von Sein und Vollzug erfassen – als ihr *Ineinander-Aufgehen*.

Zusammenfassung der drei Merkmale in einem Satz: Evidenz kann nicht im Rahmen einer faktischen, naturalistischen Position als psychologisches Produkt reduziert werden, sondern ist (1) eine eigentümliche *Realitätserfahrung*, die diese Position übersteigt; sofern (2) sie richtig – das heißt *genetisch* – *dargestellt* wird, (3) *offenbart* sich in ihr von sich aus ein *Sinn des Seins*, der ursprünglicher ist als dasjenige, was aus der Perspektive faktischen Denkens zugänglich wird.

Die Wahrheitslehre der WL-1804/II lässt sich m. E. grundsätzlich als der Prozess lesen, in dem Fichte genau die Argumentationen für die oben vorgestellten Gedanken zu erbringen sucht. Um dies zu zeigen, werde ich die Wahrheitslehre einer argumentationsanalytischen Lektüre unterziehen. Mein methodisches Vorgehen besteht darin, zunächst jene philosophischen Problemstellungen zu identifizieren, die im Text thematisiert werden und m. E. als Ausdruck von Fichtes Verpflichtung auf die oben umrissene Frage nach der Realität gelesen werden können. Anschließend rekonstruiere ich im Detail, wie diese Probleme im Text argumentativ behandelt werden und inwieweit dieser Zugriff ein philosophisch tragfähiges Potenzial zur Reaktion auf den Vorwurf des Subjektivismus entfaltet. Der Text

⁴⁶⁸ Diese Überlegung setzt ein Theorem voraus, das Fichte bereits seit der *GWL* vertritt: dass die Transzendentalphilosophie fähig ist, eine idealistische Interpretation der Realität selbst zu leisten. Dazu siehe Abschnitt 2.1.

⁴⁶⁹ Mit *Seinssinn* meine ich eine Sinngestalt dessen, was wahres Sein ist. M. E. zielt Fichtes Begriff der Evidenz genau auf das Aufgehen dieses Seinssinns im Vollzug. Dieser Gedanke steht in Nähe zu dem, was Hans Gliwitzky in seiner Einleitung zur *Meiner-Ausgabe* der Wissenschaftslehre 1805 als „Sinnerfüllung“ bezeichnet. Vgl. Gliwitzky (1984), S. 5–76. Dazu gleich mehr.

wird nicht vollständig kommentiert, sondern es werden gezielt diejenigen Passagen ausgewählt, die für die hier verfolgte Fragestellung zentral sind. Die hier dargestellten drei Thesen der Evidenz markieren dabei das antizipierte Endresultat jenes Ganges, den die nachfolgende Analyse nachzuzeichnen versucht.

Dies wird in drei Schritten erfolgen.

Im ersten Schritt (4.1) werde ich mich auf den vierten Vortrag konzentrieren, der den Auftakt der Wahrheitslehre bildet. Ich vertrete die These, dass Fichte in diesem Vortrag die *erste* genetische Darstellung der Evidenz entfaltet, die in der Sache bereits die drei zuvor beschriebenen *Merkmale der Evidenz* umfasst. Fichte erfüllt diese Aufgabe m. E., indem er im Rahmen der Ausarbeitung des in diesem Vortrag zentralen „Begriff–Licht–Sein–Schemas“ das *innere Verhältnis* zwischen der Tätigkeit der Reflexion und der Evidenz untersucht. Daraus entwickelt er die Form einer *genetischen Darstellung* jener Evidenz, die ein Verständnis von Realität mit sich bringt, das explizit zeigt, wie sich die Realität allen objektiven Wissens auf die Evidenz *zurückführen* lässt.

Im zweiten Schritt (4.2) werde ich zeigen, dass die Vorträge 5 bis 14 als ein argumentativer Prozess gelesen werden können, in dem Fichte mögliche subjektivistische Einwände aufgreift, die sich aus faktischer Perspektive gegen das Resultat der in Vortrag 4 erreichten genetischen Selbsterklärung richten könnten. Diese Einwände beruhen auf einer gemeinsamen Voraussetzung: Dass auch das im Vortrag 4 erreichte Verständnis von Realität letztlich selbst durch eine *faktische Reflexion* gesetzt ist und daher möglicherweise lediglich als Erzeugnis der Reflexion erscheint. Ohne den gesamten Text vollständig kommentieren zu können, werde ich zwei zentrale Unterschlüsse dieses Prozesses identifizieren.

Der erste Unterschlussschritt entfaltet sich in den Vorträgen 7 und 8. Er zeigt, weshalb das in Vortrag 4 gewonnene Verständnis von Realität nicht in neue subjektivistische Kritik verfällt, obwohl es nur im Vollzug der Reflexion zugänglich ist. Der zweite Unterschlussschritt betrifft Fichtes Auseinandersetzung mit zwei hypothetischen Gegenpositionen – dem sogenannten „Idealismen“ und dem „Realismen“. Ich vertrete die These, dass diese beiden hypothetischen Positionen als Fichtes Reaktion gelesen werden können – einerseits auf den Subjektivismus sowie den damit zusammenhängenden Skeptizismus, andererseits auf den Schellingschen objektiven Idealismus. Fichtes zentrales Anliegen besteht darin zu zeigen, dass das in Vortrag 4 entwickelte Verständnis der Realität, das alle Realität auf Evidenz zurückführt, weder durch *subjektivistische* Kritik angreifbar ist noch ersetzt werden darf durch eine *objektivistische* metaphysische Darstellungsform der Vernunft.

Im dritten Schritt (4.3) werde ich darlegen, dass Fichte durch die Bearbeitung und Rechtfertigung der genetischen Selbsterklärung der Reflexion in die Lage versetzt wird, im fünfzehnten Vortrag der WL-1804/II eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Realität der Einheit der Vernunft zu formulieren: Evidenz erscheint hier als eine Erfahrung der Realität der Einheit der Vernunft, die nicht innerhalb einer faktisch-naturalistischen Position psychologisch reduzierbar ist. Durch die genetische Darstellung wird sie als ein erfülltester Sinn von Sein offenbart, der die transzendente Reflexion

übersteigt, ermöglicht und sich in ihr selbst entfaltet. Das Resultat dieser Darstellung besteht darin, dass sich dieser Seinssinn in seiner Erfülltheit weder durch „Sein“ noch durch „Vollzug“ vollständig beschreiben lässt, insofern man damit erneut der faktischen Denkform der Subjekt-Objekt-Differenz verfallen würde. Vielmehr kann er nur als Einheit von Sein und Vollzug begriffen werden – als ihr Ineinander-Aufgehen.

Ich vertrete die These, dass dieser Gedanke dem systematischen Resultat der Wahrheitslehre im fünfzehnten Vortrag entspricht. Die dort entwickelte Charakterisierung der Einheit der Vernunft – etwa in Formulierungen wie „von sich, in sich, durch sich“ oder „esse in mero actu“ – bringt genau diese Figur der Einheit von Sein und Vollzug zum Ausdruck. Damit greife ich zugleich in eine klassische Debatte der Forschung ein: nämlich in die Frage, ob der prinzipientheoretische Gedanke des fünfzehnten Vortrags als Kontinuität oder als Bruch im Verhältnis zur *GWL* zu verstehen ist. Das Verhältnis zwischen beiden Positionen lässt sich m. E. als eine Spannung charakterisieren, die sich im Ausdruck „ein Gedanke, zwei Perspektiven“ zusammenfassen lässt.

4.1 Die Strategie einer nicht-dogmatischen Lösung des Realitätsproblems im vierten Vortrag: Die genetische Darstellung der Evidenz als eigentümliche Realitätserfahrung

4.1.1 Allgemeine Aufgabe des vierten Vortrags: Genetische Darstellung der Evidenz

Der vierte Vortrag der WL-1804/II zählt zu jenen Teilen dieser Fassung der Wissenschaftslehre, die in der Forschung besondere Aufmerksamkeit gefunden haben. Der Gang der Wahrheitslehre stellt ein fortwährender Gang der „genetischen Erklärung“ der in den Prolegomena freigelegten Evidenz dar. Der vierte Vortrag bildet dabei den *ersten Schritt* dieser genetischen Erklärung. Für manche Interpreten⁴⁷⁰ gilt dieser erste Schritt zugleich als Grundlage des gesamten genetisierenden Gangs in der Wahrheitslehre, insofern alle weiteren Untersuchungsschritte stets auf die in diesem Vortrag erreichten Ergebnisse – insbesondere das dort entwickelte sogenannte „Begriff–Licht–Sein–Schema“ – Bezug nehmen müssen. Sowohl die Textgrundlage als auch der Stand der Forschung legen daher nahe, dass dieser vierte Vortrag einen Schlüssel zum besseren Verständnis des komplexen Aufbaus der Wahrheitslehre darstellen könnte.

Der Grund für diese genetische Erklärung dürfte aus den vorangegangenen Analysen bereits deutlich geworden sein: Nachdem Fichte im dritten Vortrag mit dem Konzept der genetischen Evidenz eine Lösung für das Problem des *terminus a quo* vorschlägt, versteht sich die nun einsetzende genetische Erklärung – gemäß meiner Deutung – als die tatsächliche *Vollziehung dieser genetischen Evidenz*. Wie im vorhergehenden Kapitel dargelegt, besteht Fichtes Grundthese darin, dass Evidenz tatsächlich eine über die faktische Position hinausgehende Realität ausweist – nämlich die Realität der Vernunft selbst.

⁴⁷⁰ Vgl. Janke (1970), S. 318ff; Schüz (2022), S. 305; Schnell (2023), S. 67.

Um diese Realität jedoch darzustellen, muss auf eine *genetische* Denkart zurückgegriffen werden, die eine ihr angemessene *Darstellungsform* bearbeitet – wobei es entscheidend ist, keine aus der faktisch-naturalistischen Denkart projizierten Vorurteile einzuschleusen. Genau auf diese Weise beginnt Fichte den vierten Vortrag mit einer genetischen Erklärung der Reflexion und der in ihr erreichten Evidenz.⁴⁷¹ Indem Fichte die absolute Vernunftseinheit mit dem Symbol *A* und den Reflexionsakt der Wissenschaftslehre mit dem Symbol *Punkt* bezeichnet, heißt es: „*A* für sich ist objektiv, und darum innerlich todt; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden.“⁴⁷² Die zentrale Einsicht besteht darin, dass das Verhältnis zwischen dem Reflexionsakt der Wissenschaftslehre und der selbstevidenten Einheit der Vernunft nicht *äußerlich* gedacht werden darf – was in der Sache einer faktischen Denkweise gleichkäme, die Evidenz missversteht. Die Aufgabe besteht nun darin, ein neues Erklärungsmodell des Verhältnisses von *A* und *Punkt* zu entfalten. In dem Zitat wird dieses Modell als „*genetisch*“ beschrieben. Fichte bringt diesen Ansatz zur Sprache durch die Selbstbefragung in der Formulierung:

[I]ndem wir also raisonniren, wie wir es gegenwärtig thaten, wo steht denn nun, falls wir *recht bei Besinnung bleiben*, unser Raisonement?⁴⁷³

Unter dieser Problemstellung unternimmt Fichte den Versuch, die in den Prolegomena vollzogenen Reflexionsakten der Wissenschaftslehre einer „Beschreibung“ zu unterziehen. Diese Beschreibung darf jedoch keinesfalls eine bloße Wiederholung des vorherigen Vollzugs sein, sondern muss vielmehr eine „ursprüngliche und schlechthin authentische Beschreibung“⁴⁷⁴ darstellen.

Im vierten Vortrag, in dem dieser Beschreibungsversuch tatsächlich erfolgt, macht Fichte zunächst nicht explizit, wie eine solche authentische Beschreibung methodisch möglich sein soll. Erst im fünften Vortrag gibt er eine allgemeine methodische Bemerkung, die – wie er ausdrücklich betont – „für alle frühern und künftigen Vorlesungen“ Geltung beansprucht. In dieser Bemerkung findet sich ein aufschlussreicher Hinweis darauf, wie Fichte das Verfahren einer ursprünglichen und authentischen Beschreibung denkt.

Eine Bemerkung, die für alle vergangenen und [/] künftigen Vorlesungen gilt, und sehr dienlich seyn wird, um dieselben zu behalten, zu reproduciren und zu übersehen. - Unser Gang ist fast immer der, daß wir: 1.) etwas vollziehen, in dieser Vollziehung ohne Zweifel geleitet durch ein mechanisch in uns thätiges VernunftGesetz . . . Das was wir in diesem Falle eigentlich, in unsrer

⁴⁷¹ So auch Janke (1966), S. 106 ff.

⁴⁷² *GA* II/8, S. 52.

⁴⁷³ *GA* II/8, S. 56.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

eigenen höchsten Spitze sind, und darin aufgehen, ist doch noch Fakticität - daß wir sodann 2.) das Gesetz welches eben in diesem ersten Vollziehen uns mechanisch leitete, selber erforschen und aufdecken; also das vorher unmittelbar eingesehene, mittelbar einsehen, aus seinem Princip und Grunde des soseyns; das vorher faktisch als also bestimmt eingesehene, einsehen *warum* es also bestimmt sey, also in der Genesis seiner Bestimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu ihren genetischen, relative darauf: welches genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch seyn kann, wir daher gedrungen seyn werden wieder zu dem in Beziehung auf diese Fakticität genetischen aufzusteigen u.s.f. solange bis wir zur *absoluten Genesis*, zur Genesis der Wl. hinauf kommen.⁴⁷⁵

Ich habe zuvor dargelegt, dass das Problem des *terminus a quo* darin besteht, dass die in der Wissenschaftslehre erreichte Evidenz eine bestimmte faktische Reflexionsoperation voraussetzt. Laut dem folgenden Zitat besteht diese Operation darin, dass wir „mechanisch“ gewissen Denkgesetzen folgen, die dabei „faktisch“ und unreflektiert bleiben. Genau in diesem blinden Fleck der Reflexion eröffnet sich jedoch ein Spielraum für skeptische Argumentationen: Diese könnten behaupten, dass jene Denkgesetze psychologisch bzw. naturalistisch erklärbar seien, womit die in der Wissenschaftslehre geltend gemachte anonym fungierende Vernunft als subjektive Projektion aufgrund psychologischer Mechanismen reduziert würde.

In diesem Sinne muss die Wissenschaftslehre diese *Gesetze* „selber erforschen und aufdecken“. Ziel ist es – so meine These –, mit dem Naturalismus um die Deutungshoheit über diese Gesetze zu ringen und eine im transzendental-idealistischen Horizont verankerte Verständigung über deren „Prinzip und Grund“ zu leisten. Das bedeutet weiter, dass das „Sehen“ der Funktionsweise des Wissens in der Wissenschaftslehre *selbsttransparent* gemacht werden muss – und zwar dadurch, dass in diesem Sehen zugleich *mitgesehen* wird, aufgrund welches *Prinzips und Grunds* dieses Sehen in der Reflexion der Wissenschaftslehre erschlossen wird. Dadurch ist dieses Prinzip und dieser Grund nicht mehr äußerlich zur Perspektive der Wissenschaftslehre, sondern werden im *Sehen* der Wissenschaftslehre selbst genetisch eingeholt. Dies ist genau das, was ich als eine *genetische Erklärung* der Reflexion der Wissenschaftslehre bezeichne.

In diesem Sinn, so meine Interpretation, unternimmt Fichte im vierten Vortrag den Versuch, durch eine reflexive Beschreibung der Reflexionsakte der Wissenschaftslehre eine *genetische Erklärung*

⁴⁷⁵ GA II/8, S. 77. (Copia) Für viele Interpreten besitzt diese Passage – bzw. die darin enthaltene Idee der Genesis – eine entscheidende Bedeutung für das methodologische Gesamtverständnis der WL-1804/II. Vgl. Janke (1970), S. 313; Schnell (2023), S. 40; Sommer (2024), S. 187 ff.

über ihr Prinzip und ihren Grund zu leisten.

4.1.2 „Begriff–Licht–Sein–Schema“ als prinzipientheoretischer Gehalt von Fichtes genetischer Darstellung der Evidenz.

Betrachtet man Fichtes beschreibendes Vorgehen näher, so lässt es sich m. E. in drei Stufen der Genetisierung gliedern, wobei jede einzelne Stufe eine weitere genetische Aufklärung des Grundes und Prinzips der vorhergehenden darstellt.

(1) Erste Stufe

Da die selbstevidente Vernunft und die Reflexionstätigkeit nicht – wie es in der faktischen Denkform der Fall ist – als voneinander getrennte äußere Objekte und als äußere Reflexion auf ein Objekt verstanden werden dürfen, versucht Fichte im ersten Schritt der Beschreibung darzustellen, dass zwischen beiden vielmehr eine „organische Einheit“ besteht. Diese organische Einheit wird als ein besonderer „Begriff“ charakterisiert, der *sich selbst leugnet*: „die organische Einheit beider ist Konstruktion, oder Begriff, und zwar der absolute, reine, von nichts Bestehendem abgezogene Begriff, da ja sein eignes Bestehen an sich, daher das Bestehen alles Begreiflichen geläugnet wird.“⁴⁷⁶ Fichtes Rede von dem Begriff hier entspricht der epistemologischen Stellung der Operation der Wissenschaftslehre: Die Reflexion der Wissenschaftslehre über die Funktionsweise des Wissens ist zunächst eine *Begriffsarbeit*. Doch gerade weil diese Begriffsarbeit geradezu in die sicherzeugende Selbstevidenz des reinen Wissens führt, muss sich der Begriff angesichts dieser Selbstevidenz *selbst „vernichten“*: Der Begriff erkennt an, dass diese Evidenz nicht etwas von ihm erzeugt wird, sondern *sich selbst erzeugt*. Und gerade weil diese Selbstevidenz etwas darstellt, das vom Bewusstsein nicht hervorgebracht werden kann – nämlich die anonym fungierende Vernunft –, muss der Vernunft ein eigener ontologischer Status zugesprochen werden. Fichte nennt sie daher ein „Sein“.

Entscheidend ist hier jedoch, dass diese Selbstvernichtung des Begriffs tatsächlich eine der Reflexionstätigkeit *innewohnende intrinsische Struktur* repräsentiert. Diese Struktur ist das, was ich in 3.1.3 als die Struktur des *Selbstüberschreitens*⁴⁷⁷ des Denkens (bzw. des Begriffs) bezeichnet habe. Wenn man das Dasein der Evidenz im Rahmen einer faktischen Denkart zu verstehen versucht, dann wird die Vernunft hypostasiert – als ein Objekt gedacht, das von der Reflexion getrennt existiert. Der Zweck der genetischen Denkform besteht jedoch gerade darin, die faktische Denkweise zu dekonstruieren. Daher ist es offenkundig, dass die Reflexionstätigkeit der Wissenschaftslehre nicht unter dem Leitfaden einer faktischen Denkart verstanden werden kann. Fichte verweist – rekursiv auf die bereits in den Prolegomena entwickelten Ergebnisse – nun darauf, dass es diese Trennung von Subjekt und Objekt in dieser Form gar nicht gibt.⁴⁷⁸ Es ist nicht so, dass etwas „da“ ist, und der Begriff sich in

⁴⁷⁶ GA II/8, S. 57. (Copia)

⁴⁷⁷ Ich setze die Begriffe Selbstleugnen, Selbstvernichten und Selbstüberschreiten gleich.

⁴⁷⁸ GA II/8, S. 54.

Angesicht dieses Gegebenen selbst vernichten „müsste“. Vielmehr erscheint die Vernunft als Sein, indem der Begriff durch seine eigene Tätigkeit *aktiv* das, was in ihm dem Subjektiven zugehört, aus sich ausschließt.⁴⁷⁹

Auf diese Weise wird die vom Subjektivismus unterstellte Trennung zweier isolierter Entitäten – Subjekt und Objekt – zurückgeführt auf eine grundlegendere *Relationsstruktur*, die Fichte hier als die *organische Einheit* von A und Punkt beschreibt. Die Relation ist demnach dem, was durch sie verbunden wird, vorgängig. Deshalb ist auch verständlich, warum Fichte behaupten kann, „daß weder A noch der Punkt an sich sei“.⁴⁸⁰

Indem Fichte auf die Struktur der Relation rekurriert, zeigt er somit, warum eine objektivierende Auffassung der Reflexionstätigkeit *im Allgemeinen* verfehlt ist. Doch dieser Gedanke gilt – aus Fichtes Sicht – für alle Arten des Wissens⁴⁸¹: Selbst im objektbezogenen Wissen sei es eine *inadäquate* Auffassung (aus transzendentalphilosophischer Perspektive), zu meinen, es gäbe ein „da“ seiendes Objekt, auf das man sich dann bezieht. Was allerdings bislang noch nicht gezeigt ist, ist, warum diese Einsicht *spezifisch* für das Wissen der Wissenschaftslehre besonders gilt – also worin genau der *spezifische Grund* dafür liegt, dass gerade im Fall der *Wissenschaftslehre* das faktische Verständnis nicht zutrifft. Die Kritik an der Reflexionstätigkeit muss daher weiter bestimmt werden, und genau darauf zielt:

(2) Zweite Stufe

Die zweite Stufe fragt danach, auf welches besondere Prinzip und welchen Grund hin die begriffliche Tätigkeit sich in der Wissenschaftslehre selbst vernichten muss. Fichte schreibt, der Begriff „als“ Begriff⁴⁸² werde ferner spezifisch durch „die Evidenz des für sich Bestehenden geläugnet“.⁴⁸³

Dass es hier eine solche Evidenz des für sich Bestehenden gibt, gründet in der Einsicht des Wissens in sich selbst. Wie bereits in 3.1.3 vorgestellt wurde, reflektiert das Wissen sich in der Wissenschaftslehre als *relational*. Doch um sich überhaupt als relational reflektieren zu können, darf das Wissen *nicht koinzident* mit der relationalen Struktur sein, sondern muss in sich ein Moment enthalten, das *nicht* durch Relationalität *determiniert* ist, sondern eine die Relation *negierende* Macht darstellt.⁴⁸⁴ Diese Macht entspringt der im Wissen selbst liegenden unmittelbaren (nicht-relationalen) Evidenz – oder, so könnte man sagen, einer *Wesensanschauung* der relationalen Struktur: Nur indem

⁴⁷⁹ Ein anderer Versuch, diese Textstelle von der Eigenart der Begriffstätigkeit her zu analysieren, findet sich bei Janke in seiner Interpretation des Begriffs als „sonderndes Zusammenfügen“. Vgl. Janke (1966), S. 107.

⁴⁸⁰ Ibid.

⁴⁸¹ Vgl. die entsprechende Analyse in 3.1.

⁴⁸² GA II/8, S. 56. Streng genommen steht im Text Fichtes „Konstruktion als Konstruktion“; ich setze hier Konstruktion mit dem Begriff gleich.

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ F. Erhardt hat in einem anderen Zusammenhang – im Kontext der Diskussion heutiger transzendentaler und spekulativer Phänomenologie – dieses Moment thematisiert, in dem transzendentaler Sinn aufgeht in einer eigentümliche Erfahrung der Indeterminiertheit, die selbst nicht durch transzendente Strukturen bestimmt werden kann. Vgl. Erhardt (2020).

man etwas seinem *Wesen* nach und als *Ganzes* erfasst, kann man überhaupt *Distanz* zu ihm gewinnen.

Die Reflexion auf Relationalität zeigt sich jedoch nicht nur in der Tätigkeit der Wissenschaftslehre, sondern in allen Vollzügen des Lebens: Ohne die Reflexion auf Relationalität wären wir gar nicht in der Lage, unterschiedliche Fälle von Relationalität zu unterscheiden, zu vergleichen und aufeinander zu beziehen. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass diese Reflexion im allgemeinen Wissensvollzug, anders als in der Wissenschaftslehre, nicht thematisch wird. Dass wir unterschiedliche Relationen unterscheiden und miteinander verbinden können, zeigt bereits also, dass wir *immer schon* über eine solche unmittelbare Evidenz der relationalen Struktur des Wissens verfügen – und dass wir im Rahmen der Wissenschaftslehre das Wissen als relational reflektieren, ist nichts anderes als eine *Verdeutlichung* dieser Selbstevidenz. Anstatt zu sagen, dass die Wissenschaftslehre das Wissen objektiviert, müsste man eher sagen: Das ursprüngliche Sich-Sehen des Wissens sieht sich in dieser Reflexion erneut – in *expliziter* Form: Das Sich-Sehen des Wissens sieht sich selbst als Sich-Sehen. Nur deshalb ist diese Selbstevidenz aktiv sicherzeugend und sich selbst verifizierend, und weist so den ursprünglich fungierenden, *für sich bestehenden* Charakter der Vernunft aus.

Dies führt zu einer wichtigen Konsequenz: Die Struktur des Wissens ist relational, aber eben *nicht nur*. Denn diese relationale Struktur ist stets begleitet von einer ihr innewohnenden wesentlichen Bestimmung, nämlich dass die Relationalität *vernichtet werden können muss*. Dieses „Vernichtet-werden-Können“ stellt die Position einer verneinenden Kraft dar, die sich in unmittelbarer Selbstevidenz zeigt. Die ursprünglichste Selbstvernichtung des Begriffs ist eben seine Selbstvernichtung angesichts der Selbstevidenz der Vernunft. Relationalität impliziert daher immer zugleich ein *inneres negatives Verhältnis zu der Evidenz*.⁴⁸⁵

Damit ist die Selbstevidenz tatsächlich intrinsisch und konstitutiv in die Struktur des Begriffs eingebettet – so Fichte – als das „*Unbegreifliche*“. Doch um *überhaupt vernichtet werden zu können*, muss der Begriff auch *gesetzt* sein. Setzung und Selbstvernichtung bilden zwei Seiten jenes negativen Verhältnisses der Evidenz, das dem Begriff intrinsisch und eigentümlich ist:

[...] und so ist [...] die nothwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffes und des Unbegreiflichen, klar eingesehen worden, und das Resultat läßt sich fassen in dieser Formel:
Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung

⁴⁸⁵ Obwohl Janke Deutung der Begriffstätigkeit als „sonderndes Zusammenfügen“ in mancher Hinsicht mit Fichtes Denkweise in Einklang steht, fehlt es seiner Darstellung m. E. an einem zentralen Moment: dem Verständnis des Begriffs in seinem inneren negativen Verhältnis zur Evidenz. Infolgedessen bleibt das Verhältnis zwischen Begriff und Evidenz in seiner Argumentation ein äußerliches. Dies trägt m. E. auch dazu bei, dass die von der Evidenz ausgewiesene absolute Einheit bei Janke als eine irrationale Transzendenz missverstanden wird. Vgl. Janke (1966), S. 107.

des Begriffes leuchtet das Unbegreifliche ein.⁴⁸⁶

Hierdurch wird geklärt, auf welches *spezifische* Prinzip und welchen Grund hin die begriffliche Tätigkeit sich in der *Wissenschaftslehre* selbst vernichten muss. Die Wissenschaftslehre reflektiert hier, dass es zur *inneren Bestimmung der Begriffslogik* des Begriffs gehört, dass der Begriff vor der Selbstevidenz *vernichtet werden können muss*. Seine Setzung und seine Vernichtung sind zwei gleichursprüngliche und immanente Seiten des Begriffs. Und da auch die Reflexionstätigkeit der Wissenschaftslehre selbst ein Begriff ist, gelangt sie hier zu einer *Selbstverständigung*: Sie erkennt, dass sie als Begriff sich vor der Selbstevidenz selbst vernichten muss. Dies ist der genetische „Grund und Prinzip“, dem der Begriff zu folgen hat.

Damit erfährt das faktische, naturalistische Verständnis der Reflexionstätigkeit eine weitere Zurückweisung: Die Reflexionstätigkeit der Wissenschaftslehre führt nicht lediglich zu einer subjektiven Überzeugung, denn ihre Wahrheit bedarf keines vorausgesetzten externen Objekts, um sich zu bestätigen. Ihre Wahrheit entspringt aus der inneren Bestimmung der Reflexion selbst, nämlich ihrem inneren negativen Verhältnis zur Evidenz.

(3) Dritte Stufe

Eine weitere und entscheidende genetische Frage besteht darin, auf welches Prinzip und welchen Grund hin der Begriff sich innerlich selbst vernichten muss. Dieser Grund kann nicht im Begriff selbst liegen. Der Begriff vernichtet sich nicht, weil er sich vernichten *will*, sondern weil es eine ursprüngliche Wesensanschauung der Relationalität gibt – nur deshalb kann der Begriff vernichtet werden, und eben weil er vernichtet werden kann, ist er überhaupt möglich.

Dieser Grund kann daher nur in der „Evidenz des für sich Bestehenden“ liegen. Als Voraussetzung aller Relationen ist die reine Selbstevidenz selbst nicht durch Relation determiniert. Man kann sie nicht anders zum Ausdruck bringen als durch die *Negierung* der Relationalität überhaupt. In diesem Sinne müsste sogar *das Merkmal der Unbegreiflichkeit* hier zurückgewiesen werden, denn nur wenn wir durch die Relationalität über Selbstevidenz zu sprechen versuchen, nennen wir sie „unbegreiflich“. Darüber hinaus hat „unbegreiflich“ in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Angesichts der Evidenz selbst, die als genetischer Grund der vorhergehenden Stufe fungiert, kommt der Gang der genetischen Rückfrage an sein Ende: Man fällt hier in ein vollkommenes Schweigen.⁴⁸⁷

Nun stammt diese Unbegreiflichkeit selber aus dem Begriffe, und aus innerer unmittelbarer Evidenz; sonach stammt die ganze Qualität des Absoluten, und daß ihm eine Qualität eben nur

⁴⁸⁶ GA II/8, S. 56.

⁴⁸⁷ Zum Verhältnis von Sprache und Evidenz in der Wissenschaftslehre vgl. Asmuth (1999), S. 153–169.

beigemessen werden könnte, aus dem Wissen. Es, das Absolute, ist [/] nicht an sich *unbegreiflich*: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. - Diese Unbegreiflichkeit für ein fremdes, aus dem Wissen herbeigeführtes Merkmal erkannt, sagte ich oben, bleibt am Absoluten nur das reine Fürsichbestehen, die Substantialität übrig: und es ist richtig, daß diese Wenigstens nicht aus dem Begriffe abstammt, indem sie erst nach seiner Vernichtung eintritt.⁴⁸⁸

Diese Evidenz ist zwar schlechthin *unbegreiflich*, aber durchaus *erfahrbar*. Die Tatsache, dass wir unterschiedliche Relationen unterscheiden und miteinander verknüpfen können, dass wir zwischen ihnen „umschlagen“ können, dass wir im jetzt die Relation *als* Relation reflektieren können – all das ist ein lebendiges Zeugnis eben dieser Evidenz.⁴⁸⁹ Die Pointe ist, dass Selbstevidenz keinesfalls als Produkt der Reflexion, des Begriffs oder der Relation verstanden werden darf; vielmehr muss man sagen: Eben *weil* es diese Evidenz gibt, ist Reflexion, Begriff, Relation im Grund überhaupt erst möglich. Dieses schlechthinige vorgängige „*Weil*“ bezeichnet die reale Existenz der anonym und autonom fungierenden Vernunft: Die Vernunft, als letzte Einheit von Intelligibilität und Realität, kann selbst gar nicht als Resultat der Reflexion angesehen werden, sondern sie vollzieht und erzeugt sich stets schon real in uns.

Fichte führt hierzu den Begriff des *Lichts* ein – eine Metapher mit langer Geschichte in der Tradition der abendländischen Philosophie⁴⁹⁰ –, um jene sich selbst einleuchtende Vernunftseinheit zu bezeichnen, die nach Abzug alles Begrifflichen als letzter genetischer Grund übrigbleibt.

[D]iese Unbegreiflichkeit als ein fremdes, aus dem Wissen herbeigeführtes Merkmal erkannt, sagte ich oben, bleibt an dem absoluten nur das reine für sich Bestehen, die Substantialität übrig: und es ist richtig, daß diese wenigstens nicht aus dem Begriffe stammt, indem sie erst nach seiner Vernichtung eintritt. Klar ist aber, daß sie nur in der unmittelbaren *Evidenz*, der Intuition eintritt, also nur der Exponent, und das Correlat des reinen Lichts, und dieses sein genetisches Princip ist, wodurch nun zuförderst nach unsrer Verheissung aller Evidenz eine genetische Evidenz aufgeht indem das reine Licht in sich selber als Genesis sich zeigt [...]⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Ibid.

⁴⁸⁹ Diese Umschlagsfigur wird auch in Schnells Interpretation besonders hervorgehoben. Schnell betont, dass die „Grundoperation“ der Wissenschaftslehre besagt, „dass das unaussprechliche Prinzip des transzendentalen Wissens sich nur äußern, d. h. wahrhaftig realisieren kann, wenn das Begreifen bzw. das Bewusstsein zugleich – ‚in einem Schlage‘ – gesetzt und vernichtet bzw. vernichtet und gesetzt wird. Das vernunftmäßige Intelligieren des Prinzips besteht in diesem instantanen und dabei auch je umschlagenden Geschehen einer Vernichtung und Setzung des (durch die Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichneten) Bewusstseins.“ (Vgl. Schnell 2023, S. 35)

⁴⁹⁰ Dazu vgl. Janke (1966), S. 108; Pecina (2007), S. 192 ff.

⁴⁹¹ GA II/8, S. 59. (Copia) Wie Schnell zutreffend hervorhebt: „Das reine Licht – von dem Fichte sagt, dass die

Diese Passage bestätigt den zuvor entwickelten Gedanken, dass das Licht – also die sich selbst einleuchtende Vernunft – das genetische Prinzip der Selbstverneinung des Begriffs ist, wobei das Merkmal der Unbegreiflichkeit lediglich „Exponent und das Correlat des reinen Lichtes“ darstellt. Die Tatsache, dass es beim Licht nun um eine von aller Begrifflichkeit abgezogene Realität geht, steht in Nähe zu Kants These, dass Sein kein Prädikat sei. Die Tatsache, dass durch das „reine Licht“ „alle Evidenz und genetische Evidenz aufgeht, indem das reine Licht in sich selber als Genesis sich zeigt“, weist auf den sicherzeugenden und sich selbst verifizierenden Charakter der anonymen Vernunft hin. Dies steht in Nähe zu Fichtes eigener Überlegung in der *GWL*, dass die anonym fungierende Vernunft eine besondere Binnenstruktur in der Prägung der Aseitität habe, der aber eine inhaltliche Bestimmung fehlt.

Mit diesem Befund kommt nun eine für die gesamte Diskussion hier entscheidende These in den Blick: Die Überlegungen hier nahmen ihren Ausgang bei der kritischen Überprüfung der Reflexion in der Wissenschaftslehre und der in ihr erreichten Selbstevidenz. Mit Fichtes genetischem Verständnis zeigt sich nun, dass der Grund und das Prinzip dafür, dass die Wissenschaftslehre in ihrer Reflexion zu ihrem Sehen gelangt, nicht in der faktischen Situiertheit der Reflexion liegt, sondern darin, dass in diesem Sehen *mitgesehen* wird, dass dieses Sehen eine Wahrheitsquelle in sich selbst hat, die sich aller Reflexion *entzieht*. Daher muss das zuvor ausgeführte genetische Verhältnis *umgekehrt* ausgehend von diesem Sehen abgeleitet werden.⁴⁹²

Dafür wird das bisher erreichte genetische Verhältnis nun zunächst zusammengefasst:

(1) Die Wissenschaftslehre muss durch eine *faktische Reflexion* das Sein der sich selbst einleuchtenden Vernunft setzen. Was ist der Grund dieser faktischen Reflexion selbst? Ihr genetischer Grund wird zurückgeführt auf eine *allgemeine relationale Struktur* begrifflicher Tätigkeit, in der der Begriff sich selbst aktiv vernichtet und das Dasein setzt.

(2) Auch diese Tätigkeit – der Selbstvernichtung des Begriffs und der Setzung des Seins – ist kein zufälliger und faktisch vollzogener Akt, denn ihr genetischer Grund liegt darin, dass es zur *Wesensbestimmung* der begrifflichen Tätigkeit gehört, dass sie vor der Selbstevidenz vernichtet werden können muss.

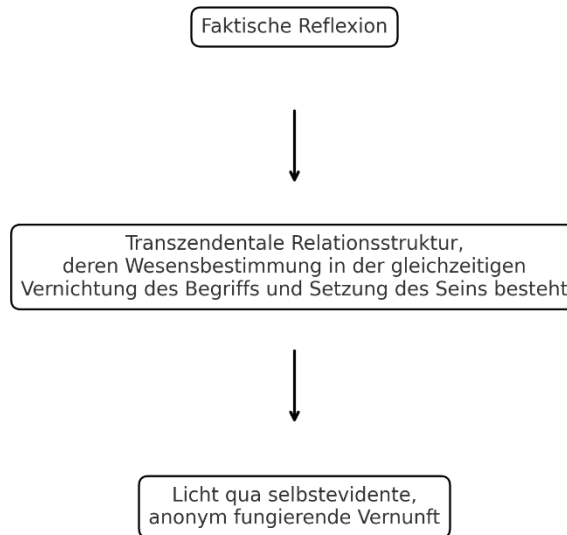
(3) Diese Wesensbestimmung begrifflicher Tätigkeit wird weiter genetisch zurückgeführt auf die sicherzeugende und selbstverifizierende Struktur der Evidenz. *Weil* sich die Evidenz vollzieht, kann sich der Begriff selbst vernichten. Die Evidenz ist somit der Ausweis für die Realität einer anonym

Substantialität dessen ‚Korrelat‘ oder ‚Exponent‘ (im Sinne der genetisierten Äußerung) ist – ist das genetische Prinzip des absoluten Wissens“ (Schnell 2023, S. 71).

⁴⁹² So auch Schüz: „Die genetische Analyse der Einsicht und der geltungslogische Status derselben führen Fichte zur Umkehr der Erkenntnisordnung: Die intuitive Evidenz, dass das Wissen eine für sich bestehende Einheit bildet, musste dem gesamten Rasonnement vorausgehen, weil das Begreifen allein sich als unfähig entpuppte, dieses Fürsichbestehen in seiner organischen Einheit zu erfassen. Die Selbstvernichtung des Begreifens hat also ihren Grund nicht im Begreifen selbst, sondern in der Evidenz“. (Schüz 2022, S. 303)

fungierenden Vernunft.

Das vereinfachte Schema lautet also:



↓ bedeutet: wird zurückgeführt auf

Dies ist ein deutlicher Gang, in dem der operationale *terminus a quo*, also die Reflexionstätigkeit der Wissenschaftslehre, *genetisch* ausgehend von der Evidenz der Vernunft verständlich gemacht wird. Das umgekehrte, vom letztgültigen Prinzip her dargestellte Schema lautet:

Gerade weil das Licht sich selbst erzeugt, muss der Begriff sich selbst vernichten, wobei zugleich das Sein gesetzt wird.

Dieser Satz stellt das *genetische Gesetz und Prinzip* dar, unter dem die Tätigkeit der Wissenschaftslehre steht. Er erklärt genetisch, warum die Wissenschaftslehre in ihrer Reflexion faktisch das Sein der sich selbst einleuchtenden Vernunft setzt. Da dieses genetische Gesetz und Prinzip sich nicht auf irgendeinen psychologischen Tatbestand oder Mechanismus beruft⁴⁹³, sondern *allein auf die sich selbst einleuchtende Vernunft selbst*, stellt es eine Antwort auf die subjektivistische Kritik dar: Auch die Reflexionsoperation der Wissenschaftslehre lässt sich nicht aus der Psychologie oder einem naturalistischen Weltbild heraus erklären. In der Forschung wird der zuvor vorgestellte Satz als das

⁴⁹³ Auch Schüz hat in einem ähnlichen Zusammenhang eine Rekonstruktion vorgenommen, um aufzuzeigen, wie Fichte durch die Darstellung des genetischen Gesetzes der Reflexion psychologisierenden oder subjektivistischen Einwänden begegnet: „Unsere Tätigkeit lässt sich nicht adäquat als bloße Sukzession von mentalen Zuständen oder Akten beschreiben, sondern muss als rationale Tätigkeit und daher als wesentlich geordnete Sequenz von Akten beschrieben werden. Dementsprechend müssen auch solche mentalen Zustände, die Evidenz nur als ein Mir-so-Scheinen ausdrücken, von solchen unterschieden werden, deren Evidenzbewusstsein auch eine Erkenntnis ausdrückt.“ (Vgl. Schüz 2022, S. 307 f.)

„Begriff–Licht–Sein–Schema“ bezeichnet.⁴⁹⁴ Er bildet den prinzipientheoretischen Gehalt von Fichtes genetischer Darstellung der Evidenz.

4.1.3 Der Beitrag Fichtes zum Realitätsproblem: Die Dekonstruktion des Realitätsverständnisses der faktischen Denkart und die Evidenz als erfülltester Seinssinn.

Ich möchte nun systematisch reflektieren, inwiefern Fichtes oben dargestellter Befund einen Fortschritt für die Beantwortung der Frage nach der Realität der Vernunft bedeutet.

Ein zentrales Ergebnis der dreistufigen Analyse im vorangegangenen Abschnitt besteht darin, dass Fichte aufzeigt, dass die in der reflexiven Bewegung der Wissenschaftslehre erreichte Evidenz kein psychologisch erklärbares Phänomen ist. Im Gegenteil: Die inneren Gesetzmäßigkeiten der Reflexion selbst lassen sich nur unter der *Voraussetzung* von Evidenz verständlich machen. Das bedeutet, dass Evidenz grundsätzlich immun gegenüber subjektivistischen Einwänden ist. Diese Einsicht bringt m. E. einen grundlegenden Wandel unseres Realitätsverständnisses mit sich, der sich in zwei Punkten zusammenfassen lässt:

- (1) die *Dekonstruktion* der faktischen Denkart im Hinblick auf das Seinsverständnis und deren *Ersetzung* durch eine transzendental-idealistische Realitätstheorie;
- (2) die *Einleuchtung* eines ursprünglichen *Sinns von Sein*, der sich in der Evidenz bekundet.

Ich vertrete die These, dass dies die beiden zentralen philosophischen Gehalte des *Begriff–Licht–Sein–Schemas* in Bezug auf das Realitätsproblem sind. Im Folgenden werde ich diese Aspekte explizit machen.

Was Punkt (1) betrifft, so zeigt sich diese Ersetzung der faktisch-naturalistischen Realitätstheorie insbesondere darin: In der Erfahrung nehmen wir das „Sein an sich“ stets als eine dem Begriff entgegengesetzte Kraft wahr – als etwas, das uns entgegentritt und „äußerlich“ erscheint. Diese Äußerlichkeit wird nun aber immanent als die im Begriff intrinsisch enthaltene verneinende Kraft erklärt. Der Begriff enthält in sich selbst einen *negativen Bezug* zu dem, was ihn *vernichtet* – dasjenige, was als Sein bezeichnet werden kann. Fichte nennt dieses Sein daher den „Träger aller Realität“.⁴⁹⁵

Auch die Realität dieser transzendental-idealistisch verstandenen Erklärung des Seins bedarf keines externen Grundes. Sie liegt – wie gesagt – in der unmittelbaren Selbstevidenz der Relationalität selbst, also im Licht. Wie bereits dargelegt, ist das Licht jener der Relation notwendig vorausliegende Überschuss, der gewährleistet, dass Wissen nicht nur relational ist, sondern dass es zwischen der *Relation* und die *Negation der Relation* umschlagen kann – was die Möglichkeit der Reflexion über Relationalität überhaupt erst garantiert. In diesem strengen Sinne lässt sich das Licht auch nicht mit dem

⁴⁹⁴ Vgl. Schnell (2009); ders. (2023), S. 71.

⁴⁹⁵ GA II/8, S. 58.

oben genannten Sein gleichsetzen. Während das dort thematisierte Sein die Seite der Negation von Relationalität repräsentiert, steht die Möglichkeit des Umschlags zwischen Relation und ihrer Negation für etwas, das *mehr* ist als sowohl Relation als auch ihre Negation.

Die transzendental-idealistische Realitätstheorie gründet seine Realität daher paradoxerweise in einem Grund, der im strengen Sinne nicht einmal als „Sein“ bezeichnet werden kann. Dass es *nichts* ist, zeigt gerade, dass *alles* seine „Äußerung“ bzw. Manifestation ist. Der von Fichte verwendete Begriff der Äußerung bedeutet: Dass wir überhaupt zwischen Begriff und Sein umschlagen können; dass der Begriff vom Sein vernichtet werden kann; dass das Sein in der Vernichtung des Begriffs als Sein erscheinen kann – all das ist ein *hinreichender Ausweis* für eine ursprüngliche, in uns vorliegende reale Vernunftseinheit. Denn ohne diese Vernunftseinheit wäre die Umschlagsmöglichkeit unmöglich. Das Licht, obwohl es selbst nicht in Relation eingeht, ist eine *konstitutive Entzogenheit* der Relation. Fichte nennt das Licht daher den „Mittelpunkt“ (oder, wie ich meine, den „Umschlagspunkt“) zwischen Begriff und Sein, der sich durch ihr gegenseitiges Verhältnis ausdrückt:

[Z]weitens das oben aufgestellte Verhältniß des Begriffs zum Seyn und umgekehrt, so weiter bestimmt ist: Soll es zur Äußerung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt seyn, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden; denn darin eben besteht die Äußerung des reinen Lichtes; das Resultat aber und gleichsam der todte Absatz dieser Äußerung ist das Seyn an sich, welches darum weil das reine Licht zugleich Vernichtung des Begriffs ist, ein Unbegreifliches wird. Und so ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt, und das Eine Princip sowohl des Seyns, als des Begriffs durchdrungen.⁴⁹⁶

Das Ergebnis, dass die wechselseitige Verflechtung von Begriff und Sein die Äußerung des Lichts ist, stellt m. E. einen zentralen Ertrag an dieser Stelle dar. Ausgehend von Kants Theorem der bikonditionalen Einheit von Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein vertritt Fichte die Auffassung, dass in jeder Reflexionstätigkeit ein gegenseitiges Verhältnis von Begriff und Sein enthalten ist. Das bedeutet zugleich: Jede Reflexionstätigkeit ist Äußerung bzw. Entfaltung des Lichts. Die konkrete Reflexion entfaltet lediglich diese Evidenz – insofern sie ein konkretes Begriff-Sein-Verhältnis enthält – und tritt niemals aus ihr heraus. Reflexion ist daher keine dem Licht äußerliche Tätigkeit – sie kann es überhaupt nicht sein –, sondern *das sich-äußernde und selbstentfaltendes „Leben“ des Lichts*. In jedem einzelnen Lebensvollzug bewegt sich das Licht aktuell, vollzieht sich und läuft mit. Die Reflexionstätigkeit der Wissenschaftslehre ist eine *selbstbewusst* gewordene Äußerung des Lichts, in der die Reflexion sich nicht als Ding versteht, sondern lebendig als Äußerung des Lichtes.

⁴⁹⁶ GA II/8, S. 59. (Copia)

Das führt zu einer besonderen philosophischen These, die Fichte hier und dort immer wieder betont: Die wahrhafte Realität ist mit unserem Leben unmittelbar eins. Wir sprechen nicht *über* das Licht – wir *sind* das Licht. In dem sechsten Vortrag bringt Fichte dies besonders deutlich zum Ausdruck:

Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.-L. *sehen* und *erblicken*, denn dieses ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich *sind*, treiben und leben.⁴⁹⁷

In diesem Sinne ist das lebendige Verständnis der Reflexionstätigkeit in der Wissenschaftslehre zugleich ein *genetisches Verständnis der Reflexion überhaupt* sowie ein durchdrungenes *Selbstverständnis* der Reflexion. Die zentrale Einsicht dabei ist: Wenn die Reflexionstätigkeit der Wissenschaftslehre einem Gesetz und einem Prinzip folgt, dann ist dieses Gesetz keines, das sich aus dem gegebenen faktischen Vollzug der Reflexionstätigkeit verstehen lässt, sondern es ist das Gesetz der *inneren Möglichkeit der Reflexion selbst*.

Die Wahrheit dieses Gesetzes der Möglichkeit der Reflexion kann nicht in der Reflexion selbst liegen, sondern liegt im ursprünglich real selbsterzeugenden Licht; und das Gesetz ist Äußerung eben dieses Lichts selbst. Beides – Gesetz und Licht – bildet eine in sich geschlossene, eigenständige Einheit. Damit gibt es hier auch nicht das Projektionsproblem, das die subjektivistische Kritik befürchtet.

Wer nun versuchen wollte, die Realität des Lichts nochmals naturalistisch zu erklären, müsste sich vergegenwärtigen, dass jede naturalistische Erklärung – auch die psychologische – die innere Möglichkeit der Reflexion bereits voraussetzt, insofern sie stets mit Begriff und Sein operieren muss, und zwar ohne sie erklären zu können. Nur von der Realität des Lichts aus lässt sich diese Möglichkeit überhaupt erklären. Die Wissenschaftslehre ist diese Erklärung. In diesem Sinne schließt die von der Wissenschaftslehre formulierte transzendental-idealistische Realitätstheorie naturalistische Erklärungen von Realität nicht aus – wohl aber beansprucht sie, ein *grundlegenderes* Verständnis von Realität zu liefern.

Hierin besteht genau das, was ich als die *Dekonstruktion* der faktischen Denkart im Hinblick auf das Seinsverständnis und ihre *Ersetzung* durch eine transzendental-idealistische Realitätstheorie bezeichne. Entscheidend ist dabei, dass es sich bei dieser Realitätstheorie nicht bloß um das Resultat logischer Schlussfolgerungen handelt, sondern dass sie von *einem realen Zustand der Seinserfüllung* begleitet ist. Es ist dies das bereits erwähnte Licht, das allein durch den negativen Vollzug von Begriff und Sein zugänglich wird. Dieses Licht entzieht sich der Reflexion, wird von ihr nicht determiniert – und doch ist alle Reflexion ihre „Äußerung“.

⁴⁹⁷ GA II/8, S. 86.

Was hier einleuchtet, ist ein ursprünglicher Sinn von Sein, dem alle Begriffe und alles Sein zugrunde liegen. Und genau darin besteht die Erfahrung von der Realität der Einheit der Vernunft selbst. Für diesen Seinssinn fehlt uns die Sprache. Die Realitätstheorie entfaltet eine *objektive Geltung*, die explizit zeigt, inwieweit das Sein der Einheit der Vernunft ursprünglicher ist als jedes durch faktische Denkweise bestimmte Seinsverständnis. Doch dieser Seinssinn der Vernunft selbst ist *mehr* als das, was in dieser Theorie objektiv dargestellt werden kann. Denn – wie Fichte selbst betont – ist auch die objektive Geltung dieser Theorie nicht losgelöst vom *Vollzug der lebendigen Erklärung der Reflexion*⁴⁹⁸, sondern leuchtet erst im Selbstvollzug ein und wird in diesem *als* objektiv gültig *genetisch* ausgewiesen.

Der Vollzug der lebendigen Erklärung bringt die Realitätstheorie hervor und entfaltet dadurch die Evidenz; die Realitätstheorie garantiert auf Prinzipienebene die objektive Geltung bzw. das Sein der Evidenz. Der ursprüngliche Seinssinn der Evidenz ist weder einseitig das, was in dieser Theorie dargestellt wird, noch einseitig der darstellende Vollzug. Vielmehr ist er dasjenige, was den Begriffsvollzug überhaupt erst *ermöglicht*, ihn als solchen darstellbar macht. Man könnte daher sagen, dass der Vollzug der lebendigen Erklärung der Reflexion das Sein des Lichts entfaltet, ausspricht, explizit macht, während das Licht selbst weder Entfaltung noch Sein ist, sondern die *Einheit* von Sein und Entfaltung, von objektiver Geltung der Realität und dem Vollzug, durch den sich diese Realität äußert.

Ich betrachte diese Auffassung als den entscheidenden Gedanken von Fichtes Theorie der Einheit der Vernunft. Er impliziert ein *dreifaches* Verhältnis: *Vollzug – Einheit – Sein*. Die Einheit selbst wird im reflexiven Vollzug als Sein geäußert, *entzieht* sich diesem Vollzug aber zugleich. Zwischen der Einheit einerseits und Reflexion und Sein andererseits besteht ein *inneres, dynamisch* zu beschreibendes Verhältnis – ein Verhältnis zwischen Äußerung und dem, was äußert wird. Gerade aufgrund dieses Verhältnisses kann die Einheit nicht als Produkt der Reflexion reduziert werden, sondern ist eine ursprüngliche Realität und ein ursprünglicher Seinssinn, der sich im reflexiven Vollzug selbst entfalten. Die üblichen Kategorien der Einheitstheorie – ob sie relational oder irrelational, einfach oder komplex sei – sind hier nicht mehr anwendbar. Vielmehr ist sie *eine Einheit von Relationalität und Irrelationalität, von Einfachheit und Komplexität, von Einheit und Differenz*. Denn diese Merkmale sind *abstrahierte* Reflexionskategorien, die erst durch eine transzendental-idealistische Realitätstheorie genetisiert werden können.

Dieser Einheitsgedanke ist m. E. der entscheidende Befund des *Begriff–Licht–Sein–Schemas*.

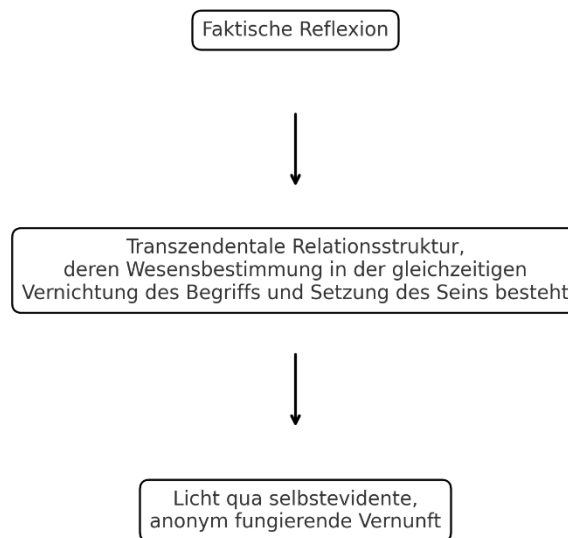
4.1.4 Fazit

Ausgehend von der Hypothese, dass der transzendente Reflexionsvollzug selbst eine Realitätserfahrung impliziert, die über die faktische Position hinausgeht, versucht Fichte im vierten

⁴⁹⁸ Sonst wäre das Sein der Vernunft, so Fichte, eine „okkulte Qualität“. Vgl. *GA* II/8, S. 60.

Vortrag zu zeigen, *wie* und *warum* dieser Vollzug nicht mehr aus faktischer Perspektive erklärbar ist. Die Reflexionsergebnisse legen offen, dass die Möglichkeit transzendentaler Reflexion eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten voraussetzt, die nicht psychologisch-faktisch erklärbar, sondern ihrerseits auf Evidenz als ihren letzten Grund zurückzuführen sind. Diese inneren Gesetzmäßigkeiten werden im *Begriff–Licht–Sein–Schema* dargestellt.

Ich rekonstruiere dieses Schema als ein dreistufiges Modell:



↓ bedeutet: wird zurückgeführt auf

Die Herstellung des Begriff–Licht–Sein–Schemas ist zugleich der Prozess, in dem *sich der ursprüngliche Seinssinn der Einheit der Vernunft einleuchtet*. Dieser Prozess lässt sich in dreifacher Hinsicht bestimmen: Erstens handelt es sich um einen Vollzug der Reflexion, der – durch die Negation seiner selbst – von einer Realitätserfahrung ergriffen wird, die die faktische Denkart auf prinzipieller Ebene übersteigt. Zweitens ist es ein Prozess, in dem die objektive Geltung einer Realitätstheorie zur Darstellung gelangt, die explizit aufzeigt, *wie genau* diese Realitätserfahrung die faktische Denkart auf prinzipieller Ebene übersteigt und diese zugleich genetisiert. Der Vollzug bringt die Realitätstheorie hervor und entfaltet in ihr die Evidenz; zugleich garantiert die Theorie auf prinzipieller Ebene dem Vollzug die objektive Geltung bzw. das Sein der Evidenz.

Drittens ist die Evidenz selbst als Einheit von Entfaltung und Sein, von Objektivität und Vollzug zu verstehen. Sie wird im reflexiven Vollzug unmittelbar als Sein entfaltet, entzieht sich diesem Vollzug jedoch zugleich. Eben in dieser Spannung darf Evidenz nicht als bloßes Produkt der Reflexion aufgefasst werden, sondern muss als eine ursprüngliche Realität gelten, die *sich* im Reflexionsvollzug selbst

entfaltet.

4.2 Weitere Explikation der genetischen Darstellung der Evidenz und Überwindung ihrer möglichen Einwände in den Vorträgen 5 bis 14

4.2.1 Die noch offene Herausforderung für die im vierten Vortrag entwickelte Lösung des Realitätsproblems

Wie bereits angedeutet, liegt die Leitthese meiner Deutung der Wahrheitslehre darin, dass der Text als ein nicht-dogmatischer Versuch verstanden werden kann, auf die Frage nach der Realität der Vernunft selbst zu antworten. Um der Herausforderung des Subjektivismus zu begegnen, entwickelt Fichte eine spezifische Strategie, die ich als genetische Denkform bzw. genetische Darstellung der Evidenz bezeichne, um seine argumentativen Ziele zu erreichen.

Mit der vorangegangenen Rekonstruktion der vierten Vorlesung dürfte diese These eine erste Bestätigung erfahren haben. Wie gezeigt, enthält der vierte Vortrag der WL-1804/II Fichtes erstes systematisches Schema einer genetischen Darstellung der Evidenz, das in drei Stufen gegliedert ist und dem Anspruch auf *genetische Evidenz* gerecht werden soll. Ihr zentrales Resultat besteht darin, dass die durch die Reflexion der Wissenschaftslehre erreichte Evidenz nicht als bloßes Produkt subjektiver Reflexion begriffen werden kann, sondern als eine Realität, die sich in der Reflexion selbst lebendig äußert und vollzieht.

Im Folgenden richtet sich der Blick auf die Vorträge fünf bis vierzehn. Auch sie enthalten, wie ich zeigen möchte, zentrale Momente einer nicht-dogmatischen Grundlegung der Realität der Vernunft. Dabei wird sichtbar, dass selbst das im vierten Vortrag erarbeitete Konzept noch mit fundamentalen Schwierigkeiten konfrontiert ist, die auf dem Weg zu einer überzeugenden Realitätsauffassung zu überwinden sind.⁴⁹⁹

Das grundlegende Problem besteht darin, dass selbst gegenüber dem im vierten Vortrag erreichten Schema *erneut* ein subjektivistischer Einwand erhoben werden kann.

Die Problematik des Subjektivismus liegt darin, dass die Reflexion möglicherweise in leere Selbstreferenzialität verharren könnte, ohne imstande zu sein, ihre faktische Für-Perspektive zu überschreiten. Offenkundig ist: Jede reflexive Behauptung über die Realität, die der Reflexion zugrunde liegt, setzt ihrerseits erneut Reflexion voraus. Damit bleibt ein *terminus a quo* unvermeidlich bestehen, der die zuvor erreichten Aussagen über das Reale stets von Neuem in Frage zu stellen droht. Was Schelling als den „Zirkel des Bewusstseins“ bezeichnet, stellt für Fichte eine ernstzunehmende

⁴⁹⁹ Auch Schüz bringt m. E. denselben Gedanken zum Ausdruck, indem er hervorhebt, dass die Aufgabe der Wahrheitslehre nach dem vierten Vortrag darin bestehe, jene „Hürden, welche der Einsicht in das Licht als des höchsten Prinzips im Wege stehen“, zu überwinden (vgl. Schüz 2022, S. 306).

Herausforderung dar.

Zwar wurde zuvor gezeigt, dass die faktische Denkweise und die mit ihr einhergehende subjektivistische Kritik durch die genetische Darstellung der Evidenz dekonstruiert werden kann. Doch wie lässt sich verhindern, dass sich das Problem lediglich in veränderter Form wiederholt? Ist es nicht ebenso berechtigt zu fragen, ob nicht auch die genetische Darstellung der Evidenz selbst auf bestimmte reflexive Operationen angewiesen bleibt – was es dem Kritiker erneut erlauben würde, darin lediglich eine Projektion der subjektiven Perspektive zu erkennen? Wie lässt sich verhindern, dass dies in einen unendlichen Regress mündet?

M. E. markiert dieses Problem eine Schwelle, die Fichtes Konzeption der genetischen Erklärung notwendig überschreiten muss. Solange nicht einsichtig gemacht werden kann, wie eine nicht-dogmatische Letztbegründung die Möglichkeit *grundsätzlich* ausschließt, aus *faktischer* Perspektive erneut *subjektivistische Einwände* gegen die Ergebnisse der Wissenschaftslehre zu erheben, bleibt die Unterscheidung zwischen der Realität der Vernunft und einem bloßen subjektiven Fürwahrhalten prinzipiell problematisch.

Um diesem Problem angemessen zu begegnen, muss jedoch zunächst geklärt werden, in welchem Sinne der subjektivistische Einwand bereits – zumindest teilweise – aufgehoben worden ist. Ein wesentlicher Fortschritt, der durch die genetische Erklärung im vierten Vortrag erzielt wurde, besteht darin, dass Fichte tatsächlich nachweist: Das Prinzip und der Grund der Möglichkeit der Reflexionstätigkeit liegt in der Selbstevidenz der Einheit der Vernunft. Alle faktischen Reflexionsakte stehen unter diesem Prinzip und Grund.

In diesem Sinne gilt auch für den Reflexionsakt, durch den die genetische Erklärung selbst thematisiert wird, dass er eben diesem Prinzip unterliegt und sich in das erklärende Schema der genetischen Erklärung zurückführen lässt. So betrachtet, stellt sich die oben formulierte Subjektivismuskritik nicht länger als ein unüberwindliches Problem dar. Tatsächlich lässt sich im Text zeigen, dass Fichte das hier entwickelte Schema als jenes begreift, das – durch die Explikation des Wesens der Reflexion – in der Lage ist, die gesamte faktische Denkart in sich einzuholen. Gerade deshalb formuliert Fichte in dem vierten Vortrag den Satz, dass „die Mannigfaltigkeit und der Wandel“⁵⁰⁰ der Charakteristik der Unrealität der Vernunft „rein abzuleiten“⁵⁰¹ ist „aus der Wechselwirkung des Lichtes mit sich selber, in seinem verschiedenen Verhältnisse zum Begriffe, und zum unbegreiflichen Sein.“⁵⁰²

Soll Fichtes Anspruch jedoch tatsächlich eingelöst werden, so bleibt ein entscheidendes Hindernis zu überwinden. Dieses liegt in der Ausgangsdistanz zwischen uns und dem Licht sowie dem in ihm enthaltenen Schema der genetischen Erklärung der Reflexion. Der Gehalt dieser Verständigung

⁵⁰⁰ GA II/8, S. 60.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid.

und die in ihm enthaltene objektive Gültigkeit bzw. Wahrheit können erst durch die reflexive Tätigkeit der Wissenschaftslehre in expliziter Form zur Darstellung gebracht werden. Auch wenn Fichte geltend macht, dass wir dem Licht bereits vor der Reflexion der Wissenschaftslehre immer schon unmittelbar begegnet sind, so lässt sich doch nicht leugnen, dass zwischen dieser ursprünglichen Bekanntschaft und ihrer expliziten Fassung eine deutlich wahrnehmbare Distanz besteht. Um diese Distanz zu überwinden, ist ein freier, anfänglicher Akt unsererseits erforderlich: „Also wir erzeugten wenigstens die Bedingungen der sich ergebenden Einsicht [...]“.⁵⁰³ Nur ein solcher Vollzug kann der Theorie die *Form*⁵⁰⁴ der Darstellung verleihen. Doch dieser Vollzug ist selbst faktisch und kontingent. Damit scheint den Kritikern ein gewisser Raum offen zu stehen, zu behaupten, dass die transzendental-idealistische Realitätskonzeption insgesamt nur ein von uns idealisiertes theoretisches Bild sei – eines, das nicht notwendig Realität beanspruchen könne.⁵⁰⁵

Diese Problematik wird am Ende des vierten Vortrags angedeutet und in den Vorträgen fünf bis vierzehn systematisch entfaltet. Eine zentrale Frageformulierung dieses Zusammenhangs lautet: Auch wenn die transzendental-idealistische Realitätstheorie im theoretischen Gehalt das Licht als Realität behauptet – stellt sie in ihrer theoretischen Form nicht immer nur „*Repräsentanten*“ und „*Stellvertreter*“⁵⁰⁶ des Lichts bereit? Besteht nicht die Gefahr, dass die Distanz zwischen Realität und ihren Repräsentanten die Realität der transzendental-idealistisch gefassten Realitätstheorie selbst in Zweifel zieht?

Daraus ergibt sich, dass die Möglichkeit eines erneuten subjektivistischen Einwands aus faktischer Denkweise an dieser Stelle noch nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist. Ihr Grund liegt m. E. darin, dass die Distanz zwischen der theoretischen Form – d. h. dem performativen Vollzug der Darstellung – und dem Inhalt – d. h. der objektiven Gültigkeit und Wahrheit der Theorie – bislang nicht hinreichend erklärt worden ist. In diesem Sinne stehen wir nun an jener letzten Schwelle, an der Fichte versucht, das Problem der Realität endgültig zu lösen. M. E. ist es genau diese Frage, auf die die Vorträge 4 bis 14 verpflichtet sind.

Mit dieser Frage als Leitfaden werde ich selektiv die Vorträge 4 bis 14 kommentieren, mit dem Ziel, die entscheidenden Schritte aufzuzeigen, mit denen Fichte auf das oben genannte Problem antwortet.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Fichte weist ausdrücklich darauf hin, dass unser Handeln, wenn auch nicht Bedingung des Inhalts der Einsicht, doch Bedingung ihrer Form ist. Vgl. *GA* II/8, S. 62.

⁵⁰⁵ Zum potenziellen psychologisierenden bzw. subjektivistischen Gefahr an dieser Stelle vgl. Schüz (2022), S. 307 f.

⁵⁰⁶ Diese beiden Ausdrücke erscheinen erstmals im fünften Vortrag und werden im siebten, der im Folgenden ausführlich behandelt wird, weiter entfaltet. Vgl. *GA* II/8, S. 80.

4.2.2 Fichtes erste Reaktion auf die offene Herausforderung: Urbegriff und Urlicht in den Vorträgen 7 und 8.

Der erste und entscheidende Schritt zur Lösung der oben aufgeworfenen Problematik wird m. E. in den Vorträgen 7 und 8 der WL-1804/II vollzogen. Ich wiederhole die Fragestellung:

Obwohl die transzendental-idealistisch fundierte Realitätstheorie inhaltlich behauptet, das Licht sei die Realität, vermag sie formal stets nur deren „Repräsentanten und Stellvertreter“ zu thematisieren. Würde diese Differenz zwischen der Realität und ihren Repräsentanten nicht die Realität der transzendental-idealistischen Realitätstheorie selbst in Frage stellen?

Im siebten Vortrag charakterisiert Fichte die „Repräsentanten und Stellvertreter“ des Lichts technisch mittels des Begriffs *Bild*: Die Reflexion der Wissenschaftslehre bringt ein *Bild* des Lichts hervor, während das Licht selbst das *Abgebildete* ist. Es ist bekannt, dass die spätere Philosophie Fichtes insgesamt eine *Bildlehre* ausarbeitet.⁵⁰⁷ An der hier relevanten Textstelle betrifft der Begriff *Bild* zunächst die Distanz zwischen dem Licht und der jeweiligen Darstellungsform des Lichts.

In dieser Differenz liegt eine potenzielle subjektivistische Kritik verborgen: Aus Sicht des Einwandes besteht das Problem von Fichtes Konstruktion gerade darin, dass es sich nur um ein durch unsere begriffliche Tätigkeit hervorgebrachtes *Bild* handelt, das – aufgrund der Trennung von *Bild* und *Abgebildetem* – die Grenze des Bildes nicht zu überschreiten vermag, um zur Realität selbst vorzudringen.

Doch bereits die zuvor analysierte Kritik an der faktischen Denkform zeigt die Schwierigkeit dieser Einwände: Fichte bestreitet keineswegs, dass die Realitätstheorie der Wissenschaftslehre ein *Bild* ist und nicht das *Abgebildete*. Seine Gegenfrage aber lautet – so meine These –: Warum glauben seine Kritiker, dass Realität notwendig eine Objektivität *an sich*, unabhängig vom Bild, sein müsse?

Um dies zu behaupten, müssten seine Gegner eine spezifische Vorverständigung von Realität voraussetzen, nämlich: Das Reale sei ein korrelationsloses *Sein an sich*, unabhängig vom Bild bzw. vom Begriff. Doch die Problematik dieser Vorverständigung liegt offen zutage. Um zu beweisen, dass Fichtes Realitätstheorie (als Bild) keine Realität habe, müssen die Kritiker eine Differenz zwischen Bild und *Abgebildetem* annehmen. Aber woher wissen sie, dass etwas ein *Bild* ist und nicht das *Abgebildete* selbst?

Offenbar bedarf es eines *Kriteriums*, um zwischen beiden zu unterscheiden – doch nach der eigenen Vorannahme der Kritiker, dass das Reale ein objektives *An-sich* außerhalb aller Begriffe sei, kann ein solches Kriterium gerade nicht verfügbar sein: Wenn das Reale außerhalb des Begriffs liegt, gibt es keinen begrifflichen Zugang, um seine Differenz zum Begriff selbst zu erkennen.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Zu diesem Thema vgl. Drechsler (1955) sowie die thematischen Diskussionen in *Fichte-Studien*, Bd. 42, 47 und 48; vgl. Schnell und Kuneš (2016); Klotz und d’Alfonso (2019); Klotz und d’Alfonso (2020).

⁵⁰⁸ Ein ähnlicher Gedanke findet sich m. E. auch bei Schmid, wenn er argumentiert: „Wenn es dennoch möglich sein soll, über das Absolute zu reflektieren, ohne es in dieser Reflexion zu vernichten, dann müssen wir zuallererst dieser Differenz von Reflexion und Unmittelbarkeit in der Reflexion selbst Ausdruck verschaffen.“ (Schmid 2004, S. 73)

Die transzendental-idealistische, oder genauer, die lebendige und genetische Denkweise fragt jedoch danach, wie wir überhaupt zu jener Vorverständigung gelangen, dass es nicht ausreiche, allein auf unsere Begriffe zu rekurrieren, um Realität zu erfassen. Muss nicht die Unterscheidung zwischen dem Begrifflichen und dem Nicht-Begrifflichen (Realität) selbst bereits gewisse begriffliche Maßstäbe voraussetzen, um überhaupt vorgenommen werden zu können?

Im Text des siebten Vortrags greift Fichte unverkennbar erneut auf diese genetische Denkart zurück und formuliert die These: Um überhaupt grundlegend zwischen Bild und Abgebildetem unterscheiden zu können, darf man – im Gegensatz zu seinen Kritikern – diese nicht als zwei voneinander getrennte, heterogene Entitäten auffassen, sondern muss sich auf die *Wechselbezüglichkeit* zwischen *Bild* und *Abgebildetem* konzentrieren:

[E]in Abgebildetes, [...] ist nicht ohne *Bild* denkbar, und wiederum Bild, als Bild, nicht ohne ein Abgebildetes. Bemerken Sie diesen wichtigen, und, wenn er gleich hier recht gefaßt wird, Sie tief in die Sache hineinführenden Umstand. – Sie vollziehen hier ein *Denken*, das da Wesen, Geist und Bedeutung hat, und in Beziehung auf dieses Wesen ganz und gar sich gleich und unveränderlich ist. Dieses kann ich Ihnen unmittelbar nicht mittheilen, noch Sie es mir; aber wir können es construiren, entweder an dem Begriffe des Abgebildeten, der da setzt Bild, oder an dem des Bildes, der da setzt Abgebildetes. Ich frage: haben wir denn in den beiden so eben vollzogenen Begriffen, abgesehen von der zur Sache gar nicht gehörigen Stellung der Glieder, was den eigentlichen innern Inhalt des Denkens anbetrißt, Zweierlei gedacht, oder haben wir nicht vielmehr in beiden ganz dasselbe gedacht.⁵⁰⁹

Ein zentraler Gedanke der zitierten Passage liegt darin, dass Bild und Abgebildetes nicht als zwei voneinander getrennte und unabhängige Instanzen, sondern als zwei Glieder ein- und derselben *Relation* verstanden werden sollen, wobei der Relation ein Vorrang gegenüber den Relata zukommt. Dieser, im Allgemeinen bereits formulierte philosophische Gedanke erhält hier eine spezifische Bedeutung, insofern er auf die *Bild-Abgebildetes*-Problematik angewandt wird: Auch der theoretische Inhalt und die theoretische Form der Realitätstheorie werden durch ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Wie das Zitat deutlich macht, lässt sich der eigentliche Gedankengehalt hier nicht vom Vollzug des „Konstruierens“ dieses Gehalts trennen. Vielmehr besteht er gerade darin, dass Vollzug und Inhalt ineinander aufgehen.

Dies bedeutet wiederum, dass die objektive Gültigkeit und Wahrheit der Theorie untrennbar mit

⁵⁰⁹ GA II/8, S. 102.

dem subjektiven Vollzug des Theoretisierens verbunden sind. Es gibt keine objektive Wahrheit oder Gültigkeit, die vollständig unabhängig vom subjektiven Vollzug ihrer Darstellung wäre. Denn wenn wir an Bild und Abgebildetes denken, denken wir stets an ihre *Beziehung*. Schnell hat in einem anderen Zusammenhang die konstitutive Bedeutung des inneren Verhältnisses zwischen Wahrheit und dem Vollzug ihres „Ent-deckens“ herausgearbeitet. Seine Überlegungen lassen sich m. E. fruchtbar machen, um Fichtes Auffassung zu erhellen, dass die Evidenz als höchste Wahrheit nur im performativen Vollzug der transzendental-reflexiven Darstellung selbst zu erfassen ist:

An der Gültigkeit der Gesetze der euklidischen Geometrie ließe sich zum Beispiel zeigen, dass diese Gesetze „vor“ ihrer Entdeckung nicht „falsch“ gewesen sind (die empirische Entdeckung tangiert die Wahrheit ja überhaupt nicht), im eigentlichen Sinne aber auch nicht „wahr“ waren, da ihre „Wahrheit“ ja notwendig ihr Entdecktsein impliziert. Ihre Ent-deckung tritt also gleichsam konstitutiv in ihr Wahrsein ein – was nichts mit dem „Konstruktivismus“ und auch mit keiner obskuren Variante desselben zu tun hat.⁵¹⁰

Auf die vorliegende Problemstellung übertragen, heißt das: Nur durch das Erfassen der Unterscheidung und der Beziehung zwischen Bild und Abgebildetes kann man Bild und Abgebildetes überhaupt erfassen. Das heißt, sie sind nur *durcheinander* intelligibel, und dieses – so Fichte – „*Durcheinander*“⁵¹¹ selbst, nämlich ihre Relationalität als solche, ist ursprünglicher und grundlegender als isoliert betrachtetes *Bild* oder *Abgebildetes*. Diese Struktur des *Durcheinander* wird von Fichte als „*Urbegriff*“⁵¹² bezeichnet.

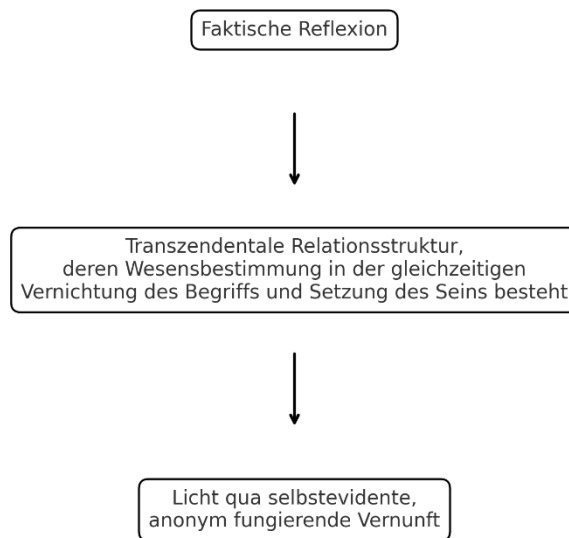
Dass auch der theoretische Inhalt und die theoretische Form der Realitätstheorie nur durch ihre Relationalität bestimmt sind, wird eine entscheidende Rolle in Fichtes Argumentation spielen, wenn man bedenkt, dass die Priorität der Relation gegenüber den Relata selbst den Inhalt der transzendental-idealistisch fundierten Realitätstheorie ausmacht.

Wir erinnern uns kurz an das in Vortrag 4 entwickelte Schema der genetischen Erklärung der Reflexion, das – wie bereits gesagt – zugleich eine Realitätstheorie impliziert:

⁵¹⁰ Schnell (2020a), S. 184.

⁵¹¹ GA II/8, S. 104.

⁵¹² GA II/8, S. 102.



↓ bedeutet: wird zurückgeführt auf

Der zuvor vollzogene Argumentationsschritt entspricht genau jenem Moment im theoretischen Schema Fichtes, in dem die faktische Reflexion auf eine transzendente Relationsstruktur zurückgeführt wird. Nur vollzieht sich dies hier auf einer höheren Reflexionsebene: Diese Rückführung gilt nun auch für *jene* Reflexion selbst, die das theoretische Schema hervorgebracht hat.

M. E. enthält diese Bewegung eine implizite Antwort Fichtes auf das Problem des Subjektivismus: Eine Voraussetzung des reflexiven Vollzugs wird nur dann zum Problem, wenn man – wie etwa Schelling – stillschweigend davon ausgeht, dass objektive Wahrheit notwendig eine *korrelationslose Objektivität* bedeute. Genau dies ist jedoch *nicht* die Position der Realitätstheorie Fichtes.

Fichte behauptet vielmehr, dass die Korrelation von Begriff und Sein für objektive Gültigkeit und Wahrheit intrinsisch ist. In diesem Sinne stellt die Distanz zwischen Begriff und Sein kein Hindernis für die Erkenntnis des Seins dar, sondern ist vielmehr die *innere Verfasstheit* des Seins selbst. Die anfängliche Distanz, die dem theoretischen Inhalt der Wissenschaftslehre zugrunde liegt, bezeichnet vielmehr nur die Natur der Struktur unserer Erkenntnis, die gerade durch diese Theorie selbst aufgedeckt wird. Insofern lässt sich sagen: Durch diese Klärung wird die eingangs formulierte Fragestellung gleichsam *aufgelöst*.

Damit wird deutlich, dass Fichte ein Verständnis von der realen Notwendigkeit der Vernunft vertritt, das sich grundlegend von der rationalmetaphysischen Tradition – von einem dogmatischen

Rationalismus à la Spinoza oder Leibniz bis hin zu Schelling⁵¹³ – unterscheidet. Und eben diese Differenz bringt zugleich ein anderes Verständnis der theoretischen Gestalt seiner eigenen Theorie mit sich.

Für Fichte ist die Vernunft kein korrelationsloser, intelligibler Gegenstand, das in einem statischen, propositionalen System objektiv dargestellt werden könnte. Vielmehr ist die Vernunft anonym wirksam und fungierend. Sie leuchtet ein durch die *lebendige Besinnung* des Subjekts auf seine eigene transzendente relationale Struktur. *Bild* ist in diesem Sinne kein Hindernis für die Erkenntnis der realen Notwendigkeit der Vernunft, sondern die Äußerung eben dieser realen Notwendigkeit der Vernunft selbst.⁵¹⁴

Erst durch diese erklärende Arbeit kann Fichte sagen, dass hier *Bild* und *Abgebildetes*, *Sein* und *Begriff* eine organische, sich selbst erklärende Einheit bilden:

Hier begründet derselbe Eine Begriff durch sein eigenes wesentliches Sein seine Erscheinung; dadurch wird in ihm schlechthin gesetzt, was nur durch einander und organisch construiert ist, Bild und Abgebildetes, und wiederum seine Erscheinung zeigt an und ist der Exponent seines innern Seins, als einer vorauszusetzenden organischen Einheit des *Durcheinander*: sein Sein für sich, stehend und unveränderlich, und eine innerliche, wesentliche, noch keinesweges äusserlich construierte Organisation des Durcheinander, sind durchaus Eins: demnach ist hier *absolute Einheit* durch sich selbst begründet und erklärt.⁵¹⁵

In diesem Sinne enthält der reflexive Zugang bei Fichte ein anderes, nicht-dogmatisches und angemesseneres Verständnis der realen Notwendigkeit der Vernunft als dasjenige, das bei den zuvor genannten rationalmetaphysischen Denkern zu finden ist. Dadurch wird zugleich möglich, dass Fichte für die Begründbarkeit der realen Notwendigkeit der Vernunft nicht jene unpassenden theoretischen Lasten auf sich nehmen muss, die mit dem Dogmatismus verbunden sind.

Man könnte dieser Auffassung jedoch weiter kritisch entgegnen: Auch wenn die

⁵¹³ Als nachkantianischer Idealist ist Schelling einem Prinzip verpflichtet, das den Begriff einer tätigen absoluten Vernunft – nämlich der absoluten Subjekt-Objekt-Einheit – bezeichnet. Dies hätte ihn prinzipiell von der vorkritischen, dogmatisch-rationalistischen Metaphysik der Vernunft unterscheiden müssen. Aus Fichtes Sicht jedoch führt Schellings Bindung an ein spinozistisches objektives System gerade zu einer unangemessenen Objektivierung der tätigen Vernunft. Diese wird dadurch auf einen statischen höchsten intelligiblen Gegenstand im Sinne eines dogmatischen Rationalismus reduziert, ohne dass erklärt werden könnte, wie überhaupt eine Beziehung zwischen ihr und uns möglich ist. Zur Kritik Fichtes an Schelling in der WL-1804/II vgl. GA II/8, S. 208 ff.

⁵¹⁴ Ein ähnlicher Gedanke findet sich m. E. auch bei Schmid, wenn er argumentiert: „Dieser Begriff des Unbegreiflichen, den Fichte den *Urbegriff* nennt, verdeckt aber die wahre Seinsweise des Absoluten nicht, sondern artikuliert sie gerade. Insofern kann man sagen, das Absolute selbst – das reine Licht – äußere sich im Begriff als das, was es ist, nämlich als nicht-objektivierbares Absolutes. Licht und Begriff durchdringen sich auf diese Weise im *Urbegriff*.“ (Schmid 2004, S. 74)

⁵¹⁵ GA II/8, S. 104.

subjektivistischen Kritiker durchaus anerkennen, dass Fichtes Ansatz das Subjektivismusproblem hier aufzulösen vermag, hegen sie doch einen grundsätzlichen Vorbehalt gegen eben diesen Ansatz selbst. Dieser Vorbehalt liegt darin, dass eine durch relationale Struktur vermittelte objektive *Wahrheit* angeblich an einem letzten Grund mangle. Genau dies – so die Kritik – lasse unser gesamtes Erkenntnismodell in einen hohlen Subjektivismus abgleiten.⁵¹⁶

Doch Fichte kann, sofern man nochmals das zuvor entwickelte Schema – insbesondere den Übergang von der zweiten zur dritten Stufe – in Erinnerung ruft, darauf verweisen, dass die sicherzeugende Evidenz der Vernunft sehr wohl eine letzte Wahrheit darstellt, die sich der Relation entzieht. Doch auch diese Wahrheit lässt sich *nicht in einem statischen, propositionalen System objektiv darstellen*. Sie leuchtet vielmehr unmittelbar ein im Prozess der *genetischen Selbsterklärung der Reflexion*, durch die Abstraktion von der relationalen Struktur.

Ein entsprechender Gedankengang wird von Fichte im achten Vortrag entfaltet. Dort argumentiert er, dass das Licht im gesamten Vollzug der Reflexion gegenwärtig sei, jedoch nicht als deren Ergebnis betrachtet werden könne, weil jede einzelne Reflexionshandlung des Subjekts bereits innerlich und unmittelbar in die Selbstentfaltung des Lichts eingebettet ist und sich von dieser nicht absetzen kann: Das Licht ist das inwendige, innere *Leben* aller Reflexion.⁵¹⁷

Daher, so Fichte, besteht der einzige Zugang zum Licht in einer „Negation“ des Begriffs.⁵¹⁸ Der Punkt der negativen Operation besteht darin, dass sich in ihr eine ursprünglich einfache und unmittelbare Einheit zeigt, die dem gesamten Bereich der Begriffe vorausliegt und von ihm unterschieden ist – insofern sie das Einzige ist, was nach der Negation des Begriffs „übrig bleibt“⁵¹⁹ und „für sich bestehen soll“.⁵²⁰ Dieses nicht weiter präzisierbare *Für-sich-Bestehende* ist der reale Grund des Begriffs selbst. Fichte bezeichnet dies als *Urlicht*.

Im achten Vortrag charakterisiert Fichte die reflexive Tätigkeit der Wissenschaftslehre in folgender Weise:

[...] es verfolgt grade den Tod bis in seine letzte Verschanzung, um zum Leben zu kommen, dies liegt im *Lichte*, welches Eins ist mit der Realität, und die Realität geht in ihm auf; und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte.⁵²¹

⁵¹⁶ Dazu vgl. Schmid (2004), S. 74 f.

⁵¹⁷ Vgl. *GA* II/8, S. 120. Wie in der Forschung häufig hervorgehoben wurde, betrifft der Urbegriff die „äußere Existenzform“ des Lichts, während das Licht selbst in seiner „inneren Existenzform“ verstanden werden muss. Vgl. Janke (1966), S. 116 f.; Schnell (2023), S. 88 f.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Ibid.

Auf diese Weise holt Fichte im „Grabstätte des Begriffs“⁵²², das durch die negative Operation eröffnet wird, das Problem des Subjektivismus erneut ein bzw. löst es auf – und zwar durch eine lebendige Erklärung der Konstellation von Reflexion und Evidenz.

4.2.3 Fichtes zweite Reaktion auf die offene Herausforderung: Die Auseinandersetzung zwischen „Idealismen“ und „Realismen“ als Antwort auf den Subjektivismusvorwurf und objektivistische Konkurrenzpositionen

Durch die obige Rekonstruktion dürfte bereits teilweise erkennbar geworden sein, inwieweit die transzendental-idealistisch fundierte Realitätstheorie – wie ich es genannt habe – aus sich selbst heraus die Distanz zwischen ihrem theoretischen Inhalt und ihrer theoretischen Form transparent machen kann. Ihr Kern liegt darin, dass diese Distanz aus der inneren Struktur der Reflexion heraus verständlich wird. Die genetische Darstellung der Wissenschaftslehre ist in Wahrheit das Selbstverständnis der Reflexion, welches diese als eine lebendig entfaltete Form ursprünglicher Realität requalifiziert. Fichte versucht genau auf diesem Weg, die durch die oben gesprochene Distanz verursachten Schwierigkeiten bei der Lösung des Realitätsproblems grundlegend zu beenden bzw. aufzulösen.

Im weiteren Verlauf der WL-1804/II stellt Fichte jedoch fest, dass diese Schwierigkeit *nicht vollständig überwunden* werden kann, solange er nicht auf eine *weitere Variante* dieser Schwierigkeit eingeht. Was bisher geleistet wurde, ist Fichtes Darstellung, wie durch seine genetische Erklärung der Reflexion das Problem des Subjektivismus aufgelöst werden kann. Doch auch andere, mit Fichtes transzendental-idealistisch fundierter Realitätstheorie *konkurrierende* Theorien könnten womöglich eine Erklärung für die innere Relationalität der Reflexion liefern – was allerdings zu völlig *anderen Verständnissen* von oder sogar zu *Zweifeln* an der realen Notwendigkeit der Vernunft führen kann. Sobald also die relationale Struktur der Reflexion von dem transzendental-idealistisch bestimmten Rahmen ablösbar erscheint, stellt sich die Frage, warum die von Fichte entworfene transzendental-idealistische Weltanschauung nicht durch eine andere ersetzt werden könnte.

Die Möglichkeit solcher konkurrierender Theorieformen wird zunächst im neunten Vortrag anhand einer Analyse der Struktur des *Urbegriffs* thematisch gemacht:

Wollte ich hier zur Schärfung derselben ja noch Etwas beibringen, so könnte es nur dies sein:
dem Begriffe, als absolute Beziehung des Abgebildeten auf's Bild, und umgekehrt, kommt es,
da er nur *diese Beziehung* ist, gar nicht darauf an, daß das Abgebildete das für sich bestehende

⁵²² Ibid.

Licht, und das Bild – *dieses Bild* sein soll; Abgebildetes und Bild, bloß als solches, reicht ihm hin; ferner kommt es dem *innern Wesen* desselben, dieses als absolut für sich bestehend vorausgesetzt, auch nicht einmal an auf *Abgebildetes* und *Bild*, sondern dieses innere Wesen ist ja sichtbar ein bloßes Durcheinander. Daß dieses Durcheinander, als eben existent, am Bild und Abgebildeten eingeleuchtet, hat sich faktisch also gefunden. Wer berechtigt uns denn aber, zu sagen, theils, daß dieses *Durcheinander* einleuchten, oder existent werden *müsse*, theils, falls es etwa dieses solle, es grade am Bild und Abgebildeten sich construiren müsse, und nicht etwa für andere, und unter andern Bedingungen auf eine unendlich verschiedene Art sich construiren könne: durch welche Erwägung wir die untern Glieder, und ihr Disjunktions-Fundament, in einem System genetischer Erkenntniß nämlich, verlieren.⁵²³

Die Relationalität, als solche betrachtet, stellt eine selbstgenügsame *formale* Struktur dar, in der alle Relata ausschließlich durch ihre *Stellung* innerhalb der Relation bestimmt werden. In diesem Sinne besitzt der „Input“ dieser formalen Struktur eine gewisse Beliebigkeit bzw. Gleichgültigkeit: Es könnte das *Licht* sein, das die Wissenschaftslehre zu bilden versucht, es könnte aber ebenso ein *anderer Inhalt* sein – alle Inhalte eint lediglich, dass sie der formalen Bestimmung durch die Relation unterliegen müssen.

Insofern scheint die formale Struktur der Relationalität gegenüber dem Licht eine gewisse Priorität zu gewinnen. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass die relationale Struktur der Reflexion nicht notwendig aus der transzendental-idealistisch fundierten Metaphysik der Wissenschaftslehre erklärt werden muss, sondern umgekehrt: Sie bedingt diese Theorie. Relationalität bzw. der Urbegriff wäre in diesem Fall lediglich eine faktisch vorhandene funktionale Struktur des Bewusstseins, die keinerlei metaphysischen Anspruch bzw. keine Aussage über den realen Status der Vernunft enthält.

Ein solches Verständnis der relationalen Struktur der Reflexion führt zu einer Theorie, die mit Fichtes Ansatz *konkurriert*. Diese Theorie behauptet: Da alle Erkenntnis vermittle von Relation geschieht, ist die Relation selbst ein letztlich *unerklärliches Faktum*.⁵²⁴ Sie anerkennt wie Fichte die relationale Struktur der Reflexion, verneint jedoch, dass diese Struktur Äußerung einer ursprünglichen, der Relation entzogenen Realität sei. Auch Fichtes eigener Reflexionsweg hin zu dieser Realität setzt eine Vielzahl komplexer relationaler Operationen voraus – damit wäre auch seine Unmittelbarkeit bereits *vermittelt*.

⁵²³ GA II/8, S. 128, 130.

⁵²⁴ Darauf wird zunächst angedeutet durch die oben zitierte Bemerkung, dass sich an dieser Stelle kein weiteres Genetisieren mehr vollziehen lässt; seit dem zwölften Vortrag wird dies dann zunehmend explizit, indem der Urbegriff als ein „absolutes Faktum“ bzw. „Urfaktum“ bezeichnet wird. Vgl. GA II/8, S. 180, 206.

Diese Position wird ab dem elften Vortrag als „Idealismus“ bezeichnet.⁵²⁵ Doch es handelt sich dabei keineswegs um den von Fichte vertretenen transzendentalen Idealismus, sondern vielmehr um einen *psychologistischen Idealismus*. Zugleich steht diese Position dem *Skeptizismus*, unserem bisherigen Hauptgesprächspartner, nahe: Ausgehend von Relationen lässt sich eine hochkomplexe, systematische Weiterklärung aufbauen – doch innerhalb dieser idealistischen Position enthält diese Erklärung keinerlei ontologische Verpflichtung, sondern gilt als Produkt bzw. Projektion subjektiver formaler Strukturen.

Mit dem Auftreten der idealistischen Position führt Fichte eine weitere mögliche Theorie des „Realismus“ als konkurrierende Position ein.⁵²⁶ Diese realistische Theorie akzeptiert zwar die idealistische Erklärung der relationalen Struktur, vertritt jedoch folgende zwei Annahmen: (1) Um die Einheit der relationalen Struktur selbst, d. h. die wechselseitige Verweisung von Subjekt und Objekt, erklären zu können, müsse die Einheit der Vernunft – eben qua das zuvor thematisierte „Urlicht“ – weiterhin vorausgesetzt werden. (2) Gerade weil im Reflexionsprozess alles durch Relation vermittelt ist, müsse man grundsätzlich auf die Reflexionsmethode verzichten und die Einheit der Vernunft als ein absolutes Sein jenseits aller Reflexion – auch jenseits der darin gewonnenen Evidenz – behaupten.

Man erkennt: Die Argumentation des Realismus ähnelt stark dem von mir in 2.2 rekonstruierten Schellingschen objektivistischen Idealismus.⁵²⁷ Weil die reflexive Methode gegenüber dem Skeptizismus besonders empfindlich ist, postuliert man ein nicht-reflexives Sein der Vernunft.

Da beide Positionen – sowohl der Idealismus als auch der Realismus – dieselbe relationale Struktur der Reflexion zugrunde legen, daraus jedoch zwei gegensätzliche Folgerungen ziehen, nämlich einerseits den Zweifel an der realen Notwendigkeit der Vernunft, andererseits ein davon abweichendes, ebenfalls konkurrierendes Verständnis davon, sieht sich Fichte verpflichtet, auf beide Theorien einzugehen und die Herangehensweise der Wissenschaftslehre zu verteidigen. Im neunten Vortrag kündigt Fichte seine eigene Haltung gegenüber diesen beiden Positionen an⁵²⁸: Beide erfassen lediglich *einseitig* und *isoliert* einen Aspekt der Äußerung der Evidenz – sei es den Urbegriff oder das Urlicht – und verkennen dabei, dass die Evidenz in Wahrheit die Einheit von Urbegriff und Urlicht, d. h. von

⁵²⁵ Vgl. *GA* II/8, S. 164.

⁵²⁶ Vgl. *GA* II/8, S. 168.

⁵²⁷ Fichte betrachtet den Schellingianismus ebenso wie den Spinozismus häufig als eine Form des Realismus (vgl. *GA* II/8, S. 208 ff.). Streng genommen handelt es sich dabei jedoch um einen Real-Idealismus bzw. objektiven Idealismus. Gemeinsam ist diesen Positionen mit Fichtes transzendentalen Idealismus die Behauptung einer ursprünglichen Einheit von Intelligibilität und Realität; der Unterschied liegt in der jeweiligen Form ihrer Darstellung. Während der erstere Zugang laut Fichte eine vorkritische, objektivierende Darstellungsweise verfolgt, wählt der letztere eine reflexiv-transzendente Vorgehensweise.

Michael Della Rocca vertritt mit Nachdruck die These, dass Spinozas Philosophie als eine radikale Konsequenz des Prinzips vom zureichenden Grund gelesen werden sollte, und dass sie in diesem Sinne die ursprüngliche Einheit von Intelligibilität und Realität affirmiert. In einem Aufsatz bemerkt er, dass Spinozas „Realismus“ in dieser Hinsicht tatsächlich auch als eine Form des „Idealismus“ verstanden werden kann. Dieses Spinoza-Bild nähert sich stark der Gestalt Schellings, wie sie sich aus Fichtes Perspektive ergibt. Vgl. Della Rocca (2012).

⁵²⁸ *GA* II/8, S. 130, 138.

Vollzug und Sein, ist.⁵²⁹

Ein fruchtbarer Ansatzpunkt zur Lösung dieses Problems liegt m. E. darin, zu bemerken, dass beide Positionen in einer *Antinomie* zueinanderstehen: Die eine leugnet die Realität und verortet alles im Reflexionszusammenhang, die andere fordert, dass man die Reflexion überschreiten müsse, um zur Realität zu gelangen. Fichte entwickelt daher in den Vorträgen 11 bis 14 eine Argumentationsstrategie, in der beide Positionen einander in ihren jeweiligen Schwächen angreifen, um so ihre inneren Probleme sichtbar zu machen. Auf diese Weise rekonstruiert Fichte verschiedene Varianten der Auseinandersetzung zwischen Realismus und Idealismus und zeigt, welche unterschiedlichen Versionen dieser Theorien sich aus ihren jeweiligen Grundannahmen ergeben.⁵³⁰ Die Motivation dieses Unternehmens besteht m. E. in erster Linie darin, die möglichen Erscheinungsformen und die durch sie für die Wissenschaftslehre entstehenden Hindernisse vollständig zu erfassen – um schließlich die damit verbundenen Schwierigkeiten umfassend beantworten zu können.⁵³¹

Im Folgenden werde ich nicht in die konkreten Debatten zwischen Idealismus und Realismus eintreten, sondern mich auf die zentralen Argumentationsschritte konzentrieren, mit denen Fichte das oben formulierte Problem zu lösen versucht. In einer erhellenden Passage der Selbstklärung im dreizehnten Vortrag stellt Fichte klar, dass die Wissenschaftslehre seit ihrer Entstehung immer wieder missverstanden worden sei – nämlich als jene oben dargestellte Form des Idealismus, die ihr philosophisches Prinzip als faktisch-funktionale Struktur des Bewusstseins deutet. Das jedoch, so Fichte, stimmt nicht:

Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine *Thathandlung*, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, *Genesis* benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinausgewesen. Sie hat dieses noch auf andere, eben so unzweideutige Weise gezeigt: besonders an ihrem Grundpunkte, dem Ich. Sie hat nie zugegeben, daß dieses als gefunden und wahrgenommen, ihr Princip sei, – als gefunden, ist es nie *reines* Ich, sondern nur die individuelle Person eines Jeden, und wer da meint, es als rein *gefunden* zu haben, der befindet sich in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man uns

⁵²⁹ Dazu vgl. Barth (2004), S. 290.

⁵³⁰ Dadurch verwandelt sich in Fichtes Texten die Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Realismus in eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen „Idealismen“ und „Realismen“.

⁵³¹ Eine ausführliche Analyse der Konstellation zwischen Realismus und Idealismus findet sich u. a. bei Janke (1966); Schüßler (1972); Schlösser (2001); Schmid (2004); Pluder (2012); Schüz (2022); Schnell (2023) sowie Sommer (2024).

aus Unkunde des wahren Principis der W.-L. auch vorgeworfen hat. – Sodann hat die W.-L. stets bezeugt, daß nur als *erzeugt* sie das Ich für rein anerkenne und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch da die Erzeugung *höher* liegen wird, als das Erzeugte. Diese Erzeugung eben des Ich, und mit ihm des ganzen Bewußtseins, ist jetzt unsere Aufgabe.⁵³²

In dem zitierten Abschnitt wird hervorgehoben, dass die Wissenschaftslehre nicht nur die relationale Struktur des Bewusstseins erkennt, sondern *etwas Höherliegendes* als diese – nämlich die *Erzeugung*.⁵³³ Damit ist zugleich ein implizites Gegenargument gegen die idealistische Position gegeben: Ohne eine – apriorische, vorgängige und präbewusst – vollzogene Erzeugung wäre Relationalität im Grunde überhaupt nicht möglich. Wenn sich die *Evidenz* der wechselseitigen Verweisung von Subjekt und Objekt nicht selbst erzeugt, dann verfügen die Glieder bzw. „Stellen“ innerhalb der Relation über keinen Einheit- und Disjunktionpunkt, der die Glieder miteinander verbindet – damit wäre Relation als solche unmöglich. Auch wenn es keine objektive Wahrheit gibt, die isoliert vom Subjekt existierte, so ist doch gerade die Tatsache, dass objektive Wahrheit und Gültigkeit stets mit dem subjektiven Vollzug korreliert sind, ein hinreichender Nachweis dafür, dass es eine *Wahrheit* gibt, die nicht bloß ein Glied innerhalb der Relation ist, sondern sich der Relation entzieht und ihre Wahrheit *in sich selbst* trägt: „aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber“. ⁵³⁴

Diese Wahrheit ist kein reflexionsloses *An-sich*, sondern die *Urerzeugung* der Reflexion: das sich wissende Wissen.⁵³⁵

Auf dieser Grundlage entfaltet Fichte im vierzehnten Vortrag sein abschließendes Argument gegen die idealistische Position. Dort analysiert er, warum wir überhaupt die Reflexion als eine „Projektion“ empfinden. In einer Weise, die dem Verständnis der gegenseitigen Beziehung von Begriff und Sein im vierten Vortrag sowie der Deutung des *Durcheinander* im siebten Vortrag nahekommt, zeigt Fichte, dass die Reflexion strukturell ein „Abbrechen“ ⁵³⁶ der Intelligibilität enthält. Dies verweist auf die Struktur der Selbstvernichtung bzw. Selbstüberschreitung des Begriffs: Der Begriff muss stets „*per hiatum*“⁵³⁷ eine „*vorgebliche Realität*“⁵³⁸ projizieren – ein *Sein*, das jede Begreifbarkeit vernichtet –, damit er sich selbst von ihr unterscheiden und sich selbst *als* Begriff des Seins bestimmen kann:

⁵³² GA II/8, S. 202, 204.

⁵³³ Vgl. Schnell (2023), S. 114 f.

⁵³⁴ GA II/8, S. 204 ff.

⁵³⁵ Vgl. die entsprechende Analyse in 3.1.

⁵³⁶ GA II/8, S. 220.

⁵³⁷ GA II/8, S. 221. (Copia)

⁵³⁸ Ibid. (Copia) In der Ausgabe von Immanuel Hermann Fichte erscheint dies als „wahrhafte Realität“.

Dein Bewußtseyn des Denkens soll ein wirkliches wahres realiter vorhandenes Denken setzen, ohne daß Du Rechenschaft darüber zu geben vermagst, es dieses Bewußts. [Abkürzung für Bewusstsein – Zus. v. V.] projicirt daher eine vorgebliche Realität, per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit, und Unerklärlichkeit hindurch.⁵³⁹

Wie ich zuvor bereits dargelegt habe, genetisiert Fichte durch diese Theorie die *An-sich-Undurchdringlichkeit* des Seins und erreicht so eine transzendental-idealistische Interpretation der Realität. Die idealistische Gegenposition jedoch bezweifelt, dass diese Theorie *tatsächlich* eine Erklärung der Realität darstellt – sie sieht darin vielmehr lediglich eine leere und nichtige erkenntnistheoretische Perspektive des Subjekts.

Ihr Argument lautet: Da unsere Erkenntnisstruktur notwendig ein „Abbrechen“ der Intelligibilität enthält – also eine strukturelle Differenz zwischen Intelligibilität und Sein –, können wir nie eine reale Einheit zwischen beiden erreichen. Und sobald diese Einheit zweifelhaft ist, wird auch fraglich, ob die transzendente relationale Struktur überhaupt konstitutiv für die Realität selbst ist.

Fichtes Gegenargumentation besteht jedoch in der Diagnose eines *Fehlschlusses*, der auf einer falschen Interpretation der transzendentalen relationalen Struktur beruht. Dass in unserer Erkenntnisstruktur eine Differenz zwischen Intelligibilität und Sein erscheint, bedeutet *nicht*, dass keine Einheit zwischen beiden existiert. Die korrekte Schlussfolgerung lautet vielmehr: Gerade weil wir wissen, dass die Differenz zwischen Intelligibilität und Sein „doch nur Resultat und Effekt des bloßen Bewußtseins ist“⁵⁴⁰, dürfen wir sie nicht „als wahr“⁵⁴¹ bzw. *an sich gültig* gelten lassen.

Dies wird besonders im Rückbezug auf das oben behandelte *Erzeugungsargument* einleuchtend: Gerade die Tatsache, dass die Struktur der Reflexion relational ist, ist eine hinreichende Ausweisung dafür, dass eine wahre Einheit von Intelligibilität und Sein existiert – denn andernfalls wäre die relationale Struktur nicht nur nicht durchhaltbar, sondern ihre eigene Existenz überhaupt unmöglich. Dass die Reflexionsstruktur als *nichtig* erscheint, ist gerade der *Ausweis* des Seins der Vernunft. Es liegt hier also durchaus eine Erklärung der Realität vor, und zwar eine, die besagt, dass die Vernunft *ist* und dass sie die Realität apriorisch konstituiert.⁵⁴²

Dass das Resultat und der Effekt des bloßen Bewußtseins hier nicht *als wahr* gelten gelassen werden dürfen, darf jedoch keineswegs mit einer *realistischen* Position verwechselt werden, die

⁵³⁹ GA II/8, S. 219, 221. (Copia)

⁵⁴⁰ GA II/8, S. 220.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Janke hat m. E. diesen Gedanken durchaus erkannt und ihn unter der Bezeichnung eines „hinwegsehenden Zusehens“ gefasst. Vgl. Janke (1970), S. 393. Diese Formulierung stellt einen wichtigen interpretatorischen Zugriff in Jankes Fichte-Lektüre dar. Barth hingegen kritisiert diese Ausdrucksweise Jankes als zu „metaphorisch“. Vgl. Barth (2004), S. 294. Die hier vorgelegte Analyse kann als der rationale Gehalt dessen verstanden werden, was Janke mit seiner metaphorischen Wendung zum Ausdruck bringen wollte.

behauptet, die Reflexion müsse überwunden werden, um zum *Sein an sich* zu gelangen.

Eine solche angebliche „Überwindung“ setzt nämlich bereits eine Relation von „Nicht-An-sich“ und „An-sich“ (bzw. ein „Nicht-nicht-an-sich“) voraus⁵⁴³ – also eine Objektivierung auf Basis dieser Relation. Doch die innere Einheit der Vernunft ist gerade nichts, was sich als ein relationaler Gegenstand dem Subjekt zuschreiben ließe. Sie ist vielmehr die unmittelbare und schlechthinnige *Voraussetzung* aller möglichen Relationen. Wir müssen vielmehr sagen: Nur weil sich die Vernunft qua *Evidenz* in uns vollzieht, kann Relation überhaupt ursprünglich gesetzt werden. Die Evidenz der Vernunft ist daher nicht etwas, das sich durch Relation *objektivieren* ließe – sie *ist* vielmehr dasjenige, was die relationale Struktur unmittelbar *ist, teilnimmt und lebt*.

Die Wissenschaftslehre bietet keine Objektivierung der Einheit, sondern sie führt ihre Hörer – indem sie die *Nichtigkeit* der Relation gegenüber der *Vernunftseinheit* (die Fichte im folgenden Zitat als *Wesen* bezeichnet) aufzeigt – zur ursprünglichen *Einsicht* in diese Einheit:

Also, ich sehe ein, daß die ganze Relation und Vergleichung mit dem *Nicht-an sich*, aus der erst die Form des Ansich, als solche entsteht, überhaupt und in ihrem Mittelpunkte, also gerade als der Einheitspunkt, der vorher geprüft und verworfen wurde, dem Wesen gegenüber, völlig nichtig ist, ohne Bedeutung, und ohne Effekt. Und da ich dieses einsehe, somit ungefähr ebenso vernichtend mit dem leeren Beisatze umgehe, als das Wesen selber; so muß ich als Einsicht auf gewisse [...] Weise am Wesen Theil haben.⁵⁴⁴

Auf diese Weise definiert Fichte seine eigene *Position* zwischen *Idealismus* und *Realismus* – in gewissem Sinne auch zwischen *Skeptizismus* und *Dogmatismus*. Sowohl der Idealismus als auch der Realismus *werten* die relationale Struktur der Reflexion *ab*, indem sie sie als eine bloß leere und nichtige Struktur interpretieren. Daraus ergeben sich jeweils zwei Konsequenzen: im ersten Fall der Zweifel an Fichtes Realitätstheorie, im zweiten ein alternativer Entwurf, der diese ersetzen soll.

Fichte hingegen argumentiert, dass gerade die scheinbare Leere und Nichtigkeit der Reflexion der Nachweis für das Sein der anonym fungierenden Vernunft sei – als der Einheit- und Disjunktionpunkt aller reflexiven Glieder, der sich selbst erzeugt. Die anonym fungierende Vernunft macht die Reflexion erst möglich, und die Reflexion manifestiert die anonym fungierende Vernunft. Das *Tun* ermöglicht das *Reden*, und das *Reden* offenbart das *Tun*. Beide bilden eine in sich geschlossene *Einheit*, die nicht leer ist, sondern ihre eigene *Wahrheit in sich selbst* trägt.

⁵⁴³ „Wie man das *Ansich* auffassen möge, so ist es doch immer bestimmt durch Negation eines ihm Entgegengesetzten, somit, als *Ansich*, selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit, und umgekehrt.“ (GA II/8, S. 222)

⁵⁴⁴ GA II/8, S. 226.

Dieser die Reflexion aufwertende Standpunkt ist der Standpunkt der transzendental-idealistischen Metaphysik – der nicht-dogmatischen Letztbegründung.

4.2.4 Fazit

Die Vorträge 5 bis 14 der Wahrheitslehre können m. E. als der argumentative Versuch Fichtes gelesen werden, die im vierten Vortrag erreichte genetische Selbsterklärung der Reflexion gegen eine mögliche Reaktualisierung subjektivistischer Einwände seitens der faktischen Denkart zu verteidigen. Diese Einwände beruhen sämtlich auf der gemeinsamen Voraussetzung, dass auch die in der vierten Vorlesung gewonnene Realitätsauffassung letztlich selbst durch einen faktischen Reflexionsvollzug gesetzt sei und daher möglicherweise bloß als Produkt der Reflexion erscheinen könnte.

Ich identifiziere zwei zentrale Argumentationslinien bei Fichte, mit denen er diesem Problem begegnet:

Erstens entwickelt Fichte in den Vorträgen 7 und 8 der WL-1804/II die These, dass die Tatsache, dass die *genetische Erklärung* des *genetischen Prinzips* der Reflexion ihrerseits eine faktische Reflexionstätigkeit voraussetzt, *kein Hindernis* für die Behauptung der Realität dieser Prinzipien darstellt. Denn gemäß Fichtes neuer Konzeption liegt die Realität dieser Prinzipien gerade nicht darin, dass sie irgendeine *reflexionslose intelligible Gegenständlichkeit* besäßen, sondern in der *Evidenz*, die gerade in der *Selbsterklärung der Reflexion einleuchtet*. Die Reflexion ist die *innere Weise*, in der diese Prinzipien *einleuchten* und *geäußert* werden. In diesem Sinne ist die Reflexion nicht ein äußerlicher „Repräsentant“ dieser Prinzipien, sondern ein *Urbegriff*, in dem sich das *Urlicht* der Evidenz selbst entfaltet. Mit dieser Explikation der beiden zentralen Momente – *Urbegriff* und *Urlicht* – in der genetischen Darstellung der Evidenz wird die Möglichkeit einer subjektivistischen Kritik, die Fichtes Konzeption auf eine bloße Perspektive des faktischen Bewusstseins reduzieren will, grundlegend entkräftet.

Zweitens zeigt Fichte, wie seine Realitätstheorie gegen zwei konkurrierende Positionen – den „Idealismus“ und den „Realismus“ – verteidigt werden kann. Ich vertrete die These, dass Fichtes Argumentationsstrategie gegen diese beiden virtuellen Gegenpositionen darin besteht, sie als abstrakte und isolierte Verabsolutierungen je eines Moments der Einheit von *Urbegriff* und *Urlicht* zu entlarven. Diese beiden kritischen Auseinandersetzungen lassen sich als Fichtes Reaktion einerseits auf den Subjektivismus sowie den damit verbundenen Skeptizismus und andererseits auf einen Schellingianisch geprägten objektiven Idealismus deuten. Beide Alternativen verfehlen, so Fichte, die eigentliche Einsicht der Wahrheitslehre: dass Evidenz nicht in einem der beiden Momente aufgeht, sondern nur als ursprüngliche Einheit von *Urlicht* und *Urbegriff* zu begreifen ist.

Die erste Position – in subjektivistischer oder psychologischer Auslegung des Idealismus – behauptet, dass das transzendente Prinzip der Reflexion lediglich eine *erkenntnistheoretisch-*

psychologische Geltung habe. Fichte antwortet darauf, dass jede Reflexion auf ein transzendentes Prinzip bereits die Realität der *Evidenz* voraussetzt. Das transzendente Prinzip kann daher nicht als ein psychologisch generiertes Faktum aufgefasst werden, sondern muss aus der *Selbstevidenz der Vernunft* heraus verstanden werden – als die innere und reine Wesensbestimmung der Vernunft selbst.

Die zweite Position – assoziiert mit einer Schellingschen Metaphysik – betrachtet die selbst-evidente Vernunft als ein *an sich* bestehendes, *reflexionsloses* oberstes intelligibles Objekt. Fichte erwidert hierauf, dass der Anspruch auf *Reflexionslosigkeit* selbst eine reflektierende Haltung voraussetzt und somit nicht geeignet ist, die Realität der Evidenz darzustellen. Eine solche Konzeption stellt das Prinzip des nachkantischen Idealismus auf eine *vorkritische* Weise dar – nämlich im Modus einer vorschnellen Setzung eines höchsten Seins –, und ist daher *nicht in der Lage*, die Realität dieses Prinzips zu begründen.

4.3 Wahrheitslehre als Fichtes Lösung des Realitätsproblems der idealistischen Metaphysik

4.3.1 Resultat der genetischen Darstellung der Evidenz in der Wahrheitslehre: Die Einheit von Sein und Vollzug als der selbstentfaltende Seinssinn

Im Folgenden möchte ich eine zusammenfassende Darstellung der Gesamtkonzeption von Fichtes Wahrheitslehre in der WL-1804/II geben, die zugleich meine eigene Position in der Forschung zu Deutung der Wahrheitslehre erkennen lässt.⁵⁴⁵

Meiner Rekonstruktion nach besteht das zentrale Problem der Wahrheitslehre darin, durch die *genetische Darstellung* der Evidenz aufzuzeigen, warum wir eine eigentümliche Realitätserfahrung der

⁵⁴⁵ Eine klare Darstellung des „Spektrums“ von Deutungsansätzen zum Kerngedanken der Wahrheitslehre in der Forschung bietet Schüz: „In der Forschung tut sich hier ein breites Spektrum ‚metaphysischer‘ und ‚nicht-metaphysischer‘ Deutungen auf: Handelt es sich z. B. um die neuplatonische henosis des unterschieds- und prädikatslosen Einens; den negativ-theologischen Existenzbeweis Gottes bzw. eines transzendenten Absoluten von metaphysisch-ontologischer Dignität (Janke/Gueroult); den Ausweis einer begriffstranszendenten, absoluten Immanenz bzw. monistischen Totalität (Asmuth/Pluder); den Eintritt in einen Zustand der selbstbezüglichen Gewissheit (Schlösser); die für Selbstbewusstsein konstitutive Tathandlung (Schmidt); einen spekulativen Begriff absoluter Vernunftseinheit (R. Barth), oder den urteilslogischen Sinn absoluter Geltung (Gerten)?“ (Schüz 2022, S. 347)

Über die von Schüz aufgelisteten Positionen hinaus lassen sich nun weitere Deutungsoptionen ergänzen: etwa Schüz' eigene Fortführung von Schlössers Zustand des performativen Einleuchtens (Schüz 2022, S. 348), Schnells Figur des „dislozierenden, abgründigen Umschlagpunkts“ (Schnell 2023, S. 121) sowie Sommers mit Gerten vergleichbare Bestimmung der „absoluten Geltung“ (Sommer 2024, S. 243 ff.).

Die beiden mir am nächsten stehenden Zugänge sind einerseits Schlösser/Schüz' Zustand der reinen Gewissheit, andererseits Schnells Figur des „dislozierenden, abgründigen Umschlagpunkts“. Im Hinblick auf erstere Deutung schließe ich an die These an, dass das zentrale Resultat der Wahrheitslehre eine Form reiner Evidenz sei – das, was ich als reine Seinserfüllung bezeichne. Bezüglich der zweiten Position übernehme ich die durch die Figur des Umschlagpunkts geleistete Bestimmung der Evidenz. M. E. lässt sich die Figur des Umschlagpunkts als ein Akzent auf das innere Verhältnis von Evidenz und Reflexion bei Fichte verstehen: Evidenz selbst entzieht sich der Reflexion, ermöglicht aber den Umschlag zwischen ihren Extrempunkten – der Vollzug der Reflexion ist selbst Äußerung dieser Evidenz.

Die hier aufgeführten Deutungspositionen werden im Folgenden selektiv kritisch auseinandergesetzt.

Zum Forschungsstand vgl. Janke (1966), der.: (1970), Gueroult (1930), Asmuth (1999), Pluder (2012), Schlösser (2001), Schmidt (2004), Barth (2004), Gerten (2019). Ergänzend zu den von Schüz genannten Vertretern des neuplatonischen Zugangs vgl. Cürsgen (2003), Rohstock (2023), sowie Pencina (2007).

anonymen Einheit der Vernunft haben, die sich nicht als psychologisches Trugbild reduzieren lässt.

Fichtes Argumentation geht von der Prämisse aus, dass die Evidenz, welche dem Vollzug der Transzendentalphilosophie innewohnt, die Anzeige einer Realitätserfahrung der Einheit der Vernunft ist, die die faktische Perspektive *übersteigt*. Diese Erfahrung bedarf jedoch einer angemessenen *Darstellungsweise*. Eine solche genetische Darstellung der Evidenz unternimmt Fichte erstmals im *vierten* Vortrag. Zugleich vollzieht sich darin eine Dekonstruktion der faktischen Denkart: Es wird gezeigt, dass der ursprünglichste und erfüllteste Seinssinn gerade die in der Reflexion sich selbst entfaltende Evidenz ist, die von der faktischen Perspektive auf das Sein nicht erfasst werden kann, sondern vielmehr ihr *vorausliegt*. Damit wird die naturwissenschaftlich-faktische Seinsauffassung durch eine von der Evidenz her fundierte Realitätstheorie ersetzt.

Die Vorträge fünf bis vierzehn sind als eine systematische Weiterführung dieser Darstellung zu verstehen. Sie sollen zeigen, warum diese genetische Darstellung des ursprünglichen Seinssinns weder psychologisch erklärt noch durch objektivistische Denkformen ersetzt werden kann.

Die Begründung dafür, *inwiefern* die Evidenz als der ursprünglichste und erfüllteste Seinssinn zu qualifizieren ist, lässt sich nun auf einer höheren Reflexionsstufe rekonstruieren. Ich unterscheide hierzu zwei „Achsen“ der genetischen Darstellung der Evidenz:

(1) Eine Seinsachse, die *prinzipientheoretisch* darlegt, warum die Evidenz kein subjektives Trugbild, sondern ein ursprünglicher Sinn des *Seins* ist;

(2) Eine Vollzugsachse, die *darstellungstheoretisch* zeigt, warum dieses Sein nicht als ein statisches, von der Evidenz losgelöstes Objekt begriffen werden darf, sondern nur im reflexiven *Vollzug*, in dem die Evidenz aufleuchtet, adäquat dargestellt werden kann.

Beide Achsen zusammen führen auf das intendierte Resultat der Wahrheitslehre: Evidenz ist ein Seinssinn, der sich in der transzendentalen Reflexion der Wissenschaftslehre *performativ selbst entfaltet*.

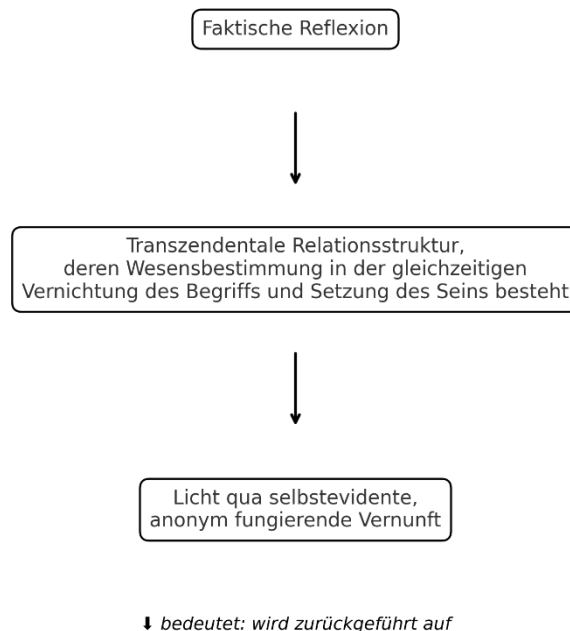
(1) Achse des Seins

Wenn Fichte darlegen will, dass die *Evidenz* der Vernunft als *Prinzip* einer Realitätstheorie gelten kann, dann muss er – angesichts des subjektivistischen Einwands – beantworten, warum diese Evidenz, wie Schlösser kritisch fragt, nicht einfach „ähnlich Gefühlen, nur im psychologischen Sinn des Wortes subjektiv ist“⁵⁴⁶.

Fichtes grundlegende Antwort auf diesen Einwand besteht darin, aufzuzeigen, dass die Evidenz das *genetische Prinzip und Grund* der *Reflexion überhaupt* enthält – ein Prinzip, das *apriorisch* die Möglichkeit von Reflexion im Allgemeinen begründet. Diese Struktur wird durch jenes Schema deutlich,

⁵⁴⁶ Schlösser (2001), S. 64

das ich in Vortrag 4 rekonstruiert habe:



Wenn wir über die Funktionsweise des Wissens reflektieren, folgen wir dieser Gesetzmäßigkeit der Zurückführung – nicht weil wir das *wollen*, sondern weil es die notwendige Weise des Funktionierens von Wissen ist. Dieses *genetische Prinzip* und dieser *Grund* liegen den subjektiven, faktischen und psychologischen Reflexionsakten zugrunde.

Zugleich übernehmen dieses genetische Prinzip und dieser Grund in Fichtes Theorie die Funktion, aufzuzeigen, warum die Unterscheidung zwischen Subjekt und Sein nicht *an sich* gültig ist. Gemäß dem oben skizzierten Schema ist eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Sein ohne transzendente Relation unmöglich – und die Grundstruktur dieser transzendentalen Relation ist wiederum nur durch die *selbst-evidente Einheit der Vernunft* möglich.

In diesem Sinne sind dieses Prinzip und dieser Grund nicht bloß Prinzipien im Inneren des Subjekts, sondern Prinzipien *sowohl des Subjekts als auch des Seins selbst*.⁵⁴⁷ Sie lassen sich weder psychologisch im Besonderen noch im Allgemeinen innerhalb eines naturalistischen Theorie- und

⁵⁴⁷ In diesem Sinne ist die These von Asmuth und Barth, dass die Wahrheitslehre keine Ontologie begründe, m. E. nicht zutreffend (Asmuth 1999, S. 251; Barth 2004, S. 295). Wenn das Resultat der Wahrheitslehre keinerlei ontologische Relevanz besäße, würde Fichte an dieser Stelle die Antwort auf die grundlegende Frage nach der Begründbarkeit des Prinzips der idealistischen Metaphysik verfehlen. Der Gedanke der Evidenz führt vielmehr zu einer Erneuerung der Ontologie, die im Rahmen des transzendental-idealistischen Zugangs realisiert wird. Wie Sommer in seiner Kritik an Asmuth zutreffend hervorhebt: „Dabei übergeht er stillschweigend Fichtes eigene Bestimmung von Ontologie als Lehre vom wahrhaften Sein.“ (Sommer 2024, S. 273)

Erklärungsrahmens begreifen, insofern solche Rahmen Konzepte wie *Sein* und *Begriff* stets bereits voraussetzen müssen.

Vielmehr muss man umgekehrt sagen: Weil sich *Evidenz* erzeugt, ist *Reflexion* überhaupt möglich – und erst dadurch sind *Sein* und *Begriff*, unser Weltverständnis und unser Selbstverständnis, möglich. Die Evidenz *ermöglicht* die Reflexion.

(2) Achse des Vollzugs

Das oben entwickelte *genetische Prinzip* und der *Grund* verweisen auf eine in Fichtes Theorie angelegte, nicht-psychologische Form von *Wahrheit*. Doch dieses Prinzip und dieser Grund sind keine reflexionslosen, in einem idealen Himmel „an sich“ vorliegenden Vernunftwesen, an denen wir auf mysteriöse Weise „teilhaben“. Vielmehr sind sie enthalten in einer *sich selbst erzeugenden Evidenz*, die uns stets bereits *präreflexiv* bekannt ist, ohne jedoch explizit gemacht worden zu sein – und sie werden erst durch den reflexiven bzw. *Selbstreflexionsvollzug* der Wissenschaftslehre explizit.

Diese Struktur bestimmt die besondere theoretische Form der Wissenschaftslehre: Das von ihr vertretene *Prinzip* und der *Grund* sind nicht etwas, das sich objektiv wie ein *Dogma* darstellen ließe. Vielmehr müssen sie im *Vollzug* der genetischen Selbsterklärung des Subjekts *einleuchten*.

Gerade dies ist Fichtes Antwort auf die dogmatisch-rationalmetaphysischen Systeme: Sie lassen sich nicht dogmatisch darstellen, weil eine solche Darstellungsform notwendig zum *Verlust* ihrer Wahrheit führt. Wird das Prinzip als ein objektives Prinzip und Grund dogmatisch dargestellt, so verkennt der Theoretiker, dass jede Objektivität bereits eine transzendente Relationsstruktur voraussetzt, die sich im Denken selbst vollzieht.

In diesem Fall hat er die in seinem eigenen Denken wirksame transzendente Struktur noch nicht grundlegend reflektiert – und daher die *Nichtigkeit* und *Leere* der als solche betrachteten Relationsstruktur noch nicht wahrgenommen. Die *Evidenz* leuchtet ihm also noch nicht wirklich als das Prinzip aller Subjekt-Objekt-Unterscheidung und -Einheit ein.⁵⁴⁸

Die eigentliche *Wahrheit* ist stets *mehr* als die objektiv dargestellte Wahrheit. Sie kann sich nur durch eine Bewegung der Reflexion *entfalten*. In diesem Reflexionsvollzug wird der Reflexion explizit vor Augen geführt, warum sie stets gewissen transzendentalen Gesetzmäßigkeiten folgt, deren Sein nur dank der Wahrheit der Evidenz besteht. Diese Bewegung führt zu einem Punkt, an dem die Reflexion erkennt, dass sie hier *nichts mehr sagen kann*, weil alle ihre Möglichkeiten des Sprechens durch eben diese Gesetzmäßigkeiten bestimmt sind, die nicht aus ihr selbst, sondern aus der *Evidenz* stammen. Und so vernichtet sie sich selbst – und gerade *in diesem Selbstvernichten* leuchtet die *Evidenz* vollständig ein.

Dieser Punkt ist bedeutsam. Denn ohne die Erfahrung eines geforderten *Einleuchtens* bzw. einer

⁵⁴⁸ Wie Barth darlegt: „Denn der Realismus, der das Absolute von all jener Relativierung freihalten will, die durch die absolute Setzungstätigkeit des Bewußtseins im Idealismus bedingt ist, muß ›nach dem von ihm selber aufgestellten Gesetze‹ seinen Absolutheitsgedanken als durch und durch idealistisch erkennen.“ (Barth 2004, S. 291)

Erfüllung bleibt unser Denken innerhalb der Struktur der Relation „gefangen“ – es hat sich noch nicht geöffnet zur einzigen Wahrheit, die sich der Relation entzieht, nämlich zur Evidenz der Vernunft selbst. Die Wahrheit des genetischen Prinzips und Grundes wäre damit noch nicht wirklich *als wahr* anerkannt.⁵⁴⁹ Die *Evidenz* ist die *Wahrheit*, die die *Reflexion* erst ermöglicht – und der *Reflexionsvollzug* bringt diese Evidenz als *Wahrheit* zur Erscheinung.

In Fichtes Argumentation stehen die beiden Achsen in funktionaler Wechselbeziehung zueinander und bilden eine *in sich geschlossene* Einheit: Die Evidenz ermöglicht die Reflexion – die Reflexion manifestiert die Evidenz. *Sein* ermöglicht den *Vollzug* – der *Vollzug* bringt das *Sein* zur Darstellung.

Gerade dies macht Fichtes Theorie zu einer *performativen Theorie*: Im *Reflexionsvollzug* wird einerseits das in der *Evidenz* enthaltene *genetische Prinzip* explizit gemacht, und zugleich erkennt die Reflexion im selben Moment, dass sie selbst genau durch dieses *genetische Prinzip* bestimmt ist. Dieser *Vollzug* ist im strengen Sinne vielmehr die Struktur, in der sich die *Evidenz* in der Reflexion *einleuchtet* und *sich selbst sieht*. Diese beiden Aspekte – die *Entfaltung* und das *Sein* der Evidenz – verweisen im selben Vollzug aufeinander. Von der Evidenz her gesprochen: *Das Wissen sieht sich selbst als sich selbst sehend*. Die *Evidenz* ist *wahr* und wird zugleich *als wahr reflektiert*. Eines ist ohne das andere nicht möglich. Es gibt hier keinerlei äußere Perspektive, keine äußere Reflexion – es existiert einzig die *innere, in sich geschlossene, performative Einheit von Sein und Vollzug*. Sie ist die *reinste Form der Seinserfüllung – der erfüllteste Seinssinn*.

Dieser Zustand reiner Seinserfüllung bzw. das Aufkommen des erfülltesten Seinssinns kann als das *Endresultat* der genetischen Darstellung der Evidenz in der Wahrheitslehre betrachtet werden. Ich wähle den Ausdruck „*erfülltest*“, um einen zentralen Gedanken Fichtes hervorzuheben, der in der WL-1804/II mehrfach betont wird: Der Seinssinn der Evidenz lässt sich niemals *vollständig* durch eine einseitige Herleitung aus dem Sein oder aus dem Vollzug – etwa im Sinne von „Sein/Begriff“ oder „Urlicht/Urbegriff“ – bestimmen. Er ist immer *mehr* als bloß Sein oder bloß Vollzug. Denn jede einseitige Bestimmung ausgehend vom Sein oder vom Vollzug bedeutet stets schon ein Rückfallen in die faktische Denkweise, was wiederum die subjektivistische Problematik reaktiviert.

Nur durch die transzendental-reflexive genetische Darstellung der Wissenschaftslehre wird das *innere Verhältnis* zwischen Evidenz und dem reflexiven Vollzug zugänglich.⁵⁵⁰ Dank dieses inneren Verhältnisses ist Evidenz weder ein subjektiv-psychologisches Phänomen, das durch den Vollzug der

⁵⁴⁹ Die logische Deutung der Wahrheitslehre bei Gerten und Sommer gerät in diesem Sinne in eine Einseitigkeit, insofern sie das Verhältnis von Geltung und Vollzug auf eine einseitige Ableitung aus der Geltung reduziert (vgl. Gerten 2019; Sommer 2024). Wie auch Schüz hervorhebt, klammert eine solche Lesart „den Vollzugsaspekt von Wissen zu sehr aus und beachtet nicht, dass Fichte einen Punkt der ‚genetischen‘ Erzeugung von Geltung anvisiert“ (Schüz 2022, S. 347).

⁵⁵⁰ Barth bringt m. E. ebenfalls eine Argumentation zugunsten dieses inneren Verhältnisses zwischen Evidenz und reflexivem Vollzug zum Ausdruck, wenn er die Evidenz als Ausdruck einer „absoluten Innerlichkeit“ charakterisiert. Vgl. Barth (2004), S. 293.

Reflexion bloß „erzeugt“ wird, noch ein von diesem isolierbares statisches Sein. Sie ist vielmehr *ein Seinssinn, der sich in der Reflexion der Wissenschaftslehre performativ selbst entfaltet*. Die Theorie der Wissenschaftslehre ist keine Theorie *über* dieses Sein, sondern *ist* selbst die *Selbstentfaltung* dieses Seins. In dem so verstandenen Seinssinn verweisen Sein und Vollzug wechselseitig aufeinander und gehen ineinander auf. Er lässt sich jedoch nicht auf einen dieser Pole reduzieren, sondern entzieht sich jeder solchen Polarisierung. Er ist die *Einheit* von Sein und Vollzug.

4.3.2 Der 15. Vortrag als Abschluss der genetischen Darstellung der Evidenz in der Wahrheitslehre

Mit den oben entwickelten Ergebnissen können wir nun einen Blick auf den fünfzehnten Vortrag der WL-1804/II werfen. Dieser Vortrag bildet den Abschluss der *Wahrheitslehre*.

In ihm versucht Fichte, die in den Vorträgen 4 bis 14 gewonnenen Ergebnisse zusammenzufassen und auf eine höhere Ebene zu heben. Wenn die Vorträge 4 bis 14 bereits gezeigt haben, dass die *Evidenz*, die durch die reflexive Tätigkeit der Wissenschaftslehre erreicht wird, tatsächlich auf die Realität der Vernunft selbst verweist, so gilt es im fünfzehnten Vortrag aufzuzeigen, was diese Realität der Vernunft eigentlich *ist* – und welche Merkmale sie besitzt, um das *Prinzip* einer *transzendental-idealistisch* fundierten Realitätstheorie zu sein, die zugleich eine *grundlegende* Theorie der Realität darstellt.

Fichte verwendet dabei mehrere Beschreibungen, um diese reale *Einheit der Vernunft* zu charakterisieren. Im Folgenden werde ich zeigen, wie sich diese Charakterisierungen kohärent verstehen lassen – auf Grundlage der zuvor entwickelten Argumentation zum Realitätsproblem. Ich werde die zentralen Beschreibungen im fünfzehnten Vortrag in ihrer Textreihenfolge auswählen und kommentieren.

(1) Die Einsicht der Wahrheitslehre

Eine der ersten wesentlichen Ankündigungen von Fichte im fünfzehnten Vortrag lautet: Die Wahrheitslehre „besteht in einer einzigen Einsicht, und wird mit dem Einen Punkte, den ich sogleich hinstellen werde, anheben und beschließen.“⁵⁵¹

Diese *Einsicht* wird wie folgt beschrieben:

Zuvörderst der Punkt, den ich aufzustellen habe, ist das *Allerklarste* und zugleich das *Allerverborgenste*, da wo keine Klarheit ist. Viel Worte lassen sich über ihn nicht machen, sondern er muß eben mit Einem Schlage begriffen werden; um so weniger lassen sich über ihn Worte machen, noch durch sie dem Verständnisse nachhelfen, da die erste Grundwendung aller

⁵⁵¹ GA II/8, S. 228.

Sprachen, die *Objektivität*, schon längst in unserer Maxime aufgegeben ist, und hier in absoluter Einsicht vernichtet werden soll. Ich kann daher an dieser Stelle nur auf Ihre innere, durch die bisherigen Untersuchungen erworbene Klarheit und Schnelligkeit des Geistes rechnen.⁵⁵²

Fichte charakterisiert an dieser Stelle das Resultat der Wahrheitslehre als eine *mit einem Schlag* gewonnene, *unaussprechliche* Evidenz. Diese Bestimmung lässt sich aus der zuvor rekonstruierten Verfassung des Vollzugs der *Wissenschaftslehre* verstehen.

Wie zuvor analysiert wurde, besteht ein zentraler Zug der argumentativen Struktur der Wissenschaftslehre darin, dass sich die Reflexion im *Vollzug* als *nichtig* einsieht.

Damit sie diese Einsicht in ihre eigene Verfassung gewinnen kann, darf das Wissen nicht bloß in der Reflexion verharren, sondern muss notwendig etwas enthalten, das *mehr als Reflexion* ist – etwas, das nicht durch Reflexion bestimmt wird. Dies ist die *Evidenz*.

Evidenz ist mehr als Reflexion und wird nicht durch sie bestimmt, da sie in sich das *genetische Prinzip* aller Möglichkeitsbedingungen der Reflexion enthält – einschließlich ihrer Setzung und Vernichtung. Auf der Ebene der *ratio cognoscendi* macht die reflexive Bewegung der Wissenschaftslehre dieses Prinzip explizit; dadurch erkennt sie ihre eigene Nichtigkeit, und die Evidenz *leuchtet ein*. Auf der Ebene der *ratio essendi* aber gilt vielmehr: *Weil* die Evidenz einleuchtet, kann sich die Reflexion in diesem Moment als nichtig erkennen.

Hier fallen *der Aufgang der Evidenz* und *die Selbstvernichtung der Reflexion* in *einem Schlag* zusammen. In diesem Zustand ist die Reflexion weder auf einen Gegenstand *referenziell* gerichtet, noch verleiht sie einem äußeren Objekt ein Gesetz. Sie wird vielmehr in ihrem Tun *performativer Ausdruck* von etwas, das *mehr als Reflexion* ist und *nicht durch sie bestimmt* wird.

Dieser Zustand verweist genau auf jene zuvor analysierte *in sich geschlossene, lebendige Einheit*, in der *Sein* und *Vollzug* ineinander übergehen. Er ist *allerklarst*, weil hier eine *Evidenz* gemeint ist, die keinerlei äußere Reflexionsperspektive voraussetzt, sondern in der sämtliche Möglichkeitsbedingungen der Reflexion *mitgesehen* und aus ihr selbst *eingeholt* werden. Gleichzeitig ist er *allerverborgent*, weil diese Evidenz *diesseits* der Subjekt-Objekt-Differenz liegt – also *anonym fungierend* ist.

Nach Fichte ist es weitaus schwieriger, die objektivierende Denkweise radikal zurückzuweisen, als man gemeinhin annimmt. Sie zeigt sich sogar bei seinen ideellen Verbündeten innerhalb des Idealismus. Diese *grundsätzliche* Zurückweisung der Objektivierung kann nur durch das von Fichte

⁵⁵² Ibid.

geforderte *lebendige* bzw. *genetische Vollziehen* geleistet werden.

Gerade deshalb geht es hier über die Reflexion *nicht* darum, *über etwas zu reden*. Sie *kann* und *soll* es nicht. Dies stellt jedoch keine Abwertung der *Macht* der Reflexion dar. Im Gegenteil – so meine ich – liegt hierin vielmehr eine *Aufwertung* der Reflexion selbst.⁵⁵³ Fichte will zeigen, dass die Reflexion, wenn sie *lebendig* verstanden wird, gerade in der Lage ist, von sich selbst her eine andere, genetische Denkart zu erschließen, die sich von faktischer Denkart unterscheidet.

Dank ihr können wir erkennen, dass eine metaphysische Letztbegründung nicht notwendig durch die Überwindung der Reflexion hin zu einem göttlichen Erkenntnisstand erreicht werden muss, sondern dass die Reflexion selbst den *menschlichen Zugang* zu einer solchen Letztbegründung darstellt.

Obwohl die Reflexion in diesem Zugang an einem bestimmten Punkt ihre Macht des Sprechens aufgeben muss, ist der Prozess, in dem sie ihre Nichtigkeit explizit macht, ein von ihr selbst aktiv vollzogener Prozess: Die *Selbstvernichtung* ist eine *Selbstbestimmung*. Und diese Selbstbestimmung ist die *Öffnung* hin zu einer Lichtquelle, die *mehr und ursprünglicher ist* als die Reflexion. In diesem Sinne wird die Reflexion selbst zur lebendigen Manifestation der Einheit der Vernunft und bildet einen integralen Bestandteil der genetischen Evidenz.

(2) *von sich, in sich, durch sich*

Die zweite wesentliche Bestimmung der Einheit der Vernunft liegt in ihrer Charakterisierung als „von sich, in sich, durch sich“⁵⁵⁴:

Es ist durchaus *von sich, in sich, durch sich*; dieses *sich* gar nicht genommen als Gegensatz, sondern *rein innerlich*, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt, wie es sehr wohl gefaßt werden kann, und wie ich z. B. mir innigst bewußt bin, es zu fassen.⁵⁵⁵

Die drei Wendungen „von sich, in sich, durch sich“ charakterisieren die selbstevidente Einheit der Vernunft als eine absolute und aseitatische Struktur. Sie schließen einen zentralen Punkt der subjektivistischen Kritik explizit aus, der zufolge die durch die transzendental-reflexive Methode der Wissenschaftslehre zugänglich werdende Evidenz lediglich eine im Horizont eines reflektierenden Subjekts gesetzte Einheit der Vernunft sei, die implizit weiterhin eine Trennung zwischen Realität und Notwendigkeit voraussetzt. Im Fall einer Einheit „von sich, in sich, durch sich“ kann jedoch eine solche Trennung nicht mehr gemacht werden.

⁵⁵³ Die Deutung Jankes, der zufolge es in der Wahrheitslehre um eine *Selbstaufgabe* des Ich gehe, übersieht m. E. diesen zentralen Punkt. Vgl. Janke (1970), S. 390.

⁵⁵⁴ Eine ausführliche Analyse dieser drei Wendungen findet sich bei Stolzenberg (2006), Schnell (2023), S. 122 f., sowie Sommer (2024), S. 250.

⁵⁵⁵ GA II/8, S. 228.

Mit dem oben erläuterten Gedanken einer in sich geschlossenen lebendigen Einheit von Vollzug und Sein wird nun deutlich, warum die von der Wissenschaftslehre erschlossene Evidenz eine wahrhaft absolute und aseitatische Struktur aufweist und damit immun ist gegen jede Trennung von Realität und intelligibler Notwendigkeit: Der Gang, in dem die Reflexion aktiv das in der Evidenz enthaltene Prinzip entfaltet – das die Reflexion selbst bestimmt –, ist dieselbe Bewegung, in der sich die Evidenz selbst als Wahrheit einleuchtet. Vollzug und Sein verweisen innerlich aufeinander. Alle Äußerlichkeit ist hier ausgeschlossen, und damit auch jede Trennung von Realität und intelligibler Notwendigkeit.

In diesem Sinne stellt dieser Reflexionsgang über die Einheit der Vernunft nicht die Entfaltung eines subjektiven Glaubens dar, sondern trägt seine Wahrheit *in sich selbst*. Die Relation zwischen Evidenz und Reflexion ist nichts anderes als das innere Verhältnis von Sein der Wahrheit und Entfaltung der Wahrheit selbst. Die reflexive Bewegung der Wissenschaftslehre ist daher selbst Evidenz – und in diesem Sinne die Selbstentfaltung der absoluten Einheit.

(3) *Esse in mero actu*

Die Einheit „von sich, in sich, durch sich“ ist nach Fichte zugleich eine Einheit von *Leben und Sein*, die in scholastischer Sprache als *esse in mero actu* bezeichnet wird:

Es ist daher, um uns auf eine *scholastische* Weise auszudrücken, construiert, als ein *esse in mero actu*, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, in einander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein.⁵⁵⁶

Auch dieses Merkmal lässt sich aus der oben dargestellten in sich geschlossenen lebendigen Einheit von Sein und Vollzug verständlich machen. Wie bereits gezeigt, verweisen in dieser Einheit Sein und Vollzug (bzw. Leben) innerlich aufeinander. Die Formulierung *esse in mero actu* bringt die lebendige, immanente Beziehung zwischen der selbstevidenten Vernunftseinheit und der Reflexion prägnant zum Ausdruck.

Einerseits setzt jeder Reflexionsvollzug notwendig ein Sein – eine Evidenz, mitsamt dem in ihr implizit enthaltenen Prinzip – voraus. Andererseits muss eben dieses Sein durch den Vollzug der Reflexion zur Äußerung gebracht werden. Sein und Leben, Evidenz und Entfaltung bilden somit eine innere Einheit, in der keines ohne das andere zu denken ist. Diese innere Verschränkung lässt sich durch ein weiteres Zitat bestätigen:

Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein

⁵⁵⁶ Ibid.

selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit.⁵⁵⁷

(4) Bezug zu dem absoluten Ich

Fichte stellt im fünfzehnten Vortrag erneut einen Zusammenhang zwischen dem zuvor entwickelten Gedanken der *Vernunftseinheit* und dem in der *GWL* zentralen Begriff des *absoluten Ich* her:

Ist das Sein im eigenen absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein [...] ⁵⁵⁸

Ein in der Forschung umstrittenes Problem ist, ob diese Gleichsetzung mit dem Ich der *GWL* tatsächlich haltbar ist – oder ob Fichte in der WL-1804/II in Wahrheit einen Prinzipwechsel vollzogen hat, den er selbst nicht ausdrücklich eingestanden hat. Dieser Streit setzt jeweils unterschiedliche Interpretationen sowohl der *GWL* als auch der WL-1804/II voraus.

In der ursprünglichen Kontroverse verstanden beide Seiten der Debatte – Stolzenberg⁵⁵⁹, Asmuth⁵⁶⁰ und Schmid⁵⁶¹ einerseits sowie Janke⁵⁶² und Siep⁵⁶³ andererseits – die *GWL* zunächst als eine Theorie, die sich primär auf Selbstbewusstsein und Erkenntnistheorie richtet. Umstritten war jedoch, ob der Einheitsgedanke in der WL-1804/II *kontinuierlich* in diese Richtung weist, oder ob – wie Janke und Siep argumentieren – hier ein Seinsgedanke aufgenommen wird, der das Ich depotenziert.

In jüngerer Zeit hat jedoch insbesondere Sommer eine alternative Lesart zur Verteidigung der Kontinuitätsthese vorgeschlagen. Sein zentraler Gedanke lautet, dass sowohl das Prinzip der *GWL* als auch das der WL 1804/II auf denselben Begriff *absoluter Geltung* zurückgeführt werden müssen.⁵⁶⁴

Da ich sowohl die *GWL* als auch die WL-1804/II in einer anderen Leseart vertrete, verstehe ich das Verhältnis von *Nähe* und *Distanz* zwischen beiden Entwürfen hier in einem abweichenden Sinne. M. E. weist der in der WL-1804/II entworfene Begriff des Wissens bzw. der Einheit *denselben* Sachgehalt auf wie das absolute Ich in der *GWL* – nämlich die als anonym und autonom fungierende Vernunft als Prinzip einer transzendentalen idealistischen Metaphysik. Auch ohne Rückgriff auf die Argumentation dieses Kapitels lässt sich bereits in den Prolegomena diese Figur erkennen. Beide

⁵⁵⁷ GA II/8, S. 230.

⁵⁵⁸ Ibid.

⁵⁵⁹ Vgl. Stolzenberg (2006).

⁵⁶⁰ Vgl. Asmuth (1999), S. 305–310.

⁵⁶¹ Schmidt (2004), S. 63 ff.

⁵⁶² Janke (1970), S. 415.

⁵⁶³ Siep (1970), S. 61 f.

⁵⁶⁴ Vgl. Sommer (2024), S. 105 ff.

Entwürfe teilen wesentliche Merkmale: die apriorische Erzeugung der Einheit von Subjekt und Objekt, Selbst-Evidenz, eine sich selbst-verifizierende Binnenstruktur usw.

Aus der Perspektive der Wahrheitslehre ist jedoch besonders zu betonen, dass – obwohl hier derselbe Gedanke verhandelt wird – signifikante *Perspektiv- bzw. Akzentverschiebungen* bestehen, die auch philosophisch von erheblicher Bedeutung sind. Diese Verschiebung betrifft zunächst die Ebene der philosophischen Fragestellung: In der WL-1804/II wird eine ontologische Grundlegung der anonym fungierenden Vernunft unternommen, die komplexer und gehaltvoller ist als in der *GWL*. Dies liegt daran, dass sie sich einem Problemzusammenhang verpflichtet, der in der *GWL* nicht in gleicher Weise intensiv behandelt wurde – nämlich dem *inneren Verhältnis* zwischen der transzendentalen *Reflexion* der Wissenschaftslehre selbst und der von ihr erreichten *Evidenz*.

Mit dieser Ausdehnung der Problemebene erhält auch das absolute Ich in der WL-1804/II eine weitergehende philosophische Bestimmung. Ein Blick auf die oben zitierte Passage zeigt: Das Ich wird hier mit dem Sein gleichgesetzt, weil es sich um eine in sich geschlossene Einheit von Sein und Leben handelt. Gemäß meiner Deutung der *GWL* im zweiten Kapitel lässt sich diese In-sich-Geschlossenheit so verstehen: Die apriorische Handlung der Vernunft – als transzendente Bedingung der Seinssetzung – besitzt ein eigenes Sein, das ausschließlich im Vollzug ihrer Tätigkeit besteht. Fichte begründet mit dieser These, dass die apriorische Handlung zugleich das Prinzip einer idealistischen Realitätstheorie bildet.

In der WL-1804/II jedoch umfasst die in sich geschlossene Einheit von Sein und Leben tatsächlich eine gehaltvollere Bedeutung. Neben der genannten Bestimmung bezeichnet die In-sich-Geschlossenheit hier auch die Einheit zwischen dem Vollzug der Reflexion, der die apriorische Handlung entfaltet, und jener apriorischen Handlung selbst, die diesen Reflexionsvollzug erst ermöglicht. Auch diese These dient der Begründung, dass die apriorische Handlung das Prinzip einer idealistischen Realitätstheorie ist – jedoch in einer Weise, die m. E. eine stärkere theoretische Tragkraft entfaltet, welche die in der *GWL* verbleibende Lücke ausfüllt. Das Verhältnis zwischen beiden prinzipientheoretischen Gedanken lässt sich daher treffend als „ein Gedanke, zwei Perspektiven“ charakterisieren. Die in dieser Untersuchung vertretene Auffassung über dieses Verhältnis kann folglich als eine „moderate Kontinuitätsthese“ bezeichnet werden.

V. Fichtes Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der Erscheinungslehre und seine Lösung des Notwendigkeitsproblems der idealistischen Metaphysik

Im fünften Kapitel argumentiere ich, dass Fichtes Auseinandersetzung mit der zweiten Variante von Maimons *doppeltem Problem der realen Notwendigkeit* – nämlich mit dem *Problem der Notwendigkeit der Vernunft* – in der *Erscheinungslehre* der WL-1804/II (Vorträge 16–28) zu finden ist.

Das Problem der *Notwendigkeit der Vernunft* stellt sich in folgendem Sinn: Soll die Einheit der Vernunft als *Prinzip des Idealismus* etabliert werden, so müssten prinzipiell alle subjektiven Vollzüge derselben Strukturgesetzlichkeit folgen, die aus diesem Vernunftprinzip hervorgeht. Da jedoch jede Theorie der Realität, die aus *einer* Vernunfteinheit entwickelt wird, eine *konstruktive Arbeit* des Philosophen voraussetzt, dann stellt sich die Frage: Nach welchem *Kriterium* kann der Philosoph sicherstellen, dass *seine* Konstruktion die einzig *absolut notwendig* gültige ist – und sie somit von nur *subjektivnotwendigen*, willkürlichen Konstruktionen unterscheiden?

Ähnlich wie im Fall des Realitätsproblems sehe ich auch hier eine Problemstellung, die im Zentrum der Debatten um die *Grundlegung der idealistischen Metaphysik* innerhalb der Bewegung des deutschen Idealismus steht. Die Vertreter einer idealistischen Metaphysik strebten allesamt den Entwurf eines geschlossenen, umfassenden Vernunftsystems an – und doch sind diese Systeme je verschieden, obwohl sie jeweils in sich konsistent erscheinen. Wer garantiert, dass ein bestimmtes System *das eine wahre und notwendige* ist? Wenn dies nicht gezeigt werden kann, bleibt das System scheinbar auf hypothetische Geltung beschränkt.

Gerade entlang dieser Fragestellung zeigen sich die methodischen Differenzen zwischen den Denkern des deutschen Idealismus: Während Schelling auf ein an mathematischer Konstruktion orientiertes Verfahren setzt und Hegel durch die Methode der Dialektik die Notwendigkeit seines Systems zu begründen sucht, liegt Fichtes Weg darin, durch die *Evidenz*, die in der *transzendental-reflexiven Methode* gewonnen wird, einen *Maßstab* zu entwickeln, der es ermöglicht, die *konstruktive Darstellung* der Einheit der Vernunft als *absolut notwendig* zu legitimieren.

Das Ziel des vorliegenden Kapitels besteht darin zu zeigen, dass die Erscheinungslehre der WL-1804/II in hinreichend ausgebildeter Form den transzendental-reflexiven Zugang in seinem Beitrag zur Lösung des Notwendigkeitsproblems zur Geltung bringt. In diesem einleitenden Teil des Kapitels widme ich mich der Frage, inwieweit die Erscheinungslehre in dieser Deutungsrichtung gelesen werden kann.⁵⁶⁵ Zu diesem Zweck kläre ich zunächst die fundamentale Voraussetzung meiner Interpretation:

⁵⁶⁵ In der Forschung zur Erscheinungslehre existieren unterschiedliche Interpretationsansätze und Perspektiven. So wird die Erscheinungslehre in der wahrheitstheoretischen Deutung Barths unter dem Leitmotiv der Auseinandersetzung mit der „ontischen“ und „mentalenen“ Repräsentation der absoluten Wahrheit und deren Verhältnis zueinander gelesen (vgl.

dass Fichtes Bestimmung der Grundaufgabe der Erscheinungslehre als seine Verpflichtung gegenüber dem Notwendigkeitsproblem verstanden werden kann. Anschließend stelle ich meine Leitthese vor, wonach Fichte diesem Problem mit einem transzendental-reflexiven, nicht-dogmatischen Zugang begegnet. Abschließend skizziere ich auf Grundlage dieser Leitthese meine Gliederung des Textes der Erscheinungslehre, der zufolge meine weitere Analyse strukturiert ist.

(1) Das Notwendigkeitsproblem als Grundproblem der Erscheinungslehre

Im vorangegangenen Kapitel habe ich gezeigt, wie die Wahrheitslehre der WL-1804/II (Vorträge 4–15) die Realität der Einheit der Vernunft darstellt. Auf die Wahrheitslehre folgt der Abschnitt der Vorträge 16–28, dessen Inhalt Fichte als „*Erscheinungslehre*“ bezeichnet. Dass die Erscheinungslehre den Anspruch erhebt, zur Lösung des Notwendigkeitsproblems beizutragen, wird bereits in Fichtes allgemeiner Bestimmung ihrer Aufgabe angedeutet. Diese Bestimmung besagt: Während in der Wahrheitslehre die Realität der Einheit der Vernunft bereits erwiesen wurde, geht es nun in der Erscheinungslehre darum, die Erscheinungen aus der absoluten Einheit „abzuleiten“.⁵⁶⁶ Zu diesen abzuleitenden Erscheinungen gehört laut Fichte insbesondere die in der Wissenschaftslehre praktizierte philosophisch-konstruktive Arbeit. Mit dieser philosophisch-konstruktiven Arbeit meine ich hier die zentrale methodische Herangehensweise der Wissenschaftslehre: die genetische Darstellung der Evidenz. Wie im vierten Kapitel dargelegt wurde, ist Evidenz eine Realitätserfahrung, die über den faktischen Standpunkt hinausgeht. Die Wissenschaftslehre stellt ihr eine angemessene Form bereit, in der sie vollständig zur Darstellung kommen kann. Die Konstruktion dieser genetischen Darstellung ist ein regelgeleiteter begrifflicher und konstruktiver Vollzug, der die freie Konstruktionsaktivität des philosophisch Denkenden voraussetzt. So heißt es in Vortrag 16: „Wir gingen in der von uns erzeugten Einsicht [...] des innern Seins [...] aus von der Construction dieses Seins, zu der wir ausdrücklich uns aufforderten.“⁵⁶⁷

In Vortrag 17 bemerkt Fichte: Wenn man den im 15. Vortrag erreichten Gedanken der Einheit der Vernunft mit einem traditionellen Begriff als das Absolute bezeichnet, dann ist die genetische Darstellung in der Wissenschaftslehre nichts anderes als die „Offenbarung und Äußerung Gottes“⁵⁶⁸. Nun aber gelte es, so Fichte weiter, diese genetische Darstellung „als schlechthin nothwendig, und im

Barth 2004, S. 311ff.). In Schmidts Programm, das Fichtes Begriff der absoluten Einheit als transzendente Bedingung der Möglichkeit des Wissens versteht, besteht die Aufgabe der Erscheinungslehre darin, den kontingenten Begriff der absoluten Einheit durch die absolute Einheit selbst – qua ihren Rechtfertigungsgrund – absolut zu legitimieren (vgl. Schmid 2004, S. 87 ff.). Schüz rückt in seinem an der Problematik der transzendentalen Argumentation orientierten Ansatz die Lösung des Problems der „reflexiven Instabilität“ der absoluten Einheit ins Zentrum der Erscheinungslehre (vgl. Schüz 2022, S. 376 ff.). In Schnells Deutung fungiert die Erscheinungslehre als ein Aufstiegsweg innerhalb der Wissenschaftslehre und weist die Erscheinung bei Fichte als eine selbstbegründende und selbstlegitimierende Struktur aus (vgl. Schnell 2022, S. 195 ff.). In Sommers geltungstheoretischer Interpretation soll die Erscheinungslehre die „in der Wahrheitslehre als ungültig abgewiesenen Implikate der logischen Form“ aus der absoluten Einheit qua absolute Geltung als deren notwendige Erscheinung ableiten (vgl. Sommer 2024, S. 196 ff.).

⁵⁶⁶ Vgl. GA, II/8, S. 242.

⁵⁶⁷ GA, II/8, S. 242, 244.

⁵⁶⁸ GA, II/8, S. 260.

Wesen des Absoluten selber begründet“⁵⁶⁹ einzusehen.⁵⁷⁰ Diese Ableitung der Konstruktion der Wissenschaftslehre selbst bildet somit die zentrale Aufgabe der Erscheinungslehre.⁵⁷¹ Warum aber muss diese Ableitung – insbesondere die Ableitung der Konstruktion der Wissenschaftslehre selbst – in der Erscheinungslehre eine so zentrale Stellung einnehmen?

Genau zur Explikation dieses Ansatzes formuliert Fichte seine Verpflichtung gegenüber dem *Notwendigkeitsproblem*. Um zur Evidenz zu gelangen, muss die Wissenschaftslehre eine *Konstruktion* vollziehen. Diese Konstruktion beginnt notwendig mit bestimmten *hypothetischen* Setzungen – etwa: *Soll die Einheit der Vernunft existieren, so muss...*⁵⁷² Auch wenn dieser hypothetische Ausgangspunkt letztlich in die Konstruktion einer als notwendig gedachten Einheit der Vernunft überführt wird, lässt sich doch das Notwendigkeitsproblem gegenüber dieser Konstruktion selbst erheben. Der philosophische Grund für diesen Einwand liegt im Subjektivismus: Wie lässt sich garantieren, dass eine Konstruktion, die aus einer vom *Subjekt* gesetzten *Hypothese* hervorgeht, tatsächlich zu einer absoluten Notwendigkeit führt? Wie kann ausgeschlossen werden, dass das gesamte Konstruktionsverfahren durch die *willkürliche* Freiheit des operierenden Subjekts *bedingt* ist?⁵⁷³ Und schließlich: Wie lässt sich sicherstellen, dass das von Fichte entwickelte Konstruktionssystem nicht nur *für ihn selbst* oder nur *unter bestimmten Voraussetzungen* als notwendig erscheint?

Wenn diese Frage unbeantwortet bleibt, könnte sie im schlimmsten Fall eine problematische Rückwirkung auf die Ergebnisse der Wahrheitslehre entfalten. Dabei geht es *nicht* darum, erneut zu bezweifeln, ob die in der Wahrheitslehre vollzogene *Seinserfüllung* bloß eine psychologische Illusion sei und keine echte *Ausweisungsfunktion* für Realität besitze – dieses Problem wurde in der Wahrheitslehre selbst abschließend geklärt. Vielmehr betrifft der Zweifel die Frage, ob das *begriffliche Denken* über diesen *Seinssinn* tatsächlich *allgemeine Gültigkeit* beanspruchen kann, oder ob es nicht

⁵⁶⁹ Ibid.

⁵⁷⁰ Bemerkenswert ist auch, dass Fichte an dieser Stelle des Textes feststellt, dass die Garantie der *Notwendigkeit* der Konstruktion der „Distinktionscharakter“ der Wissenschaftslehre ist: „Daß ich hier auf die Bedingung, daß Sie sich nicht zerstreuen lassen, eine Nebenbemerkung beibringe, welche, unter jener Bedingung Licht verbreiten kann. Setzen Sie das rein immanente Sein, als das Absolute, Substante, Gott, wie dies allerdings richtig sein wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Construction des Absoluten verfaßt ist, als die Offenbarung und Aeussereung Gottes; so ist hier die letztere eingesehen, als schlechthin *nothwendig*, und im Wesen des Absoluten selber begründet. Diese Einsicht der absoluten innern *Nothwendigkeit*, die ich nicht genug einschärfen kann, wogegen die absolute Dunkelheit der Einsicht mit ihrer ganzen Kraft sich sträubt, indem die Freiheit stets das Letzte ist, was sie aufgeben will, und kann sie dieselbe auch nicht für sich retten, so sucht sie dieselbe wenigstens in Gott zu flüchten – diese Einsicht der innern *Nothwendigkeit*, sage ich, ist ein Distinktionscharakter der W.-L. absolut von allen andern Systemen. In allen ohne Ausnahme ist neben dem absolut Substanten eine absolute Zufälligkeit.“ (GA, II/8, S. 258, 260.)

⁵⁷¹ So auch Schmid (2004), S. 87 ff.; Schnell (2023), S. 126 ff. Diese Auffassung lässt sich zudem durch Rekurs auf eine bereits zitierte Textstelle im fünften Vortrag bestätigen, der zufolge die Wissenschaftslehre dort endet, wo sie zur „Genesis der Wissenschaftslehre“ gelangt: „Auf diese Weise werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu ihren genetischen, relative darauf: welches genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch seyn kann, wir daher gedrungen seyn werden wieder zu dem in Beziehung auf diese Fakticität genetischen aufzusteigen u.s.f. solange bis wir zur absoluten Genesis, zur Genesis der Wl. hinauf kommen.“ (GA II/8, S. 77 (Copia)).

⁵⁷² Vgl. GA, II/8, S. 254.

⁵⁷³ Dass die Erscheinungslehre einen Ansatz enthält, der auf die Überwindung der subjektiven Willkür zugunsten einer Notwendigkeit zielt, lässt sich an zahlreichen Stellen des Textes belegen, vgl. GA II/8, S. 254, 278, 304, 318, 334, 336, 338, 358, 360, 370, 402. Besonders deutlich wird dies im 25. Vortrag, wo Fichte bei der Bestimmung des zentralen Begriffs des „absoluten Wissens“ explizit das Kriterium der Befreiung von Willkür anführt: „Dadurch wird nun die W.-L. befreit von Freiheit, Willkühr [/] und Zufall, selber absolutes Wissen; wie sie denn dies sein muß, widrigenfalls es nie zu ihr kommen könnte.“ (GA II/8, S. 338)

lediglich für Fichte selbst oder für seinen Kreis eine relative, subjektivierte Notwendigkeit besitzt.⁵⁷⁴ Oder, wie Schüz treffend formuliert: Die Gefahr besteht hier darin, dass die in der Wahrheitslehre entfaltete Evidenz in die Nähe eines „Jacobis *salto mortale* in den „Glauben“ – welcher zwar einen unmittelbaren Bezug zum „Sein“ herstellt, aber rational nicht einholbar ist und kein propositionales Wissen begründen kann“. ⁵⁷⁵

Eben aus diesem Grund ist die Ableitung der Konstruktion der Wissenschaftslehre von so zentraler Bedeutung: Sie soll zeigen, dass die konstruktive Tätigkeit der Wissenschaftslehre keine willkürliche, subjektiv-notwendige Setzung ist, sondern einem aus der absoluten Einheit heraus begründeten, notwendig geltenden Gesetz folgt. Da der aus dem Zweifel an der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft entspringende Verdacht im Extremfall sogar die in der Wahrheitslehre gewonnenen Resultate infrage stellen könnte, muss dieser Verdacht in einem *eigens* dafür entwickelten Programm thematisiert und bearbeitet werden. Dieses Programm ist die Erscheinungslehre.

(2) *Thesen über Fichtes nicht-dogmatische Lösung des Notwendigkeitsproblems in der Erscheinungslehre*

Auf dieser Grundlage möchte ich in diesem Abschnitt meine Leitthese vorstellen, wie Fichte mit seiner transzendental-reflexiven Methode und der damit verbundenen Evidenzkonzeption dem Problem der Notwendigkeit begegnet. In der Erscheinungslehre betont Fichte mehrfach ausdrücklich, dass die durch die nicht-dogmatische, transzendental-reflexive Methode ermöglichte Evidenz die absolute Notwendigkeit der Systemkonstruktion der Wissenschaftslehre sichern soll.⁵⁷⁶ An einer Stelle des 20. Vortrags erklärt Fichte unmissverständlich, dass eben diese durch Rekurs auf Evidenz vollzogene Beglaubigung der Notwendigkeit das Kriterium sei, das die Wissenschaftslehre von anderen philosophischen Systemen unterscheidet, welche zwar eine immanente Kohärenz besitzen, aber nur auf einer willkürlichen – also dogmatischen – Voraussetzung beruhen und daher im Grunde nicht *absolut* notwendig sind. Genau dies, so Fichte, befähigt die Wissenschaftslehre, einem „absoluten Skeptizismus“ zu entgehen.

In diesem Wissen [d. h. das hypothetische Wissen – Z. v. Vf.] bleiben nun alle Systeme ohne Ausnahme stehen; ihre Prämissen sind daher *für sie* (nicht absolut in der Vernunft, von der auch sie selber doch nur ohne ihr Wissen getrieben werden) nur problematisch, und lediglich der Zusammenhang ist *evident*, welches aber keine letzte und feste Evidenz giebt, da der Zusammenhang ja selbst von der Realität des Zusammenhängenden abhängt. Den Mangel

⁵⁷⁴ Dementsprechend weist Fichte im 16. Vortrag darauf hin, dass er der Frage, ob sich die in der Erscheinungslehre gestellten Probleme durch Rückgriff auf die Ergebnisse der Wahrheitslehre lösen lassen, zumindest teilweise „vorbehaltend“ gegenübersteht. Vgl. *GA* II/8, S. 244.

⁵⁷⁵ Schüz (2022), S. 382.

⁵⁷⁶ Vgl. *GA* II/8, S. 258, 260, 302, 304.

dieser Festigkeit ergänzen sie nun durch eine willkürliche Beruhigung bei der Prämisse, und durch ein Verschließen des Auges vor ihrer Problematicität; ohne welche Beruhigung bei irgend einem Punkte sie in den absoluten Skepticismus sich auflösen würden.

So bisher. Jetzt hat die absolute Evidenz sich erhoben zur Prämisse, zur absoluten Voraussetzung selber; und hat dadurch alle Freiheit, und alles Wir, das bei der secundären Evidenz des Zusammenhanges, Behufs einer Prämisse, von uns gesetzt wird, vernichtet, und so sind wir versetzt in eine ganz andere Region des Wissens [...].⁵⁷⁷

Fichte benennt nicht ausdrücklich, worauf sich der absolute Skeptizismus bezieht. Doch gemäß unserer bisherigen Argumentation lässt sich Maimons Skeptizismus als eine naheliegende Interpretationsalternative verstehen, da das zitierte Fragment nahezu wortwörtlich das Problem der Notwendigkeit artikuliert, wie wir es im ersten Kapitel entwickelt haben. Die Erscheinungslehre Fichtes zielt nun darauf, den Skeptizismus zu überwinden, indem sie über einen nicht-dogmatischen Zugang zur Evidenz gelangt.

Worin besteht jedoch genau diese durch einen nicht-dogmatischen Zugang eröffnete Evidenz? Wie ich im dritten Kapitel bereits gezeigt habe, vertritt Schelling zwar die Auffassung, dass Fichtes transzendental-reflexive Methode dem Problem des Subjektivismus nicht adäquat begegnen könne, doch entwickelt Fichte im WL-1804/II diesen Zugang so weiter, dass er überzeugt ist, hiermit eine hinreichende Antwort auf den Subjektivismus zu geben. Diese neue Strategie zeigt sich insbesondere in der Unterscheidung zwischen *genetischem* und *faktischem* Standpunkt, und ich werde darlegen, dass sie auch für die Konzeption der Erscheinungslehre im Hinblick auf das Problem der Notwendigkeit maßgeblich ist.

Der zentrale Punkt der Unterscheidung zwischen genetischem und faktischem Standpunkt liegt darin, dass die Evidenz der Wissenschaftslehre als eine Realitätserfahrung aufzufassen ist, die über den faktischen Standpunkt hinausgeht und eine von faktischem Wissen verschiedene Darstellungsform erfordert, nämlich die genetische Darstellung. Für die Erscheinungslehre stellt sich dabei maßgeblich die Frage, ob dieser besonderen Darstellungsform einer Erfahrung der absoluten Einheit zugleich eine besondere begriffliche Form entspricht, die einem absolut-notwendigen Gesetz aus der absoluten Einheit folgt. Eine der zentralen Thesen, die ich in diesem Kapitel entfalten werde, besteht darin, dass Fichte in der Erscheinungslehre diese Frage durch die Ausarbeitung eines Begriffs der „Selbstkonstruktion“ der Evidenz bejaht.

Die Idee der Selbstkonstruktion der Evidenz bezieht sich auf eine durch genetische Denkart gewonnene Einsicht: Wenn in der genetischen Darstellung die Reflexion als *Selbstentfaltung* der

⁵⁷⁷ GA II/8, S. 302, 304.

Evidenz verstanden werden muss, dann folgt auch das begriffliche Gesetz, dem die Reflexion hier unterliegt, einer *Gesetzmäßigkeit der Selbstentfaltung der Evidenz* selbst, also einem Gesetz, das dem eigentümlichen *inneren Verhältnis* zwischen Evidenz und Reflexion entspricht. Unter dieser Perspektive bezeichnet die Selbstkonstruktion der Evidenz eine ursprüngliche Gesetzstruktur, die nicht dank unseres Zutuns, sondern ursprünglich *aus der Evidenz heraus in uns entsteht und vorkommt*. Die Konstruktion der Wissenschaftslehre ist somit keine willkürliche Konstruktion des Subjekts, sondern die *aktuelle Realisation dieser ursprünglichen Gesetzstruktur*.

Ein Schwerpunkt der Erscheinungslehre besteht daher darin, uns auf den Begriff dieser ursprünglichen Gesetzstruktur hinzuweisen. Ihre Annahme bedeutet zugleich die Annahme eines auf den ersten Blick eigentümlichen Begriffs einer *präbewussten oder präreflexiven Begriffsbildung*, ja einer *präbewussten oder präreflexiven Reflexion*.⁵⁷⁸ Dieser Begriff wird jedoch verständlicher, wenn man berücksichtigt: Insofern Evidenz über faktisches Wissen hinausgeht, handelt es sich hier nicht um Begriffe oder Reflexionen im Sinne faktischen Wissens über ein äußerlich Vorhandenes, sondern um einen ursprünglicheren Prozess, in dem Evidenz *von sich selbst her* in eine reflexive oder begriffliche Form in uns vorkommt. Das Verständnis dieser Reflexion oder dieses Begriffs darf sich daher nicht an dem Leitfaden einer vorhandenen Bewusstseinsinstanz orientieren, die durch ihre Tätigkeit die Struktur eines ihr äußerlichen Objekts erfasst; vielmehr besteht es darin, eine *von sich selbst her vorkommende Struktur* zu erschließen, in der Subjekt und Objekt, Vollzug und Struktur⁵⁷⁹ nicht voneinander unterscheidbar sind, sondern ineinander verschmelzen. Das Ableitungsprogramm der Erscheinungslehre besteht darin zu zeigen:

(a) *dass* die Konstruktion der Wissenschaftslehre in Wahrheit die Realisation einer solchen ursprünglichen Gesetzstruktur bzw. einer Selbstkonstruktion ist. Die hier zu behandelnde Frage besteht darin zu zeigen, dass sich die Konstruktion der Wissenschaftslehre gerade dadurch von einer bloß hypothetisierenden, willkürlichen Konstruktion unterscheidet, dass das Gesetz, dem sie folgt, ein absolut-notwendiges Gesetz ist, das nicht uns verdankt wird, sondern ursprünglich aus der absoluten Einheit in uns entsteht und vorkommt;

(b) *was* diese ursprüngliche Gesetzstruktur ist. Die hier entscheidende Frage besteht darin zu zeigen, was genau jene von sich selbst her vorkommende Gesetzstruktur ist, in der Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Struktur ununterscheidbar sind, insofern sie in einem ursprünglichen Verschmelzen zusammenfallen.

(c) *wie* diese ursprüngliche Gesetzstruktur durch die Wissenschaftslehre in uns reflektiert wird. Die hier zu behandelnde Frage besteht darin, die *subjektiven Bedingungen* zu analysieren, unter denen

⁵⁷⁸ Dieser Gedanke wird bereits bei Schnell durch den Begriff der „asubjektiven Reflexivität“ zum Ausdruck gebracht (vgl. Schnell 2011, S. 142).

⁵⁷⁹ In diesem Sinne handelt es sich bei dem hier in Frage stehenden Vollzug um eine Form „passiver Aktivität“. Dazu vgl. auch die Analyse der präbewussten Handlung im zweiten Kapitel.

dieses Gesetz in der Wissenschaftslehre zur Reflexion gelangt, mit dem Ziel zu zeigen, dass die Tatsache, dass diese Gesetzstruktur nur durch bestimmte kontingente Vollzüge innerhalb der Wissenschaftslehre reflektiert werden kann, ihrerseits aus eben dieser *Gesetzstruktur* heraus – und nicht aus der kontingenten faktischen Verfassung des Subjekts – zu erklären ist. Das heißt: Die Wissenschaftslehre ist im strengen Sinn nicht die Reflexion eines Subjekts über eine Gesetzstruktur, sondern der *Selbstvollzug der Selbstreflexion dieser Struktur selbst*.

Dass m. E. die Erscheinungslehre einen *substanziellen* Beitrag zur Problematik der Notwendigkeit leistet, zeigt sich einerseits darin, dass der Text die in diesem Problem enthaltenen Schichtungsebenen in der oben beschriebenen Weise detailliert analysiert und jeweils eine spezifische Lösung anbietet; andererseits darin, dass Fichte auf jeder dieser Ebenen die Möglichkeit in Betracht zieht, seine Konzeption könnte von einer faktischen Denkart aus mit dem Vorwurf des Subjektivismus konfrontiert werden, und auf dieser Grundlage einerseits seine Lösung präzisiert und vervollkommenet, andererseits aber zugleich aus genetischer Perspektive eine konsequente Dekonstruktion der faktischen Denkart vollzieht.

Zur Begründung dieser These werde ich eine eigene Gliederung der Erscheinungslehre vornehmen, die sich an den zuvor entwickelten drei Problemstufen orientiert, und jeweils darlegen, welchen subjektivistischen Einwand Fichte auf jeder Ebene als möglich ansieht – ich bezeichne sie als das Problem der anfänglichen Hypothesizität, der subjektiven Verzerrung und der historischen Relativität – und anschließend Fichtes jeweilige Lösungsvorschläge vorstellen. Das übergeordnete Ziel besteht darin aufzuzeigen, dass die Erscheinungslehre im Ganzen dem Problem der Notwendigkeit verpflichtet ist und diesem eine systematische und endgültige Lösung anbietet. Der argumentative Verlauf lässt sich wie folgt darstellen:

(3) Gliederung des Textes der Erscheinungslehre und die Argumentationslinie

Im *ersten* Schritt steht für Fichte die Aufgabe im Zentrum, zu begründen, dass die intelligible Notwendigkeit der Konstruktion der Wissenschaftslehre nicht aus einer subjektiven Hypothese stammt, sondern aus dem *notwendigen Gesetz der Selbstkonstruktion der Evidenz* hervorgeht. Die besondere Schwierigkeit, die sich hier stellt, bezeichne ich als das Problem der *anfänglichen Hypothesizität* – also die Frage, also die Frage, wie sich die These der Selbstkonstruktion auf eine Weise beweisen lässt, die selbst nicht hypothetisch ist. Ich argumentiere, dass Fichte dieses Problem in den Vorträgen 16 bis 22 der Erscheinungslehre durch eine Analyse und Weiterentwicklung des Begriffs *Soll* thematisiert und auflöst.

Im *zweiten* Schritt steht die Aufgabe im Fokus, zu zeigen, was genau das notwendige Gesetz ist, dem die Konstruktion der Wissenschaftslehre folgt. Die besondere Herausforderung in diesem Zusammenhang bezeichne ich als das Problem der *subjektiven Verzerrung* – nämlich die Frage, wie sichergestellt werden kann, dass die von uns konstruierte Gesetzesstruktur tatsächlich das *ursprüngliche*,

aus der Einheit der Vernunft hervorgehende reale Notwendigkeitsgesetz ist. Ich vertrete die These, dass Fichte dieses Problem in den Vorträgen 23 bis 25 thematisiert und es schließlich im 25. Vortrag durch die Einführung des Begriffs des *Bild* löst – insofern hier gezeigt wird, dass das absolute Notwendigkeitsgesetz ein „sich in uns setzendes Gesetz“ ist. Dieses Gesetz wird dort in der Form eines *Fünffachheitsgesetzes* dargestellt.

Im *dritten* Schritt besteht Fichtes Aufgabe darin, zu begründen, *wie* das notwendige Gesetz in unserer Konstruktion der Wissenschaftslehre *vorkommt*. Die besondere Schwierigkeit, die sich in diesem dritten Schritt stellt, bezeichne ich als das Problem der *historischen Relativität*: Selbst wenn wir in der Lage sind, den rationalen Gehalt eines Gesetzes zu konstruieren, so bleibt dennoch zu klären, dass unser konstruktives Handeln selbst seinen *Hintergrund* im menschlichen Leben und in der Geschichte hat. In diesem Fall ist ungewiss, ob das von uns konstruierte Gesetz tatsächlich eine *für das menschliche Leben und die Geschichte geltende Notwendigkeit* ausdrückt – oder lediglich eine *Ansicht innerhalb* derselben bleibt. Ich argumentiere, dass Fichte dieses Problem in den Vorträgen 26 bis 28 systematisch thematisiert und es schließlich dadurch löst, dass er aufzeigt: Die Grundstruktur der menschlichen Geschichte und des Bewusstseinslebens lässt sich als eine Struktur der *Selbstreflexion des Gesetzes der Fünffachheit* begreifen. In dieser Struktur *gehen die Gesamtbewegung menschlicher Geschichte und Lebenspraxis sowie die Selbstkonstruktion des Gesetzes der Fünffachheit ineinander auf und durchdringen einander*. Dieser Gedanke, der im 28. Vortrag ausdrücklich entfaltet wird, soll zugleich als Fichtes voll entwickelte Lösung des Problems der Notwendigkeit verstanden werden.

Wenn die vorangehende Argumentation erfolgreich ist, so sollte sie der Erscheinungslehre gerade dadurch ihren gebührenden Stellenwert zuschreiben, dass sie als die entscheidende Antwort auf das Problem der realen Notwendigkeit in der WL-1804/II sowie somit auch auf die Frage nach der Begründbarkeit des Prinzips des Idealismus ausgewiesen wird. Dies entspricht jener in der neueren Forschung, insbesondere von Schnell, vertretenen Position, dass die Erscheinungslehre den eigentlichen Abschlusspunkt der WL-1804/II bildet.⁵⁸⁰ Das Ergebnis dieses Kapitels soll daher eine von Janke⁵⁸¹ und Siep⁵⁸² entwickelte klassische These der Forschung zum späten Fichte bestätigen und zugleich erweitern, der zufolge eine angemessene Neubewertung von Fichtes Stellung innerhalb der idealistischen Bewegung nur möglich ist, wenn die WL-1804/II mit berücksichtigt wird. Es soll nun darüber hinaus bestätigt werden: Um die Wissenschaftslehre aus dem Schatten subjektivistischer Kritik zu befreien und ihren eigenständigen Beitrag zur idealistischen Metaphysik zu würdigen, müssen dabei nicht nur die Wahrheitslehre, sondern ebenso die Erscheinungslehre als ihr gedanklicher Höhepunkt ernst genommen werden.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Vgl. Schnell (2023), S. 40

⁵⁸¹ Vgl. Janke, (1970), ders. (2009).

⁵⁸² Vgl. Siep (1970).

⁵⁸³ M. E. liegt der Schwerpunkt der Würdigung der WL-1804/II bei Janke und Siep nach wie vor vorrangig auf der Wahrheitslehre. Dies entspricht einer klassischen Lesart innerhalb der Forschung, die auf Fichtes Bild des Aufstiegs und Abstiegs zurückgreift und die Wahrheitslehre als den zentralen Kern der WL-1804/II versteht. Diese Deutung wird in jüngerer Zeit auch von Sommer vertreten (vgl. Sommer 2024, S. 169–305). Ich schließe mich hier hingegen einer anderen

5.1 Die Selbstkonstruktion als Grundbegriff zur Lösung des Notwendigkeitsproblems und die Überwindung seiner ersten Variante: das Problem der anfänglichen Hypothesizität (Vorträge 16–22)

5.1.1 Erneute Reflexion auf die vollzogene genetische Darstellung und das Problem der anfänglichen Hypothesizität

Die Erscheinungslehre der WL-1804/II beginnt mit dem 16. Vortrag. Dieser Vortrag ist insofern einleitend für die gesamte Erscheinungslehre, als Fichte hier sowohl die Grundfrage der Erscheinungslehre formuliert als auch den grundlegenden Lösungsansatz skizziert. In meinem Deutungsrahmen lässt sich diese Frage als diejenige nach der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft verstehen. Fichte deutet seine Verpflichtung auf dieses Problem wie folgt an:

Wir gingen in der von uns erzeugten *Einsicht* (Sie sehen, daß ich in diese zurückkehre, also theils, wie es bisher immer gehalten worden, theils aber nun dadurch wieder eine Art von idealistischer Ansicht eintritt, von der Rechenschaft zu geben ich mich hier enthalte) des innern Seins, nach völliger Abstraktion von der Objektivierung, von der wir schon wissen, daß sie an sich Nichts gilt, aus von der Construction dieses Seins, zu der wir ausdrücklich uns aufforderten. Nun will ich, bemerken Sie dies wohl, indem sogleich dieser Punkt Ihnen große Klarheit verleihen kann, ich will nicht selbst hier so rasonniren, wie alle obigen Idealismen rasonnirt haben: »mithin hängt das Sein von der Construction desselben ab, und diese ist [/] sein Princip;« – denn dieser Satz könnte Wahrheit und Bedeutung haben, doch nur in Beziehung auf das faktische Dasein des Seins in der äussern objektivirenden Existentialform, welche Existenz sodann absolut vorausgesetzt, sonach von der Projektion *per hiatus* unserer Grundmaxime

Forschungstendenz an, der zufolge der Erscheinungslehre ein größeres systematisches Gewicht beigemessen werden sollte. So betont etwa Barth, dass das Verhältnis zwischen Wahrheitslehre und Erscheinungslehre nicht gemäß Fichtes metaphorischem Aufstieg-Abstieg-Modell verstanden werden könne, sondern die Erscheinungslehre vielmehr als ein „erneuter Aufstieg zu einem Ableitungsprinzip“ (Barth 2004, S. 297) zu interpretieren sei. Schüz liefert in seiner Monographie eine detaillierte argumentationstheoretische Analyse der Vorträge 16 bis 25 (die Vorträge 26 bis 28 bleiben dabei leider unbehandelt) und sieht insbesondere im 25. Vortrag den Abschluss der „transzendentalen Argumentation“ der WL-1804/II (Vgl. Schüz 2022, S. 382–437). Schnell formuliert in seinem Kommentar zur gesamten WL-1804/II noch klarer die These, dass der Gesamtvorgang dieser Wissenschaftslehre als ein „kontinuierlicher Aufstieg“ zu verstehen sei (Schnell 2023, S. 40), was in der systematisch zentralen These mündet, dass die WL von 1804 als eine absolute Erscheinungslehre zu begreifen ist, deren höchstes Prinzip in der „Erscheinung der Erscheinung“ gipfelt (Schnell 2023, S. 195 ff.). Meine Lesart möchte diese These auf eine andere Weise bestätigen, insofern deutlich wird: Während die Wahrheitslehre lediglich die Realität der Vernunft begründet, ist es erst die Erscheinungslehre, die die Begründung der realen Notwendigkeit der Vernunft vollständig leistet.

[nach] noch gar nicht abstrahirt wäre: welches faktische Dasein überhaupt in seinem Urprincip ja in Frage gekommen, und erst abgeleitet werden soll [...] ⁵⁸⁴

In dem obigen Zitat nimmt Fichte eine reflexive Perspektive auf das Ergebnis der Wahrheitslehre ein – auf jene dort erreichte „Einsicht des inneren Seins“, also auf die reine Seinserfüllung –, insofern er sie als eine Einsicht aus einer von uns vorgenommenen *Konstruktion* betrachtet. In einer Klammerbemerkung gibt er an, dass dieses Vorgehen notwendig sei, um seiner bisherigen Herangehensweise treu zu bleiben („wie es bisher immer gehalten worden“). M. E. verweist Fichte damit auf die in Vortrag 5 explizit gemachte Herangehensweise, den Übergang von einer faktischen zu einer genetischen Denkweise zu vollziehen. ⁵⁸⁵ Das bedeutet, dass selbst die in der Wahrheitslehre erreichte Seinserfüllung, aus einer weiterführenden reflexiven Perspektive betrachtet, noch ein Moment enthält, das nicht in eine *genetische* Denkweise überführt wurde. Dabei handelt es sich um ein Moment, das laut Fichte zur Entstehung einer neuen „*idealistischen Ansicht*“ führen kann. Wie bereits in Abschnitt 4.2 erläutert, ist mit der idealistischen Ansicht vor allem das philosophische Problem gemeint, das Fichte zu überwinden sucht: der Subjektivismus und Psychologismus. Dabei geht es nicht aber mehr um einen Zweifel an der Realität des Seins – also nicht an der Seinserfüllung der Wahrheitslehre –, sondern darum, dass diese Seinserfüllung unter einer *faktischen Bedingung* steht, nämlich der *freien Konstruktion* des Philosophen.

Wie im vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde, ist der Seinsinn, der in der Evidenz enthalten ist, zunächst nur ein Anzeichen, ein Motiv für das genetische Denken. Damit die Evidenz tatsächlich den Zustand eines erfüllten Seinssinns erreicht, bedarf es einer Reihe frei vollzogener Handlungen der genetischen Darstellung, wie sie in der Wahrheitslehre ausgeführt werden. Die Problemstellung der idealistischen bzw. faktisch-natürlichen Ansicht liegt nun darin, ob die Seinserfüllung durch diese Handlungen *bedingt* ist und somit in seiner Gültigkeit *relativiert* werden wird.

Dieses Problem wird jedoch zunächst noch nicht wirklich als solches thematisiert: Fichte erklärt, er „will nicht hier so rasonniren“. Der Grund dafür liegt darin, dass im Resultat der Wahrheitslehre bereits eine Antwort auf dieses Problem enthalten ist. Diese Antwort besteht in der These, dass die Konstruktion des Seinssinns der absoluten Einheit durch den Philosophen als eine

⁵⁸⁴ GA II/8, S. 242, 244.

⁵⁸⁵ Ich habe diese Textstelle bereits in 4.1.1 zitiert: Eine Bemerkung, die für alle vergangenen und [/] künftigen Vorlesungen gilt, und sehr dienlich seyn wird, um dieselben zu behalten, zu reproduciren und zu übersehen. - Unser Gang ist fast immer der, daß wir: 1.) etwas vollziehen, in dieser Vollziehung ohne Zweifel geleitet durch ein mechanisch in uns thätiges VernunftGesetz ... Das was wir in diesem Falle eigentlich, in unsrer eignen höchsten Spitze sind, und darin aufgehen, ist doch noch Fakticität - daß wir sodann 2.) das Gesetz welches eben in diesem ersten Vollziehen uns mechanisch leitete, selber erforschen und aufdecken; also das vorher unmittelbar eingesehene, mittelbar einsehen, aus seinem Princip und Grunde des soseyns; das vorher faktisch als also bestimmt eingesehene, einsehen *warum* es also bestimmt sey, also in der Genesis seiner Bestimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu ihren genetischen, relative darauf: welches genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch seyn kann, wir daher gedrungen seyn werden wieder zu dem in Beziehung auf diese Fakticität genetischen aufzusteigen u.s.f. solange bis wir zur *absoluten Genesis*, zur Genesis der Wl. hinauf kommen. (GA II/8, S. 77. (Copia))

„Selbstkonstruktion“ eben dieser absoluten Einheit verstanden werden muss.

Kurz, wird das Seyn construiert, wie es uns doch in der That also erscheint, so wird es schlechthin durch sich selbst construiert; der Grund dieser Konstruktion, so wie sie uns hier unmittelbar erscheint, und verständlich ist, kann nicht außer dem Seyn, sondern durchaus und schlechthin nur in ihm selber, als Seyn; und zwar schlechthin und notwendig ohne alle Zufälligkeit liegen.⁵⁸⁶

Der zentrale Begriff in diesem Zusammenhang ist offenkundig der Begriff der „Selbstkonstruktion“. Was heißt es, dass das Sein bzw. die absolute Einheit „schlechthin durch sich selbst konstruiert“ sei? M. E. legt Fichtes Argumentation in dem zitierten Abschnitt nahe: Aus der Begriffslogik der in der Wahrheitslehre als real ausgewiesenen absoluten Einheit folgt, dass die freie Konstruktion der absoluten Einheit notwendig eine Konstruktion gemäß einem aus der absoluten Einheit selbst hervorgehenden notwendigen Gesetz ist. Sie ist daher keine der absoluten Einheit äußerliche Konstruktion – was in sich widersprüchlich wäre –, sondern kann im Ausgang von der absoluten Einheit selbst innerlich abgeleitet werden. Die sachliche Argumentation hier lässt sich m. E. wie folgt rekonstruieren:

(1) Die Seinserfüllung in der Wahrheitslehre weist die Realität der Einheit der Vernunft aus.

(2) Daraus folgt: Alle rationalen Handlungen müssen nicht lediglich einer subjekt-denkennotwendigen Regel folgen, sondern *ein und demselben* absolut-notwendigen Gesetz. Denn wenn ein solches Gesetz nicht existierte, widerspräche dies der Begriffslogik der absoluten Einheit. Da die Einheit der Vernunft nunmehr als ein realer Begriff gilt, darf ihrer begrifflichen Logik nicht widersprochen werden.

(3) Daraus folgt, dass auch die konstruktiven Handlungen der Wissenschaftslehre, als vernünftige Handlungen, notwendig diesem absolut-notwendigen Gesetz unterliegen.

(4) So liegt nahe, dass das Gesetz der freien Konstruktion in der Wissenschaftslehre ausgehend von der Einheit der Vernunft ableitbar ist.

Eine solche Konstruktion, die dem absolut-notwendigen Gesetz aus der Einheit der Vernunft folgt, ist das, was Fichte als die *Selbstkonstruktion* der absoluten Einheit bezeichnet. Das oben entwickelte Argument bildet somit Fichtes erste konzipierte Antwort auf die idealistische bzw. faktisch-

⁵⁸⁶ GA II/8, S. 244.

naturalistische Ansicht.⁵⁸⁷

Die Tragkraft dieser Antwort wird jedoch von Fichte selbst sogleich relativiert. Denn das Argument beruht auf der Voraussetzung von These (1), also auf der Geltung des in der Wahrheitslehre gewonnenen Resultats. Aus der Perspektive einer erneuerten subjektivistischen bzw. idealistischen Kritik erscheint jedoch gerade diese Geltung als problematisch:

Wird das Sein construiert, habe ich gesagt, problematisch mich ausdrückend, und vielleicht dadurch eine künftige Eintheilung der Behauptung in theils wahre, theils unwahre, mir vorbehaltend. So Jemand darauf bestände, daß es construiert würde, wie, dächten Sie wohl, könnte dieser auf unserm gegenwärtigen Standpunkte den Beweis führen? Ich wüßte nicht anders ausser aus seinem Bewußtsein. Nun ist dieser Beweis, als an sich gültig, schon aufgegeben; in wiefern aber und in welchem Sinne das Bewußtsein in seiner Aussage denn doch gültig sei, soll hier eben erst ausgemacht werden; und ins Besondere ausgemacht werden, in wiefern das Bewußtsein, in dem *Allerhöchsten*, was es aussagt, dergleichen eben hier das Fak[um] der Construction des Seins ist, gelte. Darum dürfen wir der Untersuchung, die wir durch problematische Aufstellung nur möglich machen wollen, dennoch in Absicht der Resultate nicht vorgreifen.⁵⁸⁸

Warum kann die neue subjektivistische Kritik die in der Wahrheitslehre gewonnenen Resultate nur als problematisch geltend betrachten? Der Grund liegt darin, dass die in der Wahrheitslehre vollzogene *genetische Darstellung* der Evidenz eine Reihe frei konstruierter „*Aussagen des Bewusstseins*“ voraussetzt, die notwendig *hypothetisch*, das heißt *problematisch*, beginnen müssen. Das zuvor rekonstruierte Argument behauptet, dass mit der in der Wahrheitslehre erreichten erfülltsten Evidenz gezeigt werden könne, dass auch diese Aussagen tatsächlich einem absolut-notwendigen Gesetz folgen. So wird die hypothetische Struktur des Anfangs nachträglich in *Notwendigkeit* überführt. Doch gerade in dieser *Nachträglichkeit* bleibt eine Möglichkeit offen: nämlich, dass die Konstruktion der Wissenschaftslehre *von Anfang an* lediglich eine Serie beliebiger, hypothetischer Setzungen ist, die nicht auf einer absoluten Notwendigkeit beruhen, sondern lediglich subjektiv-denknotwendigen Regeln folgen.

Der Zweifel richtet sich dabei nicht vor allem darauf, ob die Seinserfüllung in der Wahrheitslehre eine psychologische Illusion sei und keine echte Ausweisungsfunktion für Realität

⁵⁸⁷ Dazu vgl. auch Schüz' Rede von der „monistischen These“ Fichtes. Schüz (2022), S. 385.

⁵⁸⁸ GA II/8, S. 244.

besitze – dieses Problem ist durch die Wahrheitslehre bereits entschieden –, sondern darauf, ob dieser Seinsinn im *begrifflichen Denken* überhaupt eine *allgemeine Geltung* beanspruchen kann: Gilt er wirklich allgemein, oder nur für Fichte bzw. nur unter bestimmten Bedingungen?⁵⁸⁹

Wäre dem so, dann wäre auch die Evidenz, auf die sich Fichte beruft, letztlich nichts anderes als ein Moment, das durch kontingente Bedingungen vermittelt ist.

Daher betont Fichte an dieser Stelle ausdrücklich, dass die Geltung des in der Wahrheitslehre erreichten Seinsinns zunächst in der Schwebe bleibt: „in wiefern aber und in welchem Sinne das Bewußtsein in seiner Aussage denn doch gültig sei, soll hier eben erst ausgemacht werden“.

Der hier auftretende Zweifel an der Gültigkeit und Notwendigkeit der begrifflichen Reflexion über die Evidenz ist m. E. das Grundproblem der Erscheinungslehre. Er wird – Vorausblickend – in unterschiedlichen *Varianten* innerhalb der Erscheinungslehre immer wieder auftauchen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um die erste Variante dieses Problems, die ich als *anfängliche Hypothesizität* bezeichne.

Was heißt „anfängliche Hypothesizität“? Sie betrifft die spezifische Situation, dass die genetische Darstellung der Evidenz notwendigerweise mit einer *Hypothese* beginnen muss, während das Aufkommen der Evidenz die Notwendigkeit dieser Konstruktion erst *nachträglich* zu begründen vermag. In dieser Konstellation setzt der gesamte Prozess ein anfängliches, hypothetisierendes, freies Handeln voraus, das laut Fichte „prinziplos“⁵⁹⁰ bleibt.

Der nachträgliche Umschlag von Hypothesizität in Notwendigkeit trägt in diesem Sinne einen *tautologischen* Charakter: Die anfängliche, hypothetisierende Handlungsfreiheit vollzieht eine Konstruktion des Seins – und diese Konstruktion wiederum wird als Beweis dafür angeführt, dass es sich hierbei um die Selbstkonstruktion des Seins handelt. Fichte fasst dies selbst so zusammen: „Die Erklärung in unmittelbarer Einsicht ist bedingt durch die absolut faktische Voraussetzung des zu Erklärenden.“⁵⁹¹

Wie lässt sich garantieren, dass diese Tautologie nicht in einen bloßen, subjektiv-internen Zirkel umschlägt – in das, was Schelling den „Zirkel des Bewusstseins“ nennt? Sollte diese Frage unbeantwortet bleiben, so stellt sie für Fichtes Konzeption ein zentrales Problem dar, das ich als das Problem der Notwendigkeit bezeichne: Kann Evidenz tatsächlich die Notwendigkeit der Einheit der Vernunft garantieren? Der Zweifel richtet sich hier darauf, dass Fichtes Verfahren möglicherweise lediglich vor ihm selbst oder seinem damaligen Zuhörerkreis den Realitätssinn der Einheit der Vernunft anschaulich macht, dabei aber keine tatsächlich wirksame *Sprache und begriffliche Struktur* bereitstellt,

⁵⁸⁹ Eine alternative Formulierung desselben Problems findet sich bei Schüz: „Obwohl es also bereits als notwendig eingeleuchtet hat, dass das Sein/Leben sich selbst konstruiert, wird dieser Gedanke durch die Form seiner Einführung in freier Reflexion konterkariert. Fichtes Anliegen stellt sich nunmehr als methodologische Frage: Wie gelangen wir zur nicht-zirkulären Einführung des Gedankens der Selbstkonstruktion?“ (vgl. Schüz 2022, S. 386).

⁵⁹⁰ GA II/8, S. 250.

⁵⁹¹ Ibid.

um zu zeigen, *wie genau* die gesamte Realität ausgehend von der Einheit der Vernunft abgeleitet werden kann. Damit hätte diese idealistische Metaphysik noch keine echte Notwendigkeitsgeltung erreicht.

5.1.2 Erster Hinweis auf die Selbstkonstruktion als Lösungsansatz: Die genetische Darstellung als normative Selbstbindung an Evidenz

M. E. besteht Fichtes grundlegende Strategie zur Beantwortung der oben dargestellten Problematik der anfänglichen Hypothesizität – und damit zugleich die Grundlage für die Antwort der gesamten Erscheinungslehre auf das Problem der Notwendigkeit – im Begriff des „*Soll*“, der im 16. Vortrag der WL-1804/II eingeführt wird.

Hierfür rekonstruiere ich Fichtes Umgang mit dem Problem der anfänglichen Hypothesizität wie folgt:

Zuvor habe ich in den Punkten (1) – (4) das Argument der Selbstkonstruktion dargestellt. Da dieses Argument nun durch die Überlegung infrage gestellt wird, dass gemäß einem idealistischen oder subjektivistischen Einwand Punkt (1) innerhalb dieses Arguments nur hypothetischen Charakter besitzt, so müsste die gesamte Argumentation in (1) – (4) streng genommen im Modus eines *Konditionalsatzes* formuliert werden. Dieser Konditionalsatz lässt sich wie folgt darstellen:

Soll der Seinsinn der Einheit der Vernunft eingesehen werden, so muss die zu dieser Einsicht führende Konstruktion als Selbstkonstruktion der Einheit der Vernunft verstanden werden.⁵⁹²

Entsprechend analysiert Fichte den hypothetischen Status dieses Arguments:

Nun lassen Sie nicht aus der Acht, daß hier Alles nur *problematisch* bleibt. Wenn es eingesehen werden soll, so muß u. s. w. Soll denn nun absolut und kategorisch das Letztere gesetzt werden? Ohne Zweifel, falls das Erstere, und ohne Zweifel nicht, falls das Erstere nicht; denn es hat gar kein Princip ausser dem Ersten. Soll denn nun kategorisch das Erstere? Absolute *non liquet*, denn es ist absolut *problematisch* gesetzt. Es ist, welches ich nur zur Erregung der Aufmerksamkeit hinzusetze, daß in diesem *problematischen Soll*, als unserer dermaligen höchsten Spitze, Alles zusammengedrängt ist, um dessen Ableitung uns es hier zu thun [...] ⁵⁹³

⁵⁹² Den entsprechenden Satz formuliert Fichte selbst wie folgt: „Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß u. s. w., so muß eine solche ideale Sichconstruction absolut faktisch gesetzt werden.“ (GA II/8, S. 250) „Absolute Einsicht“ bedeutet Einsicht in die absolute Einheit. Im Text unterscheidet Fichte dabei zwischen realer Selbstkonstruktion und idealer Selbstkonstruktion: Mit ersterer ist die in der Wahrheitslehre erreichte Seinserfüllung gemeint; mit letzterer der Begriff der Selbstkonstruktion, wie er im zuvor rekonstruierten Argument entfaltet wurde.

⁵⁹³ GA II/8, S. 250, 252.

Diese Passage macht deutlich: Die notwendige Geltung der gesamten Konstruktion der Wissenschaftslehre hängt von einem hypothetischen Anfang ab. Fichte bezeichnet diesen Anfang nun als ein „*problematisches Soll*“. Das Soll benennt hier den hypothetisierenden, freien Vollzug der Wissenschaftslehre. Warum dieses Soll problematisch ist, habe ich bereits mit dem Ausdruck anfängliche Hypotetizität erläutert: Die freie Handlung vollzieht eine Konstruktion des Seins – und gerade durch diese Konstruktion wird retrospektiv ihre eigene Bedeutung als Selbstkonstruktion des Seins begründet. Aufgrund dieser *tautologischen* Struktur bleibt der anfängliche, hypothetisierende Vollzug innerhalb dieses Prozesses selbst *unerklärt* und somit weiterhin *problematisch*.

Wie aber lässt sich dieses Problem der anfänglichen Hypothetizität lösen?

Ein für die Lösung dieses Problems entscheidender Schritt besteht darin, dass Fichte selbst eine weiterführende Reflexion auf das problematische Soll unternimmt, die dieses Soll wesentlich *aufwertet*.⁵⁹⁴ Er vollzieht dies, indem er seine Hörer auffordert, „das Wesen eines Soll“ mit ihm gemeinsam „reiflich“ zu überlegen.⁵⁹⁵ Diese reifliche Überlegung kristallisiert sich in der folgenden Passage:

Offenbar ist in dem Soll eine innere Selbstconstruction ausgedrückt: ein inneres, absolutes, rein qualitatives *sich selbst Machen*, und *auf sich selbst Ruhen*. Man kann der Anschauung dieser Wahrheit, die sich auch allenfalls selber macht, nachhelfen. Es ist, sage ich, ein inneres *sich selbst Construiren*, durchaus als solches: dem problematischen Soll liegt Nichts weiter zu Grunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äussern Grund; denn hätte es einen äussern Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß. Innere Annahme durchaus von sich selber, habe ich gesagt; sonach eine Schöpfung aus Nichts, durchaus als solche sich darstellend. Ein *auf sich selber Ruhen*[,] habe ich gesagt; denn, daß ich erlaube, es in der sinnlichen Form aufzunehmen, was hier nichts schadet, – ohne diese stete Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts, fällt es in das Nichts zurück: es ist daher Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer.⁵⁹⁶

Es handelt sich hierbei um eine besonders dichte Passage, in der das zuvor lediglich als *Problem*

⁵⁹⁴ Zu dieser Aufwertung vgl. auch Schnell (2023), S. 128.

⁵⁹⁵ GA II/8, S. 252.

⁵⁹⁶ GA II/8, S. 252.

verstandene Soll nun in einem neuen Licht betrachtet und *aufgewertet* wird – und zwar durch eine Reihe spezifischer technischer Begriffe wie „sich selbst Machen“, „auf sich selbst Ruhen“, „inneres sich selbst Construieren“ oder „innere Annahme“.

Damit man sich in diesem Geflecht technischer Termini nicht verliert, gilt es zunächst, die leitende Argumentationsfigur dieser Passage zu identifizieren und kritisch zu überprüfen. M. E. liegt sie darin, dass das Soll als hypothetisierender Vollzug, der die Konstruktion der Wissenschaftslehre initiiert, wesentlich von jenem hypothetisierenden Vollzug zu unterscheiden ist, der die Konstruktion gewöhnlichen objektbezogenen Wissens eröffnet. Die Passage besagt nämlich: Der anfängliche, hypothetisierende Akt der Wissenschaftslehre – das Soll – bezieht sich nicht einfach auf eine gewöhnliche Annahme, sondern auf eine „innere Annahme durchaus von sich selber“. Gerade durch diese Bestimmung wird deutlich, dass seine hypothetische Struktur nicht bedeutet, dass es sich um eine beliebige, willkürliche Setzung handelt. Vielmehr enthält dieser Anfang bereits ein Moment eines „inneren sich selbst Construierens“. Diese Merkmale unterscheiden ihn – zumindest dem Anschein nach – grundlegend von der Struktur gewöhnlicher hypothetisierender Handlungen. Wie aber ist diese Unterscheidung zu verstehen?

Mein Vorschlag ist, dass das Verständnis dieser Unterscheidung im Kern auf jene bereits eingeführte Grundstrategie der WL-1804/II zurückzuführen ist, mit der Fichte dem durch den Subjektivismus ausgelösten Zweifel an der realen Notwendigkeit der Vernunft begegnet – nämlich auf die Unterscheidung zwischen genetischer Denkart und faktisch-naturalistischer Denkart. Diese lässt sich folgendermaßen erläutern: Wenn das Problem der Erscheinungslehre nun darin besteht, dass auch die genetische Darstellung der Wahrheitslehre selbst durch einen anfänglichen, hypothetisierenden Akt initiiert werden muss, dann lautet Fichtes Antwort: Auch dieser initiiierende Akt der genetischen Darstellung muss wiederum im *Licht des genetischen Standpunkts* verstanden werden. Das bedeutet, die genetische Darstellung, wie sie in der Wahrheitslehre entfaltet wurde, muss nun *ihrerseits genetisch erklärt* werden.

Dieser Punkt lässt sich zunächst durch die Unterscheidung der beiden Wissensformen verständlich machen. In der faktischen Denkart dient die begriffliche Konstruktion der Erklärung von Gesetzmäßigkeiten innerhalb eines bestimmten Gegenstandsbereichs. Diese Gesetzmäßigkeiten betreffen also stets einen fremden Objektbezug. Demgegenüber vollzieht die Wissenschaftslehre in der *genetischen* Denkart eine Konstruktion, die aus einer Evidenz diesseits der faktischen Perspektive hervorgeht und die darauf zielt, alle Formen des Wissens *normativ* und transzendental zu begründen. In diesem Fall steht nicht ein Objektbezug im Zentrum der Konstruktion, sondern – und das ist entscheidend – ein *normativer Selbstbezug*.⁵⁹⁷

Dieser normative Selbstbezug bedeutet: In der Wissenschaftslehre entwirft das Subjekt nicht

⁵⁹⁷ Marco Ivaldo hat in überzeugender Weise aufgezeigt, dass das Soll eine normative Dimension besitzt, die in der Wissenschaftslehre eine konstitutive Funktion erfüllt. Vgl. Ivaldo (2001).

beliebig Gesetzmäßigkeiten für einzelne faktische Bereiche, sondern es *bindet sich* voluntativ und normativ an das unbedingt und absolut-notwendig geltende *Gesetz*, das der Konstruktion alles Wissens zugrunde liegt. Das erklärt, warum Fichte den Akt der Annahme in der Wissenschaftslehre ausdrücklich als eine „innere Annahme durchaus von sich selber“ kennzeichnet. In der faktischen Denkart bleibt Wissen auf propositionalen Bezug zu externen Objekten beschränkt. Das Verhältnis von Gesetz und Subjekt kennt hier nur zwei mögliche Formen: Entweder wird das Subjekt – gleich einem Objekt – vollständig durch das Gesetz bestimmt, sodass das Gesetz ein „kategorisches Muß“ darstellt; oder das Subjekt entwirft bloß willkürlich eine subjektive Regel, die es für sich als gültig erklärt. In der genetischen Denkart der Wissenschaftslehre hingegen ist das Verhältnis von Gesetz und Subjekt gerade *nicht* durch eine solche Trennung definiert. Um die faktische Perspektive zu überwinden und die Wurzel der Unterscheidung von Sein und Denken freizulegen, bedarf das Subjekt einer Freiheit, die es von der Gebundenheit an Objekte *befreit* und zugleich dazu befähigt, sich selbst an einen genetischen Standpunkt zu binden – und zwar in der Weise, dass es sich vom durch sich selbst evident gewordenen Prinzip der Einheit der Vernunft *bestimmen* lässt. Die Annahme des genetischen Standpunkts ist somit eine „innere Annahme durchaus von sich selber“.

Ich argumentiere, dass dieser Gesichtspunkt ein entscheidendes Licht auf das Verständnis der zitierten Passage wirft. Bereits im vorangegangenen Kapitel habe ich die *genetische Darstellung* der Evidenz thematisiert. Diese genetische Darstellung muss doch eine *spontane Aktivität* voraussetzen. Denn sie besteht gerade in einem Ineinander-Aufgehen des Prozesses der *Reflexion* auf die inneren transzendentalen Gesetze ihrer selbst und des Einleuchtens der *Evidenz* besteht. Wenn wir der Fragestellung der Notwendigkeit folgen und dabei den Schwerpunkt auf jene Art der *Reflexionstätigkeit* legen, die im Zentrum dieses Prozesses steht, so lässt sich ein entscheidendes Merkmal dieser Tätigkeit erkennen, das sie von der hypothetisierenden Tätigkeit allgemeinen Wissens unterscheidet:

Da dieser Vollzug auf die Konstruktion des Prinzips der Subjekt-Objekt-Einheit in Überschreitung einer bloß faktischen Haltung zielt, ist er nicht durch einen bestimmten Objektbereich bedingt, sondern nimmt allein auf *sich selbst* Bezug. Es handelt es sich hierbei aber nicht um eine leere Selbstreferenz der Reflexion, sondern um eine Reflexion auf ihr eigene transzendente Struktur, durch die sich die *Evidenz* der anonym fungierenden Vernunft in ihr selbst entfaltet bzw. darstellt. Und eben diese Selbstentfaltung der Evidenz kann nicht als Produkt der Reflexion aufgefasst werden: Wie Fichte sagt, produziert die Reflexion diese Selbstentfaltung der Evidenz nicht. Vielmehr „wird“ die Reflexion hier diese Selbstentfaltung performativ. Sie ist selbst ein konstitutiver Bestandteil dieser Selbstentfaltung der Evidenz.

Sobald der Vollzug der Reflexion in diesem Zusammenhang genetisch zu verstehen ist, liegt ein entscheidender Schluss nahe: Die Reflexion muss daher dem *eigentümlichen Gesetz dieser Selbstentfaltung der Evidenz* folgen. Und das heißt: Es handelt sich um ein Gesetz, das nicht mit dem Gesetz des Objektwissens zu verwechseln ist, sondern dem *inneren Verhältnis zwischen Evidenz und Reflexion* eigentümlich ist. Gerade ein solches Gesetz ist als die zuvor genannte „Selbstkonstruktion“ der

Vernunft zu bezeichnen. Die Reflexion erfindet oder entdeckt dieses Gesetz der Selbstkonstruktion nicht, sondern realisiert bzw. partizipiert an ihm: Sie *lässt* sich durch dieses Gesetz bestimmen. Der hypothetisierende Vollzug der Wissenschaftslehre bindet sich somit an eine *Kategorizität*, die aus der Evidenz selbst hervorgeht, und „schlägt in sie um“. ⁵⁹⁸

Vor diesem Hintergrund lassen sich nun viele Formulierungen der zitierten Passage verstehen.

Erstens: Die konstruktive Tätigkeit der Wissenschaftslehre beruht nicht auf einem beliebigen Entwerfen seitens der Reflexion, sondern folgt einem Gesetz, das dem *inneren* Verhältnis von Evidenz und Reflexion eigentümlich ist. In diesem Sinne wird die hypothetisierende Tätigkeit der Wissenschaftslehre qualifiziert als ein „inneres sich selbst Construiren, durchaus als solches“.

Zweitens: Die konstruktive Tätigkeit der Wissenschaftslehre stellt keine leere Selbstreferenz des Subjekts dar, sondern eine Darstellung bzw. Entfaltung der Evidenz der Einheit der Vernunft. Die hypothetisierende Tätigkeit der Wissenschaftslehre, in der sie frei eine Konstruktion des Seins entwirft und sich zugleich durch diese Konstruktion als Selbstkonstruktion des Seins erweist, ist daher keine leere Tautologie, sondern durchaus *inhaltserweiternd* bzw. *synthetisch*. Sie ist somit „eine Schöpfung aus Nichts, durchaus als solche sich darstellend“.

Schließlich beruht dieser Konstruktionsprozess auf der aktiven Selbstbindung der hypothetisierenden Tätigkeit der Wissenschaftslehre an die Evidenz der Einheit der Vernunft, in der die Reflexion fortwährend ihre eigenen Gesetze reflektiert und sich von der faktischen Position zu befreien sucht. Es handelt sich um einen *selbstverantwortlichen* und *rein durch sich selbst vollzogenen* Prozess. Deshalb beschreibt Fichte ihn als ein „auf sich selber Ruhen“, das den „steten Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts“ vollzieht. ⁵⁹⁹

Auf dieser Grundlage lässt sich auch das zentrale Merkmal der Argumentation Fichtes an dieser Stelle erkennen. Hier argumentiert Fichte für das notwendige Gesetz aus der Selbstkonstruktion der Einheit, jedoch in einer anderen Weise als in den zuvor unter den Punkten (1) bis (4) dargestellten Schritten. Die frühere Argumentation wird insofern *problematisch*, als sie auf einer Voraussetzung beruht, die lediglich gesetzt, nicht aber unbedingt notwendig ist. Die von Fichte hier implizit gestellte Frage lautet jedoch:

Muss Notwendigkeit überhaupt aus einer vorgängig gegebenen notwendigen Proposition hervorgehen?

⁵⁹⁸ Wie Schnell argumentiert: „Dadurch fließt die Kategorizität gleichsam aus der Problematizität (bzw. Hypothetizität): Wenn die Problematizität (Hypothetizität) mit aller Energie gefasst wird, wird in ihr Kategorizität ent-deckt bzw. jene schlägt in diese um“ (Schnell 2023, S. 132).

⁵⁹⁹ Schnell interpretiert das zweite und dritte Merkmal jeweils als transzendental gewendete Formen klassischer metaphysischer Konzepte: „Deshalb hält Fichte folgende zwei Grundbestimmungen des ‚Soll‘ – qua ‚innere Selbstkonstruktion‘ – fest: Zum einen ist es inneres, absolutes ‚Sich-selber-Machen‘, ‚Schöpfung aus nichts‘ – die ‚causa sui‘ Spinozas, aber transzendental gewendet (daher spricht Fichte auch von einem ‚rein qualitativen‘ Sich-selber-Machen); zum anderen ist es Auf-sich-selber-Ruhen – die ‚creatio continua‘ Descartes‘, ebenfalls transzendental gewendet.“ (Schnell 2023, S. 131 f.)

In faktischer Denkart wird dies problemlos und unreflektiert vorausgesetzt. Die im genetischen Denken der Wissenschaftslehre entwickelte Argumentation besagt jedoch, dass im Fall eines absolut notwendigen Gesetzes nicht der Fall ist, dass dieses Gesetz durch eine vorgegebene notwendige Proposition begründet ist. Die Behauptung eines notwendigen Gesetzes bleibt einseitig und relativierbar. Im Fall eines absolut notwendigen Gesetzes muss das Gesetz vielmehr im Modus der *Selbstbindung* des freien Subjekts realisiert werden. In diesem Zusammenhang – dank des inneren Verhältnisses von Reflexion und Evidenz – schließen sich Hypothesizität und Notwendigkeit nicht aus, sondern verweisen innerlich aufeinander und bilden ein spezifisches synthetisches Verhältnis.⁶⁰⁰ Die Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeit liegt also nicht – wie etwa bei Schelling – in einer Rückkehr zu einem objektivistischen Dogmatismus, sondern gerade in der Entwicklung einer nicht-dogmatischen, reflexiven Argumentation des Notwendigkeitsgesetzes. Diese Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen:

(1) In der faktischen Denkart bleibt die hypothetisierende Tätigkeit auf propositionales Wissen über externe Objekte beschränkt und zielt ausschließlich auf die Erklärung eines bestimmten Objektbereichs. Die hypothetisierende Tätigkeit der Wissenschaftslehre hingegen richtet sich nicht primär auf die Erklärung eines bestimmten Objektbereichs, sondern erhebt einen normativen Anspruch: dass es Einheit der Vernunft geben soll, die alles objektbezogene Wissen überschreitet und normativ bestimmt.

(2) Dieser Anspruch, dass es Einheit der Vernunft geben soll, die alles objektbezogene Wissen überschreitet und normativ reguliert, muss durch einen voluntativen und normativen Vollzug erhoben und erfüllt werden, der darauf abzielt, die faktische Denkart zu dekonstruieren und sich an die transzendental-genetische Denkart diesseits der faktischen Denkart zu binden.

(3) Diese Selbstbindung besteht konkret in der Bindung an das innere Verhältnis von Reflexion und Evidenz, in dem die Reflexion durch ihre genetische Selbsterklärung die Evidenz in sich selbst entfaltet bzw. zur Darstellung bringt. Dieses Einleuchten wird realisiert, wenn die hypothetisierende Tätigkeit selbst performativ zur Selbstmanifestation der Einheit wird.

(4) Die Reflexion erfindet dieses innere Verhältnis nicht, sondern sie „wird“ performativ zu diesem inneren Verhältnis, indem sie sich durch eben dieses Verhältnis bestimmen lässt. In diesem Sinne ist die reflexive Tätigkeit keine beliebige, sondern ein konstitutiver Bestandteil der Evidenz und ihres inneren Verhältnisses – also der *Selbstentfaltung* der Evidenz. Daher muss sie dem dieser inneren Beziehung eigentümlichen Gesetz folgen, das angemessen als „Selbstkonstruktion“ der Einheit der Vernunft zu bezeichnen ist. Dies ist nichts anderes als das Gesetz, *gemäß dem sich die Einheit der Vernunft in der Reflexion darstellt bzw. zur Äußerung bringt*.

⁶⁰⁰ Vgl. Schnell (2023), S. 126 ff.

Gerade aus diesen vier Argumentationspunkten ergibt sich das entscheidende Resultat, dass die Konstruktion der Wissenschaftslehre keine subjektive Fiktion ist, sondern auf eine *spezifische Begriffs- bzw. Gesetzesstruktur* verweist, die *nicht unserem Zutun* verdankt ist, sondern *aus der Evidenz selbst vorkommt*. Die Konstruktion der Wissenschaftslehre besteht vielmehr darin, sich normativ an diese Struktur zu binden.

Daraus folgt, dass, sofern die Frage nach der Notwendigkeit überhaupt gelöst werden soll, die weitere Aufgabe der Wissenschaftslehre darin bestehen muss, eben jenes Gesetz, dem die Reflexion in ihrem Vollzug normativ folgt, in progressiver Weise abzuleiten, um aufzuzeigen, was genau jene Begriffs- bzw. Gesetzesstruktur ist, die nicht durch das Subjekt gesetzt wird, sondern aus der Evidenz her in uns vorkommt. In diesem Sinne lässt sich sagen: Durch die Argumentation des Solls hat Fichte nicht nur eine Strategie zur Beantwortung des Problems der anfänglichen Hypothetizität aufgezeigt, sondern zugleich auch die grundlegende Aufgabe der weiteren Erscheinungslehre bestimmt – nämlich die Deduktion desjenigen Gesetzes, das der Selbstbindung an die Evidenz eigentümlich ist.

In der Erscheinungslehre bemüht sich Fichte ausdrücklich darum, die Überlegenheit des nicht-dogmatischen Zugangs in der Beantwortung der Notwendigkeitsfrage hervorzuheben. Während der Skeptizismus jede Behauptung eines Notwendigkeitsgesetzes als bloß hypothetisch wirksame Konstruktion auffasst, versucht Fichte nun, einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit aufzuzeigen: Ähnlich wie in der Wahrheitslehre, wo das Argument lautete, dass wahres Sein in einer inneren Verflochtenheit von Sein und Vollzug besteht, zeigt Fichte nun, dass wahre Notwendigkeit in einer inneren Verflochtenheit von Notwendigkeit und Hypothetizität besteht. Diese Verflochtenheit bedeutet eine Struktur, in der auch die Hypothetizität selbst als ein immanenter Bestandteil in die Notwendigkeit integriert wird. Es handelt sich hierbei – wie Schnell treffend formuliert – um eine „kategorische Hypothetizität“.⁶⁰¹ Dieser Gedanke wird – wie noch zu zeigen sein wird – durch die Deduktion des der Selbstbindung an die Evidenz eigentümlichen Gesetzes realisiert. Gerade diese Strategie, die Notwendigkeitsfrage durch eine nicht-dogmatische reflexive Selbstbindung an die Evidenz zu beantworten, stellt eine bewusste Alternative zu dogmatischen Philosophien dar – insbesondere auch zu einem Schellingschen objektivistischen Idealismus.

⁶⁰¹ Neuerdings hat Schnell zahlreiche Überlegungen zum Begriff des Solls bei Fichte angestellt; sein zentraler Gedanke ist, dass das Soll eine besondere Form von Notwendigkeit ausdrückt, die sich als eine „kategorische Hypothetizität“ bezeichnen lässt. Die in dieser Notwendigkeit irreduzibel verbleibende hypothetische Seite markiert dabei gerade die Differenz zwischen Transzendentalphilosophie und Dogmatismus. M. E. steht dieser Gedanke in Einklang mit der hier vertretenen Deutung, wonach das Soll als eine transzendente Denkart verstanden wird, die ein ontologisch fundiertes Gesetz der Notwendigkeit in nicht-dogmatischer Weise einholt. Vgl. Schnell (2023), S. 126 ff.

5.1.3 Zweiter Hinweis auf die Selbstkonstruktion als Lösungsansatz: Die präbewusste Begriffsbildung der Evidenz

Der bislang erreichte zentrale Befund lässt sich wie folgt zusammenfassen: Durch die Argumentation des Solls hat Fichte nicht nur eine Strategie zur Beantwortung der anfänglichen Hypothetizität aufgezeigt, sondern zugleich auch die grundlegende Aufgabe der weiteren Erscheinungslehre bestimmt: nämlich die Deduktion des der Selbstbindung an die Evidenz eigentümlichen Gesetzes.

Bevor er sich jedoch dieser Aufgabe zuwendet, unterzieht Fichte – ähnlich wie in der Wahrheitslehre – das zuvor Erreichte einer kritischen Prüfung. Er konstruiert mehrere mögliche Einwände, die sich aus den Positionen eines „Idealismus“ oder „Realismus“ gegen sein Konzept erheben lassen. Wie bereits bei der Analyse der Wahrheitslehre, sehe ich auch hier Fichtes zentrales Anliegen darin, erschöpfend aufzuzeigen, warum seine Argumentation für die Notwendigkeit der Vernunft weder durch *subjektivistische* Kritik entkräftet werden kann, noch der Substitution durch ein *objektivistisches* Konzept bedarf.

Gerade in diesem argumentativen Gang liegt m. E. eine wesentliche Ergänzung bzw. Verschärfung des bisherigen Ergebnisses. Ihm ist hierfür zuzuwenden.

Die erste konstruierte Gegenposition stellt eine neue Form eines „Idealismus“-Einwands dar. Ihre grundlegende These lautet, dass auch der durch das Soll geprägte normative Vollzug selbst bedingt sei durch ein *formales und logisches Verfahren*, das nur innerhalb der relationalen Struktur der Reflexion Geltung besitzt, während diese formale Struktur ihrerseits *keine* notwendige Verpflichtung auf ein absolutes Notwendigkeitsgesetz enthalte. Um diese These zu explizieren, unterzieht Fichte in dem achtzehnten Vortrag das Soll einer subjektivitätstheoretischen Analyse.⁶⁰²

Der dort entwickelte Gedankengang besagt, dass der Soll-Satz (wenn p sein soll, dann q), ein *Konditionalverhältnis* impliziert. Die Konditionalität selbst wird dabei als eine logische Funktion des Subjekts verstanden. Die Kondition, dass „der Seins-Sinn der Einheit der Vernunft eingesehen werden soll“, und ihre Folge, „dass der auf diese Einsicht gerichtete Konstruktionsvollzug notwendig als Selbstkonstruktion der Einheit der Vernunft zu denken ist“, stehen in einem logischen, ja sogar analytischen Verhältnis. Die epistemische Funktionalität des Subjekts besteht nun darin, dass es diesen logisch-analytischen Inhalt einerseits unmittelbar einsieht bzw. versteht, andererseits aber diesen Inhalt in synthetischer Satzform darstellt: „[...] der Inhalt deines Sehens, als Inhalt bloßen Sehens, soll durch das, was du Einsicht nennst, erst in einen Zusammenhang mit etwas Anderem im Sehen, als seiner Bedingung und seinem Bedingten zugleich gebracht werden.“⁶⁰³

Fichte beschreibt diese doppelte Erkenntnisfunktion als eine „formale Genesis der Genesis“⁶⁰⁴,

⁶⁰² Zur konkreten Analyse dieses subjektivitätstheoretischen Zugangs vgl. Barth (2004), S. 305 f.; Schnell (2023), S. 136 ff.

⁶⁰³ Ibid.

⁶⁰⁴ GA II/8, S. 274.

welche den Inhalt einer bereits vollzogenen Konstruktion formal in synthetischer Weise „weiter bestimmt“⁶⁰⁵ („als durchaus nur die Weise der Ansicht betreffend“⁶⁰⁶). Subjektivität wird in diesem Kontext als ein formales, funktionales System gefasst: Wird ein bestimmter Input gegeben, so folgt daraus ein bestimmter Output.

Die Pointe liegt hier nun in der Frage, ob auch der durch das Soll bezeichnete Akt der normativen Selbstbindung an Evidenz dem genannten Input-Output-Verhältnis untersteht – oder anders gesagt: ob sein Resultat nichts anderes ist als das Ergebnis einer formalen Genesis ist. Wenn dem so ist, dann dekonstruiert diese idealistische Kritik den besonderen Status, den Fichte dem Soll zuvor verliehen hatte: Es ist nicht, wie zuvor angenommen, synthetisierend und inhaltserweiternd – keine „Schöpfung aus dem Nichts“. Vielmehr wird es auf eine leere formale Struktur reduziert: Die Annahme, dass „der Seins-Sinn der Einheit der Vernunft eingesehen werden soll“ und ihr Resultat dass „der auf diese Einsicht gerichtete Konstruktionsvollzug notwendig als Selbstkonstruktion der Einheit der Vernunft zu denken ist“ erscheinen nicht mehr als *inhaltlich* notwendige Bestimmungen mit normativer Geltung, sondern als zwei logisch miteinander verknüpfte Extrempunkte innerhalb eines formalisierten Selbstverhältnisses des Subjekts. Ob ihr Inhalt tatsächlich normativ für das Subjekt und dessen Konstitution bindend ist, bleibt *unentschieden und hypothetisch*. Das im Urteil Geschehene bleibt – so Fichte – „in Beziehung auf seinen Inhalt nur problematisch“.⁶⁰⁷ Diese Schwierigkeit ähnelt dem Problem des Idealismus in der Wahrheitslehre – mit dem Unterschied, dass dort nicht die Notwendigkeit der vorausgesetzten Konstitution relativiert wird, sondern deren Realität.

Analog zur Wahrheitslehre versucht Fichte sodann, diesen Idealismus mit einer *realistischen* Auffassung in Auseinandersetzung zu bringen. Auch dieser „Realismus“ wird im 18. Vortrag rekonstruiert. Dabei bezeichnet er den Begriff der durch Evidenz ausgewiesenen absoluten Einheit als eine Einheit „schlechthin von sich selber“⁶⁰⁸ und stellt diese wie folgt in Frage:

Wird es etwa willkürlich gesetzt, als von sich selber seiend? Wie könnte es; dies wäre ein wahrer Widerspruch, denn sodann wäre es in der That nicht von sich selber, sondern eben durch das willkürliche Setzen.⁶⁰⁹

Wenn man behauptet, dass eine Konstruktion der absoluten Einheit lediglich das Produkt unseres „willkürlichen Setzens“ sei, dann ist diese Behauptung *selbstwidersprüchlich*. Denn sie betrachtet unseren Vollzug als etwas der absoluten Einheit Äußerliches – was der Begriffslogik der absoluten

⁶⁰⁵ GA II/8, S. 272.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ GA II/8, S. 274.

⁶⁰⁸ GA II/8, S. 278.

⁶⁰⁹ Ibid.

Einheit offenkundig widerspricht. In diesem Sinne verfängt sie sich in einen *performativen Selbstwiderspruch*. Daraus folgt die Schlussfolgerung, dass die Gesetzmäßigkeit der Konstitution ursprünglich aus der absoluten Einheit selbst hervorgehen muss. An späterer Stelle bezeichnet Fichte diese Selbstkonstruktion als eine „reale Creation“. ⁶¹⁰ Die reale Creation wird, so Fichte, notwendigerweise von der absoluten Evidenz (die Fichte hier erneut als „Licht“ bezeichnet) „begleitet“. ⁶¹¹

Obwohl der Realismus – ebenso wie die Wissenschaftslehre – den Anspruch erhebt, die Notwendigkeit der Einheit der Vernunft gegen den Idealismus zu verteidigen, vermag seine Argumentation die idealistische Kritik *nicht* vollständig zu entkräften. Die Kritik des Idealismus weist weiterhin darauf hin, dass der Realismus lediglich die immanente logische Konsequenz der These der absoluten Einheit aufzeigt. Diese logische Konsequenz besitzt jedoch nur innerhalb der formalen Struktur des Subjekts Gültigkeit. Ob diese These und die von ihr behauptete Relevanz der Einheit tatsächlich eine reale Bestimmung für das Subjekt und dessen Konstitution darstellen, bleibt problematisch. In diesem Sinne erscheint auch der Satz „Die reale Creation wird das Licht begleitet“, so geht Fichtes Argumentation weiter, lediglich als eine vom Realismus vorausgesetzte, fragwürdige Hypothese. ⁶¹²

Daher wird eine nicht realistische, sondern *transzendente und nicht-dogmatische* Begründung der rationalen Notwendigkeit erwartet. Zu diesem Zweck entfaltet Fichte im 19. Vortrag seine Argumentation weiter. ⁶¹³ Ich werde im Folgenden einen einschlägigen zentralen Abschnitt anführen und im Einzelnen analysieren. Um der zuvor formulierten idealistischen Kritik zu begegnen, versucht dieser Abschnitt die in der Kritik thematisierte *Hypothese* – nämlich: „Die reale Creation wird das Licht begleitet“ – zu reflektieren. Er begreift diese Hypothese als das bislang der Beweisführung „vorausgesetzte“ „innere Princip der Möglichkeit“:

Nun ist dieses von uns, der W.-L., als inneres Princip der Möglichkeit der ganzen [...]

Beweisführung, stillschweigend, und zwar, – was bedeutend ist, – ohne allen Vorsatz und Plan

vor der That, und unmittelbar durch die That selber, vorausgesetzt worden. ⁶¹⁴

⁶¹⁰ GA II/8, S. 292. Schüz nennt es „die generative Funktion“ des Seins. Vgl. Schüz (2022), S. 386.

⁶¹¹ GA II/8, S. 294.

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ Lang sieht den Schlüssel zur Lösung des hier behandelten Problems ebenfalls im 19. Vortrag und qualifiziert das Problem dabei ausdrücklich als die „Begründung“ der Erscheinungslehre. Diese Redeweise von der „Begründung“ der Erscheinungslehre übernehme ich in dem Sinne, dass die Frage, ob es eine Selbstkonstruktion gibt, tatsächlich eine gewisse Grundlage für den weiteren Verlauf der Erscheinungslehre bildet – nämlich für die nachfolgenden Untersuchungen darüber, was Selbstkonstruktion ist und wie Selbstkonstruktion reflektiert wird. Nach Lang geht Fichtes Lösung des betreffenden Problems wesentlich auf die Berufung auf einen Begriff der Performativität zurück. Meine folgende Deutung des 19. Vortrags verdankt sich in entscheidender Weise dieser von Lang entwickelten performativen Lesart. Auf die Differenz zwischen meiner und Langs Verwendung des Performativitätsbegriffs werde ich im Folgenden noch eingehen. Vgl. hierzu Lang (2018); zu einer performativen Lesart des 19. Vortrags siehe auch Schüz (2022), S. 389 ff.

⁶¹⁴ GA II/8, S. 296.

Das Zitat enthält zwei zentrale Gesichtspunkte.

Erstens: Dass die Konstruktion der Wissenschaftslehre eine absolut notwendige Konstruktion aus der absoluten Einheit bzw. aus der Evidenz sei, stellt eine Voraussetzung dar, die die Wissenschaftslehre machen muss. Denn insofern sich die Wissenschaftslehre auf eine absolute Einheit richtet, *muss sie annehmen*, dass ihre Konstruktion nach Gesetz erfolgt, das aus der absoluten Einheit selbst hervorgeht. Andernfalls würde – wie die realistische Argumentation aufgezeigt hat – die Wissenschaftslehre in einen performativen Selbstwiderspruch geraten.

Dies bedeutet zweitens: Diese Annahme wird im Vollzug der Wissenschaftslehre *aktuell und unmittelbar* vollzogen. Ob wir diese Hypothese explizit ausgesprochen haben oder nicht, ist dabei unerheblich. Vielmehr liegt in unserem Vollzug selbst schlechthin und unmittelbar eine spontane Selbstbindung an eine solche Hypothese.

Unmittelbar auf diesen Abschnitt folgen mehrere Sätze, die m. E. den substanziellen Teil von Fichtes Argumentation darstellen:

Ich aber sage, die bloße Möglichkeit dieser Voraussetzung beweiset ihre Wahrheit und Richtigkeit. [...] Wir selber in unserm Thun und Treiben sind Wissen, Denken, Licht oder wie Sie es nennen wollen. Wäre nun das Wissen, z. B. auf das verblaßte Denken eines Daseins ausser dem Denken, absolut beschränkt; so hätten auch wir nimmer daraus heraus zu jener Voraussetzung einer absoluten Creation kommen können. Indem wir sie wirklich gesetzt, und das Licht als mit ihr absolut Eins gesetzt haben, indem wir selber unmittelbar Licht waren; haben wir eben im unmittelbaren Sein, im Thun die Wahrheit unserer Aussage bestätigt, indem wir auf der Stelle trieben, was wir sagten, und sagten, was wir trieben; und das Eine durchaus nicht konnten, ohne das Andere.⁶¹⁵

Im Zitat bringt Fichte eine durchaus überraschende These zum Ausdruck: Die Möglichkeit, die oben genannte Hypothese zu setzen, beweise unmittelbar deren „Wahrheit und Richtigkeit“. Wie ist dies zu denken?

Mein Vorschlag ist, den Blick darauf zu richten, dass die Hypothese im *Vollzug* der Wissenschaftslehre *unmittelbar* gesetzt wird. Daher bezieht sich das, was Fichte als die „Möglichkeit dieser Voraussetzung“ bezeichnet, spezifisch auf unsere *Fähigkeit*, die genannte Hypothese durch den

⁶¹⁵ Ibid.

Vollzug zu setzen. Und eben diese Möglichkeit – oder genauer: diese Fähigkeit – ist eine ganz besondere. Der Satz, der m. E. diese Besonderheit markiert, lautet wie folgt:

Wäre nun das Wissen, z. B. auf das verblaßte Denken eines Daseins ausser dem Denken, absolut beschränkt; so hätten auch wir nimmer daraus heraus zu jener Voraussetzung einer absoluten Creation kommen können.

Der Gedanke, dass das Wissen „auf das verblaßte Denken eines Daseins außer dem Denken, absolut beschränkt“ sei, bezieht sich offensichtlich auf die *faktische* Denkweise. Er entspricht meiner Analyse in 3.2, wonach die faktische Denkweise die Tätigkeit des Wissens auf propositionales Wissen über externe Gegenstände beschränkt und sich ausschließlich auf die Erklärung eines bestimmten Objektbereichs konzentriert.

Demgegenüber enthält die hypothetisierende Tätigkeit der Wissenschaftslehre implizit den Anspruch, dass Wissen sich nicht auf propositionales Wissen über externe Gegenstände beschränken soll – dies ist die Hypothese, dass es eine Einheit der Vernunft geben soll, die alle Objektkennntnis überschreitet und normativ bestimmt.

Fichtes zentrale Argumentation an dieser Stelle besteht nun darin aufzuzeigen, dass allein die Tatsache, dass wir eine solche Hypothese zu setzen vermögen, bereits belegt, dass wir imstande sind, das propositionale Wissen über externe Gegenstände zu *überschreiten* – hin zur Konstruktion der absoluten Einheit. Denn die *Fähigkeit*, diese Hypothese zu setzen, weist auf ein *Vermögen* in uns hin, vom propositionalen Wissen über externe Gegenstände *Abstand* zu nehmen und es *als solches* zu reflektieren. Anders gesagt: Sie zeigt unsere innere Fähigkeit, durch unsere Reflexion die faktische Stellungnahme zu transzendieren.

In der Analyse der Wahrheitslehre haben wir diese *Transzendierungsmöglichkeit* bereits thematisiert und darauf hingewiesen, dass diese Möglichkeit Evidenz bzw. Licht voraussetzt – als Erfahrung der Realität der Einheit der Vernunft, in der die faktische Stellungnahme transzendiert wird.

Hier wird dieses Argument weitergeführt: Um den faktischen Standpunkt zu transzendieren, bedarf es nicht nur einer diesseits der Subjekt-Objekt-Unterscheidung liegenden Evidenz, sondern auch eines *Begriffs* dieser Evidenz. Ohne diesen Begriff wäre die Evidenz eine begriffslose, *blinde* Anschauung. In diesem Fall hätten wir keinen *begrifflichen Horizont*, um überhaupt *die Hypothese aufzustellen*, dass es eine Einheit der Vernunft geben soll, die alles objektbezogene Wissen überschreitet und normiert.

Insofern – und dies ist entscheidend – zeigt allein die Tatsache, dass wir eine solche Hypothese über die Einheit der Vernunft setzen *können*, dass wir bereits über einen *Begriff* der Evidenz bzw. des

Lichts verfügen, und zwar *ohne* unser Zutun.

Dieser Gedanke ist zentral für Fichtes Verteidigung seiner These der Selbstkonstruktion gegen die idealistische Kritik. Die idealistische Kritik behauptet, die Konstruktion der Wissenschaftslehre beruhe lediglich auf einer bloßen Hypothese, die durch die formale Struktur des Subjekts bedingt sei, ohne dass sie irgendeine Relevanz für die Einheit der Vernunft beanspruchen könne. Die *Gegenkritik* besteht nun darin, dass die Tatsache, dass die Wissenschaftslehre diese Hypothese überhaupt setzt, unmöglich wäre, wenn wir nicht *ursprünglich* über einen *begrifflichen* Zugang zur Evidenz als Erfahrung der Realität der absoluten Einheit verfügten.⁶¹⁶

Dies bedeutet, dass in uns ursprünglich bereits eine *Selbstkonstruktion* der Evidenz als Erfahrung der Realität der absoluten Einheit vorliegt. Sie begründet unsere Fähigkeit, im Rahmen der Wissenschaftslehre die *Hypothese* einer Selbstkonstruktion der Einheit zu setzen. Und wenn wir diese Hypothese im hypothetisierenden Vollzug der Wissenschaftslehre setzen, dann realisieren wir nichts anderes als eben jene ursprüngliche Selbstkonstruktion *aktuell und performativ* vor uns selbst.⁶¹⁷ Aus genau diesem Grund sagt Fichte: „indem wir selber unmittelbar Licht waren“, „haben wir eben im unmittelbaren Sein, im Thun die Wahrheit unserer Aussage bestätigt, indem wir auf der Stelle trieben, was wir sagten, und sagten, was wir trieben; und das Eine durchaus nicht konnten, ohne das Andere.“

Diese These zur ursprünglichen Begriffsbildung von Evidenz lässt sich durch die folgende Zusammenfassung des Ergebnisses von Fichtes Gedankengang klar bestätigen:

Das Licht hat einen ursprünglichen Begriff von seinem eigenen Wesen, der sich ipso facto, im unmittelbar sichtbaren Vollziehen seiner selbst, bewährt.⁶¹⁸

⁶¹⁶ Die im hypothetisierenden Vollzug der Wissenschaftslehre enthaltene ursprüngliche Selbstkonstruktion entspricht m. E. jenem Typ der Kategorizität, der sich – wie Schnell gezeigt hat – gerade in der hypothetischen Setzung der Wissenschaftslehre bekundet (vgl. Schnell 2023, S. 126 ff.).

⁶¹⁷ Mein Verständnis von *Performativität* ist daher eng mit dieser Entdeckung einer ursprünglichen Selbstkonstruktion der Evidenz in uns verbunden. Die performative Lesart, die Lang im Hinblick auf den 19. Vortrag vorschlägt, vermag diesen Aspekt m. E. nicht hinreichend abzubilden, insofern sie in erster Linie eine semantische Analyse des Verhältnisses von reinem Wissen und Wissen vom reinen Wissen bietet, ohne dabei die bei Fichte intendierte Erschließung einer präreflexiven Begriffsbildung (dazu gleich mehr) einzubeziehen. So heißt es bei Lang: „Da die Vernunftlehre gezeigt hat, dass jede wahre Erkenntnis durch das reine Wissen begründet ist, folgt somit, dass das reine Wissen diese Erkenntnis des Lesers ermöglicht. Indem der Gehalt des Wissens, das der Leser besitzt, jedoch die Information enthält, dass das reine Wissen das Wissen vom reinen Wissen erzeugt, bringt das reine Wissen mit dem Wissen des Lesers das Wissen vom reinen Wissen hervor. Das Wissen, das der Leser besitzt, beweist somit, dass der gewusste Inhalt wahr ist. Denn – um diesen entscheidenden Gedanken zu wiederholen –, da der Leser ein Wissen vom reinen Wissen besitzt und das reine Wissen das Wissen des Lesers ermöglicht, gilt, dass das reine Wissen das Wissen vom reinen Wissen erzeugt [...]“. Daraus ergibt sich die Fraglichkeit, ob eine Argumentation, die vom Begriff des reinen Wissens in der Wissenschaftslehre ausgeht, tatsächlich eine adäquate Antwort auf das Problem der anfänglichen Hypothetizität zu geben vermag. Schüz hat an Langs Lesart in ähnlicher Weise Kritik geübt (vgl. Schüz 2022, S. 389). Auch meine Lesart weicht von Schüz' eigener Interpretation ab, insofern er die Argumentation des 19. Vortrags als eine *performative Tautologie* versteht (ibid.). Wenn es hier jedoch um die Entdeckung einer ursprünglichen Begriffsbildung geht, dann kann es gerade nicht um eine Tautologie gehen.

⁶¹⁸ GA II/8, S. 296.

Eine zentrale Frage besteht nun darin, worin diese ursprüngliche Begriffsbildung bzw. Selbstkonstruktion der Evidenz besteht. M. E. liegt der entscheidende Punkt in der Annahme eines auf den ersten Blick eigentümlichen Begriffs einer *präbewussten oder präreflexiven Begriffsbildung* – ja sogar einer *präbewussten oder präreflexiven Reflexion*. Diese muss in dieser scheinbar paradoxen Weise gedacht werden, weil es sich hier nicht um die Begriffsbildung eines sinnlichen Objekts handelt, sondern um eine Evidenz, die sich auf die absolute Einheit bezieht. Insofern Evidenz über faktisches Wissen hinausgeht, handelt es sich hier nicht um Begriffe oder Reflexionen im Sinne faktischen Wissens über ein äußerlich Vorhandenes, sondern um einen ursprünglicheren Prozess, in dem Evidenz *von sich selbst her* in eine reflexive oder begriffliche Form in uns vorkommt. Der präreflexive oder präbewusste Charakter dieses Prozesses liegt darin, dass sein Zustandekommen nicht unserem Bewusstsein verdankt ist. Er kann als *Selbstverbegrifflichung* oder *Selbstreflexion* der Evidenz bestimmt werden. In diesem Sinne besitzt die Selbstkonstruktion, Selbstverbegrifflichung oder Selbstreflexion der Evidenz den Charakter eines *Vorkommnisses*

Das Verständnis dieser Reflexion oder dieses Begriffs darf sich daher nicht an dem Leitfaden einer vorhandenen Bewusstseinsinstanz orientieren, die durch ihre Tätigkeit die Struktur eines ihr äußerlichen Objekts erfasst; vielmehr besteht es darin, eine *von sich selbst her vorkommende Gesetzstruktur* zu erschließen, in der Subjekt und Objekt, Vollzug und Struktur nicht voneinander unterscheidbar sind, sondern ineinander verschmelzen.

Fichtes Argument für eine solche ursprüngliche, in uns ohne unser Zutun aus der Evidenz selbst hervorkommende Begriffs- bzw. Gesetzeskonstruktion beruht – wie gesagt – auf unserer Fähigkeit, den faktischen Standpunkt zu transzendieren, also *genetisch* zu denken. Diese Fähigkeit des Denkens, sich über die Gebundenheit an Objekte zu erheben, bedarf seiner Ansicht nach einer eigentümlichen Erklärung, die nur dann möglich ist, wenn wir anerkennen, dass die Vernunft nicht nur auf Objekte, sondern ursprünglich auf sich selbst bezogen ist – dass sie also über einen Begriff ihrer selbst verfügt, eine *Selbstkonstruktion*, die sich nicht mehr im Modell objektbezogener Begriffsbildung adäquat erfassen lässt. Wenn die Wissenschaftslehre nun den Anspruch erhebt, ein radikales genetisches Denken zu leisten, dann vollzieht sie damit selbst – performativ – die Realisation eben dieser Selbstkonstruktion. Der Vollzug der Wissenschaftslehre ist daher keine bloße äußere, subjektive Konstruktion, sondern die *Selbstrealisierung eines ursprünglichen Begriffs der Evidenz*, der das *innere* Verhältnis zwischen Möglichkeit der Genesis (der ursprünglichen Begriffsbildung der Evidenz) und Wirklichkeit der Genesis (dem Vollzug der Wissenschaftslehre) darstellt. Dies heißt ein Prozess, der sein eigentümliches Gesetz folgt, nicht aber bloß von uns entworfen wird. Fichte bezeichnet diesen Prozess als eine „qualitative Einheit“ der Genesis, die das Licht als Licht konstruiert:

Offenbar ist das Licht, als Licht, *qualitative* Einheit [...], welche die ganze innere Genesis, als

bloße reine *Genesis* [...] durchdringt.⁶¹⁹

Bemerkenswert ist, dass die Thematisierung der ursprünglichen Begriffsbildung der Evidenz keineswegs bedeutet, dass hier ein Begriff über der Evidenz stünde. Die ursprüngliche Begriffsbildung besitzt gerade deshalb eine nicht willkürliche bzw. subjektive Notwendigkeit, weil sie nicht uns verdankt ist, sondern von der Evidenz her vorkommt – als einer Erfahrung, die den faktischen Standpunkt ebenso wie die Subjekt-Objekt-Unterscheidung transzendiert. Der gesamten Selbstkonstruktion liegt die reine Evidenz zugrunde, ohne selbst auf einen Begriff reduzierbar zu sein.

Eben als Grund des inneren Verhältnisses zwischen der Möglichkeit des Geschehens (der ursprünglichen Begriffsbildung der Evidenz) und der Realität des Geschehens (dem Vollzug der Wissenschaftslehre) ist die reine Evidenz selbst kein *Glied* dieses Verhältnisses, sondern *entzieht* sich ihm. Daher bemerkt Fichte, dass dieses Verhältnis „seinen Grund im Lichte selber“ hat – wobei das Licht selbst nicht mehr eine „qualitative Einheit“, sondern eine „weiter unerforschliche Einheit“⁶²⁰ ist. Fichte nennt es ein „einseitiges Von“⁶²¹ – das heißt: das Wovon, aus dem das ganze Verhältnis stammt.

[E]s ist daher zwi[/]schen dem ganzen frühern Verhältnisse, und dem Lichte an sich ein neues, durchaus nur einseitiges Von; und dieses letztere bedeutet den absoluten Effekt des Lichtes; dagegen das ganze erstere Verhältniß bloß angiebt die Erscheinung dieses Effectes, des eben unmittelbar sich selber effizirenden *qualitativen* Lichtes.⁶²²

In den Vorträgen 20 bis 22 behandelt Fichte thematisch ausführlicher das Verhältnis zwischen der ursprünglichen Begriffsbildung der Evidenz und des Vollzugs der Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre einerseits sowie der Evidenz selbst andererseits. Diese beiden Aspekte bezeichnet er als „Sichgenesis“⁶²³ und „Nichtgenesis“⁶²⁴.

Da es sich dabei eher um eine differenzierende Ausarbeitung im Detail als um eine inhaltliche Erweiterung der oben entwickelten Gedanken handelt, verfolge ich diesen Gedankengang an dieser Stelle nicht weiter im Einzelnen.

⁶¹⁹ Ibid.

⁶²⁰ *GA* II/8, S. 298.

⁶²¹ Ibid.

⁶²² Ibid.

⁶²³ *GA*, II/8, S. 322 ff.

⁶²⁴ *GA*, II/8, S. 324.

5.1.4 Fazit

In den Vorträgen 16 bis 22 formuliert Fichte das grundlegende Problem der Erscheinungslehre, nämlich die Frage nach der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft sowie deren erste zu lösende Variante: das Problem der anfänglichen Hypothetizität. Fichtes zentrale Konzeption zur Lösung dieses Problems besteht darin zu zeigen, dass die Konstruktion der Wissenschaftslehre eine *Selbstkonstruktion* der absoluten Einheit ist. Das Argument für diese Selbstkonstruktion wird zunächst durch die Argumentation des Soll im 16. Vortrag eingeführt und sodann durch die Auseinandersetzung mit dem Realismus, dem Idealismus sowie durch die Argumentation im 19. Vortrag zur ursprünglichen Begriffsbildung des Lichts vollendet.

Wie bereits in der Wahrheitslehre, besteht auch in der Erscheinungslehre die zentrale Argumentationsstrategie in der Durchführung der genetischen Denkart. In der Erscheinungslehre wird diese genetische Denkart dahingehend erweitert, dass auch die genetische Darstellung der Wahrheitslehre selbst als begriffliche Tätigkeit *genetisch erklärt* werden muss. Diese *Genetisierung der genetischen Darstellung* enthüllt deren Wesen als eine faktisch vollzogene begriffliche Tätigkeit der *normativen Selbstbindung an Evidenz*, die Fichte als *Soll* bezeichnet. Die in den Vorträgen 16 bis 19 vollzogene Analyse dieser normativen Bindung führt zum Ergebnis, dass in uns bereits eine ursprüngliche Begriffsbildung der Evidenz angelegt ist, die diese Selbstbindung überhaupt erst *ermöglicht* – und dass die normative Bindung an Evidenz in der Wissenschaftslehre eben die *aktuelle Realisierung* dieser ursprünglichen Begriffsbildung darstellt.

Die sogenannte ursprüngliche Begriffsbildung ist eine präreflexive, präbewusste Form des Begriffs bzw. der Reflexion auf Evidenz. Sie stellt eine ursprüngliche, in uns ohne unser Zutun aus der Evidenz selbst vorkommende Gesetzstruktur dar. Mit der Thematisierung dieses Begriffs wird eine zentrale Aufgabe des 16. Vortrags erfüllt: Sie zeigt auf, dass *es* eine Selbstkonstruktion der absoluten Einheit *gibt*. Der gesamte Verlauf des Arguments lässt sich auf einer höheren reflexiven Ebene wie folgt zusammenfassen:

(1) In dem faktischen Standpunkt ist der hypothetisierende Vollzug auf propositionales Wissen über externe Gegenstände beschränkt und konzentriert sich ausschließlich auf die Erklärung eines bestimmten Objektbereichs. Demgegenüber richtet sich der hypothetisierende Vollzug der Wissenschaftslehre nicht primär auf die Erklärung eines bestimmten Bereichs, sondern enthält den normativen Anspruch, dass es eine Einheit der Vernunft geben soll, die alle Objektkennntnis überschreitet und normiert.

(2) Dieser Anspruch – dass es eine Einheit der Vernunft geben soll, die alle Objektkennntnis überschreitet und normiert – muss durch einen voluntativen und normativen Akt gesetzt und erfüllt werden, der darauf zielt, den faktischen Standpunkt zu dekonstruieren und sich an eine diesseits der faktischen Denkart liegende Evidenz zu binden.

(3) Damit eine solche Selbstbindung an eine Evidenz diesseits des faktischen Standpunkts möglich wird, muss in uns bereits eine ursprüngliche Begriffsbildung der Evidenz gegeben sein. Die Möglichkeit der Selbstbindung an Evidenz verweist auf die Notwendigkeit einer ursprünglichen Begriffsbildung der Evidenz, und umgekehrt wird diese Begriffsbildung durch eben diese Selbstbindung aktual realisiert.

(4) Dieses Wechselspiel zeigt, warum der hypothetisierende Vollzug der Wissenschaftslehre, der sich durch die darin erschlossene Evidenz selbst erklärt, keine leere Tautologie ist, sondern einen synthetischen und inhaltserweiternden Vorgang darstellt. Er ist der Prozess der Selbstrealisation und Entfaltung der ursprünglichen Begriffsbildung der Evidenz. Dies heißt ein Prozess, der sein eigentümliches Gesetz folgt, nicht aber bloß von uns entworfen wird: Die Selbstkonstruktion der Evidenz.

Mit diesem letzten Punkt ist das Problem der anfänglichen Hypothesizität gelöst.

5.2 Die Ableitung des Gesetzes der Selbstkonstruktion und die Überwindung der zweiten Variante des Notwendigkeitsproblems: Das Problem der subjektiven Verzerrung (Vorträge 23–25)

5.2.1 Die Ableitung des Gesetzes der Selbstkonstruktion: Das präbewusste Vorkommen der Gewissheit in seinen drei Modifikationen

Nach der vollzogenen Antwort auf das Problem der anfänglichen Hypothesizität hat Fichte erfolgreich gezeigt, dass die begriffliche Konstruktion der Wissenschaftslehre tatsächlich eine Selbstkonstruktion der absoluten Einheit darstellt. Das heißt, *dass* die Konstruktion der Wissenschaftslehre einem absolut notwendigen Gesetz folgt, das aus der absoluten Einheit selbst hervorgeht.

Dies wiederum eröffnet eine neue Frage: *was* genau jene Gesetzstruktur ist, die aus der Evidenz selbst her in uns vorkommt? Und worin genau unterscheidet sich dieses Gesetz inhaltlich von willkürlich gesetzten Regeln des Subjekts?

Meine leitende These lautet, dass Fichte in den Vorträgen 23 bis 25 die *Ableitung* des Wasgehalts des absoluten Gesetzes systematisch vollzieht.

Dass Fichte mit dem 23. Vortrag den Versuch einer Ableitung des Wasgehalts des absoluten Gesetzes beginnt, zeigt sich deutlich daran, dass dieser Vortrag eine *progressive* Deduktion dessen bietet, nach welchem Gesetz die „*Gewissheit*“ – das, was ich zuvor als Evidenz bzw. Licht bezeichnet habe – sich in uns selbst konstruiert. Insofern kommt dem 23. Vortrag für das *Ableitungsprogramm* der Erscheinungslehre eine besondere Bedeutung zu. Auf dieser Grundlage wurde er in der Forschung zur WL-1804/II bereits von mehreren Autoren besonders ausführlich kommentiert.⁶²⁵ In Fortführung dieser

⁶²⁵ Stellvertretend seien hier genannt: Schlösser (2001), Barth (2004), Schüz (2022), Schnell (2023), Sommer (2024).

Forschungstendenz werde auch ich im Folgenden eine textnahe Analyse des 23. Vortrags vornehmen, und zwar mit dem Ziel, dadurch weiteres Licht auf Fichtes Lösung der Problematik der Notwendigkeit zu werfen.

Bezüglich des Aufbaus dieses Vortrags existieren in der Forschung unterschiedliche Deutungen. M. E. lässt sich der Vortrag grob in zwei Hauptteile gliedern: Der erste Teil umfasst eine mit den Ziffern 1 bis 7 nummerierte Sequenz; der zweite Teil beginnt mit dem abschließenden Satz dieser Sequenz: „Es ist daher klar, daß wir bei Aufsuchung des Absoluten hiervon abstrahieren, und sie lediglich in dem suchen müssen, was sich als Immanenz, als Ich oder Wir, offenbarte“⁶²⁶ und reicht bis zum Ende des Vortrags.

U. Schlösser, dessen Forschungsinteresse darin liegt, bei Fichte eine ursprüngliche „Gewissheitserfahrung“ zu entdecken, die zu einem „gescherten begrifflichen Einsehen“ führt, lokalisiert den argumentativen Schwerpunkt des Vortrags im zweiten Teil.⁶²⁷ Neuerdings argumentiert Sommer hingegen, dass die mit den Ziffern 1–7 nummerierte Sequenz als das eigentliche Zentrum des 23. Vortrags zu betrachten sei, während der zweite Teil lediglich einen Kommentar zu einem der in der Sequenz vollzogenen Schritte – nämlich dem fünften Schritt – darstelle.⁶²⁸ Im Unterschied zu beiden verfolgt Schnell eine stärker gesamtheitliche Lesart, die sich nicht auf einen der beiden Teile konzentriert, sondern den 23. Vortrag als ein systematisches Ganzes in vier Schritte gliedert. Sein leitender Faden ist dabei die allgemeine Bestimmung der Gewissheit sowie deren Legitimation.⁶²⁹

Meine eigene These zur Struktur des 23. Vortrags lautet wie folgt: M. E. umfasst die im 23. Vortrag vollzogene Deduktion des Wasgehalts des absoluten Gesetzes *zwei Deduktionsschritte*, die den *beiden oben genannten Hauptteilen* entsprechen. In diesem Sinne lehne ich es ab, wie Schlösser oder Sommer den argumentativen Schwerpunkt ausschließlich auf einen der beiden Teile zu legen. In Folgendem werde ich in einer argumentationsanalytischen Rekonstruktion des 23. Vortrags darlegen, wie genau diese beiden Deduktionsschritte funktionieren.

Die mit den Ziffern 1–7 nummerierte Sequenz beginnt mit einer grundlegenden Analyse der Gewissheit bzw. der Evidenz. Ein zentrales Thema der bisherigen Diskussion war die Frage, wie ein begriffliches Denken der Evidenz überhaupt möglich ist. Zwei zentrale Momente lassen sich diesbezüglich zusammenfassen:

(1) Gemäß dem 15. Vortrag ist Evidenz eine *Seinserfüllung*, d. h. der erfülltste Seinssinn der Einheit der Vernunft.

(2) Im 19. Vortrag wurde gezeigt, dass in uns eine ursprüngliche Begriffsbildung der Evidenz angelegt ist, die durch die normative Selbstbindung der Wissenschaftslehre an die Evidenz realisiert

⁶²⁶ GA, II/8, S. 350.

⁶²⁷ Vgl. Schlösser (2001), S. 140.

⁶²⁸ Vgl. Sommer (2024), S. 258.

⁶²⁹ Vgl. Schnell (2023), S. 157 ff.

wird.

Ein zentrales Anliegen in Fichtes Argumentation besteht nun darin, das Verhältnis zwischen diesen beiden Momenten zu bestimmen. Einerseits *entzieht* sich die Evidenz als der erfülltste Seinsinn der Einheit der Vernunft jeglicher begrifflichen Determinierung. Andererseits kommt in der Realisierung der Begriffsbildung eine *Äußerung der Evidenz* in uns vor. Eben deshalb folgt diese Begriffsbildung nicht einem bloß subjektiv gesetzten Gesetz, sondern dem Gesetz der Selbstkonstruktion der Evidenz. Im 19. Vortrag wird das erste Moment als eine „weiter unerforschliche Einheit“ bezeichnet, während das zweite Moment als eine „qualitative Einheit“ bestimmt wird, die die Genesis als Genesis durchdringt.

Dieser Zusammenhang bildet die Voraussetzung der im 23. Vortrag mit Ziffern 1–7 nummerierten Sequenz. Das in ihr verhandelte Problem lautet: Nach welchem genauen Gesetz wird Evidenz in uns begrifflich gebildet – oder anders formuliert: Nach welchem Gesetz *kommt Evidenz in uns vor*?

Zu diesem Zweck enthält der *erste Schritt* der Sequenz eine spezifische Analyse des Begriffs von Gewissheit bzw. Evidenz. Wie in der Forschung bereits herausgearbeitet wurde, nimmt diese Analyse zunächst Bezug auf den im 15. Vortrag entwickelten Evidenzbegriff.⁶³⁰ Dort wird Evidenz als eine in sich geschlossene Einheit von Sein und Vollzug bestimmt – eine Charakterisierung, die im 23. Vortrag explizit auf den Begriff der Gewissheit übertragen wird.

Diese spezifische Struktur der Gewissheit wird durch Fichtes ausdrückliche Betonung deutlich, dass wahre Gewissheit in keinerlei *Was-Bestimmung* besteht – dass sie also nicht „Gewissheit von irgendetwas“⁶³¹ ist. Wäre sie dies, so wäre sie nicht mehr Einheit von Sein und Vollzug, sondern bereits durch eine Differenz zwischen beiden bestimmt. Als Einheit von Sein und Vollzug entzieht sich die Gewissheit selbst jeder konkreten *Was-Bestimmung* und jedem bestimmten *Vollzug*. Sie muss daher als „rein und an sich, mit aller Abstraktion von Etwas“⁶³² gedacht werden:

Die Gewißheit daher, schlechthin, und rein als solche, beruht schlechthin auf sich selber, und ist schlechthin von, und durch sich selbst; und so ist sie zu denken, ausserdem würde nicht Gewißheit als Gewißheit gedacht.⁶³³

Diese Struktur wird zusätzlich durch einen Rekurs auf Kants berühmten Satz erläutert, wonach Sein kein reales Prädikat sei. Das heißt: Sein ergibt sich nicht aus der Summe aller *Was-Bestimmungen*. Es

⁶³⁰ Vgl. Schüz (2022), S. 393. Dort argumentiert Schüz mit Rekurs auf Schlösser (2001), dass die Gewissheit „identisch“ ist mit dem in dem 15. Vortrag dargelegten „Zustand des Seins/Lebens“.

⁶³¹ GA, II/8, S. 344.

⁶³² Ibid.

⁶³³ GA, II/8, S. 344.

ist vielmehr „Bedingung und Träger alles Was“⁶³⁴. Fichte zufolge ist wahre Gewissheit im beschriebenen Sinne eins mit eben diesem Begriff des Seins. Damit verweist der 23. Vortrag auf jenen reinen *Seinssinn* der Einheit der Vernunft, der bereits im 15. Vortrag thematisiert wurde.

Diese in sich reine Gewissheit ist deutlich zu unterscheiden von der unter Punkt (2) beschriebenen Begriffsbildung der Gewissheit. Da Gewissheit selbst nur durch Abstraktion bzw. Vernichtung aller Was-Bestimmungen gedacht werden kann, liegt es nahe, dass wir – insofern wir überhaupt einen Begriff bzw. eine gewisse Was-Erkenntnis dieser Gewissheit haben – einen ursprünglichen Prozess der Selbstkonstruktion der Gewissheit voraussetzen müssen, in dem die Gewissheit nicht von uns her, sondern von sich selbst her vorkommt. Dieser Prozess entspricht genau dem, was ich zuvor als präreflexive bzw. präbewusste Begriffsbildung bezeichnet habe: Er bezeichnet *das Vorkommen der Gewissheit in uns*.⁶³⁵ Im *zweiten Schritt* der Sequenz bezeichnet Fichte dieses Vorkommen als eine „Beschreibung“⁶³⁶ oder „Nachkonstruktion“⁶³⁷ der reinen, in sich geschlossenen Gewissheit.

In dem *vierten und dritten Schritt* der nummerierten Sequenz beginnt Fichte mit der Explikation des notwendigen Gesetzes, dem die *Beschreibung* der Gewissheit folgen muss. Zu diesem Zweck führt er zwei grundlegende philosophische Kategorien ein: *Qualität* und *Quantitabilität*.

Meine interpretative Leitthese lautet, dass diese beiden Kategorien die grundlegenden *logischen Bedingungen* für das *Gewissheitsvorkommen* bzw. für die ursprüngliche *Begriffsbildung der Evidenz*, darstellen. Wie bereits dargelegt, ist Evidenz die Einheit von Vollzug und Sein. Soll sie in uns begrifflich dargestellt werden, so kann dies nur durch einen reflexiven Selbstvollzug geschehen, in dem sich der *Seinssinn* der absoluten Einheit selbst durch die Selbstvernichtung der Reflexion einleuchtet. Auf diese Weise wird die reine Einheit von Vollzug und Sein dadurch begrifflich in uns dargestellt, dass sich ihr Ineinander-Aufgehen im reflexiven Vollzug zeigt. M. E. sind Qualität und Quantitabilität jeweils die *logischen Entsprechungen der Seinsseite und der Vollzugsseite* von diesem Verhältnis. Das Ineinander-Aufgehen von Vollzug und Sein setzt in transzendental-logischer Hinsicht das Ineinander-Aufgehen von *Qualität* und *Quantitabilität* voraus.

Quantitabilität bezeichnet dabei die Möglichkeit unendlicher Veränderung in der Dimension des Quantitativen. Sie steht für das Vermögen der Reflexion, ihre *relationale* Struktur unendlich in unterschiedlichen Weisen zu entfalten. Damit die Reflexion sich jedoch nicht in dieser unendlichen Veränderung verliert, sondern sich von ihr zu distanzieren vermag, muss sie eine weitere *kategoriale Bestimmung* voraussetzen, die schlechthin über das Quantitative hinausgeht. Diese nennt Fichte *Qualität*. Sie steht für eine reine *Einheit*, die den Wandel verneint.

⁶³⁴ GA, II/8, S. 346.

⁶³⁵ Was ich als „Gewissheitsvorkommen“ oder präreflexive Begriffsbildung der Evidenz bezeichne, entspricht m. E. dem, was R. Barth als die „ontische Repräsentation absoluter Einheit am Orte des Wissens“ beschreibt (vgl. Barth 2004, S. 311 ff.).

⁶³⁶ Ibid.

⁶³⁷ GA, II/8, S. 348.

Umgekehrt gilt: Auch Qualität lässt sich nur dann begrifflich fassen, wenn sie als Ausschluss des quantitativen Wandels – und damit als Grenzsetzung gegen Quantitabilität – verstanden wird, weshalb die Qualität auch nicht von der Quantitabilität getrennt werden kann.

So schreibt Fichte:

Die Qualität ist absolute Negation der Wandelbarkeit und Vermannigfaltigung, rein als solche: d. h. dadurch ist der Begriff, ohne alle Möglichkeit eines weitem Zusatzes geschlossen. Klar ist, und es wird hier nur als Zusatz bemerkt, daß durch diese Negation zugleich das Negirte, die Wandelbarkeit, und zwar gleichfalls, rein als solche, ohne weitere Bestimmung, gesetzt wird: *Quantitabilität*; durch Qualität, und umgekehrt.⁶³⁸

Ist damit das absolute Gesetz bereits hinreichend deduziert? Fichte verneint dies umgehend. Im fünften Schritt der Sequenz reflektiert Fichte die *Rechtmäßigkeit des Gebrauchs* dieser beiden Begriffe.⁶³⁹ Die bisherige Deduktion folgte dabei folgendem Verfahren: Ausgehend vom Gewissheitsvorkommen wird analytisch herausgearbeitet, welche *Begriffe* in diesem notwendig vorausgesetzt sind. Doch dieses Verfahren weist ein grundlegendes *Defizit* auf. Es bleibt einer dem *faktischen* Standpunkt verwandten Denkweise verhaftet, in der die absolute Einheit als ein dem Subjekt *äußerlicher* Gegenpol gedacht wird – und in der Qualität und Quantitabilität als externe Kategorien bzw. Funktionen zur Vermittlung zwischen beiden eingeführt werden.

Fichte konstatiert nun, dass dies nicht die angemessene Weise ist, die Selbstkonstruktion der absoluten Einheit zu verstehen. Insofern die Gewissheit über faktisches Wissen hinausgeht, handelt es sich hier nicht um Begriffe oder Reflexionen im Sinne faktischen Wissens über ein äußerlich Vorhandenes, sondern um einen ursprünglicheren *ontologischen Prozess*, in dem Gewissheit *von sich selbst her* in eine reflexive oder begriffliche Form in uns vorkommt. Wir sind durch unsere Konstruktion unmittelbar an diesem ontologischen Prozess beteiligt. Die beiden Begriffe Qualität und Quantitabilität dürfen daher nicht isoliert und abstrakt von diesem Prozess behandelt werden, sondern müssen als genetisch hervorgebrachte Momente von unserer Partizipation an diesem ontologischen Prozess verstanden werden. Nur unter dieser Bedingung können sie *legitim* als Begriffe gelten, die der Gewissheit relevant sind. Dann erst lässt sich sagen: Wir gebrauchen diese Begriffe nicht, weil wir es *wollen*, sondern weil sie in unserem Vollzug ontologisch vorkommen: „Wir sind, was wir sagen, und sagen, was wir sind.“⁶⁴⁰

Wenn das oben beschriebene Defizit überwunden werden soll – so wird im sechsten Punkt der

⁶³⁸ GA, II/8, S. 348.

⁶³⁹ Dazu siehe auch Schnell (2023), S. 157 ff.

⁶⁴⁰ Ibid.

Sequenz deutlich –, muss ein anderer Denkmodus eingeführt werden, um das Vorkommen der Gewissheit angemessen zu begreifen. Kern ist, wie gesagt, das Gewissheitsvorkommen nicht von *uns* her, sondern von *Gewissheit* her zu verstehen:

Nicht in irgend einem äussern Grunde, sondern darin, daß Gewißheit ist, liegt die Einheit des Was.⁶⁴¹

Daraus ergibt sich – so der *siebte Schritt* der Sequenz – die Notwendigkeit eines neuen Modells der Deduktion: Nicht mehr die abstrakte Ableitung eines Gesetzes von außen, sondern eine Analyse seiner immanenten *Entstehung* im *Wir* muss zum Ausgangspunkt werden:

Es ist daher klar, daß die bisher von uns hingestellte entäusserte, und objektivirte Gewißheit nicht die absolute ist, der Form nach, ungeachtet sie es im Gehalte und Wesen sehr wohl sein mag. Es ist daher klar, daß wir bei Aufsuchung des Absoluten hiervon abstrahiren, und sie lediglich in dem suchen müssen, was sich als Immanenz, als Ich oder Wir, offenbarte.⁶⁴²

Mit dem oben zitierten Satz schließt Fichte den letzten Punkt der nummerierten Sequenz ab. Es folgt darauf der *zweite Teil* des 23. Vortrags. M. E. stellt dieser zweite Teil die Einlösung jenes Anspruchs dar, der in der Sequenz hinsichtlich eines weiteren *Fortschritts* der Deduktion formuliert wurde. Er sollte daher – im Gegensatz zu Sommer – nicht bloß als ein Kommentar zum fünften Punkt der Sequenz gelesen werden⁶⁴³, sondern vielmehr als eine substanzielle Weiterführung der dort entwickelten Problemstellung und somit als ein systematischer Fortschritt der Deduktion verstanden werden.

Im Zuge dieser Fortführung werden zwei zuvor herausgearbeitete Aspekte weiter präzisiert: (1) Die Differenz zwischen der Gewissheit selbst und dem *Gewissheitsvorkommen in uns*; (2) die Notwendigkeit, dieses Vorkommen als ein ontologischer Prozess genetisch aus der reinen Gewissheit heraus zu verstehen.

Zunächst charakterisiert Fichte die Gewissheit als „durchaus unzugänglich, rein in sich geschlossen und verborgen.“⁶⁴⁴ In diesem Sinne muss die *Gewissheit, die in uns vorkommt* – also die für uns zugängliche Gewissheit – als eine *Äußerung* der reinen in sich geschlossen und verborgen

⁶⁴¹ Ibid.

⁶⁴² GA, II/8, S. 349.

⁶⁴³ Sommer (2024), S. 258.

⁶⁴⁴ GA, II/8, S. 350.

Gewissheit verstanden werden.

Und da dieses Gewissheitsvorkommnis als ein ontologischer Prozess aufzufassen ist, der aus der Gewissheit selbst hervorgeht, handelt es sich bei dieser Äußerung um eine *Selbstäußerung* der Gewissheit:

Diese Gewißheit nun *äußert* sich, in sich selber = in Uns, also doch bei aller Aeußerung immanent, [...] als *Anschauung* eines gewissen, durchaus unveränderlichen Verfahrens.⁶⁴⁵

Fichte bezeichnet diese Selbstäußerung der Gewissheit zugleich als ein „*Prinzipiieren*“.⁶⁴⁶ Damit ist gemeint: Gerade weil die Gewissheit sich verborgen hält, kann ihre prinzipientheoretische Funktion nur dann für uns *als* prinzipientheoretische Funktion zur Geltung kommen, wenn sie *als* Gewissheit in unserer begrifflichen Tätigkeit vorkommt.

In Fichtes anschließender Darstellung wird ein zentraler Punkt verdeutlicht: Da es sich hierbei um einen Prozess der Selbstäußerung der Gewissheit handelt, kann das dabei geäußerte begriffliche Gesetz weder als ein Gesetz verstanden werden, das durch einen Reflexionsakt einem äußeren Objekt auferlegt wird, noch als eines, das im äußeren Objekt vorgefunden wird. Vielmehr geht es um ein Gesetz *diesseits* der Subjekt-Objekt-Differenz, in dem Akt und Gesetz ununterscheidbar bzw. ineinander verschmelzend sind. Gerade deshalb, so meine ich, ist dieser Prozess der Begriffsbildung als ein *präreflexiver* bzw. *präbewusster* zu charakterisieren.⁶⁴⁷ Dieser Punkt wird explizit durch Fichtes Deduktion dieser Gesetze verdeutlicht, in der er das betreffende Gesetz in drei „Haupt-Modifikationen des Urlichtes“ gliedert.⁶⁴⁸ M. E. repräsentieren sie die drei *Hauptschemata* des Gesetzes der Selbstäußerung des Lichtes.⁶⁴⁹ Fichte führt diese Gesetze an zwei Stellen explizit aus.⁶⁵⁰ Im Folgenden werde ich sie rekonstruierend entfalten.

(1) Die erste Modifikation

Zunächst ist die grundlegendste Voraussetzung des Gewissheitsvorkommnisses qua ontologischen Prozess, dass *sich die Gewissheit überhaupt äußert*. Die erste Grundform bzw. das erste

⁶⁴⁵ Ibid.

⁶⁴⁶ Ibid.

⁶⁴⁷ Vgl. zu diesem präbewussten Charakter Barth (2004), S. 316.

⁶⁴⁸ GA, II/8, S. 350–356.

⁶⁴⁹ Ibid. Was genau mit den drei Modifikationen gemeint ist, ist in der Forschung umstritten. Ich folge hier dem Vorschlag von Barth und Schnell, die diese als „Projizieren“, „Sichprojizieren“ und „Sichprojizieren des Sichprojizierens“ identifizieren (vgl. Barth 2004, S. 316 ff.; Schnell 2023, S. 160). Schlösser hingegen bestimmt die drei Modifikationen als *projizieren*, *intuieren* und *intelligieren*. Wie im Folgenden gezeigt wird, halte ich diese drei Bestimmungen eher für verschiedene Beschreibungen ein und desselben ersten Modifikationsvorgangs (vgl. Schlösser 2001, S. 145 ff.).

⁶⁵⁰ Die erste Explikation erscheint nach dem siebten Punkt der Sequenz (GA II/8, S. 350–352), die zweite folgt auf den Satz: „Fassen wir nochmals klarer und bestimmter die drei Haupt-Modifikationen des Urlichtes auf, die wir heute entdeckt haben.“ (GA II/8, S. 352–356).

Grundschema, in dem sich die Gewissheit äußert, ist ein „Projektum“⁶⁵¹ der absoluten Einheit in uns. Das heißt: Damit die Gewissheit überhaupt für uns zugänglich sein kann, muss zunächst ein Schema der Gewissheit bzw. des Lichts in uns gebildet werden.

Ein solches Schema kann jedoch nicht als bloßes Resultat eines objektivierenden Akts verstanden werden – denn sonst hätten wir gegenüber der absoluten Einheit keine andere Gewissheit als gegenüber jedem externen Objekt. Vielmehr muss es als *der Horizont und die Voraussetzung* begriffen werden, die eine *Objektivierung* erst möglich macht. Es liegt daher nahe, dass eine solche Bildung des Horizonts nicht als Leistung eines intentionalen Gegenstandsbezugs, sondern als ein *präbewusster Vollzug*⁶⁵² verstanden werden muss.

Dieser Vollzug kann als ein *Projizieren* beschrieben werden: Er projiziert ein Bild von etwas, das ihn schlechthin transzendiert, ohne *Bewusstsein* vom projizierenden Akt selbst – und somit auch ohne Bewusstsein von der Unterscheidung zwischen *Projektion* und *Projektum*.⁶⁵³ In Anlehnung an eine frühere Formulierung lässt sich sagen: Diese Projektion ist eine Selbstüberschreitung in Richtung auf etwas, das die Subjektivität schlechthin übersteigt.⁶⁵⁴

Fichte charakterisiert diesen Vollzug durch eine doppelte Struktur: Er ist zugleich *intuierend* und *intelligierend*.⁶⁵⁵ *Intuierend* ist er insofern, als er ein ihm vorausgesetztes, ihn transzendierendes „Etwas“ anvisiert. *Intelligierend* ist er, insofern dieses ihn transzendierende Etwas nur dann für ihn offen wird, wenn er aktiv ein Bild auf es hin projiziert, um es intelligibel zu machen.

Der zentrale Gedanke Fichtes liegt darin, dass sich in diesem *präbewussten Akt* das *Passive* und das *Aktive*, das *Gegebene* und das *Erzeugte*, noch nicht voneinander trennen lassen, sondern dynamisch bzw. „lebendig“ aufeinander verweisen.⁶⁵⁶ Aufgrund dieses *dynamischen*, zugleich *passiv-aktiven* Charakters sind das „Subjektive“ und das „Objektive“, die Äußerung des Seins und der projizierende Akt des Subjekts an dieser Stelle *ununterscheidbar*.⁶⁵⁷ Eben diese ursprüngliche Indifferenz von Subjektivem und Objektiven in uns garantiert die Möglichkeit eines *primären Projektums* der absoluten Einheit in uns.

(2) Die zweite Modifikation

Die zweite Grundform bzw. das zweite Grundschema der Selbstäußerung der Gewissheit besteht darin, dass der ursprünglich projizierende Akt auch *ein Projektum von sich selbst* haben muss. Denn ohne ein Bild des projizierenden Akts selbst wäre es unmöglich, zwischen der absoluten Einheit

⁶⁵¹ Ibid.

⁶⁵² In diesem Sinne handelt es sich bei dem hier in Frage stehenden Vollzug um eine Form „passiver Aktivität“. Dazu vgl. auch die Analyse der präbewussten Handlung im zweiten Kapitel.

⁶⁵³ Vgl. Barth (2004), S. 316.

⁶⁵⁴ Siehe Kapitel III und IV.

⁶⁵⁵ Vgl. GA, II/8, S. 350, 352.

⁶⁵⁶ Ich glaube, dass auch Schnell eine ähnliche Deutung nahelegt, wenn er in diesem Zusammenhang von einer „projizierenden Anschauung“ bzw. einem „intuierenden Projizieren“ spricht (vgl. Schnell 2023, S. 160).

⁶⁵⁷ Um diese ununterscheidbare Verbindung von Subjekt und Objekt zu charakterisieren, argumentiert R. Barth, dass es sich hierbei um eine Art „praktisches Selbstverhältnis“ handelt (vgl. Barth 2004, S. 317).

(die Fichte an dieser Stelle als *Wesen* bezeichnet) und ihrem Projektum (das erste Schema) – also zwischen der absoluten Einheit und der Äußerung der Einheit – zu unterscheiden.

Ohne diese Unterscheidung würde die gesamte Begriffsbildung der Gewissheit in einen bloßen Subjektivismus umkippen, und ihr ursprünglicher ontologischer Gehalt würde verdeckt. Damit tritt ein neuer Vollzug ins Spiel: Der projizierende Akt, der im ersten Stadium noch ununterscheidbar vom Projektum war, wird nun als von dem, *worauf er projiziert*, unterschieden. Nur durch diesen Schritt kann man gewahr werden, dass der zuvor vollzogene projizierende Akt lediglich eine *Projektion* war.

Diese ursprüngliche Distanzbildung zeigt einerseits, dass die absolute Einheit nicht durch Projektion erfassbar ist, sondern nur durch die Aufhebung der Projektion gedacht werden kann; andererseits bringt sie eine *innere Differenzierung* des projizierenden Akts selbst hervor. Wie kommt es nun zu dem Gedanken der Gewissheit, dass die absolute Einheit nur durch die Vernichtung des projizierenden Akts gedacht werden kann? Dies lässt sich nur dadurch vergewissern, dass die projizierende Tätigkeit in einem *unendlichen Prozess ständigen Versuchens immer wieder sich selbst negiert*. Die Notwendigkeit dieser Vernichtung wird nur durch die unendliche Wiederholung dieses Verfahrens erfahrbar.

Die auf die projizierende Tätigkeit selbst gerichtete Projektion ist daher ein Prozess der *Negation* der Projektion – doch genau dieser Akt der Selbstverneinung ist zugleich ein Akt der *Selbstbestimmung*. Durch ihn wird der projizierende Akt nicht länger als unbestimmte Handlung ununterscheidbar vom Objekt gedacht, sondern – so Fichte – als *Leben*⁶⁵⁸: als ein ausgedehntes, innerlich zusammenhängendes, lebendiges Ganzes von Vollzügen. Dieser systematische Gedanke ist treffend bei Barth formuliert worden:

Denn diese Einheit kommt im Sicherschlossensein des mentalen Lebens nur mit Bezug auf die Ganzheit einer unendlich teilbaren Agilität zum Ausdruck. Sie erschöpft sich somit nicht in der aktuellen Erschlossenheit innerer Lebendigkeit, sondern greift aus auf die Totalität der Spontanitätssvollzüge.⁶⁵⁹

Ein weiterer zentraler Punkt besteht darin, dass Fichte der Auffassung ist, dass durch die vorhergehenden zwei Schemata jene beiden Begriffe – Qualität und Quantitabilität – die im vorangehenden Deduktionsschritt erreicht wurden, nun in ihrer *immanenten Entstehungsart* deduziert worden sind. Die Kategorie der *Qualität* entspricht dabei dem Gedanken, dass die absolute Einheit nur durch die *Vernichtung* des projizierenden Akts dargestellt werden kann; die Kategorie der *Quantitabilität* verweist

⁶⁵⁸ GA, II/8, S. 352.

⁶⁵⁹ Barth (2004), S. 320.

hingegen auf das *Leben* des projizierenden Aktes. Im Unterschied zum vorangehenden Verfahren der Deduktion dieser beiden Begriffe wird hier deutlich, dass sie nicht mehr äußerlich eingeführt, sondern als im ontologischen Prozess der Selbstäußerung der Gewissheit genetisch hervorgehende Begriffe verstanden werden. Damit ist ihr Gebrauch legitimiert: Als „Resultat“ des Prinzipiierens können sie rechtmäßig zur begrifflichen Darstellung der Evidenz herangezogen werden. Fichte bringt dies wie folgt zum Ausdruck:

Wir nannten dieses Verfahren Beschreiben der Gewißheit, und suchten dafür seinen Grund. Er ist gefunden. Ich frage nämlich: findet denn nun ein solches Beschreiben der Gewißheit an sich, und in der That Statt? Wie könnte es doch; es ist Nichts als der nothwendige, von uns vollkommen abgeleitete und erklärte Ausdruck, und das Resultat des Lebens der Gewißheit, als reines Sichprincipiiren.⁶⁶⁰

(3) Dritte Modifikation

Um jedoch die Selbstäußerung der Gewissheit vollständig zu begreifen, ist ein drittes und letztes Schema notwendig. Dieses bezieht sich auf den Sachverhalt, dass die beiden vorangehenden Schemata selbst *reflexiv-begrifflich zum Gegenstand* gemacht werden können. Die Notwendigkeit, die *Möglichkeit dieser Reflexion* zu erklären, ergibt sich zunächst aus der Tatsache, dass die gegenwärtige Konstruktion der Wissenschaftslehre faktisch und aktuell eben eine solche reflexive-begriffliche Vergegenständlichung der beiden vorhergehenden Schemata darstellt. Diese Tatsache bringt zwei entscheidende Gründe mit sich, warum die Möglichkeit solcher Reflexion als ein inneres Schema der Selbstäußerung der Gewissheit verstanden werden muss.

Erstens: Die bisherigen Erkenntnisse über die Selbstäußerung beruhen alle auf dem Blickwinkel, der durch eben diese Reflexion eröffnet wurde. Wenn der aktuelle Deduktionsschritt den Anspruch verfolgt, das Gewissheitsvorkommnis als einen von Gewissheit selbst her zu verstehenden genetischen Prozess zu begreifen, dann kann auch die *Möglichkeit dieser Reflexion* nicht außerhalb dieses Prozesses verbleiben, sondern muss als dessen *innerer* Bestandteil selbst genetisch erklärt werden. Dies unterscheidet den zweiten Deduktionsschritt grundlegend vom ersten.

Zweitens: In der Möglichkeit dieser Reflexion liegt eine komplexe Selbstbeziehung, die durch die vorhergehenden Schemata nicht erklärt werden kann. Diese Selbstbeziehung zeigt sich darin, dass in der Reflexion sowohl die beiden vorangehenden Schemata als auch die Reflexion selbst als Modifikationen der Selbstäußerung der Gewissheit begriffen und ihr *zugeschrieben* werden müssen. In den beiden vorherigen Phasen ist eine solche reflexive Zuschreibung nicht möglich: In der ersten Phase

⁶⁶⁰ GA, II/8, S. 352.

ist das Subjekt in seinem projizierenden Akt „versunken“; in der zweiten ist es in die simultane Negation und Setzung seines projizierenden Aktes eingebunden. Entscheidend ist: Nur durch eine weitere Reflexion, in der der projizierende Akt als solcher reflektiert wird, kann das Bewusstsein entstehen, dass der projizierende Akt – als ein sich selbst überschreitender Akt – ohne eine vorausgesetzte absolute Einheit gar nicht möglich wäre. Daher muss auch der projizierende Akt selbst als Modifikation der Selbstäußerung der absoluten Einheit begriffen werden.

Die Möglichkeit, den projizierenden Akt als solchen thematisch zu reflektieren muss daher selbst als Schema der Selbstäußerung des Absoluten begriffen werden:

[E]s projicirt sich, wie es innerlich ist; aber es ist nicht bloß *Leben*, sondern es ist Leben *seiner selbst*.⁶⁶¹

Wie Schnell treffend bemerkt, lässt sich dieses Schema als das „Sichprojizieren des Sichprojizierens“⁶⁶² bezeichnen.

Damit ergibt sich das Resultat der Deduktion des absoluten Gesetzes im 23. Vortrag: Es wird zunächst abstrakt in den Kategorien von Qualität und Quantitabilität bestimmt, sodann genetisch und immanent in Form von drei Modifikationen bzw. Schemata der Selbstäußerung des Lichtes ausgearbeitet: das Projizieren, das Sichprojizieren und das Sichprojizieren des Sichprojizierens.

Da es sich hier um die Selbstäußerung der Gewissheit handelt, ist es von entscheidender Bedeutung, dass das absolute Gesetz, das in Form der drei Schemata gefasst wird, den Charakter eines *präreflexiven Vorkommnisses* trägt. Sein Vorkommen ist nicht vom Bewusstsein abhängig, sondern entzieht sich dessen Wirksamkeit; das Bewusstsein kann es lediglich als einen vorgängigen ontologischen Prozess auffassen.

5.2.2 Das Defizit der vorherigen Ableitung: Das Problem der subjektiven Verzerrung

Wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, wurde die Deduktion des Wasgehalts des absoluten Gesetzes im 23. Vortrag rekonstruiert. Ist damit diese Frage bereits hinreichend beantwortet? In der Forschung zeichnet sich eine Tendenz ab, Fichtes positive Konzeption des Ableitungsprogramms der Erscheinungslehre bereits im 23. Vortrag als vollständig ausgebildet zu betrachten, während die folgenden Schritte lediglich als deren Entfaltung verstanden werden. Diese Deutung wurde zunächst von Schlösser⁶⁶³ vertreten und wird neuerdings auch von Sommer⁶⁶⁴ fortgeführt. Demgegenüber steht

⁶⁶¹ Ibid. [H. v. V.]

⁶⁶² Schnell (2023), S. 160.

⁶⁶³ Vgl. Schlösser (2004), S. 111-153.

⁶⁶⁴ Vgl. Sommer (2024), S. 255-271.

eine andere Deutungsrichtung – von Barth⁶⁶⁵, über Schüz⁶⁶⁶ bis hin zu Schnell⁶⁶⁷ –, die vertritt, dass Fichtes positive Konzeption noch über die folgenden Vorträge hinaus ergänzt werden muss.

Meine Untersuchung steht der zweiten Position näher. In Bezug auf die von mir aktuell behandelte Fragestellung – nämlich die Deduktion des Wasgehalts des absoluten Gesetzes – vertrete ich die These, dass der 23. Vortrag zwar einen entsprechenden deduktiven Ansatz liefert, die dort präsentierten theoretischen Bestimmungen jedoch auf einer nochmals höheren Reflexionsstufe als unzureichend erscheinen. Der 23. Vortrag ist daher eingebettet in eine weiter gefasste Deduktion, die zwei zusätzliche Schritte umfasst, die in den Vorträgen 24 und 25 entfaltet werden.

Dass die im 23. Vortrag geleistete Deduktion ergänzungsbedürftig ist, zeigt sich daran, dass im 24. Vortrag eine neue, gegen die im 23. Vortrag deduzierten Gesetzesbestimmungen gerichtete Subjektivismuskritik entwickelt wird, die eine erneute Problematisierung der Notwendigkeit mit sich bringt. Diese Problematisierung der Notwendigkeit der dort aufgestellten Gesetze liefert zugleich die leitende Fragestellung für die im 25. Vortrag folgende Überwindung. Ich werde im Folgenden zeigen, dass im 24. Vortrag zwei Formen solcher Kritik entfaltet werden. Im Unterschied zur im Kontext der Vorträge 16–22 behandelten Problemform der anfänglichen Hypothesizität bezeichne ich diese neue Problemform als die Kritik *der subjektiven Verzerrung*.

Zunächst zum Motiv, im 24. Vortrag erneut das Problem der Notwendigkeit aufzugreifen. Gemäß dem bisher erreichten Stand der Argumentation ist das absolute Gesetz ein ontologischer Prozess, an dem wir unmittelbar teilhaben und durch den wir zugleich bestimmt werden. Diese Teilhabe ist in ihrer Unmittelbarkeit vorreflexiv; sie kann nur durch folgende Regel nachträglich reflexiv rekonstruiert werden: Wenn sich die absolute Einheit in uns konstruieren *soll*, dann müssen in uns entsprechende Gesetze bzw. Schemata hervorgebracht werden. Diese *Nachträglichkeit* gibt Anlass zur kritischen Frage: Was garantiert eigentlich, dass die von uns nachkonstruierten Gesetze – und dazu gehören die drei Schemata des absoluten Gesetzes – exakt jene sind, an denen wir in dem ontologischen Prozess tatsächlich teilhaben und durch die wir bestimmt sind?⁶⁶⁸ Was garantiert, dass diese nachkonstruierten Gesetze nicht bloß subjektiv auferlegte Konstruktionen, die den ontologischen Prozess verzerren? Genau aus diesem Grund stellt Fichte im Vortrag 24 nochmals die Frage, wie die „Willkür“ aufgehoben werden könne.⁶⁶⁹ Ich bezeichne diese Einwendung als die Kritik der *subjektiven Verzerrung*.

In den Vorträgen 24 und 25 bringt Fichte zur Beschreibung dieser Problemlage die Unterscheidung zwischen „Nachkonstruktion“ und „Vorkonstruktion“ ins Spiel: Wie verhält sich unsere

⁶⁶⁵ Vgl. Barth (2004), S. 322: „Daß mit dieser mehrstufigen Rekonstruktion der Gewißheit die Phänomenologie noch nicht zur hinreichenden Explikation des absoluten Wissens gelangt ist, wird von Fichte weiterführend mit dem Hinweis darauf begründet, daß für die Konstruktion der Gewißheit als eines lebendigen Sichprinzipierens wiederum nur der erkenntnistheoretische Status einer Hypothese veranschlagt werden kann und insofern auch dieser Konstruktion keine *innere* Notwendigkeit eignet.“

⁶⁶⁶ Vgl. Schüz (2022), S. 392, 416–435.

⁶⁶⁷ Vgl. Schnells These zum „kontinuierlichen Aufstieg“ in der WL-1804/II: Schnell (2023), S. 40.

⁶⁶⁸ Vgl. Barth (2004), S. 322

⁶⁶⁹ GA, II/8, S. 358.

nachträgliche Konstruktion (Nachkonstruktion) zu der ursprünglichen Selbstkonstruktion der Evidenz (Vorkonstruktion)?

Der erste Schritt der Reaktion auf diese Frage erfolgt im 24. Vortrag. Um die Kritik zu beantworten, richtet sich die Analyse auf den *Inhalt* der nachkonstruierten Gesetze selbst. Wie in Abschnitt 5.2.1 gezeigt wurde, enthält die im 23. Vortrag entwickelte Konstruktion der Gesetze tatsächlich ein Schema, das die Möglichkeit der Reflexion und Konstruktion des Gesetzes selbst umfasst – also das *dritte* Schema. Insofern konstruiert der reflexive Vollzug, durch den das Gesetz gebildet wird, ein Gesetz, dem er *sich* zugleich normativ zu binden hat. In diesem Sinne ist der reflexive Akt kein beliebiger Konstruktionsakt, sondern ein Vollzug der Selbstbindung bzw. *Selbstgesetzgebung*.

Entscheidend ist, dass die Rede von Selbstgesetzgebung mit einem Bekenntnis zur Unbedingtheit des Gesetzes einhergeht. Das Gesetz ist nicht lediglich ein Produkt unseres Denkens, sondern ein schlechthin unbedingtes absolutes Gesetz – eben weil unser reflexiver Vollzug nicht nur das Gesetz konstruiert, sondern sich zugleich diesem Gesetz spontan *unterwirft*. Das Gesetz ist die *ratio essendi* des reflexiven Vollzugs, während die Selbstbindung dieses Vollzugs die *ratio cognoscendi* des Gesetzes darstellt, kraft derer das Gesetz als solches gewahrt wird.⁶⁷⁰

Dies erlaubt folgende Hypothese: Auch wenn die Explikation des Gesetzes in der Wissenschaftslehre faktisch und operativ einen reflexiven Akt voraussetzt, so bedeutet dies keineswegs, dass sich dieser Akt außerhalb des Geltungsbereichs des Gesetzes befindet oder es relativiert. Vielmehr unterliegt er selbst dem Gesetz. In diesem Sinne schreibt Fichte:

Die Fakticität ergreift, laut meiner eigenen Aussage, stets und immer das Gesetz des ursprünglichen Projizirens; daher muß dasselbe auch mich im eigenen Faktum, nur weiterhin unsichtbar ergriffen haben.⁶⁷¹

Der Gedanke der Selbstbestimmung eröffnet damit eine Strategie zur Lösung des Problems der subjektiven Verzerrung. Fichte bezeichnet das in Vortrag 23 konstruierte Gesetz als das „Gesetz des ursprünglichen Projizierens“.⁶⁷² Dieses Gesetz des Projizierens benennt, wie bereits ausgeführt, das Gesetz, nach dem sich die absolute Einheit selbst begrifflich konstruiert. Diese Gesetzesformen entstehen im Gewissheitsvorkommnis.

Der reflektierende Vollzug, in dem wir diese Gesetzesformen konstruieren, ist seinerseits selbst

⁶⁷⁰ Die in diesem Zusammenhang bestehende Isomorphie zum kantischen Konzept praktischer Autonomie wurde in der Forschung bereits von Schmid und Schüz herausgearbeitet (vgl. Schmid 2004, S. 97 ff.; Schüz 2022, S. 408–411). Für eine allgemeinere Darstellung, wie sich die Isomorphie zur Kantischen praktischen Autonomie als heuristisches Instrument für das Verständnis der späteren Fichteschen Philosophie fruchtbar machen lässt, vgl. Stolzenberg (2009).

⁶⁷¹ *GA*, II/8, S. 362.

⁶⁷² *Ibid.*

ein bestimmter Modus des Projizierens – oder genauer: ein Modus, in dem sich die absolute Einheit selbst projiziert. Fichte deutet an, dass sich hierin möglicherweise ein Ausweg aus dem Problem der Verzerrung abzeichnet: Indem wir auf den materialen Gehalt des Gesetzes selbst rekurrieren, ließe sich der reflexive Vollzug als solcher erklären und legitimieren – also nicht mehr als willkürliche subjektive Konstruktion, sondern als *abgeleitete Form* bzw. *Modifikation* der Selbstkonstruktion der Gewissheit:

Aber wir kennen auf der Höhe unserer Spekulation durchaus kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Gesetzmäßigkeit selber, daß es projicirt werde nach dem Gesetze; und so gerade hat es sich uns auch oben faktisch ausgedrückt; wir haben daher auch über diesen materialen Punkt hier nichts weiter gethan, als hinzugesetzt, daß dieses Projiciren nach dem absoluten Gesetze geschähe. Wir haben daher die oben faktisch erzeugte Einsicht, von der wir heute ausgingen, durch Anwendung ihrer eigenen materialen Aussage auf ihre Form, selber wiederum genetisch abgeleitet, welches die erste wichtige Ausbeute giebt.⁶⁷³

Die auf der operativen Seite auftretende Faktizität soll durch das absolute Gesetz „genetisch abgeleitet“ werden. Wenn die Konzeption der Selbstbestimmung trägt, dann besteht kein Hiatus mehr zwischen dem faktischen reflexiven Vollzug und dem reflektierten Gesetz. Beide sind Glieder eines durch das Gesetz selbst bestimmten kontinuierlichen Prozesses. Aus dieser Perspektive erscheint der faktische, nachkonstruierende Reflexionsakt vielmehr als das Resultat davon, dass sich der ontologische Prozess der Gewissheit in uns selbst verdoppelt. Diese Deutung findet ihre ausdrückliche Bestätigung in Fichtes Aussage im 25. Vortrag:

Es muß fortdauernd das Zeichen des lebendigen Principiirens an sich tragen, in seiner Form durchaus als Produkt eines solchen Principiirens erscheinen; darum in's Unendliche wiederholbar, und in Beziehung auf die ursprüngliche Projektion durch das Gesetz, als Nachconstruction, was nun die Grunddisjunktion im Wissen gab.⁶⁷⁴

Die von Fichte formulierte Konzeption einer Selbstbestimmung des begrifflich-reflexiven Vollzugs stellt sich somit als eine Präzisierung des in Vortrag 23 vorgestellten Ansatzes dar. Wenn diese Konzeption ausreicht, um das Problem der subjektiven Verzerrung zu lösen, dann bleibt das Verständnis des Inhalts und der Struktur der in Vortrag 23 konstruierten Gesetze unangetastet – es müsste also nichts an ihnen

⁶⁷³ GA, II/8, S. 362, 364.

⁶⁷⁴ GA, II/8, S. 362, 370.

geändert werden.

Aber gerade hier setzt Fichte in Vortrag 25 an, indem er die Möglichkeit radikalisiert, dass selbst die Konzeption der Selbstbestimmung nicht ausreichend sein könnte: „Daß [...] dieser angenommene Standpunkt nicht der höchste war, muß uns willkommen sein.“⁶⁷⁵ Damit nimmt er explizit eine neue Stufe der Kritik an subjektiver Verzerrung in Angriff, die auch Konzeption der Selbstbindung selbst problematisiert. Fichte beschreibt diese weiterführende Kritik als eine bislang ungeklärte „Disjunktion“: „Denn auf ihm lag noch eine *Disjunktion*, deren genetisches Princip in der Wurzel noch nicht klar ist, bei welcher wir sonach nicht stehen bleiben können.“⁶⁷⁶ Was ist diese Disjunktion?

Fichte bezeichnet diese bislang unerklärte Disjunktion als die Disjunktion zwischen „zwei Formen des Lebens“.⁶⁷⁷ Meine interpretative Hypothese lautet: Mit „Leben“ ist hier der Vollzug der Selbstbindung gemeint, insofern er den inneren Lebenszusammenhang und die Freiheit des Subjekts ausdrückt. Die von Fichte diagnostizierte „Disjunktion zwischen zwei Formen des Lebens“ bezeichnet demnach eine Spannung, die innerhalb des Begriffs der Selbstbindung selbst auftritt.

Zwar impliziert Selbstbindung eine unbedingte Verpflichtung auf das Gesetz, doch diese Verpflichtung bleibt auf einen strukturellen Rahmen begrenzt: Es kann nur innerhalb einer Art der *Selbstbeziehung* des Subjekts zum Ausdruck gebracht werden. Die bisherige Argumentation berücksichtigt dabei primär eine Seite dieser Selbstbeziehung, nämlich jene, in der das Subjekt sich vom Gesetz erfassen lässt und sich ihm aktiv unterstellt. Die *andere*, bislang unterbelichtete Seite liegt jedoch darin, dass das reflektierende Subjekt das Gesetz überhaupt erst selbst *konstruiert*, ehe es sich daran binden und seine eigene Tätigkeit durch dieses Gesetz deuten kann. Das Gesetz, so verstanden, ist *Resultat* einer konstitutiven Handlung des Subjekts.

Deshalb erfolgt auch die Deutung des Reflexionsvollzugs durch das Gesetz aus einer Perspektive, die durch den *Reflexionsakt* selbst eröffnet wird. Von hier aus bleibt der faktische Reflexionsvollzug immer mit einer Restgröße behaftet, die vom Gesetz nicht vollständig eingeholt wird – sie bleibt, wie Schnell zutreffend formuliert hat, ein „Faktum ohne Gesetz“.⁶⁷⁸

Wer diese Seite vernachlässigt und einseitig auf die Überordnung des Gesetzes über das Faktische pocht, hat damit jene mögliche Einwendung noch nicht entkräftet, dass das Subjekt bereits im Modus der Reflexion das Gesetz aus dem heraus *abliest*, was in dieser Perspektive schon sichtbar ist, und es dadurch in das Gewissheitsvorkommnis *hineinprojiziert*. Anders gefragt: Wie kann ausgeschlossen werden, dass diese Konzeption methodisch bereits voraussetzt, was doch erst erklärt werden soll?

Dieser Einwurf wird im 25. Vortrag von Fichte mit Deutlichkeit formuliert:

⁶⁷⁵ GA, II/8, S. 368.

⁶⁷⁶ Ibid.

⁶⁷⁷ Ibid.

⁶⁷⁸ Schnell (2023), S. 165.

Hierauf machten wir uns nun den *Einwurf*: wird denn das Gesetz nicht selber von uns nachconstruiert? Offenbar; daher gelangen wir ja nie zu einer Urconstruktion und Gesetze, sondern haben, die Sache recht angesehen, nur zwei Nachconstruktionen, deren eine sich giebt für das was sie ist, die andere aber es läugnet, welcher Schein jedoch aufgedeckt werden kann. Und so befinden wir uns noch immer im willkürlichen drin, noch nie eingetreten in das Nothwendige.⁶⁷⁹

Daraus ergibt sich mit Nachdruck, dass zur Beantwortung des Einwands einer subjektiven Verzerrung eine neue, umfassendere Einsicht in das Verhältnis von Gesetz und Faktum erforderlich ist. Die theoretischen Ressourcen der Konstruktion des Gesetzes im 23. Vortrag sind hierfür jedoch bereits erschöpft. Denn der theoretische Ansatz des 23. Vortrags versucht, den reflexiven Vollzug einseitig ausgehend von dem im präreflexiven Gewissheitsvorkommnis vorkonstruierten Gesetz zu erklären. Damit kann er allenfalls jene Seite der Selbstbestimmung des Reflexionsvollzugs erfassen, in der dieses *bestimmt* wird, nicht aber die *bestimmende* Rolle, die der Reflexionsvollzug selbst in seiner Selbstbestimmung spielt, wirklich einholen. Mit der bloß im 23. Vortrag bereitgestellten Gesetzesstruktur befinden wir uns daher – um Fichtes eigene Worte zu gebrauchen – „noch immer im willkürlichen drin, noch nie eingetreten in das Nothwendige“. Die theoretische Konstruktion des 23. Vortrags bedarf somit einer weiteren Ergänzung.

5.2.3 Die bildtheoretische Lösung des Problems der subjektiven Verzerrung: Das sich selbst setzende fünffache Gesetz als absolutes Wissen

Aus dem vorhergehenden Abschnitt lässt sich zeigen: Wenn wir eine absolute Gesetzesstruktur begründen wollen, die aus sich selbst heraus auf das Problem der Notwendigkeit zu antworten vermag, dann bedarf es einer Ergänzung des im 23. Vortrag konstruierten Gesetzesinhalts. Dieser Gesetzesinhalt muss eine umfassendere und vollständigere Einsicht in das Verhältnis zwischen dem Selbstbestimmungsakt des Subjekts und dem Gesetz ermöglichen. Insbesondere muss er auch die Seite des reflexiven Vollzugs des Subjekts in reflektierter Weise aufnehmen und einholen.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass der 25. Vortrag eine solche geforderte Gesetzesstruktur bereitstellt.

Am Ende von Abschnitt 5.2.2 habe ich eine Passage aus dem 25. Vortrag zitiert, um Fichtes eigene Einsicht in die Problematik aufzuzeigen, dass die im 23. Vortrag entwickelte Struktur weiterhin

⁶⁷⁹ GA, II/8, S. 371.

in die Gefahr einer subjektiven Verzerrung bzw. des ungelösten Notwendigkeitsproblems geraten kann. Diese Problemexplikation wird eingeleitet durch den Satz: „Dies nun zu lösen“.⁶⁸⁰ Es folgen zwei nummerierte Punkte sowie eine ausführliche Bemerkung bzw. ein Kommentar zu diesen beiden Punkten. M. E. sind diese Punkte und die Bemerkung als Fichtes Antwort auf die genannte Problematik zu verstehen. Zugleich bilden sie den letzten Deduktionsschritt in Bezug auf den Wasgehalt des absoluten Gesetzes. Im Folgenden gilt es daher, diesen einschlägigen Textabschnitt im Einzelnen zu analysieren.

Im ersten nummerierten Punkt reflektiert Fichte erneut die Seite der reflexiven Explikation – also der sogenannten „Nachkonstruktion“: Zuvörderst, wo liegt es eigentlich, daß wir dieser Nachconstruction des Gesetzes nicht trauen wollen? Weil sie als willkürlich erscheint.“⁶⁸¹ Gerade aufgrund dieses Charakters der Willkür muss die im 24. Vortrag erreichte Auffassung – dass etwa der Vollzug der reflexiven Explikation als Resultat des Gangs des realen Gewissheitsvorkommnisses rekonstruierbar sei – zunächst suspendiert werden: Wir wollen diesem nicht „trauen“.

Entscheidend ist nun, was nach dieser Suspension übrigbleibt. Es ist dies der Vollzug der reflexiven Explikation selbst. Die zuvor erreichten Einsichten wurden auf der Grundlage der durch diesen Vollzug eröffneten Perspektive entwickelt. Fichte schlägt vor, die Behauptung, jener Vollzug gebe bereits das Gesetz des realen Gewissheitsvorkommnisses, einmal zu *suspendieren* und diesen Vollzug rein als Vollzug zu betrachten. Da wir diese Behauptung derzeit nicht vertreten, ist der Vollzug der reflexiven Explikation zumindest in diesem abgeschwächten Sinn gegen den Vorwurf einer bloßen Nachkonstruktion geschützt. Fichte schreibt:

„Mag nun immer das projecirte Gesetz Resultat einer Nachconstruction sein, eben weil es projecirt ist; wenigstens ist das innere Construiren dieses objektiven Gesetzes, keine Nachconstruction, sondern die ursprüngliche Construction selber.“⁶⁸²

Die Verbform des „inneren Construirens“ zeigt an, dass Fichte nun versucht, den Vollzug der reflexiven Explikation als solchen in den Blick zu nehmen. Der zentrale Satz in der zitierten Passage besteht darin, dass aus dieser neuen Perspektive heraus der Vollzug der reflexiven Explikation nunmehr als die „ursprüngliche Construction selber“ identifiziert wird.

Was ist damit gemeint? Die sogenannte ursprüngliche Konstruktion bezeichnet den Prozess der Selbstkonstruktion der absoluten Einheit. Fichte behauptet nun, dass selbst wenn man deren Resultat *suspendiert*, der Vollzug der reflexiven Explikation als solcher dennoch zweifellos als konstitutiver und innerer Bestandteil eben des Selbstkonstruktionsprozesses der absoluten Einheit zu gelten habe. Warum

⁶⁸⁰ GA, II/8, S. 370.

⁶⁸¹ Ibid.

⁶⁸² GA, II/8, S. 372.

ist dem so?

Im nummerierten Punkt (2) liefert Fichte dafür einen Beweis:

Lässt sich nun dieser Beweis der Nachconstruction eines Gesetzes führen? Ich sage: Leicht, wie mir es scheint, auf folgende Weise. Die erste ursprüngliche stehende Projektion trägt an sich den Charakter des Bildes, der Nachconstruction u. s. f. Aber Bild, als solches, deutet auf Sache, Nachconstruction, als solche, auf ursprüngliche. Es liegt daher in der Aufgabe, diesen Begriff der Intuition zu verstehen, durchaus und gesetzmäßig die, jenes Erste zu *setzen*.⁶⁸³

In der zitierten Passage tritt besonders auffällig der Begriff des „Bildes“ hervor. Dieses Bild wird dabei gleichgesetzt mit der sogenannten „ersten ursprünglichen stehenden Projektion“. Ich folge hier Schüz' Interpretation, dass der Ausdruck „stehende Projektion“ als Variante von Fichtes Terminus „stehende Intuition“ gelesen werden⁶⁸⁴, den Fichte im Text zur Bezeichnung des Gewissheitsvorkommnisses verwendet. Das Gewissheitsvorkommnis trägt an sich den Charakter des „Bildes“, der Nachkonstruktion, weil es selbst eine *Äußerung* bzw. Projektion der absoluten Einheit ist – das heißt: eine präreflexive Begriffsbildung der Evidenz. Fichte macht damit auf einen Sachverhalt aufmerksam: Nicht nur unsere Reflexion auf das im Gewissheitsvorkommnis enthaltene Gesetz stellt eine Nachkonstruktion dar – vielmehr ist das *Gewissheitsvorkommnis* per se selbst bereits eine *Nachkonstruktion*.

Die Hervorhebung dieses Sachverhalts hat einen wichtigen philosophischen Grund: Da nun deutlich wird, dass es sich hier nicht um das Bilden eines ursprünglich gegebenen Etwas handelt, sondern um das *Bilden eines Bildes* – nämlich das Bilden der Wissenschaftslehre als reflexives Bild des Gewissheitsvorkommnisses –, muss das Verständnis dieses Verhältnisses von der Natur des Bildes als Bild ausgehen. Zu diesem Zweck führt Fichte eine Analyse der *Natur* des Bildes bzw. der Nachkonstruktion ein: „Aber Bild, als solches, deutet auf Sache, Nachconstruction, als solche, auf ursprüngliche. Es liegt daher in der Aufgabe, diesen Begriff der Intuition zu verstehen, durchaus und gesetzmäßig die, jenes Erste zu setzen.“

Dieser Satz besagt, dass für das Gewissheitsvorkommnis qua Bild nicht das in ihm gegebene subjektive Erlebnis, sondern vielmehr die abgebildete „Sache“, auf die es verweist, konstitutiv ist. Was aber ist diese Sache? Es ist die absolute Einheit. Doch was *garantiert*, dass sich im Gewissheitsvorkommnis *tatsächlich* die absolute Einheit in uns abbildet? Die Antwort liegt nicht in einem bestimmten subjektiven Erleben, sondern in etwas, das über dieses subjektive Erleben hinausgeht. Es handelt sich – hier ist Schüz's Vorschlag⁶⁸⁵ wiederum wegweisend – dabei um ein festes und

⁶⁸³ Ibid.

⁶⁸⁴ Vgl. Schüz (2022), S. 424.

⁶⁸⁵ Vgl. Schüz (2022), S. 424 f.

invariantes *Strukturgesetz*, das sich in diesem Erlebnis selbst bekundet. Konkret gesagt, es handelt sich um die Struktur der in 23. Vortrag deduzierten drei Schemata. Nach Fichte muss diese Struktur ausdrücklich *gesetzt* werden, um das Gewissheitsvorkommnis *als* ein Bild der absoluten Einheit zu bestimmen.

Was aber ist dieses Setzen? Dieses Setzen ist m. E. nichts anderes als die reflexive Explikation und Fixierung der objektiven Geltung des Gesetzes der Gewissheit. Die invariante Struktur kann erst durch die reflexive Aktivität von bloßer subjektiven Erfahrung unterschieden und *als objektiv* gültig bestimmt werden: Wenn das reflektierende Subjekt diese Gesetze nicht explizit macht und sich nicht aktiv an sie bindet, dann kann das Gewissheitsvorkommnis überhaupt nicht *als* ein ursprüngliches Bild *der absoluten Einheit* in uns qualifiziert werden.

Damit liefert Fichtes bildtheoretische Analyse eine entscheidende Einsicht: Insofern das hier nachzukonstruierende Gewissheitsvorkommnis seinerseits eine Nachkonstruktion ist, geht es nicht eigentlich darum, ob unsere Nachkonstruktion ein ursprüngliches Gegebenes *verzerrt*. Entscheidend ist beim Bild vielmehr, ob es *als Bild gebildet* wird – das heißt, ob es als Bild mit einem explizit fixierten *Abgebildeten* gebildet wird. Ein Bild ohne explizit fixiertes Abgebildetes ist kein Bild im eigentlichen Sinne. Übertragen auf das hier behandelte Problem heißt das: Wenn der Gewissheitsprozess nicht als solcher – also gemäß seinem inneren *Strukturgesetz* – reflektiert und in explizite Erkenntnis überführt wird, dann besitzt er für uns auch keinen *in seiner geltungslogischen Bedeutung fixierten Gewissheitssinn*. Deshalb ist die reflexive Explikation der Gewissheit auch für den seit dem 23. Vortrag thematisierten Begriff des Gewissheitsvorkommnisses *konstitutiv*.

Damit nähern wir uns dem zentralen Resultat des 25. Vortrags. *Zwar* wurde bereits im 19. Vortrag deutlich, dass die ursprüngliche Begriffsbildung der Gewissheit ein vorgeordnetes Gewissheitsvorkommnis darstellt. Dieses Vorkommnis kann nicht als eine Leistung der Reflexion verstanden werden und bildet die Voraussetzung der gesamten reflexiven Bewegung der Wissenschaftslehre. Nun wird *aber* deutlich, dass die reflexive Tätigkeit der Wissenschaftslehre selbst eine konstitutive *Rückwirkung* auf eben dieses Vorkommnis ausübt. Denn ohne die reflexive Explikation der Wissenschaftslehre kann das Gewissheitsvorkommnis überhaupt nicht als ein ursprüngliches Bild der absoluten Einheit in uns qualifiziert werden. Mit einem Ausdruck von Schnell: Dieses Gewissheitsvorkommnis ist schon „kontaminiert“⁶⁸⁶ durch unsere reflexive Aktivität und kann auch nicht anders sein. Entscheidend ist, dass zwischen den beiden Nachkonstruktionen – dem ursprünglichen Gewissheitsvorkommnis einerseits und der reflexiven Explikation der Wissenschaftslehre, die sich an dessen Gesetz bindet, andererseits – nun keine *äußere, zufällige Beziehung* mehr besteht, sondern eine *innere wechselseitige Bezogenheit*.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ Schnell (2023), S. 166.

⁶⁸⁷ Übereinstimmend mit Schnell: „Dass hier das Bild im Spiel ist, heißt aber nicht, dass wir diesen ganzen Prozess von außen betrachteten, sondern dass das im vorhergehenden Vortrag aufgewiesene Mich-Ergriffen-Haben des Gesetzes nur in dem Bild und als Bild stattfinden kann.“(Ibid.)

Diese innere Bezogenheit lautet: Das ursprüngliche Gewissheitsvorkommnis *bildet die absolute Einheit*. Die reflexive Explikation des Gesetzes, das in diesem Vorkommnis gegeben ist, *bildet* das ursprüngliche Gewissheitsvorkommnis *als Bild der absoluten Einheit*. Diese beiden Operationen lassen sich nicht voneinander trennen. Damit eröffnet sich eine umfassendere *Ordnung*, der sowohl das ursprüngliche Gewissheitsvorkommnis als auch die reflexive Explikation unterstehen. Sie ist also eine Ordnung, in der *das Bild als Bild* gebildet wird. Dazu schreibt Fichte:

Nun frage ich, wie ist denn das Bild Bild, und Nachconstruction Nachconstruction? Weil sie ein höheres Gesetz voraussetzen, und zufolge desselben sind, haben wir gesagt, und bewiesen. Daher: Daher: im Bilde, als Bild, liegt schon das Gesetz, virtualiter und in seinem Effekte. Nun stehen wir, die W.-L., dermalen eben in dem Bilde als Bilde; daher ist implicite das virtuelle Gesetz in uns selber, das sich idealiter construiert, oder setzt: und es ist ganz bewiesen, was wir gestern als bewiesen übernahmen: *Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst*. Bild, als Bild, ist nervus probandi.⁶⁸⁸

Diese Passage bei Fichte gilt als der zentrale Abschnitt seiner Antwort auf das zuvor formulierte Problem der subjektiven Verzerrung. Was aber bedeutet genau „Bild als Bild“, und weshalb stellt es den *nervus probandi* dar? Ich versuche im Folgenden, hierzu eine Analyse zu entwickeln:

(1) Zunächst ist zu beachten, dass sich an dieser Stelle verschiedene Begriffe von Bild unterscheiden lassen. Der erste Bild-Begriff ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen der Gewissheit selbst und ihrem ursprünglichen Bild, dem Gewissheitsvorkommnis. Dieses ursprüngliche Bild der Gewissheit ist ein ontologischer Prozess, der dem aktiven Vollzug des reflektierenden Subjekts vorausliegt und in uns vorkommt. Wie bereits im 19. Vortrag betont wurde, handelt es sich hierbei um das *Vorkommen* des Gesetzes der Selbstkonstruktion der absoluten Einheit in uns.

(2) Der zweite Bild-Begriff bezeichnet die durch die Wissenschaftslehre geleistete reflexive Explikation des Gesetzes, das im Gewissheitsvorkommnis wirksam ist. Auch diese Explikation ist ein Bild, eine Nachkonstruktion – jedoch ein Bild, das das ursprüngliche Bild der Gewissheit *als* Bild der Gewissheit bildet. Sie stellt somit die *explizite Entfaltung* des absoluten Gesetzes dar.

(3) Die beiden vorangehenden Thesen zeichnen eine spezifische Wechselbeziehung zwischen der Reflexion und dem vorreflexiven Gewissheitsvorkommnis, die sich in zweifacher Hinsicht manifestiert: Einerseits kann das Gewissheitsvorkommnis nur durch das reflexive Selbstverhältnis

⁶⁸⁸ GA, II/8, S. 372.

begrifflich ausgedrückt und wirksam gemacht werden; andererseits setzt dieses reflexive Selbstverhältnis das Gewissheitsvorkommnis als deren ontologische Bedingung voraus. Damit bilden Reflexion und Gewissheitsvorkommnis zwei funktionale Momente eines gemeinsamen *Einheitszusammenhangs*, die wechselseitig abhängig, aber nicht ineinander reduzierbar sind.

(4) Zwischen diesen beiden Momenten kommt der Reflexion eine besondere Stellung zu: Sie ist nämlich fähig, das Verhältnis, in dem sie selbst steht, zurückzunehmen und auf sich selbst zu *reflektieren*. Durch diese Form der Selbstreflexion ist sie in der Lage, eine neue Einsicht in das *absolute Gesetz* zu gewinnen. Dies besteht vor allem darin, dass unsere reflexive Setzung selbst in dieses neue Verständnis des absoluten Gesetzes *integriert* werden muss: Unsere Setzung muss als eine „*Sichsetzung*“ des absoluten Gesetzes verstanden werden. Die Reflexion erkennt damit: Da Reflexion und Gewissheitsvorkommnis jeweils nur eine Seite des absoluten Gesetzes zum Ausdruck bringen, kann eine vollständige Bestimmung des absoluten Gesetzes weder in der Reflexion noch im Gewissheitsvorkommnis selbst liegen. Gerade weil Reflexion und Gewissheitsvorkommnis wechselseitig abhängig, aber nicht ineinander auflösbar sind, muss ein *höherer Einheitspunkt* vorausgesetzt werden, der beiden zugrunde liegt. Mit Fichtes Worten: Es ist das, „was das Bild als Bild macht.“

(5) Ausgehend von dieser neuen Qualifikation des absoluten Gesetzes kann die Reflexion eine Perspektive gewinnen, von der aus sowohl das Gewissheitsvorkommnis als auch sie selbst *requifiziert* werden. In dieser Perspektive erscheinen Gewissheitsvorkommnis und Reflexion als zwei Modi des absoluten Gesetzes selbst: einerseits als Anzeige des schlechthinnigen Vorkommnisses des absoluten Gesetzes, in dem das Gesetz nur präreflexiv konstruiert ist; andererseits als Anzeige der freien Setzung des absoluten Gesetzes, in dem das Gesetz in uns reflexiv gesetzt bzw. zur Explikation gebracht wird.⁶⁸⁹

(6) Neben Gewissheitsvorkommnis und Reflexion führt Fichte zwei weitere Modi ein, die in gewissem Sinne über diesen beiden stehen: die *Virtualität* und die *Effektivität* des absoluten Gesetzes selbst. Da das absolute Gesetz ursprünglicher ist als seine beiden Modi, verfügt es über einen eigenen *Bestand*, der der Reflexion und dem Gewissheitsvorkommnis vorgeordnet ist. Solange es aber nicht in uns zum Gebrauch gebracht wird, verharrt es im Modus der Virtualität. Damit das Gesetz in uns *effektiv* wird, muss es sowohl im präreflexiven Gewissheitsvorkommnis gegeben als auch in der Reflexion gesetzt werden. Dabei werden Gewissheitsvorkommnis und Reflexion als zwei *interne Momente des Gesetzes selbst* ausgewiesen. In diesem Fall ist unsere Setzung des Gesetzes nicht mehr bloß „unsere“ Setzung, sondern eine *Selbstsetzung* des absoluten Gesetzes: „Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst“. Diese vier Modi des absoluten Gesetzes – Virtualität, Effektivität, präreflexives Gewissheitsvorkommnis und reflexive Explikation – bilden gemeinsam mit dem absoluten Gesetz selbst eine *Fünffachheit*⁶⁹⁰, durch die das absolute Gesetz sich selbst in uns setzt.

⁶⁸⁹ Dieser Punkt wird m. E. auch bei Schnell zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: „Das Selbstbilden des Bildes und das Setzen des Gesetzes gehören intrinsisch zusammen und verweisen je aufeinander.“ (Schnell 2023, S. 167).

⁶⁹⁰ Dazu gleich mehr.

(7) Unsere Reflexion ist nicht in der Lage, diese Struktur selbst begrifflich weiter zu erklären, sondern kann sich lediglich *als ein inneres Moment* dieser Struktur selbst identifizieren. Diese Form des Selbstverständnisses der Reflexion bedeutet einen wichtigen Fortschritt gegenüber dem früheren Verständnis: In der Argumentationslinie der Vorträge 23–24 versucht die Reflexion lediglich, das Gesetz zu konstruieren und sich diesem unterzuordnen. An dieser Stelle aber ordnet Fichte diese Selbstbindung ihrerseits einem höheren strukturellen Zusammenhang zu. Entscheidend ist dabei, dass die Reflexion durch das Verstehen dieser Struktur auch die Grenze und Bedingung erkennt, unter der das Subjekt das Gesetz überhaupt zum Gebrauch bringen kann. Diese Grenze besteht genau in dem Verhältnis, das im Gesetz selbst angelegt ist, nämlich in der wechselseitigen Abhängigkeit und zugleich Nicht-Reduzierbarkeit von Gewissheitsvorkommnis und Reflexion. Durch das Verstehen dieses Verhältnisses geht die Reflexion über die bloße Konstruktion und Unterwerfung unter das Gesetz hinaus und gewinnt Einsicht darin, *warum* sie genau dies notwendig tun muss.

Ich argumentiere, dass die oben ausgeführten sieben Thesen den Kern der Argumentation Fichtes in seiner Antwort auf den Einwand der subjektiven Verzerrung bilden. Durch diese Argumentation entkräftet Fichte zunächst die problematische Voraussetzung, die diesem Einwand zugrunde liegt – nämlich die Forderung, dass die Selbstkonstruktion des absoluten Gesetzes als ein an sich bestehender, von unserer Reflexion unabhängiger Gewissheitsprozess zu gelten habe, der sich in der Reflexion lediglich verdoppelt.⁶⁹¹ Wenn man an dieser Forderung festhielte, dann bliebe die Frage tatsächlich unbeantwortbar. Denn man würde unausweichlich an die Tatsache stoßen, dass wir nur dadurch zur Gesetzgebung gelangen können, dass wir das Gesetz zuerst reflexiv konstruieren, um uns ihm dann nachträglich zu unterwerfen. Fichte hebt die Notwendigkeit dieser Forderung auf, indem er zeigt, dass jeder Gewissheitsprozess stets bereits reflexiv vermittelt ist. Damit erhebt sich ein neuer theoretischer Anspruch: Die Rückwirkung der Reflexion auf das Gewissheitsvorkommnis muss selbst als ein Moment der Struktur der Selbstkonstruktion begriffen werden. Fichte bietet genau hierfür ein Strukturverständnis an, das sich als eine komplexe strukturelle *Fünffachheit* beschreiben lässt. Dieses Strukturverständnis besagt: Das Gewissheitsvorkommnis *verdoppelt* sich in der Reflexion, *insofern* die Reflexion sich im Gewissheitsvorkommnis *verdoppelt*. Und umgekehrt: Die Reflexion *verdoppelt* sich im Gewissheitsvorkommnis, *insofern* das Gewissheitsvorkommnis sich in der Reflexion *verdoppelt*.

Das absolute Gesetz besteht eben in diesem „*Insofern*“ – seine Selbstsetzung vollzieht sich als eine *Verdopplung der Verdopplung*. Hieraus ergibt sich die *Grundmatrix*, in der sich alle auf das absolute Gesetz bezogenen Momente – das Gewissheitsvorkommnis, die Reflexion, die Virtualität des Gesetzes und seine Effektivität – bewegen und ineinander übergehen. Damit wird der zuvor problematische

⁶⁹¹ So auch Schüz (2022), S. 425: „Fichte gelingt es hier, den Bannkreis des bloßen Nachkonstruierens zu überwinden, weil er davon ablässt, aus diesem Zirkel in Richtung auf ein Ursprüngliches heraustreten zu wollen, um vielmehr auf rechte Weise in ihn hineinzugelangen. Die reine Gewissheit soll nicht per impossibile in nicht-repräsentationaler Form repräsentiert werden, sondern ihre Selbstrepräsentation als Evidenz soll ihrerseits evident werden.“ Meine Darstellung der fünffachen Struktur des Gesetzes soll als bescheidene Ergänzung der Schüz'schen These dienen, indem sie zeigt, welche Art von genauer Struktur Fichte in Bezug auf das Gesetz aufstellt, um hier sein Verständnis des Verhältnisses von Gewissheit und Repräsentation (Schüz bezeichnet die begriffliche Reflexion als „Repräsentation“) zu unterstützen.

Sachverhalt, dass wir das Gesetz zunächst frei konstruieren müssen, um uns ihm erst nachträglich zu unterwerfen, nun als ein inneres Moment der Selbstsetzung des absoluten Gesetzes verständlich: als ein Moment, das uns vom präreflexiven Gewissheitsvorkommnis zum reflexiven Begriff des Gesetzes führt – oder anders gesagt: ein Moment, in dem das Gesetz von seiner Virtualität in seine Effektivität übergeht. Es verbleibt kein Rest, keine unberücksichtigte Disjunktion, aus der sich ein neuer Einwand im Sinne einer subjektiven Verzerrung entwickeln ließe. Durch diese Erklärung bzw. Selbsterklärung der reflexiven Tätigkeit erfüllt Fichte jene Forderung, die er selbst im ersten nummerierten Punkt erhoben hatte: nämlich die Rückwirkung der Reflexion auf das Gewissheitsvorkommnis einleuchtend zu machen:

[...] wo liegt es eigentlich, daß wir dieser Nachconstruction des Gesetzes nicht trauen wollen?

Weil sie als willkürlich erscheint. Leuchtete sie ein als nothwendig, so leuchtete sie eben selber ein als gesetzmäßig, und als selbst unmittelbarer innerer Ausdruck und Causalität des Gesetzes.⁶⁹²

Fichtes Ausführungen zum Begriff des Bildes werden unmittelbar gefolgt von *zwei Bemerkungen*, in denen er seine eigene Argumentationsstruktur kommentiert und explizit einordnet. Dass die oben formulierte Forderung erfüllt ist, wird weiter bestätigt durch Fichtes erste Bemerkung zu seinem eigenen Lösungsansatz. Dort schreibt er:

Um den so eben vollzogenen Beweis zu führen, mußten wir das Gesetz, als Urgrund des Bildes, erst voraussetzen, realiter und an sich, keine Rechenschaft [/] gebend, wie wir zum Begriffe, oder der Projektion davon kommen. Nun ist es vollständig erklärt, wie wir dazu kommen.⁶⁹³

Zudem wird in der *zweiten Bemerkung* weiter bestätigt, dass die im 25. Vortrag erfolgte Bestimmung des Was-Gehalts des Gesetzes eine Fortführung und Konsolidierung der bisherigen Schritte darstellt. Und sie bestätigt zugleich, dass die Struktur des absoluten Gesetzes – so wie wir sie in obigem Punkt (6) herausgearbeitet haben – tatsächlich eine *Fünffachheit* bildet. Nur werden die fünf strukturellen Momente hier mit anderen Namen benannt:

Weder in der Nachconstruction, als solcher (der Vorstellung), noch dem Ursprünglichen (dem

⁶⁹² GA, II/8, S. 370.

⁶⁹³ GA, II/8, S. 372.

Dinge für sich), sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen: es steht im Bilde der Nachkonstruktion, *als Bilde*, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein *inneres Gesetz*, das *Setzen eines Gesetzes* entsteht. Dies, dieses Durchdringen des Wissens des Bildes, ist die ursprüngliche absolute unveränderliche Einheit; sie, als innerlich eben ein Projizieren, spaltet sich projizierend in stehendes objektives Bild und stehendes objektives Gesetz.⁶⁹⁴

M. E. bestätigt die zitierte Passage einen meiner zuvor herausgearbeiteten zentralen Thesen: Es geht hier nicht primär um das Verhältnis von „Nachkonstruktion“ und dem „Ursprünglichen“, sondern um das Verhältnis zweier Bild-Modi: „es steht im Bilde der Nachkonstruktion, als Bilde“. Das bedeutet: Das Gewissheitsvorkommnis ist selbst das Vorkommnis eines Bildes der absoluten Einheit, es wird aber erst dank des Reflexionsvollzugs als solches gesetzt, also *als Bild* der absoluten Einheit erkannt und bestimmt. Daraus ergibt sich: Gewissheitsvorkommnis und Reflexionsvollzug sind zwei *interne Momente* desselben genetischen Prozesses, nämlich jenes Prozesses, in dem das *absolute Gesetz sich selbst als Bild setzt*. Ihre Beziehung wird somit genetisch vermittelt durch ein höheres Verhältnis – das Verhältnis zwischen *Gesetz* und dessen *Setzung*. Die scheinbare Gegensätzlichkeit von Reflexion und Gewissheitsvorkommnis wird dadurch im Rahmen der zuvor entwickelten *Fünffachheit* des Gesetzes aufgehoben, oder besser: genetisch vermittelt.

Das Verhältnis von Gesetz und Gesetz-Setzen entspricht hier dem zuvor eingeführten Gegensatz von *Virtualität* und *Effektivität*. Beide gehören organisch derselben Einheit des Gesetzes an – jener „*sich selbst projizierenden Einheit*“, die nichts anderes ist als die Selbstkonstruktion der absoluten Einheit: in ihr bildet sich das Gesetz selbst – oder anders gesagt: es setzt sich in uns und schlägt von Virtualität in Effektivität um.

Erst aus dieser Bewegung entsteht genetisch sowohl das Gewissheitsvorkommnis als auch der Reflexionsvollzug – jeweils als „*stehendes objektives Gesetz*“ (Gewissheitsvorkommnis) und als „*stehendes objektives Bild*“ (Reflexionsvollzug).⁶⁹⁵

Wichtig ist hier zu erkennen, dass dank der in Vortrag 25 enthüllten Fünffachheit die im 23. Vortrag vollzogene Konstruktion des *Was*-Gehalts des absoluten Gesetzes keineswegs als beliebige Konstruktion zu verstehen ist. Denn es wird nun deutlich, dass diese reflexive Konstruktion selbst eingebettet ist in eine umfassendere und ursprünglichere, fünffache Struktur, in der sich das absolute Gesetz lebendig verdoppelt. An diesem Punkt erreicht die Argumentation, die seit dem 23. Vortrag entfaltet wird, eine In-sich-Geschlossenheit, die keine äußere, vorgängige operationale Position mehr

⁶⁹⁴ GA, II/8, S. 373. (Copia)

⁶⁹⁵ Zur Analyse der hier vorliegenden Fünffachheit siehe auch Schnell (2023), S. 167.

voraussetzt.⁶⁹⁶ Das absolute Gesetz erscheint damit als ein „lebendiges in sich geschlossenes Bilden“.⁶⁹⁷ Mit diesem Ergebnis wird das Wissen des absoluten Gesetzes zu einer *Einsicht in die absolute Notwendigkeit*, in der eine Verzerrung prinzipiell ausgeschlossen ist – Fichte nennt dies „absolutes Wissen“:

Zuvörderst leuchtet wohl ohne Weiteres ein, daß, falls wir in dem jetzt Vorgetragenen uns nur recht befestigen, keine Möglichkeit abzusehen ist, wie wir je heraus, und zu einem Weiteren kommen sollten. Wir sind hier unmittelbar das absolute Wissen. Dies ist im Bilde, setzend sich als Bild, setzend zur Entdeckung des Bildes ein Gesetz des Bildes. Hierdurch ist Alles aufgegangen, und in sich selber vollkommen erklärt und verständlich: die Glieder bilden eine synthetische Periode, in welche etwas Anderes gar nicht eintreten kann.⁶⁹⁸

5.2.4 Fazit

Wenn die Erscheinungslehre eine Antwort auf das Problem der Notwendigkeit der Einheit der Vernunft geben soll, so muss sie aufzeigen, was das absolut notwendige Gesetz der Selbstkonstruktion dieser Einheit ist. Die Vorträge 23 bis 25 haben genau diese Ableitung zum Ziel. Im 23. Vortrag werden zwei Deduktionsschritte dieses Gesetzes vollzogen. Besonders durch den zweiten Schritt wird deutlich: Das Verständnis dieses Gesetzes darf sich nicht an dem Leitfaden einer vorhandenen Bewusstseinsinstanz orientieren, die durch ihre Tätigkeit die Struktur eines ihr äußerlichen Objekts erfasst; vielmehr muss es als ein Prozess eines präreflexiven oder präbewussten Vorkommnisses aus der Gewissheit heraus verstanden werden, in dem Subjekt und Objekt, Vollzug und Struktur nicht voneinander zu trennen sind, sondern intrinsisch ineinander verschmelzen. Fichte beschreibt diesen besonderen Prozess durch drei Modifikationen: das Projizieren, das Sichprojizieren und das Sichprojizieren des Sichprojizierens.

Im 24. Vortrag jedoch formuliert Fichte eine mögliche subjektivistische Kritik an diesem Ableitungsergebnis, die in Zweifel zieht, ob es sich hierbei wirklich um das absolute Gesetz selbst handelt – oder ob die reflexive Konstruktionshandlung dieses Ergebnis nicht verzerrt. Ich bezeichne diese Kritik als Problem der *subjektiven Verzerrung*. Fichte bietet hierauf zunächst eine Antwort an, indem er den reflexiven Vollzug als Selbstgesetzgebung interpretiert, hält diese Antwort aber für unzureichend.

Im 25. Vortrag schließlich präsentiert Fichte mit dem Begriff des *Bildes* eine systematische Lösung für das Problem der subjektiven Verzerrung. Indem Fichte das präreflexive

⁶⁹⁶ So auch Schüz (2022), S. 417.

⁶⁹⁷ GA, II/8, S. 374.

⁶⁹⁸ GA, II/8, S. 374.

Gewissheitsvorkommnis als *Bild* der absoluten Einheit deutet, macht er deutlich, dass die zentrale Frage hier nicht darin besteht, ob ein ursprüngliches Gegebenes verzerrt wird, sondern vielmehr darin, wie das präreflexive Gewissheitsvorkommnis überhaupt als *Bild* gebildet werden kann. In dieser Perspektive spielt der reflexive Vollzug der Wissenschaftslehre eine konstitutive Rolle: Das Gewissheitsvorkommnis geht der Reflexion zwar als Bedingung voraus und kommt ursprünglich in uns auf, doch erst durch den reflexiven Akt der Wissenschaftslehre wird es als *Bild der absoluten Einheit* gebildet – d. h. in seiner geltungslogischen Bedeutung fixiert. Der Zusammenhang zwischen dem reflexiven Erfassen des Gesetzes und seinem vorkommenden präreflexiven Bestand ist somit kein äußerlicher, sondern ein *innerer*: Nicht wir erfinden das Gesetz, sondern das absolute Gesetz *setzt sich in uns selbst*.

Der *Was*-Gehalt dieses absoluten Gesetzes umfasst somit nicht nur die drei Modifikationen, sondern auch seinen präreflexiven Bestand sowie seine Setzung in der Reflexion – seine Virtualität und Effektivität zugleich. Fichte fasst diese Struktur des absoluten Gesetzes in der Form einer *Fünffachheit*. Die Erkenntnis dieser Fünffachheit ist Erkenntnis absoluter Notwendigkeit – das, was Fichte *absolutes Wissen* nennt.

5.3 Die Erscheinung des Gesetzes der Selbstkonstruktion und die Überwindung der dritten Variante des Notwendigkeitsproblems: Das Problem der historischen Relativität (Vorträge 26–28)

5.3.1 Das Dasein des absoluten Wissens und das Problem der historischen Relativität

Wie bereits zuvor argumentiert wurde, macht Fichte im 25. Vortrag explizit, worin – sofern ein absolutes Gesetz aus der Einheit der Vernunft hervorgeht – dessen *Was-Gehalt* bestehen muss. Dieser Gehalt ist nichts anderes als die Struktur, in der sich die Evidenz als reale Erfahrung von der autonom fungierenden Vernunft in uns begrifflich konstruiert. Fichte bezeichnet dieses notwendige Gesetz als „absolutes Wissen“. Systematisch stellt sich damit jedoch eine weiterführende Frage: Ist damit das Problem der Notwendigkeit der Vernunft bereits vollständig gelöst? Auf den 25. Vortrag folgen die drei Vorträge 26 bis 28. Als Leitthese möchte ich darauf hinweisen, dass im Problem der Notwendigkeit eine weitere, tiefere Problemdimension angelegt ist, die noch der Klärung bedarf. Genau dies leisten die Vorträge 26 bis 28, in denen Fichte diesen letzten Problemhorizont durch die Methode der genetischen Selbsterklärung der Reflexion zu bearbeiten sucht.

Nach meiner bisherigen Auslegung der WL-1804/II liegt ein zentraler strategischer Zug in Fichtes Lösung des Problems der realen Notwendigkeit der Vernunft in der Unterscheidung zwischen einem faktischen und einem genetischen Standpunkt. Entscheidend daran ist, dass der genetische Standpunkt eine *Form des Wissens* eröffnet, die nicht reduzierbar ist auf propositionales Wissen über äußere Gegenstände. Bereits im 25. Vortrag zeigt sich, dass die innere Struktur dieser besonderen Wissensform vollständig deduziert worden ist – und zwar so, dass einsichtig wird, warum sie als „absolutes Wissen“ qualifiziert werden muss. Daraus ergibt sich, dass die vom genetischen Standpunkt

aus eröffnete Wissensform hinreichend scharf vom „gewöhnlichen Wissen“ unterschieden ist, wobei der Begriff des gewöhnlichen Wissens genau jenem propositionalen Wissen über äußere Gegenstände entspricht, das aus der faktischen Perspektive im Zentrum steht.

Aber aus einer *höheren* Perspektive wird diese Unterscheidung zwischen genetischem und faktischem Standpunkt erneut relativiert bzw. problematisiert. Dies ist die Perspektive, die in den *Vorträgen 26 bis 28* thematisch entwickelt und reflektiert wird. Von hier aus wird betont, dass zwischen der vom genetischen Standpunkt eröffneten Wissensform und dem vom faktischen Standpunkt ins Zentrum gerückten „gewöhnlichen Wissen“ eine wesentliche *Gemeinsamkeit* besteht: Beide sind Formen des *Erscheinens*, die jeweils einer spezifischen *subjektiven Aktivität* bedürfen, um im menschlichen Leben überhaupt ein Dasein zu erlangen. Das in der Wissenschaftslehre explizierte absolute Wissen hat *vor* der Wissenschaftslehre kein Dasein im Modus der *Effektivität*; und der Vollzug der durch die Wissenschaftslehre eröffneten Wissensform ist nur möglich durch eine *Aufhebung* des faktischen Standpunkts. Das Wissen der Wissenschaftslehre erscheint so – als ein Phänomen des Wissens – in einem ambivalenten Verhältnis zum gewöhnlichen Wissen: von ihm *unterschieden*, aber doch mit ihm *verbunden*.

Genau dies ist auch der Punkt, an dem subjektivistische Einwände nun ansetzen können: Gemäß dem zuvor rekonstruierten allgemeinen Modell subjektivistischer Kritik werfen sie dem transzendental-idealistischen Ansatz einen illegitimen Übergang von einem bloßen Phänomen zu einer realen, notwendig seienden Struktur vor. In diesem Zusammenhang lässt sich nun die Frage formulieren, ob es nicht vielmehr so ist, dass die faktischen Bedingungen des Daseins des absoluten Wissens dieses in einer Weise relativieren, die es erneut auf eine *bloße Erscheinungsform* zurückführt. Die Gefahr, die mit dieser Fragestellung einhergeht, besteht darin, dass man damit erneut einen Ansatzpunkt gefunden hätte, um das absolute Wissen primär als *bloßes Phänomen* und nicht als eine reale, absolut notwendige Struktur zu betrachten.

Dass dies das zentrale Problem der letzten drei Vorträge der WL-1804/II darstellt, lässt sich klar an Fichtes eigenen Ausführungen zur *philosophischen Funktion* der Vorträge 26 bis 28 ablesen. Am Ende des 25. Vortrags gibt Fichte selbst eine zusammenfassende Bestimmung dessen, was folgt. Wie bereits gesehen, ist im 25. Vortrag die Struktur des absoluten Wissens vollständig entfaltet worden. In dieser Hinsicht besteht kein weiterer Erklärungsbedarf. Im Anschluss daran wendet sich Fichte einem neuen Begriff zu: dem „*Dasein*“ bzw. „*Erscheinen*“ des absoluten Wissens.⁶⁹⁹

Die Gesetzesstruktur, in der die Gewissheit sich selbst konstruiert, stellt zwar eine Notwendigkeitsstruktur dar. Dass diese Struktur explizit thematisiert wird, ist dennoch ein kontingentes Faktum. Sie wird erst durch *den freien Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre* in den Vorträgen 23 bis 25 thematisch. Dieses von uns *frei* vollzogene Thematisieren ist das *Dasein* des absoluten Wissens. Es bezieht sich auf die Tatsache, dass das thematische Wissen der Wissenschaftslehre selbst – ebenso wie

⁶⁹⁹ GA, II/8, S. 376.

das „gewöhnliche Wissen“– eine besondere Form des Wissens darstellt, dessen Existenz vom kontingenten und freien Vollzug unseres Wissens abhängt.

Fichte formuliert, dass seine weitere Aufgabe darin besteht, dieses *Dasein* des absoluten Wissens zu „erklären“:

Die letztere Betrachtung führt uns nun auf den Weg, wie wir weiter kommen können; die W.-L. müßte als besonderes Wissen wieder heraustreten. Nun wissen wir sehr wohl, daß wir die Eine Einsicht, die wir dermalen sind, und leben, nicht immer gewesen, sondern durch alle unsere bisherigen Betrachtungen zu ihr heraufgestiegen sind; dieses unser *Werden* zum absoluten Wissen müßten wir, nicht wie bisher, eben faktisch und artificiell treiben, sondern wir müßten es erklären; kurz: das, was wir am Schlusse der heutigen Untersuchung *sind*, wiederum in seiner Genesis einsehen.⁷⁰⁰

Das Zitat kündigt m. E. an, dass der weitere Weg der Wissenschaftslehre nicht mehr darin besteht, zu fragen, wie die Struktur des absoluten Wissens beschaffen ist, sondern genetisch zu erklären, wie *wir* zur Erkenntnis einer solchen Struktur des absoluten Wissens gelangen. Fichte bezeichnet dasjenige, was genetisiert werden soll, als „*unser Werden zum absoluten Wissen*“. In dem darauf folgenden Abschnitt präzisiert Fichte den Auftrag dieser genetischen Erklärung in einer wichtigen Hinsicht:

Nun dürfte es sich finden, daß die Urbedingung der genetischen Möglichkeit des Daseins des absoluten Wissens, oder der W.-L., sei das gewöhnliche Wissen, also, daß die Bestimmungen desselben sich erklären ließen lediglich aus der Voraussetzung, es solle zur W.-L. kommen, und die Summe unseres ganzen Systems sich nun in folgenden Vernunftschluß auflöste: soll es zur Erscheinung des absoluten Wissens kommen, so muß u. s. w.; nun ist das Wissen also bestimmt, mithin muß es schlechthin dazu kommen sollen.⁷⁰¹

Durch dieses Zitat wird klar, dass eine Erklärung unseres Werdens zum absoluten Wissen bei Fichte untrennbar mit einer Erklärung des „gewöhnlichen Wissens“ verbunden ist. Dies ist deshalb der Fall, weil das Wissen der Wissenschaftslehre selbst einen *Zusammenhang* mit dem gewöhnlichen Wissen aufweist: Zum einen, weil sowohl das Wissen der Wissenschaftslehre als auch das gewöhnliche Wissen

⁷⁰⁰ Ibid.

⁷⁰¹ Ibid.

zu den Phänomenen des Wissens zu zählen sind; zum anderen, weil – wie Barth betont – das Wissen der Wissenschaftslehre gerade durch eine „*partielle Aufhebung*“⁷⁰² des gewöhnlichen Wissens konstituiert wird, sodass zwischen beiden ein wesentlich *negatives* Verhältnis besteht.

Zudem verweist das Zitat auf eine bestimmte Weise, das *Dasein des absoluten Wissens* im Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Wissen zu erklären. Dies liegt darin begründet, dass das Dasein des absoluten Wissens als das *deduktionslogische* Prinzip des gewöhnlichen Wissens betrachtet werden kann. Das bedeutet: Unter der Voraussetzung, dass das absolute Wissen erscheinen *soll*, müssen die Möglichkeitsbedingungen für das Erscheinen des gewöhnlichen Wissens so weit hergeleitet werden, dass sie zugleich als Bedingungen für das Zustandekommen der Erscheinung des absoluten Wissens ausgewiesen werden können.

Damit ist die zentrale philosophische Problemstellung umrissen, die Fichte in den Vorträgen 26 bis 28 entfaltet: Es handelt sich – m. E. genau um das zuvor angesprochene – Problem der Erscheinung, sowohl hinsichtlich des Erscheinens des absoluten Wissens als auch des Erscheinens gewöhnlichen Wissens. Erst an diesem Punkt beginnt Fichte, sich ausdrücklich mit jenem Kernbegriff auseinanderzusetzen, der im Titel der „Erscheinungslehre“ bzw. „Phänomenologie“ benannt ist. Zwar war bereits die vorhergehende Analyse der Struktur des absoluten Wissens mit der Frage nach der Struktur des Vollzugs der transzendental-reflexiven Methode verbunden, doch stand dort vielmehr die Integration dieses Vollzugs in die betreffende Struktur im Vordergrund; erst hier jedoch wird der phänomenale Bestand dieser Struktur⁷⁰³ und ihr Verhältnis zu unserem realen Bewusstseinsleben ausdrücklich problematisiert.⁷⁰⁴

Warum bedarf das Problem der Erscheinung hier besonderer Aufmerksamkeit? Meine interpretatorische These der Erscheinungslehre lautet, dass sie Fichtes nicht-dogmatische Argumentation zur Lösung des Notwendigkeitsproblems darstellt, mit dem Ziel, aufzuzeigen, dass die Theorie der Einheit der Wissenschaftslehre einer absoluten, notwendigen Gesetzesstruktur folgt. In diesem Sinne lassen sich – jetzt geht meine Argumentation weiter – Vortrag 23 bis 25 und Vortrag 26 bis 28 als jeweils die Bearbeitung der „*objektiven*“ und „*subjektiven*“ Seite eben dieser absoluten Gesetzesstruktur verstehen: Während Fichte in den früheren Vorträgen den objektiv gültigen Gehalt des Gesetzes entfalten will, der gegenüber der Kritik einer subjektiven Verzerrung immun bleibt, richtet sich seine Aufmerksamkeit in den späteren Vorträgen auf die Frage, wie wir – gerade als freie, willkürliche

⁷⁰² Vgl. Barth (2004), S. 336.

⁷⁰³ So auch Barth (2004), S. 338.

⁷⁰⁴ Zugleich tritt in diesem Ansatz eine Fragestellung hervor, die Fichte seit Langem beschäftigt: die nach dem Verhältnis von Leben und Wissenschaftslehre – oder allgemeiner: wie die Differenz und zugleich die Verbindung zwischen philosophischer Reflexion und lebensweltlicher Wirklichkeit eingelöst werden kann. Das Erscheinen des absoluten Wissens steht dabei für die Seite der spekulativen Philosophie, während das Erscheinen des gewöhnlichen Wissens die Seite des faktischen Lebens repräsentiert. Bereits in einem Brief an Reinhold aus dem Jahr 1799 bringt Fichte diese Spannung pointiert zum Ausdruck: „Leben ist eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben; und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe, als diese. Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunkt ist ebenso unmöglich, als das Auffassen des X, das dem Subject-Object, Ich, zu Grunde liegt; ausser dem Bewusstseyn des wirklichen Philosophen, dass es für ihn beide Standpunkte gebe“ (GA III/3, S. 333). In demselben Schreiben nimmt Fichte auch Bezug auf Jacobis Überlegungen zur Trennung von Leben und Spekulation. Zu Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi und Reinhold in dieser Frage vgl. Ahlers (2003) sowie Ivaldo (2004).

Subjekte – zu einem realen Wissen dieses Gesetzes gelangen können. Einer der leitenden Gedanken Fichtes in Vortrag 26 bis 28 besteht darin, dass, solange diese Frage unbeantwortet bleibt, eine „Lücke“⁷⁰⁵ bestehen bleibt zwischen unserem realen Wissen und der objektiven Struktur des absoluten Wissens.

Die Problematisierung dieser Kluft markiert m. E. eine neue Ebene innerhalb der Frage nach der Notwendigkeit, die von der Problematik der anfänglichen Hypothesizität und der subjektiven Verzerrung klar unterschieden werden muss. Ich bezeichne sie als das *Problem der „historischen Relativität“*. Was ist damit gemeint? Selbst wenn die Struktur des absoluten Wissens eine objektive Notwendigkeitsstruktur darstellt, bleibt es dennoch von einem freien und willkürlichen Akt abhängig, ob diese Struktur überhaupt thematisch wird. Dieser freie und willkürliche Akt fällt jedoch nicht einfach vom Himmel. In einem engeren Sinne handelt es sich dabei um eine Handlung innerhalb des gesamten Aktlebens bzw. Bewusstseinslebens des individuellen Philosophen. In einem weiteren Sinne steht diese individuelle Handlung selbst inmitten des menschlichen Lebens und der Geschichte, die als ein raumzeitlich differenzierter Gesamtzusammenhang vielfältiger menschlicher Handlungsformen verstanden werden kann. Insofern setzt der Vollzug der Wissenschaftslehre eine komplexe, ja überkomplexe *Vorgeschichte* voraus.

Dieser Sachverhalt wirft die Frage auf: Hat das Resultat der Wissenschaftslehre tatsächlich eine Geltung, die über die jeweilige situative Einbettung in Leben und Geschichte hinausreicht? Existieren wirklich überhistorische Begriffe oder Wissensformen? Eine mögliche kritische Einwendung gegenüber den bisherigen Argumentationen könnte lauten: Innerhalb des komplexen Gesamtzusammenhangs menschlicher Handlungsformen existieren verschiedene Typen menschlichen Handelns, die jeweils mit spezifischen lebensweltlichen Objektivitätsformen verknüpft sind. Mit welchem Recht kann behauptet werden, dass das von der Wissenschaftslehre konstruierte Wissen „mehr“ ist als lediglich eine von vielen möglichen Ansichten, die jeweils nur relative Geltung beanspruchen können?

Aus dieser Perspektive erscheint der Anspruch der Wissenschaftslehre auf eine feste Struktur des absoluten Wissens als *künstlich und willkürlich*, insofern dieser Anspruch die subjektiven Voraussetzungen für solches Wissen ignoriert. Hierin besteht die Kritik der *historischen Relativität* als eine neue Variante des Notwendigkeitsproblems.

Eine solche Kritik kann zudem an nicht-transzendente Erklärungsansätze des Phänomens menschlicher Freiheit – etwa anthropologische, psychologische oder soziologische Erklärungen – anknüpfen. In diesem Fall würde das philosophische, auf eine nicht-historische Struktur gerichtete rational-konstruktive Handeln selbst als eine illegitime *Selbstbemächtigung* der menschlichen Freiheit in Zweifel gezogen. Die Konstruktion der Wissenschaftslehre erschiene dann als willkürlich, insofern

⁷⁰⁵ Vgl. GA, II/8, S. 382.

sie beansprucht, etwas zu leisten, was ihr prinzipiell unmöglich ist.

Diese im nachidealistischen Zeitalter weit verbreitete Kritik wird von Fichte in gewissem Maße bereits antizipiert.⁷⁰⁶ Meiner Ansicht nach erfolgt die Thematisierung der Lebens- und Erscheinungsproblematik in den Vorträgen 26 bis 28 gerade deshalb, weil Fichte versucht, auf diese dritte Variante des Willkürlichkeitsproblems zu antworten. Zu diesem Zweck muss er die subjektiven Bedingungen der Erscheinung des absoluten Wissens in die Konstruktion der Wissenschaftslehre einholen.

Diese Interpretation lässt sich textlich belegen: Bereits zu Beginn der WL-1804/II äußert Fichte eine scharfe Ablehnung gegenüber der „historische[n] Flachheit, Zerstreutheit in den mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, und absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit“.⁷⁰⁷ Entsprechend formuliert Fichte am Ende des 25. Vortrags eine Gegenthese, die der zuvor eingeführten Perspektive historischer Relativität entschieden entgegengesetzt ist. Er argumentiert, dass das absolute Wissen den „*absoluten Zweck*“ und den „*absoluten Wert*“ des menschlichen Lebens darstellt:

Das gesammte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung.⁷⁰⁸

Mit Blick auf den letzten Satz der zitierten Passage wird deutlich, dass mit dem „absoluten Zweck“ kein äußerlich gesetzter Zweck gemeint ist, sondern eine innere Bestimmung des menschlichen Lebens. Diese These der inneren Bestimmung besagt m. E., dass jenes in der Wissenschaftslehre erschlossene absolute notwendige Gesetz, in dem sich die Evidenz selbst konstruiert, zugleich *latent konstituierend für das gesamte reale Bewusstseinsleben* ist. Bereits in der Analyse von Vortrag 19⁷⁰⁹ wurde gezeigt, dass Fichte zufolge die normative Selbstbindung an die Evidenz, wie sie die Wissenschaftslehre fordert, selbst auf eine ursprüngliche Begriffsbildung der Evidenz in uns verweist. Daraus ergibt sich die These, dass der Begriff der Evidenz nicht nur im Rahmen der Wissenschaftslehre, sondern auf unterschiedlichen Ebenen des Bewusstseinsvollzugs *implizit* enthalten ist. Der Unterschied besteht

⁷⁰⁶ Genauer gesagt haben diese Gedanken bereits in den Überlegungen Jacobis und der Frühromantik ihren Vorentwurf gefunden. Es ist daher historisch naheliegend, dass auch Fichtes Philosophie eine Antwort auf diese Problematik enthält. Vgl. dazu Ahlers (2003).

⁷⁰⁷ GA, II/8, S. 2.

⁷⁰⁸ GA, II/8, S. 378.

⁷⁰⁹ Siehe 5.1.

lediglich darin, dass diese Struktur unter verschiedenen subjektiven Bedingungen – das heißt in unterschiedlichen Organisationsformen des Bewusstseinsakts – in unterschiedlichem *Grad der Explizitheit* hervortreten kann. Mit subjektiven Bedingungen ist gemeint, dass unterschiedliche Organisationsformen von Bewusstseinsakten zu verschiedenen *Gestalten des Bewusstseins*⁷¹⁰ führen, und dass diese Gestalten ihr je eigenes Verhältnis zur Evidenz in je unterschiedlichem Maß und auf unterschiedlichen Reflexionsstufen explizieren. Dadurch eröffnet sich eine neue Perspektive: Das gesamte Aktleben bzw. reale Bewusstseinsleben des Subjekts – auch in seiner Geschichtlichkeit – kann als ein Prozess begriffen werden, in dem die ursprüngliche Begriffsbildung der Evidenz durch wechselnde Bewusstseinsgestalten hindurch zunehmend zur Explizitheit gelangt.⁷¹¹

Hier ergibt sich zugleich eine *neue Art der Untersuchung des absoluten notwendigen Gesetzes*, in dem sich die Evidenz selbst konstruiert: Diese neue Perspektive unterscheidet sich von der bisherigen, die vornehmlich auf die Enthüllung der objektiven Struktur dieses Gesetzes abzielte. Um einen Begriff aus der phänomenologischen Terminologie Edmund Husserls zu verwenden: Die Vorträge 23–25 thematisieren vorwiegend die *noematisch-geltungslogische* Seite dieses Gesetzes, während nun die *noetisch-handlungstheoretische* Seite desselben in den Mittelpunkt rückt.

In diesem Prozess des Wandels der Bewusstseinsgestalten stellt die Struktur des Wissens der Wissenschaftslehre mitsamt ihren subjektiven Bedingungen einen ausgezeichneten Fall dar, nicht nur weil hier die Struktur, in der sich die Evidenz selbst konstruiert, vollständig zur Explizitheit gelangt, sondern auch weil darin das Phänomen der willkürlichen Freiheit seine *letztgültige Erklärung* findet. Genauer gesagt handelt es sich um eine tiefste Form der Selbstverständigung der willkürlichen Freiheit, in der diese *sich ihrer letztkonstitutiven Struktur bewusst* wird. Der zentrale Satz lautet: Ihre letzte und innerste Bestimmung besteht darin, *eine Reflexion auf das Gesetz der absoluten Einheit zu sein* – sie wäre nichts anderes als diese Reflexion.

In diesem Sinne ist die Wissenschaftslehre die tiefste Form der Reflexion, die das menschliche Leben erreichen kann. Und um eine solche durchdringliche Reflexion zu ermöglichen, muss die Struktur des Wissens der Wissenschaftslehre mitsamt ihren subjektiven Bedingungen die *bestimmungsreichste und höchste Form von Bewusstseinsorganisation* darstellen – Das heißt eine Form, die in sich selbst die *Möglichkeit aller anderen Bewusstseinsgestalten* einschließt. Damit ist die Struktur des Wissens der Wissenschaftslehre mitsamt ihren subjektiven Bedingungen die *letzte Matrize*, innerhalb derer sich der gesamte Prozess der Entwicklung der Bewusstseinsgestalten entfalten und bewegen kann. Damit wird der zuvor skizzierte deduktionslogische Weg möglich: Gerade durch das Verständnis der Möglichkeit des Wissens der Wissenschaftslehre kann das gesamte gewöhnliche Wissen – als Möglichkeitsbedingung der Realisierung des Wissens der Wissenschaftslehre – deduktiv abgeleitet

⁷¹⁰ Fichte verwendet den Terminus „Gestalt“ des Bewusstseins zwar nicht, doch eignet sich dieses – aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Vgl. Hegel 1980) entlehnte – Konzept m. E. durchaus dazu, die unterschiedlichen Standpunkte bzw. *Ansichten*, die Fichte in der Deduktion der Erscheinung entfaltet, zu charakterisieren.

⁷¹¹ Übereinstimmend mit Barth (2004), S. 338.

werden. Am Ende des 28. Vortrags formuliert Fichte dies folgendermaßen:

Daß nun dieses ganze Bewußtsein lediglich durch die Genesis der W.-L. gesetzt, und bestimmt sei, haben wir oben im Vorbeigehen, sogar unmittelbar faktisch klar gemacht. Abstrahirten wir von unserer Vernunftseinsicht, als einem in uns unmittelbar sich objektivirenden Zustande; so behielt es dabei sein Bewenden, und wir kamen zu nichts Weiterm. Nun erst wir darauf reflektirten, also die W.-L. als Genesis, als Etwas, wozu es eben laut unseres absoluten Denkaktes kommen sollte, setzten, entsteht uns die Einsicht der Gesetz des ganzen Bewußtseins.⁷¹²

Wenn sich die oben kurz profilierte These bestätigen lässt, dann wird verständlich, weshalb Fichtes Thematisierung der Lebens- und Erscheinungsproblematik im Kern eine Antwort auf das von mir sogenannte Problem der historischen Relativität darstellt. Diese Antwort gliedert sich in zwei Aspekte: Erstens ist das Wissen der Wissenschaftslehre keine bloße relative Ansicht, weil es implizit das Gesetz enthält, das die gesamte Entfaltung des Bewusstseinslebens bestimmt. Zweitens enthält das Wissen der Wissenschaftslehre dieses Gesetz deshalb implizit, weil es die innerste Bestimmung bzw. das absolute Ziel des realen Bewusstseinslebens selbst zum Thema macht.

Wirft man nun einen Blick auf den Text der Vorträge 26 bis 28, so zeigt sich, dass diese drei Vorträge genau gemäß dieser Zielsetzung stringent strukturiert sind. In drei Schritten wird die oben skizzierte Antwort systematisch entfaltet:

(1) Aufzuzeigen, welche subjektiv-handlungstheoretischen Bedingungen erfüllt sein müssen, um eine reale Erkenntnis des absoluten Wissens im Sinne der Wissenschaftslehre zu erreichen. (26. Vortrag)

(2) Aufzuzeigen, dass gerade diese in (1) entwickelten Bedingungen zu einer expliziten Selbstverständigung der willkürlichen Freiheit über ihre innere und letzte Bestimmung führen. In diesem Sinne erschöpfen die Möglichkeitsbedingungen des Wissens der Wissenschaftslehre die gesamte Entfaltungsmöglichkeit des Phänomens der willkürlichen Freiheit: Denn innerhalb des Wissens der Wissenschaftslehre ist die willkürliche Freiheit nicht nur – wie auch im gewöhnlichen Wissen – durch ihre innere Bestimmung bestimmt, sondern sie macht diese Bestimmung explizit und bindet sich aktiv an sie – was im gewöhnlichen Wissen nicht der Fall ist. (27. Vortrag)

(3) Aus den Möglichkeitsbedingungen des Wissens der Wissenschaftslehre wird die Gesamtheit der Möglichkeitsbedingungen des Bewusstseinslebens deduziert, das heißt die letztgültige Matrix, in der

⁷¹² GA, II/8, S. 418.

sich das Phänomen der willkürlichen Freiheit bewegt. Erst an diesem Punkt wird vollständig einsichtig, dass das Wissen der Wissenschaftslehre keine bloß relative oder willkürliche Ansicht ist, sondern eine letztbegründende Erkenntnis. (28. Vortrag)

Im Folgenden werde ich die Vorträge 26 bis 28 gemäß dieser Leitstruktur rekonstruieren. Das Ziel dieser Rekonstruktion ist es, auf dieser Grundlage eine aus dem Notwendigkeitsproblem entwickelte Gesamtinterpretation der Erscheinungslehre zu erarbeiten und damit meine Auslegung der WL-1804/II aus Perspektive des Grundlegungsproblems der nachkantischen idealistischen Metaphysik abzuschließen.

5.3.2 Die subjektiv-handlungstheoretischen Bedingungen der Operation der Wissenschaftslehre in der Form einer Fünffachheit

Wie bereits zuvor angedeutet, vertrete ich die These, dass der zentrale Problemhorizont von Vortrag 26 in der Frage besteht, welche notwendigen inneren subjektiven bzw. handlungstheoretischen Bedingungen erfüllt sein müssen, um zu einer Einsicht in die objektive Struktur des absoluten Wissens zu gelangen. Diese Lesart lässt sich durch den einleitenden Textabschnitt von Vortrag 26 stützen:

Das absolute Wissen ist objektiv und in seinem Inhalte aufgestellt, und könnte es uns bloß darum zu thun sein, so wäre unsere Arbeit vollendet. Es ist aber noch die Frage, wie sind *wir*, die wir dieses Wissen geworden, es geworden; und falls dies weitere Bedingungen hätte, welches sind diese?⁷¹³

An späterer Stelle präzisiert Fichte diese Aufgabenstellung:

Wie, sage ich, sind wir zu demselben gekommen? Es ist wohl klar, daß wir nicht wiederum historisch die Schritte aufgezählt wissen wollen, die wir gethan haben, und daß dieses ganze [/]
Wie keine historische Frage enthält, sondern die Frage de iure.⁷¹⁴

Das bedeutet, dass Fichte im Rahmen dieser Fragestellung nicht an faktischen, psychologischen Akten interessiert ist, sondern an Handlungsarten, die *transzendental* als notwendige Bedingungen für das Wissen der Wissenschaftslehre vorausgesetzt werden müssen.

⁷¹³ GA, II/8, S. 382.

⁷¹⁴ Ibid.

Die Beantwortung dieser Frage erfordert in Wirklichkeit eine Rückbesinnung auf das seit jeher geltende, *nicht-dogmatische, transzendental-reflexive* methodologische Prämisse der Wissenschaftslehre. Diese Prämisse liegt in der Annahme begründet, dass wir im Prinzip durch unseren *reflexiven Selbstvollzug* zu einer über den faktischen Standpunkt hinausgehenden Evidenz gelangen können, in der das Sein der absoluten Einheit uns evident einleuchtet. Fichte bezeichnet die reflexive Weise, in der wir zu dieser Evidenz gelangen, als eine „*Durchdringung*“ unseres eigenen „*Sehens*“. Dazu schreibt Fichte:

Mit einem Worte, es ist eben das rein ideale Sehen, oder Anschauen; schlechthin als solches sich durchdringend, in welcher Durchdringung ich nicht etwa sage, daß sie an sich sei, sondern die ich Ihnen, als dem Wir der W.-L., wodurch Sie allein dieses Wir werden, anmuthe [...] ⁷¹⁵

Das sogenannte „*ideale Sehen*“ bezeichnet jenen reflexiven Vollzug der Wissenschaftslehre, in dem sich Evidenz einleuchtet. Fichte macht nun deutlich, dass es sich dabei um einen Reflexionsvollzug handelt, in dem dieser sich selbst als solcher *durchdringt*. Das Einleuchten der Evidenz innerhalb der Wissenschaftslehre hängt genau von diesem Sichdurchdringen des Sehens ab. Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen wird klar, dass dieses Sichdurchdringen des Sehens nichts anderes ist als das, was wir konsequent als die *genetische* Denkart der Wissenschaftslehre beschrieben haben.

Gemäß der einschlägigen Passage macht Fichte geltend, dass es gerade dieses Sichdurchdringen des Sehens ist, das seine Zuhörer in den Standpunkt der Wissenschaftslehre versetzt, d. h. in einen genetischen Standpunkt eintreten lässt, durch die sie zum „Wir der WL“ werden. Im Blick auf die zuvor gestellte Frage wird damit Fichtes Ansatz deutlich: Es gilt nun, durch die *Analyse eben dieser Vollzugsform* die *handlungstheoretischen Bedingungen* unseres Zugangs zum absoluten Wissen zu erklären.

Als leitende Orientierung zum Verständnis der darin enthaltenen These möchte ich vorschlagen, dass Fichte tatsächlich annimmt, die subjektive Möglichkeit zur Erkenntnisnahme aller bisherigen, von den Prolegomena bis Vortrag 25 erreichten systematischen Einsichten der Wissenschaftslehre sei im Sichdurchdringen des Sehens grundgelegt. Von der Analyse dieser Vollzugsform aus lassen sich die handlungstheoretischen Möglichkeitsbedingungen jener Einsichten auf transzendente Weise deduzieren. Vortrag 26 bietet genau diese *Deduktion bzw. Ableitung* der handlungstheoretischen Möglichkeitsbedingungen der bisherigen Resultate der Wissenschaftslehre, wobei diese Bedingungen von Fichte als unterschiedliche „Glieder“ ausgewiesen werden. ⁷¹⁶

⁷¹⁵ GA II/8, S. 384.

⁷¹⁶ Ähnlich wie Barth, der die Struktur des Sehens als ein Selbstverhältnis der „mentalenen Repräsentation“ deutet. Vgl. Barth (2004), S. 339.

Um diese Deduktion zu verstehen, gilt es nun, sich Fichtes Analyse des Sichdurchdringen des Sehens zuzuwenden. Der erste Hinweis, den Fichte in seiner Analyse gibt, besteht darin, dass dieses Sichdurchdringen des Sehens zur „Selbstvernichtung“ des Sehens führt:

Sie durchdringen es aber, wenn Sie es fassen, als sich vernichtend, in dieser Vernichtung aber setzend ein Beschriebenes, und *sich* setzen, als das Aeussere, aber Vernichtete. X *sehen* heißt, das Sehen nicht für X halten; also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen, und entsteht ein Gesehenes schlechthin, wie Sie von X abstrahiren. Dies, was nun in der Anschauung weit tiefer gefaßt werden muß, als ich es mit Worten ausdrücken kann, ist, was ich andeuten wollte; es ist das innerste Wesen *des reinen Sehens* als solchen, das wir daher, so gewiß Sie meiner Anschauung gefolgt sind, hier wirklich in seinem Wesen realisirt haben.⁷¹⁷

Diese Einsicht entspricht einem Gedanken, der bereits in den Prolegomena angelegt und im Vortrag 4 ausführlich entfaltet wurde: Das grundlegende Strukturmuster des reflexiven Vollzugs der Wissenschaftslehre besteht in der Reflexion auf die *Nichtigkeit* der faktischen Reflexion selbst, wobei diese Reflexion geradezu zugleich ein ursprüngliches Einleuchten eines *Seinsinns* hervorbringt, welcher dem reflexiven Vollzug zugrunde liegt. Der Begriff der Selbstvernichtung ist bereits im Vortrag 4 eingeführt worden; ich habe ihn in Abschnitt 4.1 eingehend analysiert. Selbstvernichtung bezeichnet den aktiven Vollzug der Selbstüberschreitung der Reflexion: Sie bedeutet, dass die Reflexion die faktische, äußerliche Perspektive ihres Ausgangsstandpunkts *dekonstruiert* und sich an ihr *inneres Verhältnis* zur selbstevidenten Einheit der Vernunft bindet, welche die Reflexion *transzendiert*. Wie Fichte ausführt, erkennt die Reflexion in ihrer genetischen Selbsterklärung, dass ihr „innerstes Wesen“ gerade darin besteht, sich auf etwas zu beziehen, das sie selbst *nicht* ist – auf ein „X“, das sie vernichtet bzw. negiert. Ohne dieses negierende X wäre die Reflexion gar nicht imstande, eine Distanz zu sich selbst zu gewinnen und könnte daher überhaupt nichts sehen.

Und gerade weil die Reflexion erkennt, dass sie ihrem Wesen nach auf eine über sie hinausgehende Evidenz angewiesen ist, leuchtet ihr nun ein ursprünglicher Seinsinn ein, dem zufolge sie selbst nichtig ist und das wahre Sein in der Evidenz der Vernunft liegt. Es handelt sich dabei zugleich um eine Selbstvernichtung der Reflexion und um ein Einleuchten eines Seinsinns – beide gehen in ein und demselben Vollzug ineinander auf. Nach Fichte bilden diese beiden Momente – die aktiv vollzogene Selbstverneinung und das Einleuchten eines Seinsinns – die ersten beiden „Glieder“ der handlungstheoretischen Möglichkeitsbedingungen der in der Wissenschaftslehre erreichten Einsichten. Entsprechend der selbstevidenten Seinserfüllung der Vernunft einerseits und der Nichtigkeit der

⁷¹⁷ GA, II/8, S. 384.

Reflexion andererseits spricht Fichte in diesem Zusammenhang von *Innerlichkeit* und *Äußerlichkeit*. Diese Einsicht entspricht zugleich dem in Vortrag 4 entwickelten Gedanken, dass die Reflexion anschauend erkennt, dass der Grund ihrer inneren Einheit nicht in ihr selbst liegt, was zur Selbstvernichtung der Reflexion führt. In diesem Sinne ist Selbstvernichtung hier genau die Selbstvernichtung der Reflexion in ihrer eigenen Äußerlichkeit:

Zuvörderst das Sehen in *seinem Wesen*, als absolute Aeusserlichkeit in Beziehung auf ein Anderes, dadurch sich vernichtend, und hinschauend in dieser Vernichtung dieses Andere, als innerlich in sich geschlossenes Sein. Welches zwei Glieder giebt.⁷¹⁸

Das dritte Glied ergibt sich aus einer *höherstufigen Reflexion* auf die ersten beiden Glieder. Wie auch die Textanalyse durch Barth zeigt, kann das Sehen sich in seiner Selbstvernichtung nicht vollständig aufheben, sondern bleibt als Bedingung dieser Selbstvernichtung erhalten: „In dieser Sichentdeckung im Wesen, und Sichvernichtung ist es denn doch, denn wir wissen fort [...]“.⁷¹⁹ Mit anderen Worten: Das sich durchdringende Sehen vollzieht *weiterhin* seine Selbstdurchdringung. Dieser Umstand zwingt die Reflexion zu einer tieferen Selbstverständigung, die über die bloße Einsicht in ihre Äußerlichkeit hinausgeht. Diese Selbstverständigung verwirklicht sich darin, dass die Reflexion nun die ersten beiden Glieder selbst einer übergeordneten Reflexion unterzieht. Dadurch erkennt sie nicht nur ihre Äußerlichkeit gegenüber dem Sein, sondern gewinnt eine Gewissheit über ihr *inneres Verhältnis* zum Sein. Diese Einsicht besteht darin, dass das Sehen zwar schlechthin nicht Sein ist, jedoch als *Äußerung* des Seins erhalten bleibt, sofern dieses Äußerungsverhältnis vom Sein her als dessen Selbstäußerung bzw. Selbstentfaltung verstanden wird. Die Reflexion muss also gesetzt werden, weil eben ihre Selbstvernichtung die Äußerung des Seins selbst darstellt. Dank dieser Gewissheit erscheinen Sehen und Sein nicht länger als bloß entgegengesetzte Pole, sondern als eine vom Sein her gegründete, in sich geschlossene Einheit⁷²⁰, in der das Sein die Reflexion ermöglicht, während die Reflexion das Sein lebendig entfaltet:

Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, [...] und dieses sein Sein trägt darum sein ursprüngliches Gepräge des Aeussers, welches, da es nun absolut geworden ist, *sich äussert*.⁷²¹

⁷¹⁸ GA, II/8, S. 388.

⁷¹⁹ GA, II/8, S. 387. (Copia). – In der Sohn-Ausgabe fehlt der Satz: „denn wir wissen fort.“

⁷²⁰ „Es ist klar, daß im Sein durchaus Beides in Einem zusammen bestehen soll, lebendige in sich Geschlossenheit, oder in sich Verschließen: daß daher im Wissen, aus welchem das Sein also abgeleitet wird, es ebenfalls zusammenfallen muß; ein Sichvernichten zufolge der Construction seines Wesens als u. s. w., und ein Projiciren dieses Wesens im Sein zufolge dieser Vernichtung seiner selber.“ (GA, II/8, S. 388, 390.)

⁷²¹ GA, II/8, S. 386.

Fichte betrachtet diese Einheit als das dritte Glied und beschreibt sie als ein „ein innerlich sich äusserndes Sein“⁷²² sowie als ein „in sich lebendiges und kräftiges Sein“.⁷²³ Die damit gewonnene Gewissheit stellt einen neuen adäquateren Seinsinn dar, den Fichte als „ein lebendiges Sichschließen“⁷²⁴ bezeichnet.

Diese lebendige Einheit von Vollzug und Sein, als ein erfülltester Seinsinn, kommt zwar bereits im Vortrag 4 zum Ausdruck, erfährt jedoch ihre vollständige systematische Ausarbeitung erst im Vortrag 15. Diese Zuordnung wird von Fichte selbst bestätigt: Das dritte Glied stellt laut Fichte die handlungstheoretische Möglichkeitsbedingung jener im *fünfzehnten* Vortrag erreichten Erkenntnis dar und wird nun als ein inneres Moment des Sehens der Wissenschaftslehre begriffen.⁷²⁵

Doch selbst der im dritten Glied eröffnete reflexive Vollzug der Evidenz des Seins wird seinerseits in einem *höheren reflexiven Akt* bzw. in einer vertieften Form der Selbstverständigung zum Gegenstand. Diese Selbstverständigung macht darauf aufmerksam, dass auch die im dritten Glied gewonnene Gewissheit eine *reflexive Aktivität* voraussetzt, durch die sie überhaupt erst zugänglich wird. Diese Einsicht führt dazu, dass wir das *Gesetz* dieses reflexiven Vollzugs selbst erkennen müssen – so wie es die Reflexion auf die Ergebnisse der Wahrheitslehre, entfaltet vom *sechzehnten bis zum fünfundzwanzigsten* Vortrag, deutlich gemacht hat.

Im Verhältnis zu dem durch die Gewissheit eröffneten lebendigen Sein weist der reflexive Vollzug eine *doppelte* Struktur auf. Einerseits korreliert die Gewissheit und das von ihm angeschauten lebendige Sein mit dem reflexiven Akt: Nur durch diesen Akt kann das innere Verhältnis von Subjekt und Sein in expliziter Form erfasst und jene Gewissheit gewonnen werden. Andererseits muss der reflexive Vollzug, seinem reflektierten Inhalt nach, durch das angeschaute Sein vernichtet werden und sich selbst als dessen Äußerung begreifen. In der ersten Hinsicht schafft die Reflexion eine *Distanz* zum Sein, in der zweiten wird diese Distanz durch das Sein selbst wieder *vernichtet*. Beide Momente sind untrennbar und gemeinsam *konstitutiv* für die in der dritten Gliederstufe erreichte Gewissheit. Fichte bestimmt dieses komplexe Verhältnis daher als viertes Glied, und zwar als „ein Princip des Herausgehens aus sich selber, welches durch das Erste vernichtet wird“⁷²⁶. Fichte nennt dieses Prinzip einen „Trieb“⁷²⁷ bzw. einen Reflexionstrieb. Entscheidend ist dabei, die hier vollzogene Ergänzung und weitere *Genetisierung des dritten Gliedes* zu erkennen: Wenn im dritten Glied das Sein sich in das Subjekt *verdoppelt*, so *verdoppelt* im vierten Glied das Subjekt sich seinerseits in das Sein. Beide Bewegungen sind erneut untrennbar: Das Sein verdoppelt sich in die Reflexion hinein, insofern als die Reflexion sich in das Sein hinein verdoppelt; und die Reflexion verdoppelt sich in das Sein hinein,

⁷²² Ibid.

⁷²³ Ibid.

⁷²⁴ GA, II/8, S. 390.

⁷²⁵ GA, II/8, S. 386.

⁷²⁶ GA, II/8, S. 388.

⁷²⁷ Ibid.

insofern als das Sein sich in die Reflexion hinein verdoppelt.

Daraus ergibt sich, wie bereits zwischen dem ersten und zweiten Glied, auch zwischen dem dritten und vierten eine *Bewegung des Wechsels* zwischen Anschauung und Begriff bzw. zwischen Gewissheit und reflexivem Vollzug. Die entscheidende Frage an diesem Punkt lautet nun: Was ermöglicht die *Fortdauer* dieser Glieder in ihrem Wechselspiel? Offenbar bedarf es hierzu einer *festen, unveränderlichen Struktur*, die über die subjektive Bewegung der alternierenden Vollzüge hinausweist. Um zu einer solchen Struktur zu gelangen, bedarf es eines *fünften* Gliedes – nämlich eines höherstufigen, reflexiven Vollzugs, der die *Gesamtbewegung* der vier vorausgehenden Glieder erfasst und in ihrer inneren *Einheit* begreift.

Nämlich, daß diese vier Glieder in unserer Einsicht entstehen und fortauern, hängt davon ab, daß man, wie wir gethan haben, das Sehen, als in seinem Wesen Aeusserlichkeit, begreife; es vor dem erkannten Sein, als absoluter Immanenz, vernichte, in seiner an sich Gültigkeit nämlich: dennoch es als faktisch, selber über und an dem Sein fortdauernd bemerke, welches uns erschienen ist als eine mögliche, und, wenn sie zu Stande gebracht wird, absolut evidente Einsicht, die wir denn doch überhaupt mit Freiheit erzeugten, und zu der wir aufgerufen wurden. Ferner die Fortdauer dieser vier zusammenhängenden Glieder überhaupt (überhaupt sage ich, denn, Eins gesetzt, ergeben sich wohl die an[/]dern) hängt davon ab, daß man sich in dieser beschriebenen Einsicht, die nur eigentlich eine Beschreibung der Gewißheit ist, erhalte, was da gleichfalls abhängig erscheint, von unserer Freiheit.⁷²⁸

Diese Passage gliedert sich in zwei Teile. Vor dem Wort „Ferner“ gibt Fichte eine knappe Zusammenfassung der vier Glieder und charakterisiert sie als eine fortdauernde Aktivitätsreihe. Mit dem Wort „Ferner“ verweist er auf die Bedingung der „Fortdauer dieser vier zusammenhängenden Glieder überhaupt“, nämlich – mit Barths Formulierung – auf ein „Sichhalten“⁷²⁹ der Subjektivität. Die vier Glieder gehen nicht nur ineinander über, sondern vermögen auch in einer *strukturellen Einheit* fortzubestehen. Das heißt: Damit die vier einander wechselseitig verdoppelnden Glieder überhaupt aufrechterhalten werden können, müssen sie unter einer gemeinsamen Einheitsstruktur fixierbar sein. Diese Einheitsstruktur ist uns keineswegs fremd – es handelt sich dabei um die zuvor thematisierte Struktur der *Fünffachheit*. Zur Diskussion steht nun die handlungstheoretische Möglichkeitsbedingung dafür, dass die vier Glieder in der Struktur der Fünffachheit gefasst und festgehalten werden können.

⁷²⁸ GA, II/8, S. 390.

⁷²⁹ Barth (2004), S. 345. Schnell verbindet dieses Bild mit dem im 16. Vortrag eingeführten Begriff des Solls. Vgl. Schnell (2023), S. 174.

Diese handlungstheoretische Möglichkeitsbedingung ist, mit Barths Vorschlag, der in den Wechsel selbst eingelassene, *sich haltende Akt* der Subjektivität.

Ein solcher sich haltender Akt des Sich-Haltens ist m. E. jedoch nur möglich, wenn die Reflexion das Verhältnis zwischen sich selbst und den vier Gliedern als ein *Selbstverhältnis* reflektiert. Das bedeutet, die Reflexion muss sich selbst und die vier Glieder als unterschiedliche Momente einer einheitlichen, auf ein gemeinsames Selbstverhältnis bezogenen Struktureinheit – d. h. die Fünffachheitsstruktur – begreifen. In dieser Perspektive ist das fünfte Glied nicht nur ein weiteres Glied unter anderen, sondern die *Selbstreflexion* auf die gesamte Reihe der Glieder als Einheit. Nur durch dieses reflexive Selbstverhältnis entsteht jener *innere* Antrieb innerhalb der Handlungsreihe, der notwendig ist, um die Übergänge der einzelnen Glieder im Übergang zu *bewahren*.

Das *fünfte Glied* ist somit die *Selbstreflexion dieser Reflexionsreihe selbst*. Diese Selbstreflexion der Reflexionsreihe ist jedoch keine Reflexion, die lediglich nachträglich vollzogen wird, sondern eine Reflexion, die der Reihe selbst *zugrunde liegt* – gerade sie kontaktiert die verschiedenen Glieder zu einer Reihe mit *innerer Fortdauer*. Und auf dieser Grundlage liegt es nahe, dass eben aus dieser Aktivität zugleich auch die Möglichkeit hervorgeht, auf die Fünffachheitsstruktur der Selbstäußerung der absoluten Einheit selbst zu reflektieren.

Die bisherigen Ergebnisse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Grundproblem des Vortrags 26 besteht in der Frage, wie es möglich ist, dass wir zu einer Einsicht in das absolute Wissen gelangen. Zu diesem Zweck wendet sich Fichte der handlungstheoretischen Analyse des Grundvollzugs der Wissenschaftslehre zu – der Sichdurchdringung des Sehens. Dabei zeigt sich: Soll dieser Akt der Sichdurchdringung adäquat vollzogen werden, so muss notwendig jene zuvor rekonstruierte Handlungsreihe mit fünf Gliedern vorausgesetzt werden – zwei Reflexionsstufen mit je korrespondierender Anschauung sowie eine Selbstreflexion auf die gesamte Bewegung der Reihe. Im fünften Glied schließlich werden nicht nur die Möglichkeit der Fortdauer dieser Glieder, sondern auch die Möglichkeit der Reflexion auf die ihnen zugrunde liegende bestimmte Struktur – nämlich die Fünffachheit – gesichert. Auf diese Weise gelingt es Fichte, das Grundproblem von Vortrag 26 systematisch zu beantworten.

Da Fichte die Deduktion der zuvor beschriebenen Aktreihe an jenem Sehen ansetzt, das von Anfang an den Vollzug der Wissenschaftslehre trägt, lässt sich m. E. sagen, dass in Vortrag 26 prinzipiell die subjektiven Bedingungen für sämtliche in der WL-1804/II gewonnenen Einsichten sichtbar gemacht werden. Diese These lässt sich durch Fichtes eigene Ausführungen bestätigen. Wie bereits erwähnt, macht Fichte geltend, dass die handlungstheoretischen Bedingungen für das Erscheinen des erfülltesten Seinsinns in Vortrag 15 dem dritten Glied dieser Reihe entsprechen. Denn gerade dort wird das Sein als ein sich selbst äußerndes, sich selbst einleuchtendes „in sich lebendiges und kräftiges Sein“⁷³⁰ begriffen.

⁷³⁰ GA, II/8, S. 386.

Diese Erkenntnis wird hier – in Bezug auf ihre subjektive Bedingung – genetisch erschlossen:

Die Einsicht, welche am Schlusse unseres ersten Theiles so merkwürdig wurde, daß das Sein ein absolut in sich geschlossenes, lebendiges und kräftiges esse wäre, war nichts Anderes, als die bloß faktisch vollzogene absolute Einsicht, deren Genesis wir hier eingesehen haben.⁷³¹

Diese Einsicht bringt einerseits eine *Erklärung* und *Rechtfertigung* der grundlegenden Methodologie der Wahrheitslehre mit sich: Ohne den Vollzug der Selbstvernichtung hätten wir keine Gewissheit von dem selbstentfaltenden Seinssinn der absoluten Einheit. Andererseits enthält sie zugleich eine *Einschränkung* der in Vortrag 15 erreichten Erkenntnis: Dort ist noch kein hinreichender Erkenntnisstand in Bezug auf die absolute Einheit erreicht. In Vortrag 15 wird zwar erkannt, dass die absolute Einheit sich selbst einleuchtet, und insofern besitzen wir dort die erfüllteste Realitätserfahrung dieser Einheit. Diese Realitätserfahrung ist jedoch noch nicht durch die Prüfung ihrer eigenen *Darstellungsform*, durch die uns diese Realitätserfahrung überhaupt vermittelt wird, hindurchgegangen, wie sie in den Vorträgen 16–22 erfolgt. Auch ist die in dieser Darstellungsform enthaltene *Gesetzesstruktur* noch nicht erkannt worden – wie es in den Vorträgen 23–25 geschieht.

Im Blick auf den aktuellen Forschungsstand stützt diese Analyse eine zentrale These von Schnell⁷³² und Barth⁷³³, wonach der Aufstiegsweg der Wissenschaftslehre nicht mit Vortrag 15 endet, sondern sich in der Erscheinungslehre weiter entfaltet. Gerade aus den oben genannten Gründen bezieht sich der in Vortrag 15 erreichte Erkenntnisstand ausschließlich auf das *dritte* Glied: Dort wird erkannt, dass das Sein sich in die Reflexion hinein verdoppelt – jedoch noch nicht, dass diese Verdoppelung eine doppelte Struktur voraussetzt, nämlich die Fünffachheit: Das Sein verdoppelt sich in die Reflexion hinein, insofern als die Reflexion sich in das Sein hinein verdoppelt, und die Reflexion verdoppelt sich in das Sein hinein, insofern als das Sein sich in die Reflexion hinein verdoppelt. Wie bereits dargelegt, setzt die im dritten Glied enthaltene Gewissheit einen reflexiven Vollzug voraus, den ich als *viertes* Glied identifiziert habe. In diesem Sinne stellt der in Vortrag 15 erreichte Erkenntnisstand eine in der Gewissheit des dritten Gliedes versunkene Haltung dar, in der die Reflexion ihren eigenen Vollzug noch nicht *selbst zum Gegenstand gemacht* hat. Erst mit dem Beginn der Erscheinungslehre ab Vortrag 16 wird dieser reflexive Vollzug zum Thema, wodurch sein Verhältnis zum Gewissheitszustand des dritten Gliedes explizit gemacht wird. Diese Explikation findet in Vortrag 25 ihren systematischen Abschluss. Auch wenn Fichte dies nicht ausdrücklich so formuliert, liegt es m. E. durchaus nahe, dass das vierte Glied inhaltlich dem thematischen Zentrum von Vortrag 25 entspricht.

Klar ist zudem: Die Fortdauer aller vier Glieder setzt das fünfte Glied voraus – die

⁷³¹ GA, II/8, S. 386, 388.

⁷³² Barth (2004), S. 342.

⁷³³ Schnell (2023), S. 40.

Selbstreflexion dieser Aktreihe, die, wie Fichte betont, von unserer *Freiheit* abhängig ist.⁷³⁴ An diesem Punkt stellt sich die Frage, wie das freie Handeln, das diese Selbstreflexion vollzieht, mit der dadurch erkannten Struktur der Fünffachheit zusammenhängt. Unsere Erkenntnis der Fünffachheit ist also auf einen *freien* Vollzug angewiesen – doch bringt dieser Umstand nicht vielmehr, wie ich bereits in Abschnitt 5.3.1 angedeutet habe, die Gefahr eines Problems der historischen Relativität mit sich? Diese Problematik wird erst im Rahmen von Vortrag 27 einer systematischen Klärung zugeführt.

5.3.3 Wesensbestimmung der willkürlichen Freiheit: Selbstkonstruktion der Evidenz als absolutes Faktum

Das in Vortrag 26 offenbleibende Problem besteht darin: Wenn die Möglichkeit des Wissens der Wissenschaftslehre letztlich auf einen freien, selbstreflexiven Vollzug angewiesen ist, wie ist dann das Verhältnis dieses Vollzugs zu dem absoluten Wissen zu verstehen, das durch ihn erkannt wird? Diese Frage steht in engem Zusammenhang mit der in Abschnitt 5.3.1 aufgeworfenen Problematik: Wissen ist stets korreliert mit dem freien Vollzug eines menschlichen Subjekts, und dieser Vollzug vollzieht sich innerhalb eines konkreten Lebens- und Geschichtszusammenhangs. Gerade dies führt zur Frage der historischen Relativität.⁷³⁵

Wie lässt sich dieses Problem lösen? Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, dass, obwohl die Möglichkeit des Wissens der Wissenschaftslehre letztlich auf einem freien, selbstreflexiven Vollzug beruht, dieser freie Vollzug aber ein spezifischer ist – Er ist das in Vortrag 26 thematisierte *Sichdurchdringen des Sehens*. Dieser Vollzug ist insofern von anderen Formen des Freiheitsvollzugs zu unterscheiden, als er das *Wesen* des Freiheitsvollzugs selbst durchdringt – und zwar in der Weise, dass er aufdeckt, dass das Wesen des Freiheitsvollzugs in einem inneren Verhältnis zu einer sie transzendierenden Evidenz liegt. In diesem Sinne lässt sich sagen: Die willkürliche Freiheit ist hier an ein *notwendiges Gesetz* gebunden, insofern es jetzt um die Einsicht in ihr eigenes Wesen geht.

Damit ist das Problem der historischen Relativität jedoch noch nicht hinreichend beantwortet. Denn aus der Perspektive einer faktisch-naturalistischer Denkart lässt sich weitergehend einwenden: Wie können wir sicher sein, dass die Wissenschaftslehre tatsächlich das Wesen der willkürlichen Freiheit aufdeckt – und nicht lediglich eine durch ihre geschichtlichen und lebensweltlichen Bedingungen vermittelte, also letztlich willkürliche Meinung darstellt? Wenn das Problem der historischen Relativität ernst genommen werden soll, muss Fichte eine Strategie entwickeln, die solche Zweifel an der Geltung der Wissenschaftslehre grundsätzlich auszuschließen vermag.

M. E. wird diese Strategie erstmals im Vortrag 27 systematisch entfaltet. Dort knüpft Fichte erneut an die Analyse des „Sehens“ aus Vortrag 26 an⁷³⁶, vertieft jedoch die Fragestellung, indem er das

⁷³⁴ GA, II/8, S. 390.

⁷³⁵ Eine ausführliche Klärung dieser Frage wird bereits in Abschnitt 5.3.1 vorgenommen.

⁷³⁶ GA, II/8, S. 396.

Verhältnis des Wesens dieses Sehens zu seinem „Dasein“ in den Mittelpunkt rückt. Die zentrale, zur Überwindung der oben genannten Problematik formulierte These lautet dabei wie folgt:

Die zentrale Textstelle, an der Fichte diese Ansicht zum Ausdruck bringt, findet sich dort, wo er sagt, dass in dem Moment, in dem man den Wasgehalt des Sehens zur Äußerung bringt, zugleich auch dessen *Dasein* ausgesagt ist: „Sehen, als Sehen gesetzt, sagt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht *nothwendig*.“⁷³⁷ Und an einer späteren Stelle führt er aus: „indem aber gefolgert wird: – es sieht *nothwendig*, so wird das Dasein desselben positiv gesetzt und ausgesagt.“⁷³⁸

Nun zur Auslegung dieser These: Was ist der in der Wissenschaftslehre ausgesagte Wesensgehalt der Freiheit bzw. des Sehens? Sie besteht darin, dass das Wesen des reflexiven Vollzugs in seinem inneren Verhältnis zu einer die Reflexion transzendierenden Evidenz liegt; nur durch jene Kraft der Evidenz, die – vermöge ihrer absoluten Erfülltheit – das Sehen negiert, kann Sehen sich von sich selbst distanzieren und so etwas sehen. Daraus ergibt sich, dass Sehen überhaupt nur dann ein Sehen *sein kann*, wenn es in sich ursprünglich ein *inneres Verhältnis zu der Evidenz* bzw. zu der absoluten Einheit enthält. In diesem Sinne ist das Sehen seinem *Wesen* nach nichts anders als eben dieses innere Verhältnis zu der Evidenz.

Worin besteht genau dieses innere Verhältnis zur Evidenz? Dank der bisherigen Untersuchung dürfte sich bereits ein Hinweis darauf ergeben haben: Es handelt sich um nichts anderes als die viel diskutierte *Selbstkonstruktion der Evidenz*, insofern sie – mit dem Ausdruck des 23. Vortrags – eine Selbstaussäuerung der Gewissheit in uns darstellt. Ich habe sie zuvor als eine präreflexive oder präbewusste Begriffsbildung der Evidenz bzw. als eine präreflexive oder präbewusste Begriffsbildung der Evidenz selbst bezeichnet. Ihr präreflexiver oder präbewusster Charakter liegt darin, dass ihr Zustandekommen nicht unserem Bewusstsein verdankt ist, sondern aus der Evidenz selbst hervorgeht. Sie kann als *Selbstverbegrifflichung* oder *Selbstreflexion* der Evidenz bestimmt werden. In diesem Sinne besitzt die Selbstkonstruktion, Selbstverbegrifflichung oder Selbstreflexion der Evidenz den Charakter eines *Vorkommnisses*: Sehen ist nicht bloß ein Reden von Selbstkonstruktion der Evidenz, sondern *ist* immer schon selbst diese Selbstkonstruktion.

Man könnte einwenden, dass dieses Deuten vom Was-Gehalt des Sehens selbst ein hypothetisierender oder willkürlicher Vollzug sei. Die entscheidende Antwort auf diese Frage liegt jedoch nun darin, dass es sich dabei um eine *verfehlte Fragestellung* handelt. Denn das Dasein des Sehens liegt nicht als etwas dem Sehen Äußerliches vor, das durch Reflexion bezogen werden müsste – als hätten wir eine äußere Position inne, von der aus sich das Verhältnis zwischen Essenz und Existenz des Sehens prüfen ließe. Vielmehr ist das Sehen *real und faktisch* bereits eine Selbstkonstruktion der Evidenz. Selbst der Zweifel am Wesen des Sehens setzt bereits eine *Selbstdistanzierung* vom Sehen voraus – und eben diese Selbstdistanzierung impliziert ein inneres Verhältnis zur Evidenz der Einheit.

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ GA, II/8, S. 396, 398.

Die Verneinung des genannten Was-Gehalts führt daher in einen *performativen Selbstwiderspruch*. In diesem Sinne ist der oben angesprochene Wasgehalt kein dem Sehen äußerlich hinzugefügtes Prädikat, sondern das, was das Sehen unmittelbar selbst ist. Sehen ist stets schon eine Einheit von Wesen und Dasein, deren beiden Momente nicht getrennt voneinander thematisiert, sondern nur als intrinsisch miteinander verbunden verstanden werden könne.

Eben aufgrund dieser unmittelbaren Einheit von Wesen und Dasein des Sehens argumentiert Fichte, dass in dem Moment, in dem man den Wasgehalt des Sehens zur Äußerung bringt, zugleich auch dessen Dasein ausgesagt ist. Fichte bemerkt sogar, dass dieser Beweis des Daseins des Sehens dem „scholastischen Beweise des Daseyns Gottes“⁷³⁹ vergleichbar sei, insofern beide versuchen, „aus dem Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein zu folgern“.⁷⁴⁰ Damit meint Fichte selbstverständlich nicht, dass das Sehen jene Eigenschaften besitze, die man traditionell dem Gott zuschreibt, also dass bei ihm das Dasein in seinem Wesen liege; vielmehr will er sagen, dass beim Sehen Wesen und Dasein *unmittelbar und intrinsisch miteinander verbunden* sind, sodass sie nicht voneinander getrennt werden können.

Meine These, dass das Sehen unmittelbar eine Selbstkonstruktion, Selbstreflexion oder Selbstverbegrifflichung der Evidenz ist, lässt sich durch eine nachfolgende Passage belegen:

[D]as Sichdurchdringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbstständiges und Sichbeziehen auf ein anderes ausser ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und ausserdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber, und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher nothwendig, unmittelbar, und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll. Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend.⁷⁴¹

Das Sichdurchdringen des Sehens in der Wissenschaftslehre ist zugleich ein Sichvernichten des Sehens, insofern es sich auf die absolute Einheit bezieht – sofern diese durch das Sichvernichten in ihm selbst einleuchtet. Wenn jedoch das Sehen nicht bereits *vor* dem reflexiven Vollzug der Wissenschaftslehre ursprünglich und wirklich sich selbst im Angesicht der absoluten Einheit als *nichtig* reflektiert hätte, könnte die reflexive Bewegung der Wissenschaftslehre überhaupt nicht dazu kommen, sich vom Sehen zu distanzieren und dessen Sichvernichten zu vollziehen. Das Sichvernichten, durch das das Sehen sich vor der absoluten Einheit als nichtig reflektiert, ist daher ein Akt, der der Reflexion der Wissenschaftslehre vorgängig, unthematisch „unmittelbar vollzogen werden“ muss und darum

⁷³⁹ GA, II/8, S. 397.

⁷⁴⁰ Ibid.

⁷⁴¹ GA, II/8, S. 398.

„notwendig, unmittelbar und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll“. Dieser Akt entspricht somit jener *ursprünglichen, präbewussten Selbstreflexion* der Evidenz in uns, von der zuvor die Rede war. Er ist lediglich nicht *als solcher reflektiert worden* – was jedoch durch die Reflexion der Wissenschaftslehre geschieht.

Diese Einsicht führt unmittelbar zu einem weiteren zentralen Argument Fichtes: Da das Sehen unmittelbar ein Sichvernichten und Sichbeziehen auf die absolute Einheit ist, bringt dies eine absolute ontologische Bestimmtheit des Sehens selbst zum Ausdruck, die von ihr nicht weggedacht werden kann. Das Subjekt ist schlechthin durch diese Bestimmtheit unmittelbar bestimmt, sofern es Dasein hat. Will das Sehen den Grund dieser Bestimmtheit weiter hinterfragen, so stößt es an die Grenze des Denkens selbst, denn jedes Sehen setzt bereits diesen inneren Bezug zur absoluten Einheit voraus. Das Sehen kann nichts anderes sagen als: Dies verdanke nicht ich, dies verdankt der absoluten Einheit. Damit erweist sich präbewussten Selbstreflexion der Evidenz in uns als ein „reines absolutes Faktum“⁷⁴², das für die menschliche Freiheit unhintergebar und unmittelbar ist.⁷⁴³

Das Auftreten des Begriffs des Faktums mag auf den ersten Blick überraschen, da der bisherige Zugang wesentlich darin bestand, den faktischen Standpunkt aus genetischem Standpunkt zu dekonstruieren. Warum also ist hier dennoch von einem Faktum die Rede? Meine These lautet, dass gerade die Einführung des Begriffs des reinen absoluten Faktums einen weiteren, bislang nicht vollzogenen Schritt in der Dekonstruktion des faktischen Standpunkts markiert. Der faktische Standpunkt behauptet, Freiheit sei ein kontingentes Faktum, aus dem sich keine Ordnung aus der absoluten Einheit heraus konstruieren lasse. Doch gerade dieses kontingente Faktum selbst ist unmöglich, sofern sie nicht eine innere Beziehung zur absolut allgemeinen Einheit in sich trägt. In diesem Sinne ist das Dasein der Freiheit als kontingentes Faktum nicht ein bloß brutales Faktum, sondern nichts anderes als *das Dasein der Einheit der Vernunft selbst*. Es ist das Dasein der Einheit der Vernunft insofern, als das Dasein der Freiheit selbst eine *Äußerung bzw. präbewusste Selbstreflexion* dieser Einheit ist. In der radikalen Kontingenz und Nichtigkeit der Freiheit äußert sich die Notwendigkeit und das Sein der Einheit der Vernunft – was überhaupt erst ermöglicht, dass Freiheit trotz ihrer Kontingenz und Nichtigkeit *ein Dasein hat*. Diese Freiheit ist ein unhintergebares Faktum, weil sie angesichts des Ursprungs ihres Daseins *keinen anderen Grund* angeben kann, keine andere genetische Prämisse, aus der sie sich ableiten ließe, sondern einzig sagen kann: Ihre Erklärung *verdankt sich der absoluten Einheit* – nicht sich selbst. Gerade deshalb ist die Freiheit ein absolutes Faktum, das unmittelbar und schlechthin in der Einheit der Vernunft gründet. Deshalb schreibt Fichte:

Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines *Daseins* und *ihres* Daseins, da

⁷⁴² Vgl. *GA*, II/8, S. 402.

⁷⁴³ Wie Schmid betont, handelt es sich dabei um eine „unvordenkliche Reflexion“: „Nun ist die Objektivierung des Absoluten aber nicht etwas, das erst in der philosophischen Reflexion geschieht: Wir haben das Absolute immer schon objektiviert, in einer unvordenklichen Reflexion.“ (Schmid 2004, S. 106)

sie keines andern sein kann, heißt: dieses Dasein [/] ist durchaus nicht weiter zu begründen, es läßt sich durchaus nicht, wie oben, eine genetische Prämisse angeben, aus der es zu erklären wäre, indem es ausserdem ja gar nicht durch die absolute, sondern durch eine wiederum zu vernehmende Vernunft begründet wäre: – sondern nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Faktum.⁷⁴⁴

Obwohl Fichte auch eine mögliche Kritik aus der Perspektive des Subjektivismuseinwands in Betracht zieht – nämlich dass selbst die obige Bestimmung der Freiheit als Dasein der Vernunft nur von unserer Willkür und Freiheit behauptet werde: „Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es: aber das sagen doch auch wieder nur Wir, d. h. die Willkühr und Freiheit“ – bedarf es zur Entkräftung dieses Einwands keines neuen argumentativen Schrittes, sondern allein einer weiteren Klärung des bereits aufgestellten Gedankens. In der vorhergehenden Argumentation wurde auf keine genetische Prämisse zurückgegriffen, die ihrerseits als eine in der menschlichen Lebenspraxis oder Geschichte gewordene relative Ansicht verstanden werden müsste, wodurch das Ergebnis erneut relativiert würde. Vielmehr wurde auf ein absolutes Faktum Bezug genommen: Das Phänomen der Willkürfreiheit des „Wir“ wäre nichts, wenn es nicht eine innere Beziehung zur absoluten Einheit in sich trüge. Wir, so Fichte, „leben“ und „treiben“ die absolute Vernunft:

Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objektiviert, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äussern Existentialform gesetzt. Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz, als solcher: im Faktum, aus welchem es uns nie gelungen ist, herauszukommen, und das durchaus nicht weiter aus irgend einer genetischen Prämisse zu erklären oder zu verstehen ist, wie es eben also sich verhalten muß, wenn es Ausdruck der absoluten Vernunft sein soll. (Es hat sich Jemand an das fortdauernde Objektiviren des Absoluten gestoßen und gemeint, darüber komme es zu keinem Absoluten. Wie denn, wenn grade nicht im objektivirten, noch im objektivirenden, sondern im unmittelbaren *Objektiviren* selber die wahre Absolutheit bestände, wie sich hier findet, daß das Absolute nicht ausser dem Absoluten gesucht werden müsse; und insbesondere, daß wir das Absolute wohl nie *erfassen* werden, wenn wir es nicht leben und treiben, ist von Zeit zu Zeit zur Genüge erinnert und deutlich gemacht worden).⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ Ibid.

⁷⁴⁵ GA, II/8, S. 404.

M. E. liegt hier ein entscheidender Umschlagspunkt innerhalb der WL-1804/II vor. Bis zu diesem Punkt – gemäß dem von mir vorgelegten Deutungsrahmen – hat Fichte stets einen notwendigen kritischen Abstand zum Gedanken der absoluten Einheit gewahrt, indem er fortwährend fragte, wie die Realität und Notwendigkeit der absoluten Einheit möglich sei. Diese Haltung diene dazu, eine *dogmatische* Vorwegnahme der Realität und Notwendigkeit des Gedankens der absoluten Einheit zu vermeiden. An der hier erreichten Textstelle jedoch, so meine These, stößt die Wissenschaftslehre an eine Grenze, an der dieser kritische Abstand sich notwendig selbst *vernichten* muss. Diese Wendung ergibt sich aus einem substantiellen philosophischen Grund: Die Frage „Wie ist unsere Reflexion der absoluten Einheit möglich?“ darf nicht so verstanden werden, dass man das Subjekt zunächst als ein fertiges, seiendes Etwas voraussetzt und dann fragt, ob dieses Seiende imstande sei, das reale und notwendige Sein der absoluten Einheit zu erfassen. Im Gegenteil: Das Subjekt hat ein Dasein überhaupt nur, weil sich das reale und notwendige Sein der absoluten Einheit in ihm selbst reflektiert. Vielmehr ist die Annahme, dass das Subjekt auf eine psychologische Instanz, ein lebendiges Ding, reduziert werden könne, dogmatisch – weil ihr eine lebendige Bestimmung des Subjekts als tätige Instanz fehlt. Dagegen ist die Einsicht, dass das Subjekt nur insofern ein Dasein hat, als es die Selbstreflexion der absoluten Einheit ist, durch ein in der menschlichen Lebenspraxis rational unabweisbares Faktum gedeckt. Es ist ein *absolutes Faktum*.

In diesem Sinne lässt sich verstehen, warum hier eine weitere Dekonstruktion der faktischen Denkart stattfindet. Der faktische Standpunkt geht davon aus, dass es lediglich propositionales Wissen über äußere Gegenstände gibt. Die Implikation des hier erreichten Theorems besteht jedoch darin, dass selbst dieses propositionale Wissen über äußere Gegenstände – jenes, was Fichte in der oben zitierten Passage als „Objektivieren“ bezeichnet – notwendig bereits eine Selbstreflexion der absoluten Einheit voraussetzt: Insofern menschliche Freiheit faktisch nur durch ein Sichbeziehen auf die absolute Einheit möglich ist, ist jegliches menschliche Wissen bereits ein Wissen, das die absolute Einheit mitreflektiert. Diese Selbstreflexion der absoluten Einheit bleibt jedoch im gewöhnlichen Wissen unthematisch. Das Wissen der Wissenschaftslehre hingegen ist gerade jenes Wissen, das diese innere Struktur des Wissens thematisch macht, nämlich als Wissen, das *die Selbstreflexion der absoluten Einheit als solche reflektiert*. Dadurch wird deutlich, was das Wissen der Wissenschaftslehre qualitativ von allen anderen Wissensformen innerhalb des menschlichen Bewusstseinslebens – dem von Fichte sogenannten gewöhnlichen Wissen – unterscheidet:

Das gewöhnliche Wissen ist bloß durch die Selbstreflexion der absoluten Einheit *bestimmt*, während das Wissen der Wissenschaftslehre sich selbst *als* eben diese Selbstreflexion der absoluten Einheit reflektiert bzw. *bestimmt*. Der Vollzug der Wissenschaftslehre ist in diesem Sinne unmittelbar die *Realisation der innersten Bestimmung alles Wissens*. So ist der genetische Standpunkt der Wissenschaftslehre keineswegs auf den faktischen Standpunkt angewiesen oder durch sie vorausgesetzt, sondern umgekehrt: In diesem Sinne setzt der genetische Standpunkt nicht den faktischen Standpunkt

voraus, noch ist er von ihm abhängig – vielmehr ist es umgekehrt: Der faktische Standpunkt wird bestimmt durch sein in ihm selbst liegendes Potenzial, in den genetischen Standpunkt überzugehen:

Nun sind wir hier nicht das bloße Faktum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, daß dieses Faktum die reine ursprüngliche Aeussierung und das Leben der Vernunft sei, und daß das Faktum Genesis, und die Genesis Faktum sei: und lediglich in dieser Synthesis besteht die charakteristische Auszeichnung der W.-L.; dagegen das bloße Faktum, als Faktum, das gewöhnliche Wissen giebt.⁷⁴⁶

Ein zentrales Moment der zitierten Passage liegt in der Frage, warum das Wissen der Wissenschaftslehre grundsätzlich zugleich sowohl ein Faktum als auch eine Genesis bzw. die genetische Reflexion dieses Faktums sein kann. Drängt sich hier nicht ein Paradoxon auf? Der entscheidende Punkt jedoch ist, dass die Sachlage nicht unter dem Denkmodell verstanden werden darf, in dem ein faktisches Gegebenes von außen her genetisch reflektiert wird.

Im Fall des Wissens der Wissenschaftslehre geht es vielmehr um die *reflexive Entfaltung der Wesensstruktur der Reflexion selbst*. Die Reflexion ist ein absolutes Faktum, das heißt ein Faktum, das dank der präbewussten Selbstreflexion der absoluten Einheit existiert: das Dasein der absoluten Einheit selbst. Doch dieses absolute Faktum leuchtet der Reflexion nur dann als solches ein, wenn sie – vermittelt durch die Wissenschaftslehre – sich *genetisch* bis zu dem Punkt durchdringt, an dem sie sich selbst als gegenüber der absoluten Einheit nichtig bestimmt. Einerseits *ist* die Reflexion absolutes Faktum, als das Dasein der absoluten Einheit, jedoch im Modus bloßer Virtualität; andererseits kann sie sich nur dann als dieses Dasein der absoluten Einheit wirklich setzen, wenn sie *sich* in der Genesis der Wissenschaftslehre selbst als Dasein der absoluten Einheit *bestimmt*. Diese beiden Momente – Genesis und Faktum, vollziehende Reflexion und reflektierte Reflexion – stehen nicht äußerlich nebeneinander, sondern bilden eine *intrinsische Bezogenheit*. Entscheidend ist hier also nicht, dass ein *äußerlicher Jemand* die Reflexion vollzieht, sondern eine *Struktur* der Reflexion selbst, insofern die Reflexion sich als absolutes Faktum in der Reflexion selbst entfaltet. Es geht hier um eine *Reflexion ohne ein Reflektierendes* – eine *Selbstreflexion der Selbstreflexion der absoluten Einheit*.

Selbstverständlich muss der reflexive Vollzug der Wissenschaftslehre hinsichtlich des absoluten Faktums einen kontingenten, von einem *Jemand* – etwa die Person Fichte – ausgeführten Akt voraussetzen. Doch Fichte macht deutlich, dass in diesem kontingenten Vollzug notwendig eine Selbstreflexion der Selbstreflexion der absoluten Einheit mitvollzogen wird, die zur *intrinsischen Struktur* der Reflexion selbst gehört und dem kontingenten Vollzug zugrunde liegt. Daraus ergibt sich

⁷⁴⁶ Ibid.

eine vertiefte Begründung für die Differenz zwischen dem Wissen der Wissenschaftslehre und dem gewöhnlichen Wissen: Das Wissen der Wissenschaftslehre unterscheidet sich vom gewöhnlichen Wissen nicht nur dadurch, dass es die ontologische Struktur allen Wissens aufdeckt, sondern vor allem dadurch, dass es selbst *die Selbstreflexion eben dieser ontologischen Struktur* ist. Die Willkürfreiheit spielt in diesem Zusammenhang keine konstitutive Rolle. Fichte schreibt:

Diese Einsicht selber oder die W.-L. ist daher unmittelbare Aeusserung und Leben der Vernunft:
das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine
Vernunftleben. Grade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen [/] wird, oder es erscheint, so
lebt und erscheint die Vernunft selber.⁷⁴⁷

Ich habe bereits zuvor dargelegt, dass gemäß der Wissenschaftslehre die Reflexion als eine unmittelbare Äußerung der absoluten Einheit verstanden werden muss. Die Reflexion *der Wissenschaftslehre* ist aber eine Reflexion, in der die Reflexion sich selbst *als* „unmittelbare Äußerung und Leben der Vernunft“ reflektiert. Die Einsicht der Wissenschaftslehre wird daher nun weiter als die Selbstreflexion eben dieser unmittelbaren Äußerung der Vernunft bestimmt: „Grade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber.“

Dass das Wissen der Wissenschaftslehre sich aus den zuvor entwickelten Gründen qualitativ vom gewöhnlichen Wissen unterscheidet, bedeutet nicht, dass es von diesem isoliert wäre – ganz im Gegenteil. Mein Vorschlag lautet vielmehr, die Besonderheit der Wissenschaftslehre so zu verstehen, dass sie eine Perspektive freilegt, von der aus das Wissen *als Ganzes* – eben in seiner inneren Qualität – in seiner Einheit verständlich wird. Dies lässt sich nochmals über die Problematik der historischen Relativität verdeutlichen:

Eine der Voraussetzungen der Relativitätskritik lautet, dass menschliches Wissen – eben weil es menschlich ist – in verschiedene, perspektivisch gegeneinanderstehende Ansichten zerfällt, weshalb der Glaube an ein Wissen um die absolute Einheit für unhaltbar gehalten wird. Nun aber zeigt Fichte, dass im Wissen selbst ein absoluter Einheitsstandpunkt angelegt ist. Dieser legitimiert sich nicht nur durch die Entdeckung der Wesensstruktur des Wissens selbst, sondern auch dadurch, dass diese Entdeckung gleichsam selbstlegitimierend ist – denn die Reflexion der Wissenschaftslehre auf diese Struktur ist ihre eigene *Selbstreflexion*. Durch die Einsicht der Wissenschaftslehre erhalten wir somit die Möglichkeit, das vielfältige Wissen als eine *qualitative* Einheit zu qualifizieren, die lediglich in *quantitativer* Hinsicht differenziert ist. Die qualitative Einheit des mannigfaltigen Wissens liegt in seiner gemeinsamen Wesensstruktur – in dem inneren Verhältnis mit der absoluten Einheit; die Differenz liegt darin, dass das

⁷⁴⁷ GA, II/8, S. 406.

in der Reflexion mitvollzogene innere Verhältnis mit absoluter Einheit sich jeweils verschieden entfalten kann. Hieraus ergeben sich bestimmungslogisch unterschiedliche Weisen, in denen die Reflexion ihren Selbstbezug und Weltbezug bzw. den Bezug zu dem, was sie nicht ist, jeweils bestimmt – und genau dies erklärt die Möglichkeit der Vielfalt des Wissens.

Damit nähern wir uns nun der abschließenden Antwort Fichtes auf das Problem der Notwendigkeit. Seit dem 23. Vortrag untersucht Fichte das Gesetz, das der präbewussten Selbstreflexion bzw. Selbstkonstruktion der absoluten Einheit zugrunde liegt. Nach dem 27. Vortrag aber wird deutlich: Das gesamte menschliche Wissen vollzieht sich innerhalb dieser Gesetzesform, insofern die präbewusste Selbstreflexion der absoluten Einheit als eine innere Bestimmung der willkürlichen Freiheit verstanden wird. Auch der freie Vollzug der Wissenschaftslehre – als ein kontingenter Akt in raumzeitlicher Konkretion – steht unter diesem Gesetz; der einzige Unterschied besteht darin, dass der Vollzug der Wissenschaftslehre dieses Gesetz explizit macht. Damit wird gezeigt, dass das durch die Wissenschaftslehre entdeckte Gesetz nicht lediglich ein willkürliches Produkt des menschlichen Bewusstseinslebens ist, sondern dass es diesem Leben insgesamt zugrunde liegt. Nicht nur können die mannigfaltigen Wissensformen als unterschiedliche Entfaltungen dieses einen Gesetzes verstanden werden, sondern das Wissen als Ganzes kann als ein Prozess interpretiert werden, in dem dieses Gesetz selbst zu unserer Reflexion kommt.

Daraus ergibt sich eine zentrale These, die im 28. Vortrag ihre endgültige Klärung findet: Nach dieser Logik ist das Verhältnis von gewöhnlichem Wissen und dem Wissen der Wissenschaftslehre als ein Verhältnis zwischen *Selbstreflexion der Evidenz* und *Selbstreflexion der Selbstreflexion der Evidenz* zu begreifen. Gemeint ist dabei keine von einem äußeren Subjekt vollzogene Reflexion, sondern jene zuvor bereits bestimmte *innere* Bezogenheit. Das reale Wissen im Ganzen kann und muss aus dieser Struktur der *Selbstreflexion der Selbstreflexion* genetisch verstanden werden. Aus dieser Perspektive sind gewöhnliches Wissen und das Wissen der Wissenschaftslehre insofern genetisch verständlich, als sie sich in der reflexiven Beziehung als Reflektiertes (*Selbstreflexion der Evidenz*) und Reflektierendes (*Selbstreflexion der Selbstreflexion der Evidenz*) wechselseitig aufeinander verweisen⁷⁴⁸.

Die Aufgabe, von [der] die Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserer Einsicht abhängt, ist nun die,

Alles in seinem Zusammenhange zu sehen, und in diesem Zusammenhange es auszusprechen.

Es ist wahr, daß *Erscheinung* ist, wenn sie gedacht wird, als absolutes Erscheinen und sich

⁷⁴⁸ Bereits am Ende des 25. Vortrags weist Fichte darauf hin, dass die letzte Aufgabe der Erscheinungslehre darin bestehe, das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen dem Wissen der Wissenschaftslehre und dem allgemeinen Wissen aufzuzeigen (GA, II/8, S. 376). Diese Aufgabe wird zu Beginn des 27. Vortrags erneut ausdrücklich als zentrales Anliegen formuliert (GA, II/8, S. 396). M. E. wird die Möglichkeit, diese Aufgabe im Sinne der oben entwickelten Argumentation zu deuten, erst am Ende des 27. Vortrags erkennbar; ihre eigentliche Erfüllung erfolgt im 28. Vortrag. Vgl. hierzu auch Barth (2004), S. 335 ff.; Schnell (2023), S. 169 ff.

Das gewöhnliche Wissen *ist* insofern Erscheinung der absoluten Einheit, als es „gedacht“ bzw. reflektiert wird als Erscheinung der absoluten Einheit. Beide – das gewöhnliche Wissen und das Wissen der Wissenschaftslehre – können nur in ihrer wechselseitigen Beziehung als Reflektierendes und Reflektiertes genetisch bestimmt werden. Diese Einsicht wird im 28. Vortrag ihre abschließende Explikation finden.

5.3.4 Der Abschlussgedanke: Selbstreflexion des absoluten Gesetzes

Der 28. Vortrag bildet den abschließenden Vortrag der WL-1804/II und stellt m. E. zugleich den systematischen Abschlussgedanken dieser Konzeption dar. Mit *Abschlussgedanke* meine ich, dass die Wissenschaftslehre hier einen Punkt erreicht, an dem sie dem Problem der Notwendigkeit – und damit verbunden: dem Problem der Realität – endgültig zu entkommen vermag. Durch den 28. Vortrag soll eine adäquate Grundlegung der realen Notwendigkeit der Einheit der Vernunft erreicht werden, sodass die von Maimon aufgeworfene doppelte Problematik der realen Notwendigkeit bei Fichte ihre endgültige Beantwortung findet.

Das Kriterium für die Auflösung des Notwendigkeitsproblems liegt – wie bereits ausgeführt – darin, dass das eigentümliche Gesetz, welches dem inneren Verhältnis zwischen der Evidenz und der Reflexion eigentümlich ist, vollständig offengelegt und begründet wird. Dieses Gesetz unterscheidet sich von der begrifflichen Form, auf die sich das Subjekt im Verhältnis zu Objekten bezieht, und liegt jener vielmehr selbst zugrunde. Aus dieser Perspektive lässt sich ein zusammenfassender Blick auf den bisherigen Gang der Argumentation werfen:

Im 25. Vortrag entfaltet Fichte das Gesetz der Selbstkonstruktion der Evidenz als ein „sich-selbst-setzendes“ Gesetz der Fünffachheit. Der 26. Vortrag reflektiert die subjektiven Bedingungen, die seitens der Wissenschaftslehre vorausgesetzt werden müssen, um dieses Gesetz überhaupt zur Darstellung bringen zu können. Im 27. Vortrag unternimmt Fichte sodann den Versuch, diese subjektiven Bedingungen selbst nochmals vom absoluten Gesetz her zu rekonstruieren. Der zentrale Gedanke lautet hier: Die fundamentale subjektive Bedingung des Wissens der Wissenschaftslehre – nämlich der freie Akt des Menschen – ist seiner unhintergehbaren inneren Bestimmung nach selbst bereits notwendig eine *Selbstreflexion bzw. Selbstkonstruktion der Evidenz*. Daraus folgt, dass nicht nur der freie Vollzug des Menschen in seinem vorwissenschaftlichen, gewöhnlichen Bewusstseinsleben immer schon durch das absolute Gesetz bestimmt ist, sondern auch, dass die Struktur des Wissens der Wissenschaftslehre selbst als die *Selbstreflexion der Selbstreflexion der Evidenz bzw. Selbstreflexion dieses absoluten Gesetzes*⁷⁵⁰

⁷⁴⁹ GA, II/8, S. 407.

⁷⁵⁰ Die zuvor thematisierte Selbstreflexion der Selbstreflexion der absoluten Evidenz wird hier mit der Selbstreflexion

zu begreifen ist.

In diesem Sinne muss das absolute Gesetz der Fünffachheit im 28. Vortrag zu seiner dritten Darstellung kommen: Im 25. Vortrag wurde die „*objektive Seite*“ dieses Gesetzes entfaltet, im 26. Vortrag seine „*subjektive Seite*“. Im 28. Vortrag schließlich wird Fichte nun durch die Darstellung der *Selbstreflexion dieses Gesetzes* eine Synthese beider Seiten leisten. Auf Grundlage dieses Gesetzes soll zugleich eine *genetische Erklärung* des gesamten menschlichen Bewusstseinslebens erfolgen, um letztlich dem Problem der historischen Relativität – als einer Variante des Notwendigkeitsproblems – eine abschließende Antwort zu geben.

Was ist das Gesetz der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes? Die Antwort auf diese Frage darf nicht erneut auf ein externes Gesetz rekurren, sondern muss aus dem absoluten Gesetz selbst hervorgehen: Es soll gezeigt werden, dass das absolute Gesetz der Fünffachheit in sich selbst die *innere Struktur einer reflexiven Selbstverdopplung* enthält. Nur durch diese immanente Verdopplung kann es überhaupt möglich sein, dass das Gesetz einerseits im gewöhnlichen Wissensvollzug als vorausliegend gegeben erscheint, andererseits aber im Vollzug der Wissenschaftslehre explizit reflektiert wird. Auf diese Weise lässt sich das reale Wissen in seiner Gesamtheit – als Summe des gewöhnlichen Wissens und des Wissens der Wissenschaftslehre – aus der Struktur der Selbstreflexion dieses Gesetzes verstehen.

Im Text des 28. Vortrags verkörpert sich diese Selbstverdopplung des Gesetzes in den fünf „Prinzipien“ der Erscheinung: Neben der Wissenschaftslehre als dem *Prinzip der Erscheinung des absoluten Wissens* benennt Fichte *Sinnlichkeit*, *Legalität*, *Moralität* und *Religion*.⁷⁵¹ Jedes dieser Prinzipien trägt dabei seinerseits eine fünffache Struktur in sich. So ergeben sich 25 (5×5) Grundbestimmungen des Wissens, die – so Fichte – das „Gesetz des ganzen Bewusstseins“⁷⁵² ausmachen.

Nun gilt es zu zeigen, wie Fichte in Vortrag 28 dazu gelangt. Die Analyse der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes stützt sich dort zentral auf das begriffliche Gegensatzpaar des „*Sichmachens*“ der absoluten Vernunft und des „*Nachmachens*“ dieses Sichmachens. Wie bereits dargelegt, wird das innere Verhältnis zwischen Reflexion und Evidenz als ein ursprüngliches „absolutes Faktum“ bestimmt, weil in der Reflexion stets eine Selbstkonstruktion bzw. Selbstreflexion über sie hinausgehenden Evidenz mitvollzogen ist.

Fichte bezeichnet diesen Zusammenhang als den unmittelbaren „Effekt“ des „Sichmachens“ der Vernunft⁷⁵³: „die Vernunft macht sich selber schlechthin intuirend.“⁷⁵⁴ Das *Sichmachen* benennt die ursprüngliche Selbstkonstruktion der Evidenz, die unsere wesentliche Bestimmung ausmacht. Deshalb lässt sie sich nicht aus einer anderen *genetischen Prämisse* ableiten, sondern muss schlechthin als ein

des absoluten Gesetzes gleichgesetzt, insofern als das absolute Gesetz selbst das Gesetz eben dieser Selbstreflexion der absoluten Evidenz ist.

⁷⁵¹ GA, II/8, S. 416 ff.

⁷⁵² GA, II/8, S. 420.

⁷⁵³ GA, II/8, S. 410.

⁷⁵⁴ Ibid.

Faktum, als ein *Tat*, vorausgesetzt werden. Das, was wir besitzen, ist der Effekt dieses ursprünglichen Sichmachens.

Doch es geht hier nicht nur um die faktische Gegebenheit des absoluten Gesetzes, sondern zugleich um die Bedingungen der Reflexion der Wissenschaftslehre auf dieses Gesetz. Dabei handelt es sich *nicht* darum, welche empirisch-historische Schritte ein bestimmter Forscher bei der Reflexion des absoluten Gesetzes tatsächlich vollzieht, sondern um die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen dieser Reflexion überhaupt. Zu diesen Bedingungen gehört wesentlich, dass die Reflexion auf das absolute Gesetz nicht äußerlich an dieses herangetragen wird, sondern so verfasst ist, dass die in uns ursprünglich vorliegende präbewussten Selbstreflexion der absoluten Einheit *innerlich* auf ihr eigenes Reflektiert-Werden verweist. Dieser innere Reflexionsgrund lässt sich unschwer identifizieren: Die präbewusste Selbstreflexion der absoluten Einheit muss sich selbst reflektieren, um sich *als* Selbstreflexion der absoluten Einheit innerlich. Nur wenn die ursprüngliche Selbstreflexion der absoluten Einheit zugleich selbst reflektiert wird, kann sie *sich als solche fixieren und erhalten*. Daraus ergibt sich das „*Nachmachen*“ des *Sichmachens* der Vernunft: eine notwendige Selbstreflexion der präbewussten Selbstreflexion der absoluten Einheit, durch die diese sich selbst bestimmt als Äußerung und Erscheinung der absoluten Einheit:

Es entsteht hier zugleich eine absolute *Urthätigkeit* und Bewegung, als *an sich*: und ein Machen oder Nachmachen dieser Urthätigkeit, als ihr *Bild*. (Das Erste erklärt ursprünglich die sich selbstmachende und ergebende Evidenz, die uns noch in allen Untersuchungen ergriffen hat; das Zweite unsere Nachconstruction derselben, wie es uns auch noch immer erschienen ist).⁷⁵⁵

Das Verhältnis zwischen *Machen* und *Nachmachen* ist eine intrinsische Wechselbeziehung. Fichte meint, dass sich aus dieser inneren Verschränkung eine Struktur der Fünffachheit entwickeln lässt. Wie bereits in der früheren Auslegung der Fünffachheit gezeigt wurde, bildet auch hier die doppelte Selbstverdopplung der Reflexion das konstitutive Zentrum. Zunächst umfasst die durch das *Sichmachen* ursprünglich gesetzte Reflexion auf die absolute Einheit zwei ineinandergreifende Momente: das Einleuchten der Evidenz und den Vollzug des Selbstüberschreitens der Reflexion. Fichte bezeichnet diese beiden Momente als „das stehende Objekt“ und „das stehende Subjekt“.⁷⁵⁶

Aus der Reflexion auf diese Reflexion – dem *Nachmachen* – ergibt sich nun die Möglichkeit, das *Sichmachen* selbst sowohl objektiv als auch subjektiv zu deuten. Im ersten Fall ist das *Sichmachen* „das Machen des Seins“⁷⁵⁷: Das heißt: Sichmachen wird nichts anderes als die *Selbstkonstruktion der*

⁷⁵⁵ GA, II/8, S. 410, 412.

⁷⁵⁶ GA, II/8, S. 412.

⁷⁵⁷ Ibid.

absoluten Einheit (des Seins) reflektiert. Die Reflexion ist das Resultat dieser Selbstkonstruktion, und diese Selbstkonstruktion ist die *ratio essendi* der Reflexion. Im zweiten Fall ist das *Sichmachen* „das Machen des Machens“⁷⁵⁸: Das heißt: Sichmachen wird nur insofern als Selbstkonstruktion der absoluten Einheit gewahrt, als es *als Sichmachen* reflektiert wird. Die Reflexion ist hier die *ratio cognoscendi* dieser Selbstkonstruktion. In den Begriffen der *Bild*-Struktur formuliert: Das *Machen des Seins* ist das *Bilden des absoluten Objekts*, das insofern absolut ist, als es sich selbst zum Bild bringt. Das *Machen des Machens* ist das *Bilden des absoluten Subjekts*, das insofern absolut ist, als es das absolute Objekt bildet, das sich selbst zum Bild bringt.

Strukturell analoge Momente sind bereits im 25. und 26. Vortrag aufgetreten. Was unterscheidet sie von der aktuellen Darstellung? Meine These lautet: Innerhalb des hier entfalteten Schemas können die Ausführungen in Vortrag 25 und 26 jeweils als die „objektive“ und die „subjektive“ Seite dieses Schemas verstanden werden. Der deutlichste Hinweis darauf liegt m. E. darin, dass auch die in den Vorträgen 25 und 26 entwickelte Fünffachheitsstruktur jeweils einem Einheitsprinzip folgt, Prinzip, das sich aus der gegenwärtigen Perspektive je als eine *objektive* bzw. *subjektive* Deutung des *Sichmachens* der Evidenz rekonstruieren lässt.

Im 25. Vortrag ist das Prinzip der Einheit die absolute Gesetzmäßigkeit selbst, die der absoluten Einheit zugehört und aus ihr hervorgeht – dies entspricht dem, was im 28. Vortrag als das *Machen des Seins* verstanden wird. Im 26. Vortrag hingegen ist das Prinzip der Einheit die freie reflexive Handlung des Subjekts, verstanden als subjektive Bedingung der Erkenntnis des Gesetzes – dies entspricht dem, was nun als *Machen des Machens* gedeutet werden kann. Aus der Perspektive des 28. Vortrags wird deutlich: Die wahre Selbstäußerung der absoluten Einheit liegt weder ausschließlich im bloßen Gesetz noch allein in der freien Handlung, sondern in der *Selbstreflexion des Gesetzes* selbst – Eben diese Selbstreflexion bringt die beiden zuvor getrennten Einheitsprinzipien zur Einheit. Diese Selbstreflexion des absoluten Gesetzes bildet das neue, vereinigende Prinzip der im 28. Vortrag dargestellten Fünffachheit. Fichte nennt dieses Prinzip das *Selbstintelligieren* der absoluten Vernunft:

[W]ir oder die Vernunft stehen nicht mehr, Weder in jener objektivierten Vernunft, noch in der subjektivierten; - denn davon gerade ist ja zu abstrahieren, - sondern rein im Mittelpunkte des absolut effektiven sich Machens; die Vernunft ist durchaus lebendig in sich selber aufgegangen, und zu einem innern Ich, Umkreise und Mittelpunkte geworden in der W.-L. – denn hier ist die W.-L. - wie es gefordert wurde; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraktion. Die absolute Vernunft ist das *absolute* (durchgeführte) Intelligieren ihrer selber, und

⁷⁵⁸ Ibid.

Fichtes begriffliche Unterscheidung von „objektivierter“ und „subjektivierter“ Vernunft bestätigt in der Tat die obige Deutung: Die in den Vorträgen 25 und 26 entwickelten fünffache Strukturen stellen jeweils eine partielle, nämlich die objektive bzw. subjektive Seite der absoluten Vernunft dar. Die Darstellung des neuen Einheitsprinzips der Fünffachheit im 28. Vortrag zielt hingegen auf den „Mittelpunkt“ zwischen diesen beiden Seiten. Dass dieser Mittelpunkt in der *Wissenschaftslehre* zur Erscheinung gelangt, bestätigt meine These: Fichte will zeigen, auch die reflexive Tätigkeit der Wissenschaftslehre, durch welche das absolute Gesetz konstruiert wird, muss in die Struktur dieses Gesetzes selbst *integriert* werden, sodass dieses Gesetz keinesfalls lediglich als ein Produkt subjektiver Tätigkeit verstanden werden darf.

Das absolute Gesetz kann im gewöhnlichen Wissen unthematisch gegeben sein – als *Effekt* des Sichmachens der Vernunft –, es kann aber auch in der Wissenschaftslehre thematisch gemacht werden – als *Nachmachen* bzw. *Bilden* dieses Sichmachens. Um jedoch in beiden Modi erscheinen zu können, muss das absolute Gesetz des Begriffs – und das ist entscheidend – etwas „*Mehr*“ sein als beide Modi selbst. Genau das ist seine *Selbstreflexion*: Es ist zugleich dasjenige, was unthematisch vorliegt, und das, was thematisch reflektiert wird, und es kann zwischen diesen beiden Modi *umschlagen*. In diesem *Umschlagenkönnen* zeigt sich die Selbsttransparenz der Selbstreflexion des Gesetzes. Die Reflexion der Wissenschaftslehre auf das absolute Gesetz ist ein faktischer Umschlag vom Unthematischen ins Thematische – doch dieser Umschlag setzt seinerseits voraus, was die Selbstreflexion des Gesetzes als *Umschlagen-Können* darstellt. In diesem Sinne ist die Konstruktion der Wissenschaftslehre nicht verständlich ohne die Mitvollzogenheit der Selbstreflexion des Gesetzes. Ohne Letztere bleibt Erstere unintelligibel. Eben in diesem Sinn ist die Ausführung der Wissenschaftslehre nicht in erster Linie ein von einem Jemand vollzogener Akt der Reflexion, sondern das *Selbstintelligieren* der Vernunft selbst.

M. E. stellt die Entdeckung der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes als *Umschlag-Können* den zentralen theoretischen Ertrag des 28. Vortrags dar. Die dritte Darstellung des Schemas der Fünffachheit ist insofern keine bloße Wiederholung oder Iteration der vorangegangenen Darstellungen, als sie eine bis dahin bestehende, noch nicht vollständig durch das Schema eingeholte *Lücke* schließt. Diese Lücke ist die zuvor nicht hinreichend genetisierte freie reflexive Tätigkeit der Wissenschaftslehre selbst. Diese Lücke wird durch den Begriff des *Selbstintelligierens* – bzw. der Reflexion der Reflexion – endgültig gefüllt. Das Wissen der Wissenschaftslehre wird dadurch nicht relativiert, dass es innerhalb eines Gefüges faktischen menschlichen Wissens steht; vielmehr gilt umgekehrt: Sowohl das gewöhnliche Wissen als auch das Wissen der Wissenschaftslehre sind lediglich *zwei Modi der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes*, zwischen denen das Gesetz selbst *umschlagen* kann. Die *Matrize* bzw. der *Umkreis*, innerhalb dessen sich die willkürliche Freiheit überhaupt bewegt, ist nun abschließend

⁷⁵⁹ GA, II/8, S. 412, 414.

bestimmt – und zwar als das sich reflexiv selbst verdoppelnde Gesetz. Damit verliert die willkürliche Freiheit ihre Position, aus der heraus sie die Konstruktion der Wissenschaftslehre kritisieren könnte. Die selbstintelligierende Vernunft, so Fichte, „füllt nun durchaus [/] den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide.“⁷⁶⁰

Eine letzte, im Zusammenhang mit der Kritik der historischen Relativität noch zu beantwortende Frage lautet: Wenn das gesamte menschliche Bewusstseinsleben und die menschliche Geschichte apriorisch durch die selbstreflexive Struktur der Fünffachheit fundiert sind, wie soll dann die Wissenschaftslehre sich selbst – als ein Zustand des Wissens – in ihrer kontingenten Stellung innerhalb der menschlichen Geschichte verstehen?⁷⁶¹ Das Denken der Wissenschaftslehre erscheint als ein kontingentes Ereignis, das zu einem bestimmten Punkt in der menschlichen Geschichte faktisch auftritt. Die Struktur des absoluten Gesetzes ist dem Wissenschaftslehrenden nicht von Anfang an durchsichtig, sondern kann nur durch aktive, anhaltende Abstraktion und Reflexion erreicht werden. Die Frage ist nun: Wenn wir nicht auf die apriorischen Bedingungen der Erscheinung des absoluten Gesetzes (das heißt auf seine Selbstreflexion) abzielen, sondern allein auf die kontingente und faktische Erscheinung des absoluten Gesetzes, wie lässt sich dann das Verhältnis dieses zufälligen Ereignisses zum absoluten Gesetz begreifen?

Bezüglich dieser Frage müssen wir zunächst auf die grundlegende Voraussetzung der Erscheinungslehre verweisen: Die Lehre des Notwendigkeitsgesetzes der Vernunft, auf die die Erscheinungslehre zielt, richtet sich durchgängig auf das Verhältnis zwischen dem menschlichen Subjekt und der absoluten Einheit. Das Gesetz der Fünffachheit ist das diesem Verhältnis eigentümliche Gesetz. In diesem Sinn ist die Wissenschaftslehre als eine nicht-dogmatische, letztbegründende Philosophie keineswegs verpflichtet, die Aufgabe zu übernehmen, aus einer Art göttlicher Perspektive begrifflich durchsichtig zu machen, wie die absolute Einheit in uns erscheint. Vielmehr nimmt sie die Erscheinung der absoluten Einheit als ein Faktum und analysiert deren Möglichkeitsbedingungen. Die ursprüngliche Erscheinung der absoluten Einheit bleibt demnach ein irreduzibles, nicht begreifbares Vorkommnis – ein radikales Kontingenzergebnis. Die Wissenschaftslehre kann dieses Vorkommnis nachträglich als einen strukturell notwendigen, gesetzmäßig geformten Zusammenhang explizieren, doch dieses Gesetz ist nicht von Anfang an durchsichtig. Die faktische Erscheinung ist, so Fichte, „ein, nur mir, dem absolut durch die Erscheinung projicirten Ich, unzugängliches sich Machen der Vernunft, ursprünglicher Vernunft-Effekt.“⁷⁶²

Diese Unzugänglichkeit bzw. dieser Entzug stellt keineswegs ein Defizit des bisher Ergebnisses dar, sondern spielt ihrerseits eine konstitutive Rolle innerhalb der Struktur der Selbstreflexion des Gesetzes. Gerade diese ursprüngliche Unzugänglichkeit eröffnet die Möglichkeit einer internen Distanzbildung der Selbstreflexion des Gesetzes. Die Struktur der Selbstreflexion des absoluten

⁷⁶⁰ *GA*, II/8, S. 410.

⁷⁶¹ *GA*, II/8, S. 414.

⁷⁶² *Ibid.*

Gesetzes ist keine statische, sondern eine Dynamik, die – wie bereits dargelegt – im *Umschlag zwischen der Nicht-Explizitheit und der Explizitheit des Gesetzes* besteht. Insofern ist die Kontingenz, Unvorhersehbarkeit und Instabilität, welche die faktische Erscheinung charakterisieren, keineswegs bloß ein Moment, das aufgehoben werden müsste, sondern ein innerer Bestandteil der Dynamik der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes selbst. Fichte bringt dies zum Ausdruck, indem er versucht, ein „Grundgesetz“ der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes zu formulieren:

Soll [...] diese Einheit genetisch erscheinen, so muß in der Erscheinung das Bewußtsein, wovon abstrahierend ausgegangen wird, erscheinen als ein absolut Wandelbares und Mannigfaltiges [...] ⁷⁶³

Das „absolut Wandelbare und Mannigfaltige“ bezeichnet genau jene Kontingenz der faktischen Erscheinung. Die Struktur der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes – verstanden als *Umschlagen-Können* – bringt eine Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck, die nicht in der einseitigen Negation von Kontingenz besteht, sondern in der Notwendigkeit der Kontingenz selbst, insofern das faktische Erscheinen bzw. die kontingente, dynamische und vielfältige Entfaltung des menschlichen Bewusstseinslebens nunmehr als immanenter Bestandteil der Gesetzmäßigkeit verstanden wird. Mit der Notwendigkeit der Kontingenz ist zugleich die Notwendigkeit gesetzt, dass die kontingente Erscheinung durch die Selbstreflexion des absoluten Gesetzes in eine explizite Struktur der Notwendigkeit *umschlagen kann*. ⁷⁶⁴ Die „Reflexion der Reflexion“ verkörpert sich somit als, wie Schnell hervorhebt, *Erscheinung der Erscheinung*. ⁷⁶⁵ Die Selbstreflexion des absoluten Gesetzes ist zugleich die Selbstreflexion der Erscheinung – das heißt, der Umschlag von der *Urerscheinung* hin zur *rational-transzendental selbst-aufgeklärten Erscheinung*, wie sie innerhalb der Wissenschaftslehre zur Darstellung gelangt.

Den Gedanken, dass die Selbstreflexion des Gesetzes der Fünffachheit zugleich die Selbstreflexion der Erscheinung ist, expliziert Fichte an entscheidender Stelle weiter. Seiner Analyse zufolge erscheint die Erscheinung *vor* und *nach* der Wissenschaftslehre gleichsam *zweimal*. Die erste Erscheinung ist die ursprüngliche, nicht einsehbare und kontingente Manifestation der absoluten Einheit, verstanden als die *materiale Seite* der Selbstreflexion des Gesetzes der Fünffachheit: „Das Ich des Bewußtseins in der Erscheinung ist unbegreiflicher Vernunft-Effekt zuvörderst der Materie nach.“ ⁷⁶⁶

⁷⁶³ GA, II/8, S. 416.

⁷⁶⁴ Damit stellt sich hier eine ausgezeichnete Form dessen dar, was Schnell als „kategorische Hypothetizität“ bezeichnet. Vgl. Schnell 2023, S. 189 f.

⁷⁶⁵ Damit knüpfe ich an eine zentrale These Schnells an, wonach die Figur der „Erscheinung der Erscheinung“ bzw. der „Reflexion der Reflexion“ den systematischen Abschlussgedanken der WL-1804/II bildet (vgl. Schnell 2023, S. 183ff.). Diese Einschätzung lässt sich zurückbeziehen auf die in der Einleitung entwickelte These, warum ich unter den drei Zugängen zur WL-1804/II – dem gewissheitstheoretischen, dem logischen und dem reflexionslogischen – dem letzteren den Vorzug gebe.

⁷⁶⁶ GA, II/8, S. 416.

Die zweite Erscheinung hingegen ist die Form, in der dieses Gesetz in der Wissenschaftslehre explizit gemacht und begrifflich fixiert wird – dies ist die *formale Seite* der Selbstreflexion: „Das Ich des Bewußtseins ist Vernunft-Effekt in der begreiflichen, und von uns oben sehr wohl begriffenen Form dieses Effektes, in den aufgestellten vier Gliedern.“⁷⁶⁷

Auf dieser Grundlage können gewöhnliches Wissen und das Wissen der Wissenschaftslehre als zwei Seiten ein- und desselben Selbstreflexionsprozesses des Gesetzes der Fünffachheit begriffen werden: Sobald diese Struktur im Wissen der Wissenschaftslehre explizit gemacht wird, muss das gesamte menschliche Bewusstseinsleben durch eben diese Struktur seine rationale und transzendente Selbstaufklärung vollziehen.

Aus dieser Perspektive lässt sich das faktisch entwickelte menschliche Bewusstseinsleben in fünf Erscheinungsformen bzw. fünf *Standpunkte* gliedern, deren jeweilige Erscheinungsprinzipien den zuvor herausgearbeiteten fünf Momenten des Gesetzes der Fünffachheit entsprechen⁷⁶⁸: (1) Das „stehende Objekt“ entspricht dem *Prinzip der Sinnlichkeit*; (2) das „stehende Subjekt“ dem *Prinzip der Legalität*; (3) das „Bilden des Subjekts“ bzw. das „Machen des Machens“ dem *Prinzip der Moralität*; (4) das „Bilden des Objekts“ bzw. das „Machen des Seins“ dem *Prinzip der Religion*; (5) die Wissenschaftslehre selbst ist diejenige Erscheinungsform, die diese fünffache Struktur zur Explikation bringt.⁷⁶⁹ Sie fungiert damit als *fünftes Prinzip*, das die vier übrigen Standpunkte *vereinigt*: wie bereits im vorangehenden Abschnitt dargelegt, ist es einzig die Wissenschaftslehre, die eine Perspektive auf die *Einheit* des vielfältigen und wandelbaren menschlichen Bewusstseinslebens eröffnet. Jeder dieser fünf Standpunkte impliziert die vier anderen, wodurch sich die *Selbstverdopplung* des Gesetzes der Fünffachheit im ganzen Bewusstseinsleben ergibt – in der Gestalt von „25 Grundbestimmungen des Wissens“.⁷⁷⁰

In einer entscheidenden Passage bestätigt Fichte eines unserer zentralen Argumente: Wissen ist ursprünglich eine Selbstreflexion der Evidenz, wobei diese Selbstreflexion der Evidenz zugleich reflexiv sich selbst verdoppelt – weshalb das Wissen durch eine verdoppelte Struktur der Fünffachheit gebildet ist:

Daß diese Zerspaltung in 25 Formen, mit dem absoluten Zerfallen des Realen, oder des in seiner Einheit unmittelbar unzugänglichen Vernunft-Effektes, in absolute Mannigfaltigkeit selber zusammenfalle, ist schon erwiesen, denn die Mannigfaltigkeit überhaupt entsteht aus der genetischen Natur der Reflexion auf die Einheit, diese Reflexion auf die Einheit zerfällt aber

⁷⁶⁷ Ibid.

⁷⁶⁸ Vgl. *GA*, II/8, S. 416 ff.

⁷⁶⁹ Die Deduktion der fünf Standpunkte erfolgt in der WL-1804/II vergleichsweise knapp. Eine ausführlichere Interpretation dieser Deduktion unter Einbeziehung der *Anweisung zum seligen Leben* bietet Schmid. Vgl. Schmid (2004), S. 105–112. Ferner zu *Anweisung zum seligen Leben* vgl. Jaenecke (2023).

⁷⁷⁰ *GA*, II/8, S. 418.

unmittelbar in die Fünffachheit, darum muß die Mannigfaltigkeit, von der zu abstrahieren ist, nach demselben Vernunftgesetze in die Form der Fünffachheit zerfallen.⁷⁷¹

Wir erkennen unschwer den theoretischen Vorteil von Fichtes Gedanke, die Kontingenz in das absolute Gesetz selbst zu integrieren: Er schafft damit Raum für die menschliche Freiheit *innerhalb* des absoluten Gesetzes. Oder anders gesagt: Er macht den Gedanken eines absolut einheitlichen Gesetzes kompatibel mit der Idee subjektiver Freiheit. Die notwendige Kontingenz der Uerscheinung der absoluten Einheit markiert den Spielraum der Freiheit des Subjekts. Das menschliche Leben kann sich stets in vielfältiger und wandelbarer Form entfalten. Doch das hindert nicht daran, dass diese Freiheit in einem Prozess der Selbstaufklärung in eine ursprüngliche Matrize zurückgeführt wird – in das Gesetz der Selbstreflexion des absoluten Gesetzes. So lässt sich auch verstehen, warum Fichte schließlich erklärt, dass die Erscheinungslehre zugleich die endgültige *Genesis des Bewusstseins* sein wird.⁷⁷²

Mit diesem Schritt, in dem das im Rahmen der Wissenschaftslehre konstruierte absolute notwendige Gesetz zugleich als dasjenige ausgewiesen wird, dem das gesamte menschliche Bewusstseinsleben unterliegt, wird auch die letzte Variante des Notwendigkeitsproblems – nämlich die der historischen Relativität – gelöst. Damit erschöpft Fichte die drei zentralen Varianten des Notwendigkeitsproblems und liefert eine *abschließende Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeit der Vernunft*.

Unter dem leitenden Gesichtspunkt meiner Untersuchung – d. h. der Frage nach der Begründbarkeit des Prinzips der idealistischen Metaphysik – ist dieser Schritt zugleich als eine *Aufwertung* der Stellung der Erscheinungslehre innerhalb der WL-1804/II zu betrachten. Denn er zeigt, dass die Argumentation der Erscheinungslehre selbst die *adäquateste Antwort* auf das von mir seit dem dritten Kapitel thematisierte Grundproblem realisiert: Während Schellings und Hegels subjektivistische Kritik geltend macht, dass der von Fichte seit der *GWL* entwickelte nicht-dogmatische, transzendental-reflexive Zugang nicht ausreiche, um das Problem des Subjektivismus zu überwinden und somit auch nicht in der Lage sei, auf Maimons doppelte Problemstellung der realen Notwendigkeit zu antworten, so besteht die Aufgabe der WL-1804/II gerade darin, zu zeigen, wie ein solcher transzendental-reflexiver Zugang doch dazu beitragen kann, die Subjektivismuseinwände und ihre Varianten substanziell zu beantworten.

Dieser Beitrag wird nun adäquat ausgewiesen: Die verschiedenen subjektivistischen Zweifel an der realen Notwendigkeit der Vernunft werden durch den Gang der *genetischen Selbsterklärung der Reflexion* innerhalb der Wissenschaftslehre überwunden. Damit gelangt die WL-1804/II zu ihrem systematisch entscheidenden *Abschlussgedanke*: Die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft ist keine dogmatisch behauptete, sondern eine, die sich selbst in der Wissenschaftslehre als reale

⁷⁷¹ GA, II/8, S. 418, 420.

⁷⁷² GA, II/8, S. 420.

Notwendigkeit reflektiert und damit selbst begründet. Dies stellt die Selbstrealisation einer *nicht-dogmatischen Letztbegründung* dar.

5.3.5 Fazit

Selbst wenn bereits begründet wurde, *dass* es ein absolutes, aus der Einheit der Vernunft hervorgehendes Gesetz der Notwendigkeit gibt, und selbst wenn dieses Gesetz hinsichtlich seines *Was-Gehalts* abgeleitet wurde, so bleibt doch weiterhin die Frage offen: Unsere Erkenntnis dieses Gesetzes in der Wissenschaftslehre stellt zunächst ein kontingentes historisches Ereignis dar, eine spezifische „*Erscheinung*“, die aus subjektiver Tätigkeit hervorgeht. Es bleibt daher die Frage, worin diese *Erscheinungsform* sich von den vielfältigen Erscheinungsformen des menschlichen Bewusstseinslebens unterscheidet und wodurch sie sich auszeichnet als eine Erscheinungsform, die in einem eigentümlichen Verhältnis zur realen Notwendigkeit der absoluten Einheit steht. Diese Art von Problem, die ich als historische Relativität bezeichne, stellt die letzte Variante der Notwendigkeitsproblematik dar, die in den Vorträgen 26 bis 28 der WL-1804/II behandelt wird.

Zur Lösung dieses Problems deduziert Fichte im 26. Vortrag zunächst die subjektiv-handlungstheoretische Bedingung dafür, dass die Wissenschaftslehre zu ihrer Ansicht gelangen kann. Diese Deduktion ist eine Analyse ihres grundlegenden Vollzugs – der genetischen Selbsterklärung der Reflexion –, die Fichte hier als „Sichdurchdringung des Sehens“ bezeichnet. Mit dieser Analyse zeigt Fichte, dass auch die subjektiv-handlungstheoretische Bedingung dieses genetischen Vollzugs selbst als eine Struktur der Fünffachheit bestimmt werden kann.

In dem 27. Vortrag zeigt Fichte weiter, warum die subjektiv-handlungstheoretische Bedingung der Wissenschaftslehre von einem gewöhnlichen freien Vollzug des faktischen Wissens zu unterscheiden ist. Der Grund liegt darin, dass es sich bei jener Bedingung um ein ursprüngliches Durchdringen des Wesens der menschlichen Freiheit selbst handelt. Das Ergebnis ist: Das Wesen der menschlichen Freiheit besteht im *Effekt der präbewussten Selbstkonstruktion bzw. Selbstreflexion der absoluten Evidenz*. Dieser Effekt ist nicht das Resultat eines freien reflektierenden Aktes, sondern ein „absolutes Faktum“, das von der absoluten Einheit selbst vorkommt und die Reflexion überhaupt erst möglich.

In diesem Sinne muss das Verhältnis und die Unterscheidung zwischen der Ansicht der Wissenschaftslehre und der gewöhnlichen Ansicht des faktischen Wissens innerhalb des menschlichen Lebens neu bestimmt werden: Während die gewöhnliche Ansicht selbst ein Effekt bzw. ein absolutes Faktum der präbewussten Selbstreflexion der absoluten Evidenz *ist*, ist die Ansicht der Wissenschaftslehre die Selbstreflexion dieser Selbstreflexion der Evidenz, in der Genesis und absolutes Faktum ineinsfallen.

Dank dieses Zusammenhangs wird deutlich, dass das Wissen der Wissenschaftslehre als eine Erscheinungsform nicht einfach nur eine unter vielen möglichen Erscheinungsformen im menschlichen

Bewusstseinsleben darstellt, sondern eine ausgezeichnete Erscheinungsform ist, von der aus eine *genetische Gesamterklärung* der gesamten Geschichte des menschlichen Bewusstseinslebens ermöglicht wird. Diese genetische Gesamterklärung besteht darin, die gesamte Geschichte des menschlichen Bewusstseinslebens als einen Prozess zu begreifen, in dem sich *die präbewusste Selbstreflexion der Evidenz zur expliziten Reflexion entfaltet*. In diesem Prozess erweist sich die in der Wissenschaftslehre erreichte Selbstreflexion der Selbstreflexion der Evidenz als die bestimmungsreichste und expliziteste Erscheinungsform.

Gerade in dieser Hinsicht wird die Erkenntnisform der Wissenschaftslehre zu einem *deduktionslogischen Prinzip* der gesamten Erscheinungsformen: Von ihr aus lassen sich die unterschiedlichen Gestalten gewöhnlicher Ansichten genetisch als *Manifestationen* der präbewussten Selbstreflexion der Evidenz *auf unterschiedlichen Stufen der Expliztheit* verstanden und erklärt werden können.

Diese genetische Gesamterklärung wird im 28. Vortrag vollzogen. Ihr Kern liegt in der Analyse der in der Wissenschaftslehre realisierten Selbstreflexion der Selbstreflexion der Evidenz, also des genannten deduktionslogischen Prinzips. Diese Analyse verbindet das in Vortrag 25 entwickelte fünffache Gesetz der Selbstreflexion der Evidenz mit dem in Vortrag 26 explizierten fünffachen Gesetz des reflexiven Vollzugs der Wissenschaftslehre und zeigt, dass die Erkenntnisform der Wissenschaftslehre selbst wesentlich in der *Selbstreflexion dieses fünffachen Gesetzes* besteht – und genau dies bildet die innere Struktur der Selbstreflexion der Selbstreflexion der Evidenz. Ausgehend von diesem Befund vollzieht Fichte sodann eine Deduktion der fünf Grundgestalten der Geschichte des menschlichen Bewusstseinslebens. Dadurch wird das fünffache Gesetz der Selbstreflexion als die letzte, absolut notwendige Matrize ausgewiesen, in der sich die menschliche Freiheit bewegt.

Mit diesem Schritt wird zugleich die Erscheinungslehre in ihrer systematischen Bedeutung gewürdigt: Sie erfüllt die zentrale Aufgabe der WL-1804/II – nämlich den theoretischen Nachweis zu erbringen, dass der nicht-dogmatische, transzendental-reflexive Zugang die idealistische Metaphysik gegen den Subjektivismus – und damit gegen Maimons doppelte Problematik der realen Notwendigkeit – verteidigungsfähig macht. Dieser Gedanke kulminiert im systematisch entscheidenden Abschluss der nicht-dogmatischer Letztbegründung in WL-1804/II: der selbstreflexiven realen Notwendigkeit der Vernunft.

Schluss

Metaphysik nach Kant – warum und wie?

Nach einem verbreiteten philosophiegeschichtlichen Verständnis begründeten Fichte, Schelling und Hegel nach Kant ein metaphysisches Programm des Idealismus. In der vorliegenden Untersuchung wird „idealistischen Metaphysik“ im allgemeinen Sinn als ein systematischer Zugriff auf die intelligible Struktur der Realität verstanden, der von einer apersonalen, autonom fungierenden Einheit der Vernunft als letztem Prinzip ausgeht. Die historisch-systematische Prüfung der Möglichkeit einer solchen Metaphysik zeigt, dass sich in den idealistischen Auseinandersetzungen um das Projekt einer Metaphysik nach Kant eine spezifische problemgeschichtliche Linie abzeichnet, die auf die Möglichkeit und Motivation einer *transzendentalphilosophischen, nicht-dogmatischen* Grundlegung der idealistischen Metaphysik verweist. Vor diesem Hintergrund wurde in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet, dass Fichtes WL-1804/II als eine *voll entfaltete* Ausformung dieses Begründungstyps zu begreifen ist und als eine eigentümliche wie philosophisch fruchtbare Gestalt der nachkantischen idealistischen Metaphysik gewürdigt werden muss.

Die Argumentation dieser Grundthese stützt sich auf zwei methodische Zugänge: einerseits auf eine historisch-systematische Rekonstruktion der genannten problemgeschichtlichen Linie, andererseits auf eine argumentationsanalytische Lektüre der WL-1804/II entlang eben dieser Linie. Im ersten Schritt der Argumentation wurde anhand einer systematischen Interpretation von Salomon Maimons Kant-Kritik gezeigt, dass dessen Philosophie die *grundlegende Spannung* markiert, mit der die idealistische Metaphysik nach Kant konfrontiert ist: einerseits die *Notwendigkeit*, eine auf autonom tätiger Vernunft basierende Metaphysik zu entwickeln, andererseits die *Schwierigkeit*, deren *Realität und Notwendigkeit* im philosophischen Wirkungszusammenhang Kants zu begründen.

Im zweiten Schritt habe ich die Argumentationslinie rekonstruiert, mit der Fichte – ausgehend von der ersten Ausarbeitung idealistischer Metaphysik in der *GWL* von 1794/95 – diese Spannung zu lösen versucht: Die nachkantische Grundlegung der Metaphysik kann, so Fichtes Ansatz, gerade durch eine Radikalisierung der antidogmatischen, transzendental-reflexiven Methode Kants geleistet werden. Ich bezeichne diesen Ansatz als Versuch einer *transzendental-idealistischen Metaphysik*.

Weiterhin wurde gezeigt, dass die um 1801 einsetzende Subjektivismuskritik an Fichte als eine Diagnose Schellings und Hegels von Fichtes früherem Ansatz gelesen werden kann, insofern dieser aus ihrer Sicht noch nicht in der Lage erscheint, die von Maimon formulierte Grundfrage der idealistischen Metaphysik in ihrer ganzen Tiefe zu beantworten. Mit anderen Worten: Ich vertrete die These, dass die Subjektivismuskritik die Problemstellung der von Maimon aufgeworfenen Grundlegung der idealistischen Metaphysik systematisch *vertieft* hat – in einer Weise, die Fichtes frühe Konzeption nach Schelling und Hegel nicht zu leisten vermochte und die sich später zum Kristallisationspunkt der

systematischen Differenz zwischen beiden Denkern entwickelte.

Vor diesem Hintergrund habe ich sodann den spezifischen Beitrag der WL-1804/II herausgearbeitet. Ich habe gezeigt, dass Fichte in diesem Werk seine transzendentalphilosophische, antidogmatische Grundlegung der idealistischen Metaphysik entscheidend *weiterentwickelt*, um auf die durch die Subjektivismuskritik verschärfte Problemlage eine systematisch tragfähige Antwort zu geben. Während Schelling und Hegel infolge dieser Kritik die transzendental-reflexive Methode als ungangbar betrachteten, bringt Fichte in der WL-1804/II eben diesen Weg zu einem neuen Reflexionsniveau und vollzieht auf dieser Grundlage eine erneuerte Grundlegung idealistischer Metaphysik.

In einer argumentationsanalytischen Lektüre der WL-1804/II habe ich herausgearbeitet, dass sich die beiden Hauptteile des Werks – die *Wahrheitslehre* und die *Erscheinungslehre* – als zwei systematische Schritte im Vollzug dieser Grundlegung verstehen lassen: jeweils als nicht-dogmatische Begründungen der *Realität* und der *Notwendigkeit* der transzendental-idealistischen Metaphysik.

Auf dieser Grundlage habe ich versucht, sowohl systematisch als auch historisch den Stellenwert der WL-1804/II innerhalb der klassischen deutschen Philosophie herauszustellen: Systematisch zeigt sich in diesem Werk, wie der transzendentalphilosophische Zugang als ernstzunehmender Kandidat für die Grundlegung einer nachkantischen Metaphysik profiliert werden kann und in der Lage ist, zentrale metaphysische Grundfragen wie die nach der Realität und Intelligibilität auf reflektierter Ebene zu beantworten. Historisch gesehen erweist sich die WL-1804/II zugleich als Fichtes philosophische Replik auf die Subjektivismuskritik Schellings und Hegels sowie als konsequente Weiterentwicklung seines eigenen Denkweges seit der *GWL*.

Der Gesamtverlauf der Argumentation lässt sich auf einer höheren Reflexionsstufe wie folgt zusammenfassen und verdichten.

I

Ein wichtiger Fortschritt in der Forschung der letzten zwei Jahrzehnte zur Frage der Metaphysik nach Kant besteht in der vertieften Einsicht in die Wirkung des nachkantischen Skeptizismus auf die idealistischen Entwürfe einer Metaphysik. Zahlreiche Studien haben aufgezeigt, dass die Kant-Kritiken skeptischer Denker wie Schulze, Maimon oder Jacobi einerseits eine eingehende Auseinandersetzung mit den Konsequenzen der Kantischen Philosophie bieten, die sich in der Folge als eine wesentliche theoretische Ressource für die idealistische Metaphysik erweist, und dass sie andererseits eine Reihe von Schwierigkeiten offenlegen, die in Kants Philosophie ungelöst bleiben und gerade deshalb zu den zentralen Problemen der nachkantischen Idealisten werden. Aus dieser Perspektive lassen sich die idealistischen Systeme nach Kant als kreative Relektüren und Weiterentwicklungen zentraler Einsichten der Kantischen Transzendentalphilosophie verstehen – als Versuche, die dieser Philosophie inhärente Begründungskraft gegenüber dem Skeptizismus auf neue Weise zur Geltung zu bringen.

In Fortführung dieses interpretativen Ansatzes setzt meine Rekonstruktion der problemgeschichtlichen Linie der nicht-dogmatischen Letztbegründung mit dem Beitrag eines der bedeutendsten Vertreter des nachkantischen Skeptizismus an: Salomon Maimon. Für die Fragestellung meiner Arbeit erweist sich Maimons Skepsis als besonders wegweisend, insofern er in ihr eine philosophische Problemanzeige formuliert, die für die weitere Entwicklung und Beurteilung einer idealistischen Metaphysik nach Kant von *grundlegender* Bedeutung ist. Ich bezeichne dieses Problem als das „*doppelte Problem der realen Notwendigkeit*“. Das erste Kapitel meiner Untersuchung widmet sich der systematischen Explikation dieser Problemlage.

Wie bekannt, hatte Maimon in seinem *VTP* von 1790 gegen Kant eingewendet, dieser könne die transzendente Deduktion nur dann erfolgreich vollziehen, wenn er auf die These der Heterogenität von Anschauung und Begriff verzichte und stattdessen ein Konzept der „konstruierenden Vernunft“ annehme. In einer näheren Auslegung dieses Gedankens zeige ich, dass Maimon damit eine Idee vorwegnimmt, die den *nachkantischen idealistischen Metaphysikern* zentral ist: Die im transzendentalen Idealismus Kants herausgearbeiteten transzendentalen Bedingungen müssen von jener Einschränkung befreit werden, die sie als bloße Bedingung der Erscheinung bestimmt und dadurch einen Abstand zu dem an sich Realen erzeugt. Vielmehr müssten sie als konstitutiv auch für das, was *real* ist, ausgewiesen werden. Dies soll dadurch erreicht werden, dass jene transzendentalen Bedingungen nicht als bestimmte, nur faktisch angenommene intelligible Formen verstanden werden, sondern als ein *System* intelligibler Formen, das sich auf eine ursprünglich fungierend, konstruierende Vernunft zurückführen lässt. Wichtig ist, dass dabei diese Vernunft eine so umfassende und grundlegende Deutung der Realität bieten soll, dass der Gedanke einer außerhalb dieser Vernunft liegenden, nicht-intelligiblen Realität hinfällig wird.

In dieser Perspektive erweist sich die konstruierende Vernunft als letzter transzendentaler Grund nicht nur der Form der Intelligibilität, sondern ebenso *der Realität selbst*. Maimons Gedanke lässt sich so als eine prinzipientheoretische Vorform des späteren Gedankens einer absoluten Vernunftseinheit innerhalb der idealistischen Metaphysik deuten. Er aktualisiert – im Ausgang von Kants transzendentelem Ansatz – einen Gedanken, der bereits in der vorkritischen dogmatischen Rationalmetaphysik (etwa bei Leibniz oder Spinoza) eine Rolle spielte: Dass das intelligibel Notwendige zugleich real sei. Im Unterschied zu jener älteren Tradition wird dieser Gedanke hier jedoch in den Horizont eines transzendentalen Idealismus transformiert.

In einem weiteren Schritt zeige ich jedoch, dass Maimon, obwohl er eine wesentliche Grundidee idealistischer Metaphysik antizipiert, gegenüber diesem Prinzipiengedanken selbst eine *skeptische Vorbehaltshaltung* einnimmt. Diese Skepsis hat *Humesche* Züge: Der idealistische Gedanke, dass was intelligibel notwendig ist, auch real ist, wird von Maimon nicht als *faktisch* geltend vorausgesetzt, sondern lediglich als das verstanden, was nach dem Anspruch der Transzendentalphilosophie der Fall *sein soll*, wenn Erfahrung überhaupt möglich sein soll. Damit ist aber noch nicht gezeigt, *was* tatsächlich der Fall *ist* und *was* die Transzendentalphilosophie *faktisch* behaupten *kann*.

Die zentrale Frage lautet daher: Wie kann garantiert werden, dass die Idee einer Einheit von intelligibler Notwendigkeit und Realität selbst reale Notwendigkeit besitzt? Der dogmatische Rationalismus konnte diese Einheit durch die vorausgesetzte Geltung des *Satzes vom zureichenden Grund* behaupten. Für den Skeptiker jedoch bleibt diese Setzung unbegründet. Und gerade diese Art der dogmatischen Voraussetzung wird von der Transzendentalphilosophie kritisiert und zurückgewiesen. Soll letztere also den Gedanken einer absoluten Vernunftseinheit vertreten, so muss sie ihn *auf nicht-dogmatische Weise* als real und notwendig erweisen.

Ich argumentiere, dass Maimon gegenüber dieser Möglichkeit grundsätzlich skeptisch bleibt. Denn es lässt sich fragen:

(1) Selbst wenn – wie im Sinne einer idealistischen Fortentwicklung gefordert – die transzendentalen Bedingungen als System intelligibler Formen auf eine konstruierende Vernunft zurückgeführt werden, die eine umfassende und grundlegende Erklärung der Realität ermöglicht, so bleibt für Maimon dennoch offen, warum ein solches System nicht auch aus der Perspektive eines naturalistischen Reduktionismus als bloß psychologisch bedingtes Produkt erklärbar sein sollte. Warum also sollte es notwendig *real* sein – und nicht lediglich das Resultat psychologischer Prozesse innerhalb einer situierten Erkenntnisperspektive?

(2) Zugleich bleibt, insofern der Aufbau einer Theorie, die die Realität aus einem einheitlichen Vernunftprinzip heraus zu erklären versucht, eine bestimmte konstruktive Arbeit des transzendentalen Philosophen voraussetzt, unklar, warum dieses konstruktive Verfahren nicht als willkürlich gelten sollte, sondern einem Gesetz der Notwendigkeit folgt. Woher wissen wir, dass dieses Verfahren nicht nur subjektivnotwendig, sondern auch im absoluten Sinnen *notwendig* ist?

Ich bezeichne diese beiden Einwände als das Problem der Realität und das Problem der Notwendigkeit.

Das doppelte Problem der realen Notwendigkeit heißt also: Einerseits zwingt die innere Motivation der Transzendentalphilosophie zur Annahme einer absoluten Einheit von Intelligibilität und Realität; andererseits fehlt es ihr an einem Verfahren, um eben diesen Gedanken als real und notwendig zu begründen. In diesem Sinne bleibt für Maimon dieser Gedanke nur als Idee annehmbar, und zwar in einem rein „fiktiven“, hypothetischen Sinn. Nach Maimons Auffassung führt dieser Punkt letztlich dazu, dass die Transzendentalphilosophie dem Humeschen, aus dem Naturalismus hervorgehenden Skeptizismus nicht vollständig standzuhalten vermag.

Mit diesem Problemzusammenhang ist die Vorgeschichte der idealistischen Metaphysik bei Maimon umrissen: Einerseits ist der Gedanke einer von einer Vernunftseinheit ausgehenden idealistischen Metaphysik bereits angelegt, andererseits bleibt dessen *Begründbarkeit* offen. Aus Maimons Sicht ist dieser Gedanke angesichts skeptischer und naturalistischer Einwände derart fragil, dass er letztlich wie ein „Luftschloss“ erscheint – eine schöne, aber unbegründbare Idee.

II

Mit diesem Problem im Blick wende ich mich im zweiten Kapitel dem ersten nachkantischen Programm einer idealistischen Metaphysik zu, nämlich Fichtes *GWL*. Ich argumentiere, dass Fichte dadurch zum *Begründer* der nachkantischen idealistischen Metaphysik wird, dass er die bei Maimon noch lediglich postulierte Idee eines idealistischen metaphysischen Prinzips schöpferisch in eine *wohlfundierte Form* überführt, und zwar in eine Konzeption, die in sich eine Antwort auf das von mir herausgearbeitete doppelte Problem der realen Notwendigkeit enthält.

Charakteristisch für dieses metaphysische Programm ist, so meine These, dass es – gerade entgegen Maimons skeptischem Vorbehalt – zu zeigen vermag, dass eine zureichend entwickelte Transzendentalphilosophie aus sich selbst heraus und in nicht-dogmatischer Weise die reale Notwendigkeit des idealistischen Grundprinzips, der absoluten Vernunft, nachweisen kann. Anders als die in der Forschung vorherrschenden erkenntnistheoretischen Deutungsansätze, die Fichtes Ansatz primär aus dem Begriff des Selbstbewusstseins heraus erklären, vertrete ich die These, dass die *GWL* ein *metaphysisches* System darstellt, das nicht auf vorkritische Voraussetzungen zurückgreift, sondern sich durch eine Radikalisierung der Kantischen *Transzendentalphilosophie* selbst begründet. Eben aus diesem Grund bezeichne ich dieses System als ein Programm *nicht-dogmatischer Letztbegründung*.

Zur Untermauerung dieser These entwickle ich eine Lektüre, die in der *GWL* drei komplementäre Argumentationsformen identifiziert, mit denen die nicht-dogmatische Letztbegründung geleistet wird. Die erste Form besteht in der Radikalisierung des Kantischen Begriffs der Spontaneität zur Idee einer präbewussten, apriorischen, autonom fungierenden Vernunftthandlung. Logische Bedingungen der *Existenz* des Objekts – wie Identität, Negation und Bestimmtheit – werden hier als *Leistungen* einer anonym fungierenden Vernunft verstanden. Fichte zeigt damit, wie die Transzendentalphilosophie auf Maimons Forderung nach einer Ausweitung der transzendentalen Bedingungen antworten kann: Auch wenn die Vernunftthandlung nicht den materialen Gehalt des Objekts erzeugt, sondern nur dessen Formen, ist sie dennoch konstitutiv für seine reale Existenz – denn ohne diese basalen Formen ist die Existenz des Objekts kaum vorstellbar. Die autonome Vernunft ist somit nicht lediglich für die Erscheinung, sondern für das, was *Realität* überhaupt ausmacht, grundlegend konstitutiv.

Die zweite Argumentationsform thematisiert, warum diese Vernunftthandlung nicht bloß hypothetisch, sondern *real notwendig* ist. Erstens zeigt sie: Der Sachverhalt, dass die Existenz des Objekts untrennbar an die fungierende Vernunftthandlung gebunden ist, kann durch eine transzendente Reflexion *evident* gemacht werden. Zweitens: Diese *Evidenz* ist nicht psychologischer Art, sondern stellt die Selbst-Evidenz der Vernunft in ihrer Handlung dar. Es handelt sich hier also um eine Evidenz, die sich aus der Vernunft selbst heraus verifiziert und so über eine unabhängige, in sich gegründete Realität verfügt. Der Begriff der *Tathandlung* bezeichnet in diesem Zusammenhang genau die Struktur dieser

apriorischen Handlung und ihrer Selbstvergewisserung. Der Kern von § 1 der *GWL* besteht demnach in einer *transzendental-reflexiven Methode*, die darauf abzielt, uns zur *Einleuchtung* in diese Evidenz zu führen. Sie betrifft eine Form des Vernunftgebrauchs, die prinzipiell jedem menschlichen Subjekt zugänglich ist.

Ich argumentiere, dass Fichte durch die oben rekonstruierte Argumentation zu einer Einsicht in eine Metaphysik gelangt, die als eine transzendental-idealistische Metaphysik bezeichnet werden kann: Evidenz bezeichnet hier das Sein des Transzendentalen selbst – nämlich das Sein der reinen Vernunfthandlung. Gemäß dieser Theorie liegt der letztgültige Ursprung aller Setzungen des Seins in der Selbstevidenz der autonomen Vernunft. Die Wissenschaftslehre wird dadurch zu einer Theorie, die die Gesamtheit der Realität ausgehend von der reinen Vernunfthandlung neu zu denken sucht. Ich konstatiere, dass der zweite und dritte Grundsatz der *GWL* ebenso wie die Ausarbeitung ihrer theoretischen und praktischen Philosophie diesem Ziel dienen. Und eben hierin besteht der Ort der dritten Argumentationsform der nicht-dogmatischen Letztbegründung: Fichte will darin darlegen, wie die unterschiedlichen, im realen Leben scheinbar unintelligiblen Differenzen einheitlich aus der reinen Vernunfthandlung heraus erklärbar werden.

Damit lässt sich zeigen, dass Fichte auf diese Weise eine Antwort auf Maimons doppeltes Problem der realen Notwendigkeit gibt: Einerseits weist er durch den Begriff der apriorischen Handlung nach, weshalb die Realität als durch die Vernunft konstituiert bzw. als intelligibel verstanden werden kann; andererseits zeigt er, dass diese auf der apriorischen Handlung beruhende Erklärung der Realität selbst real und notwendig ist, insofern sie sich durch eine unmittelbare Gewissheit ausweisen lässt.

In einem weiteren Schritt skizziere ich die Fortsetzung der Entwicklung innerhalb des Deutschen Idealismus nach der *GWL* und weise darauf hin, dass *die erste große Denkwende* dieser Bewegung – nämlich die Subjektivismuskritik bei Schelling und Hegel sowie die von ihnen vertretene objektivistische Wendung – ebenfalls im Licht von Maimons Problemstellung lesbar wird. Wie zuvor gezeigt, wurde der Grundgedanke einer idealistischen Metaphysik bei Maimon bereits antizipiert, während ihre prinzipielle *Begründbarkeit* aus seiner Sicht zweifelhaft blieb. In diesem Licht lässt sich Schelling und Hegels Kritik an Fichte so verstehen, dass sie die bei Fichte entwickelte transzendente Begründung der realen Notwendigkeit des idealistischen Prinzips noch nicht für *ausreichend* hielten, um die von Maimon aufgeworfene Begründungsproblematik tatsächlich zu überwinden.

Um diese Problemlage zu entfalten, rekonstruiere ich die sogenannte Subjektivismuskritik, wie sie sich exemplarisch in Schellings *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* (1801) findet. Indem ich auf Schellings Entdeckung des „Zirkels des Bewusstseins“ in Fichtes Wissenschaftslehre Bezug nehme, arbeite ich die in dieser Kritik liegenden Kernpunkte wie folgt heraus:

Wenn Fichtes Ansatz darauf zielt, die reale Notwendigkeit der Vernunft durch eine Evidenz auszuweisen, so richtet sich die Subjektivismuskritik nicht unmittelbar gegen den Gehalt dieser Evidenz

selbst, sondern gegen ihre *methodologische Voraussetzung*. Mit anderen Worten: Er stellt nicht die Evidenz selbst in Frage, sondern – auf einer Meta-Ebene – das *Verhältnis zwischen dem reflektierenden, operierenden Theoretiker und der Evidenz*. Sofern diese Evidenz durch die Selbstreflexion eines *Subjekts* erschlossen wird, bleibt stets die Möglichkeit einer Position offen, welche die von Fichte beanspruchte Absolutheit *relativiert*, indem sie die folgende Frage aufwirft:

Um behaupten zu können, dass die Evidenz tatsächlich die reale Notwendigkeit der Vernunft ausweist, muss Fichte voraussetzen, dass das, was *uns als real erscheint*, auch *an sich real* ist. Dabei *übersieht* er jedoch eine mögliche Option: nämlich dass das Reale selbst *anders* verfasst sein könnte, als es uns erscheint – selbst wenn diese Erscheinung unmittelbar gewiss ist. Gerade weil Fichte diese Möglichkeit nicht auszuschließen vermag, lässt sich sein Anspruch auf die reale Notwendigkeit der Vernunft auf der Ebene der Reflexion relativieren.

Und eben diese Lücke hat die *Gesperster* eines naturalistischen Skeptizismus freigesetzt, die Fichtes Argumentation unüberwindbar zu bedrohen scheinen: Solange man Fichtes methodische Prämisse nicht akzeptiert, bleibt es stets möglich, Realität und Notwendigkeit auseinanderzudenken – und Fichtes transzendente Interpretation der Realität als bloße hypothetische Annahme des Subjekts aufzufassen, während das Subjekt selbst in Wirklichkeit einem anderen Weltbild unterliegt, etwa dem eines Humeanischen Naturalismus.

Ich argumentiere, dass dieser Punkt gerade deshalb bei Schelling und Hegel besondere Aufmerksamkeit und Kritik hervorruft, weil er nicht bloß ein Detailproblem innerhalb von Fichtes System betrifft, sondern eine *Grundfrage* der idealistischen Metaphysik insgesamt berührt – nämlich die nach ihrer *Begründbarkeit*. Während Maimons Skepsis diese Begründbarkeit bereits infrage stellt, führt das Problem des Subjektivismus diese Problemlage auf eine noch höhere reflexive Stufe und verschärft sie systematisch: Der Skeptiker kann hier stets einwenden, dass das idealistische System die Möglichkeit eines übersehenen Alternativszenarios nicht auszuschließen vermag – nämlich die Möglichkeit, dass die Realität gänzlich anders beschaffen ist, als sie uns erscheint. Damit bleibt die idealistische Konzeption unter dem Verdacht, lediglich eine subjektive Überzeugung darzustellen, die zwar plausibel, aber keineswegs notwendig wahr ist. In diesem Licht kann Maimons Frage nach der realen Notwendigkeit des idealistischen Prinzips – sowohl hinsichtlich seiner *Realität* als auch seiner *Notwendigkeit* – erneut mit voller Schärfe gestellt werden.

Gerade in diesem Sinne betrifft das Problem des Subjektivismus nicht nur ein spezifisches methodisches Defizit, sondern berührt *die Möglichkeit des idealistischen Projekts überhaupt*. Die Frage steht im Raum, ob der Übergang von einer subjektiven oder erkenntnistheoretischen Perspektive (das, was für uns als real erscheint) zu einer ontologischen Setzung (das, was real ist) nicht zu *kurz*, zu vorschnell oder zu *subjektivistisch* gedacht ist. Diese problematische Übergangsstruktur macht die idealistische Argumentation besonders angreifbar gegenüber skeptischen oder naturalistischen Einwänden: Warum sollte das, was uns erscheint, nicht ebenso gut psychologisch erklärbar sein? Wie lässt sich garantieren, dass die idealistische Lehre tatsächlich etwas über das Wesen der Realität selbst

aussagt? In dieser Hinsicht wird das Subjektivismusproblem zu einem spezifischen *Hindernis* für eine adäquate Beantwortung des von Maimon aufgeworfenen doppelten Problems der realen Notwendigkeit.

Daraus fasse ich Schellings Diagnose über Fichte in folgende zwei Thesen zusammen:

Die erste ist eine kritische These gegen Fichtes methodologische Voraussetzung: Sofern die Vorrangstellung der Perspektive des reflektierenden Subjekts in Fichtes Konzeption selbst unreflektiert bleibt, steht die von Fichte behauptete Evidenz, die die Einheit der Vernunft ausweisen soll, immer in einem *problematischen Verhältnis zum reflektierenden Subjekt*. Darin liegt eine *Lücke* in Fichtes Entwurf, die es Kritikern stets ermöglicht, die von ihm behauptete reale Notwendigkeit zu relativieren.

Die zweite lässt sich als These einer alternativen Konzeption bezeichnen: Nach Schellings Auffassung ist der nicht-dogmatische Weg, den Fichte einschlägt, indem er durch Reflexion Evidenz erschließt, um das Prinzip des Idealismus auszuweisen, *ungangbar*. An seine Stelle müsse eine neue idealistische Metaphysik treten, die in der Lage ist, eine „dem Sein selbst“ zukommende intelligible Struktur objektiv darzustellen, die das Subjekt übersteigt.

Als Ausdruck dieser beiden Thesen vertreten Schelling und Hegel – beide ebenso wie Fichte dem Projekt einer idealistischen Grundlegung der Metaphysik verpflichtet – die Auffassung, dass die Begründbarkeit des Prinzips des Idealismus nicht, wie von Fichte erhofft, durch eine transzendental-reflexive Methode zu leisten sei. Vielmehr sei es erforderlich, auf eine stärkere, „objektivistischere“ theoretische Setzung zurückzugreifen. Ihr zentrales Argument lautet, dass nicht von einer erkenntnistheoretischen Perspektive aus zur Ontologie übergegangen werden dürfe, sondern dass vielmehr unmittelbar *vom ontologischen Standpunkt* aus zu zeigen sei, dass das *Sein* nicht nur für uns, sondern *an sich geistig ist*. Nur unter dieser Voraussetzung könne das idealistische Prinzip vollständig von dem Verdacht einer bloß subjektiven Überzeugung befreit werden. In einer gängigen philosophiegeschichtlichen Darstellung markiert dieser Übergang den Wechsel vom transzendentalen zum „objektiven“ oder „absoluten“ Idealismus.

Doch auch der Idealismus, der unmittelbar vom Sein ausgeht, steht vor eigenen philosophischen Schwierigkeiten. Insbesondere bleibt fraglich, wie sich ein solcher Ansatz vom Dogmatismus abgrenzen lässt. Denn auch hier lässt sich erneut Maimons doppelte Frage nach Realität und Notwendigkeit stellen: Wie kann *gewährleistet* werden, dass das Sein selbst geistig ist? Wo liegt die reale Notwendigkeit dieser Lehre? Schelling und Hegel antworten darauf mit je eigenen Wegen: der eine mit einer an Goethe orientierten Lehre der intellektuellen Anschauung, der andere mit der reinen Beobachtung der dialektischen Bewegung des Begriffs. Die Aufgabe, darzulegen, wie diese beiden Formen des Vernunftgebrauchs – die nicht mehr der transzendental-reflexiven Selbstüberprüfung zugänglich sind – dennoch in der Lage sein sollen, auf das oben skizzierte Problem adäquat zu antworten, bildet die je eigene Begründungslast der Positionen Schellings und Hegels.

In diesem Sinne erweist sich die an Fichte gerichtete Subjektivismuskritik als Ausdruck eines *allgemeinen* Problems der Begründbarkeit des idealistischen Prinzips, das die idealistische Bewegung

insgesamt durchzieht. Es sei darauf zu verweisen, dass auch die zweite große Zäsur in der Geschichte des deutschen Idealismus – nämlich die Trennung zwischen Schelling und Hegel – auf einer höheren Reflexionsstufe mit diesem Problemzusammenhang verbunden ist. Die Begründung der realen Notwendigkeit des idealistischen Prinzips bleibt somit ein systematisch fortdauerndes Problem innerhalb des deutschen Idealismus.

III

Im dritten Kapitel wird das bislang Erarbeitete auf einer höheren Reflexionsstufe erneut betrachtet. Folgt man der von *Maimon* ausgehenden problemgeschichtlichen Linie, so lässt sich die nachkantische idealistische Metaphysik als eine Bewegung verstehen, in der verschiedene theoretische Gestaltungen um die Möglichkeit der *Grundlegung* der idealistischen Metaphysik ringen. *Fichte* unternimmt mit seiner transzendental-reflexiven Methode den Versuch, das Programm des Idealismus auf *nicht-dogmatische* Weise zu fundieren. Doch insofern sich das Problem des Subjektivismus als ein spezifisches Hindernis für eine tragfähige Grundlegung der idealistischen Metaphysik erweist, das im Rahmen des Fichteschen nicht-dogmatischen Zugangs schwer zu überwinden scheint, so ziehen *Schelling* und *Hegel* die Konsequenz, dass der Idealismus in gewissem Maße ein Bündnis mit dogmatischen Voraussetzungen eingehen müsse. Innerhalb dieses Bündnisses setzen sie jedoch auf je unterschiedliche Weisen zur Verteidigung ihrer eigenen Positionen an.

Die in dieser Arbeit leitend gestellte Frage lautet jedoch: Ist mit diesen Positionierungen bereits die ganze Bandbreite möglicher theoretischer Gestalten des nachkantischen Idealismus ausgeschöpft? Ist die Allianz mit dem Dogmatismus tatsächlich unausweichlich? Oder besitzt der nicht-dogmatische Weg – auch angesichts der Subjektivismuskritik – ein noch nicht ausgeschöpftes philosophisches Potenzial?

In diesem Horizont richte ich mein Augenmerk nicht auf die beiden gängigen Zäsuren zur Verortung des Deutschen Idealismus – den Bruch zwischen Fichte und Schelling bzw. Hegel sowie die spätere Auseinandersetzung zwischen Hegel und Schelling –, sondern auf einen Gesichtspunkt, der uns an den *Ausgangspunkt* der gesamten Bewegung zurückführt: der *Weiterentwicklung* der transzendental-reflexiven Grundlegung der idealistischen Metaphysik, wie sie von Fichte nach 1800 vollzogen wird.

Ich argumentiere, dass sich durch die Hinwendung zu Fichtes späteren Schriften, insbesondere zur WL-1804/II, ein neuer Blick auf das Problem der Begründbarkeit des Prinzips des Idealismus eröffnet. Wenn das Problem des Subjektivismus sich als ein zentrales Hindernis für eine tragfähige Grundlegung des Idealismus erweist – was Schelling und Hegel dazu veranlasste, ein gewisses Bündnis mit dem Dogmatismus für unumgänglich zu halten –, so bietet Fichte nun eine alternative Perspektive: Gerade die transzendental-reflexive Methode selbst vermag das in ihr auftretende Problem des

Subjektivismus aufzuzeigen und zugleich immanent zu überwinden. In dieser Denkfigur liegt ein versprechender Ansatz, insofern er die Möglichkeit erkennen lässt, einen *Ausweg* zwischen den Extremen von Subjektivismus und Dogmatismus zu finden.

Eine zentrale Aufgabe der vorliegenden Arbeit besteht darin zu zeigen, dass diese Auswegsperspektive in Fichtes WL-1804/II ihre systematisch ausgereifteste Form gefunden hat. Um dies zu verdeutlichen, erfolgt die Darstellung in zwei Schritten.

Im ersten Schritt des dritten Kapitels zeige ich, in welchem Sinne der Text der WL-1804/II als eine *Fortsetzung* des frühen, nicht-dogmatischen Projekts einer Letztbegründung gelesen werden kann. Unter veränderten *Begrifflichkeiten* bringt Fichte in der WL-1804/II den zentralen Gedanken seiner ursprünglichen Idee einer nicht-dogmatischen transzendental-reflexiven Grundlegung der idealistischen Metaphysik erneut zum Ausdruck. Dieser Gedanke besagt erstens, dass sich durch die *transzendental-reflexive Methode* eine *Evidenz* entfaltet, der zufolge die *Existenz* des Objekts nicht vom Denken zu trennen ist, sondern stets bereits durch bestimmte Vernunfthandlung *konstituiert* wird – sofern diese die objektkonstitutiven Formen setzen, welche die rationale, logische Ordnung bestimmen, in der das Objekt entsteht. Zweitens besteht diese Evidenz selbst in der *Selbstevidenz der autonomen Vernunft*, die sich von der Vernunfthandlung selbst her *verifizieren* lässt und auf diese Weise eine eigenständige, in sich gegründete reale Notwendigkeit trägt. Diese sich selbst einsichtige *autonome Vernunft* artikuliert sich im Begriff des „reinen Wissens“.

Im zweiten Schritt des dritten Kapitels zeige ich, wie Fichte in der WL-1804/II seinen Entwurf einer nicht-dogmatischen Letztbegründung erweitert, um ihn der nach der Subjektivismuskritik entstandenen nachkantischen metaphysischen Problemlage anzupassen.

Ich argumentiere, dass Fichte diese Erneuerung durch die Berufung auf eine spezifische „genetische“ Denkart und deren Unterscheidung von der faktisch-natürlichen Denkart vollzieht.

Die faktische Denkart ist dadurch charakterisiert, dass sie Realität ausschließlich im Horizont der *Differenz* zwischen faktischer Reflexion und äußerem Objekt begreift, wobei sie voraussetzt, dass es *keine* Erkenntnis jenseits des durch faktische Reflexion gebildeten *propositionalen Wissens über externe Gegenstände* geben könne.

Die genetische Denkart bezeichnet eine durch die Evidenz eröffnete Denkart, welche den Standpunkt der faktischen Denkart *überschreitet*. Denn die genetische Denkweise erklärt dasjenige, was die faktische Position *nicht* erklären kann – nämlich das *Wie* bzw. die *Genese* des Gegenstandswissens.

Mit dieser Unterscheidung bringt m. E. Fichte in der WL-1804/II das folgende Argument zum Ausdruck: Der grundlegende Ausweg aus dem Grundlegungsproblem des Idealismus besteht allgemein in der radikalen Überwindung und Aufhebung der faktischen Denkart. Sofern die faktische Denkart vollständig ersetzt und de-konstruiert wird, besteht keinerlei Möglichkeit mehr, dem Idealismus zu unterstellen, er habe die Option eines Unterschieds zwischen Sein und Erscheinung übergangen, da in

dem idealistischen Denkraum geradezu nicht akzeptiert wird, dass Subjekt und Objekt überhaupt voneinander getrennt werden können. Die Frage ist allein, wie dies zu leisten ist.

Auf dieser Basis entfaltet Fichte zwei Antworten auf die Subjektivismuskritik: Im Blick auf Schellings These einer alternativen Theorie beklagt Fichte, seine Kritiker hätten seine Wissenschaftslehre fälschlich als eine im faktischen Standpunkt verharrende Theorie missverstanden, während doch umgekehrt die Evidenz das einzig mögliche Mittel darstellt, die faktische Denkart radikal zu überwinden und aufzuheben; eine alternative Theorie zur Wissenschaftslehre gibt es nicht. Gegen Schellings methodologiekritische These hält Fichte vielmehr daran fest, dass zur Verteidigung der Evidenz als der einzig möglichen Lösung des Problems des Idealismus eine immanente Erneuerung seines antidogmatischen Ansatzes erforderlich ist, die aufzuzeigen hat, weshalb die transzendental-reflexive Methode nicht durch Zweifel an ihren methodischen Voraussetzungen problematisiert wird, sondern – sofern sie in der richtigen Weise erweitert wird – diesen Zweifel vielmehr aus sich selbst heraus zu überwinden vermag.

Dieser Gedankengang bildet in der WL-1804/II die Arbeit einer Klärung und Erweiterung des antidogmatischen Zugangs der transzendental-reflexiven Methode, die ich im Folgenden in rekonstruierender Form darstelle:

Die erste Antwort auf die nach der Subjektivismuskritik entstandene nachkantische metaphysische Problemlage besteht in einer Verteidigung der transzendental-reflexiven Methode, die im Namen des genetischen Denkens vollzogen wird. Sie zielt darauf ab zu zeigen, weshalb auch nach der Subjektivismuskritik ein Rekurs auf die durch transzendente Reflexion erschlossene Evidenz weiterhin als der *einzig gangbare Weg* verteidigt werden muss, um die reale Notwendigkeit der Einheit der Vernunft zu begründen, und nicht durch einen objektivistischen Ansatz ersetzt werden darf.

Das Kernargument dafür lautet, dass die idealistische Metaphysik – oder überhaupt jede Philosophie, die nach der absoluten Einheit strebt – gemeinsam davon ausgeht, dass es eine Erkenntnis der Einheit der Vernunft gibt, die über die gegenständliche Erkenntnisform der Naturwissenschaft hinausgeht und sich selbst einer naturalistischen Erklärung bzw. Wegerklärung entzieht. Sofern aber ein solches Unternehmen notwendig die Fähigkeit voraussetzt, sich von gegenständlicher Erkenntnis zu distanzieren, setzt es eben die von der Wissenschaftslehre aufgezeigte Evidenz voraus. Die eigentliche, von der Philosophie immer gesuchte transzendierende Erfahrung diesseits gegenständlicher Erkenntnis ist in Wahrheit genau jene Evidenz, die sie immer schon faktisch voraussetzt, ohne sie eigens bedacht zu haben: die Evidenz davon, dass unser Denken stets *mehr* ist als bloß auf Objekte bezogenes Denken. Die Wissenschaftslehre thematisiert und durchdringt eben diese in uns liegende transzendierende Erkenntnis gegenüber gegenständlicher Erkenntnis, um in transzendental-idealistischem Sinn das *Wie* bzw. die Genese der gegenständlichen Erkenntnis zu untersuchen. In diesem Sinne ist die transzendental-reflexive Methode kein auf die Perspektive des individuellen Subjekts beschränktes Verfahren, sondern eröffnet gerade ein genuin „genetisches“ Denken, das die gegenständliche Erkenntnis überschreitet und sie in ihrem ursprünglichen Verhältnis und begreift.

Die *zweite* Antwort besteht in einer *sachlichen Erweiterung* der transzendental-reflexiven Methode. Sie zielt darauf ab zu zeigen, weshalb diese Methode nicht durch den Zweifel an ihren methodologischen Voraussetzungen problematisiert wird, sondern – wenn sie korrekt erweitert wird – vielmehr imstande ist, diesen Zweifel aus sich selbst heraus zu *überwinden*. Der zentrale Gedanke liegt darin, dass, wenn die transzendente Reflexion zur Erschließung der Evidenz nunmehr als eine „genetische“ Denkform verstanden wird, auch jenes von Schelling als *Lücke* der Wissenschaftslehre kritisierte *problematische Verhältnis*, nämlich dasjenige zwischen dem theoretisch reflektierenden Subjekt und der von ihm erreichten Evidenz, von dieser genetischen Denkform aus genetisch erklärt werden muss.

Ich werde darlegen, dass Fichte dies leistet, indem er zeigt, dass der Prozess, in dem der Philosoph im reflexiven Vollzug der Wissenschaftslehre Evidenz erschließt, nicht als ein bloß psychologisch erklärbarer Vorgang, sondern als ein besonderer Prozess zu verstehen ist, in dem sich die an sich unbestimmte Evidenz *von sich selbst aus in uns reflexiv-begrifflich entfaltet*. Durch die Ausarbeitung der eigentümlichen Struktur dieses Prozesses der Selbstentfaltung der Evidenz versucht Fichte, alle Möglichkeiten des Vollzugs reflexiver Tätigkeit auf eben diese Struktur *zurückzuführen* und aus ihr *abzuleiten*, um ein *lückenloses* genetisches Denken zu begründen. Dieses Verfahren, aus der Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz die Möglichkeit aller Reflexionsakte zu verstehen, bezeichne ich als „*genetische Darstellung der Evidenz*“ oder „*genetische Selbsterklärung der Reflexion*“.

Ich vertrete die These, dass diese beiden Antworten – insbesondere die zweite – eine Erweiterung der Form von Fichtes nicht-dogmatischer Letztbegründung darstellen, indem er mit dieser erweiterten Argumentationsform den Versuch unternimmt, im Kontext nach der Subjektivismuskritik die Frage nach der realen Notwendigkeit der Vernunft aufs Neue zu beantworten. Und diese Argumentationsform manifestiert sich daher im Text der WL-1804/II und konstituiert ihre *spezifische theoretische Gestalt*:

Der Gang, in dem der gesamte Möglichkeitsraum reflexiver Tätigkeit auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *zurückgeführt* wird, erweist die Einheit der Vernunft in ihrer sich selbst evident machenden Gestalt als eine *absolute Realität*, die nicht auf ein bloßes Produkt reflexiver Tätigkeit reduzierbar ist. Damit entsteht die erste Variante der Antwort auf die Frage nach der realen Notwendigkeit, nämlich die Antwort auf das Problem der *Realität*. Die Durchführung dieses Gangs bildet die *Wahrheitslehre* der WL-1804/II.

Der Gang hingegen, in dem der gesamte Möglichkeitsraum reflexiver Tätigkeit aus der Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *abgeleitet* wird, erweist unser theoretisches Nachdenken über die Evidenz als eine Notwendigkeit, die nicht bloß subjektiv, sondern einer *absoluten Gesetzmäßigkeit* unterworfen ist, in der sich die Evidenz selbst entfaltet. Damit entsteht die zweite Variante der Antwort auf die Frage nach der realen Notwendigkeit, nämlich die Antwort auf das Problem der *Notwendigkeit*. Die Durchführung dieses Gangs bildet die *Erscheinungslehre* der WL-1804/II.

Damit wird eine der Subjektivismuskritik angepasste *Argumentationsform* für die nicht-dogmatische Letztbegründung systematisch skizziert, die zugleich als *Deutungsmuster* für das Gesamtverständnis der WL-1804/II dienen kann.

IV

Im vierten Kapitel argumentiere ich, dass Fichtes Auseinandersetzung mit der ersten Variante von Maimons *doppelten Problem der realen Notwendigkeit* – also mit dem *Problem der Realität der Vernunft* – in der *Wahrheitslehre* der WL-1804/II (Vortrag 4 bis 15) zu finden ist. Dieses Problem fragt: *Warum* die Einheit der Vernunft – als höchste transzendente Bedingung jeder Denken-Sein-Relation – nicht bloß ein erkenntnistheoretisches Prinzip ist, das vom Sein „an sich“ abweichen könnte, sondern ein metaphysisches Prinzip nachkantischer Prägung, das *eine eigene Realität* beansprucht.

Auch in der Spätphase der Bewegung des deutschen Idealismus bleibt diese Problematik ein zentraler Streitpunkt zwischen den maßgeblichen Positionen. Während sich die Debatte zwischen Schelling und Hegel unter anderem darauf konzentriert, ob die Realität der Vernunft durch einen transzendenztheoretischen Seinsgrund oder durch eine umfassende begriffliche Bewegung zu sichern sei, lässt sich bei Fichte – seit der *GWL* – ein eigener, unverwechselbarer Weg erkennen: Die Realität der Vernunft wird durch eine nicht-dogmatische, *transzendental-reflexive Methode* beglaubigt, deren zentrales Moment eine *Evidenz* ist, die im Vollzug der Reflexion selbst aufscheint.

Das jedoch von der Subjektivismuskritik eingebrachte Problem zeigt, dass dieser Weg nicht ohne Herausforderungen ist. Denn konkret bedeutet dies: Auch die *Evidenz* selbst muss durch eine faktische Reflexionsoperation erschlossen werden – was den Verdacht aufkommen lässt, dass sie lediglich ein psychologisch situiertes Phänomen des reflexiven Subjekts sein könnte. Die Realität der Vernunft wäre demnach nicht notwendig wahr, sondern würde lediglich aus der Perspektive des erkennenden Subjekts für wahr *gehalten*.

Ich vertrete die These, dass dieses Problem zwar durch die Subjektivismuskritik als Schwäche des frühen Fichteschen Ansatzes offengelegt wurde, dass Fichte aber in der *Wahrheitslehre* der WL-1804/II seine Position in genau diesem Problemfeld entscheidend erweitert, um eine substantielle Antwort auf die Frage der Realität zu geben. Die zentrale Strategie ist die bereits eingeführte: die *genetische Denkart*. In der *Wahrheitslehre* manifestiert sich diese Strategie in drei Thesen:

(1) *Evidenz als erfahrbare Transzendierung der faktisch- naturalistischen Denkart.*

Dass Erkenntnis nicht lediglich im propositionalen Wissen über externe Gegenstände besteht, lässt sich dadurch bestätigen, dass *es* transzendente Reflexionen *gibt*, die die Genese der Differenz zwischen faktischer Reflexion und äußerem Objekt auf der Grundlage der ihr innerwohnenden

transzendentalen Struktur erklären. Die Tatsache, dass wir in der Lage sind, zu dieser Subjekt-Objekt-Differenz *Distanz* zu gewinnen und sie zu reflektieren, wäre unmöglich ohne eine ursprüngliche *Ausgangsevidenz einer Subjekt-Objekt-Einheit*, die diese Differenz transzendiert und diesseits von ihr vorliegt. Diese Evidenz *eröffnet* die Perspektive der Transzendentalphilosophie – und eben darin, dass die Transzendentalphilosophie im Vollzug angesetzt wird, *manifestiert* sich diese Evidenz selbst. In diesem Sinne ist die Evidenz der Einheit der Vernunft im Vollzug der transzendentalen Reflexion durchaus *erfahrbar*.

(2) *Evidenz als ursprüngliches Ineinander-Aufgehen von Sein und Reflexion.*

Diese Erfahrungsweise, die über die faktische Denkart hinausführt, erfordert eine spezifische *Darstellungsform*, die sich grundlegend von jener unterscheidet: die genetische Darstellung der Evidenz. Wie bereits zuvor hervorgehoben, besteht diese genetische Darstellungsform in einer Denkart, die das Verhältnis zwischen der transzendentalphilosophischen Reflexion und der Evidenz aus der Struktur der „Selbstentfaltung“ der Evidenz begreift. Diese „Selbstentfaltung“ der Evidenz bedeutet konkret, dass die Reflexion in der Evidenzerfahrung nicht in einem Verhältnis zu einem äußeren Objekt steht, sondern in einem *inneren Verhältnis* zur Evidenz selbst: Einerseits *ermöglicht* die Evidenz den Vollzug der transzendentalen Reflexion; andererseits gilt: Je adäquater dieser Vollzug die ihm innerwohnenden transzendentalen Strukturen reflektiert, desto mehr dekonstruiert er die faktische Perspektive – und desto *adäquater* leuchtet die Evidenz ein und bestätigt, dass es anonym und autonom fungierende Vernunft gibt, die die Realität transzendental bestimmt.

(3) *Evidenz als sich selbst entfaltender, erfülltester Seinssinn.*

Die in der Wahrheitslehre vollzogene genetische Darstellung der Evidenz hat zur zentralen Aufgabe, die gesamte Möglichkeit des Reflexionsvollzugs auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz *zurückzuführen*. Diese Zurückführung eröffnet ein *neues* Verständnis der Realität: Einerseits ist die Evidenz die Anzeige des *Seins* der Einheit der Vernunft als eines Prinzips, das die Realität in umfassender Weise transzendental bestimmt; andererseits ist der Vollzug der transzendentalen Reflexion nichts anderes als die *Entfaltung* dieser Einheit, die zeigt, *wie genau* sich alle Realität auf sie zurückführen lässt. In diesem Sinn ist Evidenz ein erfülltester *Seinssinn*, der nicht auf Produkt der Reflexion reduziert werden darf, sondern sie übersteigt, ermöglicht und sich in ihr selbst entfaltet. Diese *Erfülltheit* lässt sich weder durch „Sein“ noch durch „Vollzug“ *vollständig* beschreiben, insofern man dadurch erneut in die faktische Denkform der Subjekt-Objekt-Differenz zurückfielen. Vielmehr lässt sie sich nur als *Einheit* von Sein und Vollzug erfassen – als ihr *Ineinander-Aufgehen*.

Zusammenfassung der drei Merkmale in einem Satz: Evidenz kann nicht im Rahmen einer faktischen, naturalistischen Position als psychologisches Produkt reduziert werden, sondern ist (1) eine eigentümliche *Realitätserfahrung*, die diese Position übersteigt; sofern (2) sie richtig – das heißt *genetisch* – *dargestellt* wird, (3) *offenbart* sich in ihr von sich aus ein *Sinn des Seins*, der ursprünglicher ist als dasjenige, was aus der Perspektive faktischen Denkens zugänglich wird.

Die Wahrheitslehre der WL-1804/II lässt sich grundsätzlich als der Prozess lesen, in dem Fichte genau die Argumentationen für die oben vorgestellten Gedanken zu erbringen sucht.

Dies wird in drei Schritten erfolgen.

Im ersten Schritt argumentiere ich, dass Fichte im vierten Vortrag der WL-1804/II die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz bearbeitet, die er zugleich als das „genetisches Prinzip“ aller Reflexionstätigkeit bezeichnet. Damit entwickelt Fichte in diesem Vortrag die *erste* genetische Selbsterklärung der Reflexion, die in der Sache bereits die drei zuvor beschriebenen *Merkmale der Evidenz* umfasst. Fichte erfüllt diese Aufgabe m. E., indem er im Rahmen der Ausarbeitung des in diesem Vortrag zentralen „*Begriff–Licht–Sein–Schemas*“ das *innere Verhältnis* zwischen der Tätigkeit der Reflexion und der Evidenz untersucht. Daraus entwickelt er die Form einer *genetischen Darstellung* jener Evidenz, die ein Verständnis von Realität mit sich bringt, das explizit zeigt, wie sich die Realität allen objektiven Wissens auf die Evidenz *zurückführen* lässt.

Im zweiten Schritt wird dargelegt, dass die Vorträge 5 bis 14 als ein argumentativer Prozess gelesen werden können, in dem Fichte mögliche subjektivistische Einwände aufgreift, die sich aus faktischer Perspektive gegen das Resultat der in Vortrag 4 erreichten genetischen Darstellung richten könnten. Diese Einwände beruhen auf einer gemeinsamen Voraussetzung: Dass auch das im Vortrag 4 erreichte Verständnis von Realität letztlich selbst durch eine *faktische Reflexion* gesetzt ist und daher möglicherweise lediglich als Erzeugnis der Reflexion erscheint.

Ich identifiziere zwei zentrale Argumentationslinien bei Fichte, mit denen er diesem Problem begegnet:

Erstens entwickelt Fichte in den Vorträgen 7 und 8 der WL-1804/II die These, dass die Tatsache, dass die *genetische Erklärung* des *genetischen Prinzips* der Reflexion ihrerseits eine faktische Reflexionstätigkeit voraussetzt, *kein Hindernis* für die Behauptung der Realität dieser Prinzipien darstellt. Denn gemäß Fichtes neuer Konzeption liegt die Realität dieser Prinzipien gerade nicht darin, dass sie irgendeine *reflexionslose intelligible Gegenständlichkeit* besäßen, sondern in der *Evidenz*, die gerade in der *Selbsterklärung der Reflexion einleuchtet*. Die Reflexion ist die *innere Weise*, in der diese Prinzipien *einleuchten* und *geäußert* werden. In diesem Sinne ist die Reflexion nicht ein äußerlicher „Repräsentant“ dieser Prinzipien, sondern ein *Urbegriff*, in dem sich das *Urlicht der Evidenz* selbst entfaltet. Mit dieser Explikation der beiden zentralen Momente – *Urbegriff* und *Urlicht* – in der genetischen Darstellung der Evidenz wird die Möglichkeit einer subjektivistischen Kritik, die Fichtes Konzeption auf eine bloße Perspektive des faktischen Bewusstseins reduzieren will, grundlegend entkräftet.

Zweitens zeigt Fichte, wie seine Realitätstheorie gegen zwei konkurrierende Positionen – die „Idealismen“ und die „Realismen“ – verteidigt werden kann. Ich vertrete die These, dass Fichtes Argumentationsstrategie gegen diese beiden virtuellen Gegenpositionen darin besteht, sie als abstrakte und isolierte Verabsolutierungen je eines Moments der Einheit von *Urbegriff* und *Urlicht* zu entlarven.

Diese beiden kritischen Auseinandersetzungen lassen sich als Fichtes Reaktion einerseits auf den Subjektivismus sowie den damit verbundenen Skeptizismus und andererseits auf einen Schellingianisch geprägten objektiven Idealismus deuten. Beide Alternativen verfehlen, so Fichte, die eigentliche Einsicht der Wahrheitslehre: dass Evidenz nicht in einem der beiden Momente aufgeht, sondern nur als ursprüngliche Einheit von Urlicht und Urbegriff zu begreifen ist.

Die erste Position – in subjektivistischer oder psychologischer Auslegung des Idealismus – behauptet, dass das transzendente Prinzip der Reflexion lediglich eine *erkenntnistheoretisch-psychologische* Geltung habe. Fichte antwortet darauf, dass jede Reflexion auf ein transzendentes Prinzip bereits die Realität der *Evidenz* voraussetzt. Das transzendente Prinzip kann daher nicht als ein psychologisch generiertes Faktum aufgefasst werden, sondern muss aus der *Selbstevidenz der Vernunft* heraus verstanden werden – als die innere und reine Wesensbestimmung der Vernunft selbst.

Die zweite Position – assoziiert mit einer Schellingschen Metaphysik – betrachtet die selbst-evidente Vernunft als ein *an sich* bestehendes, *reflexionsloses* oberstes intelligibles Objekt. Fichte erwidert hierauf, dass der Anspruch auf *Reflexionslosigkeit* selbst eine reflektierende Haltung voraussetzt und somit nicht geeignet ist, die Realität der Evidenz darzustellen. Eine solche Konzeption stellt das Prinzip des nachkantischen Idealismus auf eine *vorkritische* Weise dar – nämlich im Modus einer vorschnellen Setzung eines höchsten Seins –, und ist daher *nicht in der Lage*, die Realität dieses Prinzips zu begründen.

Im dritten Schritt wird dargelegt, dass Fichte durch die Bearbeitung und Rechtfertigung der genetischen Selbsterklärung der Reflexion in die Lage versetzt wird, im fünfzehnten Vortrag der WL-1804/II eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Realität der Einheit der Vernunft zu formulieren: Evidenz erscheint hier als eine Erfahrung der Realität der Einheit der Vernunft, die nicht innerhalb einer faktisch-naturalistischen Position psychologisch reduzierbar ist. Durch die genetische Darstellung wird sie als ein erfülltester Sinn von Sein offenbart, der die transzendente Reflexion übersteigt, ermöglicht und sich in ihr selbst entfaltet. Das Resultat dieser Darstellung besteht darin, dass sich dieser Seinssinn in seiner Erfülltheit weder durch „Sein“ noch durch „Vollzug“ vollständig beschreiben lässt, insofern man damit erneut der faktischen Denkform der Subjekt-Objekt-Differenz verfallen würde. Vielmehr kann er nur *als Einheit von Sein und Vollzug* begriffen werden – als ihr Ineinander-Aufgehen.

Ich vertrete die These, dass dieser Gedanke dem systematischen Resultat der Wahrheitslehre im fünfzehnten Vortrag entspricht. Die dort entwickelte Charakterisierung der Einheit der Vernunft – etwa in Formulierungen wie „von sich, in sich, durch sich“ oder „esse in mero actu“ – bringt genau diese Figur der Einheit von Sein und Vollzug zum Ausdruck. Damit greife ich zugleich in eine klassische Debatte der Forschung ein: nämlich in die Frage, ob der prinzipientheoretische Gedanke des fünfzehnten Vortrags als Kontinuität oder als Bruch im Verhältnis zur *GWL* zu verstehen ist. Das Verhältnis zwischen beiden Positionen lässt sich m. E. als eine Spannung charakterisieren, die sich im Ausdruck „ein Gedanke, zwei Perspektiven“ zusammenfassen lässt. Darauf aufbauend lässt sich meine These zum Verhältnis von *GWL* und WL-1804/II als eine „moderate Kontinuitätsthese“ bezeichnen.

Im fünften Kapitel argumentiere ich, dass Fichtes Auseinandersetzung mit der zweiten Variante von Maimons *doppeltem Problem der realen Notwendigkeit* – nämlich mit dem *Problem der Notwendigkeit der Vernunft* – in der *Erscheinungslehre* der WL-1804/II (Vorträge 16–28) zu finden ist. Das Problem der Notwendigkeit der Vernunft stellt sich in folgendem Sinn: Wenn sich ein nachkantischer Idealist zur Idee der *Einheit der Vernunft* verpflichtet sieht – also zur Annahme, dass alles Wirkliche im letzten intelligibel sei –, dann muss er begründen können, warum diese Idee selbst *notwendig* ist, und nicht nur eine willkürliche Setzung.

Soll die Einheit der Vernunft als *Prinzip des Idealismus* etabliert werden, so müssten prinzipiell alle subjektiven Vollzüge derselben Strukturgesetzmäßigkeit folgen, die aus diesem Vernunftprinzip hervorgeht. Wenn jedoch jede faktische Theorie über die Realität, die aus einem einheitlichen Vernunftprinzip entwickelt wird, eine *konstruktive Arbeit* des Philosophen voraussetzt, dann stellt sich die Frage: Nach welchem *Kriterium* kann der Philosoph sicherstellen, dass *seine* Konstruktion die einzig *wahre*, d. h. *notwendig* gültige ist – und sie somit von nur *subjektivnotwendigen*, willkürlichen Konstruktionen unterscheiden?

Ähnlich wie im Fall des Realitätsproblems sehe ich auch hier eine Problemstellung, die im Zentrum der Debatten um die *Grundlegung der idealistischen Metaphysik* innerhalb der Bewegung des deutschen Idealismus steht. Die Vertreter einer idealistischen Metaphysik strebten allesamt den Entwurf eines geschlossenen Vernunftsystems an – und doch sind diese Systeme je verschieden, obwohl sie jeweils in sich konsistent erscheinen. Wer garantiert, dass ein bestimmtes System *das eine wahre und notwendige* ist? Wenn dies nicht gezeigt werden kann, bleibt das System scheinbar auf hypothetische Geltung beschränkt.

Gerade entlang dieser Fragestellung zeigen sich die methodischen Differenzen zwischen den Denkern des deutschen Idealismus: Während Schelling auf ein an mathematischer Konstruktion orientiertes Verfahren setzt und Hegel durch die Methode der Dialektik die Notwendigkeit seines Systems zu begründen sucht, liegt Fichtes Weg darin, durch die *Evidenz*, die in der *transzendental-reflexiven Methode* gewonnen wird, einen *Maßstab* zu entwickeln, der es ermöglicht, die *konstruktive Darstellung* der Einheit der Vernunft als *wahrhaft notwendig* zu legitimieren.

Wenn nach der Subjektivismuskritik die Leistungsfähigkeit des Evidenzansatzes zur Sicherung der Notwendigkeit der Vernunft in Zweifel gezogen wurde, so erhebt Fichte in der *Erscheinungslehre* diesen Zweifel gegen sein eigenes Projekt, um zu zeigen, wie der Evidenzansatz immanent in der Lage ist, ihn zu überwinden. Dieser Zweifel konzentriert sich auf das *problematische Verhältnis* zwischen dem theoretisierenden Subjekt der Wissenschaftslehre und der von ihm erreichten Evidenz: Auch der

Vollzug der Wissenschaftslehre, und gerade ihre genetische Darstellung der Evidenz, muss eine begriffliche, konstruktive Arbeit voraussetzen, die mit bestimmten hypothetischen Setzungen beginnt. Die sich hier jedoch aufdrängende Frage lautet: Wie lässt sich gewährleisten, dass eine Konstruktion, die aus einer vom reflektierenden Subjekt der Wissenschaftslehre gesetzten Hypothese hervorgeht, tatsächlich zu einer absoluten Notwendigkeit führt? Wie kann ausgeschlossen werden, dass das gesamte Konstruktionsverfahren durch die *willkürliche* Freiheit des operierenden Subjekts *bedingt* ist? Und schließlich: Wie lässt sich sicherstellen, dass das von Fichte entwickelte Konstruktionssystem nicht nur *für ihn selbst* oder nur *unter bestimmten Voraussetzungen* als notwendig erscheint?

Damit tritt die genetische Darstellung der Wissenschaftslehre in der Erscheinungslehre in eine neue Phase ein: Nun geht es nicht mehr nur darum, den Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre auf die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz zurückzuführen, sondern vielmehr darum, das begriffliche und reflexive Denken, durch das die Wissenschaftslehre die Struktur dieser Selbstentfaltung konstruiert, selbst aus eben dieser Struktur der Evidenz zu verstehen. Es handelt sich hier nicht mehr um eine bloße Rückführung, sondern um eine *eigentliche Ableitungsarbeit*. Diese zielt darauf, in expliziter Form abzuleiten, worin genau die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz besteht, und zu zeigen, dass die gesamte Möglichkeit des reflexiven Vollzugs der Wissenschaftslehre – einschließlich ihrer Strukturen, Bedingungen und geschichtlichen Voraussetzungen – aus dieser Struktur *mit abgeleitet* werden kann. Denn nur wenn sich im Einzelnen aufzeigen lässt, *wie* der Reflexionsvollzug der Wissenschaftslehre einem tieferliegenden *Gesetz* untergeordnet ist, in dem sich die Evidenz selbst entfaltet, ergibt sich die Hoffnung, eine über das Subjektive hinausreichende, *absolute Notwendigkeit* aufzuweisen.

Die Struktur der Selbstentfaltung der Evidenz, aus der nunmehr die reflexiv-konstruktive Tätigkeit der Wissenschaftslehre abzuleiten ist, wird in der Erscheinungslehre eigens durch den Begriff der „Selbstkonstruktion“ bezeichnet.

Die Idee der Selbstkonstruktion der Evidenz bezieht sich auf eine durch genetische Denkart gewonnene Einsicht: Wenn in der genetischen Darstellung die Reflexion als Selbstentfaltung der Evidenz verstanden werden muss, dann folgt auch das begriffliche Gesetz, dem die Reflexion hier unterliegt, einer *Gesetzmäßigkeit der Selbstentfaltung der Evidenz* selbst, also einem Gesetz, das dem eigentümlichen *inneren Verhältnis* zwischen Evidenz und Reflexion entspricht. Unter dieser Perspektive bezeichnet die Selbstkonstruktion der Evidenz eine ursprüngliche Gesetzstruktur, die nicht dank unseres Zutuns, sondern ursprünglich *aus der Evidenz heraus in uns entsteht und vorkommt*. Die Konstruktion der Wissenschaftslehre ist somit keine willkürliche Konstruktion des Subjekts, sondern die *aktuelle Realisation dieser ursprünglichen Gesetzstruktur*.

Ein Schwerpunkt der Erscheinungslehre besteht daher darin, uns auf den Begriff dieser ursprünglichen Gesetzstruktur hinzuweisen. Ihre Annahme bedeutet zugleich die Annahme eines auf den ersten Blick eigentümlichen Begriffs einer *präbewussten oder präreflexiven Begriffsbildung*, ja einer *präbewussten oder präreflexiven Reflexion*. Dieser Begriff wird jedoch verständlicher, wenn man berücksichtigt: Insofern Evidenz über faktisches Wissen hinausgeht, handelt es sich hier nicht um

Begriffe oder Reflexionen im Sinne faktischen Wissens über ein äußerlich Vorhandenes, sondern um einen ursprünglicheren Prozess, in dem Evidenz *von sich selbst her* in eine reflexive oder begriffliche Form in uns vorkommt. Das Verständnis dieser Reflexion oder dieses Begriffs darf sich daher nicht an dem Leitfaden einer vorhandenen Bewusstseinsinstanz orientieren, die durch ihre Tätigkeit die Struktur eines ihr äußerlichen Objekts erfasst; vielmehr besteht es darin, eine *von sich selbst her vorkommende Struktur* zu erschließen, in der Subjekt und Objekt, Vollzug und Struktur nicht voneinander unterscheidbar sind, sondern ineinander verschmelzen. Das Ableitungsprogramm der Erscheinungslehre besteht darin zu zeigen:

(1) *dass* die Konstruktion der Wissenschaftslehre in Wahrheit die Realisation einer solchen ursprünglichen Gesetzstruktur bzw. einer Selbstkonstruktion ist. Die hier zu behandelnde Frage besteht darin zu zeigen, dass sich die Konstruktion der Wissenschaftslehre gerade dadurch von einer bloß hypothetisierenden, willkürlichen Konstruktion unterscheidet, dass das Gesetz, dem sie folgt, ein absolut-notwendiges Gesetz ist, das nicht uns verdankt wird, sondern ursprünglich aus der absoluten Einheit in uns entsteht und vorkommt;

(2) *was* diese ursprüngliche Gesetzstruktur ist. Die hier entscheidende Frage besteht darin zu zeigen, was genau jene von sich selbst her vorkommende Gesetzstruktur ist, in der Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Struktur ununterscheidbar sind, insofern sie in einem ursprünglichen Verschmelzen zusammenfallen.

(3) *wie* diese ursprüngliche Gesetzstruktur durch die Wissenschaftslehre in uns reflektiert wird. Die hier zu behandelnde Frage besteht darin, die *subjektiven Bedingungen* zu analysieren, unter denen dieses Gesetz in der Wissenschaftslehre zur Reflexion gelangt, mit dem Ziel zu zeigen, dass die Tatsache, dass diese Gesetzstruktur nur durch bestimmte kontingente Vollzüge innerhalb der Wissenschaftslehre reflektiert werden kann, ihrerseits aus eben dieser *Gesetzstruktur* heraus – und nicht aus der kontingenten faktischen Verfassung des Subjekts – zu erklären ist. Das heißt: Die Wissenschaftslehre ist im strengen Sinn nicht die Reflexion eines Subjekts über eine Gesetzstruktur, sondern der *Selbstvollzug der Selbstreflexion dieser Struktur selbst*.

Ich argumentiere, dass die Erscheinungslehre als eine Abfolge von Argumentationen gelesen werden kann, mit denen Fichte auf die drei genannten Fragen antwortet. Entlang dieses Leitfadens habe ich den Text der Erscheinungslehre in *drei* Schritten rekonstruiert. Dabei vertrete ich die These, dass Fichte auf jeder dieser Problemstufen eine skeptische Herausforderung gegenüber der Notwendigkeit der Konstruktion entwirft und sie zu überwinden sucht.

Im *ersten* Schritt steht für Fichte die Aufgabe im Zentrum, zu begründen, *dass* die intelligible Notwendigkeit der Konstruktion der Wissenschaftslehre nicht aus einer subjektiven Hypothese stammt, sondern aus dem *notwendigen Gesetz der Selbstkonstruktion der Evidenz* hervorgeht. Die besondere Schwierigkeit, die sich hier stellt, bezeichne ich als das Problem der *anfänglichen Hypothesizität* – also die Frage, wie sich die These der Selbstkonstruktion auf eine Weise beweisen lässt, die selbst nicht

hypothetisch ist. Ich argumentiere, dass Fichte dieses Problem in den Vorträgen 16 bis 22 der Erscheinungslehre durch eine Analyse und Weiterentwicklung des Begriffs *Soll* thematisiert und auflöst. Das Argument für die Selbstkonstruktion stelle ich als eine begriffliche Deutung des inneren Verhältnisses von Evidenz und Reflexionstätigkeit heraus.

Im *zweiten* Schritt steht die Aufgabe im Fokus, zu zeigen, *was* genau das notwendige Gesetz ist, dem die Konstruktion der Wissenschaftslehre folgt. Die besondere Herausforderung in diesem Zusammenhang bezeichne ich als das Problem der *subjektiven Verzerrung* – nämlich die Frage, wie sichergestellt werden kann, dass die von uns konstruierte Gesetzesstruktur tatsächlich das *ursprüngliche, aus der Einheit der Vernunft hervorgehende* reale Notwendigkeitsgesetz ist. Ich vertrete die These, dass Fichte dieses Problem in den Vorträgen 23 bis 25 thematisiert und es schließlich im 25. Vortrag löst.

Im 23. Vortrag werden zwei Deduktionsschritte dieses Gesetzes vollzogen. Besonders durch den zweiten Schritt wird deutlich: Das Verständnis dieses Gesetzes darf sich nicht an dem Leitfaden einer vorhandenen Bewusstseinsinstanz orientieren, die durch ihre Tätigkeit die Struktur eines ihr äußerlichen Objekts erfasst; vielmehr muss es als ein Prozess eines präreflexiven oder präbewussten Vorkommnisses aus der Gewissheit heraus verstanden werden, in dem Subjekt und Objekt, Vollzug und Struktur nicht voneinander zu trennen sind, sondern intrinsisch ineinander verschmelzen. Fichte beschreibt diesen besonderen Prozess durch drei Modifikationen: das Projizieren, das Sichprojizieren und das Sichprojizieren des Sichprojizierens.

Im 24. Vortrag wird das Problem der subjektiven Verzerrung aufgeworfen, wodurch das Ergebnis des 23. Vortrags in Zweifel gezogen wird.

Im 25. Vortrag schließlich präsentiert Fichte mit dem Begriff des *Bildes* eine systematische Lösung für das Problem der subjektiven Verzerrung. Indem Fichte das präreflexive Gewissheitsvorkommnis als *Bild* der absoluten Einheit deutet, macht er deutlich, dass die zentrale Frage hier nicht darin besteht, ob ein ursprüngliches Gegebenes verzerrt wird, sondern vielmehr darin, wie das präreflexive Gewissheitsvorkommnis überhaupt *als Bild* gebildet werden kann. In dieser Perspektive spielt der reflexive Vollzug der Wissenschaftslehre eine konstitutive Rolle: Das Gewissheitsvorkommnis geht der Reflexion zwar als Bedingung voraus und kommt ursprünglich in uns auf, doch erst durch den reflexiven Akt der Wissenschaftslehre wird es *als Bild der absoluten Einheit* gebildet – d. h. in seiner geltungslogischen Bedeutung fixiert. Der Zusammenhang zwischen dem reflexiven Erfassen des Gesetzes und seinem vorkommenden präreflexiven Bestand ist somit kein äußerlicher, sondern ein *innerer*: Nicht wir erfinden das Gesetz, sondern das absolute Gesetz *setzt sich in uns selbst*.

Der *Was*-Gehalt dieses absoluten Gesetzes umfasst somit nicht nur die drei Modifikationen, sondern auch seinen präreflexiven Bestand sowie seine Setzung in der Reflexion – seine Virtualität und Effektivität zugleich. Fichte fasst diese Struktur des absoluten Gesetzes in der Form einer *Fünffachheit*. Die Erkenntnis dieser Fünffachheit ist Erkenntnis absoluter Notwendigkeit – das, was Fichte *absolutes Wissen* nennt.

Im *dritten* Schritt besteht Fichtes Aufgabe darin, zu begründen, *wie* das notwendige Gesetz in unserer Konstruktion der Wissenschaftslehre *vorkommt*. Die besondere Schwierigkeit, die sich in diesem dritten Schritt stellt, bezeichne ich als das Problem der *historischen Relativität*: Selbst wenn wir in der Lage sind, den rationalen Gehalt eines Gesetzes zu konstruieren, so bleibt dennoch zu klären, dass unser konstruktives Handeln selbst seinen *Hintergrund* im menschlichen Leben und in der Geschichte hat. In diesem Fall ist ungewiss, ob das von uns konstruierte Gesetz tatsächlich eine *für das gesamte menschliche Leben und die Geschichte geltende Notwendigkeit* ausdrückt – oder lediglich eine *Ansicht innerhalb* derselben bleibt. Ich argumentiere, dass Fichte dieses Problem in den Vorträgen 26 bis 28 systematisch thematisiert.

Zur Lösung dieses Problems deduziert Fichte im 26. Vortrag zunächst die subjektiv-handlungstheoretische Bedingung dafür, dass die Wissenschaftslehre zu ihrer Ansicht gelangen kann. Mit dieser Analyse zeigt Fichte, dass auch die subjektiv-handlungstheoretische Bedingung dieses genetischen Vollzugs selbst als eine Struktur der Fünffachheit bestimmt werden kann.

In dem 27. Vortrag zeigt Fichte weiter, warum die subjektiv-handlungstheoretische Bedingung der Wissenschaftslehre von einem gewöhnlichen freien Vollzug des faktischen Wissens zu unterscheiden ist. Der Grund liegt darin, dass es sich bei jener Bedingung um ein ursprüngliches Durchdringen des *Wesens* der menschlichen Freiheit selbst handelt. Das Ergebnis ist: Das Wesen der menschlichen Freiheit besteht im *Effekt der präbewussten Selbstkonstruktion bzw. Selbstreflexion der absoluten Evidenz*. Dieser Effekt ist nicht das Resultat eines freien reflektierenden Aktes, sondern ein „absolutes Faktum“, das von der absoluten Einheit selbst vorkommt und die Reflexion überhaupt erst möglich macht.

In diesem Sinne muss das Verhältnis und die Unterscheidung zwischen der Ansicht der Wissenschaftslehre und der gewöhnlichen Ansicht des faktischen Wissens innerhalb des menschlichen Lebens neu bestimmt werden: Während die gewöhnliche Ansicht selbst ein Effekt bzw. ein absolutes Faktum der präbewussten Selbstreflexion der absoluten Evidenz *ist*, ist die Ansicht der Wissenschaftslehre die *Selbstreflexion* dieser Selbstreflexion der Evidenz, in der Genesis und absolutes Faktum ineinsfallen.

Auf der Grundlage dieses Befundes gelangt Fichte im 28. Vortrag zu einem zentralen Thema: Die Gesamtbewegung der menschlichen Geschichte und Lebenspraxis kann als ein Prozess verstanden werden, in dem die ursprüngliche Selbstkonstruktion der *Evidenz für sich selbst reflexiv wird*, und die Wissenschaftslehre erweist sich als die *Realisation dieser Selbstreflexion*. Fichte bezeichnet dies als „das *Selbstintelligieren* der Vernunft selbst“. Die Grundstruktur der Geschichte des menschlichen Bewusstseinslebens ist demnach eben jene Struktur, in der dieses Selbstintelligieren der Vernunft in der Wissenschaftslehre zur Ausführung gelangt. Diese Struktur wird deduziert durch die Verbindung des im 25. Vortrag entwickelten fünffachen Gesetzes der Selbstreflexion der Evidenz mit dem im 26. Vortrag explizierten fünffachen Gesetz des reflexiven Vollzugs der Wissenschaftslehre. Die unterschiedlichen Ansichten und Gestalten innerhalb der Geschichte des menschlichen Bewusstseinslebens erscheinen als Momente auf dem Weg zu dieser Selbstreflexion, sind in deren Struktur *implizit enthalten* und werden

in fünf Grundgestalten *mitdeduziert*: Sinnlichkeit, Legalität, Moralität, Religion und Wissenschaftslehre.

Dadurch wird das fünffache Gesetz der Selbstreflexion der Evidenz als die letzte, absolut notwendige Matrize ausgewiesen, in der sich die menschliche Freiheit bewegt. Mit anderen Worten: In dieser Struktur *gehen die Gesamtbewegung menschlicher Geschichte und Lebenspraxis sowie die Selbstkonstruktion des Gesetzes der Fünffachheit ineinander auf und durchdringen einander*. Dieser Gedanke, der im 28. Vortrag ausdrücklich entfaltet wird, soll zugleich als Fichtes voll entwickelte Lösung des Problems der Notwendigkeit verstanden werden.

Mit diesem Schritt erreicht Fichte die in der dritten Vortrag der WL-1804/II angekündigte These, dass der Prozess, in dem der Philosoph im reflexiven Vollzug der Wissenschaftslehre Evidenz erschließt, nicht als ein bloß psychologisch erklärbarer Vorgang, sondern als ein besonderer Prozess zu verstehen ist, in dem sich die an sich unbestimmte Evidenz *von sich selbst aus in uns reflexiv-begrifflich entfaltet*: „daß die W.-L. im urwesentlichen Wissen, und das Wissen in der W.-L. gegenseitig in einander aufgehen und sich durchdringen“. ⁷⁷³ Ich argumentiere, dass Fichte gerade an diesem Endpunkt der Erscheinungslehre den *Abschlussgedanken* der nicht-dogmatischen Letztbegründung in der WL-1804/II erreicht.

Da in diesem Moment das Verhältnis zwischen der Reflexion und der Evidenz, und damit zugleich das Verhältnis jeglicher Mannigfaltigkeit zur Evidenz, *vollständig auf die Evidenz zurückgeführt und aus ihr abgeleitet wird*, ergibt sich aus der nicht-dogmatischen Letztbegründung der Wissenschaftslehre ein *lückenloses genetisches Bild der Realität*, das seine eigene reale Notwendigkeit aus sich selbst her einholt. Auf diese Weise bietet Fichte eine in transzendental-reflexiver, antidogmatischer Weise fundierte idealistische Metaphysik. Sie erweist sich gegenüber dem naturalistischen Bild der Realität als *grundlegender* und *umfassender*, weil sie gerade das zu erklären vermag, was der Naturalismus zwar voraussetzen muss, aber nicht erklären kann – nämlich die Möglichkeit des Subjekt-Objekt-Bezugs selbst. Sie unterscheidet sich zugleich vom dogmatisch-metaphysischen Bild der Realität, insofern sie das Sein der Vernunft nicht in einem intelligiblen Gegenstand, sondern in der Evidenz, in einem ursprünglichen, die vorkritische Metaphysik bereits bewegenden, jedoch nicht eigens thematisierten, sondern nur vorausgesetzten *sich dynamisch bekundenden Seinsinn* verortet.

Diese Evidenz stellt sich, so lässt sich sagen, als das Resultat einer radikalisierten transzendentalphilosophischen Methode dar. Die vorliegende Untersuchung wollte – wie bereits in der Einleitung angedeutet – Fichtes in der WL 1804/II formulierte These, dass die Wissenschaftslehre nicht nur Transzendentalphilosophie, sondern zugleich metaphysische Theorie der absoluten Einheit sei, in ihrem vollen Gewicht ernst nehmen. Wenn die vorausgehenden Analysen insofern einen Beitrag geleistet haben, so hoffentlich den, die eigentümliche Komplexität und den philosophischen Gehalt jener These wenigstens in Ansätzen deutlicher hervortreten zu lassen, die in Fichtes Bemühung um die

⁷⁷³ GA, II/8, S. 42.

Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Metaphysik liegt.

Fichtes These ist es, dass wir bereits durch die Wendung auf jene einfache, in unserem Vollzug immer schon vorausgesetzte Evidenz darauf vorbereitet sind, uns für das wahrhafte Sein und seine Gesetzmäßigkeit zu öffnen. Wird diese Evidenz in hinreichender und, wie Fichte sagt, „energischer“ Weise durchdrungen, so erschließt sich nicht weniger als eine „neue unbekannte Geisteswelt“⁷⁷⁴ – eine Aufhellung jener notwendigen Strukturen, in denen sich unser Bewusstsein ohnehin unbewusst bewegt; zugleich aber auch ein Selbstverständnis der geschichtlichen Situation des modernen Subjekts, das sowohl seine Vergangenheit wie seine Zukunft umspannt. Die Evidenz erweist sich als ein „alles absetzend[er] und zugleich verknüpfend[er] Lichtfluss“.⁷⁷⁵ Das reflektierende Subjekt vermag sich aus dem Schatten von Skepsis und Nihilismus auf keine andere Weise zu lösen als im Vollzug der Selbstdurchdringung, in der Hinwendung zu jenem in uns strömenden Lichtfluss. Eben hierin liegt Fichtes Antwort auf das Problem der Metaphysik nach Kant.

⁷⁷⁴ *GA*, II/8, S. 118.

⁷⁷⁵ *GA*, II/8, S. 131. [Copia]

Literaturverzeichnis

Siglen

GA	<i>J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
Begriffsschrift	<i>Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft</i>
GWL	<i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer</i>
WL-1804/II	<i>Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804]</i>
VTP	<i>Versuch über die Transzendentalphilosophie</i>

Literatur

- Ahlers, Rolf. "Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben." *Fichte-Studien*, vol. 21, 2003, S. 1–25.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Cambridge UP, 2004.
- Ameriks, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge UP, 2000.
- Asmuth, Christoph. *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Frommann-Holzboog, 1999.
- . „Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie". *Fichte-Studien*, vol. 31, 2007, S. 45–58.
- Atlas, Samuel. *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon*. Nijhoff, 1964.
- Bader, Franz. "Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794/95." *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte. Festschrift für Reinhard Lauth*, hrsg. von Karl Hammacher und Andreas Mues, Grüner, 1979, S. 11–41.
- Barth, Roderich. *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewußtsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*. Mohr Siebeck, 2004.
- . „Der Stifter der Transzendental-Philosophie“. Wahrheitstheoretische Implikationen einer Kantwürdigung Fichtes“. *Fichte-Studien*, vol. 33, 2009, S. 111–126.
- Barth, Ulrich. *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*. De Gruyter, 1992.
- . *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke: Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie. Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. XL, 2008.
- . "Emanuel Hirschs Deutung der Religionsphilosophie Fichtes." *Fichte-Studien*, vol. 35, 2010, S. 85–

- Baumanns, Peter. *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“*. Bouvier, 1974.
- Baumgartner, Hans Michael. „Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 34, no. 3, 1980, S. 321–342.
- Beeler-Port, Josef. *Verklärung des Auges. Konstruktionsanalyse der ersten Wissenschaftslehre J. G. Fichtes von 1804*. Peter Lang, 1997.
- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard UP, 1987.
- . *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard UP, 2002.
- . "Maimon and Fichte." *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, hrsg. von Gideon Freudenthal, vol. 2, *Studies in German Idealism*, Springer, 2003, S. 233–248.
- Bergman, Shmuel Hugo. *The Philosophy of Solomon Maimon*. Übers. von Noah J. Jacobs, Magnes Press, 1967.
- Bertinetto, Alessandro. „Faktum und Genesis in der WL 1804 (II. Vortrag).“ *L'être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte. Sein und Erscheinung. Die Wissenschaftslehre 1804 J.G. Fichtes*, hrsg. von J.-C. Goddard und A. Schnell, Vrin, 2009, S. 85–95.
- Binkelmann, Christoph. „Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre von 1804/II.“ *L'être et le phénomène*, hrsg. von J.-Ch. Goddard und A. Schnell, Vrin, 2009, S. 99–109.
- Boch, Michael. "Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert." *RUDN Journal of Philosophy*, Special issue theme (03/2024): «Post-Neokantianism», pp. 697–716.
- Bonsiepen, Wolfgang. „Salomon Maimons Einsicht in die Unausführbarkeit seines Versuchs einer Vereinigung von kantischer Philosophie und Spinozismus.“ *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, hrsg. von Eva Schürmann et al., Frommann-Holzboog, 2002, S. 377–406.
- Brandom, Robert B. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Harvard UP, 2002.
- Breazeale, Daniel. "Der Satz der Bestimmbarkeit: Fichte's Reception and Transformation of Maimon's Principle of Synthetic Thinking." *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, vol. 1, 2003, pp. 115–140.
- . *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford UP, 2013.
- Claesges, Ulrich. *Geschichte des Selbstbewusstseins: Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*. Nijhoff, 1974.
- Class, Wolfgang, und Alois K. Soller. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Rodopi, 2004.
- Cramer, Konrad. „Kant oder Hegel – Entwurf einer Alternative.“ *Kant oder Hegel? Über Formen der*

- Begründung in der Philosophie*, hrsg. von Dieter Henrich, Klett-Cotta, 1983, S. 140–148.
- . „Über Kants Satz: Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können." *Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Konrad Cramer et al., Suhrkamp, 1987, S. 167–202.
- . „Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘." *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 2003, S. 57–92.
- Cürsgen, Dirk. „Die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Zur neuplatonischen Henologie und ihrer Wirksamkeit im Denken Fichtes.“ *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. von Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, Meiner, 2003, S. 91–118.
- Della Rocca, Michael. *Spinoza*. Routledge, 2008.
- . "Rationalism, Idealism, Monism, and Beyond." *Spinoza and German Idealism*, hrsg. von Eckart Förster und Yitzhak Y. Melamed, Cambridge UP, 2012, pp. 7–26.
- Drechsler, Julius. *Fichtes Lehre vom Bild*. Kohlhammer, 1955.
- Dürr, Suzanne. *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“: Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794–1799)*. Schöningh, 2018.
- Elon, Daniel. *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant. Akosmismus und Intellektkonzeption*. Meiner, 2021.
- Erhardt, Fabian. „Was ist ‚fulgurative Erfahrung‘?“ *Phänomenologische Forschungen*, no. 2, 2020, S. 123–144.
- Fazakas, István. *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*. Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XII, Association Internationale de Phénoménologie, 2020.
- Ferrer, Diogo. *The Transformation of Reason: Studies on System, Myth, and History in German Idealism*. Vol. 33, *Critical Studies in German Idealism*, Brill, 2024.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*. In: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I/2, *Werke 1793–1795*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965, S. 91–172.
- . *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. In: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I/2, *Werke 1793–1795*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965, S. 173–451.
- . *Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804]*. In: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II/8, *Nachgelassene Schriften 1804*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1985, S. 2–421.
- . *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Joachim Widmann. Meiner, 1986.
- . *Vorlesungen der W. L. im Winter 1804*. In: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II/7, *Nachgelassene Schriften 1804–1805*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans

- Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989, S. 33–235.
- . *3ter Cours der W.L. 1804*. In: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II/7, *Nachgelassene Schriften 1804–1805*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989, S. 289–368.
- . *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*, In: *J.G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II/9, *Nachgelassene Schriften 1805–1807*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993, S. 173–311.
- Fink, Eugen. „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“. *Kant-Studien*, vol. 38, no. 1-2, 1933, S. 319–83.
- Flock, Philip. *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung*. Springer, 2021.
- Förster, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Klostermann, 2012.
- Frank, Manfred. *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik and die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Suhrkamp, 1975.
- Franks, Paul W. "Does Post-Kantian Skepticism Exist?" *The International Yearbook of German Idealism: Conceptions of Rationality*, vol. 1, hrsg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, with Paul Franks und Dieter Schönecker, De Gruyter, 2003, pp. 141–63.
- . *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Harvard UP, 2005.
- . "Fichte's Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons." *The Cambridge Companion to Fichte*, hrsg. von David James und Günter Zöller, Cambridge UP, 2016a, pp. 374–404.
- . "Nineteenth-Century and Early Twentieth-Century Post-Kantian Philosophy." *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, hrsg. von Herman Cappelen et al., Oxford UP, 2016b.
- Freudenthal, Gideon, hrsg. *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*. Kluwer, 2003.
- Gerten, Michael. „Sein oder Geltung? Eine Deutungsperspektive zu Fichtes Lehre vom Absoluten und seiner Erscheinung.“ *Fichte-Studien*, vol. 47, 2019, S. 204–228.
- Girndt, Helmut. „Das Ich des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804.“ *Fichte-Studien*, vol. 10, 1997, S. 319–333.
- Gliwitzky, Hans. „Einleitung.“ *J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805*, Meiner, 1984.
- Gloy, Karen. „Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794.“ *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 91, no. 2, 1984, S. 289–307.
- Gondek, Hans-Dieter, und László Tengelyi. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, 2011.
- Grenberg, Jeanine. *Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account*. Cambridge UP, 2013.
- Gueroult, Martial. *L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 Bde., Les Belles Lettres, 1930.
- . *La philosophie transcendente de Salomon Maimon*. Société d'édition, 1930.

- Halfwassen, Jens. *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*. Mohr Siebeck, 2015.
- Hartmann, Nicolai. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl., De Gruyter, 1974.
- Hegel, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 4, Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Meiner, 1968, S. 1-92.
- . *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 9, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Meiner, 1980.
- . *Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Die subjektive Logik*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 12, Hrsg. von Friedrich Hegemann und Walter Jaeschke, Meiner, 1980.
- Henrich, Dieter. „Fichtes ursprüngliche Einsicht.“ *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, hrsg. von Dieter Henrich und Hans Wagner, Klostermann, 1966, S. 188–231.
- . *Identität und Objektivität: eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Winter, 1976.
- . *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken*. Klett-Cotta, 1982.
- . *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Klett-Cotta, 1991.
- . *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Hrsg. von David S. Pacini, Harvard UP, 2003.
- . *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Klostermann, 2019.
- . „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion.“ *Ausgewählte Schriften zur Philosophie Kants*, Band II, Klostermann, 2024, S. 141–180.
- Hindrichs, Gunnar. „Nihilismus.“ *Jacobi und Kant*, hrsg. von Birgit Sandkaulen und Walter Jaeschke, Meiner, 2021, S. 141–156.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Klostermann, 2004.
- . „Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02.“ *Metaphysik / Metaphysics*, hrsg. von Karl P. Ameriks und Jürgen Stolzenberg, De Gruyter, 2008, S. 47–89.
- Hühn, Lore. „Die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels.“ *Fichte-Studien*, vol. 25, 2005, S. 93–111.
- Imhof, Silvan. „Realität durch Einbildungskraft. Fichtes Antwort auf Maimons Skeptizismus in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.“ *Fichte-Studien*, vol. 48, 2020, S. 3-24.
- Ip, L. „Fichtes und Husserls transzendente Kritik der logischen Vernunft.“ *Fichte Studien*, vol. 52, no. 2, 2023, S. 633–654.
- Ivaldo, Marco. „Die konstitutive Funktion des Sollens in der Wissenschaftslehre.“ *Beiträge zu Fichte – Spekulation und Erfahrung*, hrsg. von Marco Ivaldo et al., Frommann-Holzboog, 2001, S. 107–128.
- . „Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluss an Jacobi.“ *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen,

- Meiner, 2004, S. 53–71.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn.“ *Schriften zum Spinozastreit (Werke 1,1)*, hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Meiner, 1998, S. 1–268.
- . „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch. Beilage 'Ueber den Transscendentalen Idealismus'.“ *Schriften zum transzendentalen Idealismus (Werke 2,1)*, hrsg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Meiner, 2004, S. 9–112.
- . „Jacobi an Fichte.“ *Schriften zum transzendentalen Idealismus (Werke 2,1)*, hrsg. von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Meiner, 2004, S. 187–258.
- Jacobs, Walter G. „Einleitung.“ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*. Frommann-Holzboog, 1970.
- Jaenecke, Jan Niklas. „Fichtes Darstellung der genetischen Phänomenologie in der Anweisung zum seligen Leben.“ *Fichte-Studien*, vol. 52, no. 1, 2023, S. 197–218.
- Jaeschke, Walter, und Andreas Arndt. *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*. Beck, 2012.
- Janke, Wolfgang. „Kommentar“. *Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre I.-XV. Vortrag*, von J. G. Fichte, Klostermann, 1966, S. 96–139.
- . *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. De Gruyter, 1970.
- . *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. *Fichte-Studien Supplementa*, Bd. 22, Rodopi, 2009.
- Kant, Immanuel. *Metaphysik Mrongovius*. In: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Bd. 29. De Gruyter, 1983, S. 743–940.
- . *Briefwechsel*. Hrsg. von Rudolf Malter und Joachim Kopper, 3. erw. Aufl., Meiner, 1986.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann, Meiner, 1998.
- . *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hrsg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, Meiner, 2011.
- Klotz, Christian. *Selbstbewußtsein und praktische Identität: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Klostermann, 2002.
- . „»Synthesis der Geisterwelt«: Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling.“ *Fichte Studien*, vol. 25, no. 1, 2005, S. 43–56.
- Klotz, Christian, und Matteo Vincenzo d'Alfonso, hrsg. *Fichtes Bildtheorie im Kontext, Teil I: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Aspekte*. Brill, 2019.
- , hrsg. *Fichtes Bildtheorie im Kontext, Teil II: Systematische Funktionen des Bildbegriffs*. Brill, 2020.
- Krämer, Hans-Joachim. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Grüner, 1967.
- . „Platons Definition des Guten.“ *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, De Gruyter, 2014, S. 236–240.
- Kreines, James. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate." *Philosophy Compass*, vol. 1, no. 5, 2006, pp. 466–480.
- Kroner, Richard. *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1. 3. Aufl., Mohr Siebeck, 1977.

- Kunze, Friedrich. *Die Philosophie Salomon Maimons*. Winter, 1912.
- Lachterman, David. "Mathematical Construction, Symbolic Cognition and the Infinite Intellect: Reflections on Maimon and Maimonides." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, no. 4, 1992, pp. 497–522.
- Lang, Stefan. „Fichtes Begründung der Erscheinungslehre im Zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804.“ *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung*, hrsg. von V. L. Waibel et al., *Kant-Forschungen* 24, Meiner, 2018, S. 59-79.
- . *Performatives Selbstbewusstsein*. mentis, 2019.
- . „Performatives Ich. Henrich über das Sich-Setzen des Ich in Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘.“ *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, hrsg. von Manfred Frank und Jan Kuneš, Klostermann, 2022, S. 245–66.
- , hrsg. *Performativität in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Metzler, 2024.
- Lauth, Reinhard. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre: (1795-1801)*. Alber, 1975.
- . "Einleitung." *J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*, Meiner, 1977.
- . "Einleitung." *J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, Meiner, 1986.
- . *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Steiner-Verlag, 1987.
- Lohmann, Petra. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Rodopi, 2004.
- Martin, Wayne. *Idealism and Objectivity*. Stanford UP, 1997.
- Maimon, Salomon. "Baco und Kant. Schreiben des H. S. Maimon an den Herausgeber dieses Journals." *Berlinisches Journal für Aufklärung*, vol. 7, no. 2, 1790.
- . *Ueber die Progressen der Philosophie*. Nachdruck in *Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil*, Berlin, 1793.
- . „Der moralische Skeptiker“. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 7, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist: mit einem Gesamt-Inhaltsverzeichnis*. Olms, 1976, S. 533-554. (Nachdruck von Berlin 1797).
- . *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Hrsg. von Florian Ehrensperger, Meiner, 2004.
- McDowell, John. *Mind and World*. Harvard UP, 1994.
- Meckenstock, Günter. *Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Melamed, Yitzhak Y. "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, no. 1, 2004, pp. 67–96.
- Ni, Yicai. "Schelling and Husserl on the Concept of Passive Synthesis." *Phänomenologische Forschungen*, vol. 1, no. 1, 2021, pp. 187–205.
- Nisenbaum, Karin. *For the love of metaphysics: Nihilism and the conflict of reason from Kant to Rosenzweig*. Oxford UP, 2018.
- Pecina, Björn. *Fichtes Gott: vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins*. Mohr Siebeck, 2007.
- . „Das dreifache Absolute. Fichtes Kantkritik in der Wissenschaftslehre 1804-II". *Fichte-Studien*, vol.

33, 2009.

- Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge UP, 1989.
- Platon. *Politeia (Res publica)*. Hrsg. von Karl Friedrich Hermann, Teubner, 1906.
- Pluder, Valentin. *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie: Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*. Frommann-Holzboog, 2012.
- Radermacher, Hans. *Fichtes Begriff des Absoluten*. Alber, 1970.
- Richir, Marc. *Recherches phénoménologiques (I–III)*. Ousia, 1981.
- . *Recherches phénoménologiques (IV–V): Du schématisme phénoménologique transcendantal*. Ousia, 1983.
- Richli, Urs. „Tun und Sagen in der Transzendentalpragmatik und der WL 1804.“ *Die Spätphilosophie J.G. Fichtes 2*, hrsg. von Wolfgang H. Schrader, Rodopi, 2000, S. 205–215.
- . »Genetische Evidenz – was ist das eigentlich?« *Zur Wissenschaftslehre. Fichte-Studien*, Bd. 20, hrsg. von Helmut Girndt, Rodopi, 2003, S. 161–166.
- Rohstock, Max. *Das Absolute in uns: Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der neuplatonischen Tradition und bei Johann Gottlieb Fichte*. Alber, 2023.
- Sandkaulen, Birgit. *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Meiner, 2019.
- Schäfer, Rainer. *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- . „„Polyphem ohne Auge“: Fichtes Kritik am metaphysischen Rationalismus Schellings und Konstellationen zu Hegel and Bardili um 1800.“ *Fichte-Studien*, vol. 52, no. 2, 2023, S. 460–482.
- Schelling, F. W. J. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In: *Historisch-Kritische Ausgabe*, Bd. I/3. Hrsg. von Hartmut Buchner Wilhelm G. Jacobs und Annemarie Pieper, Frommann-Holzboog, 1982, S. 49–112.
- . *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*. In: *Historisch-Kritische Ausgabe*, Bd. I/10. Hrsg. von Manfred Durner, Frommann-Holzboog, 2009, S. 85–106.
- Schlösser, Ulrich. *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewißseins*. Philo, 2001.
- Schmid, Jelscha. "Fictions of Systematicity: Maimon's Quest for Scientific Method in Philosophy." *Philosophers' Imprint*, vol. 21, no. 36, 2021.
- Schmidt, Andreas. *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen 1794/95, 1804/II und 1812*. Schöningh, 2004.
- Schnell, Alexander. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, in der Reihe « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2009.
- . *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik*. Königshausen & Neumann, 2011.
- . "Die Funktion der 'kategorischen Hypothesizität' im ersten Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*." *Fichte im Streit*, hrsg. von H. Traub et al., Königshausen & Neumann, 2018, S.

23–37.

- . *Wirklichkeitsbilder*. Mohr Siebeck, 2015.
- . *Seinsschwingungen*. Mohr Siebeck, 2020a.
- . *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*. Klostermann, 2020b.
- . *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*. Klostermann, 2023.
- . *Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie*. Klostermann, 2025.
- Schnell, Alexander, und Jan Kuneš, hrsg. *Bild, Selbstbewusstsein, Einbildung*. Brill, 2016.
- Schrader, Wolfgang H. *Empirisches und absolutes Ich. zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*. Frommann-Holzboog, 1972.
- Schulz, Walter. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. *Studia Philosophica*, vol. 14, 1954.
- Schüßler, Ingeborg. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre 1794/95. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804*. Klostermann, 1972.
- Schwab, Philipp. „A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel.“ *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, vol. 12: *Logik*, hrsg. von Dina Emundts und Sally Sedgwick, De Gruyter, 2017, S. 261–89.
- . "Difference within Identity? Fichte's Reevaluation of the First Principle of Philosophy in §5 of the *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*." *Fichte-Studien*, vol. 49, no. 1, 2020, S. 94–118.
- Schüz, Simon. „Transzendente Prinzipien in Fichtes WL 1804-II. Eine Interpretationsskizze zur systematischen Rolle von ‚Licht‘ und ‚Bilden‘.“ *Fichte-Studien*, vol. 47, 2019, S. 229–50.
- . *Transzendente Argumente bei Hegel und Fichte. Das Problem objektiver Geltung und seine Auflösung im nachkantischen Idealismus*. De Gruyter, 2022.
- Sellars, Wilfrid. "Empiricism and the Philosophy of Mind." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, 1956, pp. 253–329.
- Siep, Ludwig. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Alber, 1970.
- Siemek, Marek J. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Meiner, 1984.
- Socher, Abraham P. *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy, and Philosophy*. Stanford UP, 2006.
- Soller, Alois K. „Fichtes Lehre vom nicht bewußten Vernunftthandeln.“ *Daimon. Revista de Filosofia*, no. 9, 1994, pp. 155–162.
- Sommer, Marc Nicolas. *Der Herrschaftsbereich der logischen Form. Eine Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus*. Mohr Siebeck, 2024.
- Stolzenberg, Jürgen. „Fichtes Satz ‚Ich bin‘. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95.“ *Fichte-Studien*, vol. 6, 1994, S. 1–34.
- . „Geschichte des Selbstbewußtseins. Reinhold – Fichte – Schelling.“ *Internationales Jahrbuch des*

- Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, Bd. 1, hrsg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, De Gruyter, 2003, S. 93–113.
- . „Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794.“ *Fichte-Studien*, vol. 30, 2006, S. 1–13.
- . „Ein neues, bis jetzt noch ganz unbekanntes Prinzip muss aufgestellt werden. Der Übergang zur Erscheinungslehre in Fichtes Wissenschaftslehre von 1804.“ *L'être et le phénomène. Sein und Erscheinung. La Doctrine de la Science de 1804 de J. G. Fichte. Die Wissenschaftslehre 1804 J. G. Fichtes*, hrsg. von Jean-Christophe Goddard und Alexander Schnell, Vrin, 2009, pp. 365–377.
- . „Subjektivität und Metaphysik. Dieter Henrich – Wolfgang Cramer – Fichte.“ *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, hrsg. von Manfred Frank und Jan Kuneš, Klostermann, 2022, S. 285–310.
- Tengelyi, László. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. 3. Aufl., Alber, 2015.
- Thielke, Peter. "Getting Maimon's Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte's Idealism." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 39, no. 1, 2001, pp. 101–134.
- Thielke, Peter, and Yitzhak Y. Melamed. "Salomon Maimon." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2025 Edition, hrsg. von Edward N. Zalta und Uri Nodelman, forthcoming. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/maimon/>.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. "Fichte and Austin." *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, Rodopi, 2010, S. 417–429.
- Tilliette, Xavier. *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel. Schellingiana 26*, Frommann-Holzboog, 2015.
- Tse, C. Y. P. "The Relation between Reality and Negation in Kant, Maimon, and Fichte." *The Being of Negation in Post-Kantian Philosophy*, hrsg. von G. S. Moss, Springer, 2023.
- Tschirner, Patrick. *Totalität und Dialektik: Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre, oder, Die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*. De Gruyter, 2017.
- Wellmann, Gesa. „Kritik und Philosophie als Wissenschaft. Das Verhältnis der Wissenschaftslehre zu Kants kritischer Metaphysik.“ *Philosophie als Wissenschaft. Wissenschaftsbegriffe in den philosophischen Systemen des deutschen Idealismus*, hrsg. von Nora Schleich, Olms, 2021, S. 59–73.
- Widmann, Joachim. *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804* 2. Meiner, 1977.
- Wirsing, Claudia. *Die Begründung des Realen: Hegels „Logik“ im Kontext der Realitätsdebatte um 1800*. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110730531>
- Wundt, Max. *Fichte-Forschungen*. Meiner, 1929 (2. Aufl. 1976).
- Zeidler, Kurt Walter. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie: der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bouvier, 1995.
- Zöllner, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*.

Cambridge UP, 1998.

———. *Fichte lesen*. Frommann-Holzboog, 2013.

Zhou, Chibo. „Das Absolute der Transzendentalphilosophie? Fichtes Begriff des reinen Wissens in der Wissenschaftslehre von 1804-II“. *Fichte-Studien*, vol. 52, no. 1, 2023.

———. „Die radikale transzendente Genesis. Husserl, Richir und Fichte“. *Annales de Phénoménologie*, 2024.

———. „Dynamizität als Realität. Der Streit Fichte-Schelling im Licht der Auseinandersetzung über das ontologische Prinzip der transzendentalen Subjektivität". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Online First, März 2025, doi:10.26350/001050_000468.