

**Die spekulative Grundlegung der Transzendentalphilosophie bei
J. G. Fichte (1801-05)**

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

**vorgelegt von
Long Nin Leonard Ip
aus
Hongkong**

Wuppertal, im Mai 2026

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1 Thema der Untersuchung	1
2 Die späte Wissenschaftslehre zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik	3
3 Die Wissenschaftslehre von 1801-05	10
4 Struktur der Untersuchung	13
1 Die Werkkonstellation der Wissenschaftslehre 1801-05	18
1.1 Die Idee einer philosophischen Werkkonstellation.....	18
1.2 Aufbruch und Kritik 1794-1801	19
1.3 Der Gang der Neugründung 1801-05	22
1.4 Reine Wissenschaft und ihre Anwendungen 1804-06	28
1.5 Die Lehrform reiner Wissenschaft 1801-05	32
2 Spekulative Probleme der transzendentalen Prinzipientheorie.....	37
2.1 Anhaltspunkte in der Problemkonstellation	37
2.2 Jacobi und das Problem der Realität	38
2.3 Schelling und das Problem der Subjektivität	45
2.4 Das absolute Ich und das Problem der Einheit.....	54
2.5 Letztbegründung als Selbstbegründung	66
3 Die Wissenschaftslehre als Selbsterkenntnis des Wissens	72
3.1 Hinweise auf Methodenprobleme	72
3.2 Die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens	75
3.3 Die Kunst des Philosophierens.....	85
3.4 Die Verschiebungen des Methodenraums.....	94
3.5 Die Wissenschaftslehre als philosophischer Text	97
4 Das Absolute im Wissen und die Selbstkritik des transzendentalen Denkens	106
4.1 Absolutheitstheorie als anti-skeptische Strategie	106
4.2 Sein oder Leben: Zwei Absolutheitskonzeptionen in der <i>WL-1801/02</i>	113
4.2.1 Problematik und Textbestand der <i>WL-1801/02</i>	113
4.2.2 Die Programmidee der „Lebenslehre“ in der „Einleitung“ zur <i>WL-1801/02</i>	115
4.2.3 Die Konzeption des absoluten Seins in der <i>WL-1801/02</i>	119
4.3 Sein und Leben: Die Unmittelbarkeit des Absoluten in der „Wahrheitslehre“ der <i>WL-1804/II</i>	124
4.3.1 Methode und Struktur der <i>WL-1804/II</i>	124
4.3.2 Begriff und Bewusstsein: Die logische und die transzendente Vermittlungsform des Wissens	128
4.3.3 Wir in sich: Vollzug der absoluten Einsicht.....	133
4.3.4 Sinn und Folgen der absoluten Einsicht	135
4.4 Gott im Ich: Das absolute Verhältnis in der „Existenzlehre“ der <i>WL-1805</i>	138
4.4.1 Ansatz und Struktur der <i>WL-1805</i>	138
4.4.2 Existenz und Licht: Die Relations- und Einheitsform des Wissens	142
4.4.3 Glaube als selbstvermittelte Negation der Vermittlung	146

4.4.4 Gott im Ich: Reflexivität als Absolutheitsbezug	150
4.4.5 Die Unsichtbarkeit der Sichtbarkeit	153
4.5 Absolute Immanenz.....	156
5 Das Wissen als Erscheinung und die Selbstbegründung des transzendentalen Denkens ...	162
5.1 Erscheinungstheorie als anti-dogmatische Systemform.....	162
5.2 Das sich als Bild bildende Bild: Die <i>WL-1804/I</i> als Methodenlehre	168
5.2.1 Die methodisch-systematische Doppelanlage der <i>WL-1804/I</i>	168
5.2.2 Die Selbstdarstellungsstruktur des Wissens	171
5.2.3 Das Bild und die fünffache Form der Korrelationalität.....	175
5.2.4 Die Selbstdarstellung des absoluten Lichts	178
5.3 Absolute Erscheinung als Prinzip der <i>WL-1804/II</i>	182
5.3.1 Die Funktion und Struktur der „Phänomenologie“ der <i>WL-1804/II</i>	182
5.3.2 Das absolute Wissen als Selbstdarstellung des Absoluten	187
5.3.3 Der Fortgang des Selbstreflexionsprozesses im transzendentalen Wissen	195
5.3.4 Absolute Erscheinung als Prinzip absoluter Einheit	199
5.3.5 Wissenschaftslehre als Erscheinungslehre	208
5.4 Das Nichts als Form in der <i>WL-1805</i>	212
5.4.1 Die Weiterführung der Erscheinungsproblematik der <i>WL-1805</i>	212
5.4.2 Begriff und Form: Die Aufgabe der „Formlehre“ der <i>WL-1805</i>	214
5.4.3 Das Sich-Verstehen des Nichts als Differenzierungsprinzip.....	218
5.4.4 Das Nichts als Band von Gott und Welt.....	226
5.5 Absolute Relation	231
6 Die Einheit des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre.....	235
6.1 Horizonte der Frage.....	235
6.2 Das Wissen als Ich	243
6.3 Das Absolute als Ich.....	249
6.4 Das Ich als Ort des absoluten Verhältnisses.....	252
6.5 Rückblick auf den ersten Grundsatz.....	260
Schluss	276
Literaturverzeichnis	281
Primärliteratur	281
Weitere Literatur	283

Einleitung

1 Thema der Untersuchung

Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine historische und systematische Rekonstruktion des Programms einer spekulativen Grundlegung der Transzendentalphilosophie und ihrer Entwicklung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805. Die Idee einer solchen Grundlegung steht vor dem Hintergrund einer philosophischen Grundspannung in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Kants Transzendentalphilosophie stellt bekanntlich eine Revolution der Denkart dar und bringt eine grundsätzliche Kritik der traditionellen Metaphysik mit sich. Diese Revolution besteht im Versuch, die nicht-empirische und irreduzible Korrelation von Denken und Sein bzw. Subjekt und Objekt durch die Selbstreflexion der denkenden Subjektivität als die ermöglichende wie beschränkende Geltungsbedingung jeglicher metaphysischen Setzung auszuweisen. Zugleich ist die Entstehung des nachkantischen Idealismus aber eben so sehr durch Kants Metaphysikkritik wie durch Impulse zur Erneuerung der Metaphysik bestimmt. Schon Fichtes Versuch in seiner Frühphilosophie, Kants Transzendentalphilosophie systematisch weiterzuführen, wäre ohne die Rezeption von Spinozas metaphysischem Monismus in der deutschen Philosophie zum Ende des 18. Jahrhunderts unmöglich gewesen. So weisen die Versuche Schellings und Hegels, die spekulative Metaphysik als ein in der absoluten Einheit und unbedingten Totalität der Vernunft fundiertes System der Philosophie im Ausgang von der kantischen Kritik neu zu begründen, bald über ihre kantische Ausgangsbedingung hinaus und beanspruchen vielmehr die Überwindung dieser Bedingung. Da Fichtes Frühphilosophie für ihre systematische Nähe zu Kants Transzendentalphilosophie bekannt ist, wird die Bedeutung seiner offensichtlich metaphysisch geprägten Spätphilosophie vor diesem Hintergrund stark umstritten: Handelt es sich um eine ähnliche Wendung zur spekulativen Metaphysik, die vom „Absoluten“ bzw. Gott als metaphysischem Prinzip ausgeht, oder um eine andere, bloß begrifflich umgebildete Darstellungsform seiner früheren Position, die sich innerhalb der Grenze des „absoluten Ich“ als transzendentalen Prinzips menschlichen Wissens hält?

Das systematische Ziel dieser Arbeit besteht darin, diese bisher als alternativlos erscheinende Frage als unangemessen aufzuzeigen und Fichtes Konzeption der Transzendentalphilosophie als eine originelle Synthesis dessen zu interpretieren, was im skizzierten philosophiehistorischen Zusammenhang jeweils als Transzendentalphilosophie und

spekulative Metaphysik verstanden werden kann. Hierbei ist die Transzendentalphilosophie im kantischen Sinne, und die spekulative Metaphysik sowohl in den Schelling'schen und Hegel'schen Formen als auch in engem Bezug zu ihren Vorbildern bei Platon und Spinoza zu verstehen. Unter dieser Annahme kann die Grundfrage einer solchen Synthesis wie folgt formuliert werden: Wie kann die Philosophie unter der kritischen Bedingung der Korrelation von Denken und Sein auf einem Prinzip der absoluten Einheit fundiert werden, ohne einen von beiden diesen Gedanken durch den anderen aufzuheben? Die systematische These dieser Arbeit, dass Fichtes Wissenschaftslehre Transzendentalphilosophie und spekulative Metaphysik miteinander vermittelt, wird sich durch den Aufweis begründen, dass diese Grundfrage in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801-05 gestellt und gelöst wird.

Zugleich wird diese These durch werkhistorische und interpretatorische Thesen zur Entwicklung der Wissenschaftslehre, die von Fichte insgesamt in siebzehn Darstellungen ausgearbeitet wird, untermauert und präzisiert werden. Die Entwicklung von ihrer ersten Fassung von 1794/95 bis zu Fichtes letzten Ausarbeitungen zur Wissenschaftslehre vor seinem Tod im Jahr 1814 wird üblich in eine Frühphase (1794-1800) und eine Spätphase (1801-14) unterteilt. Aufgrund des systematisch problematischen Verhältnisses zwischen Transzendentalphilosophie und spekulativer Metaphysik mündet die Frage nach dem Verhältnis beider Entwicklungsphasen von Fichtes Wissenschaftslehre oft in die Alternative zwischen der These eines grundlegenden Bruchs in Fichtes philosophischer Entwicklung um 1800 und der These einer vollständigen Identität des Denkens in dieser Entwicklung, wobei der Streitpunkt überwiegend bei der Übereinstimmung bzw. Nicht-Übereinstimmung der Spätphilosophie mit dem transzendentalphilosophischen Grundansatz der Frühphilosophie liegt.

In dieser historischen Hinsicht argumentiert diese Arbeit dafür, dass die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 einer eigenständigen Werkphase gehören, und dass in dieser „mittleren“ Phase die theoretischen Grundlagen, die in der Frühphase impliziert sind und in der Spätphase im engeren Sinne beibehalten werden, zum ersten Mal in aller Klarheit ausgearbeitet werden. Die Idee einer spekulativen Grundlegung der Transzendentalphilosophie bringt hierfür das Theorieprogramm auf den Begriff, die den Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre ihre systematische Einheit verleiht und ihre Zentralität in der Entwicklung der Wissenschaftslehre im Ganzen sichtbar werden lässt. Dabei wird dieses Programm sowohl in seiner eigenständigen Entwicklungslogik wie aus den Implikationen der frühen Wissenschaftslehre so zu rekonstruieren, dass es sich als die Selbstreflexion bzw. die reflexive Selbstbegründung der in der frühen Wissenschaftslehre vorliegenden Gestalt der

Transzendentalphilosophie verstehen lässt. Dadurch zielt die Arbeit auf eine neue Auffassung zur Entwicklung der Wissenschaftslehre nach 1800 ab. Diese Entwicklung ist ihr zufolge weder als die abrupte Wendung zu einer neuen Position noch als die Umformulierung einer identischen Theorie, sondern als die Vertiefung einer einheitlichen Grundposition zu verstehen, die sowohl Kontinuität wie Nicht-Kontinuität in sich einschließt.

Um die in dieser Arbeit verfolgte Argumentationsrichtung im Anschluss an die einschlägige systematische und historische Diskussion und für sich zu verdeutlichen, geht diese Einleitung im Folgenden in drei Schritten vor. Das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und spekulativer Metaphysik wird in der Forschung zu Fichtes später Wissenschaftslehre seit langem kontrovers diskutiert. In einem ersten Schritt soll die in dieser Arbeit verteidigte Interpretationsrichtung durch die argumentative Rekonstruktion von vier Positionen in der Forschung bestimmt werden. Zweitens soll die Frage nach der historischen Einteilung und der Entwicklungslogik von Fichtes Wissenschaftslehre mit Blick auf den Status der Wissenschaftslehre von 1801-05 aufgeklärt werden. Auf der Grundlage dieser Klärungen soll zuletzt die inhaltliche Struktur dieser Arbeit vorgestellt und erläutert werden.

2 Die späte Wissenschaftslehre zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik

Der Gegensatz transzendentalphilosophischer und metaphysischer Interpretationen der späten Wissenschaftslehre bildet einen anerkannten Topos in der Forschung und wird zuweilen bereits kritisch reflektiert¹. Es soll im Folgenden in groben Zügen argumentiert werden, dass dieser Gegensatz weder dem philosophischen Gehalt der Wissenschaftslehre gerecht wird noch die bereits in der Forschung zur Diskussion gestellten Interpretationsmöglichkeiten desselben Gehalts adäquat einzuordnen vermag. Statt von der Dichotomie „metaphysischer“ und „nicht-metaphysischer“ Deutungen auszugehen², ist vielmehr danach zu fragen, was in der jeweiligen Position als Transzendentalphilosophie und als Metaphysik in Bezug auf die Wissenschaftslehre verstanden wird. Dadurch kann ein differenzierteres Bild der

¹ Für die programmatische Konstruktion dieses Gegensatzes vgl. Asmuth 2007. Die Entstehung dieses Gegensatzes im Ausgang von der Rezeptionsgeschichte von Fichtes Spätphilosophie seit dem 19. Jahrhundert wird umfassend in Zöller 2010b rekonstruiert und reflektiert.

² Schüz weist darauf hin, dass diese aus der gegenwärtigen Hegel-Forschung bekannte interpretative Dichotomie auch in der Fichte-Forschung zu beobachten ist, wobei sie bereits anhand von Kants kopernikanischer Wende zu problematisieren wäre (2023, 2).

Diskussionslage abgezeichnet werden, in der der in dieser Arbeit unternommene Versuch einer neuen Interpretation der mittleren Wissenschaftslehre positioniert wird.

1.) Der Ausgangspunkt für die differenzierende Einschätzung von Fichtes Wissenschaftslehre nach 1800 liegt in der grundlegenden Veränderung ihrer Begrifflichkeit und ihrer Darstellungsform. Der Begriffsgebrauch Fichtes legt nahe, dass die Wissenschaftslehre der Jenaer Zeit eine Theorie des Ich und die Wissenschaftslehre der Berliner Zeit eine Theorie des Absoluten oder sogar eine Gotteslehre darstellt. Folgt man diesem Begriffsgebrauch, so kann die These vertreten werden, dass Fichtes späte Wissenschaftslehre eine Form der Metaphysik darstelle, die das Absolute, das Sein oder Gott zum Prinzip mache und die Depotenzierung des Ich bzw. die Überwindung des Subjektivitätsprinzips vollziehe. Damit sei die auf dem Prinzip des Ich fundierte transzendentalphilosophische Position der frühen Wissenschaftslehre aufgegeben³.

Die Kritik an dieser These fällt leicht. Ihre Vertreter setzen ohne Bedenken voraus, dass Fichtes Gebrauch traditionell-metaphysischer Begriffe einer systematischen Rückkehr zu vorkritischen Formen der Metaphysik gleichkommt und verlieren den polemischen Kontext und den strategischen Aspekt dieses Gebrauchs aus dem Blick⁴. Nicht zu rechtfertigen ist ebenso, dass Fichtes explizite Behauptung der unveränderten Einheit seiner Lehre und seine Rückgriffe auf Prinzipienbegriffe der frühen Wissenschaftslehre an entscheidenden Stellen der späten Wissenschaftslehre weitgehend ausgeblendet werden. Grundlegender aber verkennt man damit, dass sich die metaphysisch konnotierten Hauptbegriffe der Wissenschaftslehre nach 1800 durchgängig in die Problematik einer transzendentalen und erkenntniskritischen Theorie des Wissens einschreiben und erst in diesem systematischen Rahmen sinnvoll werden.

2.) Eine zweite Position setzt sich der ersten metaphysischen Interpretationsrichtung unmittelbar entgegen und kann als eine kantisch-transzendentalphilosophische bezeichnet werden. Sie vertritt die These, dass die späte Wissenschaftslehre als eine Form der Transzendentalphilosophie zu verstehen sei, die gemäß der kantischen Orientierung der frühen Wissenschaftslehre auf dem Prinzip der endlichen Vernunft gegründet sei⁵: Die späte Wissenschaftslehre bleibe „eine Philosophie von endlichen Vernunftwesen.“⁶ Menschliche Subjektivität ist für Fichte bekanntlich in dem Sinne endlich, dass sie sich durch ihre ursprüngliche Begrenztheit konstituiert und in dieser Begrenztheit auf anderes als sich selbst –

³ Vgl. Hartmann 1923, Drechsler 1955, Baumanns 1990, Rohs 1991, Brachtendorf 1995, 2003, Breazeale 2018.

⁴ Vgl. Zöller 2013, 47-52.

⁵ Vgl. Asmuth 1999, 2007, 2011, 2018; Zöller 2001, 2003, 2006, 2013, 2018; Schmidt 2004; Stolzenberg 2006, 2018, 2022.

⁶ Asmuth 2018, 21.

Gegenstände, andere Subjekte, und die Welt – bezogen sein muss. In dieser Richtung lasse sich die Rede vom Absoluten in der später Wissenschaftslehre daraus verstehen, dass „endliche Subjektivität eine absolute Grenze [hat],“ die sie nichts mehr als die Grenze ihrer selbst begreift⁷. Die Transzendentalphilosophie sei insofern eine „metaphysikfreie“ Philosophie, als „Kant und Fichte [...] von einer radikalen Endlichkeit der Welt und des Menschen aus[gehen]“⁸.

Hermeneutisch ist es freilich geboten, im Ausgang von der frühen Wissenschaftslehre die neue Begrifflichkeit der späten aus zugrundeliegenden Gedankenstrukturen und argumentativem Gehalt vorsichtig zu erschließen. Doch diese Veränderung ausschließlich als terminologisch zu qualifizieren und auf einen unveränderlichen Denkgehalt zurückzuführen, wäre vorschnell auszuschließen, dass Fichte in eine einheitliche Denkrichtung zu systematischen Fortschritten gelang und interne und systematische und nicht nur äußerlichen und strategischen Gründe hatte, sich metaphysische Begriffe und Theoreme anzueignen. Es bestehen tatsächlich gute Gründe, Fichtes Behauptung der Einheit seiner Lehre ernst zu nehmen. Dass aber die späte Wissenschaftslehre wichtige Fortschritte gegenüber der frühen darstellt, wird nicht nur durch die veränderte Terminologie und neue Begriffsunterscheidungen angedeutet, sondern ebenfalls von Fichte selbst explizit behauptet⁹. Angesichts der Aufmerksamkeit, die diese Interpretationsrichtung jener Behauptung der Kontinuität schenkt, ist die Ausblendung dieser ebenso bedeutsamen Indizien wenig überzeugend.

Was dadurch verdeckt wird, ist Fichtes über Kant hinausgehender Anspruch, die spekulativen Kerngedanken der klassischen Metaphysik nicht nur auf der Grundlage der Transzendentalphilosophie zu kritisieren bzw. neu zu begründen, sondern in eben dieser Grundlage selbst zu integrieren¹⁰. In diesem Zusammenhang ragen Fichtes Verfechtung des Absolutheitsgedankens und die Forderung, absolute Einheit und absolute Totalität zu vermitteln, als spekulative Elemente einer Transzendentalphilosophie heraus, die bereits in der frühen Wissenschaftslehre über eine Philosophie der endlichen Vernunft kantischer Provenienz

⁷ Asmuth 2011, 320.

⁸ Asmuth 2011, 324.

⁹ Fichtes Selbstcharakterisierungen bezüglich der Kontinuität bzw. Diskontinuität seiner Denkentwicklung gehen in unterschiedliche Richtungen und können auch in unterschiedliche Richtungen interpretiert werden. Er betont sowohl die Selbigkeit seiner Lehre wie die grundlegenden Fortschritte, zu denen er auf dem Weg des Weiterdenkens gelangen ist. Auf diesen Umstand hat Tschirner hingewiesen und den m. E. berechtigten Schluss daraus gezogen, dass „Fichtes eigene Äußerungen [...] wenig geeignet und kein verlässlicher Garant dafür, eine bestimmte Interpretation(srichtung) zu untermauern oder auch zu widerlegen.“ (2017, 101)

¹⁰ In diesem Sinne ist der programmatischen These Tschirners zuzustimmen: „Fichte geht es in seinem Spätwerk nicht mehr nur um die Einheit von Subjekt und Objekt, sondern um die Verbindung von Subjekt und Substanz, von Subjektphilosophie und Totalitätswissenschaft, von Transzendentalphilosophie und Metaphysik, von Kants Einsichten mit dem Vollständigkeitsanspruch Spinozas.“ (2017, 145)

hinausweist: Die Vernunft als Prinzip ist weder endlich, theoretisch noch praktisch, sondern erhebt sowohl in der frühen wie der späten Wissenschaftslehre einen emphatischen Absolutheitsanspruch. Für die Wissenschaftslehre ist die Endlichkeit des Menschen zwar notwendig, aber weder radikal noch vorausgesetzt. Vielmehr wird diese Endlichkeit gerade in ihrer Notwendigkeit einsichtig gemacht und gerechtfertigt. Mag das philosophische Denken auch ein endliches sein, so ist es darin nicht bloß endlich, dass es seine eigene Endlichkeit aus der Absolutheit der Vernunft zu verstehen und zu rechtfertigen vermag. Eine Transzendentalphilosophie, die der Absolutheit der Vernunft und der Endlichkeit der Subjektivität zugleich Rechnung trägt, muss das Subjektivitätsprinzip und das kritische Denken nicht einbüßen, ist aber nicht einfach „metaphysikfrei“. Sie lässt sich als eine *kritische* Metaphysik verstehen.

3.) Eine dritte Position kann insofern mit dem Begriff der kritischen Metaphysik identifiziert werden, als sie den Zusammenhang von Subjektivität und Absolutem im Kontext der Selbstkritik des Subjektivitätsprinzips erschließt. Die von Fichte in der Wissenschaftslehre ab 1801 emphatisch formulierte These, dass das Absolute allen begrifflichen Bestimmungen enthoben und nur als Unbegreifliches zu begreifen ist, wird hier zum Schlüsselgedanke der Interpretation. *In nuce* wird dieser Gedanke so verstanden: Das Ich oder Wissen gründet im Absoluten, aber es begründet diese Gründung in sich selbst¹¹. Da das Wissen das Begründungsprinzip schlechthin ist, kann es seine Gründung im Absoluten nicht anders denken als durch seine Selbstnegation. Damit wird seine Prinzipienfunktion aber nicht aufgehoben, sondern vertieft: Indem es das Absolute als seinen undenkbaren Grund denkt, rechtfertigt es sich aus einem Verhältnis, das nicht jenseits dessen reicht, sondern in ihm selbst liegt. Denn die Undenkbarkeit des Absoluten ist ein Gedanke, dessen Wahrheitsmaßstab das Denken selbst ist. Dessen Wahrheit folgt allein daraus, dass das Denken gegen sich selbst zu denken vermag. In diesem negativen Selbstverhältnis wird das Absolute zum Grundlegungsgedanken der Transzendentalphilosophie, ohne das Wissen als Prinzip zu invalidieren oder „depotenzieren“: Kritische Metaphysik besteht aus dem auf der Subjektivität begründeten Gedanke, dass „Selbstsein Einheit aus unverfügbarem Grunde ist.“¹²

In der Forschung sind diese Überlegungen in unterschiedlichen Formen entwickelt worden, laufen aber auf den genannten Grundgedanken hinaus¹³. Es ist zu bedauern, dass sie

¹¹ Vgl. Zorn 2016, 516: „Das Denken *gründet* im Sein, aber es *begründet* dieses Gründen im Denken.“

¹² Henrich 1966, 220.

¹³ Vgl. Gueroult 1930, Henrich 1966, 1992, 2003, 2019, Janke 1970, 1993, 1999, 2009, Siep 1970, Meckenstock 1973, Gloy 1981, 1982, Hühn 1992, 1994, Barth 1992, Vayssie 1994, Iber 1999, Zöllner 2000, Paimann 2006, Pecina 2007, Rohstock 2023, Sommer 2024.

nur selten als Ausdrücke einer im angegebenen Sinne kritischen Metaphysik rezipiert wurden. Häufiger wurden sie mit der ersten Position einer in Wahrheit dogmatischen Form der Metaphysik verwechselt¹⁴. Der entscheidende Unterschied beider Positionen liegt darin, dass der Gedanke der Unverfügbarkeit des Absoluten eine Ableitung des Wissens aus dem Absoluten nicht zulässt und selbst allein im Rahmen der kritischen Selbstreflexion des Wissens zur Geltung gebracht werden kann. Die Stringenz von Fichtes Absolutheitstheorie wird also darin gesehen, dass das Wissen in seiner Selbstbegrenzung vor dem Absoluten insofern noch selbstbestimmendes Prinzip bleibt, als die Transzendenz des Absoluten von der Immanenz des Wissens nicht konsistent loszulösen ist¹⁵. Damit wird eine mögliche Verbindungsart von der transzendentalphilosophischer und metaphysischer Dimension der späten Wissenschaftslehre vorgeschlagen, die nicht zwangsläufig in eine dogmatische Metaphysik zurückgleitet.

Trotz dieses bedeutenden Gedankens ist diese Interpretationsrichtung in zahlreichen Hinsichten problematisch. Sie rückt die Wissenschaftslehre in überzogene Nähe zur Tradition der negativen Theologie und blendet tendenziell aus, dass die Wissenschaftslehre auch in ihrer Spätphase statt der Beschützung einer esoterischen Wahrheit auf eine aufklärerische Vernunftkonzeption, d. h. „die Partizipation aller Menschen an der allgemeinen Wahrheit“¹⁶ gerichtet ist. Systematisch problematischer als diese weltanschauliche Differenz ist die Tatsache, dass die These der Unbegreiflichkeit des Absoluten in dieser Interpretationsrichtung häufig als der Abschlussgedanke der späten Wissenschaftslehre apostrophiert wird. Das heißt einerseits, dass das Absolute ausschließlich in völliger Unbestimmbarkeit bestehe¹⁷, und andererseits, dass durch die Erkenntnis dieser Unbestimmbarkeit, oder nach der aus der *WL-1804/II* bekannter Formel, durch „das Begreifen des Unbegreiflichen“ die Grundlegung der Wissenschaftslehre wesentlich vollendet sei¹⁸. Diese Auffassung verfehlt sowohl die methodische Bedingung, die Fichte in der späten Wissenschaftslehre für die These der Unbegreiflichkeit des Absoluten setzt, wie das systematische Begründungsprogramm, das den Sinn und die Funktion dieser These bestimmt. In beiden Hinsichten wird eine umfassendere Auffassung des Grundlegungsprogramms der späten Wissenschaftslehre erfordert, die über die kritisch-metaphysischen Interpretation hinausgeht und diese als einseitig erweisen kann.

¹⁴ Vgl. Brachtendorf 1995, 58; Schmidt 2004, 64; Stolzenberg 2006, 2; Asmuth 2007, 46-47.

¹⁵ Vgl. Hühn 1994, 141: „Das Paradoxon, welches Fichte hier zu denken aufgibt, nämlich daß die Selbstnegation des Denkens zugleich die Ermöglichung seiner Selbsterkenntnis sei, hat nichts mit einer Auslöschung oder Liquidierung endlicher Subjektivität gemein. Das Gegenteil ist intendiert: Im Rückgang auf seinen Grund geht das Denken nicht zugrunde, sondern erfährt umgekehrt, daß es als das sich Negierende – gerade weil es negieren kann – über das, was es in diesem Vollzug negiert, hinaus ist.“

¹⁶ Kobusch 2014, 233. Ähnlich argumentiert Sommer 2024, 307-309.

¹⁷ So z. B. nach Gloy 1982 und Hühn 1992.

¹⁸ Janke 1970, 400, Gloy 1981, 116-125.

4.) Eine vierte Position in der neueren Forschung zur späten Wissenschaftslehre zeichnet sich durch eine Neueinschätzung von Fichtes Erscheinungslehre aus. Damit wird ein Grundelement der Wissenschaftslehre ab 1804 angesprochen, das bis in den spätesten Ausarbeitungen Fichtes zentral bleibt. Seine Erforschung wird bisher entweder mit der Spezialforschung zur *WL-1804/II*, die lange Zeit als das Hauptwerk von Fichtes später Wissenschaftslehre angesehen wird, oder mit der fortlaufenden Erschließung der im engeren Sinne späten Wissenschaftslehre von 1810-14 verbunden. Die sich dadurch ergebende Grundthese lautet, dass das Wissen als Erscheinung und Bild des Absoluten kein Prinzipiat, sondern eben das Prinzip der Wissenschaftslehre darstellt¹⁹. Umgekehrt heißt dies, dass das Prinzip der Wissenschaftslehre nicht das Absolute rein als solches, sondern das sich als Erscheinung und Bild des Absoluten verstehende Wissen ist. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als wären das Absolute und seine Erscheinung zwei Entitäten, die jeweils das gesuchte Prinzip sein kann bzw. nicht sein kann. Beide konstituieren vielmehr eine Einheit, die ausschließlich im Wissen als der selbstbezüglichen Erscheinung des Absoluten begründet und artikuliert werden kann. Die transzendental-erscheinungstheoretische Interpretation der späten Wissenschaftslehre bindet so auf eine andere Art und Weise ihren transzendentalen und ihren metaphysischen Charakter aneinander. Denn sie begründet nicht nur das Ergebnis, dass das Wissen das Prinzip der Wissenschaftslehre ist, sondern sie begründet dies damit, dass das Wissen ein transzendentales Relationsprinzip von solcher Radikalität ist, dass es sein notwendiges Verhältnis zum Absoluten rechtfertigen kann. Damit wird nicht nur die interne Struktur der *WL-1804/II*, sondern die prinzipientheoretische Grundlage und die systematische Ganzheit der Wissenschaftslehre mindestens nach 1804 in ein neues Licht gerückt.

In Zusammenhang mit der Forschung zur Erscheinungsproblematik der Wissenschaftslehre ab 1804 wird außerdem ein wichtiger Aspekt der späten Wissenschaftslehre zunehmend ans Licht gebracht, der die eigentümliche Verfahrensart des transzendentalen Denkens bei Fichte betrifft und in den anderen Interpretationsrichtungen oft übersehen wird. Damit wird die methodische Selbstreflexivität der als Erscheinungslehre konzipierten Wissenschaftslehre gemeint. Fichte betont insbesondere in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05, dass die Wissenschaftslehre keine Theorie von vorliegenden Sachverhalten darstellt, sondern erst in der selbstbewussten Praxis des Denkens am Ort des

¹⁹ Vgl. Schlösser 2001, Siemek 2001, Barth 2004, Schnell 2006, 2009, 2016, 2023, Bertinetto 2016, Ivaldo 2016b, 2019, Tschirner 2017, Hoffmann 2022, 2023, Schüz 2023.

faktisch philosophierenden Subjekts als Gedankeninhalt sinnvoll wird²⁰. Diese methodische Eigenart der Wissenschaftslehre bedingt somit auch die Frage nach ihrem transzendentalphilosophischen bzw. metaphysischen Charakter. Erst auf der Grundlage einer Interpretation der Wissenschaftslehre, die ihrer methodischen Selbstreflexivität gerecht wird, können die systematische Absolutheitsdimension und das prinzipientheoretische Verhältnis vom Absoluten und Wissen in der Wissenschaftslehre als Theoriegehalt erschlossen werden.

Im Lichte der Unterscheidung dieser vier Positionen in der Forschung zur späten Wissenschaftslehre kann festgehalten werden, dass eine Vermittlung von Transzendentalphilosophie und spekulativer Metaphysik in Fichtes Wissenschaftslehre bereits in verschiedenen Interpretationsansätzen anerkannt wurde. Damit sind diejenigen Ansätze gemeint, die trotz feinerer Unterschiede unter sich mit Blick auf ihre systematischen Stoßrichtungen den dritten und den vierten obengenannten Forschungspositionen zugeordnet werden können. Es ist wichtig, zu sehen, dass diese in diesen Positionen anerkannten Vermittlung von Transzendentalphilosophie und spekulativer Metaphysik in der Wissenschaftslehre weder als Fichtes Preisgabe der kantischen Kritik noch als seine Konzession gegenüber konkurrierenden Formen der spekulativen Metaphysik – wie der Schellings – aufgefasst werden muss. Vielmehr ermöglicht die Anerkennung dieser Vermittlung das Verständnis dafür, wie Fichte die kantische Transzendentalphilosophie und seine damit verwandte Konzeption der Transzendentalphilosophie in der frühen Wissenschaftslehre in der Zeit nach 1800 umfassender vertieft und radikaler verteidigt.

Die in dieser Arbeit vorgelegte Interpretation der Wissenschaftslehre schließt sich in ihrer systematischen Stoßrichtung an die vierte soeben skizzierte Position in der aktuellen Forschung zur späten Wissenschaftslehre an. Die These, dass die Wissenschaftslehre von 1801-05 die spekulative Grundlegung der Transzendentalphilosophie vollzieht, orientiert sich zum einen an den beiden spekulativen Grundgedanken der Wissenschaftslehre ab 1801, d. h. den Gedanken des Absoluten und seiner Erscheinung, und strebt zum anderen danach, Fichtes Theorie der Erscheinung ab 1804 als die eigentliche Form der prinzipientheoretische Grundlegung der Wissenschaftslehre verständlich zu machen.

Sie verbindet dieser Aufgabe zugleich enger mit einem historischen Interesse, das aufgrund der bisherigen Zentrierung der Forschung zur Erscheinungsproblematik in der späten

²⁰ Schlösser stellt in Frage, ob dieses um 1804 entstandene Methodenparadigma in der sich weiterhin als eine Erscheinungslehre verstehende Wissenschaftslehre nach 1810 wirksam bleibt (2001, 25-31). Dabei fest aber fest, dass die Entstehung dieses Paradigmas um 1804 mit der Entstehung der Erscheinungsproblematik zutiefst zusammenhängt.

Wissenschaftslehre auf beide genannten interpretativen Zusammenhängen aus dem Blick geraten ist. Die relevanten Beiträge sind wie erwähnt größtenteils in der Forschung zur *WL-1804/II* als Einzeltext – und zwar als Hauptwerk der späten Wissenschaftslehre – und zur spätesten Phase der Wissenschaftslehre von 1810-14 verortet. Die Frage, wie die erscheinungstheoretische Erneuerung der Wissenschaftslehre um 1804 zustande kommt, kann aber weder durch die Analyse eines einzelnen Texts noch aufgrund der pauschalen Bestimmung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1814 als der „späten“ Wissenschaftslehre beantwortet werden. Die Frage nach der historischen Entwicklung der Wissenschaftslehre nach 1800 hat somit auch eine systematisch philosophische Bedeutung: Welche Problemlagen haben zur Entwicklung der Theorie des Absoluten und der Erscheinung in der Wissenschaftslehre nach 1800 geführt, und wie können der Sinn und die Funktion dieser Begriffe aufgrund der Aufklärung dieser Entwicklung besser bestimmt werden?

3 Die Wissenschaftslehre von 1801-05

Die Einteilung der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre in eine Frühphase (1794-1800) und eine Spätphase (1801-14) ist gewiss nicht ohne Begründung. Sie ist zunächst biographisch im Umstand begründet, dass Fichtes Wirkung an der Universität Jena von 1794 bis 1799 durch den sogenannten „Atheismustreit“ um 1799 ein Ende gesetzt wurde, und dass Fichte seitdem nach Berlin umsiedelte und bis 1814 vorwiegend – außer den Aufenthalten in Erlangen um 1805 und in Königsberg und Kopenhagen um 1807 – in Berlin weiter arbeitete²¹. Andererseits beruht sie philosophisch auf den inhaltlichen Veränderungen in der Wissenschaftslehre nach 1800, die die soeben erörterten Fragen nach dem systematischen Charakter und nach der Einheit dieser Philosophie veranlassen. Trotz der Berechtigung dieser historischen Einteilung ist sie aber mit Problemen verbunden, deren Explikation die in dieser Arbeit vertretene These rechtfertigen kann, dass die Wissenschaftslehre von 1801-05 eine eigenständige Werkkonstellation bildet.

Eine erste unumgängliche Bemerkung gilt dem problematischen Begriff der „Spätphilosophie“ oder der „späten“ Wissenschaftslehre. Unabhängig davon, dass mit diesem Begriff die weitreichende und komplexe Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801-14 verdeckt werden könnte, bringt dieser Begriff drei mögliche Missverständnisse mit sich²². Mit ihm assoziiert sich nämlich die Vorstellung, dass es sich bei der Spätphilosophie eines

²¹ Zu Fichtes Leben vgl. Jacobs 2012, Fuchs 2025.

²² Das Bedenken hinsichtlich dieser Missverständnisse wurde von d'Alfonso (2005, 5) vorgebracht.

Philosophen um eine Werkphase handelt, die erstens zum hohen Alter des Philosophen gehört, zweitens ein definitives Testament seines Gesamtwerks darstellt, und drittens eine radikale Wandlung gegenüber seiner früheren Philosophie vollzieht. Keine dieser Vorstellungen halten aber stand: Fichte starb im Jahr 1814 unerwartet mit nur 51 Jahren²³. In seinen letzten Arbeitsmanuskripten war er nicht nur mit der Vorbereitung laufender Vorlesungstätigkeiten in voller Intensität beschäftigt, sondern gerade dabei, die Grundlagen seiner Philosophie aufs Neue zu bearbeiten²⁴. Das Systemprogramm, das Fichte bereits 1801 zu entwickeln begann und bis zum Lebensende stets neu ausgestaltete, ist schließlich wie bereits betont nicht die Abkehr vom früheren Ansatz, sondern vielmehr dessen konsequente Durchführung.

Es ist zweitens in der Tat zu bedenken, dass die Anwendung des Begriffs der „späten“ Wissenschaftslehre auf die gedankliche Entwicklung der Wissenschaftslehre in einem so umfassenden Zeitraum (1801-14) und über etwa zwölf Fassungen hinweg problematisch sein kann. Angesichts der philosophiehistorisch einzigartigen Verschränkung von System und Darstellung in der Entwicklung der Wissenschaftslehre ist die Frage nach der Logik dieser Entwicklung nicht von rein historischem Interesse. Für das Bedürfnis nach dieser Frage spricht gewiss auch die Tatsache, dass die überwiegende Mehrzahl von allen siebzehnten Fassungen der Wissenschaftslehre in diesem Zeitraum fällt²⁵. Die vorliegende Arbeit erhebt keinen Anspruch auf eine Erklärung der Gesamtentwicklung der Wissenschaftslehre. Sie vertritt gleichwohl den Standpunkt, dass die Abgrenzung der „mittleren“ Wissenschaftslehre von 1801-05 gegenüber der frühen Phase von 1794-1800 und der im engen (und eigentlichen) Sinne

²³ Diese Tatsache wird von Fulda (2015, 194) gegen die in Jaeschke und Arndt 2012 verwendete Bezeichnung „Fichtes Spätphilosophie“ angeführt.

²⁴ Zu diesen Bearbeitungen siehe Zöller 2003, 263-266 und Zöller 2001, 310-313.

²⁵ Die 2012 abgeschlossene *Gesamtausgabe* präsentiert eine umfassende Textgrundlage für die Forschung zur Wissenschaftslehre. Die Aufzählung aller Fassungen der Wissenschaftslehre stellt aber eine philologische Aufgabe dar, von der bis heute keine eindeutige Lösung vorliegt. Schwierigkeiten entstehen insbesondere da, wo für eine Darstellung mehr als eine Textfassung überliefert wird (z. B. sind drei Vorlesungsnachschriften von der *Wissenschaftslehre nova methodo* erhalten), und wo ein Werk, in dem zentrale Gedanken der Wissenschaftslehre ausgearbeitet werden, von Fichte nicht als eine Darstellung der Wissenschaftslehre konzipiert wird (z. B. die *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* von 1805). Nimmt man tentativ an, dass im ersteren Fall eine Fassung und im letzteren keine zu zählen ist, und dass die Einleitungsschriften zur Wissenschaftslehre systemarchitektonisch von der Wissenschaftslehre selbst zu unterscheiden sind, so lassen sich siebzehn Fassungen der Wissenschaftslehre wie folgt aufzählen: die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), der *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795), die *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99), der *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), die *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre* (1800), die *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/02), die Wissenschaftslehre 1804/I, die Wissenschaftslehre 1804/II, die Wissenschaftslehre 1804/III, die Erlanger Wissenschaftslehre (1805), die *Wissenschaftslehre Königsberg* (1807), *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt* (1810), die Wissenschaftslehre 1810, die Wissenschaftslehre 1811, die Wissenschaftslehre 1812, die Wissenschaftslehre 1813, die Wissenschaftslehre 1814. Zu alternativen Aufzählungen vgl. Gliwitzky 1984, LXXI-LXXII, Zöller 2003, 253-254, 2006, 7, Tschirner 2017, 18, 134-135, Schnell 2023, 22.

späten Phase von 1807-14 möglich ist. Während diese These in der Arbeit ausführlicher begründet werden soll, kann sie einleitend wie folgt verdeutlicht werden.

Die Abgrenzung der mittleren Wissenschaftslehre gegenüber der frühen stellt auf der etablierten Unterscheidung von früher und später Wissenschaftslehre keine große Schwierigkeit dar. Die Jahren 1799-1802 waren für Fichte sowohl persönlich wie philosophisch eine kritische Zeit, sofern seine Philosophie im Zentrum öffentlicher Kritik stand und zum Gegenstand tiefgehender gedanklicher Auseinandersetzungen wurde. Maßgeblich dabei sind nicht nur, aber vor allem die Debatten mit Jacobi und Schelling. Die aus diesen Auseinandersetzungen hervorgehenden Grundlegungsprobleme waren gegenüber dem Gedankenhorizont der frühen Wissenschaftslehre wesentlich neu. Ihr Verarbeitungsprozess in Fichtes Denken zeigte sich bereits in der ersten Fassung der Wissenschaftslehre nach 1800, d. h. der *WL-1801/02*, führte aber durch die Jahren 1802-03 noch einmal zu einer umfassenden Neukonzeption, die in den Fassungen von 1804-05 zum Vorschein kommt. Blickt man bloß auf die Änderungen in Fichtes Begrifflichkeit von 1794 bis 1804, so ist zu konstatieren, dass in der *WL-1801/02* das Absolute und das Wissen zum ersten Mal gegenüber dem Ich der frühen Wissenschaftslehre zum Hauptthema der Wissenschaftslehre werden, wozu die Konzeption des Wissens als Erscheinung des Absoluten in den Fassungen von 1804-05 hinzutritt.

Diese Entwicklungen sind in Wahrheit komplexer, als sie scheinen. In der Arbeit soll gezeigt werden, dass die Entstehung der Begriffe vom Absoluten, Wissen und Erscheinung mit grundlegenden Aspekten und spezifischen Problemen in Fichtes Auseinandersetzungen mit Jacobi und Schelling korreliert ist. Darüber hinaus wird dafür argumentiert, dass das Ichkonzept der frühen Wissenschaftslehre gegenüber dieser Entwicklung nicht nur offene Probleme, sondern zugleich implizite Gedankenressourcen für spätere Theorieentwicklungen darstellt und ihnen insofern nicht nur äußerlich gegenübersteht. Ferner wird auch zwischen der Fassung von 1801/02 und denen von 1804-05 mehr als nur die bloße Erfindung des Erscheinungsbegriffs aufzuzeigen sein. In diesem Zusammenhang wird das Augenmerk vielmehr auf die Entwicklung jener methodischen Selbstreflexivität zu legen sein, die mit der Erscheinungsproblematik untrennbar verbunden und für die Grundlegungsbewegung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 im Ganzen von entscheidender Bedeutung ist.

Andererseits stellt die Abgrenzung der mittleren (1801-05) von der späten Wissenschaftslehre (1807-14) einen Einteilungsvorschlag dar, für die in der Forschung bisher nur vereinzelte Indizien, aber keine umfassende Begründung vorgelegt werden²⁶. Die in dieser

²⁶ Vgl. D'Alfonso 2005, 8-10, Rivera de Rosales 2006, 8, Lang 2018, 77-79. Hierzu vgl.

Arbeit anzustrebende Diskussion zur mittleren Wissenschaftslehre kann keine solche Begründung liefern, ohne selbst zu einer Untersuchung über die späte Wissenschaftslehre zu werden. Sie soll diese Einteilung aber historisch und systematisch durch den Nachweis plausibilisieren, dass die Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre einen in sich abgeschlossenen Prozess der theoretischen Neugründung darstellt, dessen Hauptmotive die Theorien des Absoluten, der Erscheinung und die neue Methodik der Wissenschaftslehre bilden. Demnach kann die Entwicklung der späten Wissenschaftslehre als die Weiterentwicklung und die Systematisierung derselben Grundlagentheorie – womöglich bereits im erneut modifizierten Methodenansatz – verstanden werden.

4 Struktur der Untersuchung

Vor dem oben skizzierten systematischen und historischen Hintergrund kann die inhaltliche Struktur dieser Arbeit vorgestellt und erläutert werden. Das Ziel der Arbeit ist wie eingangs erwähnt systematisch und historisch bestimmt: Sie argumentiert systematisch dafür, dass Fichtes Wissenschaftslehre eine Vermittlung von Transzendentalphilosophie und spekulativer Metaphysik darstellt, und historisch dafür, dass diese Vermittlung in der Wissenschaftslehre von 1801-05 die Form einer spekulativen Grundlegung der Transzendentalphilosophie annimmt. Die historische Zielsetzung begrenzt die systematische. Es ist zu untersuchen, welche philosophischen Probleme für die Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801-05 bestimmend sind, welche theoretischen Ansätze zur Lösung dieser Probleme entwickelt werden, und inwiefern sich diese Ansätze als Aspekte eines einheitlichen Theorieprogramms, d. h. der spekulativen Grundlegung der Transzendentalphilosophie auffassen lassen. Die Struktur dieser Arbeit erwächst aus diesem historisch-systematischen Fragenkomplex. Sie ist im Folgenden für sich vorzustellen und in Bezug auf die Ziele der Arbeit zu erläutern.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Im ersten Kapitel wird die These der entwicklungsgeschichtliche Einheit der mittleren Wissenschaftslehre als die historische Grundlage dieser Arbeit begründet. Der Aufweis, dass die fünf Fassungen der Wissenschaftslehre eine Werkkonstellation bilden, erfolgt durch die Rekonstruktion von vier Aspekten der philosophischen und historischen Entwicklungen, die der historischen Entstehung dieser Texte und ihrem systematischen Zusammenhang zueinander zugrunde liegen. Diese Aspekte bestehen in der Kritik an Fichtes früher Wissenschaftslehre von 1799-1802, Fichtes kontinuierlichem Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801-05, dem Zusammenhang von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre und an deren

Anwendungsbereichen von 1804-06, und der besonderen pädagogisch-literarischen Entstehungsform der Wissenschaftslehre von 1801-05. Im Lichte dieser Aspekte können die Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre nicht nur als eine chronologisch zusammengesetzte Werkgruppe, sondern als eine von derselben philosophischen Intention durchdrungene Konstellation von Werken aufgefasst werden.

Im zweiten Kapitel wird diese Intention als die Intention einer prinzipientheoretischen Selbstbegründung der Wissenschaftslehre bestimmt werden. Diese Bestimmung wird durch die Rekonstruktion von drei Problemen begründet, die gemeinsam als spekulativ-philosophische Probleme bezüglich Fichtes transzendentaler Prinzipienkonzeption in der frühen Wissenschaftslehre verstanden werden können. Sie sind von verschiedenen Herkünften und haben verschiedene Folgen. Jacobis Kritik am „Nihilismus“ der Wissenschaftslehre legt eine Argumentation gegen die Realität des Ich als reiner Tätigkeit vor, die die Integration des Absolutheitsgedanken und des Tätigkeitstheorems in der mittleren Wissenschaftslehre veranlasst. Schellings Kritik am „Subjektivismus“ der Wissenschaftslehre verbindet sich mit seiner identitätsphilosophischen Konzeption des Absoluten, die Fichte zur Entwicklung der Konzeption des absoluten Wissens anregt. Zugleich liegt in Fichtes ursprünglicher Konzeption des absoluten Ich eine implizite Spannung zwischen zwei Formen der absoluten Einheit, die in der Entwicklung einer spekulativen Einheitstheorie in der mittleren Wissenschaftslehre weiterbearbeitet wird, ohne dass diese Verbindung von Fichte selbst explizit reflektiert wird. Anhand dieser Probleme und ihrer Verbindung mit Entwicklungen in der mittleren Wissenschaftslehre wird letztlich dafür argumentiert, dass die Lösungen dieser Probleme in der mittleren Wissenschaftslehre keine bloße Fortsetzung der in der frühen Wissenschaftslehre leitenden Fragestellung zur transzendentalen Möglichkeitsbedingung der Erfahrung, sondern die Selbstreflexion der transzendentalen Reflexion bzw. die Selbstermöglichung der Transzendentalität vollziehen.

Im dritten Kapitel werden zwei grundsätzliche methodische Verschiebungen identifiziert und rekonstruiert, die mit dem Programm der prinzipientheoretischen Selbstbegründung der Wissenschaftslehre in den Fassungen von 1801-05 einhergehen. Ihr gemeinsames Ziel liegt in der Umbildung der Wissenschaftslehre zur Selbsterkenntnis des transzendentalen Prinzips, d. h. zu einer Theorie, die sich nicht äußerlich zu ihrem Gegenstand verhält, sondern sich als die Selbstreflexion ihres ursprünglich selbstreflexiven Gegenstands auszuweisen vermag. Dieser Methodenanspruch wird in der *WL-1801/02* durch den Ansatz einer Selbstkonstruktion des absoluten Wissens formuliert und kann gegenüber dem Methodenansatz der frühen Wissenschaftslehre kontrastiert werden. Dieser Anspruch wird

allerdings erst durch eine zweite methodische Erneuerung in den Fassungen von 1804-05 systematisch verwirklicht. Diese Erneuerung zeigt sich an einem metatheoretisch-performativen Modell der philosophischen Selbstreflexion, das die Wissenschaftslehre als ein vom faktisch philosophierenden Subjekt zu vollziehenden Reflexionsprozess reflexiv transparent werden lässt und von Fichte als die „Kunst des Philosophierens“ bezeichnet wird. Diese Methodenkonzeption ist nicht nur als die umfassende methodisch-systematische Grundlage der Wissenschaftslehre von 1804-05 für die darauf fundierten Grundlegungsansätze, sondern aufgrund ihres eigentümlichen Verhältnisses zur philosophischen Sprache und Kommunikation für die Interpretation der Wissenschaftslehre von grundlegender Bedeutung.

Das vierte Kapitel wendet sich dem einen von zwei Grundlegungsansätzen der Wissenschaftslehre von 1801-05 zu und rekonstruiert die Theorie des Absoluten in der *WL-1801/02*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805*. Die Einheit dieser Theorie wird anhand ihrer anti-skeptischen Intention und ihrer kritischen Argumentationsstrategie identifiziert. Diese Intention bezieht sich auf die skeptische Implikation in Jacobis und Schellings Fichte-Kritik, während jene Strategie in der kritischen Selbstreflexion des Wissens besteht, kraft dessen das Absolute als die unmittelbare und diskursiv unbestimmbare Realität der reinen Tätigkeit im Wissen aufgewiesen werden kann. Die Darstellung dieser Konzeption in der *WL-1801/02* spaltet sich in zwei Gestalten, von denen gezeigt werden kann, dass die in der „Einleitung“ zur *WL-1801/02* die positive Konzeption des Absoluten als Sein und Leben in der *WL-1804/II* vorwegnimmt, während sich die im Haupttext der *WL-1801/02* auf die negativistische Konzeption des absoluten Seins beschränkt. Die *WL-1804/II* und die *WL-1805* stellen dieselbe Konzeption des Absoluten in zwei Perspektiven dar. Beide Darstellungen führen die umfassende Analyse und Suspendierung von fungierenden Vermittlungsstrukturen im philosophischen Denken durch und bringen das Absolute in der reinen Immanenz des Denkvollzugs zur Artikulation. So kann das Absolute schließlich durch den Gedanken der absoluten Immanenz im Verhältnis zum Wissen bestimmt und als Fichtes Lösung zum Problem der Realität verstanden werden.

Das fünfte Kapitel greift den anderen Grundlegungsansatz der mittleren Wissenschaftslehre auf und rekonstruiert die Theorie der Erscheinung in der *WL-1804/I*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805*. Die Theorie der Erscheinung wird einerseits als eine anti-dogmatische Strategie gegen reflexiv inkonsistente Argumentationsformen und andererseits als die positive Form der prinzipientheoretischen Selbstbegründung der Wissenschaftslehre bestimmt. Sie bildet die reflexive und nicht-dogmatische Selbstlegitimation des Wissens als absoluten Relationsprinzips, die durch die Praxis der methodisch-systematischen

Selbstreflexivität der Wissenschaftslehre ermöglicht wird. Die Ausarbeitung dieser Methode durch die systematische Analyse des Wissens als Erscheinung und Bild bildet das Zentrum der *WL-1804/I*. Die *WL-1804/II* setzt diese Methode in die Praxis um und führt einen mehrstufigen Reflexionsprozess im Ausgang von der absolutheitstheoretischen Grundeinsicht durch, in dem die Erkenntnis des Absoluten, die Erkenntnis der Wissenschaftslehre und die Selbsterkenntnis des faktisch philosophierenden Subjekts zur Einheit gebracht werden. Dadurch wird die Erscheinung in ihrer allumfassenden Relationalität als das Prinzip absoluter Einheit rechtfertigt. Die *WL-1805* arbeitet dieselbe Konzeption der Erscheinung als absoluter Relation in einer quasi-ontologischen Begrifflichkeit heraus und hebt die Nicht-Substantialität der Erscheinung hervor. Sie bringt dadurch das Wissen als die selbstrepräsentierende Vermittlungsinstanz zwischen dem Absoluten und der Welt und als Prinzip der Wissenschaftslehre zur Geltung.

Das sechste Kapitel kehrt auf der Grundlage der Rekonstruktion von beiden Grundlegungsansätzen der mittleren Wissenschaftslehre auf die Frage zurück, ob und inwiefern die Prinzipienkonzeption der mittleren Wissenschaftslehre mit dem Prinzip des absoluten Ich der frühen Wissenschaftslehre in Einklang zu bringen ist. Dabei wird die Aufklärung des mehrdeutigen Begriffs des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre als die Bedingung einer Beantwortung dieser umstrittenen Frage ausgewiesen. Der Versuch dieser Aufklärung bringt Fichtes Bestimmung des Wissens, des Absoluten und der Einheit beider als absoluten Ich ans Licht und argumentiert dafür, dass das absolute Ich der frühen Wissenschaftslehre die Struktur in sich enthält, in der sich die selbstvermittelnde Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung im Wissen als Erscheinung des Absoluten konstituiert.

Die sechsteilige Struktur dieser Arbeit konkretisiert die systematisch-argumentative und die historisch-interpretative Intention der Arbeit. Ihre systematische Intention wird durch die Aufgabe verfolgt, das einheitliche Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre anhand der Entsprechung ihrer spekulativ bestimmten Problemlage und ihren neuen Grundlegungsansätzen als das einer spekulativen Grundlegung der Transzendentalphilosophie zu bestimmen. Diese Entsprechung wird durch die Verbindung der im vierten und fünften Kapitel rekonstruierten Ansätze mit den im zweiten Kapitel rekonstruierten Problemen ausgewiesen. In Bezug auf die historische Entwicklung der Wissenschaftslehre zielt sie auf den Nachweis ab, dass das in der mittleren Wissenschaftslehre umgesetzte Grundlegungsprogramm aus den Implikationen der frühen Wissenschaftslehre erwächst. Diese Implikationen werden in den im zweiten Kapitel rekonstruierten Problemen bestimmt und abschließend durch die Rückgebundenheit der im sechsten Kapitel rekonstruierten Prinzipienkonzeption der mittleren Wissenschaftslehre an derjenigen der frühen Wissenschaftslehre verdeutlicht. Die dadurch zu

begründende These, dass das absolute Ich der frühen Wissenschaftslehre die Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung in der mittleren Wissenschaftslehre darstellt, weist die spekulative Problemdimension in der transzendentalphilosophischen Grundlagen auf, die in Fichtes ursprünglicher Konzeption der letzteren implizit enthalten, aber erst in der mittleren Wissenschaftslehre explizit und in systematischer Form zur Entwicklung gebracht wird.

1 Die Werkkonstellation der Wissenschaftslehre 1801-05

1.1 Die Idee einer philosophischen Werkkonstellation

Dieter Henrich hat die Konstellationsforschung als Methode und Programm der historischen Erforschung der klassischen deutschen Philosophie in den 1990er Jahren eingeführt und die historiographische These vertreten, dass sich diese Erforschung „von der Werkgeschichte zur Konstellationsgeschichte zu wandeln hat.“²⁷ Dabei versteht Henrich unter dem Begriff der Konstellation zweierlei: „zum einen die Konstellation zwischen den Begriffs- und Systembildungen der großen Theorien und zum anderen die Konstellationen des philosophischen Gesprächs, die für die Ausbildung der Systeme nach Kant und Fichte und wohl auch für Fichtes eigenen Weg in Jena und über Jena hinaus eine nicht ignorable Bedeutung gehabt haben.“²⁸ Beide Arten der Konstellationen sind für das Verständnis von den großen, scheinbar für sich bestehenden philosophischen Werken dieser Zeit zweifellos unabdingbar. Die Möglichkeit, dass es in gewissen Fällen nötig ist, *Konstellationen von Werken* anzuerkennen, wird von Henrich nicht erwogen. Dies scheint sich aber gerade im Fall der Entwicklung von Fichtes Wissenschaftslehre aufzudrängen.

Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, das Programm einer spekulativen Grundlegung der Transzendentalphilosophie anhand Fichtes Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 systematisch zu rekonstruieren. Die Textgrundlage wird durch die fünf Fassungen der Wissenschaftslehre gebildet, die Fichte in diesem Zeitraum verfasste: Die *WL-1801/02*, die *WL-1804/I*, die *WL-1804/II*, die *WL-1804/III*, und die *WL-1805*²⁹. Diese werkhistorische Umgrenzung und diese Textauswahl gehen zusammen in die Behauptung ein, dass die besagten Texte im emphatischen Sinne eine Werkkonstellation darstellen. Auf diese Werkkonstellation bezieht sich die Bezeichnung der „mittleren Phase“ der Wissenschaftslehre bzw. der „mittleren Wissenschaftslehre“. Damit wird nicht bloß eine historisch-chronologisch zusammengesetzte Textgruppe, sondern eine Konstellation von Werken gemeint, die durch die Einheit ihrer Inhalte innerlich miteinander zusammenhängen und aufgrund dieser Einheit als verschiedene Entwicklungsstationen und verschiedene Ausdrucksformen eines übergreifenden Theorieprogramms erkennbar werden. Der in dieser Arbeit anzustrebende Beweis, dass Fichtes

²⁷ Henrich 1991, 45.

²⁸ Henrich 1991, 42.

²⁹ Die *WL-1804/III* ist die einzige von diesen Fassungen, die im unvollständigen Textbestand erhalten ist (vgl. GA II/7: 291-293, zum Inhalt vgl. Tschirner 2017, 102). Auf diesem Grund wird sie in dieser Arbeit zu Rate gezogen, wo sie Licht in die Sache bringt, aber nicht ausführlich rekonstruiert.

Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 eine Werkkonstellation im angegebenen Sinne darstellt, mag deshalb in dieser Hinsicht als das Experiment eines neuen Wegs der Konstitutionsforschung angesehen werden.

Diese These ist durch die in dieser Arbeit beabsichtigte systematische Rekonstruktion im Ganzen zu rechtfertigen, sofern dadurch gezeigt wird, dass sich das rekonstruierte Grundlegungsprogramm den besagten Texten tatsächlich entnehmen lässt. Dafür können jene Umgrenzung und jene Auswahl aber nicht diffus vorausgesetzt, sondern müssen einführend bestimmt und vorläufig legitimiert werden. Das gilt nicht nur im allgemeinen philosophiehistorischen Sinne, sondern insbesondere im Lichte der problematischen Überlieferungs- und Rezeptionslage der Texte Fichtes aus dem in Frage stehenden Zeitraum. Auf dieser Grundlage kann die nachfolgende Rekonstruktion sich dann auf systematische Hauptgedanken der Grundlagentexte konzentrieren, d. h. ohne ständige Rücksicht auf ihre historisch-philologischen Interpretationsbedingungen ans Werk gehen. Die Aufklärung dieser Bedingungen ist das Ziel des vorliegenden Kapitels.

Die Komplexität dieser Bedingungen verlangt, dass die Einheit der mittleren Wissenschaftslehre als Werkkonstellation auf mehrschichtige Weise, und zwar nicht bloß historisch-philologisch, ausgewiesen werden. Die für die mittlere Wissenschaftslehre maßgeblichen Entwicklungen in Fichtes Leben und Werk und die systematische Stellung der fünf relevanten Fassungen der Wissenschaftslehre in dem sie umfassenden Oeuvre werden zum Ersten zu betrachten sein, wodurch der werkhistorische Zusammenhang dieser Fassungen ans Licht gebracht werden kann. Diejenigen philosophischen Problemstellungen, die sich unmittelbar aus den soeben betrachteten Entwicklungen ergeben und die gemeinsamen theoretischen Anliegen der in Frage stehenden Texte maßgeblich informieren, müssen im Anschluss daran identifiziert und vorläufig bestimmt werden.

1.2 Aufbruch und Kritik 1794-1801

Die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 fallen zeitlich in die Periode, die üblich als Fichtes „Spätphilosophie“ bezeichnet wird. Damit ist die Entwicklung von Fichtes Philosophie ungefähr von 1801 bis zu seinem Tod im Jahr 1814 gemeint. Trotz der historiographischen und philologischen Probleme, die diese Bezeichnung mit sich bringt³⁰, ist in der Forschung unumstritten, dass um die Jahrhundertwende eine neue Phase in Fichtes

³⁰ Siehe dazu die Einleitung.

Denken begann. Da aber die Fragen, worin die Neuheit dieser Phase besteht und wie sie sich im Gesamtzusammenhang von Fichtes Philosophie einschätzen lässt, bis heute weitgehend offenbleiben, genügt es nicht, um die werkhistorische Einheit der „mittleren“ Phase der Wissenschaftslehre aufzuzeigen, sich lediglich mit der Frage beschäftigen, wie Fichtes philosophische Entwicklung von 1801 bis 1814 womöglich in mehr als eine Unterphasen zu gliedern ist. Soll die Einheit der Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 gemäß ihrer philosophischen Substanz aufgefasst werden können, müssen die historischen Umstände deutlich gemacht werden, die es allererst sinnvoll machen, Fichtes philosophische Produktion von 1801 bis 1805 in einem begrenzbaren Entwicklungszusammenhang zu betrachten und die relevanten Fassungen der Wissenschaftslehre als eine besonders in sich geschlossene Werkgruppe in Bezug auf andere in diesem Zeitraum entstandene Texte zu begreifen.

Dafür kommt man nicht umhin, die bekannten Entwicklungen der nachkantischen Philosophie in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts noch einmal ins Auge zu fassen. Denn die von Fichte gespielte Rolle in diesen Entwicklungen hat nicht nur die ganze Diskussionslage grundlegend verändert und die nächste intellektuelle Generation nachhaltig geprägt; vielmehr wird sie selbst umgekehrt durch die von ihr ausgehende Wirkung auf die Diskussionslage so sehr verlagert, dass Fichte sich nach der Jahrhundertwende dazu genötigt sah, seine Philosophie von Grund auf neu zu durchdenken. Vor dem Hintergrund der Wechselbeziehungen zwischen Fichtes Philosophie und dem intellektuellen Umfeld am Übergang zum 19. Jahrhundert ist zunächst der historische Kontext der mittleren Wissenschaftslehre zu bestimmen.

Als Fichte im Mai 1794 mit der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)* an das Katheder an der Universität Jena trat, ergriff er gegen die dogmatischen und skeptischen Kant-Kritiken von Jacobi, Maimon und Schulze Partei für die Transzendentalphilosophie und trat als Mitstreiter der kantischen Philosophie auf³¹. Kam Fichtes Replik auf Kants Kritiker bereits in der im Februar 1794 erschienenen *Aenesidemus-Rezension* zum Ausdruck, so markiert sein Vortrag der Wissenschaftslehre den Ausgangspunkt derjenigen als „Frühidealismus“³² bezeichneten Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Hier verteidigte Fichte die Letztbegründungsidee radikal, indem er die Transzendentalphilosophie der Begründung aus einem einzigen höchsten Prinzip zuführt und zugleich in der Form eines allumfassenden Systems zu entfalten versprach. Damit brachte Fichte das Paradigma einer „Grundlegung aus dem Ich“³³ zur Geltung, dem sich sein kanonischer Status in der Geschichte

³¹ Vgl. Horstmann 2004, 71-92, Jaeschke und Arndt 2012, 51-58.

³² Vgl. Stolzenberg 2007.

³³ Henrich 2004.

der Philosophie verdankt. Dadurch unterschied Fichte sich von den frühen Anhänger Kants, die Kants Philosophie ohne grundlegende Modifikationen verteidigen wollten, wie von Reinhold, dessen Versuch, Kants Prinzipiengedanken zu systematisieren, im Lichte skeptischer Kritiken nicht mehr zu überzeugen vermochte und insofern den Weg für Fichtes Eingriff bereitete³⁴.

Es ist daher kein Wunder, dass Fichtes neues System, das sich noch nach und nach zu entfalten hatte, inmitten der sich rasch entwickelnden Konstellation der nachkantischen Philosophie von 1794 bis 1799 vom Disputanten zum Streitgegenstand wurde, oder mit anderen Worten, von der offensiven zur defensiven Seite wechselte. Nach der Vollendung der *GWL* im Sommer 1795 wendete sich Fichte der Ausarbeitung diverser Gebiete seiner Systematik³⁵ und brachte in drei Vortragsreihen von 1796 bis 1799 eine neue Darstellung seiner Grundlagentheorie, die *Wissenschaftslehre nova methodo* (*WLnM*), zur Welt³⁶. Doch war es die *GWL*, die den Fokus der zeitgenössischen Rezeption bildete und die äußerst regen und vielseitigen Austausche zur philosophischen Grundlegung dieser Zeit vorantrieb. So kam es um die Jahrhundertwende, oder genauer, zwischen 1799 und 1801 zum „Höhepunkt der öffentlichen Kritik“³⁷ an Fichtes Philosophie. Sie befand sich geradezu im Belagerungszustand und stand an allen alten und neuen Fronten der zeitgenössischen Debatte in Kritik. Der durch einen religionsphilosophischen Aufsatz Fichtes im Herbst 1798 entzündete „Atheismusstreit“ geriet schnell außer Kontrolle und führte bekanntlich April 1799 zu Fichtes Entlassung von seinem Jenaer Lehrstuhl³⁸. Als Reaktion auf Fichtes Selbstverteidigung im Laufe des Streits erreichte Fichte noch im März Jacobis *Sendschreiben*, in dem Jacobi Fichtes Transzendentalphilosophie folgeschwere Gedanken entgegenhielt, die weit über den Umfang des Atheismusstreits hinausreichten und mit denen sich Fichte in den folgenden Jahren intensiv beschäftigen sollte³⁹. Kurz danach gestand Reinhold Fichte seine Sympathie für Jacobis Fichte-Kritik an ihm⁴⁰, und hob gleich 1800 sein seit 1794 bekundetes Bündnis mit der

³⁴ Vgl. Henrich 2003, 174-201.

³⁵ Das sind hauptsächlich die Grundlage einer Naturlehre im *Grundriss des eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795), die *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) und das *System der Sittenlehre* (1798).

³⁶ Zu derer Entstehung siehe Radrizzani 2025.

³⁷ Breazeale 2000, 44.

³⁸ Die Autorisierung von Fichtes Entlassung vom Herzog Karl August zu Sachsen trägt das Datum 29. März 1799 (GA III/3: 372-73) und wurde Fichte am 2. April bekannt (GA III/3: 371). Zum Vorgang des Atheismusstreits vgl. Jacobs 2012, 98-130, zu dessen Hintergründen und Auswirkungen vgl. Ohst und Kodalle 1999.

³⁹ Jacobis *Sendschreiben* wurde vom 3. bis 21. März 1799 datiert und im Oktober 1799 veröffentlicht (JWA 2,1: 189-258, GA III/3: 224-281). Zu dessen Entstehung vgl. Jacobi JWA 2,2: 467-480. Die Bedeutung von Jacobis Fichte-Kritik für die mittlere Wissenschaftslehre wird unten ausführlicher zu erörtern sein.

⁴⁰ Vgl. Reinholds Brief an Fichte vom 27. März bis 6. April 1799 (GA III/3: 307-320).

Wissenschaftslehre zugunsten Bardilis rationalen Realismus auf⁴¹. Inmitten all dessen dürfte die öffentliche Erklärung Kants vom August 1799 gegen die Wissenschaftslehre als „ein gänzlich unhaltbares System“ und „bloße *Logik*“⁴² Fichte schwer getroffen haben, obwohl ihm in jenem Tumult keine Zeit gegönnt wurde, ausführlich darauf zu antworten⁴³. Als die Wirren 1800 abklangen und Fichte nach Berlin übersiedelte, setzte er sich mit Schellings neuesten Schriften auseinander und gewann erst dann zunehmend über Schellings eigenständige Systemkonzeption und derer unüberbrückbare Differenz zur Wissenschaftslehre Klarheit. Die große und intensive Auseinandersetzung vollzog sich im Briefwechsel vom Ende 1800 bis zum Anfang 1802 und endete mit dem endgültigen Bruch beider Philosophen⁴⁴.

1.3 Der Gang der Neugründung 1801-05

Das sind historisch und inhaltlich nur einige der wichtigsten, aber bei weitem nicht alle kritischen Stellungnahmen gegenüber Fichtes Philosophie um die Jahrhundertwende⁴⁵. Sie zeichnen nicht nur eine im Vergleich zu Fichtes Jenaer Arbeit stark veränderte Diskussionsumgebung für seine Arbeit nach 1800 ab, sondern bedeuten zugleich, dass Fichte nun auf neue Beweislasten reagieren und sich neue Begründungsziele setzen musste. Während die sich daraus ergebenden Fragestellungen einer eigenen Analyse bedürfen⁴⁶, soll nun in einem zweiten Schritt in genaueren Details gezeigt werden, dass Fichtes philosophische Tätigkeit von 1801 bis 1805 aufgrund ihrer neuen Ausgangssituation eine einheitliche Entwicklung bildet. Fichte war sich dieser Situation nämlich durchaus bewusst. Er bemühte sich in seinen ersten Berliner Jahren mit der vollen Kraft seines Denkens um eine neue Grundlegung seiner Philosophie und sah die Früchte dieser Bemühungen um 1804/05 verwirklicht. Der Beweis dafür liegt in Fichtes eigenen Äußerungen aus diesem Zeitraum und lässt sich entwicklungsgeschichtlich in vier Phasen unterteilen.

⁴¹ Vgl. Reinholds Sendschreiben an Fichte vom 23. November 1800 (GA III/4: 372-393).

⁴² Vgl. Kants „Erklärung“ in Bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 28. August 1799 im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung* (AA 12: 370-71, GA III/4: 65-66).

⁴³ Fichte reagierte auf Kants „Erklärung“ mit einem kurzen Schreiben und beauftragte Schelling mit dessen Veröffentlichung. Das Schreiben wurde von Schelling am 28. September 1799 in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* veröffentlicht. Zum Text vgl. GA III/4: 75-76, zur Entstehung vgl. HKA I/8: 118-120.

⁴⁴ Darauf wird in 1.3 und in 2.3 näher einzugehen sein.

⁴⁵ Breazeale 2000 hat das Verdienst, insgesamt *sieben* inhaltlich unterschiedliche Kritikpunkte in diesem Zusammenhang zusammengefasst und dabei Aufmerksamkeit auf die Rolle der in der Forschung bisher wenig beachteten Kritiker Fichtes (z. B. Jean Paul, Heusinger, Abicht, Bouterwerk) gelenkt zu haben.

⁴⁶ Vgl. Kapitel 2.

1.) Im November 1800 verfasste Fichte eine öffentliche Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre⁴⁷. Im Dezember schrieb er aber Schiller: „Ich halte es für sehr möglich, durch eine 2 bis 3. Jahr fortgesetzte strenge Kritik die Schwätzer auf dem Gebiete der Philosophie zum Stillschweigen zu bringen, und den bessern Platz zu machen. Da es nun möglich ist, so muß es geschehen.“ (III/4: 399)⁴⁸ Fichte fasste also im Winter 1800 den Entschluss, eine neue Darstellung der Wissenschaftslehre vorzulegen, die die bis dahin virulent gewordenen Kontroversen um die Wissenschaftslehre endgültig zu Ende zu bringen vermag, rechnete aber *zugleich* damit, dass die Arbeit dafür noch zwei bis drei Jahre Zeit in Anspruch nehmen muss. Da seine Arbeit an der *Neuen Bearbeitung der W.L.* und dem *Sonnenklaren Bericht* zu diesem Zeitpunkt bereits fortgeschritten ist⁴⁹, können diese Schriften nicht die Darstellung sein, die jene „fortgesetzte strenge Kritik“ ausführt. Auch aufgrund dessen, dass der *Sonnenklare Bericht* eben ein Bericht über die Wissenschaftslehre „an das grössere Publikum“⁵⁰ und nicht die Wissenschaftslehre selbst ist, und dass Fichte die Arbeit an der *Neuen Bearbeitung* bald definitiv abbrach⁵¹, stand zwar der Plan einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre zum Ende 1800 fest, diese Darstellung stand selbst aber noch aus.

2.) Im Brief an Johann Baptist Schad vom 29. Dezember 1801 und dem Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 brachte Fichte mit fast identischen Worten die Grundgedanken einer neuen Prinzipientheorie zur Sprache, die wenig später in der *WL-1801/02*⁵² für ein drittes Mal mit einer ähnlichen Formulierung ins Zentrum gerückt wurden. Es handelt sich um die Doppelthese, dass das Absolute im strengen Sinne allem Begreifen und folglich seinen Charakterisierungen durch Begriffe wie Wissen, Sein, Identität und Indifferenz schlechthin enthoben sei, und dass sich das Absolute als das absolute Wissen äußere und erst dadurch die Grundrelation von Wissen und Sein und mit dieser Relation die Grundlage aller Relationen hervorbringe⁵³. An dieser Stelle muss diese These, die die Grundgedanken der

⁴⁷ Die Ankündigung „Seit sechs Jahren“ (GA I/7: 153-164) wurde von Fichte am 4. November 1800 unterschrieben und erschien am 24. Januar 1801 in der *Allgemeinen Zeitung* (vgl. GA I/7: 145).

⁴⁸ Fichtes Brief an Schiller vom 2. Dezember 1800.

⁴⁹ Fichtes Arbeit an der *Neuen Bearbeitung* begann im Oktober 1800 (vgl. GA II/5: 323); die an dem *Sonnenklaren Bericht* dagegen begann früher im Frühjahr 1800, obwohl sie im Sommer desselben Jahrs zugunsten der Arbeit für *Der geschlossene Handelsstaat* unterbrochen und erst im Winter fortgesetzt wurde (vgl. GA I/7: 167-169).

⁵⁰ So der Titel der Schrift (GA I/7: 165).

⁵¹ Vgl. GA II/5: 328.

⁵² Nach Reinhard Lauths textkritischer Untersuchung ist die *WL-1801/02* die schriftliche Ausarbeitung einer entweder im Winter 1801/02 oder in den ersten Monaten von 1802 stattgefundenen Vorlesung zur Wissenschaftslehre (GA II/6: 116-15).

⁵³ Im Schad-Brief: „Meine neue Darstellung [...] wird zeigen, daß das Absolute (welchem eben darum, weil es das Absolute ist, kein Prädicat, nicht das des Wissens oder Seyns, ebenso wenig der Indifferenz beider, hinzuzufügen ist) zu Grunde gelegt werden müsse: daß dieses in sich selbst als Vernunft sich äußere, sich quantitiere, in Wissen und Seyn sich spalte und in dieser Gestalt erst zu einer ins Unendliche verschiedenen Identität des Wissens und Seyns werde.“ (GA III/5: 101-02) Im Schelling-Brief: „Aber es scheint mir an sich klar,

Wissenschaftslehre von 1804-05 *in nuce* enthält, noch nicht systematisch ausgelegt werden. Vielmehr gilt es, den Ort der *WL-1801/02* in ihrem werkhistorischen Zusammenhang hervorzuheben: Sie ist das erste Ergebnis in Fichtes Ringen um eine neue Darstellung der Wissenschaftslehre nach 1800 und zeigt die unmittelbaren Folgen seiner Auseinandersetzung mit Schelling. Der Brief an Schelling von 1802 war ja der allerletzte von Fichte und seinerseits das Ergebnis jenes sich am intensivsten von Mai 1801 bis Januar 1802 geführten Dialogs zwischen beiden ⁵⁴. Nach dem Bruch mit Schelling stand also eine Fassung der Wissenschaftslehre, die freilich auch Spuren jener Kontroversen von 1799 bis 1801 trägt, die aber vor allem ein erster umfassender Entwurf des Transzendentalsystems im Gegensatz zur Schellings Identitätsphilosophie ist.

3.) Doch gab Fichte sich damit nicht zufrieden. Von den Gründen dafür, die u. a. wohl nicht wenig damit zu tun hätten, dass die *Darstellung* von 1801/02 zu sehr von der Auseinandersetzung mit Schelling beeinflusst war, sei vorerst abgesehen. Als ob er die eigene Prophezeiung vor zwei Jahren zu erfüllen hatte⁵⁵, schickte Fichte im Juni 1803 – in Wahrheit aus Geldnot – einen Zwischenbericht über seine Arbeit an Schiller:

„Drei Jahre unablässiger Arbeit an der Wissenschaftslehre, fast ohne alles lukrative Geschäft, bei der absoluten Unmöglichkeit, jene Meditationsreihe zu unterbrechen, wenn sie nicht ganz aufgegeben werden sollte, haben das wenige, was uns übrig geblieben, aufgezehrt; noch bin ich in denselben Meditationen befangen, und ich sehe höchst unangenehmen Störungen entgegen, wenn ich mir nicht noch gegen ein Jahr sorgenfreie Musse verschaffen kann.“ (III/5: 167)⁵⁶

Bedeutend in diesem Brief ist nicht nur Fichtes Aussage, dass seine Arbeit an der Wissenschaftslehre seit 1800 ununterbrochen gewesen war und sich gegenwärtig noch in

daß das Absolute nur eine absolute, d. h. in Beziehung auf Mannigfaltigkeit, durchaus nur *Eine*, sich ewig gleiche, *Aeusserung* haben kann; und diese ist eben *das absolute Wissen*. Das absolute *selbst* aber ist kein Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben – *das absolute* – und jedes zweite Wort ist vom Uebel.“ (Ga III/5: 112-13) In §5 der *WL-1801/02*: „Das absolute ist weder ein Wissen, noch ist es ein Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus und bloß lediglich das Absolute. [...] Vielleicht, daß das absolute eben nur in der Verbindung, in der er aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keinesweges aber rein an und für sich, in unser Bewußtseyn eintritt.“ (GA II/6: 143-44)

⁵⁴ Es ist hier nicht möglich, auch nur die wichtigsten Argumentationsstationen in Fichtes und Schellings Briefwechsel von 1800 bis 1802 zu rekonstruieren. Einzelne Beiträge zu dieser philologisch und philosophisch extrem aufwendigen Aufgabe liegen vor (vgl. Traub 2001, *Fichte-Studien* 25 (2005), Galland-Szymkowiak, Chédin und Weiss 2010, Vater und Wood 2012), eine umfassende Untersuchung bleibt aber bis heute ein Desideratum. Bestimmte Punkte im Dialog werden im Folgenden (vgl. 2.3) konkreter betrachtet werden.

⁵⁵ Im Dezember 1800 schrieb Fichte Schiller, wie oben zitiert, dass die Arbeit an der Wissenschaftslehre durch „eine 2 bis 3. Jahr fortgesetzte strenge Kritik“ (GA III/4: 399) zur Vollendung zu bringen sei.

⁵⁶ Fichtes Brief an Schiller vom 9. Juni 1803.

vollem Gang befindet⁵⁷, sondern ein Bündel theoretischer Probleme, das er mit dieser Arbeit in Zusammenhang brachte. Später im Brief schrieb er: „Der ganze Streit über Subjektivismus, oder Objektivismus liegt tief unter den Principien; allenthalben fällt man, aus Furcht vor einem erdichteten Subjektivismus in den *totden* Objektivismus. [...] Es gilt nicht, die Vernunft zu *beschreiben*, sondern die Vernunft zu *seyn*.“ (III/5: 168) Die hier zum Ausdruck gebrachten Probleme betreffen gleichermaßen die „Prinzipien“ der Wissenschaftslehre wie die Möglichkeit eines methodischen Zugangs zu ihnen, der über das, was hier ein „Beschreiben“ der Vernunft genannt wird, hinausginge. Die Explikation dieser für die mittlere Wissenschaftslehre durchaus zentralen Probleme wird im weiteren Verlauf der Arbeit erfolgen⁵⁸. Hier reicht es, festzuhalten, dass sich Fichte 1803 im Ringen um die „Vollendung“ seiner Darstellung der Wissenschaftslehre⁵⁹ immer noch mit Problemen konfrontiert sah, deren Lösung in seiner bisherigen Arbeit nicht erreicht wurde.

4.) Angesichts des bisher geschilderten Vorgangs kam Fichtes pünktlich am 1. Januar 1804 unterschriebene Ankündigung eines neuen Vortrags der Wissenschaftslehre einem Tagesanbruch gleich: „Der Unterschriebene erbietet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrage der *Wissenschaftslehre*, d. h. der vollständigen Lösung des Räthfels der Welt und des Bewußtseyns, mit mathematischer Evidenz.“ (II/7: 49)⁶⁰ Am 3. Januar proklamierte er in einem „Pro memoria“ an das Königliche Kabinett in Berlin die lang erwartete Vollendung seines Systems:

„Es ist, seit kurzem auch in seiner äußern Form vollendet, ein System vorhanden, welches von sich rühmt, daß es, in sich selber rein abgeschlossen, unveränderlich, und unmittelbar evident, außer sich allen übrigen Wißenschaften ihre ersten Grundsätze, und ihre Leitfäden, gebe, hierdurch allen Streit und Misverständniß auf dem Gebiete des Wißenschaftlichen auf ewige Zeiten aufhebe[.]“ (III/5: 222)

Am 31. März, d. h. zwei Tage nach dem Ende des ersten Vortragszyklus der Wissenschaftslehre von 1804, schrieb Fichte schließlich Jacobi: „Der Wissenschaftslehre glaube ich durch mein letztes Arbeiten, auch in der äußern Form vollendet, und bis zum höchsten Grade der Mittheilbarkeit, mich bemächtigt zu haben[.]“ (III/5: 236)

⁵⁷ Für weitere Zeugnisse von Fichtes Konzentration auf die Arbeit an der Wissenschaftslehre in der Zeit von 1802 bis 1803 vgl. Lauth 1990, insb. 494-495.

⁵⁸ Dazu das 3. Kapitel.

⁵⁹ Im Brief an J. F. Cotta vom 1. Juni 1803 sprach Fichte von der in den letzten Jahren immer weiter hinausgeschobenen „Vollendung meiner neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (GA III/5: 173).

⁶⁰ Die Ankündigung erschien am 3. und dem 5. Januar in den Zeitungen.

Ob Fichtes Beschreibung der eigenen Leistungen und seine Behauptung, die Wissenschaftslehre endgültig vollendet zu haben, zutreffen, muss hier nicht entschieden werden⁶¹. In Bezug auf die zu erörternde Frage nach der historischen Einheit von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 ist das Entscheidende lediglich die Tatsache, dass Fichte am Anfang von 1804 – in aller Wahrscheinlichkeit bereits zum Ende 1803 – zu der Überzeugung gelang, der seit der Jahrhundertwende dramatisch veränderten Problemlage für seine Philosophie Herr geworden zu sein. Das ist aus den zitierten Äußerungen vom Frühjahr 1804 unverkennbar. Aus dieser Überzeugung kann dann erklärt werden, dass er die vier daraufhin folgenden Vortragszyklen der Wissenschaftslehre als Glieder *einer* Reihe betrachtete. Dass dem so ist, kommt in seiner Bezeichnung der 1805 in Erlangen vorgetragenen Wissenschaftslehre als eines *vierten* Vortrags der Wissenschaftslehre klar zum Ausdruck (II/9: 179). Es liegt nahe, dass der Gedankengehalt des Erlanger Vortrags mit dem der drei vorhergegangenen Vorträge in einer so grundlegenden Übereinstimmung steht, dass dieser Vortrag für Fichte trotz der Verlegung des Orts seiner Tätigkeit⁶² als der vierter in einer Reihe zu gelten hat. Um nur der chronologische Zusammenhang dieser vier Vorträge zu verdeutlichen, seien ihre Vortragsdaten mit ihren Originaltiteln wie folgt zur Schau gestellt:

<i>Vorlesungen der W.L. im Winter 1804</i>	17. Januar - 29. März 1804
<i>Wiederholung der Wissenschaftslehre. 28. Vorlesungen 1804</i> ⁶³	16. April - 8. Juni 1804
<i>3ter Cours der W.L. 1804</i>	5. November - 31. Dezember 1804
<i>Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre</i>	18. Juni - 5. September 1805

⁶¹ Es ist offenbar fraglich, ob die Wissenschaftslehre damit wirklich vollendet sei, aber grundlegender noch, in welchem Sinne sie überhaupt „vollendet“ sein könne. Man kann ebenfalls in Frage stellen, dass die Leistung der Wissenschaftslehre um 1804 durch die Formel einer „Lösung des Rätsels der Welt und des Bewusstseins“ hinreichend bestimmt wird. Zuletzt ist unklar, inwiefern die Wendung „auch in seiner äußeren Form vollendet“ den Gedanken impliziert, dass das transzendente System eben *nicht nur* in seiner Darstellungsform, sondern wohl noch grundsätzlicher in seiner Gedankensubstanz erneuert wird. Diese Fragen werden im weiteren Verlauf der Arbeit wieder auftauchen.

⁶² Zu Fichtes Aufenthalt in Erlangen im Jahr 1805 und seine dortige Tätigkeit vgl. Fuchs 1984. Dazu im Folgenden mehr.

⁶³ Dies ist vermutlich der Originaltitel des zweiten Vortrags der Wissenschaftslehre von 1804. Anders als bei den drei anderen Vorträgen ist das Originalmanuskript dieses Vortrags nicht erhalten. Von dessen zwei existierenden Quellen ist der Text aus den *Sämtlichen Werken* durch einen Setzer anhand des Originalmanuskripts gefertigt worden, die „Copia“ dagegen eine Abschrift des Originalmanuskripts (zur Überlieferungslage vgl. GA II/8: XV-XX). Da der in der Druckfassung gegebene Titel („Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahr 1804“) keinerlei Zusammenhang mit den anderen Vorträgen von 1804 errahnen lässt, wird der in der „Copia“ eingetragene Titel hier wiedergegeben. Aus ihm wird mindestens ersichtlich, dass es sich um einen *zweiten* Vortrag handelt, auch wenn es inhaltlich nicht wirklich zutrifft, dass dieser Vortrag den ersten wiederholt.

Der knappe Zeitraum, in dem diese vier großen Vortragszyklen aufeinander folgten, und die Tatsache, dass sich Fichte nach drei Jahren intensiven Nachdenkens im Jahr 1804 zum Durchbruch gekommen sah, weisen zusammen darauf hin, dass die vier Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 Verwirklichungen derselben philosophischen Intention sind und mit welcher erstaunlichen intellektuellen Energie sie zustande gebracht wurden. Umso erstaunlicher ist dies, wenn man bedenkt, dass sie zwar dasselbe Programm darstellen und systematisch miteinander übereinstimmen sollen, begrifflich und argumentationstechnisch aber stark voneinander abweichen und jeweils völlig neu durchkomponiert und vorgetragen sind.

Die historische Rekonstruktion von Fichtes philosophischer Tätigkeit von 1801 bis 1805 in Bezug auf die Wissenschaftslehre kommt damit ans Ziel. Sie lässt deutlich erkennen, dass mit ihr eine einheitliche Entwicklung verzeichnet wird. Der *WL-1801/02* kommt in diesem Vorgang zwar der Status einer Zwischenstation zu, sofern sie Fichtes erste unmittelbare Reaktion auf die neue Problemlage seiner Philosophie darstellt und von den vier Fassungen von 1804-05 durch eine intensive Arbeitsperiode – gleich Kants „stillen Jahren“⁶⁴ – getrennt wird. Zugleich muss aber betont werden, dass sie ein integraler Bestandteil derjenigen Entwicklung ist, die sich von der Umbruchszeit um die Jahrhundertwende bis zum Abschluss der viergliedrigen Vortragsgruppe im Jahr 1805 erstreckte. Die Rekonstruktion dieser Entwicklung zeigt, dass sie Fichtes Suche nach einer im Lichte neuerer Kritiken tragfähigen Begründungsform seiner Philosophie darstellt. Sie hat auch darauf hingewiesen, dass in der *Darstellung* von 1801/02 diejenige neue Prinzipientheorie, die 1804-05 zur vollen Entfaltung kommen wird und deren Grundgedanken das Absolute und seine Äußerung bilden, zum ersten Mal ins Werk gesetzt wird. Insofern kann die These, dass die *Darstellung* mit den Fassungen von 1804-05 zu einer Werkkonstellation gehört, aufgrund der inneren Dynamik von Fichtes Denken von 1801 bis 1805 begründet werden⁶⁵.

⁶⁴ Die Zeit von 1770 bis 1781 wird in der englischsprachigen Kant-Forschung häufig als das „silent decade“ Kants bezeichnet, sofern Kant sich in dieser Zeit aufgrund seiner Arbeit an der *Kritik der reinen Vernunft* zurückzog und keine bedeutenden Schriften veröffentlichte (vgl. Allison 2015, 85-142; diese Bezeichnung, die Allison in Anführungszeichen benutzt, stammt wohl von Werkmeister 1979 und klingt im Titel von Carl 1989 nach). Fichtes Abwesenheit vom öffentlichen Diskurs während seiner solitären Arbeit an der Wissenschaftslehre in den Jahren 1802-03 erregte schon damals Neugier und Spekulationen im philosophischen Publikum (vgl. Lauth 1990, 496-499) und kann insofern als ein biographisch bemerkenswertes Phänomen angesehen werden. Anders als bei Kant wechselte Fichte durch seine stillen Jahre aber nicht zu einer neuen Position, sondern gelang zur konsequenten Durchführung des ursprünglichen Vorhabens.

⁶⁵ Damit wird das Verhältnis der *Darstellung* von 1801/02 mit den Fassungen von 1804-05 allerdings noch nicht hinreichend bestimmt. Diese Aufgabe wird im 3. Kapitel weiterverfolgt werden.

1.4 Reine Wissenschaft und ihre Anwendungen 1804-06

Gleichwohl bedarf diese These noch in zwei Hinsichten der Erläuterung. Der aufgezeigte Zusammenhang von Fichtes Tätigkeit von 1801 bis 1805 kann diese These freilich bereits so legitimieren, dass ein sicherer historischer Ausgangspunkt für die systematische Rekonstruktion des in dieser Werkkonstellation entfalteten Theorieprogramms gewonnen wird. Er lässt aber zwei werkhistorische Fragen offen. Man kann nämlich zum einen fragen, ob die Betrachtung jener fünf Fassungen der Wissenschaftslehre als einer Werkkonstellation andere wichtige Texte Fichtes aus demselben Zeitraum – insbesondere manche von 1805-06 – zu Unrecht beiseite lässt. Zum anderen kann sich auch die Frage stellen, ob die Behauptung der werkhistorischen Einheit der „mittleren“ Wissenschaftslehre gegenüber der „frühen“ Wissenschaftslehre eine ähnliche Abgrenzung dieser Werkphase gegenüber der Entwicklung der Wissenschaftslehre – *ex hypothesi* – von 1807 bis 1814 nach sich zieht und daher zu begründen erfordert. Diesen Fragen gründlich nachzugehen, würde eine in vollem Umfang philosophisch-biographische Untersuchung von Fichtes Leben und Werk nötig machen, auf die die vorliegende Arbeit keinen Anspruch erhebt. Da sie aber angesichts der bisher geführten Argumentation motiviert erscheinen und zur Verdeutlichung der hier vertretenen werkhistorischen These beitragen können, sollen sie im Folgenden etwas weiter erläutert und provisorisch beantwortet werden.

Die erste Frage weist auf die mögliche Vernachlässigung anderer Textquellen in der in Frage stehenden Phase von Fichtes Denken hin. Nun wird man bei keiner thematisch orientierten Untersuchung einer Phase im Denken eines Philosophen davon ausgehen, dass alle Textproduktionen des Philosophen vom angegebenen Zeitraum darin Berücksichtigung findet⁶⁶. In diesem Sinne kann die Frage auch nicht gestellt sein. Ihr besonderes Gewicht rührt vielmehr daher, dass die in der Wissenschaftslehre entwickelten Grundgedanken auch in philosophischen Schriften aus den Jahren 1804-06 zum Ausdruck kommen, die zwar anderen Themenbereichen seines Systems zugeordnet werden, aber kraft dieser Gedanken mit der Wissenschaftslehre inhaltlich zusammenhängen. Das gilt im breiteren Sinne dem geschichtsphilosophischen Hauptwerk *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/05), den Erlanger Einleitungsvorlesungen *Institutiones omnis philosophiae* (1805) und den sozial- und erziehungsphilosophischen Vorlesungen *Ueber das Wesen des Gelehrten*

⁶⁶ Fichtes Textproduktionen von 1801 bis 1805 sind in den Bänden I/7-8 und II/5-9 der Gesamtausgabe – um von den Briefen (Reihe III) und den Kollegnachschriften (Reihe IV) abzusehen – enthalten. Sie zeigen, dass Fichte in dieser überaus produktiven Zeit neben den fünf Fassungen der Wissenschaftslehre nicht nur kleinere, teilweise polemische Schriften hinterließ, sondern mehrere Schriften von monographischem Umfang fertigstellte.

(1805). Sieht man aufgrund ihrer systematischen Verortung und damit ihres klaren Unterschieds von der Wissenschaftslehre von ihnen ab, so scheint die Gedankensubstanz der *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* (1805) und der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) doch mit der Wissenschaftslehre so verwandt zu sein, dass diese zwei Werke nicht selten als selbstständige, nur anders gekleidete Darstellungen der Wissenschaftslehre angesehen werden⁶⁷. Wie verhalten sie sich in Wirklichkeit zu der Werkkonstellation, die die fünf Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801-05 bilden?

Es besteht kein Zweifel, dass all die genannten Schriften zur Erschließung von Fichtes Philosophie beitragen können, und dass die letzten beiden Schriften überdies mit der Wissenschaftslehre systematisch besonders eng verbunden sind. Mit Blick auf die Systematik von Fichtes Philosophie ist es aber in Wahrheit durchaus problematisch, die letzteren mit den Darstellungen der Wissenschaftslehre im strengen Sinne zu vermengen. Es bestehen also systematische Gründe dafür, sie von der in Frage stehenden Werkkonstellation zu separieren⁶⁸.

Im Fall der *Principien* gilt es, Fichtes Bestimmung der darin gestellten Aufgabe als einer „Anwendung d[er] W.L.“ (II/7: 380) genau zu beachten. Die Wissenschaftslehre, d. h. die philosophische Prinzipienlehre, „die strengste reinste Wissenschaft“ (II/7: 235) oder „philosophia prima“ (II/8: 406)⁶⁹, kommt hier als die Grundlage für die Ableitung von Prinzipien für die drei im Titeln genannten systematischen Spezialdisziplinen abermals zur Darstellung, aber eben nur in Bezug auf die Gegenstandssphären dieser Disziplinen und nicht an und für sich⁷⁰. Als eine Begründung dieser Disziplinen ist die *Principien*-Schrift selbst nicht diese Disziplinen, aber sie ist als eine Anwendung der Wissenschaftslehre auch nicht die Wissenschaftslehre im Sinne der philosophia prima. Man kann sagen, sie gehört grundsätzlich einer „philosophia secunda“⁷¹, die die in der Wissenschaftslehre gewonnenen Prinzipien –

⁶⁷ Die schon zu Fichtes Lebzeit publizierte *Anweisung zum seligen Leben* wurde längst von Freunden und Feinden der Wissenschaftslehre als eine „popularisierte Wissenschaftslehre“ angesehen (vgl. Verwey 1995, 210). Neulich geht Stolzenberg gar so weit, zu behaupten, dass „Fichtes Religionslehre gar keine Anwendung der Ergebnisse der Wissenschaftslehre [...], sondern nur eine gleichsam anders instrumentierte und in eine andere, populäre Tonart transponierte Wissenschaftslehre darstellt.“ (2022, 144) Die *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* wird erst nach ihrer Erstveröffentlichung im Jahr 1986 in der Forschung langsam rezipiert; sie wird aber auch gelegentlich für eine der fünfzehn bis siebzehn Fassungen der Wissenschaftslehre gehalten (Zöller 2003, 253-54, 2006, 7; Tschirner 2017, 18).

⁶⁸ Für das Verständnis von Fichtes Systematik ist Lauths Aufsatz „J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie“ (1964) immer noch lehrreich, obwohl er hinsichtlich gewisser philologischen und systematischen Details der Aktualisierung bedarf. Die folgende Diskussion orientiert sich grundsätzlich an ihm.

⁶⁹ Lauth weist daraufhin, dass Fichte diesen Begriff von Reinhold übernommen hat (vgl. GA II/8: XXX).

⁷⁰ „Drum wieder W.L. – reine W.L. dem Inhalte nach: – angewendete nur darin, daß wir nicht unbefangen nur auf die Entwicklung des Wissens als solchen, sondern besonders auf das Wissen in diesen, uns schon historisch bekannten Begriffen attendieren[.]“ (GA II/7: 380)

⁷¹ Die Bezeichnung ist eine Extrapolation von Lauth und nicht von Fichte (GA II/7: 377).

insbesondere die Grundoperatoren der sogenannten „Erscheinungslehre“⁷² – letztlich als die Möglichkeitsbedingungen der Verwirklichung der Freiheit im menschlichen, weltbezogenen Leben zur Entfaltung bringt und auf diese Weise den Übergang von reiner Prinzipientheorie zur im eigentlichen Sinne „angewandten“ Philosophie ermöglicht⁷³.

Die Idee einer angewandten Philosophie hat einen bestimmten Ort in Fichtes Systematik und muss sowohl von der Wissenschaftslehre als auch von der „Anwendung der Wissenschaftslehre“, die in den *Principien* stattfindet, unterschieden werden. Während die ersteren Systemteile der Wissenschaftslehre im breiteren Sinne einer wissenschaftlichen Philosophie gehören, geht die angewandte Philosophie über die wissenschaftliche Philosophie hinaus, indem sie sich die Vermittlung von Wissenschaft und wirklichem, außerphilosophischem Leben zur Aufgabe macht⁷⁴. Erst vor diesem Hintergrund kann *Die Anweisung zum seligen Leben* als eine „populärphilosophische“ Schrift, oder genauer, die Einrahmung dieser Schrift von der Gattungsdifferenz, die Fichte zwischen seiner wissenschaftlichen und seiner populärphilosophischen Lehre setzt, verstanden werden. Bekanntlich sieht Fichte in dieser Schrift den „Gipfel“ (I/9: 47) seiner drei populärphilosophischen Vorträge dieser Zeit – das sind neben ihr *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* und *Ueber das Wesen des Gelehrten* – und bringt darin die Unterscheidung beider Mitteilungsformen philosophischer Gedanken selbst in den Blick (I/9: 71-72)⁷⁵. Entscheidender als die dort erläuterte Differenz ihrer Verfahrensweise und ihrer Verständnisbedingung ist jedoch die Differenz ihrer systematischen Funktion: Während die wissenschaftliche Philosophie die Wissenschaft selbst als die höchste Wissensform allererst hervorbringt, hat die populäre Form der angewandten Philosophie diese Wissensform unter empirischen und realhistorischen Bedingungen den nicht-wissenschaftlichen Menschen zu vermitteln, um sie zur Verwirklichung mannigfaltiger Formen von Vernunftleben zu verhelfen⁷⁶. Dies ist eine unabdingbare, allerdings über die Wissenschaft hinausgehende Funktion der Philosophie⁷⁷. Ohne die Konzeption dieser Zweckbestimmung kann man somit weder den systematischen Ort der *Anweisung* erkennen noch den Sinn der in ihr

⁷² Zur Explikation dieses Systembegriffs siehe das 5. Kapitel.

⁷³ Zu diesen Aspekten und zum allgemeinen systematischen Status der *Principien*-Schrift siehe Ivaldo 2016, 35-41 und Nini 2024, 105-110.

⁷⁴ Lauth 1964, 273-281.

⁷⁵ Zum Problemfeld vgl. Traub 1992 und Asmuth 1999.

⁷⁶ Lauth 1964, 281. Darin besteht der Sinn des Worts „Anweisung“.

⁷⁷ Die grundlegende Kontinuität dieser Auffassung Fichtes mit Kants Unterscheidung vom Schulbegriff und Weltbegriff der Philosophie (KrV, A838-840/B866-868) verdient weitere Untersuchung.

„popularisierten“ Grundgedanken der Wissenschaftslehre erschließen⁷⁸. Sie lässt daher auch deutlich werden, dass die *Anweisung* zwar aufgrund dieser Popularisierung nicht nur als eine Religionslehre, sondern auch als eine Einleitung in die Wissenschaftslehre geeignet sein kann⁷⁹, aber nicht als eine Fassung der Wissenschaftslehre gelesen werden kann.

Dieser Exkurs zu Fichtes philosophischer Systematik zeigt, dass die Idee einer von den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 gebildeten Werkkonstellation nicht nur entwicklungsgeschichtlich fundiert ist, sondern eine innersystematische Kohärenz besitzt. Die Texte, die Fichte zu dieser Zeit verfasste und die nicht als Darstellungen der Wissenschaftslehre intendiert sind, können freilich als Hilfsmittel zum Verständnis der Wissenschaftslehre zu Rate gezogen werden, so aber nur unter der Bedingung, dass ihre systematischen Orte und Funktionen genau begriffen werden. Das heißt, dass sie als Anwendungsformen eines in der Wissenschaftslehre im strengen Sinne fundierten Systems zu verstehen sind, die einerseits andere Funktionen als die Wissenschaftslehre erfüllen sollen, aber andererseits nur aufgrund der Wissenschaftslehre im letztbegründeten Sinne philosophisch verständlich werden können. So ist es nicht nur zulässig, sondern gerade geboten, in einer Untersuchung in der immanenten Entwicklung der Wissenschaftslehre zunächst von ihnen zu abstrahieren.

Das wirft nun ein neues Licht auf die historische Entwicklung der Wissenschaftslehre. Während die mit der *WL-1801/02* ansetzende Grundlegungsbemühung mit den vier Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 ihren Abschluss erreicht, begann Fichte bereits 1804 parallel dazu eine Reihe von Vorträgen, in der andere Teilgebiete des Systems – vor allem die populären – entwickelt wurden. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* wurde im Wintersemester 1804/05 gleichzeitig mit der *WL-1804/III* vorgetragen (I/8: 143). Im Frühling 1805 kamen die *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* (II/7: 375). Nachdem Fichte im Mai 1805 in Erlangen ankam, las er an der Universität zuerst die *Institutiones omnis philosophiae* vor, die als eine Einleitung in die Philosophie eine Propädeutik, eine Logik und eine Metaphysik in sich einschließt (II/9: 27). Im Sommer 1805 folgte *Ueber das Wesen des Gelehrten* als öffentlicher Vortrag (I/8: 39-40) und die *WL-1805* in einem Privatvortrag, in dem nur Professoren und Gelehrten zugelassen waren (II/9: 176-77)⁸⁰. Im September 1805 kehrte

⁷⁸ Zur systematisch mehrschichtigen Bedeutung der *Anweisung* in diesem Zusammenhang siehe Traub 1992, 167-180.

⁷⁹ So z. B. Asmuth 1999, 19.

⁸⁰ Vgl. ferner Fuchs 1984, LXXVII.

Fichte über Würzburg nach Berlin zurück⁸¹ und trug vom Januar bis März 1806 in Berlin *Die Anweisung der seligen Leben* vor (I/9: 5).

1806 trug Fichte also keine Wissenschaftslehre vor. Das bedeutet vor allem zweierlei. Die Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 stellt erstens tatsächlich eine abgeschlossene Werkphase dar, und das hängt zweitens damit zusammen, dass Fichte in den Jahren 1804-06 zunehmend mit der populären Vermittlung seiner Philosophie beschäftigt war. Das letztere kann man mit Blick auf die Errungenschaften der Wissenschaftslehre von 1804-05 und andererseits auf die realpolitischen Folgen der napoleonischen Kriege von 1805-06 – die Niederschlagung Österreichs im Dezember 1805, die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches im August 1806 und die Niederlage Preußens im Oktober 1806 – gut nachvollziehen. Nach innen und außen wäre es die Zeit, von der Höhe der reinen Wissenschaft zu den bedrängten Menschen „des gegenwärtigen Zeitalters“ zurückzukehren. Eben diese Höhe ist es, die Fichte zum ersten Mal durch seine Grundlegungsarbeit von 1801 bis 1805 erreichte und in der Konstellation seiner Wissenschaftslehre dieser Zeit der Nachwelt hinterließ.

1.5 Die Lehrform reiner Wissenschaft 1801-05

Damit kann die zweite und letzte offengebliebene Frage in den vorliegenden Betrachtungen erwogen werden. Beginnt, nach einer Pause im Jahr 1806, eine neue Entwicklungsphase der Wissenschaftslehre mit der *Wissenschaftslehre 1807*? Im gegenwärtigen Zusammenhang wird diese Frage weniger aus dem Bedürfnis danach, die Gesamtentwicklung der Wissenschaftslehre zu überschauen, als aus der Tatsache hervorgerufen, dass die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1810 bis 1814 in biographischen und philosophischen Hinsichten eine augenfällige Werkgruppe bilden und auch in der Forschung häufig als solche angesehen werden⁸². Demnach wäre, sollte die Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1814 – wie hier vorgeschlagen wurde – in eine mittlere und eine späte Phase differenziert werden, die noch im ersten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts fallende *Wissenschaftslehre 1807* selbstverständlich der mittleren Phase zuzuordnen⁸³. Sollte dies aber nicht zutreffen, wie steht diese Fassung der Wissenschaftslehre zu der Werkkonstellation von 1801 bis 1805?

⁸¹ Jacobs 2012, 160.

⁸² Als Beispiele vgl. Drechsler 1955, 34, Zöller 2001, 328-330, 2003, 263-266, 2006, 7-9.

⁸³ Die bahnbrechenden Studien zur *Wissenschaftslehre 1807* von Rametta und Ivaldo bleiben bis heute informativ, vertreten diese historische Zuordnung aber ohne Argumentation und insofern ohne Überzeugungskraft (Rametta 1995, 194, Ivaldo 1996, 168).

Die Königsberger *Wissenschaftslehre 1807* wurde 1994 zum ersten Mal herausgegeben und stellt eine der an sich wie in Bezug auf andere Fassungen der Wissenschaftslehre bisher am wenigsten erschlossenen Fassungen dar⁸⁴. Die neuere Forschung hat aber bereits Indizien dafür aufgedeckt, die sie der dritten Entwicklungsphase der Wissenschaftslehre zuordnen und diese Phase somit von 1807 bis 1814 erstrecken lassen. Diese Indizien beziehen sich auf systematische Aspekte der Wissenschaftslehre – insbesondere auf Veränderungen ihrer internen Struktur und ihrer Einführungsstrategie, die zum ersten Mal in der Fassung von 1807 zum Vorschein kommen⁸⁵. Hier soll statt einer Analyse dieser systematischen Aspekte ein zusätzlicher Hinweis darauf gegeben werden, dass die Werkkonstellation von 1801 bis 1805 unabhängig von der Entwicklung der Wissenschaftslehre ab 1807 verstanden werden muss. Nun legt die soeben überblickte Entwicklung von Fichtes philosophischer Tätigkeit von 1804-06 bereits nahe, dass sich Fichtes Wiederaufnahme des Vortrags der Wissenschaftslehre im Jahr 1807 mit einem neuen Theorieansatz verbinden könnte. Unabhängig davon ist aber ein Sachverhalt in den Blick zu bringen, der die Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 gegenüber derjenigen von 1807 bis 1814 in einem neuen Licht erscheinen lässt.

Gemeint ist die Tatsache, dass die Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 in einer spezifischen Lehrsituation entstanden sind. Eine Reihe von Umständen, die teilweise in den obigen Betrachtungen zur Sprache kamen, ist zur Erläuterung dieser Tatsache noch einmal vor Auge zu führen. Fichte verlor 1799 seinen Jenaer Lehrstuhl und wohnte seit 1800 als Privatgelehrter in Berlin. Die vier Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801/02 und 1804 trug er in der eigenen Wohnung vor einem kleinen gebildeten Publikum vor⁸⁶. Dasselbe gilt für die *WL-1805*, obwohl Fichte zu der Zeit wieder als Professor an der Universität Erlangen angestellt wurde. War die *WL-1801/02*, die zu Fichtes Lebzeiten nicht veröffentlicht wurde, ursprünglich noch zu einer Veröffentlichung bestimmt (II/6: 123-25), so hat Fichte im Jahr 1804 seine Entscheidung, die Wissenschaftslehre ausschließlich mündlich vorzutragen und für sie dem Buchdruck zu entsagen, explizit zur Sprache gebracht⁸⁷.

Das stellt zunächst auf einer rein faktischen Ebene das eigentümliche Verhältnis zur Öffentlichkeit oder mindestens zum philosophischen Publikum dar, das den mittleren

⁸⁴ Zum Text im Ganzen vgl. Rametta 1995, Ivaldo 1996, die Beiträge in Band 26 der *Fichte-Studien* (2006), Zöller 2010, 51-54, Stoffers 2013, 47-66, Manimont 2023, Schlösser 2025.

⁸⁵ Vgl. D'Alfonso 2005, 8-10, Rivera de Rosales 2006, 8, Lang 2018, 77-79. Ich habe mich in Ip 2025, 809-11 an die in diesen Forschungsbeiträgen vorgelegten Indizien angeschlossen.

⁸⁶ Von den drei Vorträgen von 1804 wurde dokumentiert, dass der Vortrag drei bis viermal pro Woche in den Wochentagen stattfand, und dass Fichte jeden Sonntag ein Conversatorium hielt, in dem er Fragen seiner Zuhörer beantwortete (vgl. GA II/7: 52, 292, II/8: XLII-XLIII; als Beispiel von Fichtes Rückmeldung über das Conservatorium im Hauptteil des Vortrags vgl. GA II/7: 84, 99, etc.).

⁸⁷ GA III/5: 223, 236, 241-242, II/7: 49. Auf manche dieser Aussagen Fichtes wird gleich unten einzugehen sein.

Fassungen der Wissenschaftslehre innewohnt und das sie sowohl von den Fassungen von 1794 bis 1799 wie von denen von 1807 bis 1814 unterscheiden lässt. Die universitäre Lehre und der Buchdruck waren die Kommunikationsmittel, deren sich Fichte in der Jenaer Zeit in vollem Umfang bediente, um seine Philosophie zu verbreiten. Nach den für Fichte katastrophalen Folgen davon war er in den Jahren danach dieser Verbreitung gegenüber wohl vorsichtiger geworden. Er trat aber 1807 erneut mit der Wissenschaftslehre in Königsberg vor dem universitären Publikum auf, las 1810 die Wissenschaftslehre an der neugegründeten Universität Berlin und ließ in demselben Jahr eine Kurzfassung davon im Druck erscheinen⁸⁸. Die Fassungen von 1811 und 1812 waren abermals zur Veröffentlichung bestimmt (II/12: 140, II/13: 40), obwohl dies schließlich nicht zustande kam. So ist es denkbar, dass wenn der Krieg und der Tod seinen Vorträgen der Wissenschaftslehre von 1813 und 1814 nicht vorschnell ein Ende gemacht hätten, Fichte eine neue Wissenschaftslehre dereinst zum Druck gebracht hätte.

Dass die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 die einzigen sind, die im privaten Vortrag entstanden sind, mag eine kontingente Tatsache sein. Sie hängt offensichtlich damit zusammen, dass Fichte sich in der Übergangszeit zwischen Arbeitsstellen befand und dennoch der neuen Wissenschaftslehre Zuhörer verschaffen wollte⁸⁹. Dass er sich aber gegen die Drucklegung dieser Texte entschied, ist kein Zufall. Denn in den mehreren Aussagen, in denen er diese Entscheidung mit Nachdruck formulierte, begründete er sie nicht nur damit, dass dadurch Missverständnisse seiner Philosophie vermieden werden können⁹⁰. Das Entscheidende ist vielmehr der Gedanke, dass die Wissenschaftslehre mit ihrer neuen Darstellungsform eine neue Verständnisbedingung erfordert, deren Sicherstellung in der leibhaftigen Lehrsituation begünstigt, durch schriftliche Mitteilung aber verhindert werde. Die Kernaussage lautet in der Ankündigung der Wissenschaftslehre vom Januar 1804 wie folgt:

„Der Unterschriebene erbiethet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrage der Wissenschaftslehre [...]. Er wählt diesen Weg der Mittheilung um so lieber, da er das Resultat seiner neuen vieljährigen Untersuchungen nicht durch den Druck bekannt zu machen gedenkt, indem diese Philosophie sich nicht historisch erlernen läßt; sondern ihr Verständnis die Kunst zu philosophiren

⁸⁸ *Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt* (GA I/10: 336-345).

⁸⁹ Dies war genau genommen, wie erwähnt, im Jahr 1805 nicht mehr der Fall. Fichte entschied sich frei für den Privatvortrag in der Erkenntnis, dass seine Zuhörer ausschließlich aus Menschen bestehen, die „ihren Tag [...] in wissenschaftl[ichem] Nachdenken verlebt haben.“ (GA II/9: 179)

⁹⁰ Z. B. schrieb Fichte in dem *Pro memoria* vom 3. Januar 1804: „Er will sich auf mündliche Mittheilung beschränken, indem hiebei das Misverständniß auf der Stelle erscheinen, und gehoben werden kann.“ (GA III/5: 223) Siehe ferner seinen Brief an Jacobi vom 31. März 1804 (GA III/5: 236).

voraussetzt, welche am sichersten durch mündlichen Vortrag und Unterredung erlernt und geübt wird.“ (II/7: 49)⁹¹

Infolgedessen wird man sagen müssen, dass den Texten der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 eine Besonderheit anhaftet, die ebenso pädagogisch wie literarisch kennzeichnet ist: Sie sind schriftliche Dokumente einer vorzüglich mündlich mitzuteilenden Lehre und erfordern dadurch eine spezifische Verständnisart, die ein integraler Bestandteil dessen darstellt, was den Inhalt der Wissenschaftslehre konstituiert.

Die Idee einer Kunst des Philosophierens gehört in Wahrheit zu den zahlreichen methodischen Innovationen der Wissenschaftslehre von 1804-05, die mit ihrer eigentümlichen Darstellungsform einhergehen. Diese methodische Entwicklung verlangt eine eigene Explikation, die später in der Arbeit vorgenommen wird. Diese Explikation muss offenbar die absurde Vorstellung zurückweisen, dass die Wissenschaftslehre nur mündlich und nicht schriftlich mitgeteilt werden könne – „am sichersten“ heißt ja nicht „ausschließlich“. Zugleich wird sie aber zeigen, dass jene Darstellungsform tatsächlich eine Mitteilungsform bedeutet, die sich grundlegend von den bisherigen Darstellungen der Wissenschaftslehre unterscheidet. Denn dadurch soll diese Darstellungsform die Lösung zu einem Problem bieten, das Fichte in der *WL-1804/I* benennt, wenn er von der „Faktizität“ spricht, „in welcher [...] die bisherigen Darstellungen der W.L. stehen geblieben“ sind (II/7: 220). Das ist die Faktizität, die „der eigentliche faktische Standpunkt der W.L. und der TransscendentalPhilosophie überhaupt“ (II/7: 220) aufweist. Die Formulierung dieses Problems und die Bezugnahme auf die Darstellungen der Wissenschaftslehre vor 1804 lassen deutlich werden, dass diese Darstellungen hinsichtlich eben ihres *Darstellungscharakters* ein Problem in sich bergen, zu dessen Lösung Fichte erst 1804 gelangte. Es wird in der Tat zu zeigen sein, dass die *WL-1801/02* bereits erste Hinweise auf dieses Problem bietet, ohne es befriedigend behandeln zu können.

Vor diesem Hintergrund kann gesagt werden, dass die pädagogisch-literarische Sonderform der mittleren Wissenschaftslehre mehr als eine kontingente Tatsache darstellt. Denn ihr liegt eine Theorieentwicklung zugrunde, die mindestens für die methodische Dimension der Wissenschaftslehre von grundlegender Bedeutung ist. Dass diese Entwicklung ins Herz des Systems greift, und dass Methode und Sache in der Wissenschaftslehre infolgedessen nicht mehr in gewöhnlicher Weise voneinander unterscheidbar sind, muss an der

⁹¹ Siehe ferner Fichtes Brief an Franz Xaver von Moshammer vom 18. Juni 1804 (III/5: 241).

entsprechenden Stelle gezeigt werden. Es genügt an dieser Stelle, festzustellen, dass die Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 auch im Hinblick auf ihre Darstellungsmethode eine abgrenzbare Entwicklung durchlief. Gewiss bleibt die Wissenschaftslehre von 1807 bis 1814 von dieser Entwicklung nicht unberührt. Vielmehr wäre zu erwarten, dass sie gerade davon profitiert. Dass aber das methodische Problem, dessen Lösung Fichte in die Wissenschaftslehre von 1804-05 so emphatisch einarbeitet, in den Jahren ab 1807 eine andere Stellung in der Wissenschaftslehre einnimmt und mit anderen Theoriemitteln bearbeitet wird, sollte im Lichte des Gesagten nicht mehr überraschen. Denn in allen Hinsichten stellt die Zeit von 1801 bis 1805 die entscheidende Phase in der Entwicklung der Wissenschaftslehre dar, in welcher Fichte die Grundlagen des transzendentalen Systems auf eine Weise erneuert, die früher nicht vorhanden war und seither Kraft bleiben würde.

2 Spekulative Probleme der transzendentalen Prinzipientheorie

2.1 Anhaltspunkte in der Problemkonstellation

Die vorangehenden Betrachtungen haben in vier werkhistorischen Hinsichten nachgewiesen, dass die fünf Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 eine abgeschlossene Phase in der Entwicklung der Wissenschaftslehre bilden. Das ergab sich im philosophiehistorischen und biographischen Sinne aus der veränderten Stellung von Fichtes Philosophie im philosophischen Diskurs nach 1800 und aus den kontinuierlichen Selbstzeugnissen Fichtes von 1800 bis 1805, die seine Arbeit an der Wissenschaftslehre in dieser Zeit als die schrittweise Erfüllung einer einzigen philosophischen Intention erscheinen lassen. Dazu wurde der Nachweis durch einen Überblick auf Fichtes Arbeit an den Anwendungsbereichen seines Systems von 1804 bis 1806 und einen Vorblick auf die pädagogisch-literarischen Sonderform der Wissenschaftslehre von 1801-05 ergänzt, sodass die Wissenschaftslehre dieser Zeit gegenüber der Entwicklung ab 1806-07 schärfer an Profil gewinnt.

In jeder diesen Hinsichten verband sich die historische Sichtweise aber unvermeidlich mit systematischen Aspekten von Fichtes Philosophie. Die Tatsache, dass Fichtes philosophische Arbeit zwischen 1801 und 1805 eine Reaktion auf die Umbrüche der nachkantischen Philosophie zwischen 1799 und 1801 darstellt und zu einer neuen Begründungsform der Wissenschaftslehre führte, war ohne eine zumindest rudimentäre Vorstellung von dem, was das Thema der Wissenschaftslehre vor und nach der Jahrhundertwende ausmacht, nicht verständlich zu machen. Steht die Idee einer Grundlegung aus dem Ich im Zentrum der Jenaer Wissenschaftslehre, so wird die mittlere Wissenschaftslehre vor allem durch den Doppelgedanken des Absoluten und seiner Äußerung geprägt. Auch die Entfaltung von Anwendungsbereichen der Wissenschaftslehre zwischen 1804 und 1806 und die spezifische Entstehungssituation der Wissenschaftslehre von 1801-05 wiesen letztlich darauf hin, dass die Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre durch die Konzentrierung auf die prinzipientheoretische Grundlage des transzendentalen Systems und eine grundlegende Veränderung in der Darstellungsmethode desselben vereint werden.

Nun müssen diese bisher nur angedeuteten systematischen Entwicklungen, die zu jenem in der der mittleren Wissenschaftslehre zentralen Doppelgedanken führten, für sich betrachtet werden. Dabei sind die diesem Gedanken zugrundeliegenden Theorien noch nicht als fertige Gebäude vorauszusetzen. Denn Theorien sind Lösungen von Problemen und daher nicht zu verstehen, geschweige denn zu bewerten, ohne die Probleme, von denen sie die

Lösungen sein sollen. Um die Grundaufgaben des neuen Grundlegungsprogramms der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 zu artikulieren, müssen die Probleme, deren Lösungen dieses Programm liefern soll, zuerst identifiziert und bestimmt werden. Dabei ist zu beachten, dass die entscheidenden Probleme, die zur Entstehung einer philosophischen Theorie anregen, weder im isolierten Denken des Philosophen noch aus einseitigem Einfluss durch seine Gesprächspartner bzw. Kritiker, sondern erst in Wechselwirkung interner und externer Denkentwicklungen Gestalt annehmen. Das gilt insbesondere der Wissenschaftslehre, deren wechselhaftes Schicksal im Vorigen zum Vorschein gekommen ist. So sind die motivierenden Problemstellungen der mittleren Wissenschaftslehre sowohl im Lichte der Kritiken an Fichtes Philosophie um die Jahrhundertwende als auch in Bezug auf innere Motive der letzteren zu erhellen.

Problemlagen von derartiger Komplexität und Bedeutsamkeit greifen ineinander. Es ist aber möglich, sie anhand leitender Kritikpunkte und bestimmter Fluchtpunkte der Begriffsbildung sowohl bei Fichte wie bei seinen Kritiker voneinander konstruktiv zu unterscheiden. Drei Probleme können auf diese Weise aus dem Dickicht der Debatte herausgehoben und im Folgenden rekonstruiert werden. Anhaltspunkte dafür bieten die wichtigsten jener Kritiker, d. h. Jacobi und Schelling, aber auch die systematischen Implikationen von Fichtes früher Wissenschaftslehre. In dieser Reihenfolge sind es jeweils die Probleme der Realität, der Subjektivität und der Einheit, die sich mit Fichtes transzendentalen Letztbegründungsansatz verbinden. Durch ihre Rekonstruktion wird möglich, in einem vierten Schritt auf eine implizite Struktur im globalen Theoriezusammenhang in der Entwicklung der Wissenschaftslehre hinzuweisen, die die Neuheit des Grundlegungsprogramms der mittleren Wissenschaftslehre in Bezug auf das der früheren zu artikulieren erlaubt.

2.2 Jacobi und das Problem der Realität

Mit seinem *Sendschreiben* von März 1799 war Jacobi der erste bedeutende Philosoph, der nach dem Ausbruch des Atheismusstreits zu Fichtes Wissenschaftslehre Stellung nahm⁹². Dabei distanzierte Jacobi sich vom Vorwurf des Atheismus und positionierte sich gegenüber Fichte in kritischer Sympathie⁹³. Die Kritik, die er trotz dieser Sympathie an Fichte übte, löste sich

⁹² Dazu aufgefordert wurde er von der *Appellation an das Publikum*, das Fichte im Januar 1799 mit einem Begleitschreiben an Jacobi und zahlreichen anderen Gelehrten zuschickte (vgl. JWA 2,2: 471).

⁹³ Das zeigt der „Vorbericht“ deutlich, den Jacobi für die Veröffentlichung des Briefs im Herbst 1799 hinzufügte (JWA 2,1: 191-193).

aber in Wirklichkeit vom unmittelbaren Zusammenhang des Atheismusstreits und war vielmehr die Fortsetzung seiner Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie im Ganzen, die in der Gestalt des von seinen *Spinozabriefen* im Jahr 1785 ausgelösten „Pantheismusstreits“ in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie Epoche machte⁹⁴. Von den Kritiken, die Fichte um 1800 belagerten, hatte die von Jacobi auch einige der nachhaltigsten Folgen für die Entwicklung der Wissenschaftslehre im neuen Jahrhundert. Es ist nötig, ihren argumentativen Kern zu fassen, um zu sehen, warum sie tatsächlich eine Schwachstelle in der frühen Wissenschaftslehre traf und eine neue Problematik hervorrief, die Fichte nach 1800 vor allem mit den Termini „Sein“ und „Leben“ verband.

„Nihilismus“ ist das Schlagwort, das Jacobis Fichte-Kritik bekanntlich verkapselt. Es ist die Zuspitzung von Jacobis Kritik des neuzeitlichen Rationalismus, dessen konsequenteste Durchführung Jacobi in Spinozas metaphysischem Monismus sieht. Obwohl er den Begriff des Nihilismus erst im *Sendschreiben* einführt⁹⁵, wurde das diesem Begriff zugrundeliegende Argument bereits der Sache nach in den *Spinozabriefen* formuliert⁹⁶. Es geht davon aus, dass Spinozas Monismus, der die Welt als ontologische Totalität und Gott bzw. Substanz als absolute Einheit in Deckung bringt, eine folgerichtige Lösung zur Aufgabe darstelle, die Welt und das menschliche Leben in ihr einer vollkommen rationalen Erklärung zu unterziehen. Kraft der Deckung von Totalität und Einheit, die die Formel von Alleinheit („ἐν καὶ πᾶν“⁹⁷) zum Ausdruck bringt, stehe alles, was ist, mit allem anderen durchgängig in wechselseitigem Bedingungsverhältnis, sodass die Welt als Ganzes zum unendlichen Vermittlungszusammenhang werde. Nun sei dieser Zusammenhang oder die unendliche Substanz selbst aber nicht als Wirkliches erkennbar, weil die Wirklichkeit immer nur am Einzelnen innerhalb diesem Zusammenhang erkennbar sei. Das *deus sive natura* stelle somit in Wahrheit eine „potentielle Unendlichkeit ohne Aktualität“⁹⁸ dar, die das wirkliche Dasein der Welt nicht zu erklären vermöge. Folglich leugne Spinoza „nicht sowohl das Daseyn eines Gottes, als das Daseyn einer wirklichen und wahrhaften Welt“ und gerate „in den logischen Emanatismus, das ist, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts.“⁹⁹

⁹⁴ Dazu Beiser 1993, 44-91, Sandkaulen 2019, 16-19.

⁹⁵ JWA 2,1: 215. Zur Begriffsgeschichte vgl. Müller-Lauter und Goerdts 1984.

⁹⁶ Dies ist einer der mehreren Aspekte in Jacobis vielseitiger Spinoza-Kritik, die ihrerseits einen der mehreren Aspekte von Jacobis ambivalentem Verhältnis zu Spinoza bildet. Zum letzteren vgl. Sandkaulen 2019, 19-26. Die folgende argumentative Rekonstruktion folgt im Unterschied dazu Hindrichs 2021, 143-145.

⁹⁷ JWA 2,1: 16, 250.

⁹⁸ Hindrichs 2021, 144.

⁹⁹ JWA 1,1: 346. Diese Formulierungen entstammen dem „Vorbericht“, den Jacobi der dritten Auflage der *Spinozabriefe* von 1819 hinzufügte. Ihre Ähnlichkeit mit denen im *Sendschreiben* von 1799 (vgl. JWA 2,1: 201-02) zeigt die Kontinuität, in der Spinoza und Fichte in Jacobis Augen in Bezug auf das Problem des Nihilismus

Damit wird nachvollziehbar, wie Jacobi dasselbe Argument auf Fichte übertragen und der Wissenschaftslehre den Nihilismus, d. h. das Problem *totalen Realitätsverlusts* vorwerfen kann. Denn Fichte vertritt in der Wissenschaftslehre offenbar auch ein monistisches System, das einerseits auf die vernünftige Begründung der Totalität der Realität geht, andererseits diese Totalität mit der absoluten Einheit des Ich gleichsetzt, sodass das Ich als Alleinheit an die Stelle von Spinozas Substanz zu treten scheint¹⁰⁰. So begreift Jacobi die Wissenschaftslehre in der Tat als eine „Verklärung des Materialismus in Idealismus“ und einen „umgekehrten Spinozismus“¹⁰¹. Dabei liegt Jacobis Augenmerk weniger auf den Unterschied von metaphysischem und transzendentelem Monismus als auf den intrinsisch rationalistischen Totalitätsanspruch vom Monismus als solchem, da der letztere genau das sei, was unweigerlich zum Nihilismus führe. Auch hier herrsche die Identität von Vernunftsystem und Nihilismus. Wie Spinozas Metaphysik sei Fichtes transzendentaler Idealismus „eine *reine*, das ist, *durchaus immanente* Philosophie; eine Philosophie aus *Einem* Stück; ein wahrhaftes Vernunft-System“, in dem „reine Vernunft allein, aus sich allein, soll alles herleiten können.“¹⁰² Indem aber die Vernunft bzw. das Ich die Welt aus sich hervorbringe, verwandele es dieselbe in bloße Gedankenkonstruktion („ein *bloßes Schema*“¹⁰³ und „ein leeres Weben seines Webens“¹⁰⁴) und verfange sich in einer unendlichen Bewegung „aus Nichts, zu Nichts, *für* Nichts, *in* Nichts“¹⁰⁵. Wie Spinozas „logischer Emanatismus“ müsse die Wissenschaftslehre somit „ein chemischer Process seyn, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird“¹⁰⁶.

Die substantielle Parallelität von Jacobis Spinoza- und Fichte-Kritik erstreckt sich von der zugrundeliegenden Argumentation gegen den Rationalismus bis zu dem Ergebnis, das in der aus Jacobis Sicht ausgeweglosen Alternative zwischen Nihilismus und Theismus, Wissen und Glauben, „Allein-philosophie“ und „Unphilosophie“ besteht¹⁰⁷. Sie hört aber an der Stelle in jener Argumentation auf, wo zu erweisen gilt, dass das absolute Einheitsprinzip, in dem die

stehen. In der Tat war diese Kontinuität schon im *Sendschreiben* ein explizites Thema (vgl. JWA 2,1: 195, 216), wobei Jacobi auch mehrfach auf die *Spinozabriefe* zurückgriff (vgl. JWA 2,1: 201, 214, 229 usw.).

¹⁰⁰ In der *Begriffsschrift* bringt Fichte die monistische Systemform der Wissenschaftslehre eindeutig zum Ausdruck: „Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem.“ (GA I/2: 131). In der *GWL* wird die Gleichsetzung von Ich und Realität zunächst in §1 behauptet und im theoretischen Teil (§4) systematisch entwickelt (vgl. GA I/2: 261, 288, 292 usw.).

¹⁰¹ JWA 2,1: 195. Zu Jacobis spinozistischer Fichte-Deutung vgl. Zöller 2004.

¹⁰² JWA 2,1: 200.

¹⁰³ JWA 2,1: 202.

¹⁰⁴ JWA 2,1: 204.

¹⁰⁵ JWA 2,1: 202.

¹⁰⁶ JWA 2,1: 201.

¹⁰⁷ JWA 2,1: 198. Beide zitierten Begriffe kommen jeweils zuerst auf S. 194 und 196-97 vor. Zu der durch sie konstruierten Alternative vgl. Sandkaulen 2000, 25; zur Parallelität dieser Alternative bei Jacobis Spinoza- und Fichte-Deutung vgl. Barth 1999, 102-110.

Totalität der Realität begründet sei, in sich keine Realität habe. In dem in beiden Kritiken isomorphen Syllogismus fungiert diese These als der entscheidende Minor. Man kann diesen Syllogismus in komprimierter Form so formulieren: Alle Realität ist im Prinzip begründet (Major); das Prinzip ist in sich Nichts (Minor); folglich ist alle Realität Nichts (Conclusio). Jacobi begründet den Minor bei Spinoza damit, dass die vernünftig erkennbare Realität notwendig bedingt sei, woraus folgt, dass die Substanz in ihrer Unbedingtheit keine Realität aufweisen könne¹⁰⁸. Bei Fichte sieht Jacobi aber die Nichtigkeit des Prinzips anders begründet. Denn Fichtes Ich, anders als Spinozas Substanz, zeichnet sich nicht durch unveränderliches Sein, sondern durch *reine Tätigkeit*, d. h. eine nichts voraussetzende und sich durch sich hervorbringende Tätigkeit aus. Für Fichte ist „Ich bin“ bekanntlich „Ausdruck einer Thathandlung.“ (I/2: 259) Jacobi zieht daraus die Folge, dass das Ich als Thathandlung „in dieser seiner Reinheit, selbst nicht *seyn*, sondern nur alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, daß es ebenfalls selbst nicht *seyn*, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann: das Gesamte eine bloße *That-That*.“¹⁰⁹ Zur Erläuterung: „Das sich selber tragende Denken kann bloß hervorbringen, aber selbst nicht sein.“¹¹⁰ So kann schließlich auch nichts aus ihm folgen. Damit wird die Crux des Nihilismus in das Tätigkeitstheorem, das im Herzen der Wissenschaftslehre liegt, eingelegt.

Fichte hat diesen Kern in Jacobis Kritik an ihm zunächst jedoch verkannt. Er sah in ihrer Parallelität mit Jacobis Spinoza-Deutung und insbesondere in ihrer anti-intellektualistischen Stoßrichtung vielmehr einen skeptischen Angriff, der auf das System der *theoretischen Vernunft* in der Wissenschaftslehre zielt und die Realität der Vorstellung in Zweifel zieht. Ein solcher Zweifel kann für Fichte aber keinen ersten Einwand darstellen, weil er eben diesen Zweifel in der *GWL* explizit vertritt, und zwar aufgrund genau derselben Argumentation wie derjenigen in Jacobis Spinoza-Kritik, um den Übergang vom theoretischen Teil zum praktischen Teil des Systems zu begründen: „Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre [...] ist wirklich [...] der systematische Spinozismus; nur daß eines Ieden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist: aber unser System fügt einen praktischen Theil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaftslehre dadurch vollendet“ (I/2: 282). Fichte ist also bereits in der *GWL* der Auffassung, dass sich ein im Jacobi'schen Sinne spinozistischer Nihilismus notwendig aus einem ausschließlich theoretisch begründeten Vernunftsystem ergibt. Für ihn liegt darin die Notwendigkeit, die

¹⁰⁸ JWA 1,1: 39.

¹⁰⁹ JWA 2,1: 201.

¹¹⁰ Hindrichs 2021, 147.

Transzendentalphilosophie letztlich in einer Konzeption der praktischen Vernunft zu begründen, die nicht zunächst eine Moralphilosophie, sondern eine transzendental-praktische Theorie der Erfahrung liefert, die die Realität der Vorstellung in der Realität der Handlung fundieren lässt.

Fichte entwickelte diese Theorie, die in bestimmter Hinsicht ein Argument gegen den Skeptizismus der Außenwelt darstellt, systematisch im praktischen Teil der *GWL* und in der *WLnM*. In der *Bestimmung des Menschen*, die er im Winter 1799 als eine Antwort auf Jacobis *Sendschreiben* verfasste, wurde dieselbe Theorie in populärphilosophischer Form noch einmal ausgeführt¹¹¹. Diese Theorie kann aber aus zwei einfachen Gründen keine überzeugende Antwort auf Jacobi liefern. Zum einen bezieht sich Jacobis Begriff des Nihilismus auf einen Skeptizismus über die Realität der Vernunft *als solcher* und beschränkt sich weder auf die theoretische Vernunft noch auf die Realität der Außenwelt. Dies gilt sowohl in seiner Spinoza-Kritik als auch in seiner Fichte-Kritik. Zum anderen bezieht sich Jacobis radikaler Vernunftskeptizismus in Fichtes Fall gezielt auf die Realität der *reinen Tätigkeit*, die die Definition des absoluten Ich bildet. Statt darauf zu reflektieren geht Fichte aber in der praktischen Wissenschaftslehre gerade selbstverständlich davon aus. Damit argumentiert er an Jacobi vorbei und verfehlt den Kern des Problems¹¹².

Man kann zeigen, warum Fichte ihn zu jenem Zeitpunkt verfehlen musste. Denn die Wissenschaftslehre der Jenaer Zeit verfügt über kein Theoriemittel, das den Zweifel an der Realität der reinen Tätigkeit entkräftigen kann. Fichte behauptet diese Realität zwar mit dem höchsten Nachdruck, indem er die Absolutheit des absoluten Ich mit ihr identifiziert: In der reinen Tätigkeit, d. h. der völligen Einheit von Setzen und Sein besteht das absolut

¹¹¹ Diese populärphilosophische Schrift wird in drei Bücher aufgeteilt, die sukzessiv als „Zweifel“, „Wissen“ und „Glaube“ betitelt werden, und mündet im dritten Buch in eine religionsphilosophische Theorie des göttlichen Willens. Damit schien Fichte einen Gedankengang zum Primat des Glaubens bahnen zu wollen, der ihn mit Jacobi und – was realpolitisch dringender war – mit der kirchlichen Autorität versöhnen würde. Die Begrifflichkeit dieser Schrift ist aber in Wahrheit absichtlich irreführend, denn Fichte inszeniert durch den Übergang von „Wissen“ zum „Glauben“ nichts anderes als den Übergang von theoretischer zu praktischer Vernunft und nimmt damit gar keine sachliche Veränderung in seiner seit 1794 vertretenen Position des transzendentalen Idealismus vor (vgl. Stolzenberg 1999, Radrizzani 2000). Im Blick auf den polemischen Hintergrund dieser Schrift, der durch den Atheismusstreit eröffnet und durch Jacobis Eingriff verschärft wurde, kann man Fichtes Entscheidung, diese Beschwichtigungsstrategie zu adoptieren, nachvollziehen. Sie war im Atheismusstreit aber offensichtlich ohne Erfolg und wurde auch von Jacobi selbst sofort durchgeschaut (vgl. Radrizzani 2018).

¹¹² Deutet man wie Sandkaulen Jacobis Kritik lediglich als einen Zweifel darüber, ob Fichte „dem Freiheitsbewusstsein irreduzibel konkreter Personen“ (Sandkaulen 2019, 242) gerecht werden kann, so wäre diese Kritik m. E. schon mit der Theorie der praktischen Vernunft in der *Bestimmung des Menschen* widerlegt. Sandkaulen verfehlt damit die eigentliche Schwäche in Fichtes Antwort auf Jacobi in dieser Schrift. Diese Schwäche wird eher in Hindrichs scharfsinniger Kritik am Glaubensbegriff in der *Bestimmung des Menschen* berührt (Hindrichs 2006, insb. 126-129). Diese Kritik beinhaltet einen Gedankengang, der in der *WL-1805* tatsächlich zu einer Rehabilitierung des Glaubensbegriffs führt, den Hindrichs allerdings nicht erwähnt (dazu mehr in 4.4.3).

uneingeschränkte Sein des „Ich bin“¹¹³. Es ist die ursprünglichste Realität, die allem, was ist, zugrunde liegt. Eben diese Realität bleibt aber eine im System uneinholbare Voraussetzung, sofern jede Beweisführung nur von ihr ausgehen, sie aber nicht zum Explikationsgegenstand machen kann. Fichtes Theorie der intellektuellen Anschauung in der „späteren“ Jenaer Zeit¹¹⁴ ist freilich ein Versuch, diesem Explikationsdefizit nachzukommen, indem sie die ursprüngliche Realität der Ichtätigkeit durch einen in jedem einzelnen Bewusstseinssubjekt vollziehbaren Akt des Selbstbewusstseins erschließt. Trotz des Potentials dieser ‚intuitionistischen‘ Theorie wird ihre Überzeugungskraft dadurch begrenzt, dass sie leicht zu einem psychologistischen Missverständnis verleitet. Grundsätzlicher aber bleibt der Fall, dass auch sie den Stand der Explikation bezüglich der Realität der reinen Tätigkeit in der Jenaer Wissenschaftslehre nicht zu ändern vermag: Das absolute Sein des Ich ist in eins ontologisch unbestimmbar und diskursiv unerklärbar¹¹⁵.

So trifft Jacobis Nihilismuseinwand in der Tat eine, im bestimmten Sinne sogar *die* zentrale Schwachstelle in der Jenaer Wissenschaftslehre: Die ursprüngliche Realität der reinen Tätigkeit, die die Wissenschaftslehre zum Explanans des transzendentalen Prinzips, d. h. des Ich bzw. der Vernunft macht, entzieht sich der rationalen Erklärung. Die Problemlage wird zudem in terminologischer Hinsicht nicht unerheblich dadurch erschwert, dass der Begriff des *Seins* in der Jenaer Wissenschaftslehre thematisch im strikten Gegensatz zum Begriff der Tätigkeit bestimmt wird. Nun nimmt Fichte zwar das absolute Sein der Tätigkeit im „Ich bin“ in Anspruch. In dem Pathos, mit dem er gegen die ontologische Voraussetzung des Realismus kämpft¹¹⁶, beschäftigt er sich aber vornehmlich damit, sich gegen jegliche Objektivierung und Verdinglichung der Tätigkeit zu wehren und unterscheidet folglich Tätigkeit kategorisch vom Sein. Besonders einschlägig für Jacobi dürfte Fichtes These in der

¹¹³ Der Locus classicus ist bekanntlich §1 der *GWL* (GA I/2: 255-264).

¹¹⁴ D. h. hauptsächlich in der *WLnM* (1796-99), dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* und den die zwei dazugehörigen *Einleitungen* (1797).

¹¹⁵ Die aporetische Unerklärbarkeit des Tätigkeitsgedankens und die Gefahr des psychologistischen Missverständnisses kommen in Fichtes Brief an Reinhold vom 2. Juli 1795 so zum Ausdruck, dass sie gegenseitig aufeinander verweisen: „Das, was ich mittheilen will, ist etwas, das gar nicht *gesagt*, noch *begriffen*, sondern nur *angeschaut* werden kann: was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so zu leiten, daß die begehrte Anschauung sich in ihm bilde. [...] Jenes ursprüngliche *Setzen* nun, und *Gegensetzen*, und *Theilen* ist NB. kein *Denken*, kein *Anschauen*, kein *Empfinden*, kein *Begehren*, kein *Fühlen*, u.s.f. sondern es ist die *gesammte Thätigkeit* des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtseyn nie vorkommt, die *unbegreiflich* ist; weil sie das durch alle *besondre* (u. lediglich insofern ein Bewußtseyn bildende) Akte des Gemüths *bestimmbare*, keinesweges aber ein *bestimmtes* ist.“ (GA III/2: 344)

¹¹⁶ Für Fichte liegt dieses Problem letztlich weniger im philosophischen Realismus als im „natürlichen Hang zum Dogmatismus“ des naiven Erfahrungssubjekts (GA I/4: 238), d. h. in seiner Tendenz, sich für ein Objekt unter anderen zu halten und die eigene erfahrungskonstitutive Funktion zu verkennen: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten.“ (GA I/2: 326) Der Realismus in der Philosophie folgte demnach im Grunde daraus, dass man in der philosophischen Reflexion den naiven Realismus des natürlichen Bewusstseins nicht durchzuschauen und zu überwinden vermocht.

Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797 sein, der zufolge sich Tätigkeit und Sein wechselseitig ausschließen: „Handeln ist kein Seyn; und Seyn ist kein Handeln“ (I/4: 215). Dementsprechend wird das Sein nicht als Tätigkeit, sondern als die Negation der Tätigkeit definiert und dem Nicht-Ich gleichgesetzt: „*Seyn ist also der Charakter des Nicht-Ich*“ (IV/2: 39; IV/3: 356)¹¹⁷. Ist Sein aber Nicht-Ich und Tätigkeit Nicht-Sein, so kann das Ich als reine Tätigkeit nichts als absolutes *Nichts* sein. Mit dem Gegensatz von Sein und Tätigkeit spielt Fichte Jacobi gleichsam in die Hand.

Für die Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre nach 1800 wird so eine zweifache Aufgabe vorgeschrieben. Die ursprüngliche Realität der reinen Tätigkeit muss einer theoretisch tragfähigen Explikation zugänglich gemacht werden, dies aber zugleich auf solche Weise, dass sich diese Explikation anders als eine ontologische Bestimmung des transzendentalen Prinzips verstehen lässt, die unweigerlich in eine dogmatische Metaphysik zurückfallen würde. So kann auch vorläufig verstanden werden, wie die Erfüllung dieser Aufgabe zu einem grundsätzlichen Umdenken des Seinsbegriffs führen muss. Genauer muss sie zu einer neuen Theorie des Seins – in einem noch zu bestimmenden Sinne einer neuen Ontologie – führen, in der der Gedanke der *Unbegreiflichkeit* des Seins und die terminologische Gleichsetzung von Sein und *Leben* gleichermaßen entscheidend sein werden. Denn wenn diese Theorie keine positive ontologische Bestimmung der Tätigkeit implizieren soll, so muss sie eine Explikation von deren Unbestimmbarkeit liefern, die nichtsdestoweniger deren intrinsisch dynamischem Charakter gerecht wird.

In der bemerkenswerten „Einleitung“ zur *WL-1801/02* wird dieser Neuansatz zum ersten Mal programmatisch formuliert. Fichte geht nun von einem positiv als „Leben“ definierten Begriff des Seins aus und stellt fest, dass es „außer dem unmittelbaren Leben gar kein anderes Seyn [...] gäbe, u alles Seyn nur gelebt, nicht aber auf andere Weise vollzogen werden könnte.“ (II/6: 130) Er reklamiert damit den ursprünglichen Sinn des Seinsbegriffs, der bereits in seiner Konzeption der reinen Tätigkeit liegt, aber in der frühen Wissenschaftslehre durch die thematische Engführung von Sein auf Nicht-Tätigkeit verdeckt wird: „ich muß, um die Rede anknüpfen zu können, von diesem Begriffe, den ich zunächst zu zerstören gedenke, ausgehen“ (II/6: 130). Fichte vollzieht hier offensichtlich eine Selbstkorrektur bezüglich des Status des Seinsbegriffs. Sie besteht jedoch nicht in einer Revision seiner ursprünglichen Seinsauffassung, sondern in einer Umkehrung derer

¹¹⁷ Dazu ausführlicher Ip 2025, 806-07.

Explicationsstrategie: Statt als Nicht-Tätigkeit muss Sein nun *als Tätigkeit* gedacht werden, wobei der Tätigkeitsgedanke einer tiefergehenden Explication unterzogen werden muss.

Damit ist ein Grundaspekt der Entwicklung der Seinsproblematik in der mittleren Wissenschaftslehre erhellt worden. An dieser Stelle muss diese Entwicklung nicht weiter verfolgen werden. Die Schilderung von Fichtes Verhältnis zu dem von Jacobi aufgeworfenen Nihilismusproblem soll lediglich zeigen, dass die Gefahr des totalen Realitätsverlusts Fichte auf ein zentrales Explicationsdefizit über das Sein des transzendentalen Prinzips, d. h. die Einheit von Sein und Setzen bzw. von ursprünglicher Realität und reiner Tätigkeit aufmerksam gemacht hat, und dass seine Reflexion auf diesen Sachverhalt mit dem Umdenken des Seinsbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre unmittelbar verbunden ist.

2.3 Schelling und das Problem der Subjektivität

Der Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling von 1800 bis 1802 dokumentiert persönliche und philosophische Dispute, deren gedankliche Dichte und zeitliche Entwicklungsgeschwindigkeit in der Philosophiegeschichte wohl beispiellos sind. Während die Differenzen ihrer Philosophien in ihrer Korrespondenz von 1794 bis 1799 relativ implizit bleiben und sich eher in ihren veröffentlichten Schriften erblicken lassen¹¹⁸, standen philosophische Dissense ab Winter 1800 im Zentrum des Briefwechsels. Schnittpunkte in diesem Anfang 1802 abbrechenden Streit bildete Fichtes Rezeption von Schellings *System des transzendentalen Idealismus* im November 1800 und die von Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* im Mai 1801¹¹⁹. Dementsprechend bestehen die zwei Hauptphasen des Streits in Diskussionen, die zuerst um Schellings Transzendental- und Naturphilosophie und sodann um seine Identitätsphilosophie kreisen, und deren Schwerpunkt sich allmählich vom Verhältnis der Natur und des Ich zur Bestimmung des Absoluten bzw. der Vernunft verschiebt¹²⁰. Obwohl diese grobe Gliederung der Komplexität der Gedankenentwicklung auf

¹¹⁸ Vgl. Lauth 1967, Görland 1973, Holz 1975, Schäfer 2012.

¹¹⁹ Schelling ließ im Mai 1800 das *System des transzendentalen Idealismus* durch den Verleger Gabler Fichte zukommen (GA III/4: 244). Fichte schrieb kurze Notizen zum diesem Text in einem für sich behaltenen Manuskript nieder (GA II/5: 413-415) und brachte seine Gedanken erst im Brief vom 15. November 1800 Schelling gegenüber zum Ausdruck (GA III/4: 360). Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* erschien am 26. April 1801 im zweiten Heft des zweiten Bands der *Zeitschrift für spekulative Physik* (vgl. HKA I/8: 152). Fichtes ausführlicher Privatkomentar zu diesem Text (GA II/5: 483-508) fiel dann wahrscheinlich zwischen jenem Erscheinungsdatum und seinem Brief vom 31. Mai 1801, in dem er seine Gedanken dazu Schelling mitteilte (GA III/5: 43-53; dieser Brief erreichte Schelling erst im August 1801, vgl. GA III/5: 53-54.).

¹²⁰ Zum Briefwechsel im Allgemeinen vgl. Fußnote 53 in 1.3. An der besagten thematischen Verschiebung orientiert sich ferner die stark philologisch akzentuierte Studie von Lauth 1975. Zöller 2003 und Stolzenberg 2011 bieten jeweils eine argumentative Rekonstruktion besagter Schwerpunkte, beziehen sich aber primär auf Texte

beiden Seiten keineswegs völlig gerecht ist, genügt sie für die Verortung eines Themas, das das größte Gewicht in der Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre haben würde: Es ist eben die Legitimität des Subjektivitätsprinzips in der Begründung einer philosophischen Theorie des Absoluten, auf das Schellings zuletzt formulierte Kritik an der Wissenschaftslehre, seine alternative Konzeption in der Identitätsphilosophie, Fichtes Gegenkritik an Schellings Konzeption und die dadurch eröffnete Entwicklung einer Theorie des *Absoluten* und seiner *Erscheinung* bzw. seines *Bilds* in der mittleren Wissenschaftslehre, insgesamt bezogen sind.

Um sich diesem Zentrum in der letzten Phase des Briefwechsels zu nähern, muss man aber einen Schritt zurück gehen und sich an die Tatsache erinnern, dass die gesamte Debatte zwischen Fichte und Schelling und die Konkurrenz ihrer Theorien auf einem ursprünglich gemeinsamen Unternehmen beruhen, d. h. auf der Bemühung, den Gedanken des Absoluten in das System der Philosophie aufzunehmen und zur Grundbestimmung des Systemprinzips werden zu lassen. Die zwei sind zu dieser Aufgabe auf unterschiedlichen Wegen gekommen: Fichte entnahm sie aus dem Mangel in Reinholds Begründung der Elementarphilosophie und entwickelte als Lösung dafür das Konzept des absoluten Ich¹²¹, während Schelling in seiner Frühphilosophie Fichtes Konzept deswegen so begeistert aufnahm, weil es ihm den philosophischen Anspruch auf Unbedingtheit einzulösen schien, den Jacobi bei Spinoza entdeckte und zugleich verwarf¹²². Indem aber beide die Philosophie zur Darstellung eines unbedingten Grunds von Sein und Erkenntnis bestimmen und so ein einziges Prinzip der gesamten Philosophie von unbedingter Realität und unbedingter Gültigkeit in Anspruch nehmen, positionieren sie sich gleichermaßen gegen die empiristische bzw. skeptische Auffassung, dass ein solches Prinzip unnötig bzw. unmöglich wäre. Darin besteht das Bestreben einer idealistischen Metaphysik, das Fichte und Schelling gegenüber den Kritikern des Idealismus in der nachkantischen Philosophie einigt.

Wie oft bei revolutionären Freundschaften treten Meinungsverschiedenheiten aber gerade in Bezug auf das gemeinsame Bestreben umso schärfer hervor. Man könnte zeigen, dass Fichte und Schelling dem gemeinsamen Ziel von Anfang an mit unterschiedlichen Ansätzen

Fichtes und Schellings außer dem Briefwechsel. Schnell 2009, 185-213, und Schäfer 2023 fokussieren auf den Briefwechsel und rekonstruieren die divergierenden Auffassungen beider Philosophen zur Realität (Schnell) und zur Rationalität (Schäfer) in beiden genannten Phasen des Briefwechsels. Hühn 2005 legt m. E. die bisher eindringlichste Analyse des argumentativen Grundkonflikts und der dialogischen Eigendynamik des Briefwechsels vor, missdeutet aber die Fichte'sche Position in die Richtung des Schelling'schen Gedankens einer Überwindung der Subjektivitätstheorie durch eine verkürzten Subjektivitätskonzeption (dazu im Folgenden mehr).

¹²¹ Vgl. Fichtes frühen Reflexionen in den *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* (insb. GA II/3: 48) und dazu Schwab 2020.

¹²² Vgl. Schellings Brief an Hegel vom 4. Februar 1795 (insb. HKA III/1: 22) und dazu Sandkaulen-Bock 1990, 28-37.

und in unterschiedlichen Richtungen nachgegangen sind¹²³. Insofern stehen ihre gegenseitigen Kritiken im Briefwechsel durchaus in Kontinuität mit dem, was ihre philosophischen Interesse und ihre Denkweisen schon immer – wenn auch insgeheim – voneinander separiert. In dieser Allgemeinheit wird Schellings Fichte-Kritik häufig und nicht zu Unrecht mit dem Stichwort „Subjektivismus“ zusammengefasst, das sich durch ein Dieter Henrich zugeschriebenes Bonmot exemplarisch erläutern lässt: Während sich Fichtes Absolutheitsgedanke in dem Satz ausspreche, „es ist etwas Unbedingtes im *Ich* zu denken“, habe Schelling diesen Satz wie folgt umakzentuiert: „Das Unbedingte im Ich ist *als solches* zu denken“¹²⁴. Der Streitpunkt bestünde vereinfacht gesagt darin, ob das Absolute notwendig im Verhältnis zu irgendeiner Form der Subjektivität zu denken ist, oder ob es von sich aus jegliches Verhältnis ausschließt und einem an die Subjektivität gebundenen Denken unzugänglich bleiben muss.

Im Lichte dieser allgemeinen Formulierung von Fichtes und Schellings Kerndifferenz kann gesagt werden, dass ihr Briefwechsel ab Oktober 1801 den argumentativen Höhepunkt erreicht, an dem jene Differenz in der klarsten und reinsten Gestalt zutage tritt. Damit erreicht der Briefwechsel auch seine Endphase. Nach Schellings langem Brief an Fichte vom 3. Oktober 1801 antwortete Fichte auf Schelling nur noch ein letztes Mal mit einem Brief vom 15. Januar 1802, den er mit einem im Oktober 1801 verfassten, bis dahin aber nicht abgesandten Brief an Schelling schickte. Es lohnt sich, die Hauptgedanken dieser Briefe ein wenig näher auszuführen, um den für die mittlere Wissenschaftslehre entscheidenden Problembestand freizulegen.

Im Brief vom 3. Oktober 1801 bringt Schelling seine in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* entwickelte Prinzipienkonzeption mit Erläuterungen, die sich auf Schritt und Tritt auf Aspekte der in Fichtes Brief vom 31. Mai 1801 dargelegten Gedanken kritisch beziehen¹²⁵, erneut zum Ausdruck. Vier Hauptpunkte sind hier von Belang. Als erstes macht Schelling die Hauptthese der Identitätsphilosophie geltend, dass das Absolute als absolute Identität bzw. absolute Indifferenz sämtlichen Verbindungen von Idealität und Realität bzw. Subjektivität und Objektivität erhaben und in diesem Sinne streng *übergegensätzlich* sei: „Das Seyn κατ' ἐξοχήν hat aber keinen Gegensatz mehr.“ (III/5: 81) Damit richtet er sich gegen Fichtes Versuch, das Sein des Absoluten in Anlehnung an die Grundbestimmung der Subjektivität als „reine Agilität“ bzw. „absolute Thätigkeit“ zu deuten (III/5: 81)¹²⁶. Zweitens

¹²³ Vgl. Lauth 1967, Görland 1973, Holz 1975, Schäfer 2012.

¹²⁴ Frank 1985, 24.

¹²⁵ Das ist der bis dahin letzte Brief von Fichte an Schelling (GA III/5: 43-53). Die folgenden Fußnoten werden auf die Stellen in diesem Brief hinweisen, die Schellings Ausführungen entsprechen.

¹²⁶ Die Wendung „reine Agilität“ entnimmt Schelling wörtlich Fichtes Brief (GA III/5: 48).

wendet Schelling ein, dass Fichte die höchste Einheit von Idealität und Realität zwar angedeutet habe, sie aber lediglich in der Form einer „*letzte[n]* Synthesis“ gelten lasse, demgegenüber das wahrhafte Absolute nicht bloß der Zielpunkt, sondern der *Ausgangspunkt* des Systems sein müsse (III/5: 82)¹²⁷. Drittens problematisiert Schelling die methodische Grundvoraussetzung Fichtes dahingehend, dass die Forderung nach einer „Sehen“ genannten Form der Evidenz aufgrund der *subjektiven Beschränktheit* der Evidenz das Denken des Absoluten unmöglich mache: „Die Nothwendigkeit, vom Sehen auszugehen, bannt Sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist.“ (III/5: 82)¹²⁸ Das alles läuft auf einen vierten und umfassenden Kritikpunkt hinaus, demzufolge die Wissenschaftslehre im Medium endlicher „Verstandesreflexion“ (III/5: 84) verhaftet bleibe und sich der „wahren Speculation“ (III/5: 83) bzw. Vernunftkenntnis¹²⁹ verschließe, d. h. einer Erkenntnisform, die alle Endlichkeit grundsätzlich überschreitet und allein dem Absoluten angemessen wäre (III/5: 84-87).

Fichte antwortete darauf, wie erwähnt, in dem Doppelbrief vom 15. Januar 1802. Seine Antwort bezieht sich nicht auf seine früheren, nun von Schelling kritisierten Gedanken, sondern auf Schellings alternative Absolutheitskonzeption¹³⁰. Dadurch kam Fichte aber selbst zu Gedanken, die er nie zuvor, d. h. weder im bisherigen Briefwechsel mit Schelling noch in den eigenen Schriften formulierte und die in der Folgezeit für die Entwicklung der Wissenschaftslehre in höchstem Maß entscheidend sein würden. Geht man von den vier oben zusammengefassten Kritikpunkten Schellings aus, so lässt sich Fichtes Gegenkritik auch in vier Schritten nachvollziehen, die allerdings den Kritikpunkten nicht eins zu eins entsprechen, sondern ein selbständiges Argumentationsgewebe darstellen.

Gegen Schellings Konzeption des Absoluten als absoluter Indifferenz bringt Fichte zwei Argumente vor. Beide sollen dieselbe Konzeption widerlegen, sind aber inhaltlich voneinander unterschieden. Das erste Argument besteht im Aufweis eines Selbstwiderspruchs im Begriff der Indifferenz. Nun soll laut Schelling mit diesem Begriff eine übergegensätzliche

¹²⁷ Damit bezieht sich Schelling insgesamt auf Fichtes Skizze der „Synthesis der Geisterwelt“ (GA III/5: 45-49). Zu dieser komplexen, auch im Fichte’schen Maßstab äußerst opaken Skizze vgl. Klotz 2005.

¹²⁸ Für Fichtes Formulierung jener methodischen Forderung vgl. GA III/5: 46.

¹²⁹ Wenig später identifiziert Schelling „das eigentliche Princip aller Speculation und des wahren Idealismus“ mit einer die Verstandesreflexion übersteigenden „*Vernunftewigkeit*“ (GA III/5: 84).

¹³⁰ Auf diese Weise entspricht die Antwort nicht der zu beantwortenden Frage, sondern verschiebt ein Stück weiter die besprochene Sache. Das geschieht in Wahrheit ständig im Briefwechsel Fichtes und Schellings: Es besteht im Ganzen eine „Ungleichzeitigkeit der einzelnen Argumentationsebenen“, wobei „eine wirkliche, ihren Namen auch verdienende Gesprächsbasis gar nicht geschaffen wird“ (Hühn 2005, 110). Man kann sagen, dass darin eine gestörte Logik von Frage und Antwort herrscht, die der Norm dieser Logik (vgl. Gadamer 1972, 344-351) gerade nicht entspricht. Das macht den Briefwechsel Fichtes und Schellings als ein *Dialog* außergewöhnlich schwer interpretierbar. Umso philosophisch faszinierender ist aber die Frage, die er dem Interpreten stellt.

bzw. differenzlose Einheit gedacht werden. Dadurch aber, dass die Indifferenz eine *Negation* der Differenz darstellt, tritt sie selbst in einen Gegensatz zur Differenz und hört damit auf, das zu sein, was sie zu sein vorgebe. Sie ist vielmehr lediglich „eine *negative Identität*[,] d. i. *NichtVerschiedenheit* des Wissens u. Seyns“, in der „das deutliche Merkmal einer Zusammensetzung, die begreiflich nicht ohne *Scheidung* vorgegangen seyn kann“, zu finden ist (III/5: 112)¹³¹. Die Indifferenz scheitert mithin als Kennzeichnung des Absoluten, weil sie die Differenz überhaupt nur scheinbar verneint, in Wahrheit aber nach sich zieht.

Das zweite Argument vollzieht auch ein *reductio ad absurdum*, geht aber von der umgekehrten Annahme aus und zieht den Schluss auf einen anderen Widerspruch. Gesetzt, dass die Indifferenz tatsächlich eine absolute Identität jenseits der Differenz und der Endlichkeit bezeichnet, so kann die „Form der quantitativen Differenz“, unter der sie laut Schelling „existirt“, ihr in Wahrheit nicht zugeschrieben werden: „Das absolute wäre nicht das absolute, wenn es unter irgend einer Form existirte.“ (III/5: 91)¹³² In diesem Fall aber wäre es für Schelling unmöglich, zu erklären, „wie denn das *Eine* erst zu einem *Unendlichen*, und dann zu einer Totalität der Mannigfaltigen werde“, da die Form der Differenz, die diesen Übergang ermöglichen sollte, nicht legitim eingeführt werden kann (III/5: 91)¹³³.

Ein dritter Punkt in Fichtes Gegenkritik bezieht sich auf Schellings Auffassung, dass das Absolute der Ausgangspunkt der Philosophie sein müsse. Schelling begründet sie wie gesehen damit, dass der von Fichte insistierte Ausgang vom subjektiven Denken das Absolute verfehlen müsse. Indes wird nach Fichte dieser Fehler in Wirklichkeit von Schelling begangen, indem Schelling bloß das Absolute denkt, ohne zugleich zu bedenken, dass das Absolute durch genau dieses Denken bedingt wird: „weil Sie an das Absolute unmittelbar mit ihrem Denken gingen, ohne sich auf Ihr Denken [...] zu erinnern.“ (III/5: 91) So können nach Fichte die Widersprüche im Begriff der Indifferenz auf Schellings selbstvergessenes Denken des Absoluten zurückgeführt werden: Es ist dieses Denken, das „durch seine eignen immanenten Gesetze [...] unter der Hand das Absolute *formirte*“ (III/5: 91), ohne dass es dessen gewahr wird.

¹³¹ Diese Kritik wird in der *WL-1804/II* in der Kritik am Verfahren einer „Synthesis post factum“ – und zwar explizit in Bezug auf Schelling – weitergeführt (GA II/8: 210, 215).

¹³² Fichte zitiert Schellings Satz im Brief vom 3. Oktober 1801 (GA III/5: 81).

¹³³ Fichte betont diesen Punkt auch im Hinblick auf Spinozas Metaphysik: „So ergeht es Spinoza. Das *Eine* soll *Alles* (bestimmter, das *Unendliche*, denn es giebt hier keine Totalität) seyn, und umgekehrt; was denn ganz richtig ist. Aber *wie* das Eine zu Allem, und das All zu Einem *werde* – den Uebergangs= Wende= und *realen Identitäts*Punkt derselben kann er uns nicht angeben, daher hat er das Eine verlohren, wenn er aus dem All greift, und das All, wenn er das Eine faßt.“ (GA III/5: 112). Diesen Gedanken hat Fichte zuerst im Brief an Schad vom 29. Dezember 1801 formuliert (GA III/5: 102) und wird ihn noch einmal in der *WL-1801/02* wiederholen (GA II/6: 227-28).

Fichtes Argumentation impliziert an diesem Punkt einen Gedankengang, der die von Schelling vorgeschlagene Lösung zum Problem des Denkens des Absoluten problematisiert. Wie oben geschildert hat dieses Problem Schelling zur Idee einer spekulativen Vernunftkenntnis geführt: Ist das Denken des Absoluten für eine Theorie des Absoluten in der Tat nicht zu vermeiden, versperrt aber das subjektive Denken den Zugang zum Absoluten, so muss hierfür eine Art des Denkens vollzogen werden, die von der Subjektivität des Denkens abstrahiert (III/5: 113)¹³⁴. Für Fichte wäre dies aber überhaupt kein sinnvoller Gedanke: Eben der Vollzug des Denkens und des Abstrahierens verweist unumgänglich auf ein vollziehendes Subjekt. Dies zu leugnen, wäre sich selbst *in actu* zu widersprechen und entbehrt jeder Konsequenz. So besteht die Lösung zum Problem daher nicht in einem nicht-subjektiven Denken, sondern in einer Form der Subjektivität, die ihr Verhältnis zum Absoluten durch die Reflexion auf sich selbst als ein im Absoluten Gegründetes rechtfertigen kann. Damit denkt Fichte – gegen Schellings Überzeugung – nicht die psychologische Reflexion eines empirischen Individuums, sondern die allgemeingültige transzendente Struktur der Reflexivität, die die Gründung des Denkens im Absoluten im Selbstverhältnis des Denkens legitim zu artikulieren erstattet.

Es liegt nahe, dass Fichte für diese Struktur auf den Begriff der Subjektivität verzichtet, um Missverständnisse bei Schelling zu vermeiden. Er nennt sie „*das absolute Wissen*“ (III/5: 113). Das ist ein viertes Moment in seinem Doppelbrief vom 15. Januar 1802 und dasjenige, das einer Antwort auf Schellings Vorschlag einer spekulativen Form der Vernunftkenntnis am nächsten kommt und zugleich – *in statu nascendi* – einen Grundbegriff der Wissenschaftslehre ab 1801 in den Blick bringt. Dass ihm der soeben rekonstruierte Gedankengang zugrunde liegt, zeigt sich vor allem an zwei Stellen im Brief. Zum einen macht Fichte Schelling zum Vorwurf, dass sein System sich „nicht zum *GrundReflexe*“ (III/5: 111) erhebt, indem es ihm entgeht, dass das Verhältnis vom Denken und Absoluten im Selbstverhältnis des Denkens vermittelt wird. Der Terminus „Grundreflex“ richtet sich offenbar gegen eine psychologische Auffassung der Reflexion, die die transzendente Struktur der Reflexivität verfehlt¹³⁵. Zum anderen behauptet Fichte, dass diese Struktur in der

¹³⁴ Eine solche Abstraktion steht im Zentrum von Schellings Vernunftkonzeption in §1 der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (HKA I/10: 116-15).

¹³⁵ Bisher hat dieser auffällige und erklärungsbedürftige Begriff die Aufmerksamkeit überraschend weniger Kommentatoren auf sich gezogen. Schnell deutet ihn mittels Fichtes Begriffs der Reflexibilität, der erst in den Fassungen der Wissenschaftslehre ab 1810 vorkommt, als das Vermögen der Selbstverdoppelung (2009, 211); Stolzenberg versteht ihn als eine Charakterisierung der immanenten Reflexivität des absoluten Wissens, wie dieses in der *WL-1801/02* zum Thema wird (2011, 190); konkreter bezieht Kisser ihn auf das Konzept eines Reflexes des Absoluten in §15 der *Darstellung* (2025, 297). M. E. weist er bereits implizit in die Richtung des Erscheinungsbegriffs in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05. Alle diese

Wissenschaftslehre immer schon „durch den Ausdruck des Ich [...] angedeutet“ (III/5: 112) wurde, und dass die Wissenschaftslehre deshalb ein „*transscendentaler Idealismus*“ (III/5: 112) ist, weil sie in diesem Wissen ihren Ort hat. Dementsprechend damit betont er, dass der transzendente Idealismus keineswegs „tief unten“ (GA III/5: 91), d. h. in der im Schelling'schen Sinne subjektiven Verstandsreflexion, sondern im höchsten spekulativen Zusammenhang vom Absoluten und seiner Erkenntnisform liegt. Nach Fichte liegt dieser Zusammenhang allerdings in einer Region, die Schelling durch sein System „sich verschlossen“ hat (III/5: 91), weil diese Region die einer transzendentalen Legitimation der spekulativen Vernunftkenntnis ist, die aufgrund der unzulänglichen Subjektivitätskonzeption Schellings für ihn gar nicht in Frage kommt.

Die Einführung des Begriffs des absoluten Wissens geschieht zum Ende von Fichtes Brief von 15. Januar 1802 und beendet effektiv, sofern dieser Brief der letzte von Fichte an Schelling ist, die Debatte mit Schelling. Sie markiert aber zugleich den Beginn einer Entwicklung, die sich durch die Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 hindurchzieht, d. h. der Entwicklung der Theorie des Absoluten und seiner Äußerung. Wie oben erwähnt¹³⁶ bestimmt Fichte eben in diesem Brief das absolute Wissen unmittelbar als die einzig mögliche „Äußerung“ des Absoluten und unterstreicht zugleich die alles transzendierende Unbestimmbarkeit des Absoluten „selbst“:

„Aber es scheint mir an sich klar, daß das Absolute nur eine absolute, d. h. in Beziehung auf Mannigfaltigkeit, durchaus nur *Eine*, sich ewig gleiche, *Äusserung* haben kann; und diese ist eben *das absolute Wissen*. Das absolute *selbst* aber ist kein Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben – *das absolute* – und jedes zweite Wort ist vom Uebel.“ (III/5: 112-13)

Diese Doppelthese stellt einen Überbietungsversuch gegenüber Schellings Theorieanspruch in beiden in ihr enthaltenen Hinsichten dar. Während Fichte Schellings Konzeption des übergegensätzlichen Absoluten einerseits dahingehend radikalisiert, dass sie selbst die Indifferenz transzendiert, will er andererseits durch die Bestimmung des absoluten Wissens als Äußerung des Absoluten das erkenntnistheoretische Inkohärenz in Schellings Konzeption der spekulativen Vernunftkenntnis überwinden. Freilich spielt der Begriff der

Erläuterungsmöglichkeiten stimmen aber darin überein, dass der besagte Begriff eine transzendente Konzeption der Reflexivität zum Ausdruck bringt, die die Probleme in Schellings Konzeption spekulativer Vernunftkenntnis behebt, ohne den Absolutheitsanspruch dieser Konzeption jedoch aufzugeben.

¹³⁶ Vgl. 1.3.

Äußerung terminologisch noch keine Hauptrolle in der *WL-1801/02* und wird erst in den Fassungen von 1804-05 in der Gestalt des Erscheinungs- und Bildbegriffs zum Thema einer vollentfalteten Theorie ¹³⁷. Doch auch die *WL-1801/02* nimmt ihren Ausgang im Zusammenhang vom Absoluten und absoluten Wissen und expliziert diesen Zusammenhang auf eine Weise, die an Fichtes Disput mit Schelling über die Erkenntnisform des Absoluten deutlich anknüpft. Insofern kann gesagt werden, dass genau dieser Disput die Entwicklung der *Erscheinungsproblematik* der mittleren Wissenschaftslehre eröffnet¹³⁸.

Ohne diese Entwicklung hier weiter zu verfolgen, kann ihr Sinn anhand des Ausgeführten in zwei Hinsichten ein Stück weiter präzisiert werden. Es ist zum einen in der Forschung nicht unüblich, in Fichtes Bestimmung des Wissens als der Äußerung bzw. der Erscheinung des Absoluten eine Abwertung bzw. eine „Depotenzierung“ seiner Subjektivitätskonzeption zu sehen: Während in der frühen Wissenschaftslehre das Ich als absolut unbedingtes Prinzip fungiere, sei es in der Wissenschaftslehre ab 1801 zum Prinzipiat des Absoluten und das Absolute zum eigentlichen Prinzip geworden¹³⁹. Eine Beurteilung dieser Auffassung und der mittlerweile verbreiteten Argumente gegen sie verlangt mehr, als hier erörtert werden kann¹⁴⁰. Es genügt hier, lediglich darauf hinzuweisen, dass die Einbettung jener Bestimmung in Fichtes Kritik an Schelling das Gegenteil deutlich belegt. Wäre für Fichte nun das Absolute Prinzip des Wissens geworden, so hätte er Schellings identitätsphilosophische Konzeption der Vernunftbegriffen problemlos zugestimmt. In Wirklichkeit geht es ihm aber, wie gesagt, um eine transzendente Legitimation der spekulativen Absolutheitserkenntnis, die erst gelingen kann, wenn sie die Subjektivität als etwas denkt, das selbst das eigene Verhältnis zum Absoluten – darin besteht der an dieser Stelle noch unbestimmte Sinn des Erscheinungsbegriffs – legitimieren kann. Damit wird eine Subjektivitätskonzeption

¹³⁷ In der Fortbestimmung des Wissensbegriffs mit denen von Erscheinung und Bilds besteht in der Tat eine wichtige Entwicklung zwischen der *WL-1801/02* und denen von 1804-05. Diese Entwicklung ist das Thema des 5. Kapitels.

¹³⁸ Nach der hiesigen Betrachtung von Fichtes Brief von 15. Januar 1802 zeigt sich, dass die Bestimmung des absoluten Wissen als der Äußerung des Absoluten in diesem Brief tatsächlich zum ersten Mal in Fichtes Gesamtwerk vorkommt, während die mit ihr korrelierende These der Unbestimmbarkeit des Absoluten bereits im Brief an Schad vom 29. Dezember 1801 formuliert ist. Im Letzteren ist noch davon die Rede, dass das Absolute „in sich selbst als Vernunft sich äußere, sich quantifiziere, in Wissen und Seyn sich spalte“ (GA III/5: 102). Inhaltlich stimmt der Vernunftbegriff im Schad-Brief mit dem Wissensbegriff im Schelling-Brief völlig überein: Beide werden als die Äußerung des Absoluten bestimmt und tragen die Funktion, den Übergang von der übergegensätzlichen Einheit des Absoluten zur unendlichen Mannigfaltigkeit, d. h. zur Totalität zu ermöglichen. In der mittleren Wissenschaftslehre und insbesondere um 1804-05 setzt Fichte terminologisch aber vorwiegend das Absolute mit der Vernunft auf der einen Seite und die Äußerung des Absoluten mit dem Wissen auf der anderen Seite gleich. Insofern kann man die Geburtsstunde dieser zentralen Begriffskonstellation der mittleren Wissenschaftslehre in Fichtes Brief an Schelling von 15. Januar 1802 sehen.

¹³⁹ Z. B.: Baumanns 1990, 175, 299, Hühn 1994, 110, Brachtendorf 1995, 235.

¹⁴⁰ Vgl. die Diskussion zum Forschungsstand in Bezug auf die späte Wissenschaftslehre in der Einleitung und die Diskussion zu Fichtes Theorie der Erscheinung im 5. Kapitel.

vorgebracht, die leistungsfähiger als je zuvor ist und eine wahre Radikalisierung des Subjektivitätsprinzips darstellt.

Man kann zum anderen dennoch fragen, ob diese Radikalisierung in Übereinstimmung mit der frühen Wissenschaftslehre verstanden werden kann, oder ob Fichte, indem er die Subjektivitätstheorie in die Richtung einer Theorie des Absoluten umbiegt, nicht „zu sehr den Fragestellungen seiner Opponenten nachgegeben“¹⁴¹ habe. Stünde das nun „Wissen“ genannte Prinzip transzendentalen Denkens mit dem Ichprinzip der frühen Wissenschaftslehre im Einklang, so könnte der Gedanke eines übergegensätzlich-unbestimmbaren Absoluten leicht als ein von Schelling übernommener erscheinen. Sonach wäre die Entwicklung der Theorie des Absoluten und seiner Äußerung in der mittleren Wissenschaftslehre eigentlich durch Schelling verschuldet und stünde der frühen Wissenschaftslehre äußerlich gegenüber¹⁴².

Eine solche Auffassung täuscht jedoch darüber hinweg, dass Subjektivität und Absolutheit von vornherein in Fichtes transzendentaler Prinzipienkonzeption – eben im Konzept des *absoluten Ich* – gleichermaßen in Anspruch genommen werden. Ein Rückblick auf das, was oben als das gemeinsame Unternehmen in Fichtes und Schellings Frühphilosophie charakterisiert wurde, kann dies deutlich machen. Die anfängliche Nähe und die allmähliche Entfernung beider Philosophen entsprangen ihrer Verpflichtung zur Aufgabe, die Fichte 1793 mit dem Satz formulierte: „Gehe der Unbedingtheit des Ich nach.“ (II/3: 48) Die „Unbedingtheit des Ich“ ist aber schon wörtlich ein Gedanke, der zweierlei in sich zusammenbringt: das Unbedingte und das Ich. Der Unterschied beider und ihr intimer Zusammenhang kommen auch in dem, was als die letzte Fassung der Jenaer Wissenschaftslehre angesehen werden kann, d. h. der *Neue Bearbeitung* von 1800 lapidar zum Ausdruck: „Das innerste Wesen des Selbst in Absolutheit, seine Form Zurückgehen in sich.“ (II/5: 363)¹⁴³ Die Wissenschaftslehre ist also von Anfang an weder eine Theorie der endlichen Subjektivität noch eine vorkritische Metaphysik des Absoluten, sondern eine eigentümliche Verbindung beider für Fichte an sich unzulänglichen Theorieformen. Auch nur so hat Schelling in Fichtes Konzept die Möglichkeit sehen können, es in die metaphysische

¹⁴¹ Rohs 1995, 154. Dabei ist Rohs der Auffassung, dass die Wissenschaftslehre nach 1800 in eine theologische Metaphysik umkippe, die mit der Transzendentalphilosophie der frühen Wissenschaftslehre unvereinbar sei. Die Falschheit dieser Auffassung ist soeben kenntlich geworden.

¹⁴² Selbst Interpreten, die die Kontinuität des transzendentalphilosophischen Ansatzes in der frühen und der späten Wissenschaftslehre verteidigen wollen, kommen nicht selten zu diesem Schluss: Die bloß begrifflich-technische Änderung in der Darstellung der späten Wissenschaftslehre sei keinen inhaltlichen Veränderungen im Fichtes Denken, sondern der Auseinandersetzung mit Schelling (*mutatis mutandis* mit Jacobi) zu verdanken. Vgl. Zöllner 2006, 8, 2013, 53-59, Stolzenberg 2019, 61.

¹⁴³ Zur Einordnung dieses Texts als der letzten Fassung der Jenaer Wissenschaftslehre vgl. Breazeale 2000.

Richtung („à la Spinoza“¹⁴⁴) umzudeuten. Zugleich ist bekannt, dass er dazu durch die Annahme getrieben ist, dass Fichtes Versuch, Absolutheit und Subjektivität miteinander zu verbinden, zum Verlust der Absolutheit führe. Damit wird der erst später im Briefwechsel ausgetragene Streit bereits *in nuce* entzündet. Fichtes Bemühung im Briefwechsel, genau diese Verbindung durch den Zusammenhang vom Absoluten und absoluten Wissen doch transzendental erschließbar und begründbar zu machen, erweist sich so weniger als die Aufnahme eines sich von außen aufdrängenden Interesses als vielmehr als die Verteidigung einer ursprünglich beanspruchten und bloß unzureichend explizierten Konzeption.

In einem weiteren Schritt soll gezeigt werden, dass die Gedanken des Absoluten und der Subjektivität im Konzept des absoluten Ich tatsächlich zugleich enthalten sind und in einem ungeklärten Verhältnis zueinander stehen. Dafür ist aber die Problematik einer spekulativen Theorie der *Einheit* eigenständig historisch und systematisch einzuführen.

2.4 Das absolute Ich und das Problem der Einheit

Eine spekulative Theorie der Einheit hat *absolute* Einheit zum Thema. Sie bildet einen roten Faden im Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre. Kennzeichnend dafür ist, dass jede der drei Fassungen von 1804 die Frage nach absoluter Einheit als die Leitfrage ihres gesamten Vorhabens stellt. Die Aufgabe, „[a]lles Mannigfaltige auf *absolute* Einheit zurückzuführen“ (II/7: 68, II/8: 8, II/7: 303), bildet den expliziten Ausgangspunkt dieser drei Fassungen. In ihnen behauptet Fichte, dass die Erfüllung dieser Aufgabe die Philosophie insofern zur „Darstellung des Absoluten“ macht, als absolute Einheit schlicht „das *Absolute*“ genannt werden kann (II/8: 10, II/7: 304).

Dieser Gedanke ist ein zentrales Erbe der platonischen und neuplatonischen Metaphysik, das durch Jacobis Spinoza-Deutung in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie eingeführt und in dieser Form nicht nur Fichte und Schelling bekannt wurde¹⁴⁵. Doch muss sein Auftritt in der mittleren Wissenschaftslehre den Leser der frühen Wissenschaftslehre nicht befremden, solange man sich an den ebenfalls kompromisslosen Einheitsanspruch erinnert, den Fichte von Anfang an in der frühen Wissenschaftslehre vertritt. Dieser Anspruch besteht dort in einer dreifachen Gestalt, die sich am Gedanken eines absolut, d. h. sowohl formal wie material unbedingten *Grundsatzes* der Philosophie (I/2: 119-126, 255),

¹⁴⁴ Schellings Brief an Hegel vom 6. Januar 1795 (HKA III/1: 17).

¹⁴⁵ Zu diesem historischen Zusammenhang und ihrer Rezeptionsgeschichte vgl. Jaeschke und Arndt 2012, 24-26 und Rohstock 2023, 263-264.

eines die Totalität des menschlichen Wissens umfassenden *Systems* (GA I/2: 129-133), und eines in jenem Grundsatz ausgedrückten, schlechthin in sich selbst begründeten und systemtragenden *Einheitsprinzips*, d. h. des Ich manifestiert (I/2: 259-261). Mit anderen Worten werden Absolutheit und Einheit bei Fichte von vornherein wechselseitig aufeinander bezogen, sofern Fichte den Absolutheitsgedanken durch den Einheitsgedanken ausgelegt und begründet.

Es kommt indes erst in der mittleren Wissenschaftslehre zur eigenen Herausbildung einer Theorie der Einheit, und zwar einer spekulativen Theorie der absoluten Einheit. Der Gedanke der absoluten Einheit wird in der frühen Wissenschaftslehre zwar in Anspruch genommen, bleibt aber eine nahezu selbstverständlich vollzogene Voraussetzung und bildet keinen selbstständigen Untersuchungsgegenstand. Er ist Explanans und nicht Explanandum. Nimmt man die Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1794 bis 1805 unter genau diesem Gesichtspunkt wahr, so kann gegen den Anschein einer abrupten Wendung des theoretischen Interesses in der Wissenschaftslehre nach 1800 postuliert werden, dass die Thematisierung der Einheitsproblematik in der mittleren Wissenschaftslehre die nachholende Explikation und Begründung einer zentralen Voraussetzung der frühen Wissenschaftslehre vollzieht.

Dieses Postulat ist im Folgenden zu verifizieren. In Fichtes früher Prinzipienkonzeption, d. h. im Konzept des absoluten Ich verstecken sich in Wahrheit die Schwierigkeiten, die in der Geschichte der klassischen Einheitsmetaphysik in verschiedenen Gestalten Karriere gemacht haben und wie gesehen auch in Fichtes Kritik an Schellings identitätsphilosophischer Absolutheitskonzeption Ausdruck finden. Sie lassen sich strukturell auf das janusköpfige Problem zurückführen, das einerseits in der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Differenz und andererseits in derjenigen des Verhältnisses von Einheit und Mannigfaltigkeit besteht. Der Gedanke der absoluten Einheit ruft erstens die Frage hervor, was absolute Einheit an sich überhaupt ist, d. h. ob sie eine Einheit (oder Identität¹⁴⁶) sein soll, die jegliche Differenz negativ aus sich ausschließt bzw. positiv transzendiert, oder ob die Differenz überhaupt bereits in ihr in irgendeiner Form grundgelegt werden muss¹⁴⁷; er zieht dann zweitens die Frage nach

¹⁴⁶ Im Folgenden wird sich zeigen, dass Fichte in der mittleren Wissenschaftslehre aus sachlichen Gründen, d. h. nicht nur um der möglichen Assoziation mit Schellings Begriff der absoluten Identität zu entgehen, den Begriff der Identität gerade *nicht* in diesem Sinne gebraucht.

¹⁴⁷ Mit Blick auf den begrifflichen Zusammenhang von Identität und Differenz ist die noch allgemeine Rede von Differenz dahingehend zu präzisieren, dass die Differenz hierbei eher als Andersheit oder Verschiedenheit (ἕτερος) denn als Negation oder Gegensatz (ἐναντίος) zu verstehen ist (vgl. Platon, *Sophistes* 257b). Dadurch soll die Möglichkeit offengehalten werden, Differenz im Zusammenhang mit Relation und Einheit im Zusammenhang mit Absolutheit im buchstäblichen Sinne von Relationslosigkeit zu denken.

sich, wie im Ausgang von absoluter Einheit der Übergang zur Mannigfaltigkeit im Sinne von Vielheit möglich ist, sodass letztlich eine auf Einheit fundierte Totalität denkbar wird.

Ausgehend von der ersten Frage soll im Folgenden argumentiert werden, dass Fichtes Konzept des absoluten Ich eine wesentliche Spannung in sich enthält: Es beinhaltet *zugleich* den Gedanken einer reinen, d. h. differenzlosen und relationslosen Einheit und den einer solchen, die die Differenz ursprünglich ermöglicht und notwendig in sich selbst erzeugt. In einem und demselben Schlag ist zu zeigen, dass die erstere Einheitsform in der Konzeption vom Ich als *Tathandlung* und die letztere in der Konzeption des Ich als *Selbstbewusstsein* strukturell impliziert ist. Dementsprechend kann gesagt werden, dass der Zusammenhang von Absolutheit und Subjektivität im Zusammenhang von Tathandlung und Selbstbewusstsein, und der letztere Zusammenhang wiederum in demjenigen von reiner und differenzgenerativer Einheit begründet liegt. In der Jenaer Wissenschaftslehre ist Fichtes Konzeption aber um diesen Zusammenhang nicht reflektiert. So ist sie nicht im Stande, die in diesem Zusammenhang liegende Spannung zu entschärfen und bleibt darum zweideutig.

Im Anschluss daran kann dann die Richtung angezeigt werden, in der die Theorie der absoluten Einheit in der mittleren Wissenschaftslehre die innere Spannung im Konzept des absoluten Ich aufzulösen versuchen wird: Ihre beide Grundbegriffe, die des Absoluten und die des Wissens als Äußerung bzw. Erscheinung des Absoluten, entsprechen sachlich jenen voneinander unterschiedenen Einheitsformen und dienen auf diese Weise dazu, diese Einheitsformen in ein begründetes Verhältnis zu bringen. Damit soll deutlich gemacht werden, wie die spekulative Einheitsproblematik einerseits in einem Explikationsdefizit der frühen Wissenschaftslehre verwurzelt ist, und andererseits einen zentralen Leitfaden der Theorieentwicklung der mittleren Wissenschaftslehre im Ganzen darstellt¹⁴⁸.

So ist zuerst ein Blick auf den Stand der Einheitsproblematik in der frühen Wissenschaftslehre, und zwar in der darin vertretenen Prinzipienkonzeption zu werfen. Aus diesem Gesichtspunkt fällt auf, dass zwei Grundfragen in der Rezeptionsgeschichte von Fichtes

¹⁴⁸ Tschirner konstatiert mit Recht, dass die thematische Entwicklung einer spekulativen Theorie der Einheit die späte Wissenschaftslehre von der frühen in einem grundlegenden systematischen Aspekt unterscheiden lässt (2017, 20-21). Seine Charakterisierung der frühen Wissenschaftslehre als einer „*subjektivistischen Transzendentalphilosophie*“ (20) bzw. eines „*transzendentalen Subjektivismus*“ (51) ist jedoch anfechtbar. Diese Charakterisierung stützt sich auf die folgende These: „Ist das *absolute Ich* der ersten WL von 1794/95 eine in sich geschlossene Einheit, so ist das *Bilden* ab 1804 eine *in sich differenzierte* und *sich selbst differenzierende Einheit*, die in einem Verhältnis zu einer in sich geschlossenen Einheit – dem Absoluten – steht.“ (21) Im Folgenden ist dagegen zu zeigen, dass die einheits-theoretische Konstellation, die Tschirner auch mit Recht in der späten Wissenschaftslehre beobachtet, bereits in der Prinzipienkonzeption der frühen Wissenschaftslehre impliziert ist. Daraus kann gefolgert werden, dass Tschirners Auffassung der Entwicklung der Wissenschaftslehre eine grundlegenden und unzulässigen Vereinfachung zugrunde liegt.

Konzept des absoluten Ich ständig wiederkehren: die nach der Einheit des absoluten Ich und die nach dessen Selbstbewusstsein¹⁴⁹. In der Tat werden diese zwei Fragen seit jeher eng miteinander verbunden, sofern die absolute Einheit und das Selbstbewusstsein des absoluten Ich in Fichtes Darstellung des ersten Grundsatzes in §1 der *GWL* zugleich behauptet werden, miteinander aber in einem zutiefst problematischen Verhältnis stehen. Es gilt, beide Behauptungen jeweils für sich näher zu betrachten.

Der Gedanke, dass der Satz „*Ich bin*“ als „Ausdruck einer Thathandlung“ (I/2: 259)¹⁵⁰ eine absolute Einheit zum Ausdruck bringt, gehört zum Sinn dieses Satzes selbst. Denn das, was er ausdrückt, d. h. die Thathandlung, ist selbst eine absolute Einheit. Genauer ist sie die differenzlose und relationslose Einheit von Tätigkeit und Produkt der Tätigkeit, d. h. vom Sich-Setzen und Sein des Ich. Diese Einheit hat einerseits keinerlei Unterschied in sich, sofern „Handlung, und That [...] Eins und eben dasselbe“, „völlig Eins“ oder „schlechthin gleich“ sind; sie ist andererseits nach außen bezuglos, weil sie „abgesehen von den besondern empirischen Bedingungen derselben“ verstanden werden muss, d. h., dass sie auf kein Objekt und nichts außer sich Gegebenes bezogen ist. Sie ist also *reine* Einheit in dem Sinne, dass sie *nichts als* Einheit ist. Sie ist es folglich, als das sich die Thathandlung als „reine Thätigkeit“ realisiert und in welchem eben ihre Reinheit besteht. So kann man auch umgekehrt sagen, dass im „*Ich bin*“ *der Akt als das Sein reiner Einheit* gedeutet wird: Reine Einheit *ist* nur, wenn sie als ein Akt vollzogen wird, der auf nichts anderes bezogen und in dem nichts zu unterscheiden ist, und der sich ausschließlich darin besteht, sich selbst hervorzubringen.

Zum Sinn des Satzes „*Ich bin*“ gehört aber auch, dass das, was auf diese Weise *ist*, im nachvollziehbaren Sinne „*Ich*“ heißen darf. Dafür sorgt der Gedanke, dass es sich selbst bewusst ist. Man wird dabei schwerlich vergessen können, dass Fichte von der Thathandlung ausdrücklich sagt, dass sie als „Grundlage alles Bewusstseyns“ selbst im empirischen Bewusstsein weder vorkommt noch vorkommen kann (I/2: 255). Ein Fehlschluss wäre indes, dass sie überhaupt keine Form des Bewusstseins aufweist und sich nicht bewusst ist. Fichte stellt fest: „Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“ (I/2: 260) Der Ausdruck des Selbstbewusstseins im „*Ich bin*“ lautet folglich: „das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig.“ (I/2: 260) Deutlicher: „Das Ich ist nur insofern; inwiefern es sich seiner bewußt ist.“ (I/2: 260) Das bedeutet, dass das Ich, indem es das eigene Sein hervorbringt („setzt“), in einem damit das eigene Selbstbewusstsein erzeugt und sich gewahr ist, ohne sich

¹⁴⁹ Ich habe beide Fragen wie die besagte Rezeptionsgeschichte mit Schwerpunkt auf die Einheitsproblematik in einem ersten systematischen Versuch behandelt (Ip 2026).

¹⁵⁰ Die folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

zum Objekt einer Reflexion oder eines Urteils machen zu müssen (I/2: 260). Als „absolutes Subjekt“ (I/2: 259) ist es abgelöst von allem Objektbezug, daher auch von aller objektivierten Form des Selbstbezugs. Als solches kommt es aber nicht ohne ein ursprüngliches Verhältnis zu sich selbst oder ein unmittelbares „Für-sich-Sein“ aus: Es ist, man kann mit einem modernen Begriff sagen, „präreflexiv“ auf sich bezogen. Es *weiß* sich darin, dass es sich setzt. Nur so wird überhaupt verstehbar, dass die Tathandlung kein anonymes Ereignis bzw. bewusstseinstranszendentes Prinzip, sondern eben absolutes *Ich* ist, d. h. ein Absolutes, das mit dem ausgestattet ist, was Fichte anderswo „Ichheit“ nennt (I/3: 253, I/4: 255).

Im „Ich bin“ werden also die reine Einheit der Tathandlung und das unmittelbare Selbstbewusstsein des Ich zugleich behauptet. Stark bestritten ist freilich, ob die Behauptung seines Selbstbewusstseins kohärent ist¹⁵¹. Das muss hier aber nicht entschieden werden. Denn um das entscheidende Problem bezüglich der Einheit des Ich aufzuzeigen, muss man nur davon ausgehen, dass Fichte das Selbstbewusstsein des Ich im ersten Grundsatz mindestens beansprucht. Sollte diese Inanspruchnahme aber aufgrund von Fichtes sparsamer Erläuterung zum „Für-sich-Sein“ des Ich in §1 auch bezweifelt werden¹⁵², so ist auf eine Textstelle hinzuweisen, die sie zweifelsfrei belegt.

In der dritten Auflage der *GWL* von 1802 fügt Fichte der abschließenden Formulierung des ersten Grundsatzes („*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn*“, I/2: 261) die folgende Anmerkung hinzu: „Das alles heißt nun mit andern Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: *Ich* ist nothwendig Identität des Subjekts, und Objekts: Subjekt-Objekt: und dies ist es schlechthin, ohne weitere Vermittlung.“ (I/2: 261) Damit knüpft Fichte an die Bestimmung des Terminus „Ichheit“ an, der in der *GWL* in Wirklichkeit noch nicht vorkommt und erst in Schriften nach der *GWL* entwickelt wird¹⁵³, als der „absoluten Identität des Subjects und Objects“ (I/3: 253) und eines „Subject-Objects“ (I/3: 254, I/4: 277). Diese Bestimmung

¹⁵¹ Der Zweifel daran wurde zuerst von einem der frühesten und wichtigsten Leser der *GWL*, d. h. Hölderlin formuliert, aber auch durch die weitere Entwicklung von Fichtes Theorie des Ich und des Selbstbewusstseins in §5 der *GWL* und in seinen nachfolgenden Schriften andauernd animiert. Für Hölderlins Zweifel siehe Hölderlins Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 (StA VI: 155, dazu Henrich 1992, 380-391, Stolzenberg 1996, 472-478, Waibel 2000, 27-45). Für eine Interpretation des Ich in §1 der *Grundlage* als unmittelbaren Selbstbewusstseins vgl. Stolzenberg 1994, 28-34, Klotz 1995, 30-35, 2002, 97-103, Cramer 2003, 85-92, Lang 2022. Die gegenwärtige Diskussion über das Selbstbewusstsein des Ich in §1 der *GWL* wie über die Möglichkeit einer Neukonzeption des Ich in §5 und in Fichtes Schriften in der „späteren“ Jenaer Zeit (insbesondere dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* und der *WLn*) wurde im hohem Maß durch Henrichs klassische Studie (Henrich 1966) angeregt. Zum neuesten Stand der Diskussion siehe Dürr 2018, Schwab 2021, Lang 2022, Bickmann 2023, Ip 2026.

¹⁵² Aufgrund der potentiellen Inkohärenzen der Behauptung, dass das absolute Ich sich selbst bewusst ist, sehen sich viele Kommentatoren dazu getrieben, auf diese Behauptung in ihren Interpretationen des ersten Grundsatzes zu verzichten (vgl. Zöllner 1998, 2013, Breazeale 1998, Schmidt 2004, Schäfer 2006).

¹⁵³ Das sind die *Vergleichung des vom Hrn Prof. Schmid Aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1796) und der *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797).

wird ihrerseits folgendermaßen erläutert: „Also das Selbst-Bewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.“ (I/4: 276) Ihr entspricht also sehr wohl die Bestimmung des „Für-sich-Seins“ des Ich in §1 der *GWL*: Dieses bezeichnet ein Selbstbewusstsein des Ich, das absolut unmittelbar ist, d. h. seiner Reflexion auf sich selbst bzw. seiner Selbstprädikation in der Form eines Urteils vorausliegt.

Diese von Fichte rückblickend hinzugefügte Anmerkung ist von systematisch kaum zu überschätzender Bedeutung. Denn sie zeigt nicht nur, dass Fichte dem absoluten Ich ein unmittelbares Selbstbewusstsein zuschreibt, sondern in eins damit auch, was für eine Einheit das unmittelbare Selbstbewusstsein darstellt. Fichte selbst stellt diese Frage in §1 nicht. Er unterstellt vielmehr, dass nur *eine* Einheit, nämlich die reine, differenzlose und relationslose Einheit der Tathandlung im ersten Grundsatz in den Blick kommt. Dem entsprechen alle in §3 gegebenen Charakterisierungen des Ich im ersten Grundsatz, in denen dieses zum ersten Mal explizit als „das absolute Ich“ (I/2: 271) bezeichnet wird und dessen Absolutheit als seine differenzlose und relationslose Einheit bestimmt wird (I/2: 273, 277, 279, 282). Doch eine *solche* Einheit kann das unmittelbare Selbstbewusstsein nicht sein. Denn das letztere stellt ein Selbstverhältnis dar, das zwar ohne die Vermittlung der Reflexion und der prädikativen Bestimmung statthat, das aber nicht möglich ist, wenn überhaupt keine Differenz in dem liegt, das sich zu sich selbst verhalten soll. Wäre dies der Fall, so könnte nichts mehr *zu sich selbst* verhalten. In der Tat deutet das Reflexivpronomen „sich“ auf eine minimale Binnendifferenz im Ich hin, die mit der Identität des Ich mit sich selbst einhergehen muss, auch wenn diese Identität unmittelbar im Akt des Sich-Setzens und nicht durch Reflexion bzw. Prädikation erzeugt wird. Auch eine unmittelbare und untrennbare Identität kann nicht dort sein, wo schlechthin nichts unterschieden ist.

Um zu sehen, was für eine Differenz im unmittelbaren Selbstbewusstsein liegt, ist es entscheidend, diese Differenz von zwei anderen Arten von Differenz zu unterscheiden. Die eine lässt Fichte aus der als „Teilbarkeit“ bezeichneten Bedingung der quantitativen Bestimmung in §3 der *Grundlage* erklären. Eine solche Differenz besteht, wenn etwas und seine Negation (hier: das Ich und das Nicht-Ich) als Teile eines Ganzen (des absoluten Ich) voneinander unterschieden und in demselben Maß aufeinander bezogen werden (I/2: 270-272). Die andere bringt Fichte zuerst durch die Analyse der Bestimmbarkeit des theoretischen Ich in §4 in Spiel und legitimiert dann mit ihr das Verhältnis des absoluten Ich zur Endlichkeit in §5. Diese Differenz liegt vor, wenn das Ich über sich selbst *als* das, was es ist, reflektiert und sich selbst dadurch verdoppelt: Es ist sowohl das reflektierende als auch das reflektierte (I/2: 347, 406). Es ist klar, dass die quantitative Differenz Negation und damit Prädikation voraussetzt,

und dass die Reflexionsdifferenz, die in der „Als“-Formel Ausdruck findet, eben durch Reflexion erzeugt werden muss. Keines von beiden ist aber der Fall, wenn das Ich als unmittelbares Selbstbewusstsein bereits in sich differenziert sein muss, um überhaupt unmittelbares Selbstbewusstsein zu sein.

Mit Blick darauf, dass diese Differenz der quantitativen vorausliegt, liegt es nahe, sie als eine *qualitative* zu betrachten. Und da sie wie die Reflexionsdifferenz nicht mit der Nicht-Identität des Ich und Nicht-Ich, sondern mit der Selbstidentität des Ich korreliert, nur diesmal präreflexiv statt durch Reflexion, müsste sie als ein Implikat der unmittelbaren Selbstidentität des Ich gefasst werden. Genau eine solche Identität bringt Fichte zum Ausdruck, wenn er sie als „Ichheit“ bezeichnet und diese ihrerseits als die „absolut[e] Identität des Subjects und Objects“ definiert (I/3: 253). Dabei werden die absolute Unmittelbarkeit dieser Identität und die Untrennbarkeit beider Relata in ihr damit ausgedrückt, dass das Ich „*zugleich*“ und „*in demselben ungetheilten Acte*“ Subjekt und Objekt sein muss (I/3: 253). So lautet in einem Satz Fichtes Konzeption unmittelbaren Selbstbewusstseins: „Also das Selbst-Bewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.“ (I/4: 276) In einem damit wird aber klar, dass es eine unmittelbare *Identität* von Subjekt und Objekt nicht geben kann, die eine ebenso unmittelbare *Differenz* von Subjekt und Objekt nicht mit sich bringt: Subjekt und Objekt sind eben Relata einer Relation, so unmittelbar und untrennbar dieser Relation auch sein mag.

Daraus folgt, dass das Ich als „absolute Identität des Subjekts und Objekts“ oder unmittelbares „Subjekt-Objekt“ keine reine Einheit sein kann, sondern gerade *als Identität* Differenz, oder genauer, seine Selbstdifferenz konstitutiv erzeugt. Denn es kann keine unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt geben, die eine ebenso unmittelbare Differenz von Subjekt und Objekt nicht mit sich bringt: Subjekt und Objekt sind eben Relata einer Relation, so unmittelbar und untrennbar dieser Relation auch sein mag. So viel hat Fichte auch gesehen, wenn er in der *WLn* die „*Subjectobjectivitaet*“ des Ich als eine „ursprünglich[e] *Duplicitaet*“ charakterisiert (IV/3: 475; IV/2: 186). Das Ich als unmittelbares Selbstbewusstsein ist also weder bloße Identität noch bloße Differenz, sondern kraft seines ursprünglichen Selbstverhältnisses in einem und demselben Schlag Identität *und* Differenz: „Eins und doppelt“, wie das Gingoblatt Goethes, „das sich in sich selbst getrennt“¹⁵⁴.

Mit dieser Theorie des Selbstbewusstseins hat Fichte den spekulativen Gedanken einer notwendig in sich differenzierten, weil ursprünglich sich differenzierenden Einheit

¹⁵⁴ HA II: 66.

formuliert¹⁵⁵. Eben so muss man aber feststellen, dass eine reine, jenseits der Identität und Differenz, d. h. jenseits aller Bestimmungen und Relationen liegende Einheit im Gedanken der Tathandlung geltend gemacht wird, die aufgrund ihrer radikalen Absolutheit auch zu einer spekulativen Einheitstheorie gehört. Daraus ist zu folgern, dass weder das eine noch das andere den Sachgehalt des Begriffs des absoluten Ich völlig erschöpft. Das absolute Ich ist weder eine reine Einheit noch eine ursprüngliche differenzierte Einheit, sondern hält sich in der Spannung beider Einheitsmodelle.

Beide Einheitsmodelle scheinen sich allerdings am schärfsten zu widersprechen. Freilich ist die Behauptung, dass sie sich tatsächlich widersprechen bzw. widersprechen müssen, nicht selbstverständlich und bedarf der Begründung. Aber ohne eine Erklärung davon, wie sie sich aufeinander beziehen und in einen und denselben Begriff einbringen lassen, muss eine Theorie, die absolute Einheit behauptet, zumindest grundlegend zweideutig zu werden drohen. Dies hat Fichte in der frühen Wissenschaftslehre allerdings nicht gesehen. Die besagte Spannung bleibt daher als strukturelle Implikation seiner Prinzipienkonzeption in der Jenaer Zeit unaufgelöst. Das lässt sich aber unschwer darauf zurückführen, dass er den Einheitsgedanken darin nur als Explikationsmittel gebraucht und fast nie *per se* zum Thema der Reflexion erhoben hat. Denn das Thema seiner Theoriebildung in der frühen Wissenschaftslehre ist schließlich das Selbstbewusstsein: „Es, dieses unmittelbare Selbstbewußtseyn, ist das *höchste* absolute, in welchem alles andere befaßt ist.“ (II/5: 340)

Dies scheint es allerdings nicht mehr in der Wissenschaftslehre nach 1800 zu sein. In der *WL-1801/02* heißt es programmatisch:

„Zuförderst [...] ist durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens soviel klar, daß dasselbe nicht *das absolute* ist. Jedes zu dem Ausdrücke: das absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht, und Relation stehen. Das absolute ist weder ein Wissen, noch ist es ein Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus und bloß lediglich das Absolute.“ (II/6: 143-44)

Die These, dass das Absolute als reine Einheit jenseits aller Bestimmungen und Relationen, daher auch zugleich jenseits der Identität und Differenz liegt, wurde wie gesehen bereits in seiner Kritik an Schellings Begriff der Indifferenz formuliert. Vor dem Hintergrund der

¹⁵⁵ Es ist kein Zufall, dass Hegel in der *Differenzschrift* gerade diesen Gedanken als „das kühn ausgesprochne ächte Princip der Spekulation“ hoch preist (GW 4: 6).

einheitstheoretischen Implikationen der frühen Wissenschaftslehre kann nun deutlicher gesehen werden, dass Fichte damit nicht nur auf die Inkohärenz von Schellings Konzeption reagiert, sondern eine tiefere Analyse der eigenen Konzeption in Angriff nimmt: Das absolute Ich ist als Einheit von Tathandlung und Selbstbewusstsein immer schon mehr als das Selbstbewusstsein. Die tiefere Analyse dieser Einheit ist somit mindestens eine der gewichtigsten Theorieaufgaben, die zur Konstruktion der Begriffe vom Absoluten und Wissen in der mittleren Wissenschaftslehre führen.

Als Kehrseite der Bestimmung des Absoluten als reiner Einheit wird die Struktur des Selbstbewusstseins als unmittelbares Subjekt-Objekt, d. h. die Struktur einer ursprünglich selbstbezüglichen und sich differenzierenden Einheit durchgängig *dem Wissen* zugesprochen. In der *WL-1801/02* wird das Wissen einleitend als eine Einheit definiert, die Einheit und Differenz in sich vereinigt wie aus sich hervorgehen lässt:

„Ohnerachtet nun die Wissenschaftslehre nicht ein System von Erkenntnissen, sondern eine Einige Anschauung ist, so könnte es doch wohl seyn, daß die Einheit dieser Anschauung selbst keinesweges eine absolute Einfachheit [...] wäre, [...] sondern daß sie eine *organische* Einheit wäre, eine Verschmelzung der Mannigfaltigkeit in Einheit, und Ausströmung der Einheit in Mannigfaltigkeit zugleich und eben in ungetrennter Einheit[.]“ (II/6: 141-142)

Ein Grundgedanke in dem daran anschließenden Teil dieses Texts, der den Titel „*Ueber das absolute Wissen*“ (II/6: 143) trägt, besteht dann im Aufweis, dass das Wissen eine solche Einheit nur sein kann, weil es ein unmittelbares „*Fürsichseyn*“ (II/6: 149) und in der Tat „*Ichheit*“ (II/6: 150) ist. In Vorwegnahme der Licht- und Sehensmetaphorik, die in den Fassungen von 1804 und 1805 noch systematischer ausgestaltet wird, wird das Wissen in diesem Sinne auch als „der lebendige Lichtzustand“ (II/6: 149) bzw. „Lichtzustand und Sehen“ (II/6: 151) bezeichnet¹⁵⁶. Unverkennbar wird die aus der frühen Wissenschaftslehre bekannte Form des unmittelbaren Selbstbewusstseins auf die Grundstruktur des Wissens übertragen. In einem damit wird aber klar, dass nunmehr *ihr Einheitssinn* als solcher in Frage steht. Genauer wird das in ihr geforderte Verhältnis zur reinen Einheit des Absoluten, die in Analogie zu derjenigen der Tathandlung gedacht wird, nicht mehr von vornherein vorausgesetzt. Dieses Verhältnis muss vielmehr selbst analysiert und begründet werden.

¹⁵⁶ In den Kapiteln 4-5 wird in Details zu sehen sein, welche erkenntnistheoretische Schlüsselrolle der Lichtbegriff in der *WL-1804/II* und der *WL-1805* spielt und wie er in beiden Hauptfassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 dennoch unterschiedlich gefasst wird.

Mittels des Verhältnisses vom Absoluten und Wissen wird daher der einheitstheoretische Unterbau, der die Absolutheit und die Subjektivität des transzendentalen Prinzips trägt und rational zu explizieren erlaubt, zum ersten Mal für sich durchzudenken sein.

In der Tat wird dieser Unterbau in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 noch intensiver und thematischer analysiert. Dies geht so weit, wie eingangs erwähnt, dass die Aufgabe, „[a]lles Mannigfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen“ (II/7: 68; II/8: 8; II/7: 303) den gemeinsamen Ausgangspunkt der drei Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804 bildet. Es wäre aber verfehlt, darunter ausschließlich eine Elimination aller Mannigfaltigkeit zugunsten einer differenzlosen Einheit zu verstehen¹⁵⁷. Vielmehr wird dabei die Möglichkeitsbedingung des Verhältnisses von Einheit und Mannigfaltigkeit auf die entscheidende Frage hin untersucht, was absolute Einheit in Wahrheit bedeuten soll. Das zeigt sich vor allem in der nachträglichen Erläuterung, die Fichte in §6 der *WL-1804/II* darüber liefert, was in §1 mit der Zurückführung aller Mannigfaltigkeit auf absolute Einheit gemeint wird.

Wie bereits in §1 betont wird, ist diese Aufgabe in Wahrheit so wesentlich wie die umgekehrte, nämlich einer Ableitung aller Mannigfaltigkeit aus absoluter Einheit (II/8: 84), sodass „das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige“ wechselseitig begreifbar wird (II/8: 8). In §6 zieht Fichte nun daraus die Folge, dass das Prinzip absoluter Einheit nur das sein kann, was es ist, wenn es das Prinzip von Einheit und Differenz, d. h. „das Prinzip der erscheinenden Einheit und erscheinenden Disjunktion zugleich“ ist (II/8: 86). Es kann „nicht Prinzip der Einheit sein [...], ohne zugleich in demselben Schlage Prinzip der Disjunktion zu sein, und umgekehrt“ (II/8: 86).

Das scheint auf dem ersten Blick zu bedeuten, dass absolute Einheit keine schlechthin differenzlose Einheit sein kann, weil sie dazu imstande sein muss, Differenz aus sich heraus zu erklären. So müsste sie eine in sich differenzierte, oder genauer, eine sich in sich differenzierende Einheit sein. Auch hier ist es aber falsch, darauf zu schließen, dass der Gedanke einer reinen differenzlosen Einheit damit aufgegeben wird. Denn mit der Qualifizierung von Einheit und Mannigfaltigkeit als „erscheinenden“ Prinzipiate absoluter Einheit ist ein anderer entscheidender Aspekt der letzteren verbunden: Sie erscheint eben nicht. Fichte drückt das so aus: „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*.“ (II/8: 86) Absolut reine Einheit selbst ist demnach unsichtbar, weil unmittelbar: Indem sie dem Akt des Sehens selbst innewohnt, wird sie nicht gesehen. So ist sie

¹⁵⁷ So die leitende These von Gloy 1982, 86-94.

per se weder als Einheit noch als Differenz erkennbar, obwohl sie gerade als solche das Prinzip all dessen ist, was als Einheit und Differenz erkannt werden kann.

Es genügt an dieser Stelle, lediglich zu konstatieren, dass ein Zusammenhang von reiner Einheit und differenzierter Einheit in Fichtes Konzeption der absoluten Einheit in der *WL-1804/II* vorliegt. Wie ein solcher Zusammenhang möglich ist, steht zunächst dahin. Das dringendere Problem ist hier, wie er genauer zu verstehen ist. Man sieht, dass in einer solchen komplexen Konzeption der Einheitsbegriff selbst hoffnungslos mehrdeutig zu werden droht. Fichtes Art, nicht nur zwischen verschiedenen Darstellungen der Wissenschaftslehre, sondern in einer und derselben seine Terminologie flüssig und variabel zu halten, hilft dazu freilich wenig. Sie ermöglicht aber auch, dass ein und derselbe Sachverhalt mit verschiedenen Begriffen artikuliert und so zu größerer Klarheit gebracht werden kann.

Zu diesem Zweck ist abschließend ein Passus aus der *WL-1805* heranzuziehen, der eine Analyse beider Grundformen der absoluten Einheit innerhalb des als „Licht“ bezeichneten Selbstbezugs des Wissens in frappierender Klarheit darstellt. An dieser Stelle ist die systematische Verortung dieser Analyse im Gedankengang des Texts und die Rekonstruktion ihres eigentlichen Theoriegehalts noch nicht anzustreben. Es geht lediglich darum, eine begriffliche Konstellation verfügbar zu machen, mit der jene Einheitsformen möglichst präzise artikuliert werden können:

„Also das absolute Licht sieht schlechthin sich ein, wie es an sich ist, und es ist, wie es sich einsieht; denn es ist ja nichts anders *denn Licht*; u. es *ist* eben absolut Licht im absoluten sich einsehen. - . S. u. O. entsteht freilich, eben weil es Licht ist: demnach Duplicität: beide aber sind gleichfalls, weil es Licht ist, schlechthin *dasselbe*; also *Identität*, welche wiederum nur ist, in Beziehung auf die Duplicität: Ausser diesem Resultate der blossen Form des zweimal setzens desselben, welche im quale durchaus keinen Unterschied macht, ist nicht einmahl Identität, die ja auch nur wieder ein Gegenbegriff der Duplicität ist, sondern *innere Einheit*.“ (II/9: 212)

Entscheidend hier ist die Unterscheidung von Identität und Duplizität auf der *einen* Seite und dem, was „innere Einheit“ genannt wird, auf der *anderen* Seite. Die Grundlage beider Seiten ist der Sachverhalt, dass das Bestehen und das wissende Selbstverhältnis des Lichts zusammenfallen. Das Licht stellt ein unmittelbares Selbstwissen dar: Es weiß von sich selbst, indem es nur ist, und ist unmittelbar Subjekt und Objekt eines und desselben Wissens. Darin liegt der erste wichtige Punkt in Fichtes Ausführungen: Die Identität von Subjekt und Objekt und die Differenz („Duplizität“) beider kommen notwendig in wechselseitiger Implikation zu

Stande. Identität ist nur „in Beziehung auf die Duplicität“ bzw. „nur wieder ein Gegenbegriff der Duplicität“. Das unmittelbare Selbstwissen bringt sich daher notwendig in das Relationsgefüge von Identität und Differenz, insofern es Wissen ist.

Das Wissen ist in diesem Sinne eine ursprüngliche differenzierte und selbst-differenzierende Einheit. Es ist aber zugleich mehr als eine solche. Denn das Relationsgefüge von Identität und Differenz wird dann im nächsten Schritt als das „Resultat der bloßen Form des zweimal Setzens desselben“ bestimmt. Wie diese Operation *per se* zu verstehen ist, steht dahin. Der zweite wichtige Punkt liegt vielmehr darin, dass wenn man von diesem Resultat absieht, und das, was Fichte hier das „Quale“ des Lichts nennt, abstrakt betrachtet, kommt man an eine Einheit ohne Identität und ohne Differenz heran, die nicht in jenem Relationsgefüge aufgeht. Mit dem Begriff von Quale wird eine absolut einfache Einheit bezeichnet, die sich „in sich selber nicht weiter auflösen“ kann (II/9: 211). Ihre Charakterisierung als „innere Einheit“ besagt ferner, dass sie von jenem Resultat als einem äußeren zu unterscheiden ist. Ein Resultat aber ist Resultat einer Handlung. Die Innerlichkeit dieser differenzlosen Einheit liegt demnach im unmittelbaren Vollzug eines Akts, der hier der des Sich-Einsehens des Lichts ist.

Zwei wichtige Schlüsse können nun gezogen werden. Es ist erstens möglich, das, was bisher als eine ursprünglich differenzierte Einheit bezeichnet wird, als eine unmittelbare Wechselimplikation von Identität und Differenz zu begreifen. Es ist dieselbe Einheit, die Fichte in den Blick bringt, wenn er in der frühen Wissenschaftslehre die „Ichheit“ als unmittelbares „Subjekt-Objekt“ bezeichnet. Wie bereits gesehen kann das letztere nicht als eine einfache Identität verstanden werden. *Denn es gibt schlicht keine einfache Identität*: Identität besteht nur in Beziehung auf Differenz und umgekehrt. Das, was bisher reine Einheit heißt, ist dagegen als eine „innere Einheit“ zu begreifen: eine solche, die – der Tathandlung analog – nur im Aktvollzug besteht, qualitativ absolut einfach ist, und in diesem Sinne jenseits des ganzen Relationsgefüges von Identität und Differenz liegt.

Zweitens ist auch klar geworden, dass beide, sowohl die Zwei-Einheit von Identität und Differenz als auch die reine Einheit ohne Identität und Differenz, als abstrakte Momente eines und desselben Funktionszusammenhangs zu verstehen sind und keineswegs voneinander getrennt oder für sich hypostasiert werden dürfen. Im Rahmen der Theorie des Wissens, der die mittlere Wissenschaftslehre umfasst, bildet dieser Zusammenhang nicht anderes als das Wissen selbst, in dessen Binnenstruktur das Verhältnis von Tätigkeit und Selbstbewusstsein noch einmal – und diesmal thematisch und explizit einheitstheoretisch – zum Problem wird.

Eine weitere Charakterisierung des Lichts in der *WL-1805* gibt deutlich zu erkennen, dass für dieses Verhältnis ein radikalerer Begriff eben des *Verhältnisses* als solchen

erforderlich ist: „das Licht ist die absolute Relation“ (II/9: 211). Denn wenn die reine Einheit als die Absolutheit des Wissens und in diesem Sinne als *das* Absolute zu verstehen ist, kann das Wissen als eine selbst-differenzierende Einheit nur absolut sein, wenn es eine Relation zum Absoluten hat oder vielmehr selbst diese Relation ist. Hier stellt sich aber die entscheidende Frage: Ist der Begriff einer absoluten Relation nicht ein absolutes Oxymoron? Wie ist eine absolute Relation überhaupt möglich? Wäre das Absolute wahrhaft absolut, so könnte es in keiner Relation stehen. Wäre das Wissen aber eben eine absolute Relation, so wäre es als Relation überhaupt ohne sein Bezogensein auf das Absolute nicht möglich. Sollte aber diese Relation letztlich doch möglich sein, so müsste sie die nicht mehr hinterfragbare Einheit *beider* Einheitsformen liefern, um nicht in den abstrakten Gegensatz beider und letztlich in einen Prinzipiendualismus zu münden. Die Theorie des Absoluten und seiner Äußerung hätte demnach nichts anderes als die Begründung einer solchen Einheit zur Aufgabe.

2.5 Letztbegründung als Selbstbegründung

Drei Problemlagen, die den zentralen Theorieentwicklungen der mittleren Wissenschaftslehre zugrunde liegen, sind nun in groben Zügen rekonstruiert worden. So kann der von ihnen gebildete Gesamtzusammenhang im Rückblick auf sie expliziert werden. In dieser Hinsicht ist zunächst die Wechselbeziehung der drei rekonstruierten Problemlagen, und im Anschluss daran der Aufschluss zu erörtern, den sie über das Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre im Vergleich zu demjenigen der frühen Wissenschaftslehre zu geben vermag.

Anhand von Fichtes Auseinandersetzungen mit Jacobi und Schelling wird die Entwicklung der Realitäts- und Subjektivitätsproblematik der mittleren Wissenschaftslehre auf Problemlagen zurückgeführt, die sich wie folgt zusammenfassen lassen. Jacobis Kritik am „Nihilismus“ der Wissenschaftslehre kommt einer skeptischen Infragestellung der Realität des transzendentalen Prinzips gleich, die durch keine auf diesem Prinzip fundierte Theorie der Erfahrungsrealität gekontert werden kann. Sie machte ein zentrales Explikationsdefizit in Fichtes Konzeption des Prinzips als reiner Tätigkeit spürbar und veranlasste das Umdenken des Begriffs des Seins in der mittleren Wissenschaftslehre. Andererseits legt Schelling mit seiner Kritik am „Subjektivismus“ der Wissenschaftslehre und seiner identitätsphilosophische Konstruktion des Absoluten eine Prinzipienkonzeption vor, die die eigene epistemische Bedingung nicht zu rechtfertigen vermag und in diesem Sinne für Fichte als dogmatisch gilt. Die Auseinandersetzung mit ihr forderte Fichte seinerseits dazu heraus, den Zusammenhang

von Absolutheit und Subjektivität im transzendentalen Prinzip und die Möglichkeit einer kritischen Legitimation spekulativer Absolutheitserkenntnis durch die Neubestimmung der Subjektivität als Äußerung bzw. Erscheinung des Absoluten radikaler aufzuklären, und trug dadurch zur Vertiefung der Subjektivitätsproblematik der mittleren Wissenschaftslehre bei.

Wie eingangs bemerkt greifen beide Problemlagen aber in Wirklichkeit ineinander. Sie sind jeweils auf Motive bezogen, die in beiden kritischen Auseinandersetzungen in unterschiedlichen Formen anzutreffen sind. Das wichtigste davon ist das spekulative Problem der Einheit. Dieses ist in der Rekonstruktion jener Auseinandersetzungen tatsächlich auch teilweise zum Vorschein gekommen: Jacobis Spinoza-verwandte Kritik an Fichte zielte auf die Wissenschaftslehre als einen absoluten Monismus der Vernunft ab und verfocht dagegen die metaphysikkritische Konzeption einer unüberwindbaren Dualität von Philosophie und Unphilosophie; im Zentrum von Fichtes und Schellings Streit über das Absolute standen dann gerade die Kernfragen der klassischen Metaphysik, wie die Einheit des Absoluten begrifflich zu artikulieren ist, und wie der Übergang von absoluter Identität zur Differenz bzw. von absoluter Einheit zur Mannigfaltigkeit überhaupt möglich ist.

Doch musste die Einheitsproblematik in einem dritten Schritt eigens in den Blick genommen werden, weil sie die Substanz einer Entwicklungslinie darstellt, die weniger aus Fichtes Reaktion gegen seine Kritiker als aus einem der Wissenschaftslehre ureigenen Problembestand hervorgeht. Es wurde gezeigt, dass das Prinzip der frühen Wissenschaftslehre, d. h. das absolute Ich, in seinen bekannten Bestimmungen als Tathandlung und als Selbstbewusstsein eine selten erkannte Zweideutigkeit in sich birgt: In ihm wird eine reine, differenzlose und relationslose Einheit (die Tathandlung) und eine konstitutiv selbst-differenzierende Einheit (das Selbstbewusstsein als unmittelbares Subjekt-Objekt) zugleich behauptet. Folglich konnte gezeigt werden, dass die Theorie des Absoluten und des Wissens in der mittleren Wissenschaftslehre in Wahrheit eine spekulative Theorie der Einheit darstellt, die beide genannten Grundformen der absoluten Einheit sowohl für sich wie in ihrem paradoxen Verhältnis zu analysieren und zu begründen versucht.

Vor diesem Hintergrund kann festgehalten werden, dass durch die Explikation der Einheitsproblematik eine begriffliche Struktur offenlegt wird, die den Seinsbegriff und den Erscheinungsbegriff in sich zu integrieren vermag. Denn so wie der Seinsbegriff in der mittleren Wissenschaftslehre vorwiegend mit dem des Absoluten identifiziert wird, ist der Erscheinungsbegriff in diesem allgemeinen Zusammenhang als Interpretament des Wissensbegriffs bekannt. Daraus folgt, dass aus einheitstheoretischem Gesichtspunkt das Sein der reinen Einheit und die Erscheinung der selbst-differenzierenden Einheit entsprechen würde.

Ohne diese Entsprechung hier weiter expliziert zu können, ist nun jedoch schon einzusehen, dass das Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre, deren Grundgedanken das Absoluten als Sein und das Wissen als Erscheinung darstellen, aus diesem Gesichtspunkt insgesamt als eine spekulative Theorie der Einheit charakterisiert werden kann.

Umgekehrt kann die Einheitsproblematik aber auch nicht ohne Bezug auf die Realitätsproblematik und die Subjektivitätsproblematik verstanden werden, sofern sie eben *nur* in der Bearbeitung einer begrifflichen Struktur besteht, die an sich eine Vielzahl systematischer Interpretation zuließe und in der Tat auffordert. Insbesondere darf die Einbeziehung der spekulativen Einheitsproblematik in die Wissenschaftslehre nicht zum Schluss verleiten, dass nun aus der Wissenschaftslehre eine vorkritische Einheitsmetaphysik würde. Denn die Frage nach absoluter Einheit wird doch nur dadurch hervorgerufen, dass das transzendente Prinzip in Bezug auf seine Realität und seine Subjektivität einer tieferen Analyse bedarf. Darauf zurückbezogen stellen reine Einheit und selbst-differenzierende Einheit keine für sich bestehende Gedankendinge, sondern grundsätzlich nichts anderes als die Einheitsformen der ursprünglichen Selbstkonstitution des transzendenten Prinzips.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich das Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre im Ganzen als das einer prinzipientheoretischen Grundlegung der Wissenschaftslehre charakterisieren lässt. Denn die Probleme von Realität, Subjektivität und Einheit beziehen sich allesamt auf Unklarheiten bzw. Implikationen in der Prinzipienkonzeption der frühen Wissenschaftslehre, deren sich Fichte erst im Laufe kritischer Auseinandersetzungen wie kritischer Selbstreflexion von 1799 bis 1805 allmählich bewusst geworden ist. Folglich ist deren Behebung auch erst in seiner philosophischen Arbeit dieser Zeit überhaupt zur Aufgabe geworden. Dadurch brachte er schließlich eine Gestalt der Transzendentalphilosophie zustande, die einerseits – wie nun klar geworden sein sollte – keine Konzession gegenüber überwundenen bzw. konkurrierenden Formen der dogmatischen Metaphysik macht, andererseits sich aber nicht nur der äußeren Gestalt nach erheblich von derjenigen Gestalt der Transzendentalphilosophie unterscheidet, die in der frühen Wissenschaftslehre dargestellt wird und in dieser Form in der Philosophiegeschichte als repräsentativ gilt.

Worin, so ist bei der Klarstellung des systematischen Problembewusstseins der mittleren Wissenschaftslehre abschließend zu fragen, gründet dieser Unterschied und wie lassen sich beide dadurch unterschiedenen Grundlegungsformen der Transzendentalphilosophie in einem und demselben Zusammenhang begreifen?

Angesichts der nun aufgezeigten Orientierung an der Aufgabe prinzipientheoretischer Grundlegung in der mittleren Wissenschaftslehre kann eine provisorische Antwort auf diese Frage vorgeschlagen werden. Hierbei kann von der Beobachtung ausgegangen werden, dass keine der Probleme, die in der Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre in den Vordergrund rücken, im Rahmen der frühen Wissenschaftslehre explizit anzutreffen sind. Die Fragen nach der ursprünglichen Realität, der Verbindung von Absolutheit und Subjektivität, der spekulativen Einheitsform des transzendentalen Prinzips werden in der frühen Wissenschaftslehre nicht nur nicht gelöst, sondern nicht einmal formuliert.

Das ist aber kein Zufall. Denn die frühe Wissenschaftslehre stellt sich eine Grundaufgabe, die sich an der Grundaufgabe der kantischen Transzendentalphilosophie orientiert. Kants Formulierung dieser Aufgabe besteht bekanntlich in der Frage: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“¹⁵⁸ Fichte schließt sich explizit daran an, wenn er in der *WLn* die Aufgabe der Transzendentalphilosophie mit der folgenden Frage zusammenfasst: „[W]ie kommen wir dazu anzunehmen; daß den Vorstellungen in uns etwas auser uns entspreche?“ (IV/3: 330)¹⁵⁹ Damit drückt sich die Aufgabe einer transzendentalen Theorie der Erfahrung aus. Genauer besteht dieser Aufgabe in einer Kritik des Selbst- und Weltverständnisses des natürlichen Erfahrungsbewusstseins und des Aufweises der transzendentalen Möglichkeitsbedingung der Objektivität bzw. der objektiven Erfahrungswelt.

Diese ist die Aufgabe, die die kantische Transzendentalphilosophie wie die Jenaer Wissenschaftslehre als eine Subjektivitätstheorie kennzeichnet, die das Verhältnis von Subjekt und Objekt bzw. Ich und Welt im Ich als dem Wesen endlicher Vernunft begründet. Mit anderen Worten ist die Transzendentalphilosophie in einem und demselben Maß eine Theorie der Erfahrung wie eine Theorie des Ich, indem sie sich zum Erklärungsziel macht, was individuelle Subjekte eines bewussten Lebens *a priori* ermöglicht und wie das, was sie als Wirklichkeit erfahren, in ihrer so ermöglichten Subjektivität begründet ist. So ist Fichtes Anspruch, Kants Subjektivitätsprinzip durch das eigene zu überbieten, auch nur aufgrund der mit Kant geteilten Aufgabenstellung verständlich: Das „Ich bin“, das als „Princip der Subjectivität überhaupt“ (III/2: 315) sowohl über das „Ich denke“ hinausgeht wie es in sich einschließt (I/2: 262), wird nur insofern als Prinzip der Transzendentalphilosophie aufgefasst, als sich die letztere als eine Theorie der Möglichkeitsbedingung der Erfahrung versteht.

¹⁵⁸ KrV, B19.

¹⁵⁹ Dieselbe Fragestellung steht auch im Zentrum der *Zweiten Einleitung* von 1797 (GA I/4: 186).

Die theoretischen Probleme, die sich im Kielwasser von den Umbrüchen der nachkantischen Philosophie um 1800 aufdrängten, sind aber insgesamt auf eine andere Grundaufgabe bezogen, die grundsätzlich in der Beantwortung folgender Fragen besteht: Ist ein absolut unbedingtes Prinzip der Philosophie überhaupt möglich? Und soll es möglich sein, wie ist es genau zu denken und begründen? Im Lichte des Ausgeführten liegt auf der Hand, dass Jacobi die erste Frage verneint und Schelling eine gegen Fichte gerichtete Antwort auf die zweite Frage geltend macht. Es gibt also gute Gründe für die Annahme, dass sie Fichte auf das Bedürfnis aufmerksam gemacht haben, aus dem Standpunkt der eigenen Philosophie, d. h. der Transzendentalphilosophie diese Fragen zu beantworten. Das, was sich daraus entwickelt, zeigt allerdings deutlich, dass dies nicht in einem Begründungsprogramm möglich ist, das bloß *im Ausgang vom* transzendentalen Prinzip Ableitungen von Prinzipiaten vollzieht. Vielmehr wird die Transzendentalphilosophie auf eine Aufgabe angewiesen, die sich erst in der Form einer *Rückkehr* zu den prinzipientheoretischen Grundlagen bewältigen lässt, die von jenem Ableitungsprogramm vorausgesetzt, in ihm aber nicht zum Thema wird. Dies bringt Fichte in der *WL-1805* so zur Sprache, dass die Wissenschaftslehre über eine Theorie der Erfahrung hinaus und um ihre metaphilosophische *Selbsterklärung* erweitert wird: “Zwei Haupttheile des *Wissens*: Objektives Bewußtseyn, nach Gesetzen einhergehend; Form. Bewußtseyn u. Erfassung wieder dieser Gesetze als Gesetze in der Philosophie, u. in specie in der W.L. Im Einheitspunkte; nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Ph. selbst erklärend in der Ph.” (II/9: 286)

Die in der mittleren Wissenschaftslehre leitende Aufgabe der prinzipientheoretischen Grundlegung erweist sich so als die einer *Selbstreflexion* des transzendentalen Denkens: Die transzendente Möglichkeitsbedingung der Erfahrung muss *selbst* in ihrer Möglichkeitsbedingung begründet werden, und zwar auf solche Weise, die zu keinem unendlichen Begründungsregress führt, sondern der Begründungskette im streng immanenten Selbstverhältnis, d. h. in der ursprünglichen und voraussetzungslosen Selbsttermöglichung des transzendentalen Prinzips ein Ende setzt. Darauf zielt Fichtes Theorie des Wissens ab, wenn sie, wie in dieser Arbeit insgesamt zu zeigen ist, das Absolute als Sein und das Wissen als seine Erscheinung in einem und demselben Begründungszusammenhang zum Thema macht. Die Idee der prinzipientheoretischen Letztbegründung entfaltet erst hiermit ihr wahres Potential: Letztbegründung ist nicht bloß, obwohl auch notwendig *transitiv*, d. h. auf ein Nicht-Prinzip bzw. Prinzipiat bezogen, sondern ebenso notwendig und gar vorrangig *reflexiv* und *selbstbezüglich*, d. h. auf das Prinzip selbst bezogen und insofern *Selbstbegründung*.

In dieser Aufgabe können somit die eigentümliche Problemdimension und das systematische Grundanliegen des gesamten Grundlegungsprogramms der mittleren Wissenschaftslehre gesehen werden. Die in ihm entwickelten Theorieansätze wurden nun auch an die Problemkomplexe vom Absoluten als Sein, dem Wissen als Erscheinung und der Einheitsformen beider zurückgebunden und in ihrer Grundstruktur umrissen. Dieses Programm konkreter zu bestimmen heißt, den eigentümlichen Begründungsrahmen und die argumentativen Gehalte jener Ansätze zur Entfaltung zu bringen und ihre systematischen Konsequenzen durchzudenken.

3 Die Wissenschaftslehre als Selbsterkenntnis des Wissens

3.1 Hinweise auf Methodenprobleme

Die Methode einer Philosophie gehört wohl zu denjenigen Gegenständen, die hinreichend aufzuklären dieselbe Philosophie sozusagen am wenigsten von Haus aus befähigt ist. Das besagt mitnichten, dass sie über ihre Methode nicht zu reflektieren vermag. Ganz im Gegenteil ist die allgemeine philosophische Methodenreflexion und gewiss die Reflexion über die eigene Methode eine unabdingbare Aufgabe jeder selbstverantwortlichen Philosophie. Doch weil die Methode das ist, in dem eine Philosophie sich überhaupt konstituiert und von der ausgehend sie in allen Bereichen des Denkens verfahren muss, wird sie auch von der Reflexion über sie vorausgesetzt. So bildet die eigene Methode als Gegenstand der Reflexion eine besondere Herausforderung für jede Philosophie. Das ist erst recht so, wenn nicht danach, was eine Philosophie als die eigene Methode versteht, sondern danach gefragt wird, wie sie hinsichtlich ihrer tatsächlichen Verfahrensweise am besten zu verstehen ist. Im letzteren Fall wird gleichsam nach dem Raum gefragt, in dem sich eine Philosophie denkend bewegt und den sie für eben diese Bewegung jedoch nicht eigens thematisieren muss.

Im Vorangegangenen ist an verschiedenen Stellen angedeutet worden, dass die Einheit der mittleren Wissenschaftslehre als einer Werkkonstellation auch in einer methodischen Hinsicht begründet ist¹⁶⁰. Es lagen nämlich Indizien dafür vor, dass die einheitliche Entwicklung, die den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805 zugrunde liegt, auch ihre Darstellungsmethode betrifft. Nachdem nun die historischen und systematischen Aspekte dieser Entwicklung geklärt worden sind, kann nun ihr methodischer Aspekt zum Thema gemacht werden. In dieser Hinsicht wird dasselbe zu zeigen sein, das von den systematischen Hauptthemen der mittleren Wissenschaftslehre gezeigt wurde: dass die methodische Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre in Fichtes Reaktion auf eine Problemlage besteht, die in der frühen Wissenschaftslehre im Ganzen latent bleibt, zu der die Wissenschaftslehre aber als das Programm transzendentalphilosophischer Letztbegründung unumgänglich getrieben wird. Diese Entwicklung zu rekonstruieren heißt demnach, eine weitere notwendige Voraussetzung für das Verständnis des Theorieprogramms der mittleren

¹⁶⁰ Der Klarheit halber wird im Folgenden zwischen dem Begriff „methodisch“ und dem von „methodologisch“ stipulativ unterschieden. Unter „methodisch“ wird alles verstanden, das eine (philosophische) Methode betrifft; hingegen wird „methodologisch“ nur verwendet, um eine Angelegenheit zu bezeichnen, die mit einer *Reflexion* oder *Untersuchung über* eine Methode zu tun hat. Der Begriff „methodisch“ ist demnach extensional umfassender als der Begriff „methodologisch“. Ein Problem kann methodisch sein, ohne methodologisch zu sein, nicht aber umgekehrt.

Wissenschaftslehre zu explizieren, und zwar in einer solchen Hinsicht, die nicht nur das Was, sondern vor allem das *Wie* dieses Programms betrifft.

Ein Rückblick auf die besagten Indizien in historischer Reihenfolge kann die Konturen der in Frage stehenden Entwicklung klarer erkennen lassen. Das erste davon war Fichtes Erklärung dessen, worauf die „[d]rei Jahre unablässiger Arbeit an der Wissenschaftslehre“ (III/5: 167) von 1801 bis 1803 für ihn gingen, in seinem Brief an Schiller vom 9. Juni 1803. Dieser Brief zeugt davon, wie gesehen, dass Fichte zu diesem Zeitpunkt noch mit voller Kraft um die neue Darstellung der Wissenschaftslehre rang. Dabei sticht der Gedanke hervor, dass die Lösung zum „Streit über Subjektivismus, oder Objektivismus“ in einem Zugang zur Vernunft, d. h. zum Prinzip der Philosophie liege, der die Vernunft nicht bloß *beschreibt*: „Es gilt nicht, die Vernunft zu *beschreiben*, sondern die Vernunft zu *seyn*.“ (III/5: 168) Verweist diese Rede vom Streit deutlich auf den Streit mit Schelling um das Absolute, so scheint die evokative wie erläuterungsbedürftige Idee, dass die Philosophie die Vernunft „zu sein“ habe, auf ein methodisches Problem hinzudeuten, das selbst in der *WL-1801/02* nicht zu Fichtes Zufriedenheit behandelt wurde.

Ein solches Problem wird mindestens in einer möglichen Hinsicht explizit formuliert, als Fichte die Entscheidung, um 1804 dem neuen Vortrag der Wissenschaftslehre den Buchdruck zu verweigern, nicht bloß politisch, sondern philosophisch begründet. Das war das zweite Indiz eines methodischen Neuansatzes der Wissenschaftslehre von 1804-05. Diese Begründung bestand darin, wie auch schon gesehen, dass die Wissenschaftslehre „sich nicht historisch erlernen läßt; sondern ihr Verständnis die Kunst zu philosophiren voraussetzt, welche am sichersten durch mündlichen Vortrag und Unterredung erlernt und geübt wird.“ (II/7: 49) Diese Begründung hat zu dem geführt, was oben in 1.4 als die pädagogisch-literarische Sonderform der mittleren Wissenschaftslehre bezeichnet wurde. Sie bedarf auch gewiss der Erläuterung. Warum soll eine Philosophie, die sich überhaupt sprachlich mitteilen lässt und in der Tat lassen muss, besser mündlich als schriftlich mitzuteilen sein? Was bedeutet dies für die Leser des *Texts* der Wissenschaftslehre, die Fichtes mündlichem Vortrag nicht beizuwohnen vermögen¹⁶¹?

In demselben Zusammenhang wurde auf ein drittes Indiz eines zentralen Methodenproblems in der Wissenschaftslehre von 1804-05 hingewiesen. Dies war Fichtes Bemerkung in der *WL-1804/I*, dass „die bisherigen Darstellungen der W.L.“ in einer „Fakticität

¹⁶¹ Selbstverständlich schließt das den Autor und die Leser dieser Arbeit ein, die sich 200 Jahre nach Fichtes Tod um das Verständnis der Wissenschaftslehre bemühen.

[...] stehen geblieben“ seien, in der „der eigentliche faktische Standpunkt der W.L. und der TransscendentalPhilosophie überhaupt“ bestehe (II/7: 220). Genauer verweist diese Bemerkung darauf, so kann vorausblickend ergänzt werden, dass die Wissenschaftslehre den eigenen Status als eine Darstellung des transzendentalen Prinzips, den sie zunächst nur als ein Faktum annehmen kann, in eben dieser Darstellung aufklären lassen muss, weil sie sonst einen Standort voraussetzen müsste, der nicht in jenem dargestellten Prinzip begründet wäre. In demselben Text bezeichnet Fichte diesen Standort als „das eigene drüber schwebende subjektive Bewußtsein des W.L. [*scil.* Wissenschaftslehrers]“ (II/7: 74). Eine Theorie, die den eigenen Standort nicht in sich reflexiv einzuholen vermag, wäre demnach eine „fremde objektiv-faktische Theorie, nicht genetischevidente W.L. [*scil.* Wissenschaftslehre]“ (II/7: 145).

Diese nun noch einmal vergegenwärtigten Indizien werfen jeweils ein unterschiedliches Licht auf die methodischen Probleme bezüglich der Darstellung der Wissenschaftslehre, die für Fichte im Gefolge von seiner Arbeit an der *WL-1801/02* zunehmend Gewicht gewannen und die er in den Fassungen von 1804-05 systematisch in Angriff nahm. Ihre Entwicklung begann streng genommen jedoch nicht erst *nach*, sondern bereits *in* der *WL-1801/02*, und zwar in einer Hinsicht, die im Zusammenhang mit der systematischen Problemlage der mittleren Wissenschaftslehre schon oben in den Blick genommen wurde. Diese besteht laut der obigen Rekonstruktion im Bedürfnis nach einer prinzipientheoretischen Grundlegung des transzendentalen Systems, die anders als dessen reflexive Selbstbegründung nicht möglich wäre. Dementsprechend wird eine systemarchitektonische Wendung von der transzendentalen Theorie der Erfahrung der frühen Wissenschaftslehre hin zur reinen Selbstreflexion der transzendentalen Theorie der mittleren Wissenschaftslehre vollzogen. Es liegt nahe, dass eine solche Wendung eine neue Verfahrensweise mit sich führen würde. Da die *WL-1801/02* den Ausgangspunkt dieser Wendung bildet, stellt sie in Wirklichkeit auch schon im Vergleich zur frühen Wissenschaftslehre eine methodische Erneuerung dar, die für das Verständnis des um 1804 und 1805 zustande gekommenen Methodenansatzes unerlässlich ist.

Im Ganzen ist daher zu postulieren, dass der Methodenraum der mittleren Wissenschaftslehre von zwei grundlegenden Verschiebungen strukturiert wird. Die eine geschieht in der *WL-1801/02* in Abgrenzung zur frühen Wissenschaftslehre und findet ihren Ausdruck in der Theorie des absoluten Wissens. Es ist zu zeigen, dass diese Theorie in methodischer Hinsicht einen Schritt weiter in die Richtung der Aufgabe einer reflexiven Selbstbegründung des transzendentalen Denkens als die frühe Wissenschaftslehre geht, aber nichtsdestoweniger ein grundlegendes Erklärungsdefizit nach sich zieht. Die andere geschieht

dann um 1804-05, bildet eine gemeinsame Grundlage der vier Fassungen dieser Jahre und grenzt sie gegenüber der *WL-1801/02* ab. Sie wird von Fichte selbst ausdrücklich reflektiert und bringt zum ersten Mal – so die Hypothese – eine tragfähige methodische Grundlage für die besagte Aufgabe zustande, die zugleich ein radikal neues Format philosophischer Begründung und Mitteilung darstellt.

Im Folgenden sind diese zwei Verschiebungen sukzessiv zu erörtern. Im Anschluss daran kann gezeigt werden, wie die um 1804-05 systematisch umgesetzte Vorgehensweise der Wissenschaftslehre eine ungewöhnliche Auffassung der sprachlich bedingten Theoriebildung mit sich führt, die eine unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis und die Interpretation dieser Fassungen der Wissenschaftslehre als philosophischer Texte bildet.

3.2 Die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens

Die *WL-1801/02* ist die erste Fassung der Wissenschaftslehre, in der das „Wissen“ als der neue und definitive Prinzipienbegriff der Wissenschaftslehre auftritt. Trotz der systematischen, inhaltlich-strukturellen und terminologischen Analogien, die sich zwischen dem Ichbegriff der Jenaer Wissenschaftslehre und dem in der mittleren Wissenschaftslehre ins Zentrum gerückten Wissensbegriff ziehen lassen, handelt es sich bei diesem Begriffswandel um keine bloße Umbenennung desselben Gedankens. An den systematischen Problemhintergründen der mittleren Wissenschaftslehre konnte im 2. Kapitel vielmehr gezeigt werden, dass das Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre im Ganzen grundlegend umorientiert wird: Während der Bezug des transzendentalen Prinzips zu den von ihm ermöglichten Strukturen der empirischen Subjektivität und der von ihr erfahrbaren Wirklichkeitstypen der Jenaer Wissenschaftslehre in den Vordergrund gestellt wird, stellt die mittlere Wissenschaftslehre der Darstellung dieses Bezugs Untersuchungen voran, die nach der Wohlbegründetheit des transzendentalen Prinzips selbst fragen und so dessen innere Komplexität ans Licht treten lassen. Sie betreffen z. B. die ursprüngliche Realität des Prinzips, den Zusammenhang von Absolutheit und Subjektivität in ihm wie dessen spekulative Einheitsform. Das sind Probleme, die im Programm der Jenaer Wissenschaftslehre nicht ausdrücklich formuliert, aber strukturell impliziert und im gewissen Maß präfiguriert waren. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass die „Umstellung vom Ich auf Wissen“ in der Wissenschaftslehre ab 1801 nicht als die Ersetzung eines Prinzips durch ein anderes, sondern in erster Linie als die Verschiebung des

Begründungsprogramms der Wissenschaftslehre auf der höheren Problemstufe prinzipientheoretischer Selbstreflexion zu verstehen ist¹⁶².

Diese Verschiebung geht jedoch nicht nur aus den systematischen Problemstellungen der mittleren Wissenschaftslehre hervor, sondern liegt in einem herausragenden Sinne in ihrer Methodik begründet. Denn mit ihr wird nicht nur die Methode, sondern selbst der Ort der Methode im System der Wissenschaftslehre verändert. Der erste Schritt einer solchen Veränderung ist am Ansatz einer Selbstkonstruktion des absoluten Wissens in der *WL-1801/02* zu beobachten. Mit diesem Ansatz soll die Lösung einer zentralen Theorieaufgabe dieser Fassung der Wissenschaftslehre herbeigeführt werden. Auf diese Aufgabe muss zurückgegriffen werden, wenn gesehen werden soll, worin diese Lösung und ihre in der Entwicklung der Wissenschaftslehre markante Bedeutung bestehen.

„Die Wissenschaftslehre soll [...] seyn eine Lehre, eine Theorie des Wissens“ (II/6: 139). Dieser Satz in §3 der *WL-1801/02* formuliert die Aufgabe der Wissenschaftslehre vorläufig. Eine Theorie des Wissens hat zur Aufgabe, zu erklären, was Wissen ist. Sie ist daher, wie Fichte sogleich bemerkt, als solche „ein Wissen vom Wissen“ und insofern „selbst ein Wissen“ (II/6: 139). Ihr Gegenstand ist aber nicht das wirkliche Wissen, d. h. ein auf bestimmte Objekte bezogenes „Wissen von etwas“ (II/6: 141), sondern „das Wissen in seiner absoluten Identität, *eben als Wissen*“ (II/6: 139). Das Wissen „als Wissen“ bezeichnet in diesem Zusammenhang das alles wirkliche Wissen ermöglichende Prinzip, d. h. das, kraft dessen „von allem, so verschieden dasselbe auch sonst seyn mag, dennoch auf einer Weise *gewußt*“ wird (II/6: 139). Es muss demnach als etwas verstanden werden, welches in allen diversen Fällen des objektbezogenen Wissens vollzogen wird, von dem aber nicht als solchem gewusst wird, weil es eben als vom Wissen Vollzogenes kein Gegenstand des Wissens ist: „Das Wissen *wäre* eben, als Wissen, und wüßte eben, weil es wäre; aber es wüßte nicht von sich, eben weil es bloß wäre.“ (II/6: 139)

Die Bestimmung des Wissens in diesem Sinne als *absolutes* Wissen ist, so zentral sie in diesem Text sein wird, in diesem Zusammenhang noch nicht entscheidend. An dieser Stelle ist vielmehr darauf zu achten, dass sich die Theorie des Wissens bereits nach ihrer vorläufigen Aufgabenstellung zwei Grundbedingungen gesetzt hat. Die erste besteht darin, dass das Wissen durch nichts erklärt werden kann, das außer dem Wissen läge. Denn jedes, aus dem das Wissen erklärt werden soll, muss offensichtlich selbst gewusst werden, um überhaupt in einer

¹⁶² Die Formulierung jener „Umstellung“ entstammt Henrich 2019, 173; kritisch-konstruktiv dazu siehe Ip 2024, 281-83, wo die soeben vorgetragene Auffassung in einem ersten Versuch skizziert wurde.

Erklärung in Anspruch genommen werden zu können. So gäbe es tatsächlich nichts, aus dem man *wissen* könnte, was Wissen ist, das nicht schon selbst das Wissen voraussetzt. Das kann man als die *Universalität* des Wissens bezeichnen¹⁶³. Eine andere folgt leicht daraus: Will man dennoch das Wissen selbst erklären, d. h. als Gegenstand einer Theorie darstellen, so muss gezeigt werden, dass das Wissen *sich selbst* zur Darstellung bringen kann und genauso zur Darstellung bringen muss, wie man es darstellt. Denn es gibt eben nichts außer dem Wissen, das dazu imstande wäre. Was Wissen ist, zeigt nur Wissen: Darin liegt die *Reflexivität* des Wissens als eine zweite Grundbedingung für die Theorie des Wissens.

Diesen Bedingungen entsprechend beschreibt Fichte das Verhältnis des Wissens zu seiner Theorie, die ein „Wissen vom Wissen“ sein soll, nun wie folgt: „Im Wissen vom Wissen entäusserte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.“ (II/6: 139) Demnach wäre die Theorie des Wissens nichts anderes als „ein [...] sich selbst ergreifen und erfassen des Wissens“ (II/6: 140). Mit anderen Worten ist die Theorie des Wissens nur möglich, wenn sie sich als die *Selbsterkenntnis* des Wissens erweisen kann.

Erst wenn die Aufgabe der Wissenschaftslehre so aufgefasst wird, kann der Gedankengang des ersten Teils der *WL-1801/02* im Ganzen und insbesondere in Bezug auf ihr methodisches Verfahren verstanden werden¹⁶⁴. Während die einleitenden Partien dieses Textteils (§§1-4) einen „Begriff der Wissenschaftslehre“ (II/6: 135) entwerfen, zu welchem die soeben geschilderte Idee einer Theorie des Wissens gehört, führt dessen Hauptteil (§§5-22) diese Theorie unter dem Titel „*Ueber das absolute Wissen*“ (II/6: 143) aus und erreicht sein Ziel in der Aufklärung des Verhältnisses vom absoluten Wissen und dem Absoluten. Von diesem Verhältnis kann hier zunächst abgesehen werden. Wichtig ist vielmehr der zentrale Stellenwert, der dem Erweis, dass die Theorie des absoluten Wissens *selbst* die Selbsterkenntnis des absoluten Wissens darstellt, in diesem ganzen Gedankengang zukommen

¹⁶³ Schlösser bezeichnet dasselbe Merkmal des Wissens als dessen „Unhintergebarkeit“ (2006, 18, 2013, 78).

¹⁶⁴ Die *WL-1801/02* hat formal eine Einleitung und zwei Teile. In beiden Teilen werden jeweils in sich gegliederte Gedankengänge von äußerster struktureller Komplexität entwickelt. Trotz der Fülle der Literatur zu dieser Fassung der Wissenschaftslehre fehlt bis heute in der Forschung eine monographische Untersuchung, die die Gesamtheit des Texts auf der durch die *Gesamtausgabe* gesetzten philologischen Basis zugleich philosophisch durchzuleuchten vermag. Die älteren Kommentare (Hirsch 1914, Gueroult 1930, Janke 1970, Schrader 1970) sind auf die von I. H. Fichte stark geänderte Textfassung der *Sämtlichen Werke* bezogen und darum philologisch nicht mehr verlässlich. Brüggen 1979 referiert den Gesamttext (außer der Einleitung) in kurzen Paraphrasen, die zum Textverständnis kaum beizutragen vermögen. Stolzenberg (1986, 249-376) und Barth (1992, 311-354) rekonstruieren je den ersten Teil des Texts mit hoher argumentativ-analytischen Stringenz und sind bis heute für Interpretationsversuche unerlässlich. In ihrer Nähe steht die kurze und fassliche Rekonstruktion der Absolutheitstheorie im ersten Teil des Texts von Pecina (2007, 155-174). Keine dieser Studien berücksichtigen aber den zweiten Teil des Texts (Stolzenbergs Rekonstruktion endet zudem mit §19 des ersten Teils). Die Gesamtdarstellung des Texts im neuen *Fichte-Handbuch* (Kisser 2025) stellt philologisch und philosophisch das neue Standard dar, auf dem sich künftige Untersuchungen aufbauen können.

muss. Denn erst damit kann das Missverständnis vermieden werden, dass das absolute Wissen wie das Absolute bestimmte Gegenstände bzw. Entitäten sind, über die eine Theorie von außen her aufgestellt wird. Vielmehr müssen sie als Komponente einer Theorie verstanden werden, die von dem unbedingten Prinzip alles Wissens selbst realisiert wird und durch welche dieses Prinzip sich selbst als das, was es ist, explizit darstellt.

Von daher ist die Methode dieser Theorie im buchstäblichen Sinne eines zu verfolgenden Weges (μέθοδος im Sinne von μετ’-όδός) bestimmt. Ihr Ausgangspunkt muss im Faktum gesetzt werden, dass das diese Theorie im Denken nachvollziehende Subjekt ein endliches ist, dem zunächst auch nur endliche und relative Wissensformen zur Verfügung stehen (II/6: 144-45). Ihm ist zu Beginn nicht einmal der Gedanke eines absoluten Wissens sinnvoll zuzumuten. Somit muss dieser Gedanke zuerst auf eine ihm zugänglichen Weise aufgestellt und expliziert werden. Erst danach kann er in einem Argumentationsgang analysiert werden, der das endliche Denken dazu befähigt, sich selbst im absoluten Wissen als dem eigentlich erkennenden Subjekt zu erkennen und diese Erkenntnis nicht sich selbst, sondern dem absoluten Wissen zuzuschreiben.

Der Übergang von der ersteren Zugangsweise zum absoluten Wissen zur letzteren findet in §15 statt. In diesem Paragraphen liegt somit der Dreh- und Angelpunkt des ganzen Gedankengangs von §5 bis §22. Schematisch kann der Gedankengang bis §15 wie folgt zusammengefasst werden. Während in §§5-7 der Begriff des absoluten Wissens eingeführt und vorläufig bestimmt wird¹⁶⁵, wird in §§8-15 das absolute Wissen selbst durch ein Verfahren zum Gegenstand gemacht, das sich grundsätzlich als eine „Beschreibung des absoluten Wissens“¹⁶⁶ versteht. Dem Anschein entgegen ist der dabei eingesetzte Methodenbegriff der *Beschreibung* durchaus theoriegeladen. Er entspringt eben der Annahme, dass das Subjekt, das sich faktisch mit der Theorie des Wissens beschäftigt – „der Leser“¹⁶⁷, an den Fichte explizit appelliert –, am Beginn dieser Beschäftigung sich weder im absoluten Wissen erkennt noch zu erkennen vermag. Der Wissenschaftslehrer, der im Text durch das Pronomen „wir“ auftritt¹⁶⁸ und den Leser zu jener Erkenntnis führen soll, muss demnach dem Leser das absolute Wissen zunächst als etwas darstellen, das ihm gegenübersteht und dennoch in dieser Darstellung mit Notwendigkeit einleuchtet. Genau dies soll das Verfahren der Beschreibung leisten: „Wir müssen in der zu liefernden Beschreibung uns lediglich an die unmittelbare Anschauung des

¹⁶⁵ So der Titel von §7: „Formale und Wort-Erklärung des absoluten Wissens“ (GA II/6: 145).

¹⁶⁶ Vgl. die Titel von §8 und §9 (GA II/6: 147, 149).

¹⁶⁷ GA II/6: 145, 146, 147 usw.

¹⁶⁸ Wie z. B. in den methodologischen Anleitungen in §6 (GA II/6: 144).

Lesers halten, und ihn fragen, ob das was er dieser Beschreibung zufolge in sich erblicken wird, sich ihm wohl mit dem Bewußtseyn, daß es das absolute Wissen sey, aufdringe[.]“ (II/6: 144-145)

Ein solches Verfahren durchwaltet den Gedankengang bis §15 und läuft darin verschiedene Stationen durch, die die Strukturmerkmale des absoluten Wissens sukzessiv erhellen wie ihre komplexen Wechselbeziehungen ausbuchstabieren. Das Ganze, das durch diese Strukturen und Beziehungen gebildet wird, kommt nun in §15 in den Blick. Dabei wird der Begriff der intellektuellen Anschauung als Interpretament dieses Ganzen eingeführt (II/6: 163). Als intellektuelle Anschauung wird bekanntlich in Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins in der Jenaer Wissenschaftslehre die ursprüngliche und unmittelbare Einheit von Akt und Zustand, Vollzug und Inhalt wissenden Selbstverhältnisses bezeichnet. Es ergibt sich nun aus der Beschreibung des absoluten Wissens, dass das Zentrum des absoluten Wissens, aus dem es sich als Struktur Ganzes entfaltet und in dem seine verschiedenen Strukturmomente letztlich vereinigt sind, in eben derselben Einheit besteht: Es ist ein „in sich lebendiger Gedanken der absoluten Identität der Freiheit und des Wissens“ (II/6: 163), und zwar „in der reinen Form der Ichheit = Für“ (II/6: 166)¹⁶⁹. Wie in der Jenaer Wissenschaftslehre von der Ichheit überhaupt, muss folglich nun auch vom absoluten Wissen gesagt werden, dass es der ursprüngliche Vollzug des Für-sich-Seins in allem wirklichen Wissen ist, kraft dessen das wirkliche Wissen *sich* auf etwas anders als sich selbst beziehen kann und in jedem solchen Objektbezug sich selbst bewusst *ist*, indem es sich als Wissen vollzieht. Ihm gilt daher auch die Augenmetapher, die Fichte in der Jenaer Wissenschaftslehre gerne für das Ich verwendet: Das absolute Wissen sei „ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge.“ (II/6: 167)¹⁷⁰

Die Reflexion auf diese Charakterisierungen des absoluten Wissens führt indes zur Einsicht, dass sich die Theorie des absoluten Wissens nicht mehr als eine *Beschreibung* desselben angemessen verstehen lässt. Denn mit der Auffassung des absoluten Wissen als intellektueller Anschauung muss sein Verhältnis zu dem Standpunkt, von dem aus es als Ganzes bisher beschrieben wird, problematisch werden. Das Verfahren der Beschreibung geht wie erwähnt davon aus, dass das beschreibende Subjekt, ja der Wissenschaftslehrer vom absoluten Wissen als dem Beschriebenen unterschieden ist und es gleichsam von außen betrachtet. Wird aber das absolute Wissen nun als der ursprüngliche Vollzug des Selbstbezugs

¹⁶⁹ Diese Form wird zuerst in §9 selbstständig beschrieben (GA II/6: 149-51).

¹⁷⁰ Vgl. dazu Stolzenberg 1986, 286-287. Vergleichbare Stellen finden sich z. B. in der *WLn*m (GA IV/3: 354-55, 365-66).

in allem Wissen verstanden, so muss es auch dem Wissen zugrunde liegen, das der Wissenschaftslehrer vollzieht, indem er das absolute Wissen beschreibt. Reflektiert er nun auf diesen Sachverhalt, so kann ihm – damit auch dem Leser, der diesen Gedankengang bisher aufmerksam gefolgt ist – einleuchten, dass die ganze Beschreibung des absoluten Wissens nicht ursprünglich von ihm selbst, sondern vom absoluten Wissen betätigt wird. Mit anderen Worten erweist sich das absolute Wissen damit nicht bloß als das Beschriebene, sondern als das eigentlich Beschreibende in dessen Beschreibung.

So wird ein „WendePunkt“ (II/6: 167) im Gedankengang der Theorie des absoluten Wissens erreicht, von dem ausgehend die Beschreibung desselben zugunsten eines neuen und angemesseneren Verfahrens verabschiedet wird. Dies wird zum Ende von §15 wie folgt artikuliert:

„Zugleich tritt, mit der entdeckten Täuschung, in der sie [*scil.* die Wissenschaftslehre] sich befand, die Reflexion des Wissenschaftslehrers, als thätig, und etwas aus sich selbst, als ihr bekannt, herbeiliefernd, ab. Sie ist von nun an nur leidend, verschwindet daher in sich selbst. Alles, was von nun an aufgestellt werden soll, liegt in der aufgezeigten Anschauung, und der Verfolg ist bloß u. lediglich eine Analyse derselben [...]. Doch analysiren *wir* nicht: sondern das Wissen selbst analysirt sich, eben weil es Wissen; ein *für sich* ist.“ (II/6: 168)

Hier wird aufgrund der Bestimmung des absoluten Wissens als intellektueller Anschauung einerseits auf das bisherige Verfahren reflektiert und andererseits auf das künftige vorausgeblickt. Im Rückblick zeigt sich nämlich, dass die Beschreibung des absoluten Wissens in Wahrheit stillschweigend durch die „Reflexion des Wissenschaftslehrers“ vollzogen, als solche jedoch von einer „Täuschung“, d. h. einer ihrem Gegenstand unangemessenen Annahme geleitet wird, d. h. die, dass diese äußere Reflexion selbstständig besteht und sich von sich aus auf das absolute Wissen bezieht. Wird aber diese Annahme verabschiedet, so muss sich die Theorie des absoluten Wissens nunmehr als eine Tätigkeit verstehen, die das absolute Wissen selbst vollzieht und in der es sich auf sich bezieht und sich selbst „analysiert“.

Damit wird auf das Verfahren hingewiesen, das ab §16 eingesetzt wird. Dieses wird im nachfolgenden Gedankengang je nach Kontext als die „Selbstanschauung“ (II/6: 169) des absoluten Wissens, die „absolute Reflexion“ (II/6: 170) im Sinne von dessen Selbstreflexion und das „absolut[e] Construiren seiner selbst“ (II/6: 189) bezeichnet. Zusammenfassend kann

es deshalb als die *Selbstkonstruktion* des absoluten Wissens charakterisiert werden¹⁷¹. Sein Ertrag besteht darin, dass sich die Theorie des Wissens ab diesem Punkt als die Selbsterkenntnis des absoluten Wissens legitim verstehen und daraufhin die Implikationen dieser Selbsterkenntnis zur Entfaltung bringen kann. So ist auch die Voraussetzung erst mit ihm gegeben, unter der das Verhältnis vom absoluten Wissen und dem Absoluten als „absolutem Sein“ in §§16-22 zum Thema wird – dieses Verhältnis bildet eben die Grundimplikation besagter Selbsterkenntnis.

Der Weg dahin muss hier nicht verfolgt werden. Denn die vorliegende Diskussion zielt lediglich darauf ab, die methodologische Bedeutung des Ansatzes der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens zu verdeutlichen. Dies ist erstens in der *WL-1801/02*, und zweitens in der größeren Entwicklung der Wissenschaftslehre vor und nach dieser Fassung anzustreben. Im ersteren Zusammenhang ist dieses Ziel nun erreicht. Die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens kommt innerhalb des Gedankengangs des ersten Teils der *WL-1801/02* als der Methodenansatz zum Einsatz, der die Aufgabe der Theorie des absoluten Wissens erfüllt, sich selbst als die Selbsterkenntnis des absoluten Wissens aufzuweisen. Sie wird dadurch ermöglicht, dass die Beschreibung des absoluten Wissens durch die Reflexion des Wissenschaftslehrers zur Entdeckung ihrer eigenen Unmöglichkeit führt: Das absolute Wissen lässt sich eben nicht beschreiben, wenn das Beschreiben als eine Handlung verstanden wird, die einem Subjekt zugeschrieben wird, das sich nicht im absoluten Wissen erkennt. Jegliche Erkenntnis des absoluten Wissens ist in Wahrheit dessen Selbsterkenntnis, weil Erkenntnis eine selbstbewusste Tätigkeit, und das absolute Wissen eben die Subjektivität – der Grund der selbstbewussten Tätigkeit – jedes einzelnen Subjekts ist.

Die Bedeutung dieses Ansatzes kann nun in Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaftslehre bewertet werden. Dies ist wiederum in zwei Richtungen, d. h. in Bezug auf die Jenaer Wissenschaftslehre und auf die weitere Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre um 1804-05 auszuführen.

Im Vergleich zur Jenaer Wissenschaftslehre ist zu konstatieren, dass mit der Idee der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens und der ihr zugrundeliegenden Argumentation ein erheblicher methodologischer Fortschritt in der Entwicklung der Letztbegründungsproblematik geleistet wird. Dies kann deutlich werden, wenn man sich an eine zentrale methodologische Voraussetzung in der Jenaer Wissenschaftslehre erinnert, zu der

¹⁷¹ Vgl. Stolzenberg 1986, 277, Barth 1992, 338. Alternativ spricht Lauth vom „Sichvollzug des absoluten Wissens“ (1977, XXXI) und Kisser von der „Selbstbewusstwerdung der intellektuellen Anschauung“ (2025, 299), wobei eindeutig dasselbe gemeint wird.

sich Fichte explizit verpflichtet. Sie besagt, dass die Wissenschaftslehre und ihr Gegenstand grundsätzlich voneinander distinkt sind: „Nun aber ist ja die Wissenschaftslehre selbst die Wissenschaft von etwas; nicht aber dieses Etwas selbst.“ (I/2: 140) In der *Begriffsschrift* nennt Fichte dieses Etwas bekanntlich „das System des menschlichen Wissens“ (I/2: 140) bzw. „[d]as System des menschlichen Geistes“ (I/2: 146). Trotz der wesentlichen Verbindung beider – die Wissenschaftslehre ist doch selbst ein Produkt gewisser Handlungen desselben Systems (I/2: 142-144) – bleibt die Differenz zwischen der Wissenschaftslehre und ihrem Gegenstand grundlegend irreduzibel, sofern der letztere als etwas gedacht wird, das unabhängig von der ersteren besteht: „Das Objekt der Wissenschaftslehre [...] ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden[.]“ (I/2: 140) So wird der Wissenschaftslehre die methodologische Grundregel vorgeschrieben, dass sie ihren Gegenstand nicht erfinden kann, sondern ihn vorfinden und beobachten muss: „Die Wissenschaftslehre ist nicht etwa selbst Erzeugerin einer Erkenntnis, sie ist bloß Beobachtung des menschlichen Geistes im ursprünglichen Erzeugen aller Erkenntnis“ (IV/3: 480; vgl. IV/2: 197)¹⁷². Alternativ: „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber [*sic*].“ (I/2: 147)¹⁷³

Diese Voraussetzung liegt der Vielfalt der Methodenansätze in der Jenaer Wissenschaftslehre zugrunde, die Fichte zur Erforschung des Systems des menschlichen Geistes bzw. Wissens entwickelt¹⁷⁴. Diese unterschiedlichen Ansätze lassen sich ihr zufolge auf denselben Gegenstand beziehen, sofern dieser Gegenstand unabhängig von ihnen besteht. Bezieht man aber diese Voraussetzung auf den Anspruch auf prinzipientheoretische Letztbegründung, die Fichte in der Jenaer Wissenschaftslehre ebenfalls explizit erhebt, so stellt sich zum einen die Frage, ob die Differenz der Wissenschaftslehre zu ihrem Gegenstand in ihrem Gegenstand begründbar ist. Wenn in diesem Gegenstand, d. h. in dem höchsten Prinzip des menschlichen Wissens die absolute Einheit alles Wissens gegründet sein soll, so soll auch jene Differenz in ihm erklärt werden können. Alternativ kann zum anderen gefragt werden, inwiefern die Möglichkeitsbedingung der Wissenschaftslehre selbst als einer wissenschaftlichen Darstellung dieses Prinzips aus eben diesem Prinzip erklärt werden kann.

¹⁷² So Fichte in der in der *WLn*m.

¹⁷³ Das ist die bekanntere, aber begrifflich interpretationsbedürftigere Formulierung derselben These in der *Begriffsschrift*. Damit ist der systematisch folgenreiche Gedanke in der *GW*L verbunden, dass die Wissenschaftslehre „eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ sein solle (GA I/2: 365). Siehe dazu Stolzenberg 2008, Breazeale 2013, 70-95.

¹⁷⁴ Fichte selbst reflektiert nicht selten auf die Unterschiede dieser Ansätze zueinander. Beispiele davon liegen an Stellen in der *WLn*m, wo Fichte auf die methodischen Unterschiede dieser Fassung der Wissenschaftslehre und der *GW*L hinweist (vgl. GA IV/2: 17, 33, 41-43). Siehe dazu Radrizzani 1994 und Breazeale 1998.

Auf diese metatheoretischen Fragen liefert Fichte trotz einiger wichtigen Überlegungen über die notwendige methodologische Zirkularität der Wissenschaftslehre in der *Begriffsschrift*¹⁷⁵ in der Jenaer Wissenschaftslehre keine eindeutige Antwort. Die Differenz der Wissenschaftslehre und ihres Gegenstands, oder anders gewendet, von Methode und Sache in der Wissenschaftslehre wird als Faktum hingenommen und nicht eigens problematisiert.

Dagegen hat sich am Ansatz der Selbstkonstruktion des Wissens in der *WL-1801/02* gezeigt, dass eine letztbegründende Theorie einer selbstbezüglichen Methode bedarf. Eine solche soll nicht bloß einen von sich selbst unterschiedenen Gegenstand zu erforschen erlauben, sondern in erster Linie sich selbst als Methode rechtfertigen. So ist in der ersten und grundlegenden Aufgabe einer solchen Theorie ihre Methode nicht mehr von ihrer Sache zu unterscheiden. Vielmehr muss die Methode selbst, oder genauer, die Selbstreflexion der Methode zur Sache der Theorie werden. Das Ausgeführte soll klar gemacht haben, dass die Selbstkonstruktion des Wissens eben auf diese Veränderung im Methoden- und Selbstverständnis der Wissenschaftslehre abzielt: Die Wissenschaftslehre soll keine bloße Beobachtung des Prinzips, sondern die Selbsterkenntnis dieses Prinzips sein, und dies soll dadurch möglich werden, dass der Standpunkt, aus dem das Prinzip beobachtet wird, und die von diesem Standpunkt vorausgesetzte Differenz von Wissenschaftslehre und Prinzip im Gang der Beobachtung aufgehoben wird.

Mit Blick auf die methodologische Weiterentwicklung der Wissenschaftslehre um 1804-05 wird sich allerdings zeigen, dass der Ansatz der *WL-1801/02* dem darin erhobenen Begründungsanspruch nicht ganz zu entsprechen vermag. So berechtigt dieser Anspruch in der Tat ist, so fraglich ist dennoch der Erfolg des ihm gewidmeten Ansatzes. Obwohl eine positive Alternative erst in den Fassungen von 1804-05 – in explizit angestellten methodologischen Reflexionen, wie bald gesehen werden soll, insbesondere in der *WL-1804/I* – entwickelt wird, kann man bereits das Problematische am Ansatz der Selbstkonstruktion des Wissens in der *WL-1801/02* der zuvor zitierten Formulierung des methodischen Wendepunkts in §15 entnehmen.

Dieser Wendepunkt wird erreicht, wie gesehen, indem „die Reflexion des Wissenschaftslehrers, als thätig, und etwas aus sich selbst, als ihr bekannt, herbeiliefernd, ab[tritt].“ (II/6: 168) Mit dem Abtritt dieser äußerlichen Reflexion auf das Wissen trete fortan die Selbstanalyse des Wissens ein. Der entscheidende Satz ist der darauf folgende: „Sie ist von nun an nur leidend, verschwindet daher in sich selbst.“ (II/6: 168) Verschwindet sie aber

¹⁷⁵ Das sind insbesondere die zwei Anmerkungen am Ende von §7 (GA I/2: 148). Auf sie weist Fichte zu Beginn von §1 der *GWL* explizit hin (GA I/2: 255-56). Zu dieser Problemlage vgl. Ip 2023, 640-41, 644-45.

wirklich? Was kann es eigentlich heißen, dass die Reflexion des Wissenschaftslehrers nunmehr im Gedankengang der Wissenschaftslehre verschwindet? Beobachtet man, wie der Gedankengang ab §16 fortfährt, so zeigt sich ein grundlegender Zwiespalt zwischen dem, was methodologisch beansprucht wird, und dem, was tatsächlich gemacht wird.

Hier soll das Wissen einerseits nicht mehr vom Wissenschaftslehrer beschrieben werden, sondern sich selbst analysieren: „Es sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst.“ (II/6: 169) Andererseits kann diese Selbstanalyse des Wissens doch nur so verstanden werden, dass sie *für uns* – die einzelnen Denker, die die Wissenschaftslehre faktisch betreiben – vorliegt: „Das Wissen ist nun gefunden, und steht vor uns, als ein auf sich selbst ruhendes in sich geschlossenes Auge. Diese Selbstanschauung desselben haben wir zu erschöpfen[.]“ (II/6: 169) Die Präsenz der ersten Person Plural („wir“) in den letzteren Sätzen verrät also, dass das absolute Wissen auch als „in sich geschlossenes Auge“ wiederum für den Wissenschaftslehrer zum Objekt wird. Bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass auch ein Satz wie der, in dem „das Wissen“ als Satzsubjekt in der dritten Person Singular auftritt, seine Rückbezogenheit auf den diesen Satz aussagenden Wissenschaftslehrer nicht wirklich aufzuheben vermag. Zwar verfügen wir als Wissenschaftslehrer über das absolute Wissen als eine Grundbedingung aller erkennenden Tätigkeit in uns, doch bleibt auch dabei letztlich unklar, wie wir uns mit dem Wissen *identifizieren* und unsere Denktätigkeiten ihm *zuschreiben* können, und zwar so, dass wir unseren dennoch unleugbar bestehenden Unterschied von ihm als etwas Nichtiges und „Verschwundenes“ verstehen können. Ohne eine Erklärung darüber lässt die Anonymität des Wissens nicht verständlich werden, in welchem Sinne „das Wissen“ Subjekt eines Satzes sein kann, der eine Tätigkeit beschreibt. Eine solche Erklärung steht aber gerade aus, wenn lediglich behauptet wird, dass das absolute Wissen das eigentlich erkennende Subjekt in jedem einzelnen Wissen ist und sich selbst analysieren bzw. konstruieren soll. Der Gesamtvorgang der Selbstkonstruktion des Wissens von §16 bis §22 vollzieht sich unter dieser Prämisse und kommt nicht mehr zurück auf die basale Frage, ob sie überzeugend expliziert worden ist.

Zusammenfassend kann zweierlei festgehalten werden. Mit der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens in der *WL-1801/02* ist die Entwicklung einer grundlegend auf sich selbst bezogenen Methode zum ersten Mal zu einer zentralen Theorieaufgabe der Wissenschaftslehre geworden. Dies stellt in Bezug auf die Jenaer Wissenschaftslehre eine erste methodologische Verschiebung dar, die mit der systematischen Orientierung an der reflexiven Selbstbegründung des transzendentalen Denkens einhergeht. Zugleich konnte aber nachgewiesen werden, dass dem Ansatz der *WL-1801/02* eine überzeugende Erklärung bezüglich der Ausführbarkeit einer solchen Methode grundsätzlich schuldig bleibt. Auf diese Weise kann der Hintergrund klar

werden, vor dem sich die zweite methodologische Verschiebung in der Wissenschaftslehre von 1804-05 vollziehen wird.

3.3 Die Kunst des Philosophierens

Der Umweg über die Entwicklung der Methode in der *WL-1801/02* führt so zurück zu den eingangs aufgezählten Hinweisen auf Methodenprobleme aus den Jahren 1803-04. Die Stichworte dieser Hinweise sind die folgenden. Im Brief an Schiller von 1803 steht erstens die methodologische Forderung, dass die Wissenschaftslehre die Vernunft nicht bloß „zu beschreiben“, sondern „zu seyn“ erlauben solle (III/5: 168). Die Ankündigung des neuen Vortrags der Wissenschaftslehre im Januar 1804 begründete zweitens die Absage an den Buchdruck damit, dass das Verständnis der Wissenschaftslehre „die Kunst zu philosophieren voraussetzt“ (II/7: 49). In dem unmittelbar darauf folgenden Vortrag der Wissenschaftslehre, d. h. der *WL-1804/I*, werden sodann das „subjektive Bewußtsein“ des Wissenschaftslehrers (II/7: 74) und seine Faktizität, „in welcher [...] die bisherigen Darstellungen der W.L. stehen geblieben“ seien (II/7: 220), explizit als Probleme identifiziert.

Im Ausgang von der methodischen Verschiebung in der *WL-1801/02* kann nun sichtbar werden, auf welche konkrete Problemlage diese Hinweise bezogen sind. Sie ist diejenige, die sich aus dem Anspruch der Theorie des absoluten Wissens ergibt, die Selbsterkenntnis des Wissens zu sein. Dort wird versucht, diesen Anspruch durch den Übergang von der Beschreibung des Wissens zu dessen Selbstkonstruktion zu erfüllen. Dieser Versuch scheitert allerdings letztlich daran, dass er keine Erklärung dazu liefert, wie sich das absolute Wissen beschreibende bzw. beobachtende Subjekt („der Wissenschaftslehrer“) mit dem absoluten Wissen identifizieren kann. Solange diese Beweislast weiterbesteht, muss die Behauptung, dass das absolute Wissen sich selbst konstruiert, im Widerspruch zu dem stehen, was im Gang dieser Selbstkonstruktion tatsächlich vollzogen und verstanden wird.

Die besagten Hinweise gewinnen vor diesem Hintergrund eine konkretere Bedeutung. Die Forderung, die Vernunft „zu sein“, entspricht eindeutig dem Bedürfnis nach einer überzeugenden Konzeption jener „Identifizierung“ des philosophierenden Subjekts und des Gegenstandes seines Philosophierens, d. h. des absoluten Wissens. Die Rede vom „subjektiven Bewusstsein“ des Wissenschaftslehrers als einer faktischen Voraussetzung des Philosophierens ist ebenfalls darauf bezogen. In diesem Zusammenhang liegt dann auch nahe, dass der Gedanke einer „Kunst zu philosophieren“ auf eine Verfahrensweise hinweist, die diese faktische Voraussetzung legitim aufzuheben und jene Identifizierung zu verwirklichen gestattet.

Die Fragen, worin diese Verfahrensweise besteht und wie sie in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 konkret zum Einsatz kommt, führen ins Zentrum der methodischen Verschiebung, die sich in diesen Fassungen vollzieht. Beispielhaft dafür ist der Gedankengang, der sich von §4 bis §5 der *WL-1804/I* erstreckt. Hier entwickelt Fichte Überlegungen, die in Bezug auf den weiteren Gedankengang des Texts gewiss nur vorläufig sind, zugleich aber das methodologische Grundmuster des Ganzen in einem ersten Anlauf zur Entfaltung bringen. Sie eröffnen so den Rahmen der Reflexion, in dem sich die nachfolgenden Analysen bewegen werden¹⁷⁶. Es ist für den Leser hilfreich, dass Fichte auch oft auf die dabei umgesetzte Verfahrensweise reflektiert und sie explizit auf den Begriff zu bringen sucht. Eine Betrachtung dieser Überlegungen, die gemäß der vorliegenden Problematik auf den methodologischen Aspekt beschränkt werden muss, kann die in Frage stehende Verfahrensweise sowohl thematisch, d. h. dem Begriff nach als auch operativ, d. h. in der Gedankenführung der Wissenschaftslehre zur Klarheit bringen.

Es bedarf zunächst einiger allgemeinen Bemerkungen zum Begriff der philosophischen Kunst. Denn dieser Begriff gehört auf dem ersten Blick nicht zu denjenigen, die in Fichtes methodologischen Reflexionen in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 eine prominente Stelle einnehmen. In Wirklichkeit aber zieht sich die Rede von der „philosophische[n] Kunst“¹⁷⁷, der „Kunst des Philosophirens“¹⁷⁸, und spezifischen Formen der Kunst in der Philosophie¹⁷⁹ durch alle dieser Texte hindurch. Die philologische Frage, wie Fichte dazu kam, den Kunstbegriff mit der philosophierenden Tätigkeit zu verbinden, kann hier ausgeblendet werden¹⁸⁰. Stattdessen ist zu zeigen, dass dieser Begriffsgebrauch keine bloße Metaphorik, sondern eine eigentümliche Konzeption philosophierender Tätigkeit zum Ausdruck bringt, die in der Wissenschaftslehre von 1804-05 methodologisch wie systematisch

¹⁷⁶ Fichte beschließt §3 dieses Texts mit der Bemerkung: „Schluß der Prolegomenen.“ (GA II/7: 83) Da die ersten drei Vorträge die „Prolegomena“ dieser Fassung der Wissenschaftslehre ausmachen, fängt der eigentliche Gedankengang dieser Fassung in §4 an. Die Unterscheidung von der einleitenden Partie (den „Prolegomena“) und dem eigentlichen Gedankengang der Wissenschaftslehre ist in der Forschung insbesondere aus der *WL-1804/II* bekannt (vgl. GA II/8: 4-7, 52, 66). Indessen bleibt in Bezug auf diesen Text die Frage kontrovers, wo genau im Text von den Prolegomena zum eigentlichen Programm übergangen wird (zur Diskussion vgl. Asmuth 1999, 193-201, Schüz 2023, 283-287, Schnell 2023, 41-64, insb. 47-48).

¹⁷⁷ GA II/7: 91, 93, 96, 101, 310, 393, II/8: 146, 150, 332, II/9: 265.

¹⁷⁸ GA II/7: 111, 302, 477, II/8: 6, III/5: 241.

¹⁷⁹ GA II/7: 94, 199, 315, 334, II/8: 56, 268, 340, II/9: 230, 251.

¹⁸⁰ In der Jenaer Wissenschaftslehre wird der Kunstbegriff noch hauptsächlich mit der schönen Kunst und der Ästhetik assoziiert (vgl. GA II/3: 89, IV/3: 552f, I/5: 307-309). Obwohl Fichte auch gelegentlich in Texten von 1801-03 von der philosophierenden Tätigkeit als einer Kunst spricht (GA II/6: 133, 369), kommt eine systematische Konzeption der philosophischen Kunst erst ab 1804 vor. Laut der Herausgeber des Bands II/7 der *Gesamtausgabe* kommt Fichtes Beschäftigung mit Jakob Friedrich Fries' Schrift *Reinhold, Fichte und Schelling* (1803) im Jahr 1803 als Anregung hierzu in Betracht (vgl. GA II/7: 251).

zentral ist. Beide Komponente im Begriff philosophischer Kunst, d. h. die Gattung „Kunst“ und die Art „philosophisch“, sind dafür kurz zu qualifizieren.

Im Zusammenhang mit der philosophierenden Tätigkeit gebraucht Fichte den Kunstbegriff nicht im modern-ästhetischen Sinne, sondern im älteren allgemeineren Sinne von τέχνη bzw. *ars*, um eine Art der Praxis, eine Technik oder eine Fähigkeit zu bezeichnen. Genauer geht es um eine „künstliche“ Art der Praxis, d. h. eine Fähigkeit, die nicht alltäglich vollzogen, sondern zum speziellen Zweck gelernt und geübt werden muss. Fichte wird nicht müde, die Notwendigkeit des Lernens und des Übens der philosophischen Kunst (II/6: 133, II/7: 93, II/8: 6, III/5: 241) wie die Tatsache zu betonen, dass man „[n]ur durch Jahrelanges Ringen“ (II/7: 93) diese Kunst beherrschen kann. Er spricht dabei aus eigener Erfahrung: „es hat mir gewiß mehrere Jahre meines Lebens gekostet“, zu lernen, „mit der Reflexion recht umzugehen“ (II/9: 251). In der Tat bildet die Reflexion, oder nach Fichtes Begriff die „Besinnung“ ein so grundlegendes Problem der philosophischen Methode, dass er auch oft von der „Kunst der Besinnung“ und ähnlichem spricht (II/6: 133, II/7: 91, 199 usw.). Obwohl die Kunst des Philosophierens und der Reflexion offenbar eine geistige Tätigkeit ist, kehrt Fichte ihren Praxischarakter derart hervor, dass er sie sogar einmal mit dem körperlichen Beispiel des Klavierspiels vergleicht: Gewisse logische Kategorien seien „wie dem Clavierspieler die Tasten. Da gilt's nicht, sich lange zu besinnen. Wie die Note es angiebt, so muß der Griff da seyn, sonst kommen wir nicht von der Stelle.“ (II/9: 205)

Was ist aber philosophisch an der philosophischen Kunst? Es kann nach dem Ausgeführten erscheinen, dass hier die philosophische Tätigkeit bloß wie jede andere aus einer pädagogischen Perspektive betrachtet wird: Selbstverständlich muss man es erstmal lernen und üben, philosophisch zu denken, bevor man daran gewöhnt sein kann, es zu tun. Das ist hier aber nicht die Pointe. In gewisser Hinsicht ist es sogar das Gegenteil, das Fichtes Konzeption philosophischer Kunst fordert: Diese Kunst dient gerade dem Kampf gegen grundlegende Denkgewohnheiten und soll selbst keine Gewohnheit sein, sondern stets mit klarem Bewusstsein und höchstem Aufmerksamkeitsgrad ausgeübt werden. Worin besteht sie?

Die Beantwortung dieser Frage setzt offenbar eine Auffassung davon voraus, wie Fichte den Begriff der Philosophie versteht. Die Antwort auf diese scheinbar riesige Frage lässt sich im Lichte der vorhergehenden Diskussionen auf zwei allgemeine Punkte reduzieren: Die Philosophie als Wissenschaftslehre ist transzendental, d. h., sie stellt das Wissen als den apriorischen Ermöglichungsgrund aller Bezüge von Sein und Denken bzw. Subjekt und Objekt dar (vgl. II/7: 68-69, II/8: 12-14), und sie vollzieht sich in der mittleren Wissenschaftslehre vor allem als die Selbstreflexion des transzendentalen Denkens, d. h., als eine Form des

transzendentalen Denkens, deren erstes Ziel es ist, sich selbst als eine Darstellung des Wissens zu verstehen und rechtfertigen. Mit diesen Prämissen kann erklärt werden, warum es für Fichte so wichtig ist, die Philosophie als Kunst, oder anders, die transzendente Theorie selbst *als eine Praxis* zu verstehen. Eine entscheidende Passage in §6 der *WL-1804/I* liefert eine konzentrierte Antwort auf diese Frage. Hier beschreibt Fichte die Problemlage, in der die Idee der philosophischen Kunst als Lösungsansatz auftritt:

„[A]usserdem möchte *das Wissen* objektive von seinen Gesetzen geleitet, seinen Weg fortgehen, ohne daß wir mit *darum wüßten* [...]. Dies deutlich zu *wissen*, [...] ist die Erkenntniß des Wissens: die innige reine Herrschaft, u. Souveränität dieser Besonnenheit, so daß sie eben selber der innere Geist unsers Geistes sey; u. die davon unzertrenntliche Fertigkeit, ist die wissenschaftliche = philosophische Kunst, die geübt, u. gelernt, u. dem Widerstreben unsrer geistigen Natur abgerungen werden muß – selbst der besten, u. gutgeartesten, denn das Wissen hat eben objektive drum blinde Gesezmässigkeit, u. strebt immer fort, selbst wenn es in Augenblikken gelingt frei zu seyn, diese blinde Gewalt wieder zu erhalten. Nur durch Jahrelanges Ringen wird man dieses Gesetzes, als eines blindwirkenden, ledig, um es aufzunehmen in den reinen Aether des *Mitbewußtseyns*.“ (II/7: 93)

Diese Beschreibung bezieht sich auf eine Problemlage, die nicht nur im Gedankengang des zitierten Texts, sondern im allgemeinen systemarchitektonischen Zusammenhang der mittleren Wissenschaftslehre verstanden werden muss. Sie besteht darin, dass das Wissen *von Natur aus* nicht von sich selbst weiß. Man kann dies die naturhafte Selbstvergessenheit des Wissens nennen. Die Rede von Wissen bezieht sich hier jedoch nicht primär auf den naiven in der Welt lebenden Menschen bzw. auf das empirische Wissen, sondern auf das bereits auf der philosophisch reflektierenden, d. h. theoretischen Ebene stehende Wissen des transzendentalen Denkens. Auf der ersten vortranszendentalen Ebene denkt man Dinge und Sachverhalte, und darin implizit von sich selbst als einem Naturding¹⁸¹. Nun denkt man auf der zweiten Ebene zwar schon das alles Denken von Dingen und Sachverhalten a priori bedingende Prinzip – das Ich bzw. das Wissen, aber zunächst noch in der Weise, in der man Dinge und Sachverhalte denkt, d. h. objektiv. Denn scheinbar kann man nur so überhaupt *etwas* denken. Demnach ist man nicht automatisch frei von aller Naivität, auch wenn man transzendente Theorie betreibt, wenn man nur darauf achtet, *was* man denkt, nicht aber zugleich darauf, *wie* man das denkt, was man denkt. Diese Denkgewohnheit, die selbst auf der transzendentalen Ebene hartnäckig

¹⁸¹ Bekanntlich schreibt Fichte in der *GWL*: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten.“ (GA I/2: 326)

weiterlebt, ist ein Beispiel dessen, was Fichte hier die „blinde Gesetzmäßigkeit“ und die „blinde Gewalt“ im transzendentalen Wissen nennt. Daher ist die Problemlage noch schwieriger, als bei der Selbstvergessenheit des vortranszendentalen Wissens: Nicht nur von der Natur im üblichen Sinne, sondern von „unserer *geistigen* Natur“ muss das Wissen sich befreien.

Von hier aus wird klar, was vonnöten ist. Das Wissen muss – zunächst müssen *wir*, die das Wissen in diesem Moment wieder objektiv als etwas denken – eine besondere Art des Denkens entwickeln und praktizieren, die es erlaubt, die von ihm zunächst auf unreflektierte Weise vollzogenen Tätigkeiten zu reflektieren und nach ihrer Rechtmäßigkeit zu fragen, ohne gleichzeitig zu vergessen, dass dieser Akt des Reflektierens und des Fragens selbst eine begründungsbedürftige Tätigkeit ist. Es braucht also eine Art der Reflexion auf Denkoperationen oder eine Theorie der theoretischen Praxis, die sich selbst als Operation und als Praxis thematisiert und begründet. Erst durch diese hoch ‚unnatürliche‘ und in jedem Schritt rekursive Denkart wird nicht nur das Wissen oder der Geist, sondern „die Erkenntnis des Wissens“ oder der „Geist unseres Geistes“ gewonnen. Man kann daher sagen, dass die philosophische Kunst im allgemeinen Sinne eine selbstreflexive Form philosophischer Selbstreflexion ist, durch die das philosophierende Subjekt die Voraussetzungen im Vollzug des eigenen Denkens transparent macht, oder wie Fichte es ausdrückt, „in den reinen Aether des Mitbewusstseins“¹⁸² aufnimmt. Insofern kann sie mit einem modernen Begriff als eine *performative* Reflexionspraxis verstanden werden¹⁸³.

Nun bezeichnet das transzendente Wissen in diesem systematischen Kontext das Wissen des transzendentalen Prinzips. Terminologisch bestimmt Fichte dieses Prinzip in der *WL-1801/02* und weiterhin in der *WL-1804/I* im Unterschied zum transzendentalen Wissen als „das *absolute Wissen*“ (II/7: 86)¹⁸⁴. Das transzendente Wissen ist also die Wissenschaftslehre selbst als Darstellung des absoluten Wissens. In diesem Zusammenhang wird so das Problem der Selbstvergessenheit dieses von der Wissenschaftslehre vollzogenen Wissens mit dem in der *WL-1801/02* übrigbleibende Problem verbunden, wie „wir“ uns als einzelne Subjekte des Philosophierens – der „Wissenschaftslehrer“ in §15 dieses Texts – mit dem absoluten Wissen

¹⁸² Siehe die oben zitierte Passage (GA II/7: 93).

¹⁸³ Der Sinn dieses Begriffs wird in der folgenden Diskussion zur *WL-1804/I* konkretisiert. Dieser aus der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts stammende Begriff wurde in den letzten Jahrzehnten zunehmend in die Forschung zu Fichtes Wissenschaftslehre einbezogen (vgl. Richli 2000, Schlösser 2001, Thomas-Fogiel 2004, Lang 2018, 2022, Schütz 2023). Seine Anwendung im breiteren Feld der Forschung zur klassischen deutschen Philosophie wird neuerdings in einem Sammelband systematisch reflektiert (Lang 2024).

¹⁸⁴ Für dasselbe steht in der *WL-1804/II* der Begriff des „reinen Wissens“ (GA II/8: 14). Die Unterscheidung von transzendentalen und absolutem Wissen spielt im zweiten Teil der *WL-1804/II* eine andere Rolle, die hier aber nicht ins Spiel kommen muss (vgl. dazu 5.3).

identifizieren können, sodass die von der Wissenschaftslehre beanspruchte Identität „*unsre Einsicht* = Wissen an sich“ (II/7: 69) legitim behauptet werden kann.

In der Tat bringt Fichte dasselbe Problem am Anfang des §6s der *WL-1804/I* erneut zur Sprache: „Wir sollen das *Wissen wissen*, identisch mit ihm seyn. (u. erst nachdem wir dies *sind*, ist das *Ziel erreicht*, ist der Standpunkt gewonnen.)“ (II/7: 93) Damit resümiert er eine Aufgabe, die sich aus §4 ergibt und in §5 einer Lösung zugeführt wird. Es gilt, sich diesem Argumentationsgang nun zuzuwenden.

Der §4 liefert im Ganzen eine Strukturanalyse des Wissens, die quasi-deskriptiv vorgeht: Sie trifft Aussagen darüber, was das Wissen ist und welche innere Struktur es aufweist. Sieht man momentan von dem bemerkenswerten Leitbegriff¹⁸⁵ und der komplexen Argumentation dieser Analyse ab, so fallen drei Punkte in ihrem Ergebnis auf. Das Wissen wird hier erstens als eine ursprünglich differenz erzeugende Einheit gefasst, in der Einheit und Mannigfaltigkeit so wechselseitig vermittelt sind, dass „aus der Einheit vermöge ihrer Qualität durchaus, u. schlechthin Disjunktion hervorgeht, [...] wie wiederum aus dem Seyn der Disjunktion [...] die Einheit“ (II/7: 87). Als solche stellt es den „absoluten *OrganisationsEinheitspunkte*“ (II/7: 87) dar, der allen im gewöhnlichen Wissen denkbaren Relationen und Relata als ihr virtuelles Bezugszentrum voraus- und zugrundeliegt. Zweitens wird dieses Bezugszentrum nicht etwa als ein unbeweglicher Punkt oder fundamentum inconcussum vorgestellt, sondern als „reine *Folge*“ (II/7: 87), d. h. die reine Bewegung des Beziehens als solche charakterisiert, die den Vollzugscharakter des Wissens zum Ausdruck bringen soll. Schließlich wird der unmittelbare Selbstbezug im Wissensvollzug mit der intellektuellen Anschauung gleichgesetzt: „das *Leben*, u. *Beleben* eben derselben [*scil.* der reinen Folge] in sich, das sich Eintauchen, u. verlieren in sie [...] ist die intellektuelle Anschauung.“ (II/7: 87)

Die Wiedererinnerung an den aus den früheren Fassungen der Wissenschaftslehre – im Lichte des Ausgeführten insbesondere aus der *WL-1801/02* – bekannten Begriff der intellektuellen Anschauung bringt dann in §5 auch ein Problem in den Blick, das dem oben diagnostizierten Restproblem in §15 der *WL-1801/02* durchaus analog ist. Dessen Ausgangspunkt bildet das Ergebnis des §4, dass das Wissen intellektuelle Anschauung ist. Nun wird diese Einsicht jedoch sofort fraglich, wenn man bedenkt, dass das Wissen in dieser Einsicht eben das Objekt eines Erkenntnisakts ist, das ein es von außen erkennendes Subjekt –

¹⁸⁵ Die Einführung des Begriffs der *Darstellung* an dieser Textstelle ist im systematischen Zusammenhang der mittleren Wissenschaftslehre durchaus bedeutend. Er bildet in diesem Text einen Leitfaden für die Entwicklung der Theorie der *Erscheinung*, von der in der hier methodologisch orientierten Diskussion allerdings abstrahiert werden kann. Dieses Thema wird im 5. Kapitel (5.2) aufgegriffen.

den Wissenschaftslehrer – voraussetzt: „Nun sollen *wir* dies einsehen. Objekt ist das Wissen[.]“ (II/7: 88) Ist die intellektuelle Anschauung aber das, was es ist, d. h. das in allem Wissen – mithin auch im Wissen des Wissenschaftslehrers – ursprünglich tätige Einheitsprinzip, so kann diese Voraussetzung nicht wahr sein. Denn sie widerspricht jener Einsicht *performativ*: Die Einsicht, dass das Wissen intellektuelle Anschauung ist, wird durch die Möglichkeit widersprochen, diese Einsicht zu erzeugen, weil die Erzeugung dieser Einsicht einen epistemischen Ort voraussetzt, der laut des Inhalts der Einsicht gar nicht möglich ist. Anders gesagt widerspricht der Akt, durch den wir das Wissen als Objekt erfassen, dem durch diesen Akt erzeugten Gedankeninhalt, dass das Wissen intellektuelle Anschauung ist. Es besteht ein selbstbezüglicher Konflikt, der nicht zwischen verschiedenen Aussagen bzw. verschiedenen Inhaltskomponenten einer Aussage, sondern zwischen dem Akt und dem Inhalt derselben Aussage – wie Fichte es ausdrückt, zwischen dem *Wie* und dem *Dass* oder zwischen dem *Tun* und dem *Sagen* – besteht¹⁸⁶.

So rechtfertigt sich der Verdacht, dass jene in unserem Erfassen des Wissens implizierte Voraussetzung auf einem Missverständnis dessen beruht, was sich in Wahrheit in diesem Erfassen ereignet. In Wahrheit muss sich die Erkenntnis des Wissens, wie schon in der *WL-1801/02* beansprucht wird, als dessen *Selbsterkenntnis* erweisen können. Ein gangbarer Weg dazu wird aber erst jetzt in der *WL-1804/I* mit der folgenden Aufgabenstellung gebahnt: „daher [sollen, L. I.] wir das *wissen wissen*, realiter, es thun treiben u. leben, es werden, rein damit zusammen fallen; u. identificiren, nicht ausser ihm, sondern in ihm selber.“ (II/7: 88) Es kann also nur gezeigt werden, dass das Wissen sich selbst erkennt, wenn wir uns *zugleich* als das das Wissen Erkennende und als das Wissen selbst verstehen können. Die komplizierte

¹⁸⁶ Vgl. GA II/7: 130, 387, II/8: 288. Damit formuliert Fichte den Gedanken des performativen Widerspruchs *avant le lettre*. Dieser Gedanke bildet die Komponente eines Wahrheitskriteriums, das in der Wissenschaftslehre 1804-05 überall operativ ist, aber nur manchmal im Text explizit zur Sprache gebracht wird. Das Stichwort dabei ist die aus dem römischen Recht stammende Wendung „*protestatio facto contraria*“ (GA II/7: 130) bzw. „*propositio facto contraria*“ (GA II/8: 288), die Fichte als den Ausdruck eines „reine[n] absolute[n] Widerspruch[s] zwischen dem Thun, und dem Sagen“ auslegt (GA II/8: 288). Die konkrete Funktionsweise dieses Wahrheitskriteriums wird in den Kapitel 4-5 mehrfach anhand der konkreten Gedankengänge der Wissenschaftslehre zu beobachten sein. Es ist hier lediglich zweierlei anzumerken. Erstens geht Fichtes Einwand gegen Schellings Forderung eines subjektlosen bzw. von der Subjektivität schlechthin abstrahierenden Denkens des Absoluten der Sache nach auch bereits auf diese Art Widerspruch (vgl. die Diskussion hierzu in 2.3). Zweitens spielt dieser Gedanke in der Wissenschaftslehre nach 1810 in variierenden Formen und Kontexten weiterhin eine wichtige Rolle (vgl. GA II/11, 302, II/12, 177, II/13, 52). In der Forschung hat Richli das Verdienst, in einer Reihe bedeutender, aber wenig rezipierter Arbeiten dieses Wahrheitskriterium und seine Funktionsweisen in der mittleren und späten Wissenschaftslehre eindringlich zur Klarheit gebracht zu haben (Richli 1994, 1997, 2000, 2003, 2006). Thomas-Fogiel betont auch mit Recht die Bedeutsamkeit dieses Kriteriums in Fichtes Konzeption der Transzendentalphilosophie und in zeitgenössischen Debatten zur transzendentalen Argumentation, so allerdings auf die Gefahr hin, dieses Kriterium zu verabsolutieren und andere Grundpfeiler in jener Konzeption zu verkürzen (vgl. Thomas-Fogiel 2004, 2014, 2024, zur Kritik an Thomas-Fogiels Interpretationsansatz in Bezug auf die *WL-1804/II* vgl. Schüz 2023, 316).

Argumentation, die in §5 zur Lösung dieser Aufgabe führt, kann in vereinfachter Form wie folgt zusammengefasst werden (vgl. II/7: 91-92).

Man kann davon ausgehen, dass das Wissen in dem in §4 analysierten Sinne die elementarste Form der *Beziehung* überhaupt konstituiert. Das hat sich dort an der ursprünglichen und wechselseitigen Vermittlung von Einheit und Mannigfaltigkeit im Wissen als reiner Folge gezeigt. So kann das Wissen auch als *absolute Beziehung* verstanden werden¹⁸⁷. In allen Beziehungen wird die absolute Beziehung nicht so sehr als Vorhandenes vorausgesetzt, als vielmehr als die reine Bewegung des Beziehens mitvollzogen, kraft derer etwas auf etwas anderes bezogen wird. Nun ist das Erkennen offenbar selbst ein Fall der Beziehung, nämlich die von Erkennendem und Erkanntem. So haben wir als Wissenschaftslehrer in unserer Erkenntnis des Wissens uns auf das Wissen bezogen. Reflektieren wir aber darauf, wie diese Beziehung zustande kam, so sehen wir ein, dass wir die absolute Beziehung bereits selbst vollzogen haben, indem wir uns auf das Wissen beziehen. Weil aber das Wissen eben an sich die absolute Beziehung sein soll, ist die von uns vollzogene absolute Beziehung nichts anderes als das Wissen selbst. Das heißt, dass die absolute Beziehung in unserer Beziehung auf sie nicht von einer externen Position beobachtet, sondern bloß in sich selbst verdoppelt wird. Es ist also ein und dasselbe, d. h. die absolute Beziehung, das sich auf sich selbst bezieht. Unsere Beziehung auf sie erweist sich so als ein Strukturmoment ihrer immanenten *Selbstbeziehung*: Die absolute Beziehung bezieht sich *durch uns* auf sich, so wie wir in unserer Beziehung auf sie nicht außer ihr, sondern *in ihr* unseren epistemischen Ort haben.

Diese Argumentation hat das folgende Ergebnis. Kommen das philosophierende Subjekt („wir“) und das Objekt seines Denkens („das Wissen“) auf diese Weise zur Identifikation, so kann die Voraussetzung, dass das Wissen das Objekt eines von ihm getrennten subjektiven Denkens gewesen ist, invalidiert werden. In diesem Sinne bemerkt Fichte, dass „die mancherlei möglichen Standpunkte subjektiven Bewußtseyns, u. mit ihnen die Möglichkeit des Irrthums [...] erklärt werden“ (II/7: 89) können. In Wahrheit erkennen wir, dass das Wissen die Totalität ist, die uns als denkende Subjekte und es selbst als von uns Gedachtes in sich umfasst und in unserem Denken zur Selbsterkenntnis gelangt. Entscheidend ist hierbei, dass die so bewirkte Identifikation uns nicht mehr vorgaukelt, wie in der *WL-1801/02* noch der Fall war, dass wir etwa in der Selbsterkenntnis des Wissens

¹⁸⁷ Dass Fichte in der *WL-1805* das Wissen als „absolute Relation“ charakterisiert (GA II/9: 211), kam bereits in 2.4 zur Sprache. Im vorliegenden Gedankengang der *WL-1804/I* sind es die Begriffe der „absolute[n] Darstellung“ (GA II/7: 85) und des „absolute[n] Erscheinen[s]“ (GA II/7: 91), die dasselbe besagen. Aus dem in Fußnote 184 genannten Grund ist hier aber davon zu absehen.

„verschwinden“ (II/6: 168)¹⁸⁸. Im Gegenteil affirmiert sie gerade, dass wir das Denken des Wissens tatsächlich selbst vollzogen haben. Der Unterschied dieser Affirmation zu jener invalidierten Voraussetzung einer äußerlichen Bezugnahme auf das Wissen liegt aber darin, dass wir in unserem jetzigen Denken des Wissens nicht nur das Wissen denken, sondern zugleich auf unser Denken des Wissens in eben diesem Denken reflektieren und die performative Voraussetzung dieses Denkens im Wissen einsehen. So sehen wir auch ein, wie vom Wissen sinnvoll gesagt werden kann, dass es sich selbst erkennt: Es erkennt sich selbst, indem wir unser Denken von ihm als ein internes Moment seiner Selbstbeziehung begreifen.

Dieses Ergebnis lässt verstehen, in welchem Sinne Fichte schon in §5 auf die Idee der philosophischen Kunst hinweist. Dies nimmt die Gestalt einer methodologischen Anweisung zu Beginn des oben zusammengefassten Argumentationsgangs: „Bedenken wir – dies ist die eigentliche philosophische Kunst der Besonnenheit, die in der W.L. am höchsten getrieben wird, u. durch welche erst W.L. ist – näher, was wir soeben in dem ganzen Raisonement getrieben, u. etwa da wieder unvermerkt vorausgesetzt haben.“ (II/7: 91) Die darauffolgende Argumentation ist nämlich eine Reflexion auf tatsächlich stattgefundene Denkvollzüge im vorangegangenen Gedankengang der Wissenschaftslehre und ihre performativen Voraussetzungen. Genauer ist sie eine Prüfung der reflexiven Konsistenz dieser Voraussetzungen in Bezug auf das, was durch jene Denkvollzüge als Inhalt gedacht wird. Der Ausdruck „Besonnenheit“ bezeichnet demnach die reflexive Konsistenz, d. h. die Übereinstimmung zwischen dem semantischen Inhalt und dem performativen Vollzug jeder philosophischen Einsicht, als ein eigenständiges philosophisches Wahrheitskriterium.

Fasst man die philosophische Kunst als die Prüfung der reflexiven Konsistenz philosophierenden Denkens, so ist zu erwarten, dass sie sich auf jedes Ergebnis des Denkens in einem geschlossenen Gedankengang anwenden lässt, und zwar sich darin anwenden lassen muss, bis die Möglichkeit jeglichen performativen Widerspruchs prinzipiell ausgerottet ist. Es gibt *a fortiori* so viele Bedürfnisse nach dem Einsatz dieser Reflexionspraxis, wie es Sorten der performativen Widersprüche und verschiedene Sachebenen in der Wissenschaftslehre gibt, auf denen sie sinnvoll auftreten. Sie sind aber insgesamt strukturell auf das Grundproblem in der Wissenschaftslehre als Theorie des Wissens bezogen, „wie sich thematisierendes und thematisiertes Wissen zueinander verhalten.“¹⁸⁹ Man kann dies im Fortgang der Argumentation in §6 der *WL-1804/I* bestätigen: Dort wird die reflexive Konsistenz der in §5

¹⁸⁸ Vgl. die Diskussion dazu in 3.2.

¹⁸⁹ Richli 1997, 351.

errungenen Identifikation des Wissenschaftslehrers und des Wissens wieder in Zweifel gezogen, allerdings nicht bezüglich ihrer Wirklichkeit, sondern bezüglich ihrer Notwendigkeit (vgl. II/7: 96-97). In Wahrheit liegt ein operatives Entwicklungs- und Strukturierungsprinzip in diesem selbstreflexiven Verfahren der Selbstreflexion, das nicht nur im Gedankengang dieses Texts, sondern in den anderen Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 wirksam ist. Insofern kann gesagt werden, dass die methodische Eigenart der Wissenschaftslehre von 1804-05 nicht nur in einer speziellen Gedankenpraxis, sondern grundsätzlich darin besteht, dass die Selbstreflexion der philosophischen Methode *in actu* zur Sache der Philosophie wird.

3.4 Die Verschiebungen des Methodenraums

Die vorhergehende Diskussion hat sich dem Versuch gewidmet, den charakteristischen Methodenraum der mittleren Wissenschaftslehre durch zwei grundlegende methodische Verschiebungen in ihrer Entwicklung zu artikulieren. Dies tat sie in der Absicht, die methodologische Entwicklung vor Auge zu führen, die neben anderen Entwicklungen die These der Einheit der mittleren Wissenschaftslehre als Werkkonstellation vorläufig begründen lässt. Hinsichtlich der Komplexität, die diese Verschiebungen jeweils in sich aufweisen, ist es in dieser Absicht nötig, auf die von ihnen konstituierte Entwicklung als ein Ganzes zu reflektieren. Im Anschluss daran soll die eingangs gestellte Frage beantwortet werden, welche entscheidende Bedeutung für die Interpretation der Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre als philosophischer Texte dieser Entwicklung zukommen muss, und dies auf die einzige Weise, in der eine philosophische Textauslegung sich hermeneutische Legitimität verschaffen kann – d. h. so, dass sie sowohl dem, wie der Autor die eigenen Texte versteht, wie dem, was diese Texte von sich aus als Verständnismöglichkeit anbieten, Rechnung trägt.

In werkhistorischer Hinsicht ist zunächst zu konstatieren, dass die *WL-1801/02* auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die Fassungen von 1804-05, von denen die *WL-1804/I* in den vorigen Analysen als Beispiel herangezogen wurde, zwei Hauptphasen der in Frage stehenden Entwicklung bilden. Im Rückblick auf den Charakter und den Umfang beider methodischer Verschiebungen, die sich in dieser Reihenfolge in den genannten Texten vollzogen, kann das folgende entwicklungsgeschichtliche Resultat festgehalten werden: In der *WL-1801/02* werden methodologische Ansprüche geltend gemacht, die gegenüber der frühen Wissenschaftslehre neu sind und in den Fassungen von 1804-05 weiter aufrechterhalten werden, die jedoch erst in den späteren Fassungen systematisch eingelöst werden. Alternativ

kann gesagt werden, dass der Methodenraum der mittleren Wissenschaftslehre durch die *WL-1801/02* zuallererst eröffnet, dessen Potential aber erst in den Fassungen von 1804-05 erschöpfend verwirklicht wird. Hier ist es daher ebenso wichtig, die Entwicklung der späteren Texte aus dem früheren Text zu verstehen, wie den früheren Text anhand der Errungenschaften der späteren Texte zu bewerten.

Konkreter und auf die spezifischen Theorieprobleme in dieser Entwicklung bezogen heißt dies Folgendes. Die *WL-1801/02* stellt deshalb eine methodische Verschiebung gegenüber der frühen Wissenschaftslehre dar, weil in ihr die Methode der Wissenschaftslehre nicht mehr auf einen Gegenstand bezogen wird, der unabhängig von ihr besteht und ihr als unabhängig Bestehendes gegeben wird, auch wenn beide miteinander verwandt sein sollen. Das methodische Selbstverständnis der frühen Wissenschaftslehre verdichtet sich bekanntlich im Gedanken, dass die Wissenschaftslehrer „nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen“ (I/2: 147) seien. Dagegen versteht sich die Wissenschaftslehre ab 1801 als eine Theorie, die selbst eine Funktion dessen ist, was in ihr als Theoriegegenstand erscheint, d. h., als eine vollkommen selbstimmanente Theorie. Als „ein Wissen vom Wissen“ (II/6: 139) ist sie nicht außer dem Wissen, sondern „ein [...] sich selbst ergreifen und erfassen des Wissens“ (II/6: 140). Indem sich die Wissenschaftslehre als Wissen begreift, begreift sie die absolute Universalität und die ursprüngliche Reflexivität des Wissens als ihre eigene Bedingung und *a fortiori* sich selbst als die Selbsterkenntnis des Wissens.

Es ist hierbei noch einmal zu betonen, dass sich diese methodische Verschiebung nicht aus der bloßen Wendung zu einem anderen Gegenstand – wie etwa von Ich zum Wissen bzw. zum Absoluten – ergibt, sondern die Folge davon bildet, dass die Wissenschaftslehre ihren Blick auf die Bedingungen zurückwendet, die sowohl der erfahrungskonstitutiven Funktion des transzendentalen Prinzips – des Ich – als auch dessen philosophischer Erkenntnis zugrunde liegen. Da die Wissenschaftslehre selbst eben diese Erkenntnis ist, ist diese Zurückwendung ebenso die Vertiefung des transzendentalen Prinzipiengedankens wie die Selbstreflexion des transzendentalen Denkens. Das ist in einem Wort der globale Theoriekontext, in dem sich die Wissenschaftslehre nunmehr als eine Theorie des Wissens bestimmt und darin als die Selbsterkenntnis des Wissens zu erweisen sucht.

Diese Veränderungen im Begründungsrahmen und -Anspruch, die in der *WL-1801/02* zum Vorschein kommen, werden in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804 bis 1805 als feste Grundlage beibehalten. Alle diese Texte beginnen damit, den Begriff des Wissens und

den eigenen Status als Theorie des Wissens eben im geschilderten Sinne zu bestimmen¹⁹⁰. Die methodische Verschiebung in der *WL-1801/02* bleibt in den Fassungen von 1804-05 also weiterhin in Kraft. Es kommt in diesen späteren Texten jedoch zu einer weiteren methodischen Verschiebung, die in der Umsetzung eines Verfahrens besteht, das den besagten Anspruch allererst umfassend und überzeugend zu realisieren erlaubt. Im Anschluss an die vorige Rekonstruktion der methodischen Entwicklung in der *WL-1804/I* kann diese Verschiebung gegenüber der *WL-1801/02* anhand einer besonders prägnanten Passage aus der *WL-1804/III* verdeutlicht werden:

„Das Wissen muß sich selber construiren, mit innerer Evidenz: - muß es können, u. es muß in ihm eine solche Konstruktion liegen: daher jenes sich selber in seiner qualitativen Einheit construiren des Wissens u. Wissenschaftslehre sind Eins. – Es ist daher durchaus nichts willkührliches u. erkünsteltes (obwohl allerdings Kunst) in der W.L. sondern sie ist ein a priori bestimmter, u. absoluter Ausdruck, Theil, u Aeusserung des Wissens selber; u. die Theorie des ganzen Wissens – also zu Ende gebracht – führt zugleich die Theorie seiner eignen Theorie bei sich.“ (II/7: 311)

Hiermit kommt zur Sprache, dass das Wissen als Sich-Selbst-Konstruierendes und die Wissenschaftslehre als das Sich-Selbst-Konstruieren des Wissens in einer Differenz zueinander stehen, die in der Einheit des Wissens begründet liegt. Das Verhältnis von Theorie (Wissenschaftslehre) und Theoriegegenstand (Wissen) ist eben ein immanente Selbstverhältnis des Wissens. Die Wissenschaftslehre soll demnach nichts anderes als die Selbstdarstellung des Wissens, „ein a priori bestimmter, u. absoluter Ausdruck, Teil und Äußerung des Wissens selber“ sein. Das sind so weit Gedanken, die in der *WL-1801/02* bereits vorliegen. Die Problemlage, dass die Einheit von Wissenschaftslehre und Wissen im Wissen für den, der sich noch am Eingang der Wissenschaftslehre befindet, zunächst eine bloße Behauptung ist und so als Beweisziel gestellt werden muss, wird auch im früheren Text anerkannt.

Neu ist um 1804-05 indes der folgende Lösungsansatz. Dieser besteht in der Einsicht, dass die Verfolgung dieses Beweisziels eine „Kunst“ verlangt, ohne dass die Wissenschaftslehre etwas „erkünsteltes“ wäre: Die Kunst nämlich, wie oben dargelegt wurde, der performativen Selbstreflexion des Philosophierenden, durch die die Wirklichkeit und die Notwendigkeit der Selbstdarstellung des Wissens im faktischen Vollzug der

¹⁹⁰ Vgl. GA II/7: 69-71, II/8: 36-46, II/7: 306-310, II/9: 180-183. Ganz deutlich in der *WL-1805*: „Wird die Frage: Was ist das Wissen an sich, gelöst; so wird sie ohne Zweifel gleichfalls in *Einem Wissen* gelöst. oder – wie oben: Der Satz, das *Wissen an sich* ist *das*, ist ohne Zweifel selbst wieder ein Wissen.“ (II/9: 182)

Wissenschaftslehre transparent gemacht werden müssen. Das besagt somit, wie Fichte zum Ende des Zitat formuliert, dass die Wissenschaftslehre als Theorie des Wissens „zugleich die Theorie seiner eigenen Theorie bei sich [führt]“. In diesem Sinne kann in der Tat gesagt werden, dass sie „als transzendente Theorie [...] in eine transzendente Metatheorie ist“¹⁹¹.

In diesem Zusammenhang ist es nun möglich, einen bisher mehrmals aus der *WL-1804/I* zitierten Hinweis über den methodischen Fortschritt der Wissenschaftslehre um 1804 gegenüber den früheren Fassungen angemessen zu verstehen. Ihm zufolge sei das subjektive Bewusstsein des Wissenschaftslehrers „der eigentliche faktische Standpunkt der W.L. und der Transscendentalphilosophie, in welcher Faktizität nun die bisherigen Darstellungen der W.L. stehen geblieben“ (II/7: 220) sind. Im Lichte des Ausgeführten kann klar werden, dass dieser Standpunkt derjenige des *Beobachters* bzw. des *Theoriesprechers* ist, der in der *WL-1801/02* freilich schon ansatzweise reflektiert, im Ganzen jedoch stillschweigend – performativ – vorausgesetzt wird und systematisch unaufgeklärt bleibt. Die Wissenschaftslehre von 1804 bringt in genau dieser Hinsicht eine zweite methodische Verschiebung zustande, weil sie ein Verfahren entwickelt, d. h. sowohl praktiziert wie konzeptuell artikuliert, mit dem dieser Standpunkt in die Wissenschaftslehre reflexiv eingeholt und systematisch legitimiert wird. Nun ist diese Legitimation notwendig für den Nachweis, dass die Wissenschaftslehre die Selbsterkenntnis des Wissens darstellt. Dieser methodische Ausweis ist aber wiederum für die Selbstreflexion des transzendentalen Denkens notwendig, die das systematische Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre im Ganzen vollzieht. So wird mit jener Legitimation ein Problem gelöst, das weder regional noch bloß technisch-pädagogisch ist, sondern im Herzen des Systems liegt.

3.5 Die Wissenschaftslehre als philosophischer Text

So viel zur methodischen Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1805. Die methodische Komplexität dieser Fassungen der Wissenschaftslehre ist damit freilich keineswegs im vollen Umfang ausgelotet. Das wesentliche Ergebnis dieser Entwicklung, d. h. die Tatsache, dass sich die Methode und der Gegenstand bzw. die Darstellungsform und der Inhalt der Wissenschaftslehre ursprünglich gegenseitig durchdringen, sollte nun aber deutlich geworden sein. In diesem veränderten Sinne gilt der Wissenschaftslehre selbst das, was Fichte im Brief an Schelling vom 31. Mai 1801 zu ihrer philosophischen Differenz feststellt:

¹⁹¹ Ip 2023, 641.

„möchten wir wohl in Absicht der *Sachen* auf dasselbe hinauskommen, keinesweges aber in Absicht der *Darstellung*, u. diese gehört hier durchaus wesentlich zur Sache.“ (III/5: 45)

Vor diesem Hintergrund ist es unschwer, einzusehen, dass im so rekonstruierten Methodenraum schlechthin unabdingbare Bedingungen für das Verständnis und die Interpretation der Wissenschaftslehre gesetzt sind. Diese müssen wie angekündigt wiederum in zwei Hinsichten artikuliert werden. Die Bemerkung im soeben zitierten Brief zeigt, dass Fichte selbst einen besonderen Wert auf die Darstellungsform der Wissenschaftslehre setzt. Dieses Anliegen setzt sich in der mittleren Wissenschaftslehre so konsequent durch, dass Fichte die eigentümliche Form philosophischer Mitteilung im Vortrag der Wissenschaftslehre wie das hermeneutische Verhältnis seines Zuhörers zum diesem Vortrag oft im Text eigens zur Sprache bringt. Damit ist dem, der sich heute um die Erschließung dieser von Fichte nachgelassenen und größtenteils gar nicht zur Veröffentlichung bestimmten Texte bemüht, allerdings die weitere Aufgabe gestellt, auf die veränderten Bedingungen seines hermeneutischen Zugangs zu diesen Texten und zu Fichtes Philosophie selbstständig zu reflektieren.

In ersterer Hinsicht ist zunächst an die Situation zu erinnern, die oben anhand historischer Tatsachen als die pädagogisch-literarische Sonderform der mittleren Wissenschaftslehre bezeichnet wurde¹⁹². Fichte trug die *WL-1801/02* privat vor und veröffentlichte sie trotz des ursprünglichen Vorhabens letztlich nicht. Nach der intensiven Arbeit von 1802 bis 1803 kündigte er den neuen Vortrag der Wissenschaftslehre im Jahr 1804 mit der Erklärung an, dass die Wissenschaftslehre am besten mündlich mitzuteilen und dem Buchdruck ungeeignet sei. Auch als Professor an der Universität Erlangen veranstaltete er neben anderen öffentlichen Vorträgen den Vortrag der *WL-1805* abermals im privaten Gelehrtenkreis. Das alles weist darauf hin, dass Fichte diese Fassungen der Wissenschaftslehre in erster Linie gar nicht als Texte verstand, die sich zum *Lesen* eignen, sondern als Grundlagen eines mündlichen Vortrags vorbereitete, der sozusagen nur „*live*“ mitzuerleben ist.

Die oben geschilderte methodische Entwicklung lässt genauer erkennen, worin die philosophische Begründung dieser faktischen Umstände besteht. Bildet die performative Reflexionspraxis, die Fichte die philosophische Kunst bzw. die Kunst des Philosophierens nennt, eine notwendige Bedingung des Verständnisses der Wissenschaftslehre, so ist es klar, dass der Vortrag der Wissenschaftslehre ohne die Einübung in diese Praxis, oder noch grundsätzlicher, die *aktive Beteiligung* des Zuhörers im Denkvollzug des Vortragenden überhaupt dem Sinn entbehrte. Genau dies unterstreicht Fichte zu Beginn aller vier Fassungen

¹⁹² Vgl. 2.4.

von 1804-05 jeweils mit demselben Gedanken, dass sich der Vortrag ohne diese Beteiligung zum bloßen akustischen Geräusch verwandele: Dem, der beim Vortrag nicht mit voller Aufmerksamkeit mitdenkt, „sei daher unser ganzes Sprechen die Sprache von dem reinen leeren Nichts, also selber ein leerer Schall, Worthauch, bloße Lufterschütterung, und nichts mehr.“ (II/8: 4)¹⁹³

Dass dies keine bloße Hyperbel ist, zeigt sich daran, wie Fichte das didaktische Ziel des Vortrags bestimmt. Dieses besteht nicht darin, dem Zuhörer philosophische Einsichten beizubringen, und nicht selbst darin, ihn argumentativ von solchen zu überzeugen, sondern darin, ihm Anleitungen zu geben, die ihn dazu befähigen sollen, die Einsicht in sich erzeugen zu lassen: „Der Vortragende können nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun Jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weitere Zuthun sich schon von selbst ergeben.“ (II/8: 4) Das liegt daran, dass die Einsicht, die dadurch erworben werden soll, nicht eine bestimmte bzw. an einen bestimmten Gegenstand gebundene Einsicht, sondern die *eine* Einsicht in *das Wissen* als den ungegenständlichen Grund allen möglichen Wissens ist:

„Es ist hier gar nicht die Rede von einem schon anderwärts her bekannten Objekte, sondern von etwas ganz Neuem, Unerhörtem, jedem, der nicht die W.-L. schon gründlich studirt hat, durchaus Unbekanntem: zu diesem Unbekannten könne Keiner anders kommen, denn so, daß es sich selber in ihm erzeuge; es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, das er *selbst*, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes Sicherzeugens der Einsicht.“ (II/8: 4)

Diese didaktische Besonderheit der Wissenschaftslehre ist aus der Problemlage, die mit der Idee der philosophischen Kunst verbunden ist, gut zu erklären. Diese besteht wie gesehen darin, dass der Wissenschaftslehrer durch jene Reflexionspraxis lernen muss, das Wissen nicht bloß als Objekt seines Denkens, sondern als die Struktur aufzufassen, die sein Denken bedingt und sich zugleich als Objekt in diesem Denken gesetzmäßig manifestiert. Eine analoge Problemlage ergibt sich so zwischen dem Wissenschaftslehrer und seinem Zuhörer, der sich vorerst noch mit der Wissenschaftslehre vertraut machen muss: Der Zuhörer muss dahin geleitet werden, dass er den Vortrag des Wissenschaftslehrer nicht als die Rede von irgendeinem gegebenen Objekt bzw. Sachverhalt, sondern als Anleitungen für

¹⁹³ Fast identische Formulierungen liegen an den einleitenden Stellen der drei anderen Fassungen von 1804-05: GA II/7: 67, 301, II/9: 179.

Denkoperationen versteht, die er selbst zu vollziehen hat, um an den Ort des Wissenschaftslehrers zu kommen und erst damit das Wissen in sich erblicken zu lernen¹⁹⁴.

Das hat Folgen für den Vortrag der Wissenschaftslehre als *sprachliche Darstellung* einer philosophischen Theorie. Auch diese Folgen werden von Fichte schrittweise reflektiert und mit zunehmender Konsistenz artikuliert. In der *WL-1801/02* betonte Fichte zunächst den rein anschaulichen, d. h. nicht-begrifflichen und nicht-sprachlichen Vollzugscharakter der Wissenschaftslehre: „Sonach ist die Wissenschaftslehre, die ja das Wissen vom Wissen ist, keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System, oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger, untheilbarer Blick.“ (II/6: 140)

Nun gilt dies in der Tat für die Einsicht des Wissens, die der Zuhörer aufgrund des vom Wissenschaftslehrer Gesagten in sich erzeugen lassen soll. Dass die Wissenschaftslehre als die *Theorie* des Wissens eben das vom Wissenschaftslehrer *Gesagte* ist und nichts anderes sein kann, gerät in jener Betonung allerdings außer dem Blick. Die Wissenschaftslehre soll nämlich nicht nur zu einer Einsicht führen, die in keiner objektiven Beschreibung vorliegt und nur von jedem einzelnen Denker in sich vollzogen werden kann, sondern sie soll eben dazu *sprachlich*, und zwar in einem neuen Art des Sprach- und Begriffsgebrauchs führen.

Mit guten Gründen kann man also vermuten, dass es die Reflexion auf *diesen* Sachverhalt ist, die Fichte in der *WL-1805* zur folgenden Charakterisierung der Wissenschaftslehre führt:

„Die W.L. aber ist keinesweges ein gedrucktes Buch: sondern sie ist ein lebendiger, ewig neu, u. frisch zu producirender Gedanke, der unter jeder andern Bedingung der Zeit, u. der Mittheilung sich anders ausspricht; u. unter andern auch, unter längst vergangenen Bedingungen sich in einem gedruckten Buche ausgesprochen hat, dessen derjenige, dem eine unmittelbar neue, u frische Mittheilung zugänglich ist, nicht weiter bedarf.“ (II/9: 181)

Man kann den letzteren Gedanken, dass ein frischer mündlicher Vortrag dem Zuhörer das Studium der einzig bis dahin gedruckten Fassung der Wissenschaftslehre – der *GWL* von 1794/95 – überflüssig macht, sowohl an sich wie aus der Sicht des heutigen Lesers bestreiten. Stattdessen bleibt gültig, dass die Wissenschaftslehre – so mindestens um 1804-05 – nicht nur eine neue philosophische Theorie, sondern zugleich eine neue Form philosophischer

¹⁹⁴ Richlis Bemerkung zu diesem zentralen pädagogischen Verhältnis ist daher nicht unzutreffend: „Albert Camus hat die Hegelsche *Phänomenologie des Geistes* einen metaphysischen Emile genannt. Man könnte die WL von 1804 einen transzendentalen Emile nennen.“ (Richli 1997, 361).

Mitteilung darstellt. Sie ist keine Darstellung von bereits bestehenden philosophischen Erkenntnisse, sei es auch diejenigen, die der Philosoph selbstständig erworben hätte. Vielmehr gleicht sie der Bedienungsanleitung eines Geräts, das man zu benutzen lernen soll: Das, was darin gesagt wird, hätte keinen Sinn, wenn man nicht am Ort versuchte, das zu machen, was laut der Anleitung zu machen ist¹⁹⁵. Ihr Sprachgebrauch ist nicht primär, obwohl zwangsläufig auch referentiell bzw. objektbezogen, sondern grundsätzlich pragmatisch, d. h., dass mit ihm Handlungen *hic et nunc* vollzogen werden sollen¹⁹⁶. Im Fall der Wissenschaftslehre sind es die Handlungen, die man im Denken vollziehen und im richtigen Zusammenhang einordnen muss, um zu einer Erkenntnis zu gelangen, in der die Erkenntnis des Prinzips der Philosophie und die Erkenntnis von sich selbst als Philosophierendem koinzidieren.

So liegt darin aber auch, dass die dafür notwendigen Anleitungen anders versprachlicht werden müssen, je nachdem, *wer* zu philosophieren lernen soll. Die Flüssigkeit von Fichtes Begrifflichkeit in der mittleren Wissenschaftslehre, die man nicht nur zwischen den verschiedenen Fassungen, sondern oft innerhalb einer und derselben Fassung beobachten kann, hängt also nicht bloß, obwohl auch mit Fichtes eigentümlicher Sprachauffassung zusammen¹⁹⁷. Sie folgt in diesen ausschließlich mündlich vorgetragenen Fassungen vielmehr daraus, dass Fichte seinen Sprachgebrauch möglichst flexibel und schöpferisch an das Rezeptionsvermögen seines jeweiligen Publikums und dessen Verständnisstand an jedem Punkt im Gang des Vortrags anpassen will. Dazu bemerkt er in der *WL-1804/I*:

„Ich kämpfe u. ringe mit der Sprache; greife herum nach allem. Bediene dieser Worte mich für andere, z. B. *Substanz*, wer mit Spinoza bekannt ist, [...] ich bediene mich aber auch anderer aus der sinnlichsten

¹⁹⁵ In dieser Metapher stört zugegebenermaßen die Assoziation mit der mechanischen Funktionsweise eines leblosen Geräts, die in der klassischen deutschen Philosophie – von Kant ausgehend – üblich der Freiheit und dem organischen Charakter menschlicher Handlung entgegengesetzt wird. Die Pointe der Metapher liegt aber nicht darin, wie das Gerät in sich funktioniert, sondern darin, wie man es benutzt. Die Möglichkeit, ein Gerät mehr oder weniger *schicklich* zu benutzen, bezeugt eben die Freiheit dieser Handlung. Das ist wohl das handfesteste Beispiel aus der Alltagserfahrung, das die Schwierigkeit erklären kann, die man als Leser der Wissenschaftslehre hätte. Dem entspricht schließlich Fichtes Angabe, dass das Philosophieren eine *Kunst* sei.

¹⁹⁶ Schlösser stellt bezüglich der *WL-1804/II* fest: „Im Kern baut die Wissenschaftslehre also auf einer impliziten Pragmatik.“ (2001, 164) Der Gebrauch des Begriffs „pragmatisch“ in diesem Zusammenhang unterscheidet sich von dem Fichtes im bekannten Begriff einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“ (GA I/2: 365, vgl. Stolzenberg 2008), sofern er sich auf das theoriebildende Verfahren der Wissenschaftslehre und nicht auf deren Gegenstand – sei dies auch die Handlungsarten des menschlichen Geistes, wie Fichte ihn in der Jenaer Wissenschaftslehre versteht – bezieht. Dieser Gebrauch ist inzwischen in der Forschung verbreitet geworden (vgl. Ferrer 2003, Asmuth 2009), bedarf aber aufgrund seiner Verbindung mit der Sprechakttheorie und der Transzendentalpragmatik jeweils einer Präzisierung (vgl. Richli 2000, Thomas-Fogiel 2004).

¹⁹⁷ Vgl. Janke 1981, Radrizzani 2016, 2020, Gao 2024. Neuerdings hat Sommer Fichtes Auffassung der philosophischen Sprache einer weitreichenden und erhellenden Analyse unterzogen (2025, 135-161) und dabei auf ein m. E. zutreffendes Bonmot von Heine über Fichtes Ansicht über Sprache und Kommunikation hingewiesen: „Er hat überhaupt über das Verständnis ganz eigene Grillen.“ (zitiert in Sommer 2025, 160).

Anschauung: stehen, beruhen auf sich selber, inwendiges Leben; dies möchten, auch in psychologischer Rücksicht, um die Phantasie anzuregen, für Sie die bessern seyn.“ (II/7: 100)¹⁹⁸.

Aufschlussreich in der oben aus der *WL-1805* zitierten Stelle ist daher weniger die für Fichte typische Aussage, dass die Wissenschaftslehre „ein lebendiger, ewig neu und frisch zu produzierender Gedanke“ sei, als dass dieser Gedanke „unter jeder andern Bedingung der Zeit, u der Mittheilung sich anders ausspricht“.

Fichtes Reflexionen auf die methodische Eigenart der Wissenschaftslehre dieser Zeit bringen vieles über diese Texte wie über sein Verständnis der Philosophie zur Klarheit. Eines davon ist zweifellos, wie sich Fichtes allgemeines Bestehen auf das Selbstdenken in der Philosophie und auf die aufklärerische Aufgabe des Philosophen, Menschen dazu zu befähigen, bis in das Innerste seiner spekulativen, sozusagen ‚esoterischen‘ Prinzipientheorie – der „philosophia prima“ (II/8: 406) – durchsetzt¹⁹⁹. Um dem aber wahrhaft Rechnung tragen zu können, darf man die Selbstcharakterisierungen seiner Philosophie nicht lediglich als etwas Bekanntes hinnehmen. Vielmehr ist danach zu fragen, wie sich die Beschäftigung mit den Texten der mittleren Wissenschaftslehre angesichts dieser Selbstcharakterisierungen hermeneutisch rechtfertigen lässt, was ihren Zugang zum Text bedingt und wie sie verfahren muss. Da das Wesentliche von dem, was aus diesen Texten ein begründetes Urteil darüber ermöglicht, bereits in den Blick gebracht worden ist, reicht es hin, diese Fragen kurz zu erörtern.

Ein erster Aspekt betrifft die basale Frage nach der *Lesbarkeit* der Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801-05 und insbesondere der von 1804-05. Hier ist von der keineswegs trivialen Tatsache auszugehen, dass die Möglichkeit, Fichtes mündlichen Vortrag der Wissenschaftslehre aus erster Hand zu erleben, nicht mehr besteht. Dies ist nicht trivial, weil Fichte einen solchen Vortrag als eine Hauptvoraussetzung dafür versteht, was er in der Wissenschaftslehre von 1804-05 sprachlich mitteilt. Diese Auffassung muss man als Fichtes Interpret wiederum in zwei Hinsichten bewerten. Einerseits erweist es sich durch die vorgelegte Analyse dieser Texte als möglich, sie auf eine Weise selbstständig nachzuvollziehen, die den darin formulierten Verständnisbedingungen entspricht²⁰⁰. Sie halten sich also durchaus im Raum öffentlich-diskursiver Verständigung und sind der Interpretation *a priori* zugänglich. Mag Fichtes Skepsis darüber zu seiner Zeit, d. h. mit Blick auf seine intellektuelle Umgebung

¹⁹⁸ An dieser Stelle (wie an anderen, vgl. GA II/9: 179) nimmt Fichte Bezug auf die Bildungsarten und die verschiedenen philosophischen Hintergründe seiner Zuhörer.

¹⁹⁹ Zur Analogie von Fichtes mündlichem Vortrag der Wissenschaftslehre und Platons „ungeschriebener Lehre“ vgl. Janke 2009.

²⁰⁰ Ein solcher Erweis soll auch die vorliegende Arbeit im Ganzen sein.

de facto motiviert sein, so gilt sie *de jure* nicht unbedingt²⁰¹. Andererseits wird mit dem speziellen und von Fichte selbst wiederholt hervorgekehrten didaktischen Charakter der Wissenschaftslehre von 1804-05 dennoch eine entscheidende Bedingung für die Interpretation der relevanten Texte gegeben, weil sich die eigentümliche Sinndimension dieser Texte eben nur im Bewusstsein davon eröffnet. Genauer involviert der Verstehens- und Aneignungsprozess dieser Texte eine praxeologische Dimension, die in der schriftlichen Verständigung im Allgemeinen impliziert ist, aber hier reflexiv im Bewusstsein registriert und in diesem Bewusstsein aktiv mitgestaltet werden muss, wenn man überhaupt dem Gedankengang des Textes folgen, bzw. den hermeneutischen Standpunkt einer sachgerechten Auseinandersetzung mit ihm gewinnen will.

Damit hängt eine Interpretationsbedingung der besagten Texte zusammen, die im Verständnis der besonderen *Funktionsweise* dieser Texte besteht. In allen Fassungen der Wissenschaftslehre, d. h. nicht nur von 1801-05, kann man davon ausgehen, dass der Text der Wissenschaftslehre einen mehr oder weniger kontinuierlichen und in sich geschlossenen Argumentationsgang entwickelt. Zentral in den Fassungen von 1804-05 ist jedoch die Tatsache, dass die Rationalität eines solchen Argumentationsgangs, d. h. das Prinzip seiner Entwicklung

²⁰¹ Fichtes kritische Bezugnahme auf die zeitgenössische intellektuelle Lage bildet ein Gemeinsames in allen seiner Aussagen, die seine Entscheidung gegen die Drucklegung der Wissenschaftslehre von 1804 ausdrücken. Im *Pro memoria* von 3. Januar 1804: „Der Erfinder, durch seine vieljährige Beobachtung des sogenannten litterarischen Publikum sattsam überzeugt, daß durch die bisherige Weise des Studirens die Bedingungen des Verständnißes eines solchen Systems grötentheils verlohren gegangen, auch daß gerade jetzo eine größere Menge Irrungstoff sich im allgemeinen Umlaufe befindet, als vielleicht je – ist nicht gesonnen, seine Entdeckung in ihrer dermaligen Form durch den Druck dem allgemeinen Misverständniß, und Verdrehung Preiß zu geben. Er will sich auf mündliche Mittheilung beschränken, indem hiebei das Misverständniß auf der Stelle erscheinen, und gehoben werden kann.“ (GA III/5: 223) Im Brief an Jacobi vom 31. März 1804: „Der Wissenschaftslehre glaube ich durch mein letztes Arbeiten, auch in der äußern Form vollendet, und bis zum höchsten Grade der Mittheilbarkeit, mich bemächtigt zu haben, aber ich werde sie diesem Zeitalter nie im Drucke vorlegen, sondern nur mündlich an die, welche den Muth haben, sie an sich zu nehmen, sie mittheilen. Dennoch bin ich fröhlichen Muths; denn ich glaube, unser Zeitalter, als das Zeitalter der absoluten Verwesung aller Ideen, sattsam begriffen zu haben.“ (GA III/5: 236) Im Brief an Franz Xaver von Moshammer vom 18. Juni 1804: „Wie das Zeitalter nun einmal ist, kann ihm die nunmehr auch in der Form vollendete Philosophie, als Wissenschaft, *durch Druckschriften* nicht beigebracht werden, und es ist zu befürchten, daß auf diesem Wege die Entdeckung wieder verlohren gehen würde: denn das Philosophiren ist eine *Kunst*, welche, wie alle Kunst, erst allmählich erlernt, und geübt werden muß, ehe man zu dem eigenthümlichen Sinne, in welchen die wissenschaftliche Philosophie die gewöhnliche Sprache gebraucht, sich zu erheben vermag. Wir müssen daher, um die Wissenschaft in ihrer höchsten Potenz einzuführen, zu demselben Mittel greifen, durch welches die Griechen sie überhaupt erst gestiftet haben – wir müssen *Schulen, Philosophen-Schulen* errichten (nicht etwa Sekten, denn nachdem die Philosophie nur wirklich entdeckt ist, kann es mehrere Philosophien nicht weiter geben.)“ (GA III/5: 241) Im vorliegenden Zusammenhang wird der Unterstellung widersprochen, dass die Wissenschaftslehre *ausschließlich* mündlich mitgeteilt werden kann. Genauer gesehen bleibt dies aber in Fichtes Aussagen nichts mehr als eine Unterstellung, denn Fichte behauptet darin nicht kategorisch, dies sei der Fall, sondern er bezweifelt lediglich aufgrund empirischer Beobachtungen den Erfolg einer schriftlichen Darstellung der Wissenschaftslehre. Es bildet zudem eine potentiell wissenssoziologisch ergiebige Fragestellung, inwiefern Fichtes Einschätzung der empirischen Verständnisbedingungen der Philosophie Licht auf die gesellschaftlichen Bedingungen philosophischer bzw. wissenschaftlicher Mitteilung nicht nur im Zeitalter des Idealismus, sondern auch heute wirft.

in jener performativen Reflexionspraxis besteht, die im Vorigen anhand von Fichtes Konzeption der philosophischen Kunst expliziert wurde. Während dies die Selbstanalyse des Philosophierenden seitens des Lesers gemäß der im Text mitgeteilten Argumentation erfordert, manifestiert es sich im Text an einer Funktionsweise des Textes, die man als die *Selbstthematisierung des Theoriediskurses* bezeichnen kann: Der Argumentationsgang fährt nicht nur von einem Schritt zu einem anderen fort, sondern dies oft eben dadurch tut, dass er auf den Akt des Argumentierens selbst Bezug nimmt und den epistemischen Status des argumentierenden Diskurses ins Argument zieht²⁰². So gilt einem jeden Gedanken in diesen Texten nicht nur im allgemeinen systematischen Sinne, dass er im jeweiligen argumentativen Gesamtzusammenhang verstanden werden muss²⁰³. Darüber hinaus ist zu beachten, dass seine Referenzfunktion von einem kontinuierlich selbstreferentiellen Prozess metatheoretischer Reflexion bedingt ist, in den das philosophierende Subjekt letztlich integriert werden muss und ohne den das, worauf sich seine Gedanken beziehen sollen, nicht wahrhaft vorliegt. In dieser ungewöhnlichen Diskursform wie in der Notwendigkeit, sich in ihre Selbstentfaltung einzufügen, bestehen zweifellos einige der Schwierigkeiten, die diese Fassungen der Wissenschaftslehre ihrem Leser bereiten und deren Bewältigung zu einer legitimen Interpretation dieser Texte gehört.

Angeichts all dessen ist schließlich zu erwägen, wie die Interpretation der mittleren Wissenschaftslehre *selbst* zu verfahren hat. Das ist mit Blick auf die besondere Art des Fichte'schen Begriffsgebrauchs in der mittleren Wissenschaftslehre eine dringende Frage. Weil jede Fassung einen selbstständigen Gedankengang darstellt, in dem Fichte je nach faktischem Bedarf seines Publikums seine Terminologien variiert, ist die begriffliche Konsistenz dieser Texte in hohem Maß instabil. Auf diese Weise besteht die Gefahr, dass aufgrund einzelner Begriffe und Aussagen auf systematische Thesen geschlossen wird, die der Richtung der einschlägigen Argumentationsstrecke bzw. dem sinnstiftenden Ganzen des Gedankengangs nicht entsprechen. Im Umgang mit diesem funktionalen und kontextuellen Begriffsgebrauch Fichtes muss es somit das Ziel einer systematischen Interpretation sein, nach Gedankenstrukturen zu suchen, die den variierenden Begriffen zu entsprechen vermögen, sich

²⁰² Bertinetto bringt dies in einem Aufsatz zur *WL-1805* in Verbindung mit der Reflexivität des Wissens treffend auf den Punkt: „Élaborer une théorie sur le savoir, cela signifie mettre en application ces mêmes procédures que la théorie considère comme les procédures propres au savoir lui-même: *c'est argumenter sur l'argumentation*.“ (2007, 522, Hervorhebung von mir.) Dieses Verfahren wird von Schüz auch zu Recht – anhand der *WL-1804/II* – als „metatheoretisch“ charakterisiert (2023, 283).

²⁰³ In diesem Sinne betont Fichte in der *WL-1804/II*: „Die Aufgabe, von der die Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserer Einsicht abhängt, ist nun die: Alles in seinem Zusammenhange zu sehen, und in diesem Zusammenhange auszusprechen.“ (GA II/8: 406)

jedoch auch unabhängig von ihnen artikulieren lassen. Es bedarf in dieser Hinsicht also einer Art Konstellationsanalyse, die dem, worauf sich diese Begriffe gemeinsam beziehen und was sie aber nicht definitiv zu fixieren vermögen, eigens zur Sprache verhilft²⁰⁴. Da Fichte diese Praxis begrifflicher Variation nicht nur *intratextuell*, sondern vor allem *intertextuell* umsetzt, darf der Interpret keine einzige Fassung der Wissenschaftslehre für *die* Fassung der Wissenschaftslehre halten. Vielmehr ist es für ihn nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Pflicht, möglichst viele Fassungen der Wissenschaftslehre durch dieses konstellatorische Verfahren zu erschließen und sich durch textübergreifende Vergleiche – wiederum konstellatorisch – den Gedankenstrukturen zu nähern, die diesen Gedankengängen jeweils zugrunde liegen und kraft derer allein beurteilt werden kann, inwiefern sie Darstellungen *desselben* philosophischen Programms sind. Diese hermeneutische Maxime muss man freilich auf die Interpretation aller Fassungen der Wissenschaftslehre anwenden. Sie gilt aber umso mehr für die mittleren Fassungen, als sie durch eine im selbstreflexiv-operativen Sinne „unsichtbare Armatur“²⁰⁵ der philosophischen Methode vereinigt werden.

²⁰⁴ In diesem Zusammenhang ist der Begriff der Konstellation weniger im Sinne Henrichs als im Sinne Adornos zu verstehen: „Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann.“ (Adorno 1966, 162)

²⁰⁵ Gueroult bemerkt in Bezug auf die *WL-1804/II*: „Plus encore que dans la *Wissenschaftslehre 1801*, peut-être, l’armature de la déduction reste invisible.“ (Gueroult 1930, Band II, 109) Dabei bezieht er sich allerdings auf die *formale* Struktur dieses Texts, oder genauer, auf die Frage, ob sich diese Struktur in 25 Grundmomente bzw. Synthesen des Wissens analysieren lässt (dazu Schnell 2023, 21, 26-27). Diese Frage wird hier nicht gestellt.

4 Das Absolute im Wissen und die Selbstkritik des transzendentalen Denkens

4.1 Absolutheitstheorie als anti-skeptische Strategie

Der Ort und der Sinn des Begriffs des Absoluten in der späten Wissenschaftslehre sind umstrittene Themen. Die Tatsache, dass dieser Begriff erst nach 1800 in der Wissenschaftslehre systematisch auftritt, aber zugleich eine zentrale Stellung darin einnimmt, gibt den Anlass dazu, eine von den zwei folgenden These zu verfechten: Fichte habe dabei entweder das Absolute als ein neues metaphysisches Prinzip für die Wissenschaftslehre entdeckt und das Ich als transzendentales Prinzip der frühen Wissenschaftslehre dadurch ersetzt²⁰⁶, oder er habe lediglich einen Begriff von seinen Kritikern aufgenommen, um einen bereits in der frühen Wissenschaftslehre vertretenen Gedanken, etwa der abstrakten Absolutheit des absoluten Ich oder der notwendigen Begrenzung der endlichen Vernunft, anders auszudrücken²⁰⁷. Fichtes Theorie des Absoluten wäre demnach entweder ein mit dem Gehalt seines früheren Denkens unvereinbarer Neuansatz oder die bloße Umformulierung desselben fertig entwickelten Gehalts in einer vermutlich für seine Zeitgenossen attraktiverer Begrifflichkeit.

Das vorliegende Kapitel unternimmt den Versuch, die Entwicklung und die Bedeutung von Fichtes Theorie des Absoluten in der mittleren Wissenschaftslehre historisch und systematisch zu rekonstruieren. Es zielt dadurch auf den Nachweis ab, dass keine der beiden einander entgegengesetzten Thesen diese Theorie angemessen zu verstehen erlaubt. Es vertritt dagegen die These, dass diese Theorie eine unabdingbare kritische Funktion im Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre erfüllt und einen integralen Bestandteil von Fichtes transzendentaler Theorie des Wissens bildet. Diese Funktion besteht in einer Argumentation gegen die skeptischen Herausforderungen, die in der Umbruchszeit von 1799-1802 gegen Fichtes Prinzipienkonzeption entstehen. Da die Probleme, deren Lösung Fichtes Theorie des Absoluten bietet, gegenüber Fichtes Denken in seiner Jenaer Zeit neu sind, stellt diese Theorie keine bloße Wiederholung bereits vorliegender Thesen bzw. Theoreme dar. Gleichzeitig vollzieht sich aber insofern kein Bruch mit dem transzendentalen Grundansatz der frühen Wissenschaftslehre, als Fichtes Absolutheitstheorie die Verteidigung des transzendentalen Wissensprinzips und die Vertiefung seines Selbstverständnisses ermöglicht.

²⁰⁶ Vgl. Janke 1970, Baumanns 1990, Brachtendorf 1995, Rohs 1991, Breazeale 2018.

²⁰⁷ Vgl. Asmuth 1999, 2011, Schmidt 2004, Stolzenberg 2006, Zöller 2013.

Die in diesem Kapitel unternommene Rekonstruktion bezieht sich auf drei repräsentative Darstellungen von Fichtes Absolutheitstheorie in der mittleren Wissenschaftslehre, d. h. in der *WL-1801/02*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805*. Um den relevanten Theoriegehalt in diesen Fassungen der Wissenschaftslehre in demselben Zusammenhang einzuordnen und sinnvoll zur Diskussion stellen zu können, sollen die Haupthorizonte ihrer Entwicklungen in diesem Abschnitt für sich expliziert werden. Der erste besteht in der Bezogenheit dieser Theorie auf den skeptischen Aspekt von Jacobis und Schellings Kritik an Fichtes transzendentaler Prinzipienkonzeption und in der Grundgestalt einer selbstkritischen Argumentationsstrategie, die Fichte in seiner Absolutheitstheorie zu dieser Zeit gegen diese Kritiken entwickelt. Der zweite liegt in der inneren Entwicklung von Fichtes Absolutheitskonzeption von 1801 bis 1805, die in der Verschiebung der methodischen Grundlage der Wissenschaftslehre zwischen 1801/02 und 1804 fundiert ist. Auf dieser Grundlage ist dann zum dritten auf den systematischen Ort der Absolutheitstheorie in der Architektonik der mittleren Wissenschaftslehre aufmerksam zu machen, mit Blick auf den die Begründungsfunktion dieser Theorie bestimmt und abgegrenzt werden muss. Schließlich soll ein Aufriss der zu rekonstruierenden Entwicklung gegeben werden.

1.) Es ist historisch nicht zu bestreiten, dass Fichte den Begriff des Absoluten im Anschluss an die großen Debatten mit Jacobi und Schelling um 1799-1802 in seiner Philosophie aufnahm. Die Rekonstruktion dieser Debatten im 2. Kapitel schilderte ihre unterschiedlichen Schwerpunkte. Jacobis Vorwurf, dass die Wissenschaftslehre einen Nihilismus darstelle, stellt für Fichte das Problem der Realität in ein neues Licht. Der Kern der Kritik lautet, dass das transzendente Prinzip – das absolute Ich als reine Tätigkeit – keine unmittelbare Realität in sich aufweisen könne. Im Zentrum von Fichtes Briefwechsel mit Schelling steht andererseits die Frage danach, ob die Subjektivität – das Ich bzw. das Wissen – als Prinzip der Philosophie mit dem Anspruch der Philosophie auf Unbedingtheit bzw. Absolutheit kompatibel sein sollte. Schelling leugnet dies und wirft Fichte vor, eine konsequente Absolutheitskonzeption, die das Absolute jenseits allen Beschränkungen und Relationen verorten soll, durch die Begründung dieser Konzeption in der Subjektivität als endlicher Erkenntnisbedingung verunmöglicht zu haben.

Für Fichte weisen beide Kritiken trotz ihrer Unterschied gleichzeitig eine skeptische Stoßrichtung auf. Während Jacobi die Realität im Sinne der Unmittelbarkeit des Ich aufgrund seiner durchgängigen Selbstvermittlung in Zweifel zieht, stellt Schelling die Absolutheit im Sinne der Relationslosigkeit des Wissens mit Blick auf seiner einseitigen Subjektivität in Frage. In beiden Fällen erhebt sich der Verdacht, dass das Wissen gleichsam in seiner eigenen

Vermitteltheit und Relationalität befangen bleibt und nicht in Kontakt mit dem wahrhaft Realen bzw. dem einen Absoluten zu kommen vermag. Dass Fichte den von Schelling entlehnten Begriff des Absoluten und die an Jacobi adressierten²⁰⁸ Begriffe von Sein und Leben in der mittleren Wissenschaftslehre weitgehend als austauschbare Begriffe behandeln, spricht dafür, dass das von Jacobis Kritik aufgeworfene Problem der Realität und das aus Schellings Kritik hervorgehende Problem der Subjektivität für Fichte in ihrem skeptischen Effekt konvergieren: Bezweifelt wird nämlich, dass die Realität und die Absolutheit des transzendentalen Prinzips innerhalb der von Fichte gesetzten Zugangsbedingung ausgewiesen werden können.

Gewiss sind Jacobis und Schellings Fichte-Kritik nicht gerade für ihren skeptischen Charakter bekannt. Die maßgeblichen Skeptiker in der Gründungszeit der klassischen deutschen Philosophie, die auch eine entscheidende Rolle in der Formation von Fichtes früher Wissenschaftslehre spielten, waren vielmehr Schulze und Maimon. Demgegenüber sind die von Jacobi und Schelling eingenommenen Positionen, die jeweils ihrer Fichte-Kritik zugrunde liegen, für sich am ehesten als dogmatische Positionen zu charakterisieren: Jacobis Berufung auf ein transzendentes Absolutes durch die supra-rationale Autorität des Glaubens und Schellings Konzeption des Absoluten als Indifferenz von Subjektivität und Objektivität stellen auch für Fichte Hauptfiguren einer dogmatischen Denkart dar, die die eigenen epistemischen Voraussetzungen nicht zu rechtfertigen vermag.

Die Entwicklung von Fichtes Absolutheitstheorie in der mittleren Wissenschaftslehre ist dennoch primär auf den skeptischen Sinn von Jacobis und Schellings Kritik bezogen. Das ist so, weil der aus diesen Kritiken hervorgehende Zweifel eine neue Problemdimension für seine Prinzipienkonzeption eröffnet. Dieser Zweifel richtet sich nicht mehr gegen die objektive Realität der Gegenstände und der Welt, sondern auf die Realität und die Absolutheit des transzendentalen Prinzips selbst. Aus der Sicht der frühen Wissenschaftslehre liegen beide Aspekte des transzendentalen Prinzips im absoluten Sein des Ich als reiner Tätigkeit begründet. Gemäß einer Grundvoraussetzung ist das absolute Sein des Ich aber kein möglicher Gegenstand philosophischer Begründung, weil alles Denken und alle Begründungen von ihm ausgehen müssen. Würde das Sein der reinen Tätigkeit aber in Zweifel gezogen, so bliebe Fichte nichts anderes als die Beteuerung übrig, dass man nur in sich anschauen müsse, um sich der absoluten Realität der reinen Tätigkeit zu vergewissern.

Dabei bleibt es aber nicht. Fichte entwickelt eine neue Strategie gegen die Skepsis in Bezug auf das unbestimmbare Sein der Tätigkeit. Sie besteht in der bestimmungslogischen

²⁰⁸ So Stolzenberg 2022, 139.

Begründung dieser Unbestimmbarkeit. Das Absolute als reines Sein ist für Fichte in der Tat nichts anderes als reine Tätigkeit, wie er im Brief an Schelling vom 31. Mai 1801 betont: „[D]as reine Seyn [...] ist an sich nicht etwa Compression, sondern es ist durchaus Agilität, reine Durchsichtigkeit, Licht, nicht das Licht zurückwerfender Körper.“ (III/5: 48) Dies versteht Schelling als eine Subjektivierung des Absoluten: Agilität oder Tätigkeit sei eine Eigenschaft des Subjekts und nicht dem Absoluten als etwas, das jenseits der Subjektivität und Objektivität liege, zuzuschreiben (III/5: 81)²⁰⁹. Für Fichte ist reine Tätigkeit aber keine Eigenschaft, d. h. keine Denkbestimmung, sondern das, wodurch alle Denkbestimmungen vollzogen werden. Sie kann deshalb in keiner Denkbestimmung erfasst werden. Die Realität und Absolutheit der reinen Tätigkeit lassen sich nur im Denken aufzeigen, wenn die Denkbestimmungen, mit denen sie explizit oder implizit gefasst und dadurch verfälscht wird, im Denken negiert werden können. Damit wird die Aufgabe einer Selbstkritik des Denkens gestellt: Um die ursprüngliche Realität der reinen Tätigkeit zu denken, muss das Denken gegen sich denken können.

Die verschiedenen begrifflichen Formulierungen dieser selbstkritischen Denkform in der mittleren Wissenschaftslehre sind bekannt. Das sind nicht nur, aber insbesondere die „Selbstvernichtung“ des Wissens in der *WL-1801/02* und das „Begreifen des Unbegreiflichen“ in der *WL-1804/II*. Die Rekonstruktion von Fichtes Theorie des Absoluten hat verständlich zu machen, wie diese und andere Argumentationsfiguren in der mittleren Wissenschaftslehre trotz ihrer methodischen und terminologischen Unterschiede eine gemeinsame, auf ein Undenkbares im Wissen bezogene Denkform ins Werk setzen. Dass das Absolute einen unmöglichen Gedanken darstellt, muss nämlich im Denken desselben als eines Undenkbaren Rechnung getragen werden. Ein unmöglicher Gedanke ist einerseits ein Gedanke, der dessen Denken strukturell und notwendig aufhebt, und andererseits aber eben deshalb ein Gedanke, der gedacht werden muss. Die denkende Selbstaufhebung des Denkens ist eine Aufgabe, ohne die das Absolute nicht gedacht werden kann. Diese Aufgabe stellt Fichte gegenüber Schelling, der für Fichte das Absolute ohne Bedenken auf das eigene Denken denkt und damit verfehlt: „Ehe man nicht alle Relation wegbringt, was nur durch das wegwerfen des faktischen geschieht, kommt man ewig nicht zum Absoluten.“ (II/9: 10)

Eben so wesentlich in diesem Zusammenhang ist aber Fichtes Bemühung um den Nachweis, dass dies Undenkbares eben die Realität der reinen Tätigkeit im Wissen bildet und keineswegs jenseits des Wissens liegt. Das Absolute ist zwar nur als unbegreiflich zu begreifen, enthüllt sich aber dadurch als ein Sachverhalt, dessen Realität nicht konsequent bezweifelt

²⁰⁹ Hierzu vgl. die Rekonstruktion der Debatte in Fichtes und Schellings Briefwechsel in 2.3.

werden kann: dass das Denken sich tätig vollzogen hat. Die Crux dieser Konzeption liegt insofern in dem mit der Präposition „in“ ausgedrückten Verhältnis liegt: Die Selbstkritik des Denkens zeigt auf, dass das Begreifen des unbegreiflichen Absoluten eben der Aufweis eines in ihm liegenden, d. h. der inneren und unmittelbaren Realität seiner eigenen Tätigkeit ist. Das Begreifen, die für Jacobi die Auflösung aller unmittelbaren Realität im Nichts bedeutet, wird von Fichte als der einzig mögliche Zugang zur unmittelbaren Realität rechtfertigt: „Nur durch den gefürchteten Nihilismus hindurch geht der Weg zur Realität.“ (II/10: 137)

2.) Die Entwicklung dieser anti-skeptischen und selbstkritischen Strategie in der mittleren Wissenschaftslehre wird durch die zentrale methodische Verschiebung zwischen der *WL-1801/02* und den Fassungen von 1804-05 bedingt, die im 3. Kapitel rekonstruiert wurde: Obwohl der metatheoretische Anspruch der Wissenschaftslehre, sich als die Selbsterkenntnis des Wissens zu erweisen, bereits in der *WL-1801/02* erhoben wird, wird er erst in den späteren Fassungen – nach den drei Jahren intensiven Nachdenkens, von denen Fichte selbst berichtete – durch die Umsetzung des selbstreflexiv-performativen Ansatzes der „Kunst des Philosophierens“ systematisch erfüllt. Es ist zu zeigen, dass diese methodische Verschiebung zwischen beider Unterphasen der mittleren Wissenschaftslehre zu zwei wichtige Entwicklungen in der Absolutheitstheorie der Fassungen von 1804-05 führt. Während das Absolute in der *WL-1801/02* grundsätzlich als ein absolutes *Sein* konzipiert wird, in dem die ursprüngliche Realität des Wissens ausschließlich in der negativen Form eines Entzogenen zugänglich wird, wird es in den Fassungen von 1804-05 einerseits in der positiven Identität von *Sein und Leben* bestimmt und andererseits mit der Bestimmung des Wissens als der *Erscheinung* und des *Bilds* des Absoluten verbunden. Beide Neukonzeptionen in den späteren Fassungen stellen keine bloße Umformulierung einer identischen Theorie dar, sondern folgen aus einer tiefgreifenden methodischen Erneuerung der Wissenschaftslehre und gehören gemäß der Natur dieser Verschiebung zu einer Konzeption des Absoluten, die ausschließlich in der reflexiven Bewusstwerdung der *Praxis* des philosophierenden Denkens zur Geltung kommt.

3.) Diese methodische Verschiebung hat eine weitere Folge. Sie besteht in einer anderen entscheidenden Verschiebung in der *Begründungsform* der Wissenschaftslehre. Obwohl die Absolutheitskonzeption der *WL-1801/02* auch schon wissenstheoretisch fundiert ist, spielt der schon in Fichtes Briefwechsel mit Schelling formulierter Gedanke, dass das Wissen *Äußerung* des Absoluten sei, darin noch keine bestimmende Rolle. Dagegen kommt der Theorie des Wissens als der selbstbezüglichen Erscheinung des Absoluten in den Fassungen von 1804-05 die systematische Funktion zu, die Theorie des Absoluten einzurahmen und in einer letztbegründenden Form zu rechtfertigen. Diese Theorie bezeichnet

Fichte bekanntlich in der *WL-1804/II* eine „Phänomenologie“ und „Erscheinungslehre“ (II/8: 206, 228), wird dort aber in Wirklichkeit in eine besondere Darstellungsform eingebracht. Sie wird als ein zweiter Teil der Wissenschaftslehre von der Theorie des Absoluten formal abgegrenzt, die in dem als „Wahrheitslehre“ (II/8: 206) bezeichneten ersten Teil dargestellt wird ist. Dagegen wird sie in den anderen Fassungen von 1804-05 – von denen im Folgenden die *WL-1805* als Gegenbeispiel zu erörtern sein wird – in einer umfassenderen Form entwickelt, die ohne die formale Unterscheidung von Absolutheitstheorie und Erscheinungstheorie vorgeht.

Unabhängig von diesem darstellungstechnischen Unterschied ist aber zu beachten, dass in den Fassungen von 1804-05 die Erscheinungstheorie im breiteren Sinne den Rahmen darstellt, in der die neue prinzipientheoretische Grundlegung der Wissenschaftslehre zum Abschluss gelangt. Das heißt, dass die in der Wissenschaftslehre seit 1801 in Gang gesetzte Grundlegungsbewegung erst um 1804-05 mit der Theorie der Erscheinung, d. h. nicht mit der Theorie des Absoluten als solchen, ihr Ziel erreicht. Obwohl diese These anhand der Erscheinungstheorie der Fassungen von 1804-05 für sich begründet werden muss²¹⁰, muss sie auch im Vorfeld der folgenden Rekonstruktion von Fichtes Absolutheitstheorie vorgestellt werden, um den Ort des Absolutheitsgedanken in der Systematik der mittleren Wissenschaftslehre vorläufig bestimmen zu lassen. Kurz gesagt: Das Prinzip der Wissenschaftslehre ist nicht das Absolute, sondern das sich als die Erscheinung des Absoluten verstehende Wissen, und das Absolute ist ein notwendiges Moment seines Selbstverständnisses.

4.) Vor den nun geschilderten Hintergründen kann die im Folgenden zu rekonstruierende Entwicklung von Fichtes Absolutheitstheorie in der *WL-1801/02*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805* genauer bestimmt werden. In der *WL-1801/02* liegen in Wirklichkeit zwei Absolutheitskonzeptionen vor. Die positive Konzeption des Absoluten als „Sein und Leben“ wird bereits in der „Einleitung“ entworfen, kommt im ersten Teil des Haupttexts der *WL-1801/02*, wo die Theorie des absoluten Wissens in die Konstruktion des Absoluten als absolutes Sein mündet, jedoch nicht zum Tragen. Man kann dies nicht nur mit Blick auf die methodische Beschränkung der *WL-1801/02*, sondern in Bezug auf die tragende Intention dieser Fassung der Wissenschaftslehre verstehen, sich gegenüber Schellings identitätsphilosophische Absolutheitskonzeption zu behaupten. Demgegenüber steht die systematische Explikation jener als Sein und Leben konstruierten Einheit des Absoluten ganz im Zentrum der *WL-1804/II*. Im Vergleich zur Theorie des absoluten Seins in der *WL-1801/02*

²¹⁰ Vgl. das 5. Kapitel.

ist diese Explikationsweise in der *WL-1804/II* stärker gegen Jacobis Forderung nach Unmittelbarkeit gerichtet. Ihr besonderer Charakter besteht darin, dass sie das Absolute in seiner absoluten Unmittelbarkeit, in welcher Realität (Sein) und Tätigkeit (Leben) in einer unterschiedslosen Einheit zusammenfallen, in der Form einer singulären Einsicht zur Darstellung zu bringen beansprucht. Es ist dies eine Einsicht, die durch die absolute Abstraktion von allen Vermittlungsformen und Voraussetzungsstrukturen im Wissen zustande kommt und in ihrer Begründung notwendig auf die Erscheinungslehre dieser Fassung der Wissenschaftslehre verweist. Der Kontrast dazu bildet die *WL-1805*, in der das Absolute weiterhin als reine lebendige Tätigkeit verstanden, aber durchgehend in seiner Implikation im Vermittlungsnetzwerk des Wissens zur Darstellung gebracht wird. Nicht das Absolute als solches, sondern das absolute Verhältnis vom Absoluten und Wissen *im Wissen* als der Erscheinung (der „Existenz“) des Absoluten bildet das Hauptthema der Absolutheitstheorie der *WL-1805*, wobei Fichtes gegen Schelling gerichtete Argumentation erneut ins Zentrum gerückt wird. Dadurch gelangt Fichte zu einer Darstellungsform des Absoluten, die bereits *in nuce* die Darstellung der Darstellung des Absoluten ist.

Die Rekonstruktion dieser komplexen Entwicklung hat wie eingangs erwähnt zum Ziel, Fichtes Absolutheitstheorie in der mittleren Wissenschaftslehre als die Argumentationsform gegen eine neuartige skeptische Herausforderung darzustellen, die erst durch die Auseinandersetzung mit Jacobi und Schelling für Fichte zum Problem wird. Anhand der relevanten Gedankenlinien in der *WL-1801/02*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805* soll diese Argumentationsform verständlich gemacht werden, die auf den Nachweis abzielt, dass das Absolute nirgends außer dem Wissen, sondern allein im tätigen Vollzug des Wissens anzutreffen ist. Da aber dem begrifflichen Erfassen des Absoluten im Wissensvollzug eine innere Grenze gesetzt ist, muss sich dieses Erfassen durch eine *Selbstkritik* des transzendentalen Denkens vollziehen. Inwiefern diese Absolutheitskonzeption systematisch auf Fichtes frühere, repräsentativ in der *GWL* formulierte Konzeption der reinen Tätigkeit bzw. des absoluten Ich zurückzubeziehen ist, kann hierin freilich nur angedeutet werden²¹¹. Die systematisch entscheidenden Charakteristika von Fichtes Absolutheitskonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre sollen aber im Anschluss an die Rekonstruktion ihrer Darstellung in den drei besagten Fassungen der Wissenschaftslehre in einem vierten und letzten Schritt überblickend zur Artikulation gebracht werden.

²¹¹ Das 6. Kapitel – zusätzlich auf der Untersuchung in der Erscheinungsproblematik der mittleren Wissenschaftslehre im 5. Kapitel aufbauend – ist diesem Thema gewidmet.

4.2 Sein oder Leben: Zwei Absolutheitskonzeptionen in der *WL-1801/02*

4.2.1 Problematik und Textbestand der *WL-1801/02*

Die *WL-1801/02* stellt nicht nur hinsichtlich der Entwicklung von Fichtes Absolutheitstheorie eine erste Station in der mittleren Wissenschaftslehre dar. Die werkhistorische Rekonstruktion im 1. Kapitel zeigte, dass sie im unmittelbaren Zusammenhang mit Fichtes Auseinandersetzung mit Schelling entstand und inmitten anderer polemischen Bezugspunkte von Fichtes Denken zu dieser Zeit am klarsten die Spuren *dieser* Auseinandersetzung trägt. Den Begriff des Absoluten war schließlich von Schelling geprägt, und dessen produktive Aneignung bei Fichte, wie schon im Briefwechsel der Fall war, war deshalb zunächst spezifisch gegen Schelling gerichtet. Das bedeutet indes nicht, dass das hauptsächlich durch Jacobi hervorgekehrte Problem der Realität des transzendentalen Prinzips keine Rolle in diesem Text spielt. Im Gegenteil belegen Fichtes Äußerungen in den mit der *WL-1801/02* gleichzeitig entstandenen Arbeitsmanuskripten ²¹², dass beide Kritiken für ihn im Wesentlichen konvergierten. So wie Schellings Konzeption des Absoluten („das *Schellingsche* Wesen“, II/6: 66) und sein Versuch, das Ich aus den „*niedern Potenzen*“ des Absoluten abzuleiten (II/6: 86)²¹³, Fichte zum Versuch einer wissenstheoretischen Fundierung des Absolutheitsgedanken anregten ²¹⁴, beschäftigte Fichte sich bei diesem Versuch, der in der *WL-1801/02* zur Konzeption des „absoluten Seins“ führt, intensiv mit der Frage, worin „das eigentliche letzte *reale*“ (II/6: 65), der „*letzt[e] Realgrund des Wissens*“ (II/6: 65) und der „*eigentlich[e] Charakter der Realität*“ (II/6: 83) besteht. Das Stichwort dabei bildet der Vorwurf eines „leeren Idealismus“ (II/6: 90), den Fichte eben so sehr Jacobis Nihilismus-Kritik wie Schellings Subjektivismus-Kritik entnahm²¹⁵ und für ihn die vorrangige gegnerische Position darstellte. Der parallele Zweifel an der Absolutheit und der Realität des transzendentalen Prinzips bildet auf diese Weise die vordergründige Problemlage, aus der Fichtes neue Absolutheitskonzeption in der *WL-1801/02* erwuchs.

²¹² Das sind die Manuskripte, die im Band II/6 der *Gesamtausgabe* unter dem Titel „Zur Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02“ veröffentlicht wurden (GA II/6: 51-103) und mit verschiedenen Teilen des Haupttexts der *WL-1801/02* inhaltlich zusammenhängen (vgl. GA II/6: 48).

²¹³ Fichte nimmt damit Bezug auf Schellings Brief vom 19. November 1800 (GA III/4: 363).

²¹⁴ Das erste Zeugnis davon bildet Fichtes Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 (GA III/5: 112-113, siehe die obige Diskussion dazu in 2.3).

²¹⁵ Dies wird in Fichtes polemischen Anmerkungen in den Fassungen von 1804-05 noch klarer zutage treten.

Versucht man den Entwicklungsstand dieser Konzeption in der *WL-1801/02* umfassend zu bestimmen, so steht diesem Versuch zunächst ein philologischer Sachverhalt entgegen, der von systematisch nicht vernachlässigbarer Bedeutung ist. Der Text der *WL-1801/02* wird formal von einer „Einleitung“²¹⁶ und einem in zwei Hauptteile eingeteilten Haupttext²¹⁷ konstituiert. Während Fichtes handschriftliche Manuskripte vom Haupttext erhalten sind, liegt die „Einleitung“ nur in einer Abschrift von I. H. Fichte vor²¹⁸. Dieser Sachverhalt ist deshalb systematisch bedeutend, weil Fichtes Absolutheitskonzeptionen in der „Einleitung“ und im Haupttext der *WL-1801/02* in wichtigen Hinsichten voneinander abweichen. Genauer weicht die Konzeption in der „Einleitung“ in eben denjenigen Hinsichten vom Haupttext der *WL-1801/02* ab, die sie der Absolutheitskonzeption der Fassungen von 1804 und insbesondere der *WL-1804/II* begrifflich und methodisch-systematisch nahebringen²¹⁹. Ohne die Datierung der „Einleitung“ philologisch in Frage zu stellen, kann diese Diskrepanz entwicklungsgeschichtlich nur so verstanden werden, dass Fichte das *Vorhaben* einer bestimmten Form der Absolutheitstheorie schon um 1801-02 begrifflich artikulieren konnte, die theoretische Grundlage für dessen konsequente Durchführung jedoch noch nicht zu dieser Zeit, sondern erst um 1804-05 entwickelte. Die folgende Rekonstruktion beider im Rahmen der *WL-1801/02* vorliegenden Absolutheitskonzeptionen soll zeigen, dass sich die Konzeption im Haupttext nicht erst im Vergleich zu den späteren Fassungen, sondern bereits in Bezug auf das in der „Einleitung“ entworfene Vorhaben als theoretisch begrenzt erweisen lässt.

²¹⁶ Dieser Textteil (GA II/6: 129-133) wird im Folgenden mit Anführungszeichen als die „Einleitung“ bzw. die „Einleitung“ von 1801/02 kennzeichnet.

²¹⁷ Dessen erster Teil gliedert sich wiederum in §§1-22 und einen Anhang (GA II/6: 135-216) und dessen zweiter Teil in §§1-8 und einen Schlussteil (GA II/6: 216-324). Zum Forschungsstand bezüglich der Struktur der *WL-1801/02* vgl. Fußnote 163 in 3.2.

²¹⁸ GA II/6: 110. Teile von diesem Text wurden zuerst im *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* von Fichte im Jahr 1806 veröffentlicht (GA II/10: 21, 29-32). Die editorischen Berichte beider Bände der *Gesamtausgabe* stellen aufgrund philologischer Daten und inhaltlicher Verbindungen fest, dass dieser Text unmittelbar nach dem Abschluss von Fichtes Arbeit an der *WL-1801/02* entstand und erst später für den *Bericht* überarbeitet wurde (GA II/6: 127-8, II/10: 17-18). Als Bestandteil der *WL-1801/02* wurde er zum ersten Mal in der Studienausgabe der *WL-1801/02* von 1977 veröffentlicht.

²¹⁹ Weder die absolutheitstheoretische Diskrepanz zwischen der „Einleitung“ und dem Haupttext der *WL-1801/02* noch die diesbezügliche Nähe zwischen der „Einleitung“ von 1801/02 und der *WL-1804/II* wurde meines Wissens in der bisherigen Forschungsliteratur thematisiert. Überhaupt wird die „Einleitung“, die erst seit 1977 als Bestandteil der *WL-1801/02* herausgegeben wird, in der schon sparsamen Literatur zur *WL-1801/02* größtenteils übersehen. Kisser (2025, 293-294) stellt eine Ausnahme dar und interpretiert das Programm einer „Lebenslehre“ in der „Einleitung“ in Zusammenhang mit der in Fichtes Briefwechsel mit Schelling prominent gewordenen Problematik der „Synthesis der Geisterwelt“, verliert aber kein Wort darüber, dass die Grundgedanken dieses Programms – die im Folgenden bestimmt werden sollen – im Haupttext der *WL-1801/02* und insbesondere in der Absolutheitstheorie im ersten Teil dieses Texts keine Entsprechung finden.

4.2.2 Die Programmidee der „Lebenslehre“ in der „Einleitung“ zur *WL-1801/02*

Die „Einleitung“ von 1801/02 artikuliert ein philosophisches Programm. Sie geht von der Frage aus, wie man im philosophischen Denken durch die Mannigfaltigkeit der endlichen Erkenntnis „zur Wahrheit selber“ (II/6: 129) kommt. Eine erste Antwort auf diese Frage weist auf die folgende Richtung: „[W]ir wollen drum hier alle Form von der Realität ablösen und durch die Erkenntniß der Nichtigkeit der Form die wahre Realität im Hintergrunde aufzeigen.“ (II/6: 130) Die Ausarbeitung dieser Antwort mündet in die Bestimmung der Wissenschaftslehre als die „einzig mögliche Lebenslehre [*sic*]“ (II/6: 132) und kann in drei großen Schritten nachvollzogen werden.

Fichte beginnt mit der Gleichsetzung des Seins mit dem Absoluten im Sinne einer reinen und differenzlosen Einheit: das Sein sei „schlechthin nur Eins, durchaus nicht zwei [...], eine Identität keinesweges aber eine Mancherleiheit“ (II/6: 130)²²⁰ und in diesem Sinne „durchaus das absolute“. Absolutheit besagt hier strenge Aseität: das Absolute – und nur es – sei „von sich aus sich durch sich“. Ihm gegenüber stehe „der gewöhnliche Begriff des Seyns“, dem zufolge das Sein „ein nicht einfaches sondern mannigfaltiges“ und „nicht von sich, sondern aus dem Denken“ sei. Das Sein als Absolutes geht über die Korrelation von Sein und Denken hinaus, weil jedes, das in dieser Korrelation steht, d. h. das Denken wie das Gedachte, aufgrund seiner relationale Bedingtheit *eo ipso* kein Absolutes sein kann.

Daraus wird im zweiten Schritt gefolgert, dass das so verstandene Absolute nicht gedacht, sondern nur im unmittelbaren Akt vollzogen werden kann, d. h., dass „nur im unmittelbaren Leben das absolute sey [...] u[nd] alles Seyn nur gelebt, nicht aber auf andere Weise vollzogen werden könnte.“ (II/6: 130) Das Absolute wird demnach als *Leben* verstanden. Fichte betont, dass dieses Verstehen nur möglich ist, wenn man sich das Absolute nicht bloß denkt, sondern es im vollzugshaften Sinne selbst *ist*: „Auch in der Wissenschaft kann man das absolute nicht außer sich anschauen, sondern man muß in eigner Person dasselbe seyn und Leben.“ (II/6: 132) Er macht aber zugleich darauf aufmerksam, dass der *Gedanke*, dass das Absolute nicht gedacht und nur gelebt werden kann, doch selbst ein Gedanke über das Absolute ist und widerspricht sich selbst performativ: Der Denkakt, durch den er das Absolute zu seinem Objekt macht, wird durch den Inhalt dieses Gedankens, dass das Absolute kein Denkobjekt sein kann, widersprochen. Daraus folgt, dass dieser Gedanke nur wahr sein kann, wenn es sich

²²⁰ Die folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

selbst als Produkt des Denkens aufhebt, d. h., wenn man „in diesem Gedanken sein Denken ausdrücklich zerstört, u[nd] durch den Inhalt dieses einzig möglichen wahren Gedankens das Denken, als etwas für sich bedeuten wollend, völlig zerstört hat.“ (II/6: 130)

Die Erkenntnis des Absoluten bedarf demnach zweierlei: der Selbstaufhebung des Denkens und des wirklichen Vollzugs des Lebens. Im dritten und letzten Schritt bestimmt Fichte diese Selbstaufhebung in einem wichtigen Aspekt weiter: Sie muss letztlich auf die „Form des Ich“ bzw. die „Ichform“ des Denkens bezogen werden (II/6: 131). Denn das Denken ist eine Tätigkeit, die von einzelnen Bewusstseinssubjekten vollzogen wird. Die allgemeine Form des bewussten Subjektivität – die Annahme, dass „wir, oder [...] Bewußtseyn sey“ (II/6: 131) – liegt ihrer Denkfähigkeit zugrunde. Um zur Einsicht des einen bzw. reinen Leben in sich zu kommen, müssen diese Subjekte („wir“) nicht nur die objektiven Formen ihres Denkens, sondern die Grundform ihrer eigenen Subjektivität aufgeben. Damit wird die Aufgabe bestimmt, die Fichte der Wissenschaftslehre als einer „Lebenslehre“ zuweist: „Sollte sich nun diese Ichform klar durchdringen lassen [...], so würden wir einsehen, was an uns u[nd] unserm Bewußtseyn lediglich aus jener Form erfolge, u[nd] somit nicht reines, sondern formirtes Leben sey, u[nd] vermöchten wir nun dieses von unserm gesamten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines u[nd] absolutes Leben, was man gewöhnlich das Reale nennt, übrig bleibe. Es entstünde eine WL, die zugleich die einzig mögliche Lebenslehre wäre.“ (II/6: 131-132)

Die in dieser knappen „Einleitung“ zur Sprache gebrachte Absolutheitskonzeption weisen drei Grundaspekte auf. Der erste davon ist die dreifache Identität vom Absoluten als differenzloser Einheit, Sein als wahrer Realität und Leben als reinem Vollzug. Damit zeigen sich drei Achsen in Fichtes Absolutheitskonzeption in einer ersten programmatischen Gestalt und in ihrem inneren Zusammenhang. Zweitens ergibt sich aus dem Bedürfnis einer theoretischen Explikation dieser Konzeption die Idee einer kritischen bzw. selbstkritischen Denkform, die die für die Erkenntnis des Absoluten unabdingbare performative Selbstaufhebung des Denkens methodisch fundieren soll: Selbst wenn man das Absolute als etwas denkt, das nicht gedacht werden kann, kommt man nicht wahrhaft zur Erkenntnis des Absoluten, wenn man nicht zugleich auf die objektive Form eben dieses Gedankens reflektiert und es zu „zerstören“ oder es vom Gedachten „ablösen“ und „abzuziehen“ weiß. Drittens wird auf den Wesensbezug des Denkens auf die ihm ureigene Form der Subjektivität bzw. des Bewusstseins und die Unangemessenheit dieser Form in Bezug auf das Absolute hingewiesen: Die Selbstaufhebung des Denkens muss nicht nur auf seine objektive Form, sondern noch grundlegender auf seine eigene Subjektivität bezogen werden.

Die in den beiden letzteren Aspekten beschriebene Denkopoperationen werden in der „Einleitung“ nur programmatisch angekündigt und nicht näher methodologisch erläutert. Die konkreten Verfahrensformen und das Verhältnis beider Operationen – der Aufhebung der objektiven Form des Denkens und der von dessen subjektiver Form – müssen im jeweiligen Gedankengang der Wissenschaftslehre selbst erörtert werden. Doch bevor dies in einem ersten Schritt – anhand der *WL-1801/02* – geschieht, muss eine weitere, auch im größeren Entwicklungszusammenhang der Wissenschaftslehre von 1794 bis 1805 hoch bedeutsame Implikation der Absolutheitskonzeption in der „Einleitung“ verdeutlicht werden.

Diese besteht im komplexen Rückbezug dieser Konzeption auf Fichtes Absolutheitskonzeption in der frühen Wissenschaftslehre d. h. die des absoluten Ich. Dieser Rückbezug wird nicht von Fichte selbst reflektiert, lässt sich aber in einer positiven und einer negativen Hinsicht interpretativ artikulieren. Sein positiver Sinn liegt darin, dass die differenzlose Einheit von ursprünglicher Realität (Sein) und unmittelbarem Vollzug (Leben) in der „Einleitung“ von 1801/02 mit Fichtes Konzeption der Tathandlung, oder genauer, mit der in dieser Konzeption implizierten Seinsauffassung – des Seins im Satz „Ich bin“ – in grundsätzlicher Kontinuität steht. Die Gleichsetzung von Sein und Leben vollzieht demnach keine Revision von Fichtes Seinsauffassung in der frühen Wissenschaftslehre, sondern eine Umkehrung derer Explikationsstrategie: Während das Sein in der frühen Wissenschaftslehre als Nicht-Tätigkeit explizit definiert wird, wird die Konzeption von reiner Tätigkeit als absolutem Sein, die dort größtenteils im Hintergrund bleibt, nun durch die Identität von Sein und Leben ins Zentrum gerückt. Eine vielsagende Bemerkung in der „Einleitung“ zeigt, dass Fichte mit der Gleichsetzung von Sein und Leben tatsächlich eine Umkehrung seines früheren Begriffsgebrauchs zugesteht: „ich muß, um die Rede anknüpfen zu können, von diesem Begriffe, den ich zunächst zu zerstören gedenke, ausgehen“ (II/6: 130)²²¹. Dass diese Änderung aber nur den Begriffsgebrauch und nicht die zugrundeliegende Gedankenstruktur betrifft, kann deutlich werden, wenn man die strenge Aseitität und den reinen Vollzugscharakter bedenkt, die Fichte ausschließlich der reinen Tätigkeit und dem absoluten Leben – und keinem Dritten – zuschreibt: Nur von diesen kann nämlich gesagt werden, dass sie „von sich aus sich

²²¹ In demselben Sinne ist auch eine überraschende Bemerkung in einem Manuskript von 1807 zu verstehen, in der Fichte den von Schelling und anderen gegen ihn erhobenen Einwand, dass er in seiner früheren Philosophie das Sein lediglich in der Form der Objektivität verstanden hat, „zum Teil“ zugibt: „Dieser innere Charakter des Seyns sey von der W.L. übersehen, meinen Sch. u. Consorten, u. es sey bloß die äußere relative Gestalt der Relation, u. Objektivität beachtet. – Zum Theil ists geschehen.“ (GA II/10: 252) Dies ist jedoch nur „zum Teil“ geschehen, weil das innere Sein nichts anderes als das Sein der reinen Tätigkeit ist.

durch sich“ (II/6: 130) sind und nicht von außen betrachtet, sondern nur „in eigener Person“ vollzogen werden können (II/6: 132)

In einer zweiten und negativen Hinsicht fällt dann aber ein grundlegender Unterschied zwischen dem Tätigkeitsbegriff und dem Lebensbegriff auf: Die reine Tätigkeit des Sich-Setzens wird eben dem absoluten *Ich* zugeschrieben, während das reine Leben nun ausdrücklich als ein der „Form des Ich“ bzw. der „Ichform“ Vorausliegendes bestimmt wird (II/6: 131). Das in der „Einleitung“ konstruierte Verhältnis vom Leben und der Ichform legt in diesem Bezug zweierlei nahe. Einerseits soll durch die Ersetzung des Tätigkeitsbegriffs durch den Lebensbegriff das subjektivistische bzw. psychologistische Missverständnis der reinen Tätigkeit vermieden werden, das durch den engen Zusammenhang des Tätigkeitsbegriffs mit dem Selbstverständnis individuellen Bewusstseins verursacht werden könnte. Andererseits deutet der strenge Ausschluss der Differenz und Relationalität aus der reinen Einheit des Lebens darüber hinaus darauf hin, dass die Einheit der Tathandlung nun nicht nur vom Faktum individuellen Selbstbewusstseins, sondern von der apriorischen und allgemeinen Form des unmittelbaren Selbstbewusstseins abstrahiert gedacht werden soll, sofern die letztere eine ursprüngliche Form der Differenz notwendig mit sich bringt. In diesem Sinne kann die theologische Konnotation des Lebensbegriffs – der Gedanke, dass das Sein göttliches Leben sei –, die in der Wissenschaftslehre von 1804-05 und bekanntlich in der *Anweisung zum seligen Leben* von Fichte systematisch in Anschlag gebracht wird, vorläufig verständlich werden: Das göttliche Leben bezeichnet nichts anderes als das absolute Sein der reinen Tätigkeit *vor* ihrer Verbindung mit der Grundform des Selbstbewusstseins.

Ein sachlich angemessener Vergleich des ersten Grundsatzes der *Grundlage* und des Lebensbegriffs der mittleren Wissenschaftslehre verlangt mehr, als bisher ausgeführt wurde, und muss im weiteren Verlauf der Arbeit wiederaufgegriffen werden²²². Doch auch ohne genau bestimmt zu haben, wie sich das absolute Ich und das reine Leben zueinander verhalten, sollte die Absolutheitskonzeption in der „Einleitung“ von 1801/02 nun in drei Grundaspekten deutlich geworden sein: Sie vertritt die Auffassung, dass das Absolute in der differenzlosen Einheit von Sein und Leben besteht, formuliert für die Rechtfertigung dieser Auffassung die methodische Forderung nach einer Selbstaufhebung des Denkens in seinen objektiven und

²²² Dafür müssen andere Grundgedanken der mittleren Wissenschaftslehre, vor allem die Begriffe von Erscheinung und Bild wie die in ihnen implizierten Einheitsform, in diesem Vergleich miteinbezogen werden. Ich habe in Ip 2026 einen ersten Versuch hierzu unternommen und werde die dort vertretene These im 6. Kapitel ausführlicher darlegen und begründen.

subjektiven Grundformen, und steht dadurch in impliziter und partieller Kontinuität mit Fichtes ursprünglicher Seinsauffassung in der frühen Wissenschaftslehre.

4.2.3 Die Konzeption des absoluten Seins in der *WL-1801/02*

Diese Aspekte bilden den Hintergrund, vor dem gezeigt werden kann, dass die Absolutheitskonzeption im Haupttext der *WL-1801/02*²²³ mit derjenigen in der „Einleitung“ in wichtigen Hinsichten *nicht* übereinstimmt, obwohl beide miteinander nicht inkompatibel sind. Dafür muss diese Konzeption aber zuerst für sich betrachtet werden. Inwiefern liegt die *WL-1801/02* eine Theorie des Absoluten vor und worin bestehen ihre Grundgedanken?

Die *WL-1801/02* hat wie erwähnt zwei Teile. Der erste legt eine Analyse des Prinzips der Wissenschaftslehre dar, das Fichte nun „das absolute Wissen“ nennt und im Verhältnis zum Absoluten als solchen setzt, und der zweite vollzieht die Ableitung der sinnlichen und geistigen Grundstrukturen der Welt aus der Selbstverwirklichung des absoluten Wissens²²⁴. Die Theorie des absoluten Wissens im ersten Teil ist daher *eo ipso* eine Theorie des Absoluten, jedoch zugleich eine solche, die im Wissen gegründet ist und sich als solche versteht: „Da wir aber in der Wissenschaftslehre [...] nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die W.L. nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen.“ (II/6: 144)²²⁵

Der ersten Teil der *WL-1801/02* entwickelt sich wiederum in zwei großen Stufen. Diese innere Artikulation der Theorie des absoluten Wissens ist methodisch fundiert: Sie führt zunächst deskriptive Analysen des absoluten Wissens mittels der Reflexion des Wissenschaftslehrers durch (§§5-15) und geht im Anschluss daran in die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens über (§§16-22)²²⁶. Dementsprechend liegt die in dieser Theorie enthaltene Absolutheitskonzeption in zwei Perspektiven vor und wird und jeweils in unterschiedlichen Aspekten bestimmt.

Der Begriff des Absoluten wird gleich zu Beginn der ersten deskriptiven Stufe der Wissenstheorie eingeführt. Das muss er auch, sofern er mit der Definition des absoluten Wissens einhergeht und eine Komponente im „bloßen Begriff eines absoluten Wissens“ (II/6: 143) bildet. Es liegen in diesem Begriff genauer sowohl das Absolute als eine

²²³ Im Folgenden wird sich die Rede von der „*WL-1801/02*“, sofern nicht anders spezifiziert, auf den Haupttext und nicht auf die „Einleitung“ beziehen.

²²⁴ Zur Gesamtstruktur der *WL-1801/02* vgl. Kisser 2025.

²²⁵ Ähnlich heißt es in §20: „Wir suchen hier alles im Wissen auf, denn wir lehren Wissenschaftslehre.“ (GA II/6: 184)

²²⁶ Vgl. 3.2 für die Rekonstruktion dieses Übergangs und der methodischen Grundanlage im ersten Teil der *WL-1801/02*.

Formbestimmung des absoluten Wissens wie die Nicht-Identität beider: „Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.“ (II/6: 153)²²⁷ Als „*Form* des Wissens“ (II/6: 144) ist das Absolute notwendig im absoluten Wissen zu denken, außer als diese Form ist es aber völlig bestimmungslos: „Das absolute ist weder ein Wissen, noch ist es ein Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute.“ (II/6: 144)²²⁸ Das Absolute geht sozusagen als eine notwendig unbestimmbare Leerstelle in die Begriffsbestimmung des absoluten Wissens ein, die eben dessen Absolutheit markiert.

Auf der zweiten Stufe der Wissenstheorie verändert sich die Theorieperspektive. Hier wird das Wissen nicht mehr durch die Reflexion des Wissenschaftslehrers bestimmt und beschrieben, sondern konstruiert sich in sich selbst. Mit anderen Worten wird die Wissenstheorie nicht mehr vom philosophierenden Subjekt gesteuert, sondern fährt als die Selbstanalyse des Wissensprinzips fort²²⁹. Dadurch wird das absolute Wissen zu einem selbstimmanenten Ganzen, in dem die äußerliche Reflexion des Philosophierenden keinen Ort findet. Nach diesem Perspektivwechsel ist es aber nicht mehr sinnvoll, das Absolute als Definitions-komponente des Wissens zu denken. Es stellt sich vielmehr die Frage, wie das Wissen in seiner Selbstreflexion die eigene Absolutheit verstehen kann. Es ist diese Fragestellung, die der Konzeption des Absoluten als „absoluten Seins“ im zweiten Unterteil des ersten Teils der *WL-1801/02* zugrunde liegt. Der Gedankengang von §§16-22 führt in einem ersten Bogen zu dieser Konzeption (§§16-19) und analysiert darauffolgend ihre Implikationen und Folgen (§§19-22)²³⁰. Seine Hauptresultate lassen sich wie folgt festlegen.

Das absolute Wissen als intellektuelle Anschauung ist die unmittelbare Einheit von Akt und Zustand, Vollzug und Inhalt im ursprünglichen Selbstbezug alles Wissens, oder mit Fichtes Begriffen, von Freiheit und Sein bzw. Anschauen und Denken im Für-Sich-Sein (II/6: 155-159): ein „Vereinigungspunkt der Duplicität seiner Absolutheit“ (II/6: 155). Die Reflexion des absoluten Wissens auf sich selbst, und zwar auf diese Binnenstruktur seiner Absolutheit, nennt

²²⁷ Ähnlich auch GA II/6: 143, 157.

²²⁸ Dieser Gedanke der völligen Bestimmungslosigkeit des Absoluten geht zurück auf Fichtes Brief an J. B. Schad vom 29. Dezember 1801 (GA III/5: 102) und seinem Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 (GA III/5: 113). Siehe dazu die Diskussion in 1.3 und 2.3.

²²⁹ GA II/6: 168: „Zugleich tritt [...] die Reflexion des Wissenschaftslehrers, als thätig, und etwas aus sich selbst, als ihr bekannt, herbeiliefernd, ab. Sie ist von nun an nur leidend, verschwindet daher in sich selbst. [...] Doch analysieren *wir* nicht: sondern das Wissen selbst analysiert sich“. Siehe die Diskussion hierzu in 3.2.

²³⁰ Dieser komplexe Gedankengang wurde von Stolzenberg 1986, Barth 1991, Pecina 2007 und Kisser 2025 in hohem Maß transparent gemacht. Die folgende Diskussion orientiert sich vor allem an Barth und Kisser, die die Ganzheit dieses Gedankengangs textuell bis zum §22 in Betracht ziehen.

Fichte „absolute Reflexion“ (GA II/6: 170)²³¹. In absoluter Reflexion versucht das Wissen, diese in ihm enthaltene Einheit einer Differenz bzw. Duplizität für sich durchsichtig zu machen. Dadurch wird diese innere Duplizität in die Grundbedingung seines wirklichen Vollzugs, d. h. in seine *Freiheit* verlegen: Das Wissen ist absolut frei, d. h. es hat bedingungslos die Möglichkeit, sich zu vollziehen oder nicht, aber wenn es sich vollzieht, so vollzieht es sich notwendig frei, d. h., es kann nicht nicht frei sein: „Die Freiheit [...] ist selbst *Nichtfrei* [...]; u. die *Nichtfreiheit* ist [...] selbst Freiheit, d. i. die Nothwendigkeit derselben, wenn einmal ein Wissen ist.“ (II/6: 181)

Mit dieser Notwendigkeit stößt die Selbstreflexion des Wissens indes an eine absolute Grenze. Indem sie sich vollzieht, weiß sie davon, dass sie notwendig frei ist. Versucht sie nun, die Notwendigkeit ihrer eigenen Freiheit in der Reflexion zu erfassen, so hat sie diese Notwendigkeit immer schon realisiert und gleichsam hinter sich gebracht; sie erfasst sie erst nachträglich in ihrem Verschwinden. Diese Notwendigkeit ist die „absolute Gebundenheit des Wissens“ (II/6: 182) an seine Freiheit. Sie markiert eine Position im Wissen, die in jedem Reflexionsvollzug unmittelbar aktualisiert wird und sich dem Griff der Reflexion strukturell entzieht: ein Wissen, dass sich nicht als Wissen, sondern „als absolutes Seyn“ (II/6: 182) setzt. Das Scheitern des absoluten Wissens daran, seine „innere *Nothwendigkeit*“ (II/6: 175) durch Selbstreflexion in sich zu repräsentieren, wird so als dessen „sich vernichten an dem absoluten Seyn“ charakterisiert (II/6: 182). Das absolute Sein wird damit als ein reflexiv uneinholbares Moment im Reflexionsvollzug des Wissens durch die Selbstaufhebung seiner Reflexion zutage gefördert. Das Wissen kann es weder außer sich wahrnehmen – das *absolute* Wissen hat kein Außen – noch nicht aus sich erklären oder ableiten, sondern nur als eine absolute Bedingung in sich voraussetzen. Da es diese Voraussetzung nicht durch Reflexion objektivieren kann und dennoch derer eben im Scheitern der Reflexion gewusst ist, wird sie als seine immanente Negation oder sein „Nichtseyn“ bestimmt (II/6: 183).

Die Konzeption des absoluten Seins als „Nichtsein“ des absoluten Wissens ist im Rahmen der *WL-1801/02* definitiv. Sie wird in verschiedenen Hinsichten weiterbestimmt, aber systematisch nicht mehr überboten und bleibt auch im zweiten Teil dieser Wissenschaftslehre als eine Grundvoraussetzung gültig. Mit Blick auf die Frage nach der Absolutheitstheorie der *WL-1801/02* sind die folgenden Weiterbestimmungen dieser Konzeption von Belang.

²³¹ Fichte wird diesen Begriff in der Wissenschaftslehre von 1804-05 wiederaufgreifen, ohne ihm jedoch je eine einheitliche Bestimmung zuzuschreiben: Seine Bedeutung ist durchaus kontextabhängig.

Es ist erstens und grundsätzlich festzuhalten, dass das absolute Sein, wie das Absolute in der Begriffsbestimmung des absoluten Wissens, eine unaufhebbare epistemische Negativität innerhalb des Wissens aufweist: „Was ist denn nun das absolute Seyn? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung, u. daher Nichtseyn des Wissens – *Seyn* – eben als im Wissen, u. doch nicht Seyn des Wissens – *absolutes Seyn*, weil das *Wissen* absolut ist.“ (II/6: 195) Als Nichtsein des Wissens zeigt sich das absolute Sein dem absoluten Wissen als „seine Grenze“ (II/6: 195) und als „absolutes Ende des Wissens in u. für das Wissen selbst.“ (II/6: 194)

Zweitens bleibt die Konzeption des absoluten Seins aber keineswegs bei der Bestimmungslosigkeit des Absoluten stehen. Die Selbstanalyse des absoluten Wissens zeigt vielmehr, dass das absolute Sein mit der Gebundenheit des Wissens an seine eigene Freiheit identisch ist. Das absolute Sein als Reflexionsüberschuss verweist also auf keine jenseits des Wissens liegende Größe, sondern ist selbst nichts anderes als die innerste und unmittelbare Realität der vom Wissen selbst vollzogenen Reflexionstätigkeit²³². Das kommt in der Verschränkung von Notwendigkeit und Freiheit im Wissen noch einmal zur Sprache: „Das Wissen *ist* nicht frei, und wird darum frei gedacht; noch wird es frei *gedacht*, und *ist* darum frei, denn es ist zwischen beiden Gliedern gar kein warum noch darum, keine Verschiedenheit; sondern sein *sich frei denken*, und sein *absolutes frei seyn* sind dasselbe.“ (II/6: 189) Die Notwendigkeit der Freiheit heißt daher auch: die *Unmittelbarkeit der Spontaneität*. Das Unvermögen des Wissens, die Einheit von Tätigkeit und Bestimmtheit oder von „Frei-Sein“ und „Sich-Frei-Denken“ unabhängig von seiner unmittelbaren Realisierung zu fassen, manifestiert sich durch das Scheitern seiner Selbstreflexion als das absolute Sein.

Es ergibt sich daraus drittens die Möglichkeit, die Manifestation des absoluten Seins im Wissen als ein Zustand des Wissens zu bestimmen, der unmittelbar und ohne Reflexion – „ohne alles Zuthun und unabhängig von der Freiheit“ (II/6: 197) – stattfindet. Dafür greift Fichte auf seine in der frühen Wissenschaftslehre entwickelte Theorie des Gefühls zurück und bestimmt diesen Zustand als das „*Gefühl* der Abhängigkeit, Bedingtheit“ (II/6: 194), „*Gefühl der Gebundenheit*“ (II/6: 197) und „*Gefühl der Absolutheit*“ (II/6: 197). Das Gefühl ist ein Erfahrungsmodus, und sein Auftritt in der Selbstanalyse des absoluten Wissens bringt eine spekulative Erfahrung des Denkens zum Ausdruck²³³. Indem sich das Wissen in sich an seine

²³² Es wäre demnach unscharf, wenn nicht schlicht falsch, zu sagen, dass diese Realität „präreflexiv“ sei, denn sie liegt nicht etwa „vor“ der Reflexion vor, sondern kommt erst in und durch die Reflexion zustande.

²³³ In diesem Bezug weist Lohmann auf die Reformulierung des Gebundenheitsgefühls im zweiten Teil der *WL*-1801/02 als „unmittelbares Daseinsgefühl“ (vgl. GA II/6: 269) hin und stellt zu Recht fest, dass dieses Gefühl

eigene Absolutheit unmittelbar gebunden fühlt, wird absolute Sein nicht nur als die minimale Wesensbestimmtheit des Wissens – „ein reines, durchaus u. schlechthin an sich gebundnes Denken“ (II/6: 193) – erkennbar, sondern als ein Moment der differenzlosen Einheit des Wissens mit sich erfahren. Für diese Einheit bringt Fichte den Gottesbegriff sinnfällig in Anschlag: Das sich im Gefühl offenbarende Gebundensein des Wissen zeigt „[d]as absolut *Eine*, in jeder Bedeutung des Worts [...] sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige, unaustilgbare – Seyn schlechthin, Gott“ (II/6: 193)²³⁴.

Die Absolutheitskonzeption im ersten Teil der *WL-1801/02* kann nach der vorigen Analyse mit den folgenden Gedanken zusammengefasst werden. Das Absolute wird in der Begriffsbestimmung des absoluten Wissens als die bestimmungslose Qualität der Absolutheit und in der Selbstanalyse des absoluten Wissens als absolutes Sein bestimmt. Das absolute Sein zeigt den Sachverhalt im Wissen an, dass die innere Notwendigkeit seiner Freiheit in der Selbstreflexion des Wissens unmittelbar vollzogen wird und darum ihr unobjektivierbar bleibt. Es wird durch die Selbstaufhebung dieser Reflexion als die immanente Negation des Wissens bestimmt und im Gefühl als das Einssein mit seinem undenkbaren Ursprung erfahren.

Vergleicht man auf dieser Grundlage diese Konzeption mit der Konzeption in der „Einleitung“, so können ihre entscheidenden Unterschiede, auf die früher hingedeutet wurde, vor dem Hintergrund gemeinsamer Elemente bestimmt werden. Diese Elemente betreffen erstens den Absolutheitsgedanken *per se* und zweitens die dafür ins Spiel gebrachte Denkform. Im ersteren Bezug wird das Absolute in beiden Konzeptionen durch seine objektive Undenkbarkeit bzw. diskursive Unbestimmbarkeit gekennzeichnet. Aber während die „Einleitung“ diese epistemische Negativität auf die positive Identität von *Sein und Leben* im Absoluten, d. h. die reine Realität ungeformter Tätigkeit zurückführt, charakterisiert die *WL-1801/02* das Absolute auch in der Selbstanalyse des absolute Wissens ausschließlich als absolutes *Sein*, das sich letztlich nur als die immanente Negation des Wissens bzw. eine absolute Grenze in ihm manifestiert. Die Abwesenheit des Lebensbegriffs in der Explikation des absoluten Seins besagt in dieser Hinsicht, dass die Absolutheitskonzeption der *WL-1801/02*

eine Voraussetzung für die Deduktion der Individualität bildet und als solches vom sinnlichen Begrenzungsgefühl wie dem moralischen Gewissen des konkreten Individuums unterschieden werden muss (2004, 190).

²³⁴ Dass das Gebundenheitsgefühl „eine interne Indifferenz“ im absoluten Wissen kennzeichnet, wird von Barth vorgeschlagen (1991, 350) und von Pecina aufgegriffen (2007, 174). Barth bemerkt allerdings auch mit Recht, dass die Leitfrage nach dem Absoluten in der *WL-1801/02* streng wissensimmanent bestimmt und „keinesfalls mit dem Problem der inneren Möglichkeit eines spekulativen Gottesbegriffs verwechselt werden darf.“ (1991, 317). Folglich stellt er fest: „Die innere Antinomie des Gottesgedankens im Horizont der Selbstexplikation der intellektuellen Anschauung besteht darin, daß das Absolute immer nur als Wissensgrund und Wissensgrenze zugleich gewußt werden kann.“ (1991, 354)

lediglich *einem* Teilaspekt derjenigen der „Einleitung“ entspricht und hinter deren voller Artikulation zurückbleibt.

Mit Blick auf die von der Absolutheitserkenntnis verlangte Denkform zeichnet sich eine ähnliche Sachlage ab. Obwohl die Idee einer selbstkritischen Denkform in der *WL-1801/02* auch in der Selbstvernichtung des absoluten Wissens verkörpert wird, wird die letztere Operation im Vergleich zu den Ausführungen jener Idee der „Einleitung“ auf *einen* von zwei Aspekten beschränkt: Die Selbstvernichtung richtet sich auf das Wesen des absoluten Wissens als Reflexion, d. h. als eine Form des *objektivierenden* Denkens, bringt seine Form der *Subjektivität* aber gar nicht in den Blick. Die Bestimmung des absoluten Wissens als „*Fürsichseyn*“ (II/6: 149) und „*Ichheit*“ (II/6: 150) bleibt von dessen Selbstvernichtung wesentlich unbetroffen, so wie das in der „Einleitung“ geschilderte Verhältnis vom reinen, sozusagen ‚ichlosen‘ oder ‚formlosen‘²³⁵ Leben und dem in die Ichform eingetretenen oder ‚formierten‘ Leben in der Selbstreflexion des Wissens im Ganzen keine Rolle spielt.

In genau diesen Hinsichten weist die „Einleitung“ über den Haupttext der *WL-1801/02* hinaus auf die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 voraus: Die Konzeption des Absoluten als Einheit von Sein und Leben und die Doppelrichtung der selbstkritischen Denkform kommen in den späteren Fassungen in der Tat systematisch zur Entfaltung. Die „Einleitung“ stellt in diesem Sinne weniger die Programmschrift für die *WL-1801/02* als insgesamt für die mittlere Wissenschaftslehre dar. Die umfassende Verwirklichung des in ihr entworfenen Programms hat aber Voraussetzungen, die sich in Fichtes Denken nach 1801-02 noch allererst zu entwickeln hatten. Die Weiterentwicklung von Fichtes Absolutheitstheorie in der Wissenschaftslehre von 1804-05 wird nachträglich erklären lassen, was zwischen dem Vorhaben und der Durchführung dieser Theorie um 1801-02 stand.

4.3 Sein und Leben: Die Unmittelbarkeit des Absoluten in der „Wahrheitslehre“ der *WL-1804/II*

4.3.1 Methode und Struktur der *WL-1804/II*

Das in der „Einleitung“ von 1801/02 entworfene Programm der „Lebenslehre“ wird in der *WL-1804/II* in großangelegter Form verwirklicht. Der erste, als eine „Wahrheits- und

²³⁵ Der Gedanke der „Formlosigkeit“ des Lebens wird an bedeutenden Stellen der *WL-1805* auftreten (dazu vgl. 5.4.2-3).

Vernunftlehre“ (II/8: 206)²³⁶ betitelte Teil von den zwei Hauptteilen dieser Fassung der Wissenschaftslehre entwickelt eine Theorie des Absoluten, die alle Grundgedanken jenes Entwurfs in einem systematisch in sich geschlossenen Gedankengang zusammenbindet und auf dieser Grundlage in „einer einzigen Einsicht“ im Absoluten eben als „*Sein und Leben*“ zum Abschluss kommt (II/8: 228). Da diese Fassung in der Forschung als das Haupt- und Meisterwerk von Fichtes später Wissenschaftslehre umfangreich rezipiert, aber größtenteils isoliert betrachtet wurde, lohnt es sich, ihren bekannten Theoriegehalt mit Blick auf die Frage nach ihrem wenig geklärten Stellenwert in der Konstellation der mittleren Wissenschaftslehre zu überdenken²³⁷. In Wirklichkeit muss diese Frage gestellt werden, wenn die besondere Bedeutung der Absolutheitskonzeption der *WL-1804/II* aufgezeigt werden soll. Diese Frage wird im Folgenden in Verbindung mit gemeinsamen Charakteristika der Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 und der Sonderstruktur der *WL-1804/II* vorläufig erörtert, bevor auf die Grundgedanken der Absolutheitskonzeption in dieser Fassung eingegangen wird.

Die *WL-1804/II* gehört zu den vier Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05, die das Ergebnis von Fichtes intensiver Arbeit an einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in den Jahren 1802-03 darstellen²³⁸. In allen diesen Fassungen zeigt dieses Ergebnis insgesamt eine doppelte Ausrichtung. Sie sind einerseits – wie schon die *WL-1801/02* es war – orientiert an den prinzipientheoretischen Grundlegungsproblemen, die sich für die Wissenschaftslehre aus Fichtes Auseinandersetzung mit Jacobi und Schelling ergaben und bereits im Briefwechsel mit Schelling zum Doppelgedanken des Absoluten und seiner Äußerung anregten. Diesen Fassungen liegt aber andererseits auch das Nachdenken darüber zugrunde, worin das eigentliche Defizit in den „bisherigen Darstellungen der W.L.“ (II/7: 220) besteht, wie es in Fichtes Selbstreflexion in der *WL-1804/I* heißt. Während jene Grundlegungsprobleme durch die systematische Erneuerung der zuerst in der *WL-1801/02* versuchter Absolutheitstheorie und die um 1804 hinzugekommene Theorie der Erscheinung erneut in Angriff genommen werden, führt Fichtes Denken in der letzteren Richtung zur Entwicklung eines neuen Formats der Theoriebildung, das in der Konzeption der „Kunst des Philosophierens“ zum Ausdruck kommt und in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 systematisch umgesetzt wird²³⁹.

Die letztere Entwicklung ist im vorliegenden Zusammenhang in zwei Hinsichten bedeutend. Sie liefert einerseits ein umfassendes Explanans für die methodische Verschiebung

²³⁶ Vgl. auch GA II/8: 228, 242.

²³⁷ Die Forschungsliteratur zur *WL-1804/II* ist mittlerweile von einer nahezu unüberschaubaren Fülle.

²³⁸ Zu diesem Entstehungsprozess vgl. 1.3.

²³⁹ Zu der dadurch zustande gekommenen methodischen Verschiebung zwischen der *WL-1801/02* und der Wissenschaftslehre von 1804-05 vgl. das 3. Kapitel (insb. 3.3-4).

zwischen der *WL-1801/02* und den Fassungen von 1804-05. Wie im 3. Kapitel gezeigt wurde, ist es die systematische Integration der performativ-metatheoretischen Reflexion in die Argumentation der Wissenschaftslehre um 1804-05, die den in der *WL-1801/02* problematisch gebliebenen Status des philosophierenden Denkens aufklärt und dadurch den unerfüllten Anspruch auf die Selbsterkenntnis des Wissensprinzips einlöst. Andererseits hat diese methodische Verschiebung eine unmittelbare Rückwirkung auf Fichtes Absolutheitskonzeption. Dies wird erkennbar, wenn man die Forderung in der „Einleitung“ von 1801/02 bedenkt, dass die Wissenschaftslehre das Absolute „in eigener Person dasselbe seyn und Leben“ müsse (II/6: 132)²⁴⁰. Gilt das Verstehen des Absoluten als Seins und Lebens nur unter der Bedingung dieses Selbstvollzugs, so kann es nicht in Anspruch genommen werden, wenn die Wissenschaftslehre sich nicht explizit als die Selbsterkenntnis des Wissens reflektiert. Denn schließlich wird das Absolute nirgendwo anders als in der Selbsterkenntnis des Wissens vollzogen. Das Absolute kann demnach nur im nachvollziehbaren Sinne „gelebt“ werden, wenn gezeigt wird, dass die Selbsterkenntnis des Wissens „in eigener Person“, d. h. in den einzelnen Subjekten erzeugt wird, die in der Wissenschaftslehre faktisch philosophieren. Umgekehrt müssen diese Subjekte als das operative Zentrum der Wissenschaftslehre sichtbar gemacht werden, wenn es zur Einsicht in das Absolute kommen soll. Es geht dabei nicht um eine Analyse oder eine Deduktion dieser einzelnen Subjekte in ihrer Individualität, sondern um die strukturelle Einbeziehung einer notwendigen Operationsbedingung der Wissenschaftslehre in ihren Inhalt, ohne die sie keinen legitimen Inhalt hätte: das „Wir“ der Wissenschaftslehre²⁴¹. Statt vom „Wissen“ als einem unpersönlichen Theorieprinzip, das das Subjekt der Selbstanalyse in der *WL-1801/02* noch ist, geht die Wissenschaftslehre – nicht zuletzt in ihrer Absolutheitskonzeption – nun von der Selbstanalyse der philosophierenden Subjekte, von „uns“ aus.

Fichtes Bemühung um prinzipientheoretische Grundlegung und sein Nachdenken über den methodischen Operationsrahmen der Wissenschaftslehre zwischen 1802 und 1804 sind auf diese Weise wechselseitig aufeinander bezogen. Es ist diese Wechselbeziehung, die den systematischen Kern der Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 kennzeichnet. In

²⁴⁰ Man denke hier unschwer an die Forderung in Fichtes Brief an Schiller von 1803, dass die Philosophie die Vernunft nicht bloß „zu *beschreiben*“, sondern „zu *seyn*“ habe (GA III/5: 168). Die Bedeutsamkeit dieser Aussage wurde im 3. Kapitel (insb. in 3.3) erläutert. Dass dieses methodische Ziel bereits in der „Einleitung“ von 1801/02 vorliegt, ist nun auch in 4.2 gezeigt worden.

²⁴¹ Das „Wir“ bildet sowohl eine Operationsbedingung wie einen Terminus technicus der Wissenschaftslehre von 1804-05 und wird im letzteren Sinne selbst in den Gedankengang der Wissenschaftslehre thematisch einbezogen (auf besonders prägnante Weise in der *WL-1804/I* und der *WL-1804/II*, vgl. GA II/7: 117, II/8: 230). Richli 1997 stellt m. W. die einzige Studie dar, die diesen Begriff in ihrem operativen Problemzusammenhang eigens thematisiert.

diesem Maß gilt, dass sie dieselbe Grundkonzeption je auf verschiedene Weise darstellen. Wie ist die *WL-1804/II* in dieser Werkkonstellation zu verorten, und worin besteht wie oben suggeriert die besondere Bedeutung der in ihr vorgelegten Absolutheitskonzeption? Lässt man die *WL-1805* in diesem Entwicklungszusammenhang kurz beiseite, so zeigt sich beim Vergleich der drei Fassungen von 1804 die folgende Sachlage.

Fichte eröffnet alle drei Fassungen mit derselben These – zuweilen mit demselben Wortlaut –, dass die Aufgabe aller Philosophie darin bestehe, „[a]lles Mannigfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen“ (II/7: 68, II/8: 8, II/7: 303), d. h. in einer „Darstellung des Absoluten“ (II/8: 10, II/7: 304), und dass die Wissenschaftslehre die einzige Philosophie sei, die diese Aufgabe einer „gelungenen Lösung“ (II/7: 68) zuzuführen vermöge, indem sie absolute Einheit im Wissen als Einheits- und Disjunktionsprinzip von Sein und Denken bzw. Subjekt und Objekt setze (II/7: 69, II/8: 14, II/7: 305). Die Argumentation, die zur versprochenen Lösung führt, wird aber in unterschiedlichen Formen ausgestaltet. Während in der ersten und dritten Fassung von 1804 das Wissen von vornherein als der Erscheinung des Absoluten bestimmt und die Darstellung des Absoluten dadurch im Ganzen als eine Theorie der Erscheinung entwickelt wird²⁴², trennt sich die *WL-1804/II* bekanntlich in eine „Wahrheits- und Vernunftlehre“ (II/8: 206) und eine „Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre“ (II/8: 206, 228). In dieser Zweiteilung wird das Absolute und die Erscheinung des Absoluten nicht gleichzeitig, sondern *sukzessiv* zur Darstellung gebracht: Es wird in einem ersten Schritt (der Wahrheitslehre) zur Einsicht in das Absolute rein für sich hingeführt und es kommt erst in einem zweiten Schritt (der Erscheinungslehre) zur Bestimmung des Wissens als Erscheinung des Absoluten²⁴³. Vor dem aufgezeigten Hintergrund besagt dies, dass die Erscheinungstheorie ein gemeinsames Element aller Fassungen von 1804 bildet²⁴⁴, das jedoch

²⁴² In der *WL-1804/I* wird diese Bestimmung zuerst in den Prolegomena (GA II/7: 75-77) programmatisch eingeführt und in der unmittelbar darauffolgenden Analyse der inneren Selbstverdoppelungsstruktur des Wissens mit dem Begriff des „absoluten Erscheinen[s]“ zum Ausdruck gebracht (GA II/7: 92, ausführlicher dazu vgl. 5.2). In der *WL-1804/III* wird dieselbe Struktur auch nach den Prolegomena konstruiert (GA II/7: 317-321), und der Erscheinungsbegriff wird ferner mit der Bestimmung der Philosophie als solcher verbunden (GA II/7: 327-334).

²⁴³ Die Funktion der Phänomenologie der *WL-1804/II* bildet ein umstrittenes Thema in der Forschung und wird im 5. Kapitel (5.3) für sich erörtert. Dass die formale Zweiteilung der *WL-1804/I* und der *WL-1805* sich jeweils anders als in der *WL-1804/II* gestaltet, wird sich auch in der folgenden Diskussionen zu diesen Fassungen zeigen. Widmann gelangt durch einen Vergleich der *WL-1804/II* und der *WL-1805* zur folgenden These: „eine explizite ‚Wahrheitslehre‘ ist nach Fichtes Auffassung nicht unbedingt an jenem Mittelpunkt zu *platzieren*, wo er sie 1804² demonstrierte.“ (1981, 146, vgl. auch 153) Diese These kann in der nachfolgenden Analyse der *WL-1805* bestätigt werden. Widmanns Versuch, die Struktur dieser Fassungen der Wissenschaftslehre durch einen mathematischen Kalkül abzubilden (1981, 148-151, vgl. ferner Widmann 1977), überzeugt aus textuell-interpretativen und systematisch-philosophischen Gründen allerdings nicht und ist bereits in der Forschung vielfach auf Kritik gestoßen (vgl. Asmuth 1999, 215-216, Schnell 2023, 27-30, Schütz 2023, 289).

²⁴⁴ Dasselbe wird auch von der *WL-1805* zu zeigen sein (vgl. 4.4). Insgesamt werden der Sinn und die Funktion des Erscheinungsbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre das Thema des 5. Kapitels sein.

ausschließlich in der *WL-1804/II* explizit als ein Teil der Gesamtstruktur der Wissenschaftslehre eingeordnet wird. Der *WL-1804/II* eignet insofern eine Sonderstruktur, als Fichte einzig in dieser Fassung eine Theorie des Absoluten in Trennung von der Erscheinungslehre darstellt, nachdem die letztere Theorie zum ersten Mal in der *WL-1804/I* entwickelt und bereits dort in Deckung mit der Wissenschaftslehre als Ganzem gebracht wird. Diese Sonderstruktur der *WL-1804/II* erklärt somit die besondere Bedeutung der in ihrem ersten Teil, der Wahrheitslehre dargestellten Absolutheitskonzeption: Sie allein beansprucht, das Absolute in einer für sich bestehenden und alles ausschließenden Einsicht – gleichsam in Reinzustand – darzustellen.

4.3.2 Begriff und Bewusstsein: Die logische und die transzendente Vermittlungsform des Wissens

Diese Einsicht wird in §15 der *WL-1804/II* erreicht und markiert den Abschluss der Wahrheitslehre als einer „aufsteigenden“ Argumentation zum Absoluten (vgl. II/8: 76). Sie macht geltend, dass das Absolute in der Einheit von Sein und Leben im Wissen besteht. Es ist Sein im Sinne der Aseität und Relationslosigkeit: „*von sich, in sich, durch sich*“ (II/8: 228), Einheit im Sinne der reinen Differenzlosigkeit und Übergegensätzlichkeit: „*durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit [...], sondern nur Einheit*“ (II/8: 230), und Leben im Sinne des reinen Aktvollzugs: „*ein esse in mero actu*“ (II/8: 228), d. h. „*Sein im bloßen Akt*“, in welchem „*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.*“ (II/8: 228) Zu Beginn der Erscheinungslehre in §16 wird sie dann in dem als „Grundsatz“ bezeichneten Satz zusammengefasst: „*Das Seyn ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des unmittelbaren lebendigen Seyns, das nie aus sich heraus kann*“ (II/8: 243). Die Beziehung dieser Einsicht zur Erscheinungslehre der *WL-1804/II* und ihr Vergleich zu den anderen Darstellungsformen von Fichtes Absolutheitskonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre können zweifellos zur Bestimmung ihres systematischen Status beitragen. Sie muss aber offensichtlich in erster Linie an und für sich, d. h. als das Ergebnis des gesamten Argumentationsgangs der Wahrheitslehre aufgefasst werden. Wie genau ist diese Einsicht zu verstehen und welche Zugangsbedingungen liegen ihr zugrunde?

Fichtes Hinführung zu dieser Einsicht in §15 lässt keinen Zweifel daran, dass diese singuläre Einsicht eine ebenso singuläre Verständnisart verlangt: „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 [...], da die erste Grundwendung aller Sprachen, die *Objektivität*, schon längst in unserer Maxime aufgegeben ist, und hier in absoluter Einsicht vernichtet werden soll.“ (II/8: 228) Hierdurch kommen zwei aufeinander verweisende Erkenntnismomente zum Ausdruck: die sprachlich vermittelte Zurückweisung der sprachlichen Objektivierbarkeit dieser Einsicht und ihr unmittelbares und augenblickliches Einleuchten („in Einem Schlag“). Damit wiederholt sich die in der „Einleitung“ von 1801/02 formulierte Forderung nach der Selbstaufhebung des Denkens und dem wirklichen Vollzug des Lebens. Da diese absolute Einsicht nicht sprachlich aussagbar ist und nur als Unsagbares ausgesagt werden kann, kommt in ihrem Vollzug alles darauf an, genau zu wissen, was im Denken aufgehoben oder „vernichtet“ werden muss, damit ihr Vollzug freigesetzt wird. Die ganze Wahrheitslehre dient im Ganzen genau diesem Zweck. Sie soll alles im Denken außer Kraft setzen, das im Weg des lebendigen Vollzugs des Absoluten im Wissen steht. In Fichtes Metaphorik: Sie „verfolgt grade den Tod bis in seine letzte Verschanzung, um zum Leben zu kommen“ (II/8: 120)²⁴⁵. Sie ist daher eben so sehr eine Lebenslehre wie eine Todeslehre, die durch den Tod des Todes leben lässt²⁴⁶. Was ist aber der Tod?

Die Antwort auf diese Frage, die sich aus der Wahrheitslehre im Ganzen ergibt, begrenzt sich keineswegs auf den Verweis auf die objektivierende Funktion der Sprache am Anfang des §15. Sie beträgt in Wirklichkeit eine umfassende Analyse der Vermittlungsformen, die im philosophierenden Denken notwendig vorausgesetzt werden und fortwährend fungieren, die aber die unmittelbare Einsicht in das Absolute strukturell verhindert. Mit Blick auf die gezielte Einsicht vollzieht sich diese Analyse daher als die Zurückweisung bzw. die Suspendierung dieser Formen mittels der Selbstreflexion des Philosophierenden. In dem Maß, dass jene Einsicht erst unter der Voraussetzung dieses Reflexionsprozesses überhaupt Verständlichkeit und Überzeugungskraft gewinnt, gehört dieser Reflexionsprozess so wesentlich wie die absolute Einsicht zum Inhalt der Wahrheitslehre und ist keineswegs nur ein äußerliches Mittel der letzteren. Der eigentliche Argumentationsgang der Wahrheitslehre, der diesen Prozess durchläuft, beginnt in §4 und führt in §14 zur Freilegung einer letzten Denk Voraussetzung, die Fichte „den Tod in der Wurzel“ (II/8: 220) nennt und deren

²⁴⁵ Zum systematischen Sinn der Todesmetaphorik bei Fichte vgl. Janke 1966, Manimont 2023.

²⁴⁶ Fichte macht kein Hehl aus dem Bezug dieser Metaphorik zur christlichen Auferstehungslehre (GA II/8: 134). In der *Anweisung zum seligen Leben* tritt sie noch deutlicher hervor („Das Sterbliche muß sterben“, GA I/9: 64) und wird explizit in einer Interpretation des Johannesevangeliums fundiert (GA I/9: 124). In der *WL-1804/II* folgt diese Metaphorik aber primär aus der Wahrheitsproblematik. Schnell stellt hierzu treffend fest: Die Wahrheitslehre ist „zugleich eine Lehre für die Feststellung (und Abweisung) des Irrtums. In Fichtes Augen lässt sich die Wahrheitslehre von der Irrtumslehre nicht ablösen.“ (2023, 106)

Suspendierung direkt in die absolute Einsicht in §15 übergeht. Dieser Argumentationsgang lässt sich mit Rückgriff auf die Frage, was die Hindernisse („der Tod“) für die Einsicht in das lebendige Sein seien, in zwei großen Stufen artikulieren, die jeweils auf eine Grundform der Vermittlung im philosophieren Denken fokussieren und sie als für die absolute Einsicht unangemessen abweisen. Das ist erstens die logische Form des Begriffs und zweitens die transzendente Form der Subjektivität bzw. des Bewusstseins²⁴⁷.

Auf der ersten Stufe analysiert Fichte das philosophische Denken primär als logisches Denken. Das Medium des logischen Denkens ist der Begriff. Die Grundstruktur des Begriffs besteht laut Fichte in der reinen Form wechselseitiger Relationalität: Der Begriff bestimmt etwas durch etwas anderes und umgekehrt. Fichte bezeichnet ihn in diesem Sinne als „*Durcheinander*“ (II/8: 104) bzw. das „*Durch*“ (II/8: 154). Nun ist das sich im Medium des Begriffs vollziehende Denken das Begreifen. Es scheint auf dem ersten Blick gar nicht sinnvoll zu sein, das Primat des Begreifens in der Philosophie zu bestreiten, sofern das philosophische Denken nichts wäre, wenn nicht ein Begreifen. Doch genau dies beabsichtigt Fichte, wenn er das Verhältnis des Wissens zum Absoluten in einem ersten Anlauf als „das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, *als* Unbegreiflichen“ (II/8: 54) bestimmt. Diese Bestimmung stützt sich auf die These, dass das Wissen eine nicht-begriffliche, weil unmittelbare und *intuitive* Komponente notwendig in sich einschließt, die jeden wirklichen Wissensakt mitbegleitet und aufgrund ihrer Unmittelbarkeit im Medium des Begreifens nur durch die „Vernichtung des Begriffes“ (II/8: 56) als die Negation des Begreifens bestimmt werden kann. Diese unmittelbare Wissensform, in der sich die reine unteilbare Einheit des Wissensakts und die Realität, d. h. die aktive und wirkliche Realisierung dieses Wissens in „Energie und Lebendigkeit“ (II/8: 162) auf nicht-objektive Weise manifestieren, bezeichnet Fichte aufgrund

²⁴⁷ Die Auffassung, dass dem ersten Teil der *WL-1804/II* eine zweistufige Struktur innewohnt, wird in der Forschung mit einem breiten Spektrum verschiedener und teilweise miteinander unvereinbarer Argumente vertreten (z. B. bei Gueroult 1930, Meckenstock 1973, Widmann 1977, Asmuth 1999, Schmidt 2004, Schnell 2023). Diese Argumente beziehen sich weitgehend auf die beiden thematischen Zentren der Vorträge 4-10 und der Vorträge 11-14, d. h. erstens das Verhältnis von Begriff und Licht und zweitens den Widerstreit von Idealismus und Realismus. Dagegen wurde die hier vorgeschlagene Verbindung beider Themen mit der logisch-begrifflichen Form und der transzendentalen Bewusstseinsform des Wissens m. W. in der Forschung bisher nur angedeutet, aber nicht explizit behauptet. Janke spricht davon, dass die Einsicht in das lebendige Sein „nach Abzug aller Bewußtseinsrelationen und nach Absehen von der dialektischen Begriffsform“ übrig bleibt (2009, 271). Ähnlich unterscheidet Schüz zwischen der Objektivierungstendenz im „intentionalen Bewusstsein“ und „der diskursiven Form des Begreifens und damit der Form des Urteils“ (2023, 309). Die folgende Interpretation steht Sommers Versuch am nächsten, Fichtes Konstruktion des Begriffs als „Durch“ als die „Analyse der formallogischen Form des prädikativen Urteils“ (2024, 200) und die Konstruktion der Grundstruktur des objektivierenden Bewusstseins bzw. der „*projectio per hiatum irrationalem*“ als die „Analyse der transzendentallogischen Form aller Urteile“ (2024, 236) zu deuten. Sie weicht gleichwohl von Sommers urteilslogischem Ansatz ab und hebt dagegen den Unterschied der Begriffsform und der Bewusstseinsform des Wissens hervor.

ihrer epistemischen Kraft als „Evidenz“ (II/8: 58) und mit Blick auf ihre ungetrübte Selbsttransparenz als „Licht“ (II/8: 58)²⁴⁸. Die Folgenanalyse dieser Evidenz zeigt, dass das Absolute in ihr als „Leben“ bzw. „lebendiges Sein“ (II/8: 96) vollzogen wird. Diese lebendige Einheit kann nicht im Begreifen erfasst werden, doch kann sie auch nicht ohne das Begreifen diskursiv artikuliert werden. Das Verhältnis von Begriff als logischer Vermittlungsform und Licht als unmittelbarer Intuition erweist sich deshalb als aporetisch: Im Versuch, absolute Einheit zu denken, können unser Rückgriff auf die diskursiv-relationale Erkenntnisform des Begriffs und der energische Vollzug unserer Einsicht in der intuitiv-unmittelbaren Einheit des Lichts so wenig auf eine umfassende Einheit zurückgeführt werden, wie sie sich voneinander trennen lassen²⁴⁹. Die Gültigkeit der begrifflichen Form philosophierenden Denkens wird so aufgrund ihrer Einseitigkeit für die Einsicht in das Absolute abgewiesen, d. h., weil „das absolute Begreifen keinesweges ist das absolute Wissen“ (II/8: 392).

Auf der zweiten Stufe verschiebt sich der Fokus der Reflexion auf die Zugangsbedingung der absoluten Einsicht. Daraus geht hervor, dass die transzendente, d. h. apriorische und allgemeine Form des Bewusstseins als eine tieferlegende Grundlage des philosophierenden Denkens dessen logisch-begrifflicher Form zugrunde liegt, aber auch zur absoluten Einsicht untauglich ist. Dies geschieht in einer Argumentationsstrecke, die in der Forschung als die Dialektik von Idealismus und Realismus bekannt ist: Die Einsicht in das Wechselverhältnis von Licht und Begriff wird je nach ihrem formalen und ihrem inhaltlichen Charakter „idealistisch“ oder „realistisch“ interpretiert, wobei die jeweiligen idealistischen und realistischen Thesen als einseitig und der Einsicht in absoluter Einheit unangemessen aufgewiesen wird²⁵⁰. Im Ganzen ist hierbei zu beachten, dass das, was in diesem Zusammenhang die gezielte Einsicht blockiert, nicht mehr die Logizität bzw. die begriffliche Form unseres Denkens, sondern seine Gegenstandsbezogenheit überhaupt ist. Genauer besagt

²⁴⁸ Fichte weist in §9 darauf hin, dass das Verhältnis von Begriff und Licht dem Verhältnis von „Intelligieren“ und „Intuition“ im Wissen in der *WL-1804/I* entspricht (GA II/8: 138; die letzteren Begriffe werden zuerst in §10 der *WL-1804/I* formuliert, vgl. GA II/7: 119-120).

²⁴⁹ Schüz fasst die Grunddynamik der relevanten Gedankenführung konzis wie folgt zusammen: Sie „oszillierte [...] zwischen den Perspektiven der diskursiven Nachkonstruktion von Einsichten und des vollzughaften Aufgehens in der Selbstkonstruktion der Einsicht.“ (Schüz 2023, 313)

²⁵⁰ Die Charakterisierung „Dialektik von Idealismus und Realismus“ rührt daher, dass Fichte die verschiedenen idealistischen und realistischen Thesen nicht von außen, sondern in strenger Form immanenter Kritik widerlegt: Sie werden jeweils als in sich selbstwidersprüchlich entblößt und gehen dadurch nach einer logischen Reihenfolge auseinander hervor. Aufgrund seiner innersystematischen Geschlossenheit und seiner philosophiehistorischen Anschlussfähigkeit hat dieser kritische Gedankenlinie seit langem besondere Aufmerksamkeit in der Forschung auf sich gezogen. Er wird nicht nur in Kommentaren zur *WL-1804/II* berücksichtigt (vgl. Janke 1970, 359-390, Asmuth 1999, 226-243, Schlösser 2001, 94-102, Schmidt 2004, 77-84, Schüz 2023, 317-346, Schnell 2023, 100-122, Sommer 2024, 225-243), sondern auch nicht selten für sich betrachtet (vgl. Schüssler 1972, Gloy 2001, 200-206, Asmuth 2009a, Janke 2009, 256-270, Pluder 2013). Im vorliegenden Zusammenhang liegt das Augenmerk auf das Hauptresultat dieser Gedankenlinie, die folglich nicht im Einzelnen rekonstruiert wird.

dies Folgendes. Das logische Denken bzw. das Begreifen leistet Gegenstands*bestimmung*. Dass aber Gegenständlichkeit überhaupt vorliegt, ist eine Leistung des *intentionalen* Bewusstseins, d. h. der gegenstandskonstitutiven Funktion unserer Subjektivität. Diese Funktion bezeichnet Fichte als das „kategorische *Ist*“ (II/8: 200): Während sich logische Gegenstandsbestimmung in der Aussage ausdrückt, dass etwas so und so ist, zeigt sich die gegenstandskonstitutive Funktion des Bewusstseins in dem baren *Bezug* auf das „etwas“, der in der Kopula ohne Prädikat repräsentiert wird. Die Gegenstandsbezogenheit ist also eine grundlegendere Bedingung des Denkens als die Bestimmtheit seines gegenständlichen Inhalts. Sie steht aber nicht allein, sondern gründet in der Einheit des Selbstbewusstseins als der Möglichkeitsbedingung aller Gegenstandsbezüge von Denken und Reflexion. Dies ist „das *absolute* Bewußtsein, als Einheit alles möglichen andern Bewußtseins, als *Selbstbewusstsein* der Reflexion“ (II/8: 200). Das Bewusstsein wird hier also als kein empirisch-faktisches Phänomen, sondern als das transzendente Einheitsprinzip des Denkens überhaupt in den Blick gebracht: „Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche – nicht das Absolute, [...] aber das absolute *Ich*.“ (II/8: 200)²⁵¹ Die darauf fundierte Urform der Subjekt-Objekt-Relation steht aber, wie die Unterscheidung vom Absoluten und absoluten Ich kundgibt, der Einsicht in das Absolute im Weg. Denn das Absolute ist nicht nur objektiv unbestimmbar, sondern schlicht unobjektivierbar und muss in lebendiger, d. h. differenzloser Einheit vollzogen werden. Solange das Denken sich als Bewusstsein oder Ich versteht, bringt es eine minimale Differenz zwischen sich selbst und dem Gedachten mit sich, über die es keine Erklärung liefern kann, die diese Differenz nicht schon voraussetzt. Die Erzeugung dieser Differenz charakterisiert Fichte deshalb als eine unmittelbare und grundlose Projektion „per absolutum hiatum“ (II/8: 218) bzw. „per hiatum irrationalem“ (II/8: 224, 236). Diese Projektionsstruktur, d. h. den ursprünglich differenzbildenden Mechanismus des Bewusstseins nennt Fichte „den Tod in der Wurzel“ (II/8: 220), weil die Differenzbildung absolut faktisch und durch keine Reflexion, Argumentation oder begriffliche Bestimmung, die immer nur mehr Differenz erzeugen kann, genetisch deduzierbar ist: „der hiatus, das Abbrechen des Intelligirens an ihm, ist eben das Lager des Todes.“ (II/8: 224)

²⁵¹ Dieser Gebrauch des Begriffs des absoluten Ich, den Fichte gleich unten vom Begriff der Tathandlung unterscheidet (GA II/8: 202), ist aufgrund seines problematischen Rückbezugs auf den ersten Grundsatz der *GWL* kontrovers (für zwei entgegengesetzte Lesarten vgl. Schmid 2004, 81-82, Tschirner 2017, 76-78). Die Einordnung dieses Bezugs verlangt komplexe Überlegungen und wird im 6. Kapitel unter anderem Zusammenhang unternommen.

Die Analyse der apriorischen Bewusstseinsform des Wissens enthüllt wie oben angedeutet eine *letzte* Denkvoraussetzung, sofern die Tatsache, dass alles philosophierende Denken im Bewusstsein stattfindet, schlicht unhintergebar zu sein scheint. Könnte die begriffliche Bestimmtheit des Denkens noch durch den Verweis auf eine unmittelbar-intuitive Evidenz umgangen werden, so fiel selbst diese Evidenz auf Schritt und Tritt dem Einwand zum Opfer, dass sie im Bewusstsein gegeben werde und aufgrund ihrer subjektiven Bedingtheit ihren Unbedingtheitsanspruch einbüßen müsse. Insofern wird mit der Thematisierung der Bewusstseinsform eine besonders wichtige Bedingung für die Selbstaufhebung des philosophierenden Denkens gegeben, mit der die faktisch philosophierenden Subjekte (das „Wir“ der Wissenschaftslehre) durch die Aufgabe, absolute Einheit zu denken, von vornherein beauftragt wird: Uns wird letztlich aufgefordert, nicht nur die beschränkten Formen unseres Denkens zugunsten der Einsicht in das Absolute aufzugeben, sondern unsere eigene Bestimmung als Subjekte, d. h. *uns selbst* in unserer Subjektivität in diesem Bezug neu zu verstehen.

4.3.3 Wir in sich: Vollzug der absoluten Einsicht

Der Ausweg aus dem „Tod und Untergang“ (II/8: 227) im Bewusstseinskäfig führt wie versprochen zum Leben, d. h. zur wahren Einsicht in der lebendigen Einheit des Absoluten. Er wird wesentlich in zwei Schritten herbeigeführt. Fichte schlägt erstens vor, dass wir über die Freiheit verfügen, „von allem Effekte dieses Bewußtseins zu abstrahiren.“ (II/8: 218) Das heißt genauer, dass wir den *Wahrheitsanspruch* der im Bewusstsein faktisch unentrinnbaren Objektform vor dem Absoluten abweisen können: „Diese Projektion [...] sollen wir, ungeachtet wir faktisch uns ihrer nie entledigen können, dennoch als wahr nicht gelten lassen, und wissen, daß sie Nichts bedeutet, [...] daß sie doch nur Resultat und Effekt des bloßen Bewußtseins ist.“ (II/8: 220) Die Reflexion darauf, dass diese Form bloßer Schein oder bloßer Effekt ist und der Wahrheit keinen Abbruch tut, ist ein erster, sozusagen therapeutischer Schritt: „man läßt sie ruhig sich einstellen: man achtet bloß ihrer nicht, und zieht sie ab vom Resultate.“ (II/8: 238) Diese Abstraktion gibt aber vorerst nur ein negatives Resultat: „das reine bloße Sein, wobei unsere objektivierende Intuition [...] als ungültig abgewiesen werden mußte.“ (II/8: 228)²⁵² Selbst die positiven Charakterisierungen dieses Seins, die dessen reine Aseität („von sich, in sich, durch sich“), dessen innere und übergegensätzliche Einheit („dieses

²⁵² Die folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern *rein innerlich*“) und dessen puren Aktcharakter („esse in mero actu“, „*Sein und Leben*“) zum Ausdruck bringen, werden unter der heuristischen Bedingung gegeben, dass wir es hierbei „noch deutlicher machen, und es nachconstruieren“ sollen, und bleiben eben *als* begriffliche Charakterisierungen im Vorhof der absoluten Einsicht. Wie kommen wir endlich zur Einsicht?

Es kommt dazu in einem zweiten Schritt, indem wir den epistemischen Ort bedenken, an dem wir das Leben nicht mehr objektivieren, sondern in uns innerlich vollziehen. Dadurch sehen wir ein, dass wir bei diesem Vollzug keinen Ort außer dem Leben haben und uns vielmehr *in* ihm befinden: „Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber“ (II/8: 230). Das „Wir“ als bewusste Subjektivität, das bisher gleichsam als unbeteiligter Zuschauer dem Leben gegenübersteht, wird so in das lebendige Sein ausdrücklich zurückgenommen: „wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber“ (II/8: 230). Es tritt damit ein Zustand von distanzloser Einheit zwischen dem Leben und uns ein. Dieser ist aber deshalb nicht schlechthin subjektlos, weil die wechselseitige Immanenz von Subjektivität und dem Absoluten in ihm realisiert wird, die sich in der „Einleitung“ von 1801/02 im Gedanken ausdrückt, „daß das Eine absolute Leben eben das unsrige, u[nd] das unsrige das absolute Leben sey“ (II/6: 131)²⁵³. Diese Einheit bewährt sich andererseits nur insofern, als wir die Einsicht in der Deckung unserer Subjektivität mit dem Absoluten, die wir doch haben und haben wollen, stets vor ihrer begrifflichen und intentionalen Objektivierung fernhalten. Dies geschieht durch eine erneute Abstraktion von der faktisch unvermeidlichen Objektform dieser Einsicht in unserem Denken, die aber an dieser Spitze zu einem neuen und bisher unerwarteten Resultat führt: „wir wissen ja, daß gar nicht von diesem *Wir an sich* die Rede ist, sondern lediglich von dem einen in sich selber lebenden *Wir in sich*, welches wir begreifen lediglich durch unsere eigene kräftige Vernichtung des Begreifens, das sich uns hier faktisch aufdrängt.“ (II/8: 230) Die Figur von „*Wir in sich*“ drückt auf diese Weise die Wahrheit der Bestimmung des Absoluten als Seins und Lebens und insofern die Wahrheit der in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* als „Wahrheit“ bezeichneten Einsicht aus: Die Einsicht in das Absolute ist die Einsicht davon, dass *wir im Absoluten sind*. Die Einsicht in das Absolute ist mit anderen Worten koextensiv mit dem affirmativen Selbstverständnis, zu dem das „Wir“ durch unsere Teilhabe am Absoluten gelangt: „Jenes Wir, im unmittelbaren Leben selber; jenes *Wir*, nicht bestimmt, oder charakterisierbar

²⁵³ Dies kann man nach Schlössers Rekonstruktion von §15 so verstehen, „dass von einem Verhältnis im engeren Sinne gar nicht hatte die Rede sein können; eher von einem beziehungslosen Ineinandersein.“ (2001, 115)

durch irgend Etwas, [...] sondern charakterisierbar lediglich durch unmittelbares, actuelles Leben selber.“ (II/8: 230)

4.3.4 Sinn und Folgen der absoluten Einsicht

Diese Einsicht, in der wir mit dem Absoluten völlig zusammenfallen, wird noch im Rahmen des §15 in einigen Aspekten weiter expliziert. Dass diese Explikation aber nach dem tatsächlichen Vollzug dieser Einsicht und im reflektierenden Abstand davon stattfindet, geht aus Fichtes Bemerkung hervor, die in diese Explikation überleitet: „Dies war nun die überraschende Einsicht, zu der ich Sie erheben wollte, in welcher die Vernunft und die Wahrheit rein aufgeht.“ (II/8: 230) Das heißt, dass das Ziel der Wahrheitslehre, „die Wahrheit, und das Absolute rein zu Tage zu liefern“ (II/8: 218), nun tatsächlich erreicht wird. Die folgende Explikation betrifft vor allem den neuen Status der Subjektivität vom „Wir“ und die damit korrelierende These, dass das Absolute „ein in sich geschlossenes Ich“ (II/8: 230, 234) bzw. „absolutes Ich“ (II/8: 232, 240) heißen darf. Diese These bedarf einer Explikation unter Berücksichtigung weiterer Problemzusammenhänge²⁵⁴. Davon abgesehen kann nun auf die Absolutheitskonzeption, die die Wahrheitslehre der *WL-1804/II* darstellt, im Ganzen reflektiert werden. Ihre Haupterträge lassen sich abschließend in vier Punkten hervorheben.

Es ist erstens auf die eigentümliche *Erkenntnisart* aufmerksam zu machen, die die Einsicht in das Absolute auszeichnet. Die Erkenntnisart einer Einsicht muss man hier von ihrem Inhalt unterscheiden. Inhaltlich wird das Absolute hier wie bereits in der „Einleitung“ von 1801/02 als die Einheit von Sein und Leben bestimmt, und die verschiedenen begrifflichen Formulierungen desselben Gedankens in der *WL-1804/II* geben nominal nichts neues zu verstehen. Das Neue und Entscheidende in der Darstellung dieses Gedankens in der *WL-1804/II* besteht dagegen im Aufweis, dass dieser Gedanke nicht als eine Beschreibung oder eine begriffliche Bestimmung des Absoluten, sondern erst als eine Einsicht in der *Selbsterfahrung* des Philosophierenden wahrhaft verstanden und zur Geltung gebracht werden kann. Wäre die Einsicht in das Absolute nicht zugleich eine Einsicht ‚in uns‘, d. h. in das, was wir im Lebensvollzug und in Abstraktion von unserem Denken selber *sind*, so ginge die ganze Sinndimension dessen verloren, *wovon* „die Einheit von Sein und Leben“ ein Gedanke ist und

²⁵⁴ Wie früher erwähnt wird die Frage, wie sich die Rede vom „absoluten Ich“ in der *WL-1804/II* zum ersten Grundsatz der *GWL* verhält, im 6. Kapitel umfassender – im Gesamtkontext der mittleren Wissenschaftslehre – beantwortet. Hier sei wieder auf Ip 2026 verwiesen, wo ich eine erste Antwort auf diese Frage im Rahmen einer Interpretation beider Hauptteile der *WL-1804/II* begründet habe.

das diesen Gedanken allererst wahr macht. In diesem Sinne drückt die Einsicht in das Absolute als Sein und Leben überhaupt keinen begrifflichen Inhalt aus und bildet auch keinen spekulativen Grenzbegriff. Vielmehr ist sie als Ausdruck eines nur je im faktisch Philosophierenden zu verwirklichenden bzw. verwirklichten Zustands zu verstehen²⁵⁵.

Zweitens muss betont werden, dass diese spezielle Erkenntnisart hoch spezifische Zugangsbedingungen voraussetzt und ohne sie nicht verwirklicht werden kann. Diese Bedingungen werden im Laufe der Wahrheitslehre durch einen umfassenden Reflexionsprozess verschafft, in dem die *Praxis* der performativen Selbstreflexion seitens des Philosophierens – der „philosophischen Kunst“ – konsequent umgesetzt wird. Die Selbsterfahrung des Philosophierenden im Zustand von Sein und Leben ist deshalb keine empirische oder psychologische, weil die in den letzteren Erfahrungsarten vorausgesetzten Vermittlungsstrukturen – wie die logische Form begrifflichen Denkens und die transzendente Form des Ichbewusstseins – bereits in diesem Prozess in Bezug auf das Absolute abgeschafft bzw. suspendiert wurden. Diese Selbsterfahrung stellt vielmehr eine gereinigte bzw. eine befreite Erfahrungsform dar, die nur durch die Selbstkritik spekulativen Denkens zustande kommt. Jener Reflexionsprozess und die in ihm entfaltete selbstkritische Denkform der Wissenschaftslehre setzen die singuläre Einsicht in das Absolute allererst frei und gehen mit ihr Hand in Hand im Programm der Wahrheitslehre.

Drittens kann im Lichte der praxeologischen Fundierung der absoluten Einsicht gefragt werden, was für eine *Konzeption* des Absoluten man aus dieser Einsicht zu gewinnen vermag. Fichte will schließlich den philosophischen Diskurs nicht zum mystischen Schweigen bringen, sondern mittels der Selbstaufhebung dieses Diskurses etwas aufzeigen, das zwar nicht diskursiv artikulierbar, aber für das philosophische Denken nicht deshalb sinnlos ist. Vielmehr ist es für die Wissenschaftslehre als transzendente Prinzipientheorie ein unabdingbares Moment der Erkenntnis des Wissens, d. h. des transzendentalen Prinzips: sein notwendiger Absolutheitsbezug. Dieser Bezug hat nun in unserer Einsicht eine nicht-diskursive und nicht-

²⁵⁵ Die Charakterisierung der Einsicht in Sein und Leben als „Zustand von Sein und Leben“ wird zuerst von Schlösser (2001, 16-18) vorgeschlagen. Die These, dass diese Einsicht „den spekulativen Grenzbegriff oder die Idee der differenzlosen Einheit eines aktuellen Seins“ darstellt, wird im Unterschied dazu von Barth (2004, 293) vertreten. Ich folge hier Schlösser und Schüz’ ähnlich begründeter Kritik an Barths Interpretation (Schüz 2023, 365, wie bereits Lang 2018, 74), obwohl Barths Kritik an den Interpretationen von Janke, Brüggem und Asmuth (Barth 2004, 294-295) m. E. zugleich Recht zu geben ist. Schnells Hinweis darauf, dass die Einsicht „in der Zweierheit in Eins von Wir und Sein besteht“ und so bereits *in nuce* auf die Problematik der Erscheinungslehre der *WL-1804/II* verweist (2023, 123), kann in der vorliegenden Interpretation der Wahrheitslehre und der Diskussion zur Erscheinungslehre der *WL-1804/II* im 5. Kapitel (5.3) bestätigt werden. Sein Kommentar zum Ergebnis der Wahrheitslehre stellt aber m. E. den Unterschied von begrifflicher Vorkonstruktion und dem tatsächlichen Vollzug der Einsicht in §15 nicht scharf genug heraus (2023, 122-123).

repräsentationale, aber nichtsdestoweniger evidente Wissensform Ausdruck gefunden. Dadurch kann das Absolute auch nachträglich im diskursiven Denken als das, was für das Denken ist, erkannt werden: Als Einheit von Sein und Leben ist das Absolute die ursprüngliche, ausschließlich in reiner Tätigkeit vollziehbare Realität des Wissens und die reine, differenzlose und relationslose Einheit dieser Realität in ihm. Das stellt Fichte in §15 abschließend noch einmal fest: Die „höchst einfache Einsicht“ im Absoluten besagt, „daß das Sein eben nur unmittelbar im Sein oder Leben ist, und daß es nur als ganze, und ungetheilte Einheit ist.“ (II/8: 240) Im Vergleich dazu ist jede denkbare Einheit nur „Verstandeseinheit“ und „Relationseinheit“, aber nicht die Einheit des Absoluten, d. h. keine „durch sich selber bewußte, reine Einheit“ (II/8: 240).

Dieses Ergebnis führt viertens und letztens zur Frage, ob die Grundlegungsarbeit der transzendentalen Prinzipientheorie damit zum Abschluss kommt. Gleichbedeutend damit ist die Frage, ob das Absolute das Prinzip der Wissenschaftslehre ist. Die Antwort auf beide Frage ist negativ. Obwohl eine solche Antwort erst im Rahmen der Erscheinungslehre der *WL-1804/II* völlig erkennbar und tatsächlich begründet wird, deutet sie sich bereits zum Schluss der Wahrheitslehre in zwei Hinsichten an. Zum einen wirft die Tatsache, dass wir in der Einsicht in das Absolute mit ihm zusammenfallen, gerade angesichts der relationslosen und differenzlosen Einheit des Absoluten unausweichlich die Fragen auf: Ist die distanzlose *Deckung* von uns und dem Absoluten nicht doch eine Relation, und sind *wir* nicht auch schon immer eine Vielheit der Subjekte? Tatsächlich weist Fichte darauf hin, dass die Bezeichnung des Absoluten als „Ich“ und „Wir“ „in Aussicht auf eine Theilung in ihm“ (II/8: 232) erfolgt. Zum anderen gerät der Status unserer *Einsicht in das Absolute* aus demselben Grund ins Schwanken: Einerseits soll sie keine Objektivierung des Absoluten mehr darstellen, andererseits ist sie jedoch *als* eine Einsicht in das Absolute *eo ipso* mehr als das Absolute in sich, und Fichte gibt auch zu, dass sie eine „leere Wiederholung und Verdoppelung“ des Absoluten bildet (II/8: 234). Damit liegt aber eine operative Dualität vor, die der reinen Einheit des Absoluten zu widersprechen scheint. Im drastischsten Fall müsste man sagen, dass sich die Einsicht in das Absolute in „reflexiver Instabilität“²⁵⁶ befindet: Ist sie wahr, so kann sie nicht möglich sein, und ist sie möglich, so kann sie nicht wahr sein. Diese unaufgelösten Spannungen im Ergebnis der Wahrheitslehre bedeuten, dass der durch sie motivierte Übergang zur Erscheinungslehre weniger nach Fichtes eigener Angabe als ein bloßes „Absteige[n]“ (II/8: 234) vom Prinzip zu Prinzipiaten als vielmehr als ein weiteres Aufsteigen zum wahren

²⁵⁶ Schüz 2022, 377.

Einheitsprinzip verstanden werden muss²⁵⁷. Denn diese Spannungen weisen auf Differenzen und Relationen, die selbst im Hintergrund unserer Einsicht in das Absolute lauern und so auf die in der Wahrheitslehre ausbleibende Frage hinauslaufen, welchen Ort jene singuläre Einsicht in unserem Wissen im Ganzen haben kann. Die einheitstheoretische Aufgabenstellung, mit der die *WL-1804/II* eröffnet wird, lässt so im Rückblick erkennen, dass die Herausstellung einer reinen, differenzlosen und relationslosen Einheit in der Wahrheitslehre die Forderung nach absoluter Einheit in Wirklichkeit nicht von selbst befriedigt: „Wo noch irgend die Möglichkeit einer Unterscheidung deutlich, oder stillschweigend, eintritt, ist die Aufgabe nicht gelöst.“ (II/8: 8) Der Erscheinungslehre der *WL-1804/II* bleibt es vorbehalten, diese Aufgabe zu lösen.

4.4 Gott im Ich: Das absolute Verhältnis in der „Existenzlehre“ der *WL-1805*

4.4.1 Ansatz und Struktur der *WL-1805*

Fichte bezeichnet die *WL-1805* als den „vierten“ Vortrag der Wissenschaftslehre und macht sie zu dem letzten in einer Gruppe mit den drei Vorträgen von 1804 (II/9: 179)²⁵⁸. Die Bemühung um eine Theorie des Absoluten ist in dieser Fassung so zentral wie in ihren Vorläuferin, wenn nicht zumindest terminologisch noch deutlicher ins Zentrum gerückt. Die um 1804 errungene methodische Grundlage und die systematischen Grundgedanken dieser Theorie bleiben 1805 weiterhin in Kraft, kommen aber im Vergleich zu den vorigen Fassungen in einer veränderten Darstellungsform zum Tragen. Diese Veränderung lässt sich vorläufig wie folgt bestimmen: Anders als in der *WL-1804/II* entwickelt Fichte in der *WL-1805* eine Theorie des Absoluten im umfassenden Rahmen einer Theorie der Erscheinung und stellt so den systematischen Umfang der Erscheinungslehre in der *WL-1804/I* wieder her; er verbindet die Theorie des Absoluten in der *WL-1805* aber stärker als in der *WL-1804/I* mit der Selbstaufhebung des Wissens, die in der *WL-1801/02* und der *WL-1804/II* mit dem Denken des Absoluten einhergeht und stellt die Unbegreiflichkeit des Absoluten weiterhin in den Vordergrund. Die Absolutheitskonzeption der *WL-1805* unterscheidet sich von derjenigen der *WL-1804/II* genauer dadurch, dass sie keine singuläre, relationslose und deshalb – wie sich

²⁵⁷ Diese These wird in 5.3 ausführlicher entwickelt.

²⁵⁸ Zur Entwicklungsgeschichte vgl. 1.3. Zur *WL-1805* vgl. Meckenstock 1973, Brüggem 1979, Widmann 1981, Gliwitzky 1984, Schmidig 1993, Falk 1995, Janke 1999, 2000, 2001, Bertinetto 2007, Ivaldo 2009, diverse Beiträge in *Fichte-Studien* 34 (2009), Acosta 2025. Alle genannten Studien erhellen Einzelaspekte der *WL-1805* und eröffnen jeweils unterschiedliche Perspektive auf diesen Text. Jankes systematisch-historischer Kommentar (1999) bleibt aber bis heute maßgeblich und nach Umfang und Tiefe unübertroffen.

zum Ende der „Wahrheitslehre“ zeigt – prekäre Einsicht in das Absolute anstrebt, sondern die in dieser Einsicht implizierte *Relation* vom Absoluten und Wissen – das heißt auch „uns“ in der um 1804 klargestellten Sinne – zum Grundthema der Analyse macht und das Absolute *innerhalb* dieser Relation thematisiert²⁵⁹.

Der relevante Gedankengang im ersten Teil der *WL-1805* geht von der Bestimmung des Wissens als der Erscheinung (der „Existenz“, II/9: 185) des Absoluten aus und führt diese Relation durch die Selbstaufklärung des Wissens auf die Urform seines Selbstverhältnisses zurück, in dem die ursprüngliche Einheit wie die konstitutive Differenz vom Absoluten und Wissen als seiner Existenz zugleich konstituiert werden. In positiver Aufnahme des religionsphilosophischen Vokabulars charakterisiert Fichte den entscheidenden Schritt jenes Selbstaufklärungsprozesses als „Glauben“ (II/9: 233) und das auf diesem Weg freizulegende Grundverhältnis vom Absoluten und Existenz als Gottes Immanenz im Wissen oder schlicht als „Gott im Ich“ (II/9: 252)²⁶⁰. Dadurch gelangt Fichtes Absolutheitstheorie zu einer Ausdrucksform, die den Entzugscharakter des Absoluten und seine Verortung im Wissen in einem zur Artikulation bringt und sich nicht nur chronologisch als die Endgestalt dieser Theorie in der mittleren Wissenschaftslehre betrachten lässt. Um ihre Grundgedanken zu explizieren, sind einige allgemeine Bemerkungen zu dieser Fassung der Wissenschaftslehre angebracht, die bereits durch wichtige Forschungsarbeiten erschlossen, jedoch im Zusammenhang der mittleren Wissenschaftslehre weit weniger als die *WL-1804/II* beachtet wurde.

Wie alle Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre richtet sich die *WL-1805* an die prinzipientheoretischen Grundlegungsprobleme, die Fichte im Gefolge von Jacobis Nihilismus-Vorwurf und Schellings Subjektivismus-Vorwurf in Angriff nimmt. Das führt in dieser Fassung aber auch zu einer neuen und eigenständigen Begriffskonstellation. Einerseits beschäftigt sich Fichte nach wie vor intensiv mit dem Problem, wie sich der Absolutheitsanspruch der traditionellen Metaphysik unter der transzendentalen Bedingung der Wissenstheorie rechtfertigen lässt: „Es wird hier recht klar, wie nur durch den

²⁵⁹ Das sieht Ivaldo ähnlich: „Se con la seconda esposizione del 1804 la ricerca trascendentale tende, nel primo movimento ascendente, al principio originario *in quanto tale*, ovvero all’archi-principio, nella Dottrina della scienza di Erlangen l’indagine si indirizza in primo luogo su [...] la originaria *implicazione* dell’archi-principio, ovvero la sua *esistenza*.“ (2009, 296, Hervorhebung „implicazione“ von L. I.)

²⁶⁰ Die Prominenz des Gottesbegriffs in der *WL-1805* hängt historisch mit Fichtes Vorlesungen zu den *Prinzipien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* zusammen, die vom Februar bis März 1805 in Berlin, d. h. nach der *WL-1804/III* und vor der *WL-1805* stattfanden (vgl. hierzu 1.4). Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist Fichtes Gottesbegriff in der mittleren Wissenschaftslehre aufgrund seiner absolutheitstheoretischen Fundierung nicht mehr mit dem zu identifizieren, der in der frühen Wissenschaftslehre als die Idee einer moralischen Weltordnung bestimmt wird. Diese Entwicklung von Fichtes Gottesbegriff wird von Pecina im religionsphilosophischen Rahmen treffend als den „Abschied von der Ethiktheologie“ (2007, 349) charakterisiert und in Acostas neuer Darstellung der *WL-1805* verortet (2025, 346). Darauf wird auch in 5.4 zurückzukommen sein.

Transscendentalismus die Metaphysik auf den rechten Weg gebracht werden konnte.“ (II/9: 291) Dass dieses Problem für ihn primär durch Schellings identitätsphilosophische Theorie des Absoluten gestellt wird, zeigt sich im Vortrag an den ständigen polemischen Bezugnahme auf Schelling²⁶¹. Im Gegensatz dazu bildet Fichtes Reflexion auf die Geltungsbedingung des *Begriffs* des Absoluten und auf den dialektischen Zusammenhang des Absoluten mit dem Nichtabsoluten bildet einen ständig aufgegriffenen Faden in dieser Fassung der Wissenschaftslehre: „Absolut ist selbst ein relativer Begriff, nur denkbar im Gegensatze mit dem *relativen*.“ (II/9: 195)²⁶² „Das Absolute selbst nemlich läßt sich nur in Relation auf das Relative denken“ (II/9: 189). Der Versuch, den Absolutheitsgedanken in transzendentaler Reflexion zu legitimieren, führt daher zur Aufgabe, die „*Form der Subjektivität*“ (II/9: 182) und die darin implizierten „*Denkgesetze*“ (II/9: 197), die in der von Schelling beanspruchten Absolutheitserkenntnis unreflektiert vorausgesetzt werden und diese Erkenntnis in Wahrheit relational bedingen, transparent zu machen und ihrem Geltungsanspruch nach zu limitieren. Andererseits verbindet Fichte den Begriff des Absoluten so eng mit dem Problem der Realität, das laut Jacobi das transzendente Prinzip im Innersten heimsucht, dass das Absolute nun ausdrücklich als *Sein* bezeichnet wird (II/9: 189)²⁶³. Damit wird der Zusammenhang vom Absoluten und Wissen als die ontologische Differenz von *Sein* und *Existenz* umformuliert und die Begründung dieser Unterscheidung zur Hauptaufgabe der Transzendentalphilosophie bestimmt²⁶⁴. Das Absolute als wahrhaftes Sein ist nach wie vor nichts anderes als die reine und unmittelbare Lebendigkeit des Wissens selbst. Seine radikale und unfassbare Innerlichkeit im philosophierenden Denken wird nun aber stärker hervorgehoben: „denn das absolute ist nicht als Begriff, sondern als unmittelbare *Realität* im Ich, als seiner *Form*: Es *lebt* in uns.“ (II/9: 244) Dafür steht Fichtes philosophischer und entpersonalisierter Gottesbegriff, der die ursprünglich vollzugshafte Realität des Wissens als seinen Gottesbezug interpretiert und diesen

²⁶¹ GA II/9: 181-182, 197, 207, 213, 218, 222, 226, 240, 253, usw. Die Herausgeber des Bands II/9 weisen darauf hin, dass Fichte um 1805 sich nicht nur mit Schellings 1804 erschienene *Philosophie und Religion*, sondern auch erneut mit den Darstellungen der Identitätsphilosophie von 1801 und 1802 beschäftigt haben dürfte (GA II/9: 197). Zu Fichtes Schelling-Kritik in der *WL-1805* vgl. umfassend den historischen Teil von Jankes Kommentar (1999, 149-186) und in Bezug auf die Subjektivitätsproblematik Ivaldo 2009, 300-302.

²⁶² Wie ferner GA II/9: 222.

²⁶³ In den vorbereitenden Notizen für die *WL-1805* bemerkt Fichte, dass in diesem Vortrag der Begriff des Seins ihm als Alternative zum Begriff des Absoluten dient (GA II/9: 5).

²⁶⁴ GA II/9: 187: „Auf diese, hier unmittelbar sich darstellende Unterscheidung des *Seyns*, u. der *Existenz*, welche beiden, weil eben die letzte nicht klar erfaßt worden, verwechselt, und durch einander geworfen werden, kommt nun der TransscendentalPh. alles an: sie zu machen ist die Bedingung, ohne welche nicht.“

Bezug letztlich in der tätigen Selbstreflexion des philosophierenden Denkens verankert: „der eigentliche reale Gott ist in uns selber.“ (II/9: 227)²⁶⁵

Beiden erwähnten Gedankenrichtungen liegt der Methodenanspruch der Wissenschaftslehre ab 1801 weiterhin im Ganzen zugrunde: Die Wissenschaftslehre muss sich als die Selbsterkenntnis des Wissens erweisen, weil die Erkenntnis des Wissens das Wissen notwendig reflexiv voraussetzt: „Wird die Frage: Was ist das Wissen an sich, gelöst; so wird sie ohne Zweifel gleichfalls [*sic*] in Einem Wissen gelöst. [...] Der Satz: das *Wissen an sich* ist *das*, ist ohne Zweifel selbst wieder ein Wissen.“ (II/9: 182) Sie kann dies tatsächlich auch, sofern sie gemäß dem neuen Methodenansatz der Wissenschaftslehre ab 1804 die Tätigkeit des Philosophierens weder blindlings in Kauf nimmt noch nur nominal verabschiedet, sondern ihre Implikationen reflexiv einzuholen und in jedem Schritt kritisch zu prüfen weiß. In diesem methodischen Zusammenhang ist nicht nur die Konzeption der „Kunst“ des Philosophierens, sondern auch der erhöhte Grad der Sensibilität für die Funktion der Sprache in der philosophischen Mitteilung für die *WL-1805* charakteristisch²⁶⁶.

In systematischer und methodischer Hinsicht steht die *WL-1805* also in grundsätzlicher Kontinuität mit den Fassungen von 1804, zeichnet sich aber durch zahlreiche begriffliche Umbildungen aus. Vor diesem Hintergrund überrascht dann auch nicht, dass sie eine neue Organisationsform aufweist. Sie wird in zwei Hauptteile gegliedert, die jeweils zu einer einzigartigen Funktion bestimmt werden²⁶⁷. Der erste Teil stellt ein „Haupttheorem“ bzw. einen „Grundsatz“ (II/9: 189) auf und erschöpft sich in einer Analyse desselben: „Das Wissen ist an sich die absolute oder was das gleiche bedeutet [...] *des Absoluten* Existenz.“ (II/9: 185) Hierin bildet die Aufklärung des Grundverhältnisses vom Absoluten und Wissen, d. h. „die Erforschung des Absoluten und zwar insbesondere der absoluten Existenz“ (II/9: 256) den Schwerpunkt. Der zweite Teil wird von Fichte selbst als eine „Formlehre“ (II/9: 263) bezeichnet und zwei Aufgaben nacheinander erfüllt. Er bringt die Letzt- und Selbstbegründung des Wissens als transzendentalen Prinzips durch seines Selbstverständigung als Erkenntnis des

²⁶⁵ Angesichts dieser wie anderer Formulierungen in der *WL-1805* entspricht die *WL-1805* mehr als die *WL-1804/II* der Hauptthese in Rohstock 2023, dass das Grundkonzept des „Absoluten in uns“ Fichtes späte Wissenschaftslehre mit den Grundformen der neuplatonischen Henologie verbindet. Rohstocks Begründung dieser These mit einer Interpretation der *WL-1804/II*, die zugleich die Erscheinungslehre dieser Fassung vernachlässigt und dadurch die Letztbegründungsform der Wissenschaftslehre verkennt, zeigt sich dadurch als eine verpasste Gelegenheit.

²⁶⁶ Zur philosophischen Kunst vgl. GA II/9: 205, 230, 251, 265, zum philosophischen Umgang mit der Sprache vgl. GA II/9: 179-181, 184, 233, 239, 245 usw.

²⁶⁷ Zur Struktur der *WL-1805* vgl. Janke 1999, 4-5, 83-87, Ivaldo 2009, 296-300, Acosta 2025, 342-348. Diese Untersuchungen weichen in der genauen Aufteilung der Vorlesungsstunde bzw. der Konstruktionsfiguren nach der zweiteiligen Gesamtstruktur geringfügig voneinander ab, stimmen aber in der Funktionsbestimmung beider Hauptteile grundsätzlich miteinander überein. Dieser Funktionsbestimmung folgt die vorliegende Interpretation.

Absoluten²⁶⁸ zum Abschluss und entwickelt aus dem Gesetz der „Freiheit als Bild des Absoluten“ (II/9: 308) die Grundstruktur der mannigfaltigen Wirklichkeit. Die Frage nach dem Absoluten steht so im Zentrum des ersten Teils oder der sogenannten „Existenzlehre“²⁶⁹. Darin sind wie eingangs erwähnt die als „Glaube“ bezeichnete Denkopoperation und das sich in der Formel „Gott im Ich“ ausdrückende Grundverhältnis vom Absoluten und Wissen im vorliegenden Zusammenhang von Belang. Sie bilden die Zentren der dritten und vierten Argumentationsstrecke im Gedankengang der Existenzlehre und müssen in diesem Zusammenhang rekonstruiert werden.

4.4.2 Existenz und Licht: Die Relations- und Einheitsform des Wissens

Die zwei ersten Argumentationsstrecken der Existenzlehre liefern eine Analyse des Wissens in Bezug auf seine relationale Struktur und seine Einheitsform. Es ist diese Struktur, die Fichte mit dem Begriff der *Existenz* zum Ausdruck bringt. Auf dieser Grundlage wird die Einheitsform des Wissens unter dem Begriff des *Lichts* thematisiert. Auf das Wesentliche reduziert kann diese reichhaltige Analyse wie folgt nachvollzogen werden.

Die Bestimmung des Wissens als Existenz zielt zunächst darauf ab, das Wissen als das Prinzip aller Relationen und in seiner inneren Verfassung aufzuklären. Das Wesen der Existenz ist „*Beziehung, Relation*“ (II/9: 210) rein als solche und im transzendentalen Sinne, d. h. zugleich erkenntnistheoretisch und ontologisch zu fassen. Beide Bedeutungsdimensionen kommen in der Explikation der Existenz als Grundform der prädikativen Bestimmung, d. h. der Kopula „*ist*“ zur Sprache (II/9: 185). Die Existenz besagt in erster Linie *Objektbezug*. Ihre primäre Funktion ist die der Objektbildung: „Projektion, äussere Hinstellung“ wie „äussere Umfassung, u. Umgebung“ (II/9: 185). Zugleich ist der Existenzbegriff wie der Wissensbegriff wesentlich rekursiv und selbstbezüglich: So wie die Aussage, was Wissen ist, selbst ein Wissen sein muss, schließt die Aussage, was Existenz ist, allein Kraft der Präsenz der Kopula die Existenz performativ in sich ein. So ist die Existenz als Objektbezug *eo ipso* und unmittelbar, d. h. ohne sich objektivieren zu müssen, *Selbstbezug*: Sie weiß von sich „*als Existenz*“, „sich durchdringend, schlechthin unmittelbar [...] sich selbst bildend u. konstruierend, als das, was es ist – [...] also *Ich*.“ (II/9: 190) Das Wissen als Existenz ist nur insofern Prinzip aller Relationen,

²⁶⁸ GA II/9: 306: „Die VftErkenntniß [Vernunftkenntnis, L. I.] des Absoluten“.

²⁶⁹ Die Bezeichnung des ersten Teils als „Existenzlehre“ folgt aus dem Haupttheorem, dass das Wissen die Existenz des Absoluten darstellt. Sie stammt aber nicht *expressis verbis* von Fichte, sondern wird von Janke (1999, 4) vorgeschlagen und von Ivaldo (2009, 296) gefolgt.

als es ursprüngliches Selbstverhältnis ist und sich zu sich verhält: „*Sich*, in reiner unmittelbarer Identität: die intelligierende ist, in Kern u. Wurzel, die intelligierte.“ (II/9: 200)

Die Bestimmung des Wissens als Existenz überhaupt gilt aber nicht ohne den Zusatz, dass es „absolute oder [...] *des Absoluten* Existenz“ (II/9: 185) ist. Die als „Grundsatz“ (II/9: 189) bezeichnete These, dass das Wissen die Existenz des Absoluten ist, drückt die *conditio sine qua non* der Existenz aus: Die Existenz wäre keine Relation, wenn sie keine Relation zum Absoluten wäre. Der Absolutheitsbezug der Existenz ist ihr unabdingbar wie unhintergebar. Denn als lauter Relation gäbe es nichts, von dem die Existenz Existenz wäre, wenn die Existenz nicht ursprünglich auf das bezogen wäre, was schlechthin nicht-objektivierbar und absolut unmittelbar ist, d. h. „das *Seyn* [...] von sich selber, in sich selber durch sich selber“ (II/9: 185). Die Existenz als Relationsprinzip führt in sich deshalb zu keinem unendlichen Regress der Repräsentation, weil die Existenz als Existenz des Absoluten Repräsentation eines Nicht-Repräsentierbaren ist: Sie ist „Bild, das sich selbst als Bild setzt oder bildet, im Gegensatz des Nichtbildes, sondern *Seyns* an sich von sich durch sich“ (II/9: 185). Als „Äusseres Seyn (= Daseyn) des Seyns“ (II/9: 189) ist die Existenz nur das, was sie ist, „vermittelt des Gegensatzes der *NichtExistenz*, des innern Seyns“ (II/9: 190).

Ihrer Struktur nach ist die Existenz also absolutes Relationsprinzip, das sich im Verhältnis zum Objekt, zu sich selbst und zum Absoluten qua Sein konstituiert. Fichte bestimmt ihre reine Relationalität formal als „absolutes *Durch*, reine Mittelbarkeit der Qualität des Bildes“ (II/9: 192)²⁷⁰ und ihr Selbstverhältnis als „die organische Einheit der Intelligenz, u. Intuition“ (II/9: 193). Damit tritt die Einheit von unmittelbarer Anschauung und begrifflicher Vermittlung im wissenden Selbstverhältnis, die Fichte in allen Fassungen der Wissenschaftslehre durchgängig als intellektuelle Anschauung bezeichnet, auch in der Existenz hervor. Das geht in der Tat bereits aus der Bezeichnung der Existenz als „Ich“ hervor. Fichte analysiert darauffolgend die Spontaneität der Existenz im Sinne des freien selbstbestimmten Aktvollzugs²⁷¹ und bringt die „intellektuelle Anschauung“ (II/9: 209) wieder ins Spiel. Damit wird die Einheitsform des Wissens – „das *Licht*“ (II/9: 211) zum Gegenstand der Analyse.

Die Weiterbestimmung der Existenz als Licht folgt aus dem Versuch, die eigentümliche Einheitsform der Existenz zu bestimmen. Die Existenz bringt wie gesehen als Relationsprinzip die bare Form der Relation, d. h. die Prädikationsform „ist“ mit sich. Um die in der Kopula

²⁷⁰ Der Begriff des „Durch“ ist wie in 4.3 gesehen zentral in der *WL-1804/II* (GA II/8: 154). Der der „Mittelbarkeit“ ist dagegen in der *WL-1804/I* leitend (GA II/7: 158).

²⁷¹ Dass dies mittels der Bestimmung der Existenz als „Nicht-Folge“ geschieht, zeigt Asmuth 2009b emphatisch.

implizierte Relationseinheit *per se*, d. h. abstrahiert von der Urteilsform, in der zwei getrennt vorliegende Relata nachträglich verbunden werden („S ist P“), zu verdeutlichen, wendet sich Fichte an das Verbindungswort „*Als*“, das die zugrundeliegende Einheit beider Relata ausdrückt und in dem „zwei *innerlich Eins* werden.“ (II/9: 210) Da diese Einheit der Urteilsform zugrunde liegt, kann sie nicht wieder in ihr fundiert oder durch sie vermittelt werden. Sie kommt vielmehr „unmittelbar, keinesweges durch Vermittelung“ zustande (II/9: 210). Da sie aber als Relationseinheit *zweierlei* in sich hält, ist sie nicht schlechthin differenzlos, sondern bereits implizit eine Form der prädikativen Vermittlung. Fichte macht geltend, dass eine solche Einheit nur im Akt der Einsicht unmittelbar vollzogen werden kann, und bezeichnet sie in diesem Sinne als das Licht: Sie ist „in ihrer unmittelbaren concreten, u. organischen Einheit das *Licht* [...]. Als der *Form* nach; *Einsicht* dem Wesen nach.“ (II/9: 210-211)

Das Licht drückt die Einheit des Wissens im wirklichen Aktvollzug aus: „eine organische Einheit ist nothwendig eine lebendige.“ (II/9: 218) Die Analyse der Einheitsform des Lichts ist eine überaus bedeutende Leistung der *WL-1805*²⁷². Sie verbindet zwei scheinbar unvereinbaren Gedanken und zeigt ihre Einheit auf: Die absolute Unmittelbarkeit des Aktvollzugs und die reine Relationsstruktur prädikativer Vermittlung werden im tätigen Selbstverhältnis des Lichts nicht als Gegensatz, sondern in Einem gedacht. Dies heißt bei Fichte: „das Licht ist die absolute Relation.“ (II/9: 211)²⁷³ Die Absolutheit des Lichts liegt in der Unmittelbarkeit seines Vollzugs, die sich als „absolutes quale [...] in sich selber nicht weiter auflösen“ kann (II/9: 211). Seine Relationalität zeigt sich andererseits daran, dass es die Relation von zweierlei – zunächst von sich selbst als Subjekt und Objekt – mittels der Verbindungsform „*Als*“ *zugleich* in Identität und Differenz erzeugt. Das Licht hält auf diese Weise *sowohl* die reine und differenzlose „*innere Einheit*“ des Akts *als auch* die Wechselimplikation von Identität und Differenz in sich zusammen: „S. u. O. entsteht freilich [...]: demnach Duplicität: beide aber sind gleichfalls [...] schlechthin *dasselbe*; also *Identität*, welche wiederum nur ist, in Beziehung auf die Duplicität“ (II/9: 212). Das Licht als die Einheit

²⁷² Diese in 2.4 isoliert betrachtete Einheitsform des Lichts in der *WL-1805* kann nun im systematischen Rahmen der Existenzlehre dieser Wissenschaftslehre verortet und als die Form des aktiven Selbstverhältnis des Wissens verstanden werden.

²⁷³ Damit zeigt sich, dass Fichte den Lichtbegriff in der *WL-1805* in einem entscheidenden Aspekt anders als in der *WL-1804/II* definiert. Während in der *WL-1804/II* das Licht als absolut relationslose Unmittelbarkeit in scharfer Trennung zum Begriff oder „Durch“ bestimmt wird, wird das Licht in der *WL-1805* ohne diese Trennung und insofern umfassender und organischer konstruiert: Es vereinigt gerade als „absolute Relation“ beide dieser Momente in sich. Dieser entscheidende Unterschied zwischen dem Lichtbegriff der *WL-1805* und demjenigen der *WL-1804/II* wird in Binkelmanns sonst erhellender Analyse zu den urteilstheoretischen Implikationen der Lichtkonzeption der *WL-1805* übersehen (2009, zum Vergleich mit der *WL-1804/II* vgl. 80-81). Mit Blick auf diesen Unterschied ähnelt der Lichtbegriff der *WL-1805* vielmehr demjenigen in der *WL-1801/02*, der als das Für-sich-Sein der intellektuellen Anschauung Einheit einer Duplizität ist (vgl. GA II/6: 149-150, 158).

dieser beiden Einheitsformen, von Akt und Inhalt, Vollzug und Bestimmtheit stellt mit anderen Worten die Urform der Vermittlung als eine *unmittelbare Vermittlung* dar²⁷⁴.

Diese umfassende Einheit des Lichts deckt sich mit dem Wissen als solchem. Fichte betrachtet beide Termini als Synonymen und spricht von der „Theorie des Wissens oder des Lichts“ (II/9: 228). Da aber diese Theorie nicht nur auf eine Formanalyse des Wissens, sondern auf „eine Ergründung des Wissens in seinem wahren Wesen“ (II/9: 229), d. h. die Aufklärung seines Bezugs zum Absoluten zielt, bleibt sie nicht bei der autarken Einheit des Lichts stehen. Aus dieser Analyse vielmehr geht hervor, dass das Licht eben als unmittelbare Vermittlung seine eigene Unmittelbarkeit nicht wiederum in vermittelter Form zu erfassen vermag. In seiner Unmittelbarkeit fallen „*Akt*, u. *Seyn*“ (II/9: 220) völlig zusammen. Da es aber Vermittlung absolut unmittelbar leistet, ist es „*projectio per hiatum absolutum*“ (II/9: 222). So klaffen Unmittelbarkeit und Vermittlung oder Sein und Existenz in ihm doch auseinander, sobald es sich im Akt zu erfassen versucht. Seine Unmittelbarkeit kann es nur als das, was es an sich und innerlich im Vollzug *ist*, durch die Negation seiner Vermittlungsleistung verstehen: „An sich = positive Selbstvernichtung des Lichts, in ihm selber.“ (II/9: 221) Das Ansichsein des Lichts, seine reine Aktqualität wird so als „*absolutes Seyn, oder das absolute schlechtweg*“ (II/9: 222) negativ begriffen: „Das absolute stellt sich im wirklichen Lichte ein, als das absolut *undurchdringliche*, d. h. als das, an welchem alles Licht sich vernichtet“ (II/9: 226). Das gilt aber nur insofern, als das Licht *sich selbst* als das undurchdringliche begreift: „Das absolut wirkl[iche] Licht aber ist das sich selbst schlechthin *undurchdringliche*, und nicht in einem weiteren Akt aufzulösende Licht“ (II/9: 226). Fichte bezeichnet in diesem Zusammenhang das unmittelbare Moment im Licht als „Gott selber, wie *er an sich ist*“ (II/9: 226). Dementsprechend begreift sich das Licht nicht als Gottes Sein, sondern als „*Gottes Existenz*“ (II/9: 223). Als Existenz hängt es von dem ab, was existiert: „Nicht Gott existiert, weil das Licht ist, sondern das Licht existiert, weil Gott existiert.“ (II/9: 223-224).

Die Analyse des Lichts zeigt auf, was der eingangs behauptete Absolutheitsbezug der Existenz konkret besagt. Er besagt die Gründung des Wissens als Relationsprinzips in seinem unbedingten und unvermittelbaren Aktvollzug. Das Absolute wird hier wie in der *WL-1804/II* als reiner Tätigkeitsgrund des Wissens konzipiert. Die Begründung dieser Einsicht verlangt aber mehr als die bloße Konstatierung eines Sachverhalts. Denn „wir“, die philosophierenden Subjekte der Wissenschaftslehre, sind in dieser Konstatierung dem Licht als unserem

²⁷⁴ Fichte bringt auch in der *WL-1804/I* die ursprüngliche Verschränkung von Unmittelbarkeit und Vermittlung explizit auf den Begriff: „*Unmittelbar seyende Vermittlung*“ (GA II/7: 165).

Erkenntnismedium nicht überlegen. Fichte fragt in diesem Sinne: „was sind wir denn sodann: überhaupt etwas anderes als das Licht? Ist theils unmöglich, theils werden wir wohl selbst des Gegentheils uns innigst bewußt seyn“ (II/9: 212). In Wahrheit befinden wir uns immer noch im Licht, wenn wir erkennen, dass in der Selbstvernichtung des Lichts das Absolute „*ausser allem Lichte*“ und „[d]em Licht unzugänglich“ bleibe (II/9: 236). Dieses „verdunkelte absolute“ (II/9: 235) wäre dann in Wahrheit eine Projektion des Lichts. Die Aufklärung des Zusammenhangs vom Absoluten und Wissen („uns“) muss daher unter der selbstreflexiven Einbeziehung des philosophierenden Denkens fortgeführt werden. Das vollzieht sich in den nächsten zwei Argumentationsstrecken der Existenzlehre durch das Theorem des „Glaubens“ und dessen Überwindung, welche die Einsicht in das Grundverhältnis von „Gott im Ich“ freilegt.

4.4.3 Glaube als selbstvermittelte Negation der Vermittlung

Fichte gibt dem Glauben die folgende Definition: „Der Glaube ist Unglaube an die *absolute Reflektirbarkeit*.“ (II/9: 233) Diese Definition ist aufgrund ihrer Selbstbezogenheit und ihrer Negativität bemerkenswert. Der Glaube tritt in ihr zweimal auf: Er definiert sich selbst („Unglaube“) in der Form seiner eigenen Negation („Unglaube“). Mit ihm wird in Wirklichkeit eine kritische Denkstrategie zum Ausdruck gebracht, die sich gezielt gegen eine starke Form des skeptischen Einwands richtet, dass das Wissen weder seine Realität noch seine Absolutheit zu erweisen vermag. Fichtes Entscheidung in der *WL-1805*, den von Jacobi, Schelling und Hegel auf unterschiedliche Weisen gegen die Wissenschaftslehre mobilisierten Glaubensbegriff zu rehabilitieren, liegt der Anspruch zugrunde, eine tragfähige Antwort auf jenen Einwand formuliert zu haben²⁷⁵. Der argumentative Gehalt dieser Antwort zeichnet sich im Gedankengang der Existenzlehre präzise ab.

Die Problemlage, deren Lösung das Glaubenstheorem darstellt, hat sich bereits im Ausgang vom Gedanken angedeutet, dass das Licht sich in Bezug auf sein Ansichsein vernichtet und das Absolute dadurch als Grund des Licht eingesehen wird. Sie besteht darin, dass dieser Gedanke durch die Tatsache, dass wir, die philosophierenden, diesen Gedanken im Medium des Lichts gedacht haben, performativ widersprochen wird. Dieser Widerspruch ist

²⁷⁵ Jacobi macht den theistischen Glauben gegen das transzendente Wissensprinzip der Wissenschaftslehre geltend, während Schelling und Hegel Fichtes positive Aufnahme des Glaubensbegriffs in der *Bestimmung des Menschen* als dogmatisch bemängeln. Zu Jacobis Fichte-Kritik vgl. 2.2. Zum Kontext dieser Kritik in Bezug auf Kants, Jacobis und Fichtes Glaubenskonzption um 1799-1800 vgl. Zöller 1998. Zu Fichtes Glaubensbegriff in der *WL-1805* vor dem Hintergrund der Kritiken von Schelling und Hegel vgl. Janke 2000.

genauer zu bestimmen. Auf der Ebene des Inhalts haben wir behauptet, dass die durch das Licht hervorgebrachte Objektform das Absolute an sich verstellt: „Wo dies ist, da ist die unmittelbare Gegenwart Gottes erloschen.“ (II/9: 229). Demgegenüber sei diese unmittelbare Gegenwart ausschließlich im aktuellen Vollzug („im Existieren, als kräftigem Leben“) und nicht im Produkt des Vollzugs („in der Existenz, als abgeschlossenem Akte“) anzutreffen (II/9: 229)²⁷⁶. Reflektieren wir aber nun auf der Ebene des Akts auf unsere Behauptung, so sehen wir ein, dass beide in dieser Behauptung enthaltenen Relata, das Licht und das Absolute, faktisch im Licht liegen, weil *wir* sie faktisch objektiviert haben: „Jetzt aber besinnen wir uns doch auf uns selber; sind es denn nicht *wir*, die diesen Gedanken gedacht haben; haben wir nicht das Absolute objectivirt, u. projecirt, was ja, als *sehen*, Produkt des stehenden Lichts ist[.]“ (II/9: 230) Das heißt: „Wir sind nicht weitergekommen, und nicht zu dem absoluten.“ (II/9: 230)

Dieses Scheitern ist aber kein Resultat eines zufälligen Denkfehlers. Die Möglichkeit, unser Denken des Absoluten durch die Reflexion als ungültig zu erkennen, ist notwendig auf sich selbst anwendbar. Der Zweifel an der Gültigkeit unseres Denkens dehnt sich ins Unendliche: „Wir können ferner einsehen [...] daß es uns bei keinem ins unendliche wiederholten Versuche besser gehen wird.“ (II/9: 230) Denn jeder Reflexionsakt, mit dem wir feststellen, dass „selbst das Absolute [...] das unläugbare Produkt dieses Denkens, die Objektivität an sich trägt“ (II/9: 231), vollzieht sich faktisch im Licht unseres Denkens. Die Möglichkeit, unseren denkenden Bezug zum Absoluten reflektierend zu relativieren, ist „[a]ls Faktum schlechthin unvernichtbar“ (II/9: 231). Fichte nennt sie „die absolute Reflektirbarkeit“: „die absolute Reflektirbarkeit steht uns fest, u. diese zu läugnen, wollen wir uns ja nie verleiten lassen.“ (II/9: 231) Die Schwierigkeit liegt also darin, dass die Möglichkeit der Reflexion nicht performativ konsistent geleugnet werden kann, zugleich aber unseren Zugang zum Absoluten verunmöglicht: „Wir kommen auf diese Weise schlechthin zu keinem absoluten.“ (II/9: 231)

Damit hat Fichte die skeptische Argumentation gegen den Absolutheitsbezug des Wissens rekonstruiert: In unendlicher Vermittlung ist keine Unmittelbarkeit anzutreffen. Vor diesem Problem sieht Fichte zwei Alternative. Die eine lautet: „[M]an hört irgendwo auf zu reflektiren“ (II/9: 233). Man bleibt beim Denken des Absoluten stehen und unterlässt die Reflexion darauf, dass dieses Denken eben ein Denken ist. Fichte argumentiert, dass das dem Selbstbetrug gleichkommt: Man tut die Augen zu, um die Wahrheit nicht sehen zu müssen²⁷⁷.

²⁷⁶ Die subtile handlungstheoretische Unterscheidung zwischen „Existieren“ und „Existenz“ wird in der nächsten Argumentationsstrecke der Existenzlehre an Bedeutung gewinnen.

²⁷⁷ Der Blindheitsvorwurf gehört zum Standardrepertoire in Fichtes Schelling-Kritik: „Aus Verzweiflung das Auge zuthun, damit man das verhaßte ewige Leben nicht sehe, sondern in den geliebten Tod hineinkomme.“ (GA II/9: 231).

Dass man nicht an das Denken denkt, ändert aber nichts an die Wahrheit, dass man denkt. Die Preisgabe des Denkens ist auf diese Weise eine *mauvaise foi*: „Dadurch macht man sich nun blind; u[nd] es entsteht ein blinder Glaube, der weil er eben blind ist, [...] sich drum nicht für Glauben, sondern für Wissen hält.“ (II/9: 233-234)

Fichte optiert für die andere Alternative. Hier gewinnt seine Bestimmung des Glaubens als „Unglaube an die absolute Reflektierbarkeit“ (II/9: 233) an argumentative Kraft. Der Glaube an sich ist eine Entscheidung: „Nicht gelten lasse: gelten lassen: Wie nennen wirs? *Glaube*“ (II/9: 233). Die Anwendung des Glaubens auf unser Denken des Absoluten heißt, „zwischen der Anforderung des Scheines, zu gelten, gegen die Wahrheit, u. der Wahrheit, zu gelten gegen den Schein“ (II/9: 233) zu entscheiden. Dass das Absolute lediglich Objekt unseres Denkens ist, ist ein Schein, den wir *als Schein* gegenüber der Wahrheit anerkennen können, dass das Absolute unserem Denken zugrunde liegt. Der Glaube setzt also die Anerkennung davon voraus, dass wir das Absolute gedacht haben und in der Tat nicht denken können. Er hat zugleich aber ausschließlich in der denkenden Negation der Geltung dieses Denkens Bestand. Er beansprucht nicht, das Absolute zu erreichen, sondern liquidiert lediglich den Schein, dass die notwendige Form unseres Denkens dem Absoluten gilt. Der „Unglaube an die absolute Reflektierbarkeit“ besteht anders gesagt in einem gegen sich selbst gewendeten Denken, das seine eigene Möglichkeit anerkennt und gleichzeitig seine eigene Geltung limitiert, d. h. in „dem Setzen u[nd] stehen lassen der absoluten Reflektierbarkeit, doch aber dem Scheine, dem sie sich giebt, als Schöpferin des absoluten, nicht glauben.“ (II/9: 234) Seine Selbstbezogenheit und seine Negativität sind gleich notwendig: „Er hebt *in sich* an vom Unglauben an sich selber“ (II/9: 233). Er ist daher kein selbstvergessener Bezug auf eine vermeintliche Unmittelbarkeit, sondern die *selbstvermittelte* Negation der Vermittlung: „Der Glaube ist folglich die in sich selbst reflektierte Reflexion.“²⁷⁸ Weil das Absolute als wahre Realität nicht bloß durch die faktische Negation der Reflexion, die die Geltung der Reflexion immer noch voraussetzt, sondern durch die Negation der Geltung der Reflexion in ihrer prinzipiellen Möglichkeit erkannt werden muss, hat der Glaube eine unabdingbare Funktion im Selbstverständnis des Wissens: „Er ist die Quelle aller Realität, u. seine Klarheit die

²⁷⁸ Hindrichs 2006, 127. Dieser Satz wird von Hindrichs als Kritik an Fichtes Versuch in der *Bestimmung des Menschen* intendiert, durch den Glauben den unmittelbaren Objektbezug des natürlichen Denkens zu restaurieren. Nach Hindrichs scheitert dieser Versuch, weil jener Bezug der philosophischen Reflexion vorausgeht, wogegen der Glaube im Fichte'schen Sinne eben ein philosophischer Reflexionsprodukt ist: „Der Glaube ist zwar die in sich reflektierte Reflexion, aber eine, die ihr eigenes Tun zu verleugnen sucht.“ (2006, 127) M. E. tritt diese Kritik die Glaubenskonzepktion der *Bestimmung des Menschen*. Ihr Kernpunkt, dass der Glaube ein Reflexionsprodukt ist, wird aber von Fichte selbst in der Glaubenskonzepktion der *WL-1805* integriert und ins Positive gewendet: Der Glaube wird hier zur reflektierten Selbstnegation der Reflexion, und zwar der prinzipiellen *Möglichkeit* der Reflexion: „Unglaube an die absolute Reflektierbarkeit“.

Bedingung unserer Einsicht, u. unseres wahrhaften Eindringens in das Wesen der Realität.“ (II/9: 234) Es ist „der Akt des Glaubens der W.L. selbst, [...] durch welchen allein die W.L. zum Absoluten kommt, u[nd] selber wird.“ (II/9: 238)

Die „Einsicht im Glauben“ (II/9: 234) hat jedoch wiederum ihre Begrenzung. Sie hat primär eine kritische Funktion und entlarvt die Täuschung, die durch die totalisierende Tendenz des Lichts mitgebracht wird und das Absolute in der Objektform des Denkens bestimmt. Sie kann ihrerseits das Absolute aber nur durch die Selbstnegation des Denkens als einen „jenseits der Einsicht, einen verborgenen, u. hier im Lichte durchaus nicht aufgehenden Grund des Lichtes“ (II/9: 235) fassen. Folgerichtig gibt Fichte sich damit nicht zufrieden und weist darauf hin, dass der Grund eine Kategorie des Denkens ist, der das Denken mit sich bringt und gemäß der Maxime des Glaubens dem Absoluten nicht auferlegt werden darf: „Das Licht in seiner absoluten Form [...] bringt [...] schlechthin aus sich, u. durch sich den Grund mit (den wir oben, nicht scharf attendierend vernichten wollten).“ (II/9: 236) Deutlicher: „*Grundseyn*: ist nicht vielleicht da die Täuschung verborgen? legt nicht vielleicht die W.L. durch ihr eignes Wissen dieses Prädikat zum absoluten hinzu?“ (II/9: 238)²⁷⁹ In der Tat zeigt der Fortgang der Analyse, dass im Ausgang vom Glauben das Verhältnis vom Absoluten und Licht als Grund-Folge-Verhältnis konstruiert wird. Das hat „eine Zweideutigkeit in der Ansicht“ (II/9: 239) zur Folge, weil dieses Verhältnis eine idealistische und eine realistische Interpretation zugleich zulässt (II/9: 239-240). Die Einsicht im Glauben erlaubt hier zwar eine begründete Entscheidung: Der Glaube „unterordnet auf immer, u[nd] entschieden die idealistische Ansicht unter die realistische.“ (II/9: 240) Eben dadurch zeigt er sich aber als einseitig. In diesem Relationsgefüge von Idealismus und Realismus ist uns das Absolute wieder entgangen: „Das wahre Absolute in seiner Unmittelbarkeit haben wir jezt wo anders“ (II/9: 241)²⁸⁰.

²⁷⁹ Für Fichte gälte daher auch: „Der Satz vom Grund ist ohne die Ordnung von Grund und Begründetem nicht denkbar.“ (Hindrichs 2008, 199) Hindrichs Kritik an Heideggers Bestimmung des Seins als „abgründigen Grund[s]“ (2008, 303) legt eine Argumentation dar, mit der man zeigen kann, dass die Bestimmung des Absoluten als Grund des Wissens bei Fichte letztlich fehl am Platz wäre: Auch für Fichte wäre das Wissen „letzter Grund“, und sein Sein im Absoluten wäre in aller Strenge gedacht nicht sein Grund, sondern seine „Heimat“ in dem von Hindrichs gegen Heidegger definierten Sinne (2008, 304). *Nota bene*: Diese Übereinstimmung schließt grundlegende Unterschiede zwischen Fichtes und Hindrichs Absolutheitskonzeption nicht aus.

²⁸⁰ Aus diesem Grund ist Zöllers These nicht zuzustimmen, dass Fichtes Konzeption des Glaubens in der *WL-1805* „die Letztbegründung der Wissenschaftslehre“ darstellt (2009a, 217). In dieser Konzeption tritt das Absolute zwar als „der dunkler Grund des Wissens“ (2009a, 203) auf, aber eben darin liegt das Ungenügen dieser Konzeption: Das „dunkle Absolute“, das Zölller als „Quelle des Lichts“ versteht (2009a, 217), ist für Fichte lediglich das aus Mangel des Lichts „verdunkelte absolute“ (GA II/9: 235). Janke stellt klarer heraus, dass der Glaube „nicht End- und Schlußpunkt, sondern Durchgang eines weiteren Aufstieges“ in der *WL-1805* ist (2000, 76).

4.4.4 Gott im Ich: Reflexivität als Absolutheitsbezug

Die Frage, wo das Absolute nun liegt, kann aber nach der im Glauben gesetzten Geltungsbedingung des Wissens nicht mehr in der Form einer Bestimmung des Absoluten *als solchen* beantwortet werden. Jede solche Antwort, auch die Bestimmung des Absoluten als undurchdringlicher Grund, stellte das Absolute in objektivierter Form dar und wäre durch den Glauben zu negieren. Stattdessen fragt Fichte nach dem Ursprung der Objektivierung und versucht zugleich, das Verhältnis dieses Ursprungs zum Absoluten zu bestimmen. Die Antwort darauf lautet: „Die absolute Reflektirbarkeit, das Wir, oder Ich: und so würde denn das *Ich*, u. zwar das absolute des Glaubens, oder der W.L. zum unmittelbaren Repräsentanten des Absoluten werden“ (II/9: 242). Das Rückbesinnen auf das Ich als „Repräsentant des Absoluten“ eröffnet die Möglichkeit, das obengenannte Grundverhältnis vom Absoluten und Wissen zu bestimmen. Die darauffolgende Argumentationsstrecke der Existenzlehre vollzieht sich in zwei großen Schritten und bringt diese Verhältnis zur Klarheit.

Im ersten Schritt (§14) entwickelt Fichte eine Analyse der Form des Ich. Er geht von der Aufgabe aus, „den unmittelbaren Repräsentanten des Absoluten [...] in seiner wahren, nie sich wieder auflösenden Absolutheit zu finden“ (II/9: 243). Nach der zuletzt bestimmten Fragestellung heißt dies, den *Ursprung* der Objektivierung ausfindig zu machen, dem keine weitere Objektivierung zugrunde liegt. Dafür nimmt Fichte die früher formulierte Unterscheidung vom „Existieren“ als Akt und „Existenz“ als Produkt wieder auf (II/9: 229) und bestimmt den gesuchten Ursprung als „den *unmittelbaren Berührungspunkt* des absolut existierenden, mit der Existenz, in der Existenz selber“ (II/9: 243). Stellt die Existenz in seiner Objektform das Produkt des Existierens dar, so wird nun nach der Einheit gefragt, aus der die Unterscheidung von Existieren und Existenz, Objektivieren und Objektivität hervorgeht. Dafür ist zunächst die reine Form der Objektivierung zu bestimmen.

Die Lösung zur Aufgabe wird durch die Rede vom Ich bereits angedeutet. Die reine Form der Objektivierung liegt nicht in irgendeinem Objektbezug, sondern im ursprünglichen Selbstbezug des Wissens. Dieser Bezug ist nach Fichte intuitiv, d. h. nicht-begrifflich, impliziert als *Bezug* aber die Erzeugung einer ursprünglichen Differenz. Fichte bezeichnet diese intuitive Form des Selbstbezugs als „die absolute *SichProjektion des Wissens* [...] schlechthin“ und kontrastiert sie mit einer begrifflichen, der „*SichProjektion des Wissens, als Wissen*“ (II/9: 244). Die erstere findet ohne die implizite Prädikationsform des „als“ statt: „Existenz, nude et simpliciter ohne als.“ (II/9: 248). In dieser Selbstprojektion repräsentiert das Wissen sich nicht *als* solches, verwirklicht aber nichtsdestoweniger eine Form des

Selbstverhältnisses und ist in diesem Sinne „ein absolut unerforschliches, reales Ich.“ (II/9: 245) Die darin liegende ursprüngliche Struktur der Selbstreflexivität unterscheidet Fichte noch von der Aktivität des Wissens: Sie ist „nicht etwa *Akt*, den eben die Repräsentation setzt, u. nur in ihr ist, sondern *Stand*, u. *Seyn*: projicirtsey, u. nur in diesem Projicirtsey *sey*.“ (II/9: 245) Dies ist so zu verstehen, dass damit eine wesentliche Strukturform des Wissens und nicht eine vom Wissen spontan vollzogene Tätigkeit beschrieben wird. Fichte versucht, mit mehreren Wendungen diese nicht-begriffliche, nicht-repräsentationale und unmittelbare Ur-Form der Reflexivität umzuschreiben: „absolute *Inversion*, *Rückkehr*“, „*Gekehrtsey* in sich selber“, „*Wohnen* in sich selber“ und „*reales, reines Ich*“ (II/9: 245)²⁸¹. Er stellt anschließend fest, die absolute Reflexivität des Wissens eben die ursprünglichste Form des *Verhältnisses* überhaupt bildet: „absolute, auf gar keine weitere Relation zurückzuführende Relation“ (II/9: 248). Auf diese Weise kann die reine Form der Objektivierung, das „als“, auf das Ich zurückgeführt werden: „dieses *als* setzt voraus das *sich* fassen“ (II/9: 248). Als der Ursprung aller Objektivierung liegt das Ich aller Objektivierung voraus. Da es der Ort ist, wo „das Licht, u. die Sichtbarkeit [erst beginnt]“, ist es selbst notwendig unsichtbar: „das absolut reale, unsichtbare, über alles Licht hinausliegende“ (II/9: 248).

Die Formanalyse des Ich bildet im zweiten Schritt die Grundlage einer Antwort auf die Frage, wie sich das Ich zum Absoluten verhält (§15). Dass es sich zum Absoluten verhalten muss, folgt ja aus dem „Haupttheorem“ der Existenzlehre (II/9: 189), dass das Wissen als Existenz „nothwendig in sich selber eine Relation zum Seyn“ ist (II/9: 248). Der notwendige Zusammenhang vom Absoluten und Wissen ist bisher aber entweder nur nominal, d. h. *per definitionem* behauptet, oder indirekt, d. h. durch die Unzugänglichkeit des Absoluten konstruiert. Es fehlt bisher der Beweis, dass das Absolute nicht bloß existieren muss, sondern gerade *als* Wissen, Existenz oder Ich existieren muss. Diesen Beweis führt Fichte dahingehend, dass das Ich die Form ist, in der das Absolute existiert. „Die Form des unmittelbaren göttlichen Existirens ist die Existenz, u. diese ist Ich.“ (II/9: 248) Noch deutlicher: das Ich ist die „absolut nothwendige ExistentialForm Gottes.“ (II/9: 250) Dies wird wie folgt ausgeführt.

Das Existieren als Akt bildet den Ausgangspunkt der Analyse. Fichte unterscheidet zwischen dem Dass-Sein und dem Was-Sein des Existierens, d. h. dem Faktum seines Vollzugs („*daß* er [Gott, L. I.] existire“) und dem „*Wesen des Existirens*“ (II/9: 249)²⁸². Das erstere ist

²⁸¹ Um diese Reflexivität von der Reflexivität des *Bewusstseinssubjekts* zu unterscheiden, wäre der Begriff einer „asubjektiven Reflexivität“ für die erstere passend (Goddard 2009, 222, dazu Schnell 2011, 142). Es ist allerdings zu beachten, dass der Sinn der Subjektivität (wie des Ich) nicht ausschließlich bewusstseinstheoretisch interpretierbar ist.

²⁸² Alle folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

factum brutum und begrifflich nicht analysierbar. Das letztere ist dagegen begrifflich bestimmt. Das Existieren ist wesentlich „im Gegensatze mit dem NichtExistiren, dem innern Seyn, und drum in Relation damit.“ Es bringt die Form der Relation, „das *als*“ notwendig mit sich, sofern es sich vom Sein unterscheidet. Das Existieren ist Existieren *als* Existieren. Fichte greift hier auf das Ergebnis der Formanalyse des Ich zurück: Die Relationsform („*als*“) setzt die absolute Reflexivität des Ich (die „Rückkehr“) voraus. Indem das Existieren die erstere mit sich bringt, ist es unmittelbar auf sich selbst bezogen und ist *eo ipso* ein Ich: „die Rückkehr in sich selber des *Existirens* – es ist ein Ich dieses Existirens“. Das alles gehört zum Wesen des Existierens. Doch das Faktum, *dass* Existieren ist, besagt nicht, dass das Existieren existiert, sondern dass *das Absolute* existiert. Daraus folgt, dass die Existenz, d. h. das in sich zurückgekehrte Existieren eben die selbstbezügliche Form ist, in der das Absolute existiert: „sodann die Rückkehr des Absoluten selbst [...] in sich selber; es ist ein Ich des absoluten.“ Mit anderen Worten: Die Reflexivität des Wissens („ein Ich dieses Existierens“) ist der Grund der Erkenntnis davon, dass die Reflexivität des Absoluten („ein Ich des Absoluten“) der Grund ihres Seins ist²⁸³. Die Analyse des Existierens führt so zum Ergebnis, dass „das Ich, an u. für sich, in seinem innern Wesen [...] die Rückkehr des göttlichen Existirens in sich selber“ ist. Anders gesagt: Das Ich als absolute Reflexivität ist die Reflexivität des Absoluten, „das unmittelbare repraesentans, u. die Repräsentation Gottes.“

Das besagt aber nicht, dass das Absolute in sich reflexiv wäre. Denn die Reflexivität des Absoluten *ist* eben das Ich und nicht das Absolute selbst: Das Ich ist „nur die Repräsentation Gottes, keinesweges aber Gottes selbst.“ (II/9: 249) Das Ich hat einen intrinsischen Doppelcharakter: In seinem Was-Sein oder Wesen als Reflexivitätsstruktur überhaupt ist es „der selbstständige Grund der Repräsentation“, nach seinem Dass-Sein oder wirklichem Vollzogensein aber von Gott als Tätigkeitsgrund abhängig: „Seinem *eigenen Seyn* nach aber ist es das göttliche Existiren selbst, [...] u[nd] es ist in dieser Rücksicht nicht der selbstständige Grund seiner selber, sondern Gott ist sein Grund.“ Mit Blick auf diesen eigentümlichen Doppelcharakter des Ich kann man das Ich nach dem Modell neuplatonischer Geistesmetaphysik als „bedingte Selbstverursachung“ verstehen: Es ist „keine absolute Freiheit, keine völlig unabhängige Macht über sich selbst, sondern bedingte

²⁸³ Fichtes Ausführungen an dieser offenbar ausschlaggebenden Stelle in der 15. Stunde der *WL-1805* sind sparsam und teilweise grammatikalisch undurchsichtig (insb. II/9: 249, Z. 16-19). Keine der wenigen existierenden Kommentare zu dieser Stelle vermögen, ihren logischen Gehalt rational zu rekonstruieren. Brüggen (1979, 104), Schmidig (1993, 236) und Girndt (2009, 46) bleiben bei vagen Paraphrasen. Mein Versuch folgt Janke, der diesen Gehalt in einem glücklich formulierten Satz andeutet, ohne ihn näher zu erläutern: „Das Ich sieht sich selbst als Existenz Gottes dadurch, daß es einsieht, daß Gott sich selber in uns – und nur in uns – ersieht[.]“ (1999, 65)

Selbstverursachung, abhängige Freiheit, eine vom Einen ermöglichte Autarkie, Unbedürftigkeit und Unabhängigkeit.“²⁸⁴ Die Ermöglichung der absoluten, d. h. selbstverursachenden Reflexivität des Ich aus dem Absoluten artikuliert Fichte als die Selbstrepräsentation Gottes im Ich: „Gott ist in ihm, vermittelt seines [des Ich, L. I.] Seyns, dessen absoluter Grund er ist, mittelbarer Grund des Repräsentirens: nicht, wie vorher, das ich repräsentirt ihn, sondern er selber repräsentirt sich *im Ich*.“ Gott repräsentiert sich nicht in sich, weil alles Repräsentieren in absoluter Reflexivität gründet, absolute Reflexivität aber nicht Gott in sich, sondern seine Repräsentation, d. h. das Ich ist.

Der Doppelcharakter des Ich als Gottes Repräsentation besagt somit: Das Ich ist und ist nicht Gott. Umgekehrt gilt auch: Gott ist und ist nicht das Ich. Gott und Ich sind identisch, sofern Gott im Ich *ist*, und Gott und Ich sind nicht identisch, sofern Gott sich im Ich *repräsentiert*. Fichte resümiert in der ersten Hinsicht: „In Summa: Gott selber unmittelbar ist im Ich; u. er ist das Ich; u. das Ich ist der gesuchte unmittelbare Berührungspunkt seiner selbst u. seines Existirens.“ (II/9: 249-250) In der zweiten Hinsicht: „Gott existirt schlechthin rein absolute, u. vor aller andern Existenz vorher nur als Ich [...]: u. er existirt, als existirend, nicht mehr absolute, sondern aus der zweiten Hand nur *im Ich*, d. h. in sich selber, u. seiner ExistentialForm.“ (II/9: 250) Dieses doppelte Verhältnis von Gott und Ich, d. h. von „Gott im Ich“ (II/9: 252) stellt das *Grundverhältnis* vom Absoluten und Wissen dar, dem keine weitere Relation und keine weitere Bedingung zugrunde liegt. Die nun erreichte Einsicht, dass das Ich die „absolut nothwendige ExistentialForm Gottes“ darstellt (II/9: 250), legt die ursprüngliche Einheit vom Absoluten und Wissen bzw. Sein und Existenz frei. Sofern Gott notwendig im und als Ich existiert, kann von ihm gesagt werden: „[E]s ist zwischen seinem Seyn, u. seiner Existenz keinesweges, wie es oben schien, ein absoluter hiatus“ (II/9: 250).

4.4.5 Die Unsichtbarkeit der Sichtbarkeit

Fichte gibt an dieser Stelle zu verstehen, dass die Existenzlehre hierbei eines ihrer Grundanliegen geleistet hat: Sie hat „den ursprünglichen Begriff des absoluten

²⁸⁴ Kobusch 2002, 160. Die mögliche Verbindung von Fichtes Subjektivitätstheorie und Formen der neuplatonischen Lehre von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist eine Aufgabe, die angesichts der Fülle existierender Literatur zu der Verbindung von Fichtes Absolutheitstheorie und der neuplatonischen Henologie (vgl. Baumgartner 1980, Cürsgen 2003, Rohstock 2023) als noch vernachlässigt gelten kann. Hier soll mit dem Theorem von bedingter Selbstverursachung nichts mehr als ein Interpretament für den von Fichte artikulierten Sachverhalt vorgeschlagen werden, dass das Ich eine im Gott gegründete Selbstständigkeit besitzt. Ohne Rückgriff auf neuplatonischen Gedankengut, aber damit übereinstimmend schreibt Ivaldo dem Ich an dieser Stelle der *WL-1805* den Status eines „Grund-Ungrunds“ bzw. „Prinzip-Prinzipiats“ zu („L’io è un tale fondamento-non fondamento, un tale principiato-principiatore [...]“, 2009, 298).

[auseinandergesetzt] und diesem seinen letzten Grund gegeben“ (II/9: 250), welcher Grund das Ich als notwendige Existentialform Gottes ist. Sein Hinweis auf die Einseitigkeit dieses Ergebnisses und das Bedürfnis nach weiterer Bestimmung (II/9: 250) lässt freilich erkennen, dass die Letztbegründung der Wissenschaftslehre damit noch nicht vollbracht wird²⁸⁵. Eben dieser Hinweis wird aber mit der Bemerkung qualifiziert, dass es bei diesem Ergebnis, „was den Hauptsatz betrifft [*sic*] sein Bewenden behalten [wird]“. Der Hauptsatz der Existenzlehre, dass das Wissen die Existenz des Absoluten ist (II/9: 185), ist also nun in Bezug auf das Absolute, oder genauer, in Bezug auf die ursprüngliche Implikation des Absoluten in ihm aufgeklärt²⁸⁶. Es ist es deshalb nun möglich, im Rückblick auf das bisher Ausgeführte die Grundgedanken der Absolutheitskonzeption der *WL-1805* in groben Zügen zusammenzufassen.

Die Existenzlehre der *WL-1805* geht dem Absoluten in seinem ursprünglichen Verhältnis zum Wissen nach. Ihr Ziel ist, das Wissen als Existenz des Absoluten aufzuklären. Fichte beginnt mit der Strukturanalyse des Wissens als Existenz und bestimmt diese als im Absoluten gegründetes Relationsprinzip. Die Existenz wird daraufhin als Licht konstruiert, um die spekulative Einheitsform des Wissens in seinem spontanen Aktvollzug zu explizieren. Dabei zeigt sich, dass das Absolute als unmittelbare Aktualität des Lichts dem Licht selber als objektiver Erkenntnisform unzugänglich bleibt. Angesichts dessen bezieht Fichte die performative Selbstreflexion des Philosophierenden ein und formuliert die Maxime: „[W]o im Objekte unsers Denkens irgendein Produkt des immanenten Denkgesetzes sich erblicken läßt, da ist das absolute nicht rein.“ (II/9: 229) Die konsequente Selbstkritik des philosophierenden Denkens im Versuch, das Absolute zu denken, führt so zum Glauben, der bei der Anerkennung des Faktums der absoluten Reflektierbarkeit den Geltungsanspruch der Bewusstseinsreflexion und objektiver Erkenntnis prinzipiell untergräbt. Unter dieser kritischen Bedingung muss die faktisch unhintergehbare Objektivierung des Absoluten im Wissen nach ihrer Möglichkeitsbedingung im Absoluten legitimiert werden. Der Legitimationsvorgang führt diese Objektivierung erstens auf das absolute Ich als nicht-objektive Urform der Reflexivität und zweitens die absolute Reflexivität des Ich auf Gottes Sein im Ich und seine Selbstrepräsentation vermittelt des Ich zurück. Das Ich wird so als der ursprüngliche

²⁸⁵ Hier zeigt sich noch einmal, dass die Absolutheitstheorie im engen Sinne von der Letztbegründungsform der Wissenschaftslehre unterschieden werden muss.

²⁸⁶ Aus diesem Grund verstehe ich Fichtes Rede vom „Hauptsatz“ an dieser Stelle (GA II/9: 250) als einen Verweis auf das „Haupttheorem“ der Existenzlehre und nicht wie bei Widmann in Bezug auf die oben zitierte, mit der Wendung „In Summa“ eingeleitete Zusammenfassung des Verhältnisses von Gott und Ich (II/9: 249-250, dazu Widmann 1981, 144). Bei Widmann wird der letztere Satz als die „Gotteslehre“ und das strukturelle Zentrum der *WL-1805* apostrophiert (1981, 144). Trotz des Gewichts, das dem damit ausgedrückten Gedanken auch in der vorliegenden Rekonstruktion der Absolutheitstheorie der *WL-1805* zuordnet wird, ist es fraglich, ob die *WL-1805* nach dem von Widmann angenommenen Strukturschema interpretiert werden kann.

Knotenpunkt zwischen sich selbst und Gott eingesehen: Im Ich liegen die Einheit und die Differenz von Ich und Gott gleichursprünglich, indem Gott auf keiner anderen Weise als in der Reflexivität des Ich zu sich selbst zurückzukommen vermag.

Die vorgelegte Rekonstruktion bestätigt die eingangs angedeutete Doppelthese, dass die Absolutheitskonzeption der *WL-1805* in substantieller Kontinuität mit den vorhergehenden Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre steht, zugleich aber in eine andere und in gewisser Hinsicht umfassendere Ausdrucksform gebracht wird. Die Kontinuität zeigt sich einerseits an der transzendentalen Legitimation des Absolutheitsgedankens durch die kritische Selbstreflexion des Wissens und andererseits an der positiven Konzeption des Absoluten als absoluter Realität und unmittelbarer Vollzugseinheit von Sein und Leben. Für das erstere steht das Glaubenstheorem der *WL-1805*: „Das Aufgehen des schematischen Ich in das rein reale, d. i. in Gottes Existenz, durch den Unglauben an das erstere, ist allein wahres Seyn.“ (II/9: 247) Für das zweite steht die Konzeption des Grundverhältnisses von „Gott im Ich“, in dem das Absolute als Leben in *verbaler* Form zum Ausdruck kommt: „Das Ich ist der unmittelbare Repräsentant der Unrealität, u. selbst die absolute Realität. [...] denn das absolute ist nicht als Begriff, sondern als unmittelbare Realität im Ich, als seiner Form: Es *lebt* in uns.“ (II/9: 244)²⁸⁷

In der letzteren Konzeption liegt aber auch ein bedeutender Unterschied in Fichtes Darstellung der Absolutheitstheorie in der *WL-1805* im Vergleich zu der *WL-1801/02* und der *WL-1804/II*. Die *WL-1801/02* formuliert in der „Einleitung“ die Konzeption des Absoluten als Einheit von Sein und Leben, holt sie in der Theorie des absoluten Wissens aber nicht mehr ein und bleibt dort bei der Negativität des Absoluten als absoluten Seins, d. h. als Nichtseins des Wissens stehen. Die Wahrheitslehre der *WL-1804/II* veranstaltet die Selbstüberwindung des philosophierenden Denkens in systematisch umfassender Form und führt zur performativen Einsicht in das Einssein des philosophierenden „Wir“ mit dem Singulum des lebendigen Seins. Sie bietet jedoch kein Mittel, mit dem jene Einsicht angemessen verstanden und artikuliert werden kann und ist ohne eine zusätzliche Explikation – die in dieser Fassung als „Erscheinungslehre“ umgrenzte Gedankenlinie – nicht wahrhaft verfechtbar²⁸⁸. Indem Fichte den performativen Ansatz in der Existenzlehre der *WL-1805* von vornherein an das Ziel bindet, die *Implikation* des Absoluten im Wissen zu explizieren, gelingt es ihm eine Absolutheitskonzeption, die die radikale Undarstellbarkeit und die unmittelbare Gegenwart des Absoluten im Rahmen einer Analyse des Wissens als der *Selbstdarstellung* des Absoluten

²⁸⁷ Hervorhebung von L. I.

²⁸⁸ Das wird sich ferner in der Erscheinungslehre der *WL-1804/II* zeigen (vgl. 5.3).

artikuliert: Das Absolute liegt jenseits unserer Repräsentationsmacht, weil diese unsere Macht eben die Form seiner Selbstrepräsentation ist. Das Absolute liegt also nicht in unendlicher Ferne von uns getrennt, sondern im unmittelbarsten Sinne in uns. Wir sehen es nicht, weil wir das, was wir im Innersten sind, nicht vor uns hinstellen können. Doch ist das, was wir im Innersten sind, eben nicht abgründiges Dunkel, sondern selbstbeleuchtendes Sehen. Fichte hat diesem Sachverhalt, den er in der *philosophia prima* von 1805 ins Zentrum stellt, noch in demselben Jahr in einem Sonett ästhetischen Ausdruck verliehen (I/8: 32):

„Das ist’s: seit in Uraniens Aug’, die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflam’, ich selber still, hineingesehen;

Seitdem blieb dieses Aug’ mir in der Tiefe,
Und *ist* in meinem Sein – das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, *sieht* in meinem Sehen.“²⁸⁹

4.5 Absolute Immanenz

Der in diesem Kapitel unternommene Rekonstruktionsversuch von Fichtes Theorie des Absoluten in der mittleren Wissenschaftslehre baute auf den Ausarbeitungen dieser Theorie in

²⁸⁹ Das ist das zweite Sonett einer Gruppe von drei, von der Fichte die ersten beiden 1805 anonym veröffentlichte (GA I/8: 31-32, II/9: 451-454, zitiert wurde aus der gedruckten Fassung in GA I/8: 32). Das zweite und dritte Sonett bilden einen wichtigen Zugangspunkt für Dieter Henrichs umstrittene Fichte-Deutung. Henrich bezieht sich in der Abhandlung *Fichtes ursprüngliche Einsicht* primär auf das zweite Sonett (1966, 216-218). In seinem späten Selbstkommentar *Dies Ich, das viel besagt* nimmt er vielfach auf beide Bezug (2019, 89-90, 164, 193, 196, 250) und verortet ihren philosophischen Gehalt im Umkreis der *WL-1804/II* (89, 196). Ich habe in meiner Rezension des Kommentarbands dafür argumentiert, dass die Kernthese in Henrichs Deutung, dass das Absolute den unverfügbaren Grund der Subjektivität darstellt, nicht – wie Henrich es meint – auf die Subjektivität des individuellen Bewusstseins, sondern in Entsprechung mit Fichtes Intention auf die Subjektivität als transzendentes Systemprinzip bezogen werden kann und muss (Ip 2023, insb. 284-285). Die in diesem Kapitel vorgelegte Rekonstruktion von Fichtes Absolutheitstheorie in der *WL-1804/II* und der *WL-1805* untermauert meine dortige These. Im Lichte dieser Rekonstruktion wird es möglich, Henrichs Deutung der Sonette in den folgenden Hinsichten zu ergänzen. 1.) Die *WL-1805*, nicht die *WL-1804/II*, stellt historisch und terminologisch den unmittelbaren Gedanken hintergrund von Fichtes Sonetten von 1805 dar. 2.) Das gilt grundsätzlicher in systematischer Hinsicht. Dem Schlussgedanken des zweiten Sonetts, dass das Absolute („das ewig Eine“) nicht nur in uns *lebt*, sondern zugleich in unserem Sehen *sieht*, entspricht präzise das Theorem von „Gott im Ich“ in der *WL-1805*. Die Gedankenstruktur, die diesem Theorem entspricht, kommt in Wahrheit auch in der *WL-1804/II* vor; sie gehört allerdings nicht der Wahrheitslehre, sondern der Erscheinungslehre dieser Fassung (vgl. dazu die Diskussion in 5.3). Das heißt, dass Fichte Gedankenelemente, die in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* ausgeblendet werden, in die Existenzlehre der *WL-1805* systematisch integriert. 3.) Die These der Unverfügbarkeit des Absoluten, die in Fichtes Sonetten Ausdruck findet und gerade in dieser literarischen Form von Henrich als aufschlussreich wahrgenommen wird, wird in der Wissenschaftslehre von 1804-05 in einer selbstreflexiven Form der philosophierenden Praxis fundiert, der Henrich nicht thematisiert. Mit Blick darauf gewinnt die Unverfügbarkeit des Absoluten aber eine ganz andere Sinndimension.

drei Fassungen der Wissenschaftslehre auf. Die terminologischen, methodischen, argumentativen und darstellungsformalen Unterschiede zwischen diesen Ausarbeitungen sind groß. Das soll nicht überraschen, wenn man Fichtes Angabe bedenkt, dass die Wissenschaftslehre ein lebendiger Gedanke ist, „der unter jeder andern Bedingung der Zeit, u. der Mittheilung sich anders ausspricht“ (II/9: 181). Es ist dennoch möglich, im Überblick auf diese unterschiedlichen Darstellungsweisen zu einem diskursiv artikulierbaren und systematisch ausgewogenen Verständnis des Absolutheitsgedankens zu gelangen, der in dem Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre zwar unterschiedlich entwickelt wird, aber letztlich in einer einzigen philosophischen Konzeption besteht. Das soll im Folgenden versucht werden. Dafür ist diese Grunddynamik der Entwicklung dieser Konzeption von 1801 bis 1805 noch einmal vor Auge zu führen. Auf dieser Grundlage kann der invariante Kern dieser Konzeption abschließend mittels eines Begriffs formuliert werden, der sowohl von Fichtes selbst vorgeschlagen wird als auch breitere philosophiehistorisch und systematisch fruchtbaren Verbindungen eröffnet: Im Gedanken der *absoluten Immanenz* (vgl. II/7: 210, 212) lassen sich die diversen Bestimmungen des Absoluten in Fichtes Konzeption logisch vereinigen und sprachlich ausdrücken.

Die zentrale Schwierigkeit eines solchen Interpretationsversuchs liegt offenbar darin, dass das Absolute nach einem Kernpunkt in Fichtes Konzeption überhaupt kein Gedanke ist. Selbst „das Absolute“ ist nur ein Beispiel einer ganzen Reihe möglichen begrifflichen Repräsentationen von dem, was in Wirklichkeit nur vollzogen oder gemacht und nicht gedacht werden kann. Obwohl Fichte in der mittleren Wissenschaftslehre das Absolute auch oft als Sein, Leben, Licht, Vernunft oder Gott bezeichnet, macht er an jeder Stelle darauf aufmerksam, dass solche Ausdrücke nur Platzhalter für etwas ist, das nur uneigentlich begrifflich repräsentiert und nicht im Denken gefasst werden kann. In der *WL-1807* reflektiert Fichte erneut auf diesen Umstand. Hier wird der Begriff des Lebens mit Blick auf seinen wesentlichen Aktivitätssinn gegenüber dem Begriff des Seins, der eine schwer vermeidbare Verdinglichungstendenz mit sich brächte, als Ausdruck des Absoluten bevorzugt. Fichte fügt aber sofort hinzu, dass der bloße Begriffswechsel bedeutungslos wäre, wenn man in derselben Denkart und demselben Begriffsgebrauch verbleibt: „*Seyn*. GrundIrrtum: – Dadurch nun, daß man ein anderes Wort, = Leben, an die Stelle setzt, ist der Irrthum nicht gehoben, wenn man dieses wieder zu einem *Seyn* macht.“ (II/10: 118) Der Irrtum wird also erst gehoben, wenn man sich von der äußerlichen Reflexion bzw. der Außenansicht über das Absolute entfernt und sich in die Innenansicht des tatsächlichen Lebensvollzugs versetzt: „Man kann das Leben eben nur *leben*.“ (II/10: 119)

Aber wie sonst kann gewusst und gesagt werden, dass das Absolute kein Gedanke ist, wenn nicht durch den ausschließlich in der Außenansicht über das Absolute formulierbaren Gedanken, dass das Absolute kein Gedanke ist? Die Theorie des Absoluten ersetzt gewiss in keinem Fall den Vollzug des Absoluten. Ohne die durch diese Theorie eröffnete und angeleitete Anstrengung eines selbstkritischen Denkens, das die im Denken fraglos vorausgesetzten und das Absolute verstellenden Vermittlungs- und Repräsentationsformen reflexiv ans Licht zu bringen und methodisch außer Kraft zu setzen weiß, wäre der Vollzug der Innenansicht aber auch nicht möglich. Die Theorie des Absoluten findet demnach seine Berechtigung in der ihr eigentümlichen kritischen Funktion. Mit Kant könnte man sagen: Man muss das Denken aufheben, um zum Leben Platz zu bekommen²⁹⁰. Darin liegt aber zugleich, dass dies nirgend außer dem Denken, sondern ausschließlich im und durch das Denken möglich ist.

Aus diesem notwendigen Spannungsverhältnis zwischen der Außenansicht und der Innenansicht in der Selbstreflexion des philosophierenden Denkens lässt sich die Entwicklung von Fichtes Absolutheitstheorie von 1801-05 nachvollziehen. Das Ziel, durch die Selbstaufhebung der Außenansicht den Übergang zur Innenansicht anzuleiten, wird bereits durch die Programmidee der „Lebenslehre“ in der „Einleitung“ zur *WL-1801/02* formuliert. Im Haupttext der *WL-1801/02* soll dies durch den Übergang von der äußerlichen Reflexion des Wissenschaftslehrers zur Selbstkonstruktion des absoluten Wissens erreicht werden. Im Rahmen dieser Selbstkonstruktion wird das Absolute durch die Selbstnegation der objektivierenden Reflexion des absoluten Wissens als die Unmittelbarkeit seines spontanen Vollzugs (die „Notwendigkeit der Freiheit“) artikuliert. Darin besteht die Bestimmung des Absoluten als absolutes Sein. Dass der Lebensbegriff in dieser Konzeption unthematisch bleibt, hat aber nicht zufällig damit zu tun, dass der Übergang zur Innenansicht der Wissenstätigkeit seitens der philosophierenden Subjekte ohne Anleitung bleibt. Fichte identifiziert um 1804 dieses Defizit seines früheren Versuchs unzweideutig darin, dass „das [...] subjektive Bewußtsein des W.L. [*scil.* Wissenschaftslehrers]“ (II/7: 74) noch keinen Platz im Inhalt der Wissenschaftslehre gefunden hat²⁹¹. Die Verschiebung der methodischen Grundlage der Wissenschaftslehre hin zum performativen Ansatz der „Kunst des Philosophierens“ um 1804 setzt dagegen die Möglichkeit eines begründeten Übergangs frei.

Dadurch entstehen zwei Darstellungen von Fichtes Theorie des Absoluten: die „Wahrheitslehre“ der *WL-1804/II* und die „Existenzlehre“ der *WL-1805*. Trotz zahlreicher

²⁹⁰ So Kants bekanntes Diktum in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV, B XXX).

²⁹¹ Diese Selbstkritik Fichtes war das Hauptthema des 3. Kapitels (insb. in 3.3-5).

terminologischen und argumentativen Unterschiede weisen sie grundsätzliche Strukturanalogien auf. Beide Darstellungen sind um den besagten Übergang zentriert. Fichtes Überlegungen beziehen sich in beiden Fällen ausdrücklich auf die faktisch philosophierenden Subjekte der Wissenschaftslehre und versuchen, sie zur kritischen Selbstreflexion über die eigenen Denktätigkeiten, oder genauer, über die Formen und Gesetzen dieser Denktätigkeiten zu befähigen, die ihren Zugang zur Innenansicht des Absolutheitsvollzugs blockieren. Dieser Selbstreflexionsprozess nimmt den Großteil der in diesen Textteilen entwickelten Argumentationsgänge in Anspruch und thematisiert ähnliche Gedankenstrukturen. So wie in der *WL-1804/II* die logische Relationsform des dialektischen Begriffs und die transzendental-apperzeptive Relationsform des gegenstandskonstitutiven Bewusstseins im fortlaufenden Versuch, das Absolute zu denken, schrittweise invalidiert werden, werden in der *WL-1805* die begrifflich-prädikative Bestimmungsform und die anschauliche Objektivitätsform des Wissens in seiner Vermittlungstätigkeit vereinigt und in Bezug auf die Unmittelbarkeit des Absoluten suspendiert.

Der zentrale Unterschied zwischen beiden Darstellungen tritt im Anschluss an diesen Selbstreflexionsprozess auf. Während die *WL-1804/II* das Ergebnis des Prozesses absoluter Abstraktion im tätigen Zusammenfallen vom philosophierenden Subjekt und dem Absoluten als lebendigen Sein darstellt, geht die *WL-1805* einen Schritt weiter und klärt den Ursprung des Verhältnisses, d. h. der Vereinigung und der Differenzierung vom Wissen und dem Absoluten durch die Selbstentäußerung des Absoluten im Wissen auf. Doch auch dieser Unterschied lässt sich auf das notwendige Wechselverhältnis von Außen- und Innenansicht zurückführen. Man kann einerseits sagen, dass die *WL-1804/II* den Vollzug einer unvermischten Innensicht des Absoluten ermöglicht, und die *WL-1805* eine Vermittlung beider Ansichten vollzieht; es ist aber andererseits auch evident, dass diese Vermittlung in der *WL-1805* die Verfügbarkeit der Innensicht bereits voraussetzt, und die *WL-1804/II* aufgrund der Notwendigkeit derselben Vermittlung in die Gedankenlinie der Erscheinungslehre übergeht.

Das Wechselverhältnis von Innen- und Außensicht im Denken des Absoluten kann dadurch als die Struktur des Denkens verstanden werden, die die Grunddynamik der Entwicklung von Fichtes Theorie des Absoluten in der mittleren Wissenschaftslehre operativ bestimmt. Es bestimmt diese Entwicklung aber nicht bloß operativ. Denn das Verhältnis von Innen- und Außenansicht wird auch in dieser Theorie thematisch in den Blick gebracht. Die Unterscheidung von Immanenz und Emanenz gehört zu den zentralen begrifflichen Bestimmungen des Verhältnisses vom Absoluten und seiner Äußerungs- oder Existentialform (vgl. II/7: 120, 130, 220, II/8: 64, 81 usw.). Dadurch, dass das Absolute als reiner Vollzug auf

der Seite der Immanenz verortet oder gar selbst als „absolute Immanenz“ (II/7: 210, 212) bestimmt wird, wird es in ein denkbares Verhältnis zu der epistemischen Position gebracht, aus der es überhaupt als ein schlechthin Innerliches erkannt werden kann, d. h. zum Wissen als Erscheinung des Absoluten. Die Bestimmung des Absoluten als absolute Immanenz ist demnach sowohl operativ wie thematisch begründet. Sie ist die *Relationsbestimmung eines Relationslosen*: Das Absolute kann nur in der Immanenz des reinen tätigen Wissensvollzugs wirklich, d. h. mehr als ein bloßer Gedanke sein, aber es kann auch im Denken eben dadurch im Unterschied zum Denken gedacht werden, dass es sich als ein Nicht-Äußerliches äußert. In einem Manuskript von 1807, in dem Fichte eine zuletzt nicht zustande gekommene Antwort auf Jacobis *Sendschreiben* von 1799 vorbereitet, bringt Fichte diese unauflösliche Verschränkung von Immanenz und Emanenz in einem Satz konzis zum Ausdruck: „Es erscheint nicht, eben weil es absolut *erscheint*.“ (II/11: 58)

Diese Überlegungen greifen grundsätzlichen Argumentationslinien in Fichtes Theorie der Erscheinung voraus²⁹². Gleichwohl kann die Charakterisierung des Absoluten als absolute Immanenz aufgrund der im Vorigen aus Fichtes Theorie des Absoluten rekonstruierten Gedankenkonstellation verstanden werden. Die Bestimmungen des Absoluten als unbedingter Realität, reiner Tätigkeit und differenzlos-relationsloser Einheit lassen sich als Aspekte seiner Immanenz methodisch und systematisch auf sichere Grundlage stellen: Sie sind einerseits begriffliche Bestimmungen, die nur in der Außenansicht des Denkens in Bezug auf das Absolute vorkommen können, verweisen aber andererseits notwendig auf die Innenansicht oder die Vollzugsperspektive, in der das Absolute keine bloße Leerstelle gegenüber fehlschlagenden Vermittlungsversuchen darstellt²⁹³, sondern tätig und sinnerfüllend – nicht zuletzt in Vermittlungstätigkeiten – vollzogen wird. Auf der Grundlage dieser Reflexion kann so auch erklärt werden, warum das Absolute keinen realitätslosen Grenzbegriff und keine bloße Abstraktion darstellt: Die Konstruktion eines Grenzbegriffs oder die Abstraktion von allen begrifflichen Bestimmungen sind die Hilfsmittel für die Aktualisierung des Absoluten im Denken und geben das Absolute nicht als einen Gedankeninhalt wieder.

Der Immanenzgedanke kann schließlich dienen, die im Ausgang dieses Kapitels vorgezeichnete argumentative Funktion von Fichtes Konzeption des Absoluten gegenüber der skeptischen Problematik erneut zu verdeutlichen. Versteht man den Immanenzgedanken als die operative Anleitung zum tätigen Selbstvollzug des Absoluten, so kann Fichtes Gegenantwort

²⁹² Die Rekonstruktion dieser Argumentationslinien wird im 5. Kapitel unternommen.

²⁹³ So z. B. die These von Gloy (1982, 44).

auf Schellings Infragestellung der Absolutheit des Wissens als der Hinweis darauf verstanden werden, dass die wahre Erkenntnis des Absoluten durch die Innenansicht des Absolutheitsvollzugs außer im Wissen nicht möglich ist. Diese methodisch orientierte Antwort formuliert Fichte in der *WL-1804/II* explizit in Bezugnahme auf Schellings Absolutheitskonzeption: „Diese Objektivierung der Vernunft ist nun überall nicht der rechte Weg. Nicht um die Vernunft von außen herum reden, sondern das Vernünftigsein wirklich und allen Ernstes zu treiben, ist die Sache der Philosophie.“ (II/8: 210)

Zugleich ermöglicht der Immanenzgedanke nach seiner inhaltlichen Bestimmtheit es auch, das Spannungsverhältnis zwischen der Immanenz des Absoluten und seiner begrifflichen Entfremdung in das Selbstverhältnis der begreifenden Aktivität zu verlegen und damit im begrifflichen Rahmen verständlich zu machen. Fichte artikuliert dieses Selbstverhältnis in seinem Brief an Jacobi von 8. Mai 1806 so: „Der Begriff begreift schlechthin Alles, nur nicht sich selbst; denn sodann *wäre* er eben nicht und nicht *absoluter*. Daß sich dies nun also [...] verhalte, und warum sich es also verhalte, läßt sich begreifen, und ist in diesem Augenblicke begriffe, und so ist dann das Unbegreifliche, als Unbegreifliches, begriffen.“ (III/5: 256) Der Hinweis auf die Unbegreiflichkeit des Seins und der Absolutheit des *Begriffs* selbst und auf die Begreiflichkeit dieser Unbegreiflichkeit bezieht sich auf den Sachverhalt, dass der Begriff die Realität seines lebendigen Vollzugs eben so notwendig immanent in sich enthält wie daran versagen muss, die diskursive Unzugänglichkeit dieser Realität vollständig zu eliminieren²⁹⁴. Dadurch kann die von Jacobi bemängelte Irrealität des Wissens auf einen unzureichenden Reflexionsgrad in Jacobis Wissensverständnis zurückgeführt werden. In der *WL-1812* heißt es diesbezüglich: „Man muß drum eben reflektiren bis zu Ende. Die Reflexion; als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel. Die Realität des Wissens eben selbst.“ (II/13: 51) Fichtes Theorie des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1801-05 besteht in nichts anderem als der Ausführung der in diesem Satz formulierten Aufgabe.

²⁹⁴ Diese genetische Erklärung des Theorems des Begreifens des Unbegreiflichen geht inhaltlich über die bekanntere Stelle in Fichtes Brief an Jacobi vom 31. März 1804 hinaus, an der Fichte behauptet, dass dieses Theorem „das Wesen der Philosophie“ ausdrücke: „wie wäre es, wenn gerade in dieser Einsicht das Wesen der Philosophie läge, und diese ganz und gar nichts Anderes wäre, als – das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen?“ (III/5: 237)

5 Das Wissen als Erscheinung und die Selbstbegründung des transzendentalen Denkens

5.1 Erscheinungstheorie als anti-dogmatische Systemform

Die im 4. Kapitel vorgelegte Rekonstruktion von Fichtes Theorie des Absoluten in der mittleren Wissenschaftslehre entfaltete sich unter anderen vor dem Hintergrund des Verhältnisses der frühen und der mittleren Wissenschaftslehre. Das lässt sich darauf zurückführen, dass der Absolutheitsgedanke thematische wie terminologische, auch wenn zugleich problematische Verbindungen zum Prinzipiengedanken der frühen Wissenschaftslehre, d. h. zum absoluten Ich aufweist. Schließlich wird die Absolutheit des transzendentalen Prinzips von vornherein in der Wissenschaftslehre beansprucht, auch wenn die Substantivierung des Adjektivs „absolut“ im Begriff des absoluten Ich erst nach Fichtes Auseinandersetzungen mit Jacobi und insbesondere mit Schelling in der Wissenschaftslehre nach 1800 systematisch auftritt.

Im Unterschied dazu steht der andere Hauptbegriff der mittleren Wissenschaftslehre, der der Erscheinung, *prima facie* in keinen solchen Verbindungen. Die Begriffskonstellation, die durch den Erscheinungsbegriff wie andere aus der Wissenschaftslehre nach 1800 bekannte Begriffe wie die von Bild, Äußerung, Dasein, Existenz gebildet wird, scheint zunächst aus keinen theoretischen Keimzellen der frühen Wissenschaftslehre hervorzugehen und stellte insofern ein genuin neues Element in Fichtes Denken nach 1800 dar. Ihre Entstehung wird nach einem bekannten Interpretationsmodell aus dem Umstand erklärt, dass der Übergang der Wissenschaftslehre zu einer Philosophie des Absoluten eine Überwindung bzw. Depotenzierung des transzendentalen Prinzips – des Ich bzw. des Wissens – zur Folge hat, wobei die Bestimmung des Wissens als Erscheinung oder Bild des Absoluten den Status des Wissens als Prinzipiat zum Ausdruck bringt. Die Erscheinung wird damit im klassisch-metaphysischen Sinne als eine sekundäre Instanz bzw. in ihrer Abhängigkeit vom Absoluten als dem höchsten an sich seienden Prinzip verstanden²⁹⁵.

Das vorliegende Kapitel legt eine historische und systematische Rekonstruktion von Fichtes Theorie der Erscheinung in der mittleren Wissenschaftslehre vor, die gegen die besagte Auffassung zu zeigen versucht, dass die Bestimmung des Wissens als Erscheinung nicht nur keine Depotenzierung des Wissens, sondern umgekehrt die positive Bestimmung des *Prinzips* der Wissenschaftslehre darstellt. Diese These bildet in dieser Arbeit die Fortsetzung der im 4.

²⁹⁵ Vgl. Drechsler 1955, Baumanns 1990, Rohs 1991, Brachtendorf 1995, Vetö 2019.

Kapitel geführten Argumentation für These, dass das Absolute nicht als das Prinzip der Wissenschaftslehre, sondern als ein notwendiges Moment der Selbstbegründung dieses Prinzips verstanden werden muss. Es ist eben diese Selbstbegründung, die in letzter Instanz den Begründungsrahmen für die Theorie des Absoluten in der mittleren Wissenschaftslehre darstellt, die Fichte in der Form einer Theorie des Wissens als Erscheinung liefert. Sofern die Theorie des Absoluten und die Theorie der Erscheinung in ihrem systematischen Zusammenhang das Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre erschöpfend bestimmen, und sofern dieser Zusammenhang durch die Fundierung der Absolutheitstheorie in der Erscheinungstheorie bestimmt werden kann, kann die Erscheinungstheorie als die systematische Form der prinzipientheoretischen Letztbegründung verstanden werden, mit der das Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre ihren Abschluss erreicht.

Die These, dass die Wissenschaftslehre sowohl im Prinzip wie im Ganzen eine Theorie der Erscheinung darstellt, wird in der neueren Forschung in verschiedenen interpretativen Zusammenhängen vertreten²⁹⁶. Für dieselbe These wird in diesem Kapitel konkreter durch die Rekonstruktion von drei für Fichtes Theorie der Erscheinung im Rahmen der mittleren Wissenschaftslehre repräsentativen Fassungen argumentiert: die *WL-1804/I*, die *WL-1804/II*, und die *WL-1805*. Um die dafür relevanten Gedankenlinien in diesen Texten in einem einheitlichen Problemzusammenhang einzuordnen, soll dieser Zusammenhang im Folgenden mit Rückgriff auf die externen und internen Entwicklungen der Wissenschaftslehre von 1799 bis 1804 in drei Aspekten bestimmt werden.

Das ist erstens die Gebundenheit der Erscheinungsproblematik an Fichtes Versuch, auf dem Weg einer Verteidigung seiner von Jacobi und Schelling angegriffenen transzendentalen Prinzipienkonzeption die dogmatischen Fehler in der Argumentation seiner Kritiker zu überwinden. In dieser Hinsicht kann die Fichtes Theorie der Erscheinung nach ihrer argumentativen Funktion als eine anti-dogmatische Strategie der Erkenntnisbegründung bzw. -legitimation bestimmt werden.

²⁹⁶ Das sind hauptsächlich die zwei folgenden Zusammenhänge. Zum einen wird im Gegensatz zu der oben geschilderten, an das Prinzipienverständnis der klassischen Metaphysik angelehnten Lesart der späten Wissenschaftslehre wird für die These argumentiert, dass die Wissenschaftslehre nach Fichtes spätesten Schriften von 1810-14 im positiven und transzendentalphilosophischen Sinne ein System der Erscheinung und das Wissen als Erscheinung bzw. Bild das umfassende Prinzip des Systems darstellt (vgl. Siemek 2001, Schnell 2006, 2016, Bertinetto 2016, Ivaldo 2016b, 2019, Tschirner 2017, Hoffmann 2022, 2023). Zum anderen wird dieselbe These in speziellen Untersuchungen zur *WL-1804/II* und daher anhand der besonderen Struktur dieser Fassung der Wissenschaftslehre begründet (vgl. Schlösser 2001, Barth 2004, Schnell 2009, 2023, Schüz 2023). Diese Struktur wurde bereits in 4.3 in den Blick gebracht und wird in 5.3 ausführlicher besprochen werden, wobei auf die im letzteren Zusammenhang genannten Studien zur *WL-1804/II* auch konkreter eingegangen wird.

Zweitens ist für die Entstehung dieser Strategie die methodische Verschiebung in der Wissenschaftslehre zwischen 1801 und 1804 noch einmal zu berücksichtigen, sofern sich beide Entwicklungen nicht nur wechselseitig bedingen, sondern gar im gewissen Sinne als koextensiv betrachten lassen.

Drittens ist anhand der Darstellungsformen von Fichtes Theorie des Absoluten in der *WL-1804/II* und der *WL-1805* die Problemlage zu bestimmen, in der sich die Theorie des Wissens als Erscheinung trotz der unterschiedlichen argumentativen Anlagen beider Texte einheitlich als die Letztbegründungsform der Wissenschaftslehre zum Tragen kommt.

1.) Fichtes Auseinandersetzungen mit Jacobi und Schelling von 1799-1802 wurden im 2. Kapitel anhand ihrer thematischen Schwerpunkte rekonstruiert und im 4. Kapitel mit Blick auf die Bedeutung der darin sich entwickelnden skeptischen Problemlage für Fichte erneut erörtert. Die Kehrseite der skeptischen Problemlage bildet die dogmatische. Jacobis Bezweiflung der Realität des Ich als reiner Tätigkeit beruft auf eine unmittelbar gegebene Form der Realität, gegenüber der das Ich bzw. das Wissen allein dazu fähig sei, „ein *bloßes Schema*“ bzw. „eine bloße Darstellung“²⁹⁷ hervorzubringen. Schellings Infragestellung der Absolutheit des Wissens im Fichte'schen Sinne läuft auf die These hinaus, dass das Absolute nicht im endlichen Medium der subjektiven Reflexion, sondern erst durch den Zugriff auf eine der Endlichkeit überhaupt enthobenen Form der Vernunftkenntnis als „Indifferenz“ der Subjektivität und Objektivität konstruiert werden kann (III/5: 81).

In beiden Fällen stellt sich für Fichte eine philosophische Behauptung dar, die die von dieser Behauptung selbst vorausgesetzte epistemische Bedingung nicht zu rechtfertigen vermag. Seine Argumentation gegen diese Art Behauptungen dreht sich um den Aufweis ihrer reflexiven Inkonsistenz bzw. ihrer performativen Widersprüchlichkeit. Bei Schelling sieht Fichte die absolute Vermittlung von Subjekt und Objekt lediglich auf der Ebene des Aussageninhalts gefordert, auf der Ebene des Aussagenakts aber effektiv unterlassen, indem Schelling die subjektive Bedingung der denkenden Vermittlung weder reflektiert noch relativiert, sondern schlicht ignoriert und damit weiter wirksam bleiben lässt. Damit glaube Schelling, so Fichte, diese Vermittlung, die in der Wissenschaftslehre durch die Selbstreflexion der Subjektivität legitimiert wird, durch ihre bloße Behauptung geleistet zu haben, d. h. „wenn er *sagt*, was sie *thut*.“ (II/8: 210) Bei Jacobi zeichnet sich eine ähnliche Art der epistemischen Inkohärenz ab. Während Jacobi behauptet, dass die ursprüngliche Realität in ihrer Unmittelbarkeit nicht im Wissen gegeben, sondern nur abgebildet bzw. nachkonstruiert werden

²⁹⁷ JWA 2,1: 202.

kann, behauptet er *im Medium des Wissens*, dass dies der Fall ist. Damit beweise Jacobi durch den Akt seiner Behauptung, so Fichte, dass er über ein Wissen verfügt, das mehr als nur bloße Nachkonstruktion ist: „Denn indem er *sagt*: Wir können nur nachconstruiren, leistet er ipso facto mehr als bloßes Nachconstruiren[.]“ (II/8: 284)

Fichtes Kritik am dogmatischen Charakter von Jacobis und Schellings Argumentationen impliziert ein erkenntnistheoretisches Grundkriterium, das in der Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre sowohl methodisch als auch systematisch leitend ist. Die Verteidigung des Wissens als Prinzip der Transzendentalphilosophie muss nämlich selbst so durchgeführt werden, dass die darin erzielten Erkenntnisergebnisse grundsätzlich auf epistemischen Voraussetzungen fundiert werden, die wiederum – selbstreflexiv – in jenen Ergebnissen transparent gemacht und systematisch rechtfertigt werden können. Dies ist jedoch nur aufgrund eines Verständnisses des Prinzips der Philosophie möglich, das dem Prinzip eine unhintergehbare Form der Reflexivität zugesteht und sich selbst dementsprechend als ein Ergebnis der Selbstreflexion des Prinzips versteht. In seinem Brief an Schelling am 15. Januar 1802 formuliert Fichte diese Prinzipienkonzeption zum ersten Mal mit dem Begriff des absoluten Wissens und charakterisiert das absolute Wissen zugleich als die Äußerung des Absoluten (III/5: 112-13). Damit wird die Bestimmung des Wissens als Erscheinung mit der Aufgabe einer nicht-dogmatischen Form der prinzipientheoretischen Letztbegründung verbunden, die in der Wissenschaftslehre von 1801-05 als das Hauptziel der transzendentalen Theoriebildung verfolgt wird.

2.) Die Verfolgung dieser Aufgabe nimmt dennoch innerhalb der Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre unterschiedliche Formen an. Es fällt in dieser Hinsicht vor allem auf, dass obwohl Fichte das Wissen bereits um 1802 als die Äußerung des Absoluten charakterisiert, diese Charakterisierung in der *WL-1801/02* noch keine grundsätzliche Rolle spielt. Das absolute Wissen wird hier bereits in ein Grundverhältnis zum Absoluten gesetzt wie als das selbstreflexive Prinzip der Wissenschaftslehre konzipiert, das in der Form der Wissenschaftslehre zur Selbsterkenntnis gelangt. Dabei findet der Gedanke einer Selbstäußerung des Absoluten in der Bestimmung jenes Grundverhältnisses aber keinen Platz. Zugleich wird das Verhältnis der Wissenschaftslehre als eines Produkts der von faktisch philosophierenden Subjekten vollzogenen Erkenntnistätigkeit zum Wissensprinzip nur durch einen kurzen Hinweis eingeordnet, aber nicht in die Selbstexplikation des Wissensprinzips systematisch integriert²⁹⁸.

²⁹⁸ Diese Problemlage war das Thema der methodologischen Diskussion im 3. Kapitel (insb. in 3.2).

Die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 zeichnen sich in diesem Zusammenhang gegenüber der *WL-1801/02* in zwei Hinsichten aus: Sie basieren einerseits auf einem neuen Methodenansatz, der die Wissenschaftslehre als einen am Ort des faktisch philosophierenden Subjekts stattfindenden und auch als solchen reflektierten Selbstreflexionsprozess zur Entfaltung bringt, wodurch das operative Verhältnis von Wissenschaftslehre und Wissensprinzip reflexiv in den Inhalt der Wissenschaftslehre einholt und gerechtfertigt wird. Andererseits vollzieht sich dieser Ansatz eben dadurch, dass der Erscheinungsbegriff bzw. die Bestimmung des Wissens als Erscheinung die Rolle eines fundamentalen Vermittlungsprinzips aufnimmt: Das Wissen wird nun als Erscheinung des Absoluten und die Erkenntnis des Wissens – die Wissenschaftslehre – als die Erscheinung des Wissens bestimmt. Die Einheit beider dieser Merkmale der Wissenschaftslehre von 1804-05 zeigt an, dass die Entwicklung der operativ-methodologischen Reflexivität und die Entwicklung der Erscheinungsproblematik als eines systematischen Themas als koextensiv verstanden werden können: Fichte ist um 1804 zur Einsicht gekommen, dass das Wissen letztlich nur auf theoretisch tragfähige Weise als Prinzip der Wissenschaftslehre gedacht werden kann, wenn es als Erscheinung verstanden wird.

3.) Die Entwicklung von Fichtes Theorie der Erscheinung in der Wissenschaftslehre von 1804-05 steht darüber hinaus in einem konstitutiven Zusammenhang mit derjenigen seiner Theorie des Absoluten. Beide Theorieansätze können nach dem hier wie im Rahmen der vorausgehenden Rekonstruktion von Fichtes Absolutheitstheorie Ausgeführten durch ihre argumentativen Hauptintentionen unterschieden werden: Während sich Fichtes Argumentation in der Theorie des Absoluten primär gegen den skeptischen Angriff auf das Wissensprinzip richtet, orientiert sie sich in der Theorie der Erscheinung grundsätzlich an der Aufgabe, dogmatische Argumentationsformen sowohl in den gegnerischen Positionen zu entlarven wie im eigenen Begründungsprozess zu vermeiden. Versteht man das ab 1801 „Wissen“ genannte Prinzip der Transzendentalphilosophie als eine andere Formulierung des Subjektivitätsgedankens, so kann gesagt werden, dass Fichtes Absolutheitstheorie auf die Explikation des *Seins* der Subjektivität abzielt, während seine Erscheinungstheorie vor allem das *Recht* der Subjektivität auszuweisen vorhat.

Mit Blick auf diese interpretative Unterscheidung beider Theorieansätze im Grundlegungsprogramm der Wissenschaftslehre von 1804-05 kann die folgende Vorgehensweise für die Rekonstruktion von Fichtes erscheinungstheoretischer Argumentation in den Hauptfassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 vorgeschlagen werden. Damit sind aufgrund des unvollständigen Textbestands der *WL-1804/III* die *WL-1804/I*, die *WL-1804/II*

und die *WL-1805* gemeint. Während in der *WL-1804/I* die erstmalige Entwicklung der Erscheinungsproblematik thematisch enger mit der Entwicklung des neuen Methodenansatzes verbunden wird, wird der argumentative Aufbau der Erscheinungstheorie in der *WL-1804/II* und der *WL-1805* jeweils durch seinen Zusammenhang mit der Darstellung der Absolutheitstheorie in beiden diesen Fassungen bestimmt.

Das besagt mitnichten, dass die Absolutheitsproblematik in der *WL-1804/I* keine Rolle spielt. Vielmehr wird im Folgenden zu zeigen sein, dass in ihr das Absolute so wie in der *WL-1805* in einem und demselben Zusammenhang mit seiner Selbstdarstellung zur Artikulation kommt. In diesem Licht beginnt die Rekonstruktion in diesem Kapitel mit der Ausarbeitung der Erscheinungs- und Bildproblematik im ersten Teil der *WL-1804/I*, um die in dieser Fassung erstmalig entwickelte und in den folgenden Fassungen wirksam bleibende methodische Grundlage zur Klarheit zu bringen. Dabei wird der Schwerpunkt der Diskussion auf den Nachweis gesetzt, dass die methodische Reflexivität und die operative Prozessualität der Wissenschaftslehre in der systematischen Bestimmung des Wissens als Erscheinung und Bild und insbesondere in der Ausbuchstabierung ihrer komplexen Relationsstruktur gegründet sind.

Im Anschluss daran wird die Rekonstruktion mit der Folgeproblematik dessen fortfahren, was im 4. Kapitel anhand von Fichtes Darstellungen der Absolutheitstheorie in der *WL-1804/II* und der *WL-1805* zur Diskussion gestellt wurde. Das ist in der *WL-1804/II* die Einsicht in das Absolute als reines Sein und Leben, die sich als Ergebnis der Wahrheitslehre einstellt, und in der *WL-1805* die Explikation des ursprünglichen Repräsentationsverhältnis zwischen dem Absoluten und dem Wissen als Existenz des Absoluten, welches in der Existenzlehre unter der Formel „Gott im Ich“ gefasst wird.

Im ersteren Fall wird der zweite als „*Phänomenologie*, Erscheinungs- und Scheinlehre“ (II/8: 206, 228) bezeichnete Teil der *WL-1804/II* in Bezug auf zwei Grundziele der darin entwickelten Argumentationslinie rekonstruiert. Das sind einerseits die reflexive Legitimation der in der Wahrheitslehre gewonnenen Absolutheitserkenntnis im Rahmen der diskursiven Selbstverständigung des Wissens, und andererseits die Entfaltung einer Konzeption des Wissens als des letztbegründenden Einheitsprinzips der Wissenschaftslehre gemäß der in dieser Fassung leitenden Problematik absoluter Einheit. Das besagt genauer, dass gezeigt werden soll, dass sich das Wissen nicht nur legitimerweise als die Erscheinung des Absoluten, sondern letztlich als das Vereinigungs- und Differenzierungsprinzip einer als absoluter Totalität ausweisbaren Einheit – einer Alleinheit – verstehen kann. Da beide Argumentationsziele in der Phänomenologie der *WL-1804/II* in der in hohem Maß geschlossenen Struktur verankert sind, wird diese komplexe Struktur dabei als ein mehrstufiger

und selbstreflexiver Vereinigungsprozess zu entschlüsseln sein, der von der Begründung der Einheit vom Absoluten und Wissen als Erscheinung des Absoluten ausgeht und im Ausweis der Einheit der Wissenschaftslehre als Wissens des Wissens und dem faktisch philosophierenden und sich als wirklich existierend verstehenden Subjekt der Wissenschaftslehre ihr Ziel erreicht.

Im letzteren Fall steht der zweite als „Formlehre“ (II/8: 263, 287) bezeichnete Teil der *WL-1805* im Zentrum. Aufgrund dessen, dass die Explikation des Wissens als Existenz des Absoluten im ersten Teil dieser Fassung der Wissenschaftslehre die Absolutheitsproblematik bereits im breiteren Sinne im erscheinungstheoretischen Rahmen bearbeitet, orientiert sich die Weiterführung der Erscheinungsproblematik in der Formlehre enger an der Möglichkeit, das Verhältnis vom Wissensprinzip zur wirklichen Mannigfaltigkeit zu bestimmen. Die Grundlage dafür bildet eine erneute Analyse des Repräsentationsverhältnisses vom Absoluten und Wissen, die den Großteil der Formlehre in Anspruch nimmt und deren gegenüber der *WL-1804/II* neuartiger Ertrag darin besteht, die Nicht-Substantialität der Erscheinung als Grundmerkmal des Wissens affirmierend zur Sprache zu bringen. Die Explikation dieses Gedankens bildet das Zentrum in Fichtes ontologisch konnotierter Umformulierung der transzendentalen Erscheinungstheorie in der *WL-1805*. Dadurch kann das Wissen nicht nur als die selbstbezügliche Erscheinungsform des Absoluten, sondern letztlich als der tragende Mittelpunkt in Fichtes transzendentaler Umbildung des metaphysischen Verhältnisses vom Absoluten und Welt einsichtig gemacht werden.

5.2 Das sich als Bild bildende Bild: Die *WL-1804/I* als Methodenlehre

5.2.1 Die methodisch-systematische Doppelanlage der *WL-1804/I*

Die *WL-1804/I* ist die erste Fassung der Wissenschaftslehre, die Fichte nach der Arbeitsperiode von 1802-04 in Berlin vortrug²⁹⁹. Ihr Ort in der Konstellation der mittleren Wissenschaftslehre,

²⁹⁹ Zur dieser werkhistorischen Entwicklung vgl. 1.3. Die *WL-1804/I* ist bisher in der Forschung verhältnismäßig wenig erschlossen worden. Sie ist das Thema einer einzigen monographischen Untersuchung, die die Verfahrensmethode und die formale Struktur des Texts immanent erhellt (Beeler-Port 1997). Die Analyse dieser Struktur nach dem sogenannten Schema der Fünffachheit wurde auch in früheren Einzelstudien versucht (Widmann 1969, Meckenstock 1973, 166-168). Außerdem wurden Einzelelemente aus dieser Fassung systematisch erörtert (Richli 1994, 1997) und je nach thematischer Orientierung der Diskussion sporadisch herangezogen (vgl. Asmuth 1997, 294-295, Tschirner 2017, 11, 14, 38, 48, 105 usw.).

wie an verschiedenen Stellen der vorhergehenden Untersuchungen bereits angedeutet wurde³⁰⁰, wird davon bestimmt, dass Fichtes Theorie der Erscheinung und des Bilds und seine Methode der philosophischen Kunst in dieser Fassung zum ersten Mal in der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre auftreten. Genauer gesagt werden die Begriffe von Erscheinung und Bild hier als Grundbegriffe der Wissenschaftslehre überhaupt systematisch ausgebildet, und die Methode der philosophischen Kunst wird nicht nur thematisch konzeptualisiert, sondern vor allem im Verfahren der Wissenschaftslehre operativ praktiziert. In Wirklichkeit bestehen diese zwei Theorieentwicklungen nicht unabhängig voneinander und bedingen sich vielmehr innerlich und wechselseitig: Der Sinn und die Funktion der Begriffe von Erscheinung und Bild wäre ohne die Praxis der philosophischen Kunst nicht bestimmbar, so wie die Umsetzung dieser Praxis im Begründungsprogramm der Wissenschaftslehre ohne diese Begriffe keinen Gegenstand hätte.

Vor diesem entwicklungshistorischen Hintergrund überrascht es nicht, dass diese methodisch-systematische Doppelrichtung von Fichtes Theorie der Erscheinung, die auch der *WL-1804/II* und der *WL-1805* zugrunde liegt, am deutlichsten in der *WL-1804/I* hervortritt. Das zeigt sich einerseits an der systematischen Struktur der *WL-1804/I* und andererseits an dem besonderen Gewicht der pädagogischen und methodologischen Reflexionen in dieser Fassung.

In ersterer Hinsicht fällt zunächst auf, dass der prinzipielle Begriff des Wissens, der in den Prolegomena aller drei Vorträge der Wissenschaftslehre von 1804 mittels der Frage nach absoluter Einheit eingeführt wird (II/7: 68-69, 303-311, II/8: 8-16), einzig in den Prolegomena *WL-1804/I* unmittelbar mit der Charakterisierung des Wissens als „*ein sich Ausdruk des absoluten*“ (II/7: 76) verbunden wird. Das ist kein Zufall, sofern die *WL-1804/I* durchweg eine Analyse des Wissens als Erscheinung darstellt, in die das Absolute grundsätzlich in der Struktur seiner Selbstdarstellung miteinbezogen wird. Trotz bestimmter Ähnlichkeiten zwischen ihrer zweiteiligen Struktur und derjenigen der *WL-1804/II* besteht hierin ein wichtiger Unterschied in der Darstellungsform beider Fassungen: Während der erste Teil der *WL-1804/II* auf die Einsicht in das Absolute als Sein und Leben in absoluter Abstraktion von seiner Erscheinung und damit in absolut relationsloser Einheit abzielt, bildet das Absolute als „das Eine, sich selber, als sich *darstellend, darstellende* Eine Licht“, das die korrelationale Grundstruktur der „*Fünffachheit*“ in sich ursprünglich erzeugt (II/7: 172), den Zielpunkt der

³⁰⁰ In 3.3 wurde Fichtes Konzeption der philosophischen Kunst anhand dieser Fassung für sich rekonstruiert, und in 4.3 und 4.4 wurde der systematische Umfang von Fichtes Theorie der Erscheinung in dieser Fassung im Vergleich zur *WL-1804/II* und *WL-1805* vorläufig bestimmt.

aufsteigenden Argumentation im ersten Teil der *WL-1804/I*³⁰¹. In dieser Hinsicht lässt sich die *WL-1804/I* als Fichtes Versuch verstehen, die prinzipientheoretische Grundlage oder die „prima philosophia“ (II/8: 406)³⁰² der Wissenschaftslehre im Ganzen als eine Theorie der Erscheinung zu entwickeln, die allerdings je nach den unterschiedlichen Akzentuierungen innerhalb von Fichtes Gedankenführung auch andere Darstellungsformen – wie die *WL-1804/II* und die *WL-1805* zeigen – zulässt.

Die Art und Weise, in der sich das Programm der Wissenschaftslehre in der *WL-1804/I* mit der Theorie der Erscheinung deckt, hängt andererseits wie erwähnt in dieser Fassung besonders eng mit Fichtes methodologischem Anliegen zusammen, die neue Theorieform der Wissenschaftslehre in der Kommunikationspraxis des Vortrags zu erproben. Die Indizien für die Prominenz dieses Anliegens in der *WL-1804/I* wurden in der vorhergehenden Diskussion zum methodischen Grundansatz der Wissenschaftslehre von 1804-05 bereits aufgezeigt³⁰³: Die Konzeption und die Umsetzung der „philosophische[n] Kunst“ (II/7: 93) haben grundsätzlich zum Ziel, den operativen Ort der philosophischen Gedankenpraxis („das eigene drüber schwebende subjektive Bewußtsein des W.L. [*scil.* Wissenschaftslehrers]“, II/7: 74) in den Inhalt der Theorie reflexiv einzuholen und darin epistemisch zu legitimieren, sofern die Wissenschaftslehre als Theorie des Wissens nicht bloß über das Wissen theorisieren darf, sondern sich am Ort des faktisch philosophierenden Subjekts als die Selbsterkenntnis des Wissens erkennen muss. Dass Fichte in diesem Vortrag insbesondere daran interessiert ist, macht er auch für seine Zuhörer explizit: „Die Absicht ist ja hier nicht, das System der W.L. wie eine Rarität, vorzuzeigen. [...] Die Absicht ist, die Einsicht der W.L. in Ihnen selber in dem Innersten Ihrer Geister aufzubauen.“ (II/7: 122) Diese pädagogische Absicht verbindet sich aber intrinsisch mit dem systematischen Gedanken, dass das Wissen als Erscheinung – „absolute Darstellung, als sich absolut darstellend“ (II/7: 85) – ein ursprünglich selbstreflexives Prinzip ist, weil erst aufgrund dieser Konzeption des Wissens der Nachweis möglich ist, dass *wir* die philosophierenden eben in unserer philosophierenden Tätigkeit in *seinem* Selbstdarstellungsprozess einbegriffen sind (II/7: 123-124)³⁰⁴.

³⁰¹ Diese Grundstruktur, wie sich bald zeigen wird, bildet in der *WL-1804/I* von vornherein das Thema der Analyse. In diesem Maß nähert sich die Darstellungsform der *WL-1805* derjenigen der *WL-1804/I*: Der erste Teil der *WL-1805* geht auch vom der Relationsstruktur des Wissens als „Existenz“ aus und zielt auf die Selbstdarstellung des Absoluten bzw. die Selbstrepräsentation Gottes im Ich ab (vgl. 4.4).

³⁰² Zum architektonischen Sinn dieses Begriffs in Fichtes Systemkonzeption vgl. 1.4.

³⁰³ Vgl. das 3. Kapitel (insb. 3.1 und 3.3).

³⁰⁴ Das methodische Gegenteil einer solchen selbstlegitimierenden Theorie sieht Fichte in Schellings Identitätsphilosophie, die für Fichte eine ohne Selbsterkenntnis und daher ohne Evidenz behauptete Erkenntnisform darstellt: „daß ja an nichts anderes, an kein Wissen, ausser eben unserem faktischen Wissen gedacht werde, ausserdem fielen wir aus der ganzen Region der Klarheit, u. Energie heraus, und ob *ich* gleich

Mit Blick auf diese methodisch-systematische Doppelanlage kann gesagt werden, dass die *WL-1804/I* gerade als eine Erscheinungstheorie eine Methodenlehre ist (und umgekehrt)³⁰⁵. Hierdurch kommen die innere Struktur und die prinzipielle Funktion des Wissens anhand der Ausarbeitung der Erscheinungs- und Bildbegriffs in dieser Fassung zentrierter zur Sprache als in den anderen von 1804-05, obwohl sie in den letzteren der Sache nach identisch bleiben. Dieser Aspekt der *WL-1804/I* ist deshalb in der vorliegenden Rekonstruktion von Fichtes Theorie der Erscheinung von grundlegender Bedeutung. Im Folgenden sollen die Grundgedanken dieser Ausarbeitung anhand einiger wichtigen Argumentationsstationen im ersten Teil der *WL-1804/I* rekonstruiert werden. Die Begriffe von Darstellung, Erscheinung und Bild können dadurch terminologisch und systematisch genauer bestimmt werden: Fichte analysiert zuerst die Selbstverdoppelungsstruktur des Wissens als „absolute Darstellung“ (II/7: 85) und bestimmt sie anhand der Selbstreflexion des Philosophierenden auf die notwendige Prozessualität dieser Struktur weiter als „*absolutes Erscheinen*“ (II/7: 91). Darauf folgend werden die Grundform der Beziehung als solcher und die Implikation der fünffachen Form der Selbstkorrelation im Wissen mittels des Bildbegriffs, d. h. im Wissen als „sich als Bild bildende[m] Bild“ (II/7: 152) ausbuchstabiert. Auf dieser Grundlage soll ein Blick auf Fichtes Ausführungen zur Einheitsform des absoluten Lichts zum Ende des ersten Teils und zur Aufgabenstellung des zweiten Teils geworfen werden, womit die methodische Grundlage und das systematische Ziel der Letztbegründung der Wissenschaftslehre bestimmt werden können.

5.2.2 Die Selbstdarstellungsstruktur des Wissens

Vor dem Hintergrund der in den Prolegomena aufgeworfenen Frage nach absoluter Einheit nimmt der eigentliche Gedankengang der *WL-1804/I* im §4 einen bemerkenswerten Ausgangspunkt³⁰⁶. Er setzt ohne weiteres mit einer Zweiheit an und macht sie zum Thema der Analyse: „Satz: absolute Darstellung, als sich absolut darstellend. A – B.“ (II/7: 85) Der damit beschriebene Sachverhalt ist als ein streng immanentes Selbstverhältnis zu fassen. Obwohl sich

W.L. vorträge, so erhielten Sie doch keine, sondern al das beste, wenn das Glück noch recht gut wäre; ein Schellingisches *Identitätssystem*, mit einem entäusserten, verblaßten, u. getödteten absoluten.“ (GA II/7: 123-124)

³⁰⁵ In dieser Hinsicht greift Beeler-Port 1997 im Titel seiner Studie treffend auf Fichtes Metapher zurück, der zufolge die Aufgabe der Wissenschaftslehre in einer Transformation im Selbstverständnis des philosophierenden Subjekts, d. h. einer „Verklärung des Auges“ besteht: „Nicht die Dinge, sondern das Auge verkläre, mit denen [*sic*] Du die Dinge ansiehst.“ (GA II/7: 75, vgl. 78, ferner auch in der *WL-1804/II*: GA II/8: 316).

³⁰⁶ Zum Schluss des §3 bemerkt Fichte: „Schluß der Prolegomenen.“ (GA II/7: 83) Die folgenden Analysen ergänzen die in 3.3 vorgelegte Rekonstruktion der §§4-5 der *WL-1804/I* um ihre *systematische* Untermauerung: Die dort isoliert rekonstruierte Verfahrensweise wird in Wirklichkeit in erscheinungstheoretischen Überlegungen fundiert, die zum thematischen Kern der *WL-1804/I* gehören.

eine Darstellung überhaupt auf etwas beziehen muss, das dargestellt wird, und so ein Verhältnis von zwei Termen impliziert, ist die absolute Darstellung insofern *absolut*, weil sie nicht etwas außer sich, sondern eben nur sich selbst darstellt: In ihr sind „das *substantielle Seyn*, u. die Äusserung [...] durchaus unzertrennlich“ (II/7: 85). In diesem Sinne stellt sich die Darstellung „als *absolut* sich darstellend, von sich, aus sich, absolut selbstständig“ dar (II/7: 85). So gewiss sie als Selbstdarstellung eine Einheit bildet, so klar ist es zugleich, dass sie ohne eine interne Differenz oder eine Selbstverdoppelung des Wissens nicht auskommt. Denn Sein und Äußerung sind als unzertrennliche eben doch zwei, A und B. Die Entscheidung, die Suche nach Einheit mit der Analyse dieser Dualität ist deshalb bedeutsam, weil damit deutlich gemacht wird, dass die Einheit des Wissens, in der sein Absolutheitsbezug letztlich impliziert sein muss, nur im Licht seiner Nicht-Einheit bzw. seiner Selbstdifferenz verständlich zu machen ist.

Die Analyse dieser elementaren Dualität zeigt, dass ihre wesentliche und vollständige Form in einem geschlossenen Ganzen von fünf Relationsmomenten, d. h. in der Struktur der „Fünffachheit“ besteht, ohne dass Fichte an dieser Stelle den Begriff dafür einführt³⁰⁷. Sie entsteht dadurch, dass die zwei Momente von A und B in einem Wechselverhältnis zueinander stehen, das wiederum in zwei gegenläufigen Richtungen verdoppelt wird und so zwei Verhältnisse generieren, die in einem Mittelpunkt vereinigt werden. Das eine, „[d]as *reale* sichDarstellen“ (II/7: 85), basiert auf einer realistischen, quasi-ontologischen Auffassung, nach der A den Grund der eigenen Darstellung in sich hat und B als bloße Abspiegelung von A abhängig ist; das andere, „[d]er *ideale Widerschein*“ (II/7: 85) verkörpert umgekehrt eine idealistische, quasi-erkenntnistheoretische Auffassung, nach der B als Stellvertreter von A die Erscheinung von A selber bedingt und A folglich von B abhängig ist. Die vierpolige Korrelation, die sie ins Spiel bringen, verlangt folglich nach einem Einheitspunkt, aus dem diese Korrelation erst verständlich würde („ $A \times B$ “, II/7: 85)³⁰⁸. Es stellt sich heraus, dass dieser Einheitspunkt in der Einheit der Selbstdarstellung des Wissens besteht: „das *absolute Wissen* [...] ist nun die *Darstellung seiner selbst* als nothwendigen Principis seiner Erscheinung u. seines Seyns, in unzertrennlicher Einheit, u. umgekehrt“ (II/7: 86).

Ein solcher Einheitspunkt kann offensichtlich nicht so verfasst werden, dass er sich wiederum als ein Relatum unter anderen in einem Relationsgefüge befindet. So ist er genauer

³⁰⁷ Fichte führt den Begriff der Fünffachheit in der *WL-1804/I* relativ spät ein – wie oben erwähnt erst im Ergebnis des ersten Teils in §19 (GA II/7: 172). In der *WL-1804/II* wird er zum Ende des §4 ausdrücklich formuliert (GA II/8: 64). Seine Argumentation in §4 der *WL-1804/I* macht aber unverkennbar, dass die *Struktur* der Fünffachheit von Anfang an in der *WL-1804/I* bestimmend ist.

³⁰⁸ Eine konzise Zusammenfassung dieser Konstruktion unter Berücksichtigung ihrer Funktion in der *WL-1804/II* bietet Schnell 2023, 32-33. Zur Struktur der Fünffachheit in der *WL-1804/II* siehe ferner Janke 1993, 234-242.

nicht als Einheitspunkt, der inmitten einer Vielheit von Punkten stünde und die Möglichkeit einer Vielheit voraussetzte, sondern als die reine *Bewegung* des Beziehens als solche zu denken, die allen Relationen vorausliegt und sie zusammenhält. Aufgrund dessen, dass das Wissen als Einheitsprinzip von Einheit und Mannigfaltigkeit durch alle bestimmten Relationen und Relata hindurch geht, ohne in ihnen anzuhalten, nennt Fichte es die „reine Folge“ (II/7: 87). Diese lässt sich nicht auf Relata reduzieren, weil sie eben „das *Leben, u. Beleben* eben derselben in sich“, d. h. der Akt der *Relation* dieser Relata ist (II/7: 87). In ihrer Beweglichkeit und Lebendigkeit bleibt sie die Einheit eines Aktvollzugs, den Fichte hier erneut mit der intellektuellen Anschauung gleichsetzt (II/7: 87)³⁰⁹. Da sie ein Einheitsprinzip ist, das kraft seiner ursprünglichen Selbstbeziehung und -Verdoppelung Einheit wie Nicht-Einheit unmittelbar aus sich erzeugt und in sich vermittelt, charakterisiert Fichte sie mit der paradoxalen, aber folgerichtigen Wendung: „*reiner Sprung, saltus*, bei reiner Identität“ (II/7: 87).

Das Wissen als Einheitsprinzip ist also Beziehungsakt. Es liegt einerseits auf der Hand, dass der reine Beziehungsakt nicht objektiv gefasst, sondern nur innerlich und energisch vollzogen werden kann. Andererseits haben *wir*, die philosophierenden, es jedoch gerade in dieser Aussage objektiviert und als ein Nicht-Objektivierbares objektiv gefasst. Darauf macht Fichte aufmerksam, wenn er im §5 zur Übung der philosophischen Kunst aufruft: „Bedenken wir – dies ist die eigentliche philosophische Kunst der Besonnenheit, die in der W.L. am höchsten getrieben wird, u. durch welche erst W.L. ist – näher, was wir soeben in dem ganzen Räsonnement getrieben, u. etwa da wieder unvermerkt vorausgesetzt haben.“ (II/7: 91) Die Reflexion auf das, was wir im Erfassen des Wissens als reiner Akt selbst vollzogen haben, fordert zutage, dass wir *das Wissen* vollzogen haben, ohne uns dessen bewusst waren. Dort erfassten wir das Wissen als einen objektiven Begriff, aber seine Entstehung oder „Genesis“ blieb uns verborgen: „In jenem vorausgesetzten Begriff [...] sind uns keiner solchen Genesis bewußt. Wir *hatten ihn* eben.“ (II/7: 91) Bedenken wir aber, dass wir das Wissen eben als „die *Darstellung seiner selbst*“ (II/7: 86) begriffen haben, so leuchtet ein, dass unser Begriff des Wissens durch nichts anderes als die Selbstdarstellung des Wissens erzeugt wird: Es „ergriff *uns*, unser des W.L. *Bewußtseyn*, die *in ihm selber liegende Genesis* zur genetischen Einsicht, eben der Genesis.“ (II/7: 91) Diese Einsicht besagt, dass das Wissen nämlich nicht nur das Objekt unseres Begreifens war, sondern sich selbst begreift, indem wir es begreifen.

³⁰⁹ Hierbei ist insbesondere an die Konstruktion der intellektuellen Anschauung in der *WL-1801/02* zu denken, in welcher die intellektuelle Anschauung auch explizit durch „ein untrennbares *fünffaches*, als eine vollkommene Synthesis“ gekennzeichnet wird (II/6: 164).

Das Wissen ist nicht nur das objektiv unfassbare Einheitsprinzip aller Relationen, sondern zugleich die Selbstdarstellung dieser Einheit als das, was sie ist, die wir performativ realisieren, wenn wir sie objektiv denken und darstellen. Obwohl das Wissen bereits früher als eine rein selbstbezügliche Einheit konstruiert wurde, wird erst aufgrund unserer Selbstreflexion wird eine Einheit sichtbar, welche die operative Dualität unserer konstruierenden Tätigkeit und des Konstruierten in sich zu integrieren vermag. Auf dieser Grundlage wird das Konstruierte aber wahrhaft absolut, d. h. nicht mehr von uns bedingt. Es bedingt vielmehr sich selbst und tritt als eine sich *durch uns* darstellende Einheit hervor, die Fichte nun wie folgt charakterisiert: „*absolutes Erscheinen*, und das absolut erscheinende ohne irgend eine Voraussetzung“ (II/7: 91). Da es das Erscheinende und das Erscheinen zugleich ist, kann gesagt werden, dass es absolut erscheint und nichts als sein Erscheinen ist: „Also die Erscheinung *erscheint* absolut; das absolute Erscheinen eben drückt sich selber aus, u. stellt sich dar, als *seyn*. – Nicht *seyn*, ohne zu erscheinen: nicht *erscheinen*, ohne eben zu *seyn*[.]“ (II/7: 92)

Die Bestimmung des Wissens als absolutes Erscheinen formuliert an dieser Stelle ein Erkenntnisideal, das in der aufsteigenden Argumentation der *WL-1804/I* im Ganzen zu erreichen ist. Inhaltlich drückt es die Idee eines absoluten Selbstverhältnisses aus. Dessen Absolutheit besteht darin, dass es alles in sich umfasst und nichts außer sich hat: „Mithin wird das sich selbst begreifende durchsichtige Wissen eingesehen, als *Eins u. dasselbe* [...] mit dem absoluten, alles *Seyn umfassenden Seyn*, u[nd] alles *Seyn* ausser sich vernichtenden *Seyn*: daher als das absolute; durchaus *immanent* in ihm selber, als absolutes, ohne ein Aussersich“ (II/7: 114). Dies kann nur eingesehen werden, wenn wir wie im Fall der obigen Einsicht einsehen, dass sich das Wissen durch seine Erscheinung in uns in einer Selbstheit konstituiert, die uns durchquert, indem wir sie durchqueren. Dies wirklich und umfassend einzusehen, steht uns jedoch nicht ohne Weiteres frei. Fichte erinnert daran, dass „wenn in der W.L. ich, wie irgend ein Subjekt, die absolute Einheit darstellen soll, so ist ganz klar in mir fort das Darstellende vom Dargestellten geschieden; die Disjunktion bleibt, u. die Behauptung der Einheit ist bloss *Nichtreflexion*, Unbesonnenheit. Es ist nicht Darstellung, sondern bloss *Vorstellung*, welche in ihrer Wurzel Schein, u. Irrthum bei sich führt.“ (II/7: 113) Die Aufgabe besteht folglich darin, dass wir „uns in die Bedingung versetzen, daß in, an uns, u[nd] als wir selber, die absolute Einheit sich darstelle.“ (II/7: 113) Das erfordert die Reflexion auf alles, das wir in unserer erkennenden und reflektierenden Tätigkeit tun und den Nachweis, dass all dies nicht aus unserer Willkür folgt, sondern zum Selbstdarstellungsprozess des Wissens notwendig gehört. In diesem Sinne fährt die aufsteigende Argumentation im ersten Teil der *WL-1804/I* in die Gegenrichtung derjenigen im ersten Teil der *WL-1804/II*: Während die Wahrheitslehre der

WL-1804/II einen *subtraktiven* Prozess darstellt, indem alles, was nicht dem reinen lebendigen Sein des Wissens gehört, von ihm abgezogen wird, vollzieht sich im ersten Teil der *WL-1804/I* ein *additiver* Prozess, der zeigt, dass alles, was scheinbar von unserer subjektiven Reflexion auf dem Wissen auferlegt wird, in Wahrheit im absoluten Selbstverhältnis des Wissens liegt³¹⁰.

5.2.3 Das Bild und die fünffache Form der Korrelationalität

Zu diesem Zweck ist die Struktur entscheidend, die Fichte mittels des Bildbegriffs konstruiert. Während die Begriffe von Darstellung und Erscheinung in Fichtes Argumentation größtenteils als Synonymen behandelt werden und sich gemeinsam auf die selbstbezügliche Struktur wie die prozesshafte Selbstentfaltung des Wissens beziehen, bestimmt Fichte mit dem Bildbegriff spezifischer die Form der Beziehung, in der sich das Wissen als Unterscheidungs- und Verbindungsprinzip schlechthin („das analytische sowohl als synthetische Princip“, II/7: 201³¹¹) konstituiert. Die Frage, die zur Explikation dieser Form führt, lässt sich wie folgt formulieren: Wenn das Wissen ein allumfassendes und absolut immanentes Selbstverhältnis ist, wie kann aus ihm heraus verständlich gemacht werden, dass wir uns immer wieder von ihm unterschieden finden, und dass es in sich über sich hinaus auf so etwas wie ein Absolutes weist? Die Bestimmung des Wissens als Bild leistet in diesem Zusammenhang eine grundlegende Funktion, sofern das Verhältnis von unserem faktischem Wissen und dem absoluten Wissen an sich und das Verhältnis vom absoluten Wissen und dem Absoluten die zwei Eckpunkte in der Relations Ganzheit des Wissens bilden und gleichermaßen in der Form des Bildverhältnisses im Wissen begründet werden können. Das geschieht dadurch, dass Fichte den Bildbegriff im §16 einführt und beide Verhältnisse auf die Bestimmung des Wissens als „sich als Bild bildendes Bild“ (II/7: 152) zurückführt.

Die Frage nach dem Grund unseres Verhältnisses mit dem Wissen ergibt sich zunächst aus der folgenden Sachlage. Wir gelangen in der fortlaufenden Reflexion auf dieses Verhältnis zu zwei Perspektiven, in denen sich das Wissen uns darstellt. Sie sind scheinbar miteinander

³¹⁰ Dieser bedeutender Unterschied betrifft aber letztlich nur die Darstellungsform beider Fassungen und nicht deren Substanz, weil die *WL-1804/II* dasselbe in ihrem zweiten Teil (der „Erscheinungslehre“ im engeren Sinne innerhalb der Sonderform der *WL-1804/II*) leistet. Dazu mehr im Folgenden und in 5.3.

³¹¹ Der Gedanke des analytisch-synthetischen Prinzips hat Fichte bekanntlich zuerst in §3 der *GWL* formuliert (GA I/2: 274) und bleibt auch in der *WL-1804/II* durchgängig bestimmend (GA II/8: 86, 132, 246). In der *GWL* ist dieser Gedanke allerdings an die *quantitative* Differenzstruktur („Teilbarkeit“) gebunden, die in der mittleren Wissenschaftslehre in der tieferlegenden *qualitativen* Differenzstruktur begründet wird. Die Rede in der *WL-1804/II* davon, dass das Prinzip der Einheit zugleich Prinzip der Disjunktion sein muss (GA II/8: 86), ist im letzteren Sinne zu verstehen. Eine Besonderheit der *WL-1804/I* besteht in diesem Zusammenhang darin, dass die Bestimmung dieses Prinzips sachlich, obwohl nicht expressis verbis, durch den Bildbegriff erfolgt.

unvereinbar, zugleich aber voneinander untrennbar. Fichte formuliert diese Sachlage so: „sichtbar, daß dort, wo *wir selber* in die Evidenz, also die *Evidenz* in sich verloren ging, in der That reine Einheit war; hier aber die Evidenz sich selber wieder intelligirt, daher in eine Duplicität sich spaltet“ (II/7: 148) Diese zwei Perspektiven folgen ihrerseits aus der Unterscheidung und dem Wechselspiel der zwei Grundformen unserer Erkenntnis, die Fichte als „Intuition“ (II/7: 119) und „Intelligiren“ (II/7: 120) bezeichnet: Die Intuition oder Anschauung tritt ein als „Ausdruck der absoluten Kategoricität, Evidenz, auf sich selber beruhenden Gewißheit“ (II/7: 118), wenn wir im unmittelbaren Vollzug des Einsehens mit der Selbstdarstellung des Wissens zusammenfallen, und das Intelligieren oder Begreifen vollziehen wir, wenn wir das Wissen *als* das, was es ist, „nicht unmittelbar, sondern durch einen *Stellvertreter*“ (II/7: 119-120) erfassen³¹². Wir wissen, dass beide „organisch zusammenhängen, u. eins ohne das andere nicht möglich sind: – Kein Stellvertreter, ohne prius. Wiederum dieses prius [ist nicht ohne seinen Stellvertreter, L. I.]“ (II/7: 121) Doch kommen wir aus dem Gegensatz beider Erkenntnisformen zueinander nicht heraus, solange nicht erkannt wird, dass eben dieser Gegensatz in einer Einheit fundiert ist, die im und vom Wissen selbst erzeugt wird. Die Aufgabe lautet folglich: „Diese Duplicität der Standpunkte aber kann doch nicht in dieser Willkür bleiben, sondern muß gebracht werden auf eine feste Regel[.]“ (II/7: 148) Mit anderen Worten muss gezeigt werden, dass die Erzeugung der Duplizität von reiner Einheit und Duplizität, unmittelbarem Einsehen und vermittelter Repräsentation, eine *gesetzmäßige* Struktur im Wissen bildet und aus der Einheit seiner Selbstdarstellung hervorgeht.

Fichte weist darauf hin, dass die Aufgabe ihre eigene Lösung enthält. Indem wir das innere Wesen des Wissens, das wir mit Blick auf seine reine Einheit „als absolutes“ fassen (II/7: 151), von seiner äußeren Darstellungsform unterscheiden, fassen wir dieses Verhältnis bereits implizit als ein Abbildungsverhältnis auf: „Ja in die innere Energie und Wesen des Absoluten an sich, können wir nicht eindringen; wir haben daher nicht dieses Wesen unmittelbar, sondern nur seine *Repräsentation*, Bild, Widerschein, Aeßerung, Stellvertreter, und sind selbst dieses Bild.“ (II/7: 151-152) Die Selbstdarstellung des Wissens in uns erweist sich damit als „ein *absolutes sich abbilden* [...], und so gewiß dieses sich abbilden *energisch, u. realiter* ist, so ist es *Bild, als Bild*; sich als Bild *bildendes* Bild.“ (II/7: 152) Darin liegen „zwei schlechthin [...] verknüpfte Bestimmungen“ des Bilds (II/7: 152), die Fichte wie folgt analysiert.

³¹² Hier kann man die erste Ausarbeitung des im ersten Teil der *WL-1804/II* zentralen Verhältnisses von Licht und Begriff sehen, wie Fichte selbst im zweiten Vortrag explizit zu verstehen gibt (GA II/8: 138).

Das quasi-subjektive, aktive Moment des Bilds drückt sich durch die Verbform „bilden“ aus: „Zuförderst: es *bildet*.“ (II/7: 152)³¹³ Das Bilden ist eine Tätigkeit. Es wird hier in der reinen Beweglichkeit eines unmittelbaren und erzeugenden Aktvollzugs gefasst: Das Bild bildet „schlechthin durch sein Seyn, und in seinem Seyn, unmittelbar, ohne daß dazu etwa noch ein anderer Grund oder Triebfeder hinzu kommen müste [...]. *Es bildet* = innere *Genesis*, u. *Durchsichtigkeit* von sich, aus sich durch sich, ist an sich reine Genesis[.]“ Es ist die reine Einheit dieses Vollzugs des Bildens, „die unmittelbare faktische *sichDarstellung* des reinen Bildens“, die uns begegnete, als wir das innere Wesen des Wissens zu erfassen versuchten. Dieses Wesen als reine Genesis objektiviert sich nicht. Es ist in diesem Sinne „*ihm selber* unsichtbar“ und wird nur von uns intelligibel eingesehen. Dennoch ist es nichts anderes als die Tätigkeit des Bildens, die seine eigene unobjektivierbare Innerlichkeit im Vollzug erzeugt und sich gleichzeitig als Gebildetes entäußert. Daraus folgt, dass das Absolute als inneres Wesen nicht schlechthin jenseits des Bilds, sondern in Wirklichkeit *nur* in seinem Bild liegt: „das absolute *ist*, d. h. existirt ausser sich nur in seinem Bilde, welches Wir selber in unserm innern Wesen sind“. Das Absolute ist im Bild unsichtbar, weil es im Vollzug des Bildens liegt .

Das quasi-objektive, nachahmende Moment des Bilds drückt sich andererseits in der Prädikationsform aus: „es *ist* Bild, schlechthin als Bild, steht *also* da“ (II/7: 153)³¹⁴. Das Bild ist ein Produkt des Bildens. Es ist also etwas, das objektiv erfassbar ist. In dieser objektiven Form weist es über sich hinaus auf ein von ihm Abgebildetes und versteht sich als bloßes Abbild von diesem: „als Abbild des *Urseyns*, rein formaliter; des von ihm *absolut abgesonderten*, und nur durch den Stellvertreter, aber *als Stellvertreter*, in ihm liegenden.“ Da das Absolute durch seinen Abbild angeschaut wird, charakterisiert Fichte sein Verhältnis zum Abbild als „*[r]uhende Intuition*“, und diese Intuition wiederum als das wahre Sein des Wissens: „In diesem durchaus Einen, ewig sich selber gleich bleibenden Hinschauen des Absoluten aus sich heraus besteht eben sein d[es] W[issens] Seyn.“³¹⁵ Das Wissen als diese Anschauung kann sich demnach als das Bild des Absoluten verstehen: „*nicht* [...] *das absolute selber*, u. in sich, aber sie ist *das Seyn* des Absoluten: seine Existenz, rein als solche, ausser sich.“ Damit wird das, was Fichte früher als die „Sichtbarmachung und Manifestation des absolut unsichtbaren, als solchen“ (II/7: 131) bezeichnet, im Bild geleistet. Ist das Wissen das Bild des Absoluten, und sehen wir die Selbstdarstellung des Wissens in uns ein, so können wir uns auch als Bild des Absoluten verstehen: „Sein Seyn, und unser Seyn sind daher ganz u. gar ein u. eben

³¹³ Die folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

³¹⁴ Die folgenden Zitate in diesem Absatz (sofern nicht anders angegeben) beziehen sich auf diese Seite.

³¹⁵ Ergänzung der Herausgeber des Bands II/7.

dasselbe Seyn.“ Fichte resümiert darauffolgend im §17: „Wir fanden [...] Uns selbst in unserm inneren Wesen als bildendes Bild des Absoluten in seinem *absoluten Seyn*, und bilden; sonach sein Seyn, u[nd] Leben, und das unsrige, als völlig dasselbe.“ (II/7: 155)

Das Wissen als Bild schlägt also gleichsam eine Brücke zwischen uns und dem Absoluten, indem die Grundform der Beziehung als solche im Bild gegründet wird. Diese Form besteht in der Relationseinheit, die sich früher in der Strukturanalyse der absoluten Darstellung in der Form der Fünffachheit entfaltet hat, die nun aber nicht mehr faktisch vorgefunden, sondern genetisch und erzeugend eingesehen wird. Das Bild differenziert sich, wie Fichte es ausdrückt, subjektiv in das „Bilden“ und objektiv in das Bild „als“ das, was es ist, d. h. als ein Gebildetes. Es vereinigt somit die Unmittelbarkeit des aktiven Einsehens und die Vermitteltheit des objektiviert Gesehenen in sich, die in verschiedenen Formen von Intuition und Intelligieren in unserer Erkenntnis des Wissens auseinanderfallen. Im Bild werden aber genauer besehen nicht nur die Tätigkeit des Bildens und das Produkt des Bildens, sondern wieder zwei Formen ihres Verhältnisses zueinander voneinander unterschieden. Geht man von dem zuletzt von Fichte konstruierten Verhältnis vom Absoluten und Wissen aus, so kann man diese Verhältnisse einmal idealistisch und ein anderes Mal realistisch wie folgt interpretieren: Im idealistischen Verhältnis bildet das Bild das Verhältnis des Bilds und des Absoluten, worin das Absolute unselbstständig ist, weil es nur im Bild existiert; im realistischen Verhältnis bildet das Bild das Absolute ab und bildet sich in einem damit als das unselbstständige Abbild des Absoluten als Ursein. Diese vierpolige Korrelation von bildender Tätigkeit, Bild als Produkt des Bildens, die Abhängigkeit des Abgebildeten vom Bild und die Abhängigkeit des Bilds vom Abgebildeten wird unmittelbar im Bild, d. h. im Wissen vereinigt, sofern es sich eben als Bild bildet und das korrelationale Ganze in einem Schlag erzeugt.

5.2.4 Die Selbstdarstellung des absoluten Lichts

Fichte loziert diese fünffache Struktur zuletzt im Hauptresultat des ersten Teils der *WL-1804/I* im §19. Die Voraussetzung dafür besteht darin, dass wir unser „Sehen“ (II/7: 167), d. h. die von uns in unserer Erkenntnis des Wissens faktisch vollzogene Tätigkeit, als eine Form der bildenden Tätigkeit erkennen: Erkennen wir das Wissen überhaupt in bildlicher Form und in der begrifflichen Bestimmtheit *als* Bild, so kann dieses Erkennen nicht ohne „*eine dasselbe bildende Energie*“ (II/7: 168) zustande kommen, die wir vollzogen haben. Wir haben das Wissen nämlich *gebildet*. Das ist entscheidend, sofern wir dadurch erkennen können, dass diese bildende Tätigkeit nicht mehr aus dem Wissen herausfällt, sondern eben in seinem Wesen als

sich bildendem Bild begründet ist. Sie ist dann nicht mehr bloß uns als zufällig denkenden Subjekten, sondern wesentlich und notwendig dem Selbstdarstellungsprozess des Wissens zuzurechnen, d. h., sie ist nicht anderes „als die Energie *in uns selber* zu dem Bilde in uns selber, oder besser, denn *Wir als Energie, zu Uns, als Bilde*“ (II/7: 169). Wir sind im Wissen als seine selbstbildende Tätigkeit. Durch diese Erkenntnis entfällt die operative Distanz zwischen uns und dem Wissen: „Die Disjunktion zwischen ihm u. uns ist durchaus nur scheinbar“, „denn das absolute Wissen, u. Sehen, ist ein *sich darstellen*, als sehen, wirkliches wahres *immanentes* Sehen des Sehens; und sich darstellen als Wissen, *sind wir selber*.“ (II/7: 171)

Die sich daraus ergebende Einsicht in der absoluten Immanenz des Wissens legt Fichte in einer komplexen Bestimmung des Wissens dar: „Das absolute Wissen absolute darstellend sich als darstellend als rein aus sich u. durch sich bildend darstellend“ (II/7: 171)³¹⁶. Diese Bestimmung setzt sich aus vier Wesensmomenten zusammen, die Fichte vor ihrer Formulierung und hinführend zu ihr einzeln und in der folgenden Reihenfolge artikuliert. 1.) „Es *stellt sich dar* einfach, als absolute Intuition.“ Das ist der Akt der Darstellung, den man als das reale Moment des Bildens verstehen kann: Es vollzieht sich wirklich und unmittelbar ein Darstellen. 2.) „Als *sich* darstellend, [...] in Absoluter Identität mit seinem *Seyn*: dieses *Sich*, als absolut geschlossene Einheit daher, als *Ich* – Ich bin – muß daher in der *Intuition* liegen.“ Das „Sich“ oder „Ich“ (oder „Ichheit“, wie man mit dem frühen Fichte auch sagen könnte) drückt das Selbstverhältnis des Wissens, d. h. das ideale Moment des Bildens und den Grund ihrer Selbsterkenntnis aus. 3.) „Als *unbedingt*, u. *absolute* sich darstellend, von sich, aus sich durch sich, darstellend; ist in der Einheitsform der Anschauung die *Energie*[.]“ Die Absolutheit des Sich-Darstellens gehört zu dem, als was das Wissen sich darstellt, sie resultiert aber aus der Unmittelbarkeit der bildenden Tätigkeit, die wir wirklich vollzogen haben, und kann als das reale Moment des Gebildeten verstanden werden. 4.) „Endlich, als *darstellend*, dem materialen Gehalte nach: in der *Anschauungsform*, also als reine *innere* [...] *Form des darstellens*[.]“ Das Produkt des Sich-Darstellens des Wissens ist nämlich nichts konkretes oder bestimmtes, sondern die reine Form der Darstellung, die als solche in der Sich-Darstellung des Wissens als Darstellung zum Gehalt der Darstellung wird und das ideale Moment des Gebildeten bildet.

Die innere Korrelationsstruktur dieser vier Momente gründet „mit einem Schlage“ im Wissen als einem fünften und dem ursprünglichen Einheitsprinzip, das Fichte nun in seiner absoluten Einheit als „das schlechthin sich in sich selber bildende Licht und

³¹⁶ Die folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

Wissen“ bezeichnet (II/7: 172)³¹⁷. Nichts mehr steht außer ihm. Sofern seine Selbstdarstellung mittels unserer bildenden Tätigkeit wirklich in uns vollzogen wird, werden alle Momente ihrer komplexen Einheit notwendig mitgesetzt. Hier kann Fichte das Hauptresultat zusammenfassen: „Der Eine Urgrund der Disjunktion u. Konjunktion der Glieder ist nun das Eine, sich selber, als sich *darstellend*, *darstellende* Eine Licht. (wie ja schon die Phrase Disjunktion, u. Konjunktion ausdrückt und *Fünffachheit* ausdrückt). – Und alle die Glieder, selbst das *absolute in seinem Seyn* nicht ausgenommen, sind nicht an sich, sondern sie sind nur als das Licht, u. seine nothwendigen Modifikationen; und das Eine absolute ist kein Seyn, sondern das ewige, unmittelbar unzugängliche, u. nur in seiner Sichdarstellung als Ich in seiner Lebendigkeit heraustretende Licht.“ Das Licht ist das *erscheinende* Absolute, d. h. das Absolute in seiner ursprünglichen Selbstdarstellung, d. h. im Wissen. In ihm fallen wir, das Wissen und das Absolute „in seinem Sein“, d. h. in seiner unmittelbaren Unzugänglichkeit als Modifikationen des Lichts zusammen. Das Licht ist aber nicht bloß unmittelbar-unzugänglich, sondern stellt sich „als Ich“, d. h. als das Selbstverhältnis des Wissens dar und wird als unzugänglich zugänglich. Im strengen Sinne kann daher nicht gesagt werden, dass das Licht das Absolute an und in sich ist, denn es ist das absolute Wissen als die selbstdarstellende Selbstdarstellung des Absoluten³¹⁸. Aufgrund seiner inneren Relationalität bringt es unmittelbar die korrelationale Matrize, d. h. die Fünffachheit mit sich. Fichte bezeichnet die Selbstdarstellung des Lichts daher als eine *Synthesis*: „Daher ist diese Synthesis die seinige, u. die absolute.“ Mit dem „*sich darstellen* als sich darstellen des Lichts“, so Fichte, ist „der Standpunkt der W.L.“ erreicht, d. h. es hat sich tatsächlich absolute Einheit in uns dargestellt. „Die HauptAufgabe ist nun gelöst.“

In einem damit kündigt Fichte aber an, dass das Begründungsprogramm der Wissenschaftslehre noch nicht am Ende ist: Wie wir aus der absoluten synthetischen Einheit des Lichts „heraus zu andern kommen mögen, muß sich in der Folge ergeben.“ (II/7: 172) Das klingt zunächst danach, als ob wir nun zum Standpunkt des gewöhnlichen Wissens herabsteigen könnten. Eine solche Bewegung hätte den Sinne einer Ableitung von Prinzipiaten aus dem höchsten Systemprinzip und vollzöge ein „Heruntersteigen in der Deduktion“ (II/7: 211). In Wahrheit ist die Voraussetzung dafür noch lange nicht geschaffen. Bereits in §20 weist Fichte darauf hin: „Der *Eine Mittelpunkt* ist noch nicht recht klar geworden. oder, was ist Licht –. Ich werde Sie zu dieser Klarheit führen, durch Hinaufsteigen zu dem höchsten bisher uns

³¹⁷ Die folgenden Zitate in diesem Absatz beziehen sich auf diese Seite.

³¹⁸ Beeler-Ports These, dass Fichte im §19 das Licht als Synonym des absoluten Wissens versteht, trifft m. E. grundsätzlich zu (1997, 229). So ist m. E. auch seine Kritik an die von Meckenstock und Lauth vertretene Auffassung, dass das Licht an dieser Stelle als das Absolute im Sinne einer absolut relationslosen Einheit zu verstehen ist, zuzustimmen (1997, 232-233).

noch verborgnen Standpunkte[.]“ (II/7: 173) Dementsprechend und im Rückblick auf das Ganze des bisherigen Gedankengangs charakterisiert er in §26 die beiden Hauptteile dieser Wissenschaftslehre als zwei *Aufstiegsbewegungen*. Der erste Aufstieg führte zum „Standpunkt der reinen Einheit des qualitativen Lichts“ (II/7: 210), der in §19 erreicht wurde. Ein zweiter, darauffolgende Aufstieg war dennoch aus dem folgenden Grund notwendig: „Da wir aber dort entdeckten faktisch, daß dieses sich spalte, ohne daß wir den analytischen Punkt der Spaltung, daher ihren genetischen Grund entdecken konnten, so sind wir seitdem (von der deutlich ausgesprochenen Aufgabe an, den Einheits- und Disjunktionspunkt der idealistischen Ansicht der W.L. u. der realistischen des gewöhnlichen Wissens zu finden) von dieser Fakticität zu immer hellerem Intelligiren derselben aufgestiegen.“ (II/7: 211) Was bei dem Abschluss des ersten Teils fehlt, ist nämlich nicht die Erkenntnis der absoluten Einheit, sondern die Erkenntnis *der Erkenntnis* davon, die Selbsterkenntnis der Wissenschaftslehre: „die absolute SichBegründung der W.L.“ (II/7: 196). Da auf der Grundlage dieser Begründung der Mittelpunkt der absoluten Einheit des erscheinenden Absoluten und der absoluten Mannigfaltigkeit des gewöhnlichen Wissens bestimmt wird, stellt sie eine *letzte* Begründungsaufgabe dar, im Anschluss an die der Abstieg zur Deduktion möglich wird: „Es ist natürlich, daß bei der Vollendung des letztern aufsteigens der Inversions[-]Punkt, zum Heruntersteigen in der Deduktion genetisch [...] heraustreten muß[.]“ (II/7: 211)

Damit ist die Aufgabe des zweiten Teils der *WL-1804/I* bestimmt. Diese Aufgabenstellung steht derjenigen im zweiten Teil der *WL-1804/II* durchaus nahe. In beiden Fällen steht nach der Selbstdarstellung der absoluten Einheit in uns die *reflexive Legitimation* dessen noch aus, was wir dabei eingesehen haben. Das, was wir dabei als absolute Einheit eingesehen haben, ist in beiden Fassungen eine Einheit, die uns umfasst. Sie wird in beiden Fällen freilich in einem wichtigen Aspekt unterschiedlich konstruiert: Sie ist in der *WL-1804/I* die *analytisch-synthetische* Einheit des sich als sich darstellend darstellenden Lichts und in der *WL-1804/II* die *relationslos-differenzlose* Einheit des lebendigen Seins als „in sich geschlossenes Singulum“ (II/8: 242). Dies ändert jedoch prinzipiell nicht daran, dass wir dabei noch zu keiner Einheit gelangen sind, in der absolute Einheit und absolute Mannigfaltigkeit gleichermaßen begründet sind und aus der beide genetisch hervorgehen können. Im strengen Sinne muss daher gesagt werden, dass erst eine *solche* Einheit, d. h., weder die analytisch-synthetische Einheit des absoluten Lichts noch die reine Einheit des lebendigen Seins die wahrhaft absolute Einheit ist. Um diese letztere Einheit zu erreichen, ist aber wie oben zitiert „die absolute SichBegründung der W.L.“ (II/7: 196) nötig. Die Letztbegründung der Wissenschaftslehre erreicht erst dadurch ihr eigentliches Ziel.

Es ist klar, dass die Ausführung dieser letztbegründenden Aufgabe nicht ohne die methodologisch-systematischen Grundlagen möglich ist, die Fichte im ersten Teil der *WL-1804/I* im Rahmen einer Analyse des Wissens als Erscheinung herausarbeitet. Seine Absicht in diesem großen Argumentationsbogen ist es, die ursprüngliche Selbstreflexivität des Wissens so zu bestimmen, dass aus ihr heraus die notwendige Beziehung des Wissens zu uns als faktisch philosophierenden Subjekten wie zum Absoluten als unmittelbarem lebendigem Sein verständlich gemacht werden kann. Dies erfolgte in der Bestimmung dieser Reflexivität in der Grundform der Beziehung, die mit den Begriffen von Darstellung, Erscheinung und Bild jeweils auf verschiedenen Reflexionsebenen bezeichnet, aber letztlich auf die einheitliche Struktur des absoluten Selbstverhältnisses – des absoluten Lichts – zurückgeführt wird. Dabei war die Methode der philosophischen Kunst, d. h. der metatheoretischen Selbstreflexion des Philosophierenden nicht nur in jedem Schritt operativ wirksam. Sie wird selbst zur Sache der Theorie, sofern sich die Theorie des Wissens, indem sie das Wissen als ein sich als Bild bildendes Bild bestimmt, eben durch diese Selbstreflexion als ein Bild des Wissens, und zwar zugleich im genetivus subiectivus und im genetivus obiectivus verstehen und legitimieren muss. Die Theorie des Wissens kann nicht sein, was sie ist, ohne dass das Wissen in ihr als in seinem eigenen Bild zu sich selbst kommt. Denn das Medium, in dem diese selbstreflexive Legitimation stattfindet und das sie ursprünglich ermöglicht, ist nichts anderes als das Wissen als sich als Bild bildendes Bild. In diesem Licht gilt: „Infolgedessen stellt die Fichtesche Bildlehre nichts Anderes dar als eine fortschreitende und ‚verinnerlichende‘ Reflexion über die Art und Weise, wie das Prinzip sich selbst begreifen lässt – eine Reflexion, welche somit die Legitimierung dessen bietet, was eine Erkenntnis eben zu einer Erkenntnis macht.“³¹⁹

5.3 Absolute Erscheinung als Prinzip der *WL-1804/II*

5.3.1 Die Funktion und Struktur der „Phänomenologie“ der *WL-1804/II*

Der zweite, explizit als „*Phänomenologie*, Erscheinungs- und Scheinlehre“ (II/8: 206, 228) bezeichnete Teil der *WL-1804/II* erfüllt die im zweiten Teil der *WL-1804/I* formulierte Letztbegründungsaufgabe. Sie tut dies in einer eigenständigen Argumentationslinie, die der Sonderstruktur dieser Fassung der Wissenschaftslehre entspricht. In 4.3 wurde gezeigt, inwiefern der erste Teil, d. h. die Wahrheitslehre der *WL-1804/II* sich als eine von der Theorie

³¹⁹ Schnell 2016, 55.

der Erscheinung getrennten Darstellung von Fichtes Theorie des Absoluten verstehen lässt. Die dort vorgeschlagene These, dass diese spezifische Trennung von Absolutheitstheorie und Erscheinungstheorie in den anderen Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 nicht stattfindet, kann nun mit Blick auf die vorhergehenden Analysen des ersten Teils der *WL-1805* und der *WL-1804/I* bestätigt werden. In beiden Texten bringt Fichte das Absolute und das Wissen als seine Erscheinung zugleich in den Blick und stellt keinen Versuch an, das Absolute rein für sich zur Darstellung zu bringen. Obwohl die *WL-1805* in dieser Hinsicht ausführlicher vorgeht als die *WL-1804/I*, gilt es für beide Fassungen, dass sich in ihnen die Wissenschaftslehre als solche mit der Theorie der Erscheinung deckt. Aufgrund der einzigartigen Unterscheidung der Wahrheitslehre und Erscheinungslehre in der *WL-1804/II* muss der in dieser Fassung als Erscheinungslehre bzw. Phänomenologie bezeichnete Textteil als eine Erscheinungstheorie im engeren Sinne, d. h. im Zusammenhang mit bzw. im Unterschied zur Wahrheitslehre verstanden werden³²⁰. Dieser Zusammenhang bedingt die eigenständige Argumentationslinie der Phänomenologie der *WL-1804/II*.

Anhand des Grundgerüsts dieser Argumentationslinie soll im Folgenden zweierlei gezeigt werden. Es ist zum *ersten* im Anschluss an die aus der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* übrigbleibende Problematik zu zeigen, wie die Einsicht in das Absolute als Sein und Leben, die das Ergebnis der Absolutheitstheorie dieser Wissenschaftslehre darstellt, in die Argumentation der Phänomenologie übergeht und dadurch in einen anderen Begründungszusammenhang integriert wird, als in der Absolutheitstheorie allein sichtbar war. Mit anderen Worten soll gezeigt werden, dass Fichtes Konstruktion der Absolutheitstheorie in der *WL-1804/II* eben darauf abzielt, die Unselbstständigkeit einer *Theorie* des Absoluten und die Notwendigkeit der *Begründung* dieser Theorie im Rahmen einer Theorie der Erscheinung aufzuweisen.

Das wäre schon an sich eine bedeutende Einsicht in dem, welchen systematischen Stellenwert der Absolutheitsgedanke in Fichtes Systemkonzeption überhaupt einnimmt. Fichtes Argumentationslinie in der Phänomenologie der *WL-1804/II* ist allerdings nicht darauf beschränkt, den Absolutheitsgedanken als ein Stück Erkenntnis im Wissen als der Erscheinung des Absoluten zu legitimieren. Sie erhebt vielmehr den Anspruch, die Erkenntnis des Absoluten in der *Totalität* alles Wissens so zu verorten, dass die reine, d. h. differenzlose und relationslose Einheit, die sich in dieser Erkenntnis darstellte, und jene Totalität, die die absolute

³²⁰ Da der Begriff der „Erscheinungslehre“ sowohl den zweiten Teil der *WL-1804/II* als auch Fichtes Theorie der Erscheinung im größeren Kontext der mittleren Wissenschaftslehre bezeichnen kann, wird in diesem Abschnitt der zweite Teil der *WL-1804/II* spezifisch als „Phänomenologie“ bezeichnet.

Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens in sich umfasst, wechselseitig miteinander vermittelt und in einer letzten allumfassenden Einheit fundiert werden können. Mit anderen Worten transformiert Fichte die *exklusive* Einheitskonzeption, die in der Wahrheitslehre durch die alles ausschließende Einsicht in das Absolute zur Sprache gebracht wird, in eine *inklusive* Einheitskonzeption, die die Idee der absoluten Einheit nicht im Sinne der reinen Einheit, sondern im Sinne einer in sich differenzbildenden, relationsstiftenden und mit Totalität schlechthin zusammenfallenden Einheit, d. h. einer *Alleinheit* interpretiert.

Angesichts der in der *WL-1804/II* leitenden einheitstheoretischen Fragestellung, derzufolge das Prinzip absoluter Einheit „das Princip der erscheinenden Einheit und erscheinenden Disjunktion zugleich“ zugleich sein muss (II/8: 86), ist demnach anzunehmen, dass das Prinzip der Wissenschaftslehre erst angemessen bestimmt werden kann, wenn die Idee der absoluten Einheit im Sinne von Alleinheit auf der Grundlage transzendentaler Reflexion zur Geltung gebracht wird. Da das Prinzip der Wissenschaftslehre mit dem Anspruch auf Letztbegründung, d. h. eine Begründung, die nicht wieder begründungsbedürftig ist, verbunden ist, kann diese Aufgabe auch erst mit der Artikulation des transzendentalen Alleinheitsgedankens wahrhaft erfüllt werden. Es ist daher mit Blick auf die Problematik der Letztbegründungsform der Wissenschaftslehre zum *zweiten* zu zeigen, wie Fichte die Idee der absoluten Einheit in der Phänomenologie einer Neuinterpretation unterzieht und die prinzipientheoretische Letztbegründung der Wissenschaftslehre dadurch zum Abschluss bringt³²¹.

Beide Ziele der folgenden Diskussion beziehen sich nicht äußerlich aufeinander und sind vielmehr in dem strukturierten Ganzen von Fichtes Argumentation in der Phänomenologie verankert. Dieses von großer Komplexität gekennzeichnete Ganze ist im Vergleich zu der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* weniger beachtet, aber in der neueren Forschung bereits durch

³²¹ An diesem Punkt folge ich R. Barth, der das Begründungsprogramm der gesamten *WL-1804/II* und folglich auch der Phänomenologie am Leitfaden der Problematik absoluter Einheit interpretiert. Er vertritt im letzteren Bezug die Doppelthese, dass die Phänomenologie eine zweite Konzeption der absoluten Einheit vorlegt, die von derjenigen der Wahrheitslehre sinnvoll zu unterscheiden ist, und dass nicht die erste, sondern die zweite Einheitskonzeption das *Prinzip* der absoluten Einheit in den Blick bringt: „Diese Funktion des absoluten Einheitsprinzips muß in der Phänomenologie erschlossen werden. Hier wird also der oben als prinzipienlogischer Einheitssinn ausgewiesene und von einer differenzlosen Einheit zu unterscheidende Begriff einer absoluten Einheit einschlägig.“ (2004, 298) Wie in 4.3 argumentiert wurde, teile ich seine Auffassung nicht, dass der Grundsatz der Wahrheitslehre „ein bloßer Abschlussgedanke [ist], dessen Realität in einer Wissenstheorie allererst nachzuweisen ist.“ (2004, 298) Trotz dieses Unterschieds stimme ich mit ihm aber wiederum darin überein, dass aufgrund der Differenzlosigkeit und Relationslosigkeit des Absoluten dem Ergebnis der Wahrheitslehre – sei es eine in unmittelbar-lebendigen Realität vollzogene Einsicht oder ein bloßer spekulativer Grenzbegriff – keine Prinzipienfunktion zugeschrieben werden kann.

verschiedene Interpretationsansätze in hohem Maß erschlossen worden. Auf zwei wesentliche Ergebnissen dieser Ansätze baut die folgende Diskussion.

Es kann erstens festgehalten werden, dass die Phänomenologie entgegen der von Fichte selbst in der *WL-1804/II* verwendeten Metapher, die die Wahrheitslehre als eine Aufstiegsbewegung und die Phänomenologie als eine Abstiegsbewegung charakterisiert³²², im Wesentlichen keine Abstiegsbewegung zur Deduktion der Prinzipiate aus einem im Aufstieg der Wahrheitslehre gewonnenen Prinzip, sondern eine *zweite aufsteigende Bewegung* zur Gewinnung des wahren Prinzips der Wissenschaftslehre im Ganzen vollzieht³²³. Das Gewicht dieser Auffassung besteht darin, dass mit ihr die in der Phänomenologie verfolgten Begründungsaufgaben und die dafür gelieferten Lösungen anhand der tatsächlich von Fichte vollzogenen Gedankenoperationen und gegenüber seinen teilweise unzutreffenden Selbstcharakterisierungen mit Klarheit bestimmt werden können. Beide Ziele der folgenden Diskussion gehen in den Versuch ein, diese Auffassung zu bekräftigen: Wenn gezeigt werden kann, dass in der Phänomenologie die Begründung der in der Wahrheitslehre dargestellten Absolutheitstheorie und die Bestimmung des letztbegründenden Prinzips der

³²² Vgl. GA II/8: 188, 234, 257, 264, 288, 316. Exemplarisch schreibt Fichte in §15, dass wir die Implikation der Möglichkeit einer Differenz im Ergebnis der Wahrheitslehre „als das erste Glied unseres Absteigens zur Phänomenologie zu untersuchen haben[.]“ (GA II/8: 234) Im Laufe des zweiten Teils des Vortrags (d. i. in der Phänomenologie) charakterisiert Fichte aber mehrmals den dortigen Gedankengang wiederum als ein Aufsteigen (GA II/8: 270, 290, 300, 306, 320, 376). Auf die letzteren Stellen weisen Barth präzise hin (2004, 297, vgl. ferner Schüz 2023, 383-384). Schnell formuliert in Bezug auf Fichtes „Schwankungen hinsichtlich der Bestimmung des Gegenstandes der Phänomenologie“ die stärkere, aber m. E. plausible These, dass „Fichte sich in den ersten Vorträgen dieses Zyklus der *Wissenschaftslehre von 1804* der gesamten Tragweite (und Originalität) insbesondere der im zweiten Teil entwickelten Erscheinungslehre noch nicht bewusst geworden war.“ (2023, 85, vgl. 40)

³²³ Fichtes Metapher des Auf- und Abstiegs in der *WL-1804/II* und die damit einhergehende Auffassung, dass das Prinzip der Wissenschaftslehre im Ergebnis der Wahrheitslehre dargestellt wird, werden bis in die jüngste Forschung weitgehend akzeptiert (vgl. Lauth 1964, 269-270, Janke 1970, 400-417, Asmuth 1999, 255-256, Schmidt 2004, 84-88, Zöller 2018, 28, Sommer 2024, 196-197). Beide Elemente (die Metapher und die systematische Verortung des Prinzips der Wissenschaftslehre in der Wahrheitslehre) werden gelegentlich voneinander getrennt, in welchem Fall das Entscheidende die systematische Verortung ist: Siep bezeichnet die Phänomenologie als einen „zweite[n] Aufstieg“ (1970, 82), bleibt aber bei der Auffassung, dass das Absolute der Wahrheitslehre das Prinzip der Wissenschaftslehre darstellt (1970, 49-62). In den letzten Jahrzehnten bildet sich langsam ein Gegenstrom durch die folgenden Studien aus. Schlösser hält die Wahrheitslehre für eine „kritische Strategie“ (2001, 62-110) und verortet Fichtes „positive Konzeption“ (2001, 111-153) des transzendentalen Prinzips in der Phänomenologie. Barth (wie oben erwähnt) schreibt aus einheitstheoretischen Überlegungen der Phänomenologie den Status eines zweiten Aufstiegs und die Funktion prinzipientheoretischer Letztbegründung zu (2004, 287, 296-299, 353) und plädiert insgesamt für eine „prinzipiell[e] Aufwertung der Phänomenologie“ (2004, 288). Schüz argumentiert primär aus der offenbleibenden Problemlage im Ergebnis der Wahrheitslehre für die Charakterisierung der Phänomenologie als „eine zweite Aufstiegsbewegung“ (2023, 376-384, hier 384). Schnell bindet die These des zweiten Aufstiegs an Fichtes Charakterisierung des in dieser Wissenschaftslehre im Ganzen verfolgten Verfahrens der Genetisierung (vgl. GA II/8: 76) und argumentiert dafür, dass „in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* niemals ein Abstieg stattfindet, sondern von der ersten bis zur letzten Grundbestimmung des transzendentalen Wissens ein unaufhörlicher Aufstieg vollzogen wird[.]“ (2023, 40) Da für Schnell „der Gipfelpunkt der Wissenschaftslehre das Resultat der Erscheinungslehre ist“, bedeute dies, dass „in fine die Wissenschaftslehre mit der Phänomenologie zusammenfällt.“ (2023, 40, vgl. 207, 209: „*Wissenschaftslehre ist Erscheinungslehre.*“)

Wissenschaftslehre geliefert werden, so kann auch einleuchten, dass die Phänomenologie in der Architektonik der *WL-1804/II* einen zweiten Aufstieg zum Prinzip der Wissenschaftslehre als Ganzem vollzieht.

Es ist zweitens auf der Grundlage der neueren Forschung möglich, die Argumentationslinie der Phänomenologie in *drei Hauptstufen* zu gliedern ³²⁴. Den Ausgangspunkt jeder drei Stufen bildet die Reflexion auf den Sachverhalt, dass die faktisch philosophierenden Subjekte der Wissenschaftslehre (das „Wir“) ein Erkenntnisergebnis erzeugen, das absolute Einheit darzustellen beansprucht, aber als Produkt unserer Erkenntnis im Unterschied zu dem Erkennenden („uns“) steht. Auf jeder Reflexionsstufe entsteht nämlich das Problem, dass das durch die theoriebildende Tätigkeit der Wissenschaftslehre produzierte Erkenntnisergebnis eine Differenz zwischen Erkenntnis und Erkanntem erzeugt, die aufgrund der Forderung nach absoluter Einheit aus einer zugrundeliegenden Einheit genetisch, d. h. gesetzmäßig erzeugend gerechtfertigt bzw. in ihr integriert werden muss. Da der Inhalt der in Frage stehenden Erkenntnis auf jeder Reflexionsstufe ein anderer ist, werden die zu legitimierende Differenz und die legitimierende Einheit jeweils auf unterschiedliche Weise verfasst. Die Reflexionslogik, die der drei Hauptstufen der Phänomenologie zugrunde liegt, lässt sich vorläufig wie folgt bestimmen.

1.) Auf der ersten Stufe bildet das Absolute als Sein und Leben das Erkenntnisergebnis, das wir zum Abschluss der Wahrheitslehre gewonnen haben, und bei dem sich die Frage stellt, ob wir diese Erkenntnis wirklich erzeugt haben, wenn das Absolute in sich geschlossen ist. Die Lösung zu diesem Problem wird durch den Beweis geliefert, dass sich das Absolute in unserer Erkenntnis von ihm erscheint bzw. darstellt und dass die Selbstdarstellung des Absoluten die Einheit beider Pole der Differenz bildet. Diese Einheit kann man mit Blick darauf, dass sie die Selbstdarstellung des *Absoluten* bildet, mit Fichte als das „absolute Wissen“ bezeichnen (vgl. II/8: 304, 316, 338).

2.) Auf der zweiten Stufe wirft unsere Erkenntnis des absoluten Wissens wiederum die Frage auf, was dieser Erkenntnis ihre Gesetzmäßigkeit verleiht, wenn wir sie scheinbar willkürlich erzeugen können. In diesem Fall liefert die Selbstdarstellung des absoluten Wissens

³²⁴ Von den zahlreichen Studien zur *WL-1804/II* haben nur relativ wenige die Struktur der Phänomenologie vollständig zu explizieren versucht (vgl. Asmuth 1999, Schmidt 2004, Barth 2004, Schnell 2023). Von ihnen bietet Barth (2004, 296-356) und Schnell (2023, 39-42, 126-193) die textuell umfassendsten und systematisch überzeugendsten Interpretationen. Sie stellen gemeinsam heraus, dass sich die Phänomenologie insgesamt als ein Stufengang in drei großen Schritten konstituiert. Sie stimmen in der Rekonstruktion dieser Schritte grundsätzlich miteinander überein, weichen aber terminologisch und in bestimmten systematischen Hinsichten voneinander ab. Ich folge der von beiden ähnlich rekonstruierten Dreiteilung der Phänomenologie und werde im Folgenden versuchen, beide Lesarten mittels einer bei ihnen nicht als solchen artikulierten Reflexionslogik miteinander zu vermitteln.

den gesuchten Einheitsgrund, den man aufgrund dessen, dass diese Selbstdarstellung das in der *Wissenschaftslehre* erworbene Wissen des absoluten Wissens bildet, mit Fichte als das „transzendente Wissen“ bezeichnen kann (vgl. II/8: 334, 382, 396).

3.) Auf der dritten Stufe steht letztlich in Frage, wie unsere Erkenntnis des transzendentalen Wissens angesichts dessen möglich ist, dass wir uns nicht nur als abstrakte Denker der Wissenschaftslehre als transzendentaler Theorie, sondern grundsätzlich als im wirklichen Leben existierenden Subjekte, d. h. Subjekte der von Fichte als „das gewöhnliche Wissen“ (vgl. II/8: 376-378, 382) bezeichneten Wissensart verstehen. Die Einheit vom transzendentalen Wissen und uns wird schließlich in der Selbstdarstellung des transzendentalen Wissens legitimiert, die Fichte als „absolute Erscheinung“ bezeichnet (II/8: 406)³²⁵.

Diese Skizze der Struktur der Phänomenologie dient dazu, die beiden Gegenstände der folgenden Diskussionen in dieser Struktur zu verorten: Während die Begründung des Ergebnisses der Wahrheitslehre auf der ersten Stufe der Phänomenologie geleistet wird, erreicht die Letztbegründung der Wissenschaftslehre erst auf der dritten Stufe ihr Ziel. Gemäß der Zielsetzung der Diskussion kann Fichtes Argumentation auf der zweiten Stufe der Phänomenologie lediglich im Übergang berücksichtigt werden und der Schwerpunkt auf die wichtigsten Argumente der ersten und dritten Stufe gesetzt werden. Die beiden Kernfragen hierbei, um sie noch einmal zu verdeutlichen, lauten: Wie wird die Erkenntnis des Absoluten transzendental legitimiert, und worin besteht die Neubestimmung der absoluten Einheit, die das letztbegründende Prinzip der Wissenschaftslehre zur Darstellung bringt?

5.3.2 Das absolute Wissen als Selbstdarstellung des Absoluten

Die erste Frage verlangt zunächst einen Rückblick auf das Ergebnis der Wahrheitslehre³²⁶. In der Wahrheitslehre hat Fichte durch die Analyse und Suspendierung der in unserem philosophierenden Denken operativ vorausgesetzten Vermittlungsstrukturen die Bedingung für eine Einsicht in das Absolute geschaffen, in der wir in einem nicht-repräsentationalen

³²⁵ Die Begriffe von absolutem und transzendentelem Wissen werden von Fichte im Laufe der Phänomenologie (u. a. an den zitierten Stellen) ins Spiel gebracht. Sie werden aber je nach Kontext unterschiedlich gebraucht und keiner einzigen terminologischen Fixierung unterworfen. Manchmal werden sie explizit voneinander unterschieden (GA II/8: 396) und manchmal als Synonyme behandelt (GA II/8: 378). Der Reflexionsstruktur der Phänomenologie folgend lassen sie sich jedoch aus den genannten (und im Folgenden zu erläuternden) Gründen jenen zentralen Einheitsformen zuordnen, die auf der ersten und zweiten Reflexionsstufe jeweils als legitimierende Instanzen fungieren. Während ich in der Rekonstruktion dieser dreistufigen Struktur wie oben erwähnt Barths und Schnells Rekonstruktionen folge, weicht mein Gebrauch der Begriffe des absoluten Wissens und des transzendentalen Wissens *teilweise* von ihnen ab, so wie er notgedrungen *teilweise* von Fichte abweicht, sofern jene Begriffe bei Fichte mehrdeutig bleiben. Davon wird unten je an der einschlägigen Stelle die Rede sein.

³²⁶ Hier knüpft die Diskussion an das Ergebnis in 4.3.4 an.

Wissenszustand mit dem Absoluten als der völligen Einheit von Realität und Tätigkeit („*Sein und Leben*“, II/8: 228) zusammenfallen. Der Vollzug dieses Wissenszustands verbindet Fichte emphatisch mit einem Selbstverständnis der philosophierenden Subjekte, demzufolge sie sich nicht als für sich bestehende Subjekte, sondern ausschließlich in der Deckung mit der Immanenz des Absoluten bestehen, die zugleich die Aufhebung jeglicher Differenzierung und Relationalität bedeutet („*Wir in sich*“, II/8: 230). In dieser Deckung kann folglich die Einheit des Absoluten in strenger Differenzlosigkeit und Relationslosigkeit geltend gemacht werden. Eben diese Einheit bringt Fichte in §16 rückblickend in dem als „Grundsatz“ bezeichneten Satz zum Ausdruck: „*Das Seyn ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des unmittelbaren lebendigen Seyns, das nie aus sich heraus kann.*“ (II/8: 243)

Aber bereits im Anschluss an den Vollzug jener Deckung lässt Fichte das Bedenken nicht unberücksichtigt, ob die Aufhebung der Differenz und Relation wirklich so total ist, dass sie auch die Möglichkeit ausschließt, unsere Einsicht in das Absolute *als* eine Einsicht zu artikulieren. Fichte affirmiert im Gegenteil, dass gerade diese Möglichkeit zwingend aus unserer Einsicht folgt (sie „springt [...] mit dieser Einsicht [...] heraus“, II/8: 234) und eben deshalb einer Begründung bedarf. Obwohl Fichte an dieser Stelle verneint, dass unsere Einsicht eine neue Objektivierung des Absoluten vollzieht, was effektiv derer Wiederlegung gleichkommen würde, gesteht er offen zu, dass sie eine *Differenz* mit sich bringt, die er als eine „leere Wiederholung und Verdoppelung“ des Absoluten charakterisiert (II/8: 234). Da aber die einzige Absicht der Wahrheitslehre als Absolutheitstheorie darin besteht, die Einsicht in das Absolute wirklich zu Stande zu bringen, kann die Begründung von Implikationen in dieser Einsicht, die aus der unvermeidlichen Verbindung dieser Einsicht mit dem Raum des diskursiven Denkens entstehen, nicht mehr in der Wahrheitslehre erfolgen. Eine solche Begründung wird vielmehr als die erste Aufgabe in der Phänomenologie in Angriff genommen.

Die Ausführung dieser Aufgabe konstituiert eine erste Argumentationsstrecke in der Phänomenologie. Darin wird das grundsätzliche Ziel verfolgt, die Differenz zwischen unserer Erkenntnis des Absoluten und dem Absoluten selbst in einer Einheit zu integrieren, die diese Differenz aufrechterhalten lässt, ohne die reine Einheit des Absoluten in sich zu tangieren. Fichte artikuliert diese Absicht so, dass in der Phänomenologie „das reine Sein nicht mehr in sich, [...] sondern in seiner ursprünglichen Erscheinung“ gefasst werden soll (II/8: 258). Das Absolute bleibt in sich geschlossen, seine Erscheinung aber eröffnet den Raum der Differenz und Relation, der unsere Erkenntnis von ihm ermöglicht und in dem diese Erkenntnis selbst liegt. Unsere Erkenntnis des Absoluten kann jedoch nur als Erscheinung des Absoluten gefasst werden, wenn gezeigt wird, dass diese Erscheinung einerseits die Grundmerkmale unserer

Erkenntnis in sich aufweist und andererseits das Produkt einer Tätigkeit ist, die wir nicht uns selbst, sondern dem Absoluten sinnvoll zuschreiben können³²⁷. Das heißt, dass die Erscheinung des Absoluten als die *Selbstdarstellung* des Absoluten gefasst werden muss. Die zu diesem Ziel führende Argumentation lässt sich in vier wesentlichen Schritten nachvollziehen, die jeweils einen Aspekt unserer Erkenntnis des Absoluten auf das Absolute zurückführen.

1.) In einem ersten Schritt legt Fichte eine Absolutheitsdimension offen, die dem Verfahren innewohnt, durch das wir zu unserer Erkenntnis des Absoluten gelangen sind. Dieses Verfahren legt Fichte zunächst als eine in unserer Erkenntnis des Absoluten implizierte Schlussfolgerung auf eine Selbstkonstruktion des Absoluten aus. Diese Schlussfolgerung lautet, dass unsere Erkenntnis das Produkt einer Tätigkeit des Absoluten sein muss, wenn sie wirklich eine Erkenntnis des *Absoluten* sein soll: „Kann das Sein schlechthin nicht aus sich selber herausgehen, und Nichts ausser ihm sein, so ist es das Sein selber, welches sich also construiert, in wiefern diese Construction sein soll[.]“ (II/8: 244) Eine solche Konstruktion besagt, dass das Absolute nicht bloß ist, sondern sich darstellt und nur insofern von uns erkannt wird. Sie ist in diesem Sinne als eine „bildliche und idealische“ Darstellungsoperation zu verstehen (II/8: 246). Die Realität dieser Konstruktion ist aber von einer Hypothese bedingt, die für sich keine Realität beanspruchen kann, d. h. die Hypothese, dass das Absolute in unserer Einsicht erkannt werden *soll*: „Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, [...] so muß eine solche ideale Sichconstruction absolut faktisch gesetzt werden.“ (II/8: 250) Fichte weist darauf hin, dass „die Form der Problematicität“ (II/8: 264), die durch den Begriff „Soll“ ausgedrückt wird, unsere Erkenntnis des Absoluten wie alle im Laufe der Wahrheitslehre fehlschlagenden Versuche, das Absolute zu erkennen, stets implizit bedingt hat (II/8: 254, 264). Somit scheint unsere absolute Einsicht auf einer problematischen Bedingung, d. h. dem „problematischen *Soll*“ (II/8: 252) zu beruhen, die dem Inhalt dieser Erkenntnis widerspricht, dass das Absolute sich in absoluter Realität uns gezeigt hat, d. h. sofern „in der Einsicht des reinen Seins [...]. eine absolute Kategoricität, ohne alle problematische Voraussetzung [eintrat]“ (II/8: 264).

Eben diese als „Kategorizität“ bezeichnete Bedingungslosigkeit weist Fichte in einer Wendung der Reflexion auf das von uns vollzogene Erkenntnisverfahren auf. Fichte schlägt vor, dass diese Absolutheit nicht außer, sondern umgekehrt eben im Soll als der

³²⁷ Dieser Aspekt in Fichtes Begründung der Absolutheitstheorie in der Phänomenologie wird in Lang 2018 besonders betont. Für Lang besteht das Ziel der relevanten Argumentation darin, zu zeigen, „dass das Prinzip der Vernunftlehre das Wissen vom Prinzip der Vernunftlehre konstituiert.“ (2018, 59) Langs Charakterisierung dieser Begründungsaufgabe als einer „Begründung der Erscheinungslehre“ (2018, 59) stimmt der Sache nach mit dem überein, was hier als die Begründung der Absolutheitstheorie bezeichnet wird, sofern es in beiden Fällen darum geht, „die *Erkenntnis* des Prinzips [...], die in der Vernunftlehre gewonnen wird“ zu begründen (2018, 59).

Grundbedingung des unseres Erkenntnisverfahrens liegt: „Diese Kategorizität aber müßte sich im Soll, als Soll, problematisch einfinden“ (II/8: 252). Dafür weist er darauf hin, dass der *freien Tätigkeit* der Voraussetzung einer problematischen Bedingung, die im Konditionalsatz „Soll ...“ ausgedrückt wird, eine irreduzible Unbedingtheit innewohnt: Sie ist eine „innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äussern Grund“ (II/8: 252, 266). Sein etwas überraschendes, aber ingenüoses Argument dafür lautet, dass die Problematizität, d. h. die äußere Unbegründetheit einer problematischen Bedingung nicht *selbst* problematisch sein kann, wenn sie das sein soll, was sie ist, d. h. Problematizität: „denn hätte es [*scil.* das Soll] einen äussern Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß.“ (II/8: 252) Die reine äußere Unbegründetheit des Soll kann so als die Kehrseite seiner inneren Absolutheit verstanden werden: Es ist „schlechthin von sich und aus sich, [...] eben die völlige äussere Grundlosigkeit, und lediglich durch sich Begründetheit, und nichts Anderes.“ (II/8: 266) So kann aber auch eingesehen werden, dass das Soll eben diejenige Absolutheit, d. h. „alle Kennzeichen des im Grundsatz [der Wahrheitslehre, L. I.] eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u. s. f.“ in sich aufweist, und dass in ihm in der Tat „ein Kategorisches und Absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens“ liegt (II/8: 252) Mit anderen Worten liegt das Absolute als lebendiges Sein auch in der freien Tätigkeit, die wir vollziehen, wenn wir unsere Einsicht in das Absolute durch eine problematische Voraussetzung bedingen³²⁸. Diese Tätigkeit können wir demnach als eine in ihm ermöglichte erkennen.

2.) Die Einsicht in der inneren Absolutheit des als „Soll“ bezeichneten Bedingung unserer Erkenntnis des Absoluten zeigt, dass diese Bedingung zur Selbstdarstellung des Absoluten gehört. Sie führt eine weitere Einsicht in der Zugehörigkeit eines anderen Aspekts dieser Erkenntnis zur Selbstdarstellung des Absoluten unmittelbar mit sich. Das ist ihre *Diskursivität*. Dieses Merkmal unserer Absolutheitserkenntnis besteht in der Form der prädikativen Bestimmbarkeit, in die das Absolute durch unsere Erkenntnis unausweichlich

³²⁸ Schnell fasst die Verflechtung von Kategorizität und Hypothesizität im „Soll“ durch den Begriff der „kategorischen Hypothesizität“ zusammen (2023, 133) und unterscheidet modallogisch zwischen drei Behauptungsformen einer absoluten Bedingung: der rein kategorischen in der Satzform „Daß ...“, die jegliche Begründung ausschließt und insofern dem Dogmatismus verfällt, der rein hypothetischen in der Satzform „Wenn ... dann ...“, die aufgrund des infiniten Regresses der Begründung letztlich sich selbst skeptisch untergräbt, und der kategorisch-hypothetischen in der Satzform „Soll ... so muss ...“, die eine kritische Begründung der absoluten Bedingung *im Medium* des Hypothesischen zulässt (vgl. Schnell 2023, 131, vgl. ausführlicher 2009a, 45-48 und 2018). M. E. bringt er damit Fichtes Versuch, die Absolutheit unserer Erkenntnis mit unserer Freiheit zusammenzudenken, pointiert zum Ausdruck. Dass die Integration unserer Freiheit in der Struktur der Erscheinung erst zum Ende der Phänomenologie (in §27) in einem wirklich unhintergehbaren Sinne erfolgt, wird sich im Folgenden (5.3.4) zeigen.

gebracht wird: Wir können das Absolute nicht einsehen, ohne es *als* das, was es ist, d. h. als Sein und Leben bzw. eben als das Absolute einzusehen. Hierin liegt die „leere Wiederholung und Verdoppelung“ (II/8: 234) des Absoluten in unserer absoluten Einsicht, von der Fichte noch in §15 sprach. Könnte die Möglichkeit dieser Verdoppelung nicht vom Absoluten ausgehend legitimiert werden, d. h. würde sie von uns auf es von außen projiziert, so wäre das Absolute durch ein Nichtabsolutes bedingt und die Absolutheit des Absoluten damit aufgehoben³²⁹.

Dass diese Möglichkeit zwar nicht im Absoluten an sich, aber doch in unserer Einsicht in ihm als *seiner* Selbstdarstellung begründet liegt, begründet Fichte nun damit, dass sie bereits von unserer Erkenntnis des Soll als Moment der Selbstdarstellung des Absoluten mitgebracht wird. Fichte hebt hervor, dass trotz der aufgezeigten Ähnlichkeit zwischen dem Absoluten als innerem Sein und dem Soll als seiner Selbstdarstellung ein entscheidender Unterschied von beiden besteht: Die „doppelte Wiederholung“, die in unserer Einsicht in das Absolute faktisch vorliegt, aber dort eben „ganz müssig, ungültig und vernachlässigt“ war, wird in der selbstvermittelnden Einheit des Soll strukturell impliziert (II/8: 268): Das Soll „wird nicht unmittelbar, wie früher am Sein, sondern nur mittelbar, durch Voraussetzung und Setzung eines Soll [...] also durch seine eigene Verdoppelung eingesehen.“ (II/8: 268) Mit anderen Worten setzt das Absolute mittels des Soll die Möglichkeit seiner diskursiven Bestimmbarkeit frei, indem das Soll sich selbst notwendig verdoppelt und sich von sich selbst differenziert: „das Soll ist ein von sich u. s. w. *als* solches.“ (II/8: 268) Folglich kann gesagt werden, dass sofern das Absolute erscheinen soll, es „sich eben darin *als* das, was es ist, als *Bestimmtheit*“³³⁰ erscheinen muss. Erst durch eine solche reflexive Selbstverdoppelung kann die in sich geschlossene Einheit des Absoluten einem Anderen gegenüber offen gemacht werden.

3.) Die bisherige Argumentation bewog sich im Rahmen des durch das Soll eröffneten *Möglichkeitsraums* und ließ die absolute *Realität* – im Sinne der Wirklichkeit – außer Acht, die laut unserer Erkenntnis des Absoluten dem Absoluten wesentlich zukommt. Vielmehr scheint in dieser Perspektive die Realität des Absoluten von der Realität unserer erkennenden Tätigkeit (unseres „Sehen[s]“, II/8: 272) abhängig, weil das Absolute nur als schlechthin real erscheint, wenn wir das Absolute sehen. Ist dem aber so, so wäre das Absolute nicht wirklich

³²⁹ Vgl. dazu Fichtes Mahnung in der *WL-1805*: „Das Absolute ist sonach als absolutes, eben nicht absolut.“ (GA II/9: 222)

³³⁰ Stolzenberg 2009, 376. Bei diesem Punkt unterstreicht Schnell mit Recht, dass eine ähnliche Struktur, in der die Möglichkeit der Selbstdifferenzierung des Prinzips durch seine Selbstverdoppelung herbeigeführt wird, bereits in §5 der *GWL* zentral ist (Schnell 2023, 135, vgl. GA I/2: 406, und ferner Schnell 2018, 32-33 für die These, dass diese Struktur auch in §1 der *GWL* impliziert ist).

schlechthin real, womit die Realität unserer Einsicht auch selbst in Frage gezogen wäre. Fichte warnt davor, durch diese Gedankenlinie in einen bereits in der Wahrheitslehre überwundenen Bewusstseinsidealismus (in die „Einseitigkeit des Idealismus“, II/8: 274) wieder zurückzufallen, und fordert die Berücksichtigung einer parallelen realistischen Position (II/8: 276), die aufgrund dessen, dass sie nunmehr in der Sphäre der Erscheinung und darin als einseitig erkannt wird, als ein begrenzt berechtigtes Moment der Selbstdarstellung des Absoluten erwiesen werden kann.

Dafür verweist Fichte erneut auf eine Bestimmung des Absoluten in unserer absoluten Einsicht, derzufolge das Absolute „Einheit *von* sich“ ist (II/8: 276). Die Bestimmung des Absoluten als „von sich selber seiend“ und „ein Vonsich“ (II/8: 278) hatte in der Wahrheitslehre unter dem Zeichen der absoluten Abstraktion von allen Relationen die Funktion, die Aseität des Absoluten im Sinne der reinen Spontaneität des lebendiges Seins hervorzuheben (vgl. II/8: 228). Nun gilt nach der laufenden Reflexion auf unsere Einsicht in das Absolute aber nicht nur, dass das Absolute ist, sondern zugleich, dass es sich darstellt. So muss der durch das „Von“ (II/8: 292) bezeichnete Spontaneitätscharakter auch für seine *Darstellungsaktivität* gelten³³¹: Stellt sich das Absolute dar, so muss es sich als etwas darstellen, das nicht bloß ideal, d. h. von uns, sondern real, d. h. von sich selbst konstruiert wird. „Es ist klar, daß das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich, als solche, nicht setzen kann, ohne sich zu construiren, und umgekehrt: daß daher in seinem Wesen Beides zusammenfällt [...], Sein und Selbstconstruction, Sein und Wissen von sich.“ (II/8: 278) Das heißt: Das Absolute kann nicht von uns gesehen werden, wenn wir nicht zugleich sehen, dass es sich selbst *realiter* darstellt.

Der Realismus gilt aber nur beschränkt. So wie die realistischen Positionen in der Wahrheitslehre aufgrund ihrer Einseitigkeit die Realität des Absoluten verfehlen, wird die Realität der Selbstdarstellung des Absoluten auch nicht allein durch die realistische Explikation dieser Darstellung durch ihren „Von“-Charakter erwiesen. Fichte macht deutlich, dass dieser Explikation noch eine „*Zweiheit*“ zugrunde liegt, die mit der Tatsache zusammenhängt, dass sie letztlich doch auf der Ebene einer „Nachconstruction“ bleibt (II/8: 280). In der Tat war zuletzt eingesehen, dass das Absolute als wirklich sich darstellend eingesehen muss, *wenn* wir es einsehen. *Dass* wir es wirklich einsehen, bleibt aber auch hier eine bloße Möglichkeit.

³³¹ Schnell drückt dies in Fichtes Sprache so aus: „In der Wahrheits- und Vernunftlehre wurde das absolute Sein u. a. als ‚von sich‘ bezeichnet. In der Erscheinungslehre wird deutlich, dass auch das Sehen des Seins ein ‚Von‘ ist.“ (2023, 137)

4.) Im vierten und letzten Schritt von Fichtes Argumentation für die These, dass sich das Absolute in unserer Erkenntnis von ihm darstellt, wird die Realität der Selbstdarstellung des Absoluten erwiesen. Dies geschieht jedoch nicht wie in den vorhergehenden Schritten durch weitere Analysen dessen, *was* in unserer Einsicht in das Absolute eingesehen wird. Fichte problematisiert nun vielmehr die *relationale Struktur* der Darstellung, d. h. die basale Differenz von Darstellung und Dargestelltem, Nachkonstruktion und Sache, Idealität und Realität, die in der bisherigen Argumentation vorausgesetzt und unaufgeklärt wurde. Er macht geltend, dass diese Differenz zu performativen Widersprüchen, d. h. Widersprüchen „zwischen dem Thun, und dem Sagen“ in unserer bisherigen Reflexion geführt hat (II/8: 288)³³².

Zwei solche Widersprüche werden hierbei thematisiert. Zum einen besteht ein Widerspruch zwischen dem Inhalt unserer Erkenntnis (dem ‚Sagen‘), dass die Selbstdarstellung des Absoluten bisher als „nicht wirklich, sondern nur möglich“ gesetzt wird, und dem Akt dieser Erkenntnis (dem ‚Tun‘), für die diese Selbstdarstellung „doch [...] als ein [...] Sehen vorausgesetzt werden muß“, d. h. wirklich eingesehen wird (II/8: 288). Zum anderen befinden wir uns „in dem Widerspruch des *Sagens* vom *Vonsich*, und des *Thuns* – Erläuterns durch das *Nichtvonsich*“, sofern das Absolute als „Von“ nach dem Inhalt unserer Erkenntnis die völlig durch sich bestimmte, d. h. aus allen Fremdrelationen losgelöste Einheit von Sein und Selbstkonstruktion ist, wir aber „bei jedem Wort, das wir zur Verdeutlichung [unserer Erkenntnis, L. I.] hinzufügten, wieder dieselbe Relation zu Hülfe genommen [haben]“ (II/8: 292). Da wir in dieser Argumentation darauf aus sind, die Realität der Selbstdarstellung des Absoluten zu erweisen, stellt sich nun die Aufgabe, „jenes Von überhaupt, als *solches* [...] zu rechtfertigen“ (II/8: 294), d. h. der in dem zweiten Widerspruch befangene Inhalt unserer Erkenntnis neu zu vindizieren.

Die Lösung dieser Aufgabe führt Fichte in zwei Unterschritten aus. Er erinnert zunächst daran, dass die Einheit der wirklichen Selbstdarstellung des Absoluten (das Von) keine schlechthin differenzlose Einheit, sondern als die Einheit einer *Selbstdarstellung* eine Differenz notwendig mit sich bringt: „nicht Eins, sondern Zwei“ (II/8: 292). Das ist bereits früher gesehen worden, wenn konstatiert wurde, dass das Von die Einheit von Sein und Selbstkonstruktion ist (II/8: 278). Genauer ist nun zu sagen, dass die Selbstdarstellung des Absoluten sowohl den Akt als auch das Produkt der Darstellung umfasst und so bereits die

³³² Hier liegt eine der Stellen in der Wissenschaftslehre von 1804-05, an denen Fichte die in der Wissenschaftslehre dieser Zeit operativ geläufige Argumentation aus performativem Widerspruch explizit auf den Begriff bringt (vgl. ferner GA II/7: 130, 133, 387, II/8: 210, 284 und die Diskussion hierzu in 3.3). Die an dieser Stelle liegende Argumentation bildet einen Grundstein in Langs Interpretation der Phänomenologie der *WL-1804/II*, derzufolge sie „eine *performative* Theorie des Wissens“ darstellt (2018, 75).

Relationsform der Darstellung in sich enthält. In diesem Sinne ist in ihr „kein Licht ohne Creation, und wiederum ist die Creation vom Lichte durchaus unabtrennlich“ (II/8: 294). Sodann wendet Fichte die im Von enthaltene Relationsform auf unsere Erkenntnis an, dass das Absolute Einheit von sich ist. Diese Anwendung ist dadurch gerechtfertigt, dass diese Erkenntnis selbst ein Fall des Wissens ist: „Wir selber in unserm Thun und Treiben sind Wissen, Denken, Licht“ (II/8: 296). Erfolgt aber diese Anwendung, so zeigt sich, dass die Relationsform, durch die unsere Erkenntnis als eine Nachkonstruktion der Selbstkonstruktion des Absoluten von der Selbstkonstruktion des Absoluten getrennt wird, diese Nachkonstruktion *ipso facto* als das Produkt der Selbstkonstruktion des Absoluten aufweist. Das heißt, dass unsere Erkenntnis der wirklichen Selbstdarstellung des Absoluten durch die Reflexion darauf, dass diese Erkenntnis von uns wirklich vollzogen wird, performativ bestätigt wird: „Indem wir sie [unsere Erkenntnis der wirklichen Selbstdarstellung des Absoluten, L. I.] wirklich gesetzt [...], 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[.]“ (II/8: 296) Damit wird der Widerspruch von Sagen und Tun in uns aufgehoben. Die Selbstdarstellung des Absoluten ist durch unsere wirkliche Erkenntnis davon, dass es sich wirklich in uns darstellt, wirklich geworden. Da die Übereinstimmung von Sagen und Tun „das Kriterium reiner Vernunft ist“, sind „wir [...] *ipso facto* reine Vernunft.“ (II/8: 296)³³³

Aufgrund dieser Übereinstimmung kann Fichte feststellen, dass die Zweiheit von unserer Nachkonstruktion und der Selbstkonstruktion des Absoluten „nur in dem absoluten Von, keinesweges ausser ihm [...] liegt“ (II/8: 296). Da unsere Nachkonstruktion, wie im zweiten Schritt durch die Integration des „Als“ genannten diskursiven Bestimmungsform in der Selbstdarstellung des Absoluten gezeigt wurde, eine Objektivierung der Selbstkonstruktion des Absoluten vollzieht, kann nun ferner bestätigt werden, dass „die absolute Objektivierung der Vernunft, als seiend, genetisch, aus dem Urgesetze des Lichtes selber erklärt“ wurde (II/8: 298). Insofern die von uns in unserer Nachkonstruktion eingenommene Position, „das ganze Wir“ auf dieser Objektivierung beruht (II/8: 296), kann letztlich auch eingesehen werden, dass *wir selbst* nun die Selbstdarstellung des Absoluten geworden sind: „Wir daher, mit unserm

³³³ Dieses Kriterium stellte Fichte früher in §19 auf: „die absolute Vernunft wird daher von diesem relativen Wissen dadurch sich unterscheiden, daß in ihr ausgesagt wird, was sie thut, und sie thut, was ausgesagt wird, in absolut qualitativer Einerleiheit.“ (GA II/8: 290) Allein diese Aussage würde für den Beweis ausreichen, dass Fichte eine performative Konzeption der Vernunft vertritt.

unmittelbaren Sehen selber [...] sind die Urerscheinung des unzugänglichen Lichts[.]“ (II/8: 298)

Mit diesem Ergebnis ist Fichtes Argumentation für die These, dass unsere in der Wahrheitslehre gewonnene Erkenntnis des Absoluten die Erscheinung des Absoluten bildet, abgeschlossen. Die vier Schritte dieser Argumentationen integrierten die freie Vollzugsbedingung, die reflexive Verdoppelungsstruktur, die erkennende Tätigkeit und die relationale Darstellungsform unserer Erkenntnis des Absoluten in der Selbstdarstellung des Absoluten, wobei im vierten Schritt der Beweis vollbracht wurde, dass diese Selbstdarstellung in unserer Erkenntnis des Absoluten wirklich stattfindet. Die Einsicht in das Absolute, die in der Wahrheitslehre als Absolutheitstheorie in nicht-diskursiver Form vollzogen und nur in diesem Sinne geliefert wurde, erfährt erst hiermit ihre Begründung. Der Hauptertrag dieser Begründung besteht nach Fichte darin, dass wir, die Philosophierenden in der Wissenschaftslehre, damit „in eine ganz andere Region des Wissens [versetzt sind]“ (II/8: 304). Er bezieht sich dabei auf den Sachverhalt, dass wir nun nicht bloß das Absolute „als reines Vonsich“ erkennen, sondern selbst „unmittelbar, und ipso actu von sich“ die Selbstdarstellung des Absoluten sind (II/8: 304). Umgekehrt gilt auch, dass wir nicht bloß unmittelbar und ipso actu das Absolute selbst *sind*, , wie wir beim Abschluss der Wahrheitslehre es schon waren, sondern wir verfügen nunmehr über das Recht, in der unmittelbaren Realität unserer Einheit mit dem Absoluten das Absolute auch in (selbst-)vermittelter Form *als solches* zu erkennen. Wir sind mit anderen Worten „im absoluten Wissen“ (II/8: 306), „in der W.-L., als höherm und absolutem Wissen“ (II/8: 316) angekommen, sofern die Wissenschaftslehre „selber absolutes Wissen“ geworden ist (II/8: 338). Der Begriff des absoluten Wissen kann hier präziser verstanden werden, als Fichtes flüssiger Begriffsgebrauch vermuten lässt³³⁴: Das absolute Wissen ist „die Repräsentation absoluter Einheit am Orte des Wissens“³³⁵, d. h. die Einheit vom Absoluten und seiner Selbstdarstellung.

5.3.3 Der Fortgang des Selbstreflexionsprozesses im transzendentalen Wissen

Damit kann das Begründungsprogramm der Phänomenologie aber noch nicht abschließen. Die Begründung der Differenz vom Absoluten und unserer Erkenntnis von ihm im absoluten

³³⁴ Vgl. Die soeben zitierten Stellen liegen in §§20-22. Fichte beschreibt hier das Resultat der ersten Reflexionsstufe der Phänomenologie mit dem Begriff des absoluten Wissens (vgl. auch GA II/8: 304, 340). In §25 wird Fichte diesen Begriff in einem anderen Sinne gebrauchen (GA II/8: 374-378). Dazu im Folgenden mehr.

³³⁵ Barth 2004, 299.

Wissen als der Selbstdarstellung des Absoluten bildet wie oben skizziert eine erste Reflexionsstufe im Ganzen der Phänomenologie. Sie leitet in eine zweite über, auf der die Differenz vom absoluten Wissen und unserer Erkenntnis vom absoluten Wissen zum Problem wird und einer Begründung bedarf. Da das absolute Wissen der Gegenstand der Wissenschaftslehre als einer transzendentalen Theorie des Wissens ist, kann die Einheit, die die Selbstdarstellung des absoluten Wissen in der Erkenntnis der Wissenschaftslehre bildet und in der jene Differenz begründet wird, nach einer Wendung von Fichte als „das eigentliche transscendentale Wissen, die W.-L.“ (II/8: 334) bezeichnet werden³³⁶. Das transzendente Wissen ist in diesem Sinne nicht bloß, obwohl auch selbst das absolute Wissen, sondern die (Selbst-)Explication des absoluten Wissens. Die auf dieser Reflexionsstufe erreichten Hauptergebnisse sind die als „Gewissheit“ bezeichnete Vollzugsform und das als „Bild“ konstruierte Repräsentationsgesetz des absoluten Wissens³³⁷. Während die Gewissheit die Vollzugsform kennzeichnet, in der die in sich geschlossene Einheit des Absoluten im absoluten Wissen als seiner Selbstäußerung repräsentiert wird (II/8: 350), zeigt die Explication des absoluten Wissens als „Bild, *als* Bild“ (II/8: 372) und als „*Gesetz* eines Bildens“ (II/8: 375), dass das absolute Wissen den eigenen Repräsentationscharakter in dem, was es repräsentiert (das Absolute), gesetzmäßig repräsentiert und sich damit *als* die Repräsentation eines Repräsentierten rechtfertigt. Das Bild als Bild charakterisiert damit den reflexiv als solchen erkannten epistemischen Ort des absoluten Wissens³³⁸.

Nach der Selbstexplication des absoluten Wissens in dem, was im Sinne eben dieser Explication als transzendentes Wissen verstanden werden kann, muss das Begründungsprogramm der Phänomenologie allerdings auf einer neuen und in der Tat letzten Reflexionsstufe fortgeführt werden³³⁹. Fichte macht unmittelbar nach der Analyse der

³³⁶ Fichte bezeichnet hier (§22) den Gegenstand der zweiten Stufe der Phänomenologie, d. h. die legitimierende Einheitsform, die hier als Zielpunkt erreicht werden soll, mit dem Begriff des transzendentalen Wissens. In diesem Sinne erklärt Schnell den Übergang zur zweiten Reflexionsstufe der Phänomenologie aus der Problemlage, dass beim Abschluss der ersten Reflexionsstufe „*das genuin transzendente Wissen noch nicht genetisiert*“ wurde (2023, 151).

³³⁷ Damit übereinstimmend charakterisiert Barth die Gewissheitsanalyse in §23 und die Bildanalyse in §25 als Stationen einer „Explication des absoluten Wissens“ (2004, 322) bzw. einer „Selbstexplication des absoluten Wissens“ (2004, 324).

³³⁸ Diese Ortbestimmung führt Fichte so aus: „Weder in der Nachconstruction, als solcher (der Vorstellung), noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich), sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen: es steht im Bilde der Nachconstruction, als Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein inneres Gesetz der Satz eines Gesetzes entsteht.“ (GA II/8: 372)

³³⁹ Aufgrund der erkenntnistheoretischen Valenz der auf der zweiten Reflexionsstufe der Phänomenologie analysierten Wissensstrukturen erfreute sich Fichtes Gedankengang in diesem Textteil besondere Aufmerksamkeit in der Forschung. Schlösser 2001 und Sommer 2024 schließen ihre Interpretation der Phänomenologie der *WL-1804/II* mit der Gewissheitsanalyse in §23 ab, während Schüz 2023 dasselbe in Bezug auf die Bildanalyse in §25 tut. Während bei Schlösser und Schüz aufgrund der thematischen Begrenzung der Untersuchung die Frage systematisch nicht angegangen wird, ob das Grundlegungsprogramm der *WL-1804/II* im

Bildstruktur des Wissens darauf aufmerksam, dass noch zwei Differenzen am hiesigen Argumentationsstand unbegründet bestehen bleiben. Der Aufweis einer absoluten Einheit, die anders als die reine Einheit des Absoluten alle Differenzen und Relationen in sich einschließen wie aus sich freisetzen kann, wird damit noch nicht geleistet. Fichte konstruiert die erste Differenz explizit einheitstheoretisch: Der Weg „in das Leben, und in seine Mannigfaltigkeit“ (II/8: 374-376) wird durch „die in sich wesentliche, auch sogar das bloße problematische Setzen einer Veränderlichkeit ganz abweisende, *Einheit* des Bildes und seines Gesetzes“ (II/8: 376) abgeschnitten. Die zweite Differenz verortet er dagegen in der operativen Voraussetzung des bisherigen Argumentationsgangs: Die Vereinigung des Absoluten und seiner Darstellung im absoluten Wissen und die Vereinigung des absoluten Wissen und seiner Darstellung im transzendentalen Wissen haben dazu geführt, dass „der Begriff der W.-L. als eines besondern Wissens, ganz und gar entschwunden ist.“ (II/8: 376) Das heißt, dass die Position, die *wir* als faktisch im Leben existierende Subjekte im operativen Verfahren der Wissenschaftslehre bisher eingenommen haben, noch nicht im Selbstdarstellungsprozess des Wissens sichtbar gemacht und reflexiv integriert werden konnte.

Es ist klar, dass die erste Differenz in der zweiten eingenistet ist, sofern die Mannigfaltigkeit des wirklichen Leben eben ein Implikat unseres lebensweltlichen Selbstverständnisses als wirklich existierende Subjekte bildet. Die Wissensform, in der dieses Selbstverständnis stattfindet, ist laut Fichte „das gewöhnliche Wissen“ (II/8: 376) inklusive „solcher Bestimmungen [...], wie wir sie ursprünglich im Leben vorfinden“ (II/8: 378). So ist zusammenfassend zu sagen, dass die beiden Pole jener Zweiheit, die nun auf eine Einheit zurückzuführen gilt, „das transscendentale“ und „das gewöhnliche“ Wissen sind (II/8: 382). Die ursprüngliche Einheit, in der „die Bedingtheit beider durcheinander“ (II/8: 382) begründet werden kann, soll aber insofern eine *letztbegründende* sein, als wir zu gar keiner höheren Reflexionsstufe als zu derjenigen gelangen können, auf der die Einheit vom transzendentalen Wissen und uns als Subjekten des gewöhnlichen Wissens legitimiert wird, ohne die zuvor durchschrittenen Reflexionsstufen zu wiederholen³⁴⁰.

Ganzen damit angemessen verstanden werden kann, sieht Sommer „die Aufgabe der Wissenschaftslehre“ in der Gewissheitsanalyse der §23 „vollendet“ (2024, 198). Dagegen zeigen – wie oben erwähnt – Barth 2004 und Schnell 2023, dass der Fortgang der Argumentation in §§26-28 für den Abschluss dieses Programms nicht bloß im Sinne eines vollständigen Ableitungsprozesses von Prinzipiaten, sondern im Sinne der prinzipientheoretischen Letztbegründung unabdingbar ist. Dafür wird im Folgenden erneut argumentiert werden.

³⁴⁰ An der zuletzt zitierten Stellen am Anfang des §26 bezeichnet Fichte das Ergebnis der zweiten Reflexionsstufe der Phänomenologie als das *transzendente* Wissen und sein Pendant, mit dem das erstere nun auf der dritten Reflexionsstufe vereinigt werden soll, als das *gewöhnliche* Wissen. Im Unterschied dazu bezeichnet er zum Ende des §25 das erstere als „das absolute Wissen“ und das letztere als das „wirklich[e] *Dasei*[n], und *Erscheine*[n] dieses absoluten Wissens in uns“ (GA II/8: 376), und noch einmal am Anfang des §27 das letztere als das

Damit tritt der zweite Gegenstand der vorliegenden Diskussion, d. h. die Letztbegründungsaufgabe der Wissenschaftslehre in den Blick. Diese Aufgabe muss zunächst genauer bestimmt werden. Hierbei ist entscheidend, zu erkennen, dass die Vereinigung der Differenz vom transzendentalen und gewöhnlichen Wissen *innerhalb* des Programms prinzipientheoretischer Letztbegründung liegt, das Fichte die „philosophia prima“ (II/8: 406) nennt. Dies hat einen guten Grund. Zwar formuliert Fichte die erste obengenannte Differenz so, dass die Einheit des transzendentalen Wissens „ohne alle materiale Qualität und Quantität“ (II/8: 376-378) einen Übergang „zu qualitativer Mannigfaltigkeit und Differenz, und zu der ganzen Unendlichkeit in der Quantität und ihren Formen, Zeit, Raum u. s. f.“ (II/8: 378) versperrt. Diesen Übergang *in actu* zu vollziehen, bildet die Aufgabe einer Ableitung der Mannigfaltigkeit als Prinzipiat aus dem Prinzip absoluter Einheit. Die letzte Aufgabe, die davor erfüllt werden muss, besteht aber *nicht* im Vollzug dieses Übergangs, sondern in der Begründung der *Möglichkeit* eines solchen Übergangs, d. h. in der Begründung der Einheit vom transzendentalen Wissen und gewöhnlichen Wissen. Diese Möglichkeit muss im Prinzip selbst begründet werden, denn sonst wäre das Prinzip kein Prinzip *absoluter* Einheit. Bei der Vereinigung des transzendentalen und gewöhnlichen Wissens wird das gewöhnliche Wissen also nicht in seinem konkreten Inhalt abgeleitet, sondern als epistemische Position und nach seinem Möglichkeitsgrund – gleichsam in seiner Virtualität – im absoluten Einheitsprinzip strukturell integriert. Dass dieser Möglichkeitsgrund mit der *Freiheit* von uns als faktischen Subjekten zutiefst zusammenhängt, wird sich im Folgenden zeigen. Vorerst soll aber verdeutlicht werden, dass die in diesem Sinne bestimmte Integrationsaufgabe die letzte und abschließende Aufgabe im Begründungsgang der Phänomenologie und *a fortiori* im gesamten Begründungsgang der *WL-1804/II* darstellt.

„transscendental[e] Wissen“ und das „Dasein des absoluten Wissens“ (GA II/8: 396). An einer Stelle in §25 verwendet er die Begriffe des absoluten und transzendentalen Wissens als Synonyme („das absolute und transcendente [*scil.* Wissen]“, GA II/8: 378). Diese schwer überblickbare terminologische Proliferation soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr eine feste Gedankenstruktur bzw. eine feste Reflexionslogik zugrunde liegt, die durch die Fixierung von Fichtes Begrifflichkeit zur größerer Klarheit gebracht werden kann. So wird hier (wie oben dargelegt) Fichtes Begriffsgebrauch gefolgt, demzufolge das *absolute* Wissen das Ergebnis der ersten Reflexionsstufe, das *transzendente* Wissen dasjenige der zweiten Stufe bezeichnet. Auf dieser Grundlage kann das im Folgenden zu rekonstruierende Ergebnis der dritten Stufe, das nach Fichtes Begriffsgebrauch in §25 und §27 als das Dasein oder das Erscheinen des absoluten Wissens ausmacht, nach dem hier bevorzugten Begriffsgebrauch als das Dasein oder das Erscheinen des *transzendentalen* Wissens verstanden werden. Dass der hier bevorzugte Begriffsgebrauch ebenfalls von Fichte stammt, soll im oben Ausgeführten klar geworden sein.

5.3.4 Absolute Erscheinung als Prinzip absoluter Einheit

Die Lösung dieser Aufgabe liefert Fichte in den letzten beiden Vorträgen der *WL-1804/II* (§§27-28). Sie stellen sofern zwei Gedankenschritte dar, als Fichte in §27 die Lösung selbst, und in §28 systematische Implikationen dieser Lösung herausarbeitet. Zum Zweck der vorliegenden Diskussion muss die Entwicklung der Lösung in §27, durch die das Prinzip absoluter Einheit letztgültig zur Artikulation gebracht wird, ausführlicher betrachtet werden, wobei die Folgerung aus dieser Prinzipienkonzeption in §28 konziser behandelt werden kann.

Fichte beginnt den §27 mit der Erinnerung an die bevorstehende Aufgabe, die Einheit des transzendentalen Wissens und seiner Darstellung in uns qua Subjekten des gewöhnlichen Wissens zu eruieren: „Zu zeigen: soll es zum transscendentalen Wissen = dem Dasein des absoluten Wissens kommen, so muß ein anderes, das gewöhnliche Wissen vorausgesetzt werden.“ (II/8: 396) Damit wird nichts anderes gemeint, als dass die „Bedingtheit [...] durcheinander“ (II/8: 382) des transzendentalen Wissens als der Selbstdarstellung des absoluten Wissens und des gewöhnlichen Wissens als der bisher von uns operativ besetzten epistemischen Position in einer ursprünglicheren Einheit aufgezeigt werden muss. Eine solche Einheit wäre die Selbstdarstellung des transzendentalen Wissens in uns, und da das transzendente Wissen die Selbstdarstellung des absoluten Wissens, und das absolute Wissen die Selbstdarstellung des Absoluten ist, ist die nun gesuchte Einheit in einem letztgültigen Sinne die Selbstdarstellung des Absoluten in der Wirklichkeit, in der wir als Subjekte des gewöhnlichen Wissens verortet sind und die von unserer erkennenden Tätigkeit in der Wissenschaftslehre faktisch vorausgesetzt wird.

Fichte präzisiert diese Aufgabe zuerst in einer Reihe der Überlegungen, die zuvor entwickelte Wissensstrukturen mit dem provokanten Gedanken verbindet, dass die aus diesen Strukturen zu entwickelnde Lösung der bevorstehenden Aufgabe das leisten würde, „was in dem [...] bekannten scholastischen Beweise für das Dasein Gottes, als des entis realissimi gefordert, aber nicht geleistet wird“, d. h., „aus dem bloßen Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein zu folgern.“ (II/8: 396) Er rekurriert dafür auf die in §26 als „Sehen“ bezeichnete Struktur, mittels derer die subjektiv-bewusstseinstheoretische Form unserer erkennenden Tätigkeit in der Selbstdarstellung des absoluten Wissens im transzendentalen Wissen integriert und legitimiert wurde (II/8: 384-388)³⁴¹. Der Aufschluss, den Fichte aus diesem Rückbezug

³⁴¹ Barth artikuliert die Konstruktion des Sehens in §26 mit Blick auf die Selbstdarstellungsform des als Gewissheit repräsentierten absoluten Wissens als die „Selbstaufklärung der mentalen Repräsentation in ihrer Funktion für das Thematischwerden der Gewissheit.“ (Barth 2004, 339)

über die jetzige Aufgabe zu gewinnen sucht, lautet, dass das Sehen eine Tätigkeit ist, deren Erkenntnis das Sehen selbst performativ voraussetzt und die Wirklichkeit des Sehens damit notwendig macht: „*Sehen*, als Sehen gesetzt, sagt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht *nothwendig*.“ (II/8: 396) Das kann einerseits aus der auch in unserer natürlichen Weltauffassung nachvollziehbaren Überlegung einleuchten, dass wenn erkannt wird, was Erkenntnis sei, einen Akt der Erkenntnis notwendig vollzogen geworden ist. Andererseits bringt Fichte damit die selbstvoraussetzende Unhintergebarkeit des Wissens in Verbindung mit der in der Phänomenologie mehrfach herausgearbeiteten Selbstdarstellungsstruktur erneut zum Ausdruck, derzufolge sich das Absolute bzw. das Wissen als seine Darstellung sich notwendig und wirklich darstellt. Exemplarisch dafür ist die sich zum Ende der ersten Reflexionsstufe der Phänomenologie ergebende Einsicht, dass unsere wirkliche Erkenntnis der Selbstdarstellung des Absoluten in uns eben diese Selbstdarstellung verwirklicht und uns damit zur „reine[n] Vernunft“ (II/8: 296) und „Urerscheinung des [...] Lichts“ (II/8: 298) macht. Mit Blick auf Fichtes Bezugnahme auf den ontologischen Gottesbeweis heißt dies, dass der bloße Gedanke dessen, *was* Sehen in seiner Wesensqualität ist, die Tatsache notwendig impliziert, *dass* gesehen wird bzw. dass Sehen wirklich vorliegt oder existiert: „Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig seiend.“ (II/8: 398)

Mit dieser Einsicht in die notwendige Wirklichkeit des Sehens wird die Lösung zum Problem angekündigt, dass das transzendente Wissen und wir als faktisch existierende Subjekte auseinanderfallen. Wenn nämlich erwiesen ist, dass sich das transzendente Wissen im Sehen als einer von uns vollzogenen Tätigkeit notwendig und wirklich darstellt, dann kann die Einheit beider in der Selbstdarstellung des transzendentalen Wissens auch als erwiesen gelten. Fichte bezeichnet die Einheit dieser Selbstdarstellung, die das transzendente Wissen und uns in sich umfasst, als „absolute Vernunft“: „Diese von uns soeben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunftseinsicht = absolute Vernunft selber; wir sind in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen.“ (II/8: 398)

Diese vernunfttheoretische Bestimmung der Darstellungseinheit greift einerseits auf die auf der ersten Reflexionsstufe der Phänomenologie geltend gemachte Vernunftkonzeption (vgl. II/8: 290, 296) zurück und bringt andererseits drei wichtige Fortschritte auf dem jetzigen Stand der Reflexion in der Phänomenologie zum Ausdruck.

Die absolute Vernunft ist erstens als die Einsicht in das, was Sehen ist, „Sehen des Sehens“ (II/8: 398) und drückt insofern die Wahrheit des Sehens aus. So impliziert der Gedanke der absoluten Vernunft wie der Gedanke des Sehens die Realität des Gedachten: „die absolute Vernunftseinsicht führt das absolute Dasein [...] bei sich, unmittelbar“ (II/8: 398). Sie

unterscheidet sich aber zweitens vom Sehen, in welchem ein Anderes als das Sehen selbst gesehen wird und welches sich vermitteltst dieses Fremdbezugs konstituiert (vgl. II/8: 384-386), weil in der absoluten Vernunft das Sehen in sich selbst unmittelbar und „ohne alle Vermittlung“ gesehen wird (II/8: 400). Die absolute Vernunft ist also in sich reflektiertes Sehen. Als solche bildet sie deshalb drittens eine notwendige Selbstverdoppelung: Sie ist nur Vernunft „als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft“ (II/8: 400). In dieser Selbstverdoppelung *ist* die Vernunft daher nicht bloß, sondern stellt sich als das, was es ist, notwendig und wirklich dar und ist in diesem Sinne „in sich selber genetisch“ (II/8: 400). Aufgrund dieser Neubestimmung der Vernunft, die die reflexive Selbsterkenntnis der Vernunft mit einbezieht, deutet Fichte an, dass die Vernunftlehre der *WL-1804/II* nicht auf ihren explizit als „Wahrheits- und Vernunftlehre“ bezeichneten ersten Teil (vgl. II/8: 206, 228) beschränkt ist, sondern erst an dieser kulminierenden Stelle der Phänomenologie ihre volle Gestalt erreicht (II/8: 400)³⁴².

Die Einsicht in absolute Vernunft kündigt aber nicht mehr als die Lösung zum Problem an und liefert noch nicht die Lösung selbst. Mit Blick auf das oben gesetzte Beweisziel, die notwendige Realität der Selbstdarstellung des transzendentalen Wissens in uns zu erweisen, muss vielmehr gesagt werden, dass die so angekündigte Lösung gerade in der angekündigten Form eine scheinbar unlösbare Schwierigkeit in sich birgt. Fichte *problematisiert* die These, dass mit der absoluten Vernunfteinsicht die notwendige Realität der absoluten Vernunft als Selbstdarstellung des transzendentalen Wissens erwiesen wird, in fünf Schritten.

Er weist erstens einen performativen Widerspruch zwischen dem Inhalt der Aussage, dass aus der Wirklichkeit der Vernunft „schlechthin nicht herauszukommen“ sei, und der im Akt dieser Aussage implizierten epistemischen Position auf: „Nun aber sind wir selber offenbar, indem wir sagen, daß hier nicht herauszukommen sei, doch heraus.“ (II/8: 400)

Das führt er zweitens auf die Tatsache zurück, dass die besagte Position in der soeben artikulierten Einheit der Vernunft nicht verortet werden kann. Gemeint ist damit, dass wir die absolute Vernunfteinsicht „als vollzogen habend mit *Freiheit*“ erscheinen (II/8: 400). Diese Freiheit ist aber die uns ureigene, sofern wir uns als faktisch existierende Subjekte verstehen: Wir verfügen über die Freiheit, die absolute Vernunft zu erkennen oder nicht. Die Vernunft kann uns nicht dazu zwingen, sie zu erkennen.

³⁴² Nach Schnell wird mit der Konzeption der absoluten Vernunft in §27 deutlich, „dass die wahre Vernunftlehre diejenige ist, die am Ende der Phänomenologie geliefert wird[.]“ (2023, 206)

Damit erweist sich drittens, dass unsere Einsicht in die absolute Vernunft eine „Nachconstruction“ ist, die wir „durch freie That“ erzeugt haben und eben so sowohl nicht erzeugen haben könnten (II/8: 402).

So muss viertens konstatiert werden, dass selbst der Einsicht in die notwendige Wirklichkeit der Vernunft „die alte Problematicität“ anhaftet, die in der im Laufe der Phänomenologie vielfach thematisierten „gegenseitige[n] Bedingtheit“ von Erkenntnis und Erkanntem besteht (II/8: 402).

Das alles drängt sich deshalb fünftens im Sachverhalt zusammen, dass die Freiheit, mit der wir im gesamten Gedankengang der Wissenschaftslehre faktisch operiert haben, nicht auf die bisher vollste Erscheinungsgestalt des Absoluten, d. h. die absolute Vernunft zurückgeführt werden konnte: „Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es [sein eigenes Dasein, L. I.]: aber das sagen doch auch wieder nur *Wir*, d. h. die Willkühr und Freiheit. Die Vernunft redet freilich in diesem Zusammenhange, aber die Sprache überhaupt haben wir ihr doch erst geliehen, und uns ist nicht zu glauben. Die Vernunft selbst unmittelbar müßte die Rede anheben.“ (II/8: 402)

Fichte schildert die Lösung zum Problem zuerst in einer gedrängten Skizze und zieht erst im Anschluss daran die für den Abschluss der Phänomenologie im Ganzen entscheidenden Schlüsse. Diese Lösungsskizze kann in zwei Schritten nachvollzogen werden.

Fichte schlägt zunächst vor, dass wir die Erkenntnis, dass sich die absolute Vernunft wirklich in uns darstellt, in Wahrheit bereits „durch das eben Geleistete gewonnen“ haben (II/8: 402). Dafür unterzieht er die These, dass die Vernunft ihre Realität notwendig mit sich bringt, einer erneuten Explikation: „Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines *Daseins* und *ihr*es Daseins, [...] 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[.]“ (II/8: 402) Mit anderen Worten ist die Notwendigkeit der Wirklichkeit der Vernunft nur dann eine *absolute* Notwendigkeit, wenn sie absolut unhintergebar und aus keiner höheren Bedingung zu erklären ist, d. h. wenn sie „[e]in reines absolutes Faktum“ darstellt (II/8: 402). Ein solches Faktum könnte Fichte nun unmöglich *ad hoc* heraufbeschwören, ohne die Grundmaxime der Wissenschaftslehre aufzugeben, alle Fakta auf absolute Genesis zurückzuführen³⁴³.

³⁴³ Diesen wichtigen Punkt kann man Barths Rekonstruktion entnehmen: „Es ist angesichts des etwa in der Kantkritik Fichtes zu Tage tretenden Pathos seines Genetisierungspostulates klar, dass dies nicht allein durch einen einfachen Reflexionsstop ausgewiesen sein kann.“ (2004, 347)

Im zweiten Schritt führt Fichte dieses Faktum deshalb auf etwas zurück, das *wir* in der Wissenschaftslehre ständig und zwangsläufig vollzogen haben: „Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objektiviert, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äussern Existentialform gesetzt.“ (II/8: 404) Nun ist diese unsere Objektivierungstätigkeit, wie soeben in unserer Reflexion klar geworden ist, so unhintergebar wie bedingungslos: Sie ist gegründet in unserer Freiheit und Willkür, die wir nur voraussetzen, aber nicht aus einer höheren Bedingung ableiten können, indem jede Ableitung wieder ein freier Akt von uns unternommen werden müsste. Damit zeigt sich – und das ist der Springpunkt des Arguments –, dass die absolute Faktizität der Freiheit, mit der wir die Vernunft objektivieren, eben der absoluten Notwendigkeit entspricht, mit der sich die Vernunft in uns darstellt und verwirklicht: „Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins [...]: 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[.]“ (II/8: 404) Die grundlose Selbstdarstellung der absoluten Vernunft *ist* also jeder Akt des Objektivierens, der wir in grundloser Freiheit vollziehen. Fichte kann so auf den Einwand, dass „das fortdauernde Objektivieren des Absoluten“ unseren Weg zum Absoluten ein für alle Mal versperre, wie folgt reagieren: „Wie denn, wenn grade nicht im objektivierten, noch im objektivierenden, sondern im unmittelbaren *Objektivieren* selber die wahre Absolutheit bestände, wie sich hier findet, daß das Absolute nicht ausser dem Absoluten gesucht werden müsse[.]“ (II/8: 404) Das heißt, dass die Realität der Vernunft durch die Realität unserer Freiheit performativ bewiesen ist, sofern wir diese Freiheit als die Selbstdarstellung der Vernunft in uns – eben mit und nie ohne dieser Freiheit – verstehen.

An diesem Punkt ist die Aufgabe, die Differenz von absoluter Vernunft als dem in seiner notwendigen Realität explizierten transzendentalen Wissen und uns als Subjekten des gewöhnlichen Wissens in der Einheit der Selbstdarstellung der absoluten Vernunft in uns zu fundieren, im Prinzip gelöst. Dass mit dieser Einheit das letztbegründende Prinzip der absoluten Einheit artikuliert ist, mit dem die Begründungsbewegung der Phänomenologie und folglich der *WL-1804/II* im Ganzen abschließen kann, bringt Fichte zum Ende des §27 deutlich zum Ausdruck: „Die absolute Erscheinung oder Genesis ist aufgestellt; das Gesetz, sie abzuleiten, und aus ihr abzuleiten, ist gleichfalls aufgestellt, und es kann nun an die Ableitung gegangen werden.“ (II/8: 406) Die *absolute Erscheinung* ist also die Einheit vom

transzendentalen Wissen und gewöhnlichen Wissen³⁴⁴. Aufgrund des außergewöhnlichen Stellenwerts der soeben skizzierten Lösung muss sie aber für sich expliziert werden, damit jenes Ergebnis verständlich wird. Fichte führt durch eine Reihe der Bemerkungen zu diesem Ergebnis hin. Aus diesen können vier Punkte hervorgehoben werden, die den Status der absoluten *Genesis*, der absoluten *Erscheinung*, der absoluten *Einheit* und der *Freiheit* betreffen.

1.) Jene Lösung besteht im Aufweis, dass die absolute Notwendigkeit der Wirklichkeit der Vernunft im absoluten Faktum unserer am Ort des gewöhnlichen Wissens vollzogenen Objektivierungstätigkeit zur Selbstdarstellung kommt. Diese Selbstdarstellung ist eine genetische Evidenz, die ausschließlich in der Wissenschaftslehre vorkommt, wogegen unsere Objektivierungstätigkeit im gewöhnlichen Wissen allein betrachtet ein „bloße[s] Faktum“ (II/8: 404) ist. Indem aber die Wissenschaftslehre das letztere als die Selbstdarstellung der Vernunft einsichtig macht, fallen absolutes Faktum und absolute Genesis zusammen: Hier ist „das Faktum Genesis, und die Genesis Faktum“ (II/8: 404). Absolute Genesis ist also erreicht, wenn *das absolute Faktum genetisch gemacht wird*: Die virtuelle Position des gewöhnlichen Wissens ist nun dem Selbstdarstellungsprozess des Wissens nicht mehr äußerlich, sondern wird als ein gesetzmäßiges und notwendiges Moment dieses Prozesses aufgewiesen.

2.) Der Kernpunkt jener Lösung lautet, dass die unableitbare Faktizität der Freiheit die *Erscheinung* der absoluten Notwendigkeit der Vernunftwirklichkeit ist. Diese Faktizität ist „die reine ursprüngliche Aeusserung und das Leben der Vernunft“ (II/8: 404). Indem wir einsehen, dass die Vernunft notwendig und wirklich in unserer Objektivierungstätigkeit erscheint, erweist sich die Vernunft als der Grund des eigenen Seins und der eigenen Erscheinung im Faktum ihrer Erscheinung. Sie ist sowohl das Objektivierende und das Objektivierte, „ein doppeltes Erscheinen“ (II/8: 404), oder wie früher angekündigt wurde, „Vernunft der Vernunft“ (II/8: 400). Da in der Selbstimmanenz ihrer Erscheinung alle bisher erschienenen Erscheinungsgestalten bis hin zum absoluten Faktum der Freiheit transparent werden, kann diese Erscheinung als eine Erscheinung verstanden werden, außer der nichts mehr ist. In diesem Sinne ist sie als „absolute Erscheinung“ zu verstehen (II/8: 406).

3.) Fichte weist expliziter auf den *Totalitätscharakter* der mit der absoluten Erscheinung erlangten Gestalt der absoluten Einheit hin, indem er an den Bedingungs Zusammenhang erinnert, der unserer Einsicht in die notwendige Wirklichkeit der Selbstdarstellung der Vernunft in uns zugrunde liegt. Diese Einsicht folgt nämlich aus einer Explikation „der tiefer

³⁴⁴ Hier ist das gewöhnliche Wissen wie oben erwähnt nicht in seinem konkreten Gehalt, sondern in seiner baren Möglichkeit und seiner prinzipiellen Begründetheit in der absoluten Einheit der Vernunft zu verstehen. Dazu im Folgenden gleich mehr.

liegenden, im Anfange der heutigen Vorlesung vollzogenen Einsicht“ (II/8: 404), d. h. der Einsicht in die notwendige Wirklichkeit des Sehens und durch unseren Vollzug dieser Einsicht bedingt. Dadurch, dass der Verweis dieses Vollzugs auf die Vollzüge aller bisher erworbenen Einsichten der Wissenschaftslehre sichtbar wird, wird „der eigentliche Grund des Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Grundbestimmungen des Wissens eröffnet und zugänglich gemacht.“ (II/8: 406) Die Einheit der absoluten Erscheinung kann somit als eine *Alleinheit* verstanden werden, von der ausgehend die Totalität aller Erscheinungen ihre Wahrheit erhält: „Es ist schlechthin Alles wahr und gewiß, aber grade so wahr und so gewiß, wie es in der Vernunft liegt, als nothwendige Erscheinung und Aeusserung.“ (II/8: 406)

4.) Die Einheit der absoluten Erscheinung, d. h. die Einheit der notwendigen und wirklichen Selbstdarstellung der Vernunft in unserer Freiheit, hat sonach eine Erkenntnisfunktion. Diese Erkenntnisfunktion liegt darin, dass in unserer Einsicht in die absolute Erscheinung die Vernunft „duplicirt“ wird, d. h. dass die „Vernunft als Vernunft“ in ihrer Bestimmtheit erscheint (II/8: 406). In ihr kommt die Vernunft sozusagen zur Selbsterkenntnis und verwirklicht sich als „das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben“ (II/8: 406). Diese Einsicht als die Verwirklichung der Vernunft kommt aber nicht ohne die Freiheit als die Erscheinung der Vernunft zustande, so wie die Freiheit nicht ohne die Vernunft als ihren Grund verstanden werden kann. So erscheint die Freiheit auch notwendig in der Erscheinung der Vernunft als die Bedingung ihrer Verwirklichung: „Die Einsicht erscheint in ihrem Dasein als nur möglich durch die Freiheit; so ist es auch wirklich und in der That, d. h. so als frei sich äussernd zeigt sich die Vernunft; daß Freiheit erscheint, ist eben ihr Gesetz und inneres Wesen.“ (II/8: 406)

Nach diesen Bemerkungen gelangt Fichte am Ende des §27 zum Ergebnis, dass die „absolute Erscheinung oder Genesis“ aufgestellt ist und der Übergang zur Ableitung der Mannigfaltigkeit nun möglich wird (II/8: 406). Fichte kommt in §28 allerdings nur am Ende zu einer kurzen Skizze dieses Übergangs und beschäftigt sich größtenteils mit weiteren Explikationen des Ergebnisses des §27. Eine von diesen Explikationen erhellt insbesondere die in §27 artikuliert Konzeption der absoluten Einheit und soll nun abschließend kurz ins Auge gefasst werden.

Der stets im Laufe der Argumentation auf der dritten Reflexionsstufe der Phänomenologie im Auge behaltene Fluchtpunkt ist die Vermittlung von absoluter Einheit und absoluter Mannigfaltigkeit, die wiederum durch die Vereinigung vom transzendentalen Wissen und gewöhnlichen Wissen ermöglicht werden soll. Die letztere Vereinigung wurde in §27 im Prinzip geleistet, indem das absolute Faktum der Freiheit, das die Grundbedingung unseres

Selbstverständnisses als Subjekte des gewöhnlichen Wissens bildet, in die Struktur der erscheinenden Vernunft integriert wurde. Die Einheit der absoluten Erscheinung ist somit die Einheit eines allumfassenden Einheitsprinzips, d. h. wie suggeriert eine Alleinheit. Sie ist dies jedoch, so könnte argumentiert werden, nur *in nuce* und nicht *in extenso*: Die Faktizität der Freiheit ist als ursprüngliche Erscheinung der absoluten Vernunft zwar der Grundpunkt, aus dem die mannigfaltige Wirklichkeit der Erscheinungswelt entfaltet werden kann, sie stellt aber eben als Strukturmoment der absoluten Einheit der erscheinenden Vernunft noch keine Verbindung zur Mannigfaltigkeit her. Für diese Verbindung muss vielmehr noch eine Struktur in Betracht kommen, die in jener Faktizität impliziert ist, aber bisher noch nicht thematisch geworden war. Es ist dies die *Einzelheit* des freien wirklichen Bewusstseinssubjekts.

Fichte bringt die Einzelheit des wirklichen Bewusstseins in §28 an dem Scharnierpunkt zwischen der absoluten Einheit der Vernunft und der Deduktion der absoluten Mannigfaltigkeit in den Blick. Diese absolute Einheit wird in der ersten Hälfte des §28 gemäß der in der Selbstdarstellungsstruktur der Vernunft implizierten Fünffachheit ausgefächert und so zurück an die Repräsentationsstruktur des absoluten Wissens als eines sich als Bild bildenden Bilds gebunden (II/8: 410-412). Diese Fünffachheit wird in der zweiten Hälfte des §28 als die Grundlage für die Ableitung der vier „Grundprinzipien“ (II/8: 416) der Erscheinungswelt aus einem Einheitsprinzip fungieren (II/8: 416-420). Zwischen beiden Konstruktionsabschnitten steht aber ein kurzer Gedankengang, in dem Fichte auf den Grundgedanken des §27 zurückgreift und die Implikation der faktischen Einzelheit des Bewusstseinssubjekts in diesem Gedanken ans Licht bringt.

Dies geschieht dadurch, dass das Objektivierungsproblem, das in dem gesamten bisherigen Gedankengang der Wissenschaftslehre, ob in der Wahrheitslehre oder in der Phänomenologie, eine Bedrohung für die Wahrheit und Wirklichkeit des Erkannten dargestellt hat, zwischen der Einheit der absoluten Vernunft und dem diese Einheit erkennenden Subjekt erneut auftritt. Fichte operiert an dieser Stelle wohl mit Bedacht nicht mehr mit der ersten Person Plural „wir“, sondern mit der ersten Person Singular „ich“: „Diese dermalen erzeugte Absolutheit der Vernunft [...] kann ich nun selber wieder objektivieren, oder ich kann sie nicht objektivieren[.]“ (II/8: 414) Mit dem Nicht-Objektivieren hört das Denken auf und das wirkliche, außerphilosophische Leben geht weiter („so ist hier Alles zu Ende, und die Vernunft in sich geschlossen“, II/8: 414). Mit dem Objektivieren dieser absoluten Einheit wird die letztere zu einem bloßen Gedankengegenstand, der nichts bedeutete, wenn man nicht wüsste, dass die absolute Vernunft eben „im unmittelbaren *Objektivieren*“ (II/8: 404) liegt. Sollte dies aber gewusst werden, so muss man von der bloßen Objektform, in der der Gedanke der absoluten

Vernunft steht, erneut abstrahieren. Diese Abstraktion unternimmt nun Fichte: „Objektivire ich nun diese Absolutheit, so erscheint sie mir als ein objektiver Zustand, zu welchem ich *mich* durch freie Abstraktion eben von meinem ersten Objektiviren der Vernunft erhebe.“ (II/8: 414)

Anhand dieses Abstraktionsvollzugs, in dessen Formulierung Fichte das Reflexivpronomen ‚*mich*‘ akzentuiert, tritt die Präsenz des *einzelnen* Bewusstseinssubjekts, und zwar als Vollzugsbedingung der Einsicht pointiert hervor: „es liegt mir daher in dieser Erscheinung ein objektiv fertiges Ich, als Urgrund, und Urbedingung dieses Zustandes.“ (II/8: 414) Auf dem nach dem §27 erreichten Reflexionsstand, demzufolge die Freiheit in ihrer unableitbaren Faktizität die ursprüngliche Erscheinung der Vernunft darstellt, lässt sich aber die Bedrohung eines Bewusstseinsidealismus, die selbst in der Phänomenologie bekämpft werden musste (vgl. II/8: 274), leicht liquidieren. Denn der Träger der einzelnen Subjektivität, das *Ich* kann nun als Erscheinung der absoluten Vernunft verstanden werden: „Was Ich an sich ist, weiß ich aus der obigen Vernunfterkennniß sehr wohl [...]. „Es ist ein Resultat des sich Machens der Vernunft.““ (II/8: 414) *Dieses* Ich ist nun nicht die absolute Vernunft als „inner[es] Ich“ (II/8: 414), sondern das faktische Ich eines jeden einzelnen Bewusstseinssubjekts. Dessen Einzelheit ist wie dessen Freiheit ein unableitbares Faktum, das nunmehr wie das Faktum der Freiheit in die Struktur der erscheinenden Vernunft integriert und legitimiert wird: „Bewußtsein, und Selbstbewußtsein, als Urfaktum, zu Grunde liegend aller andern Faktizität. Wieder abgeleitet und gerechtfertigt dasjenige, dessen Gültigkeit bis jetzt durchaus geläugnet wurde.“ (II/8: 414)³⁴⁵ Was hier geschieht, ist nicht die Ableitung der Existenz eines wirklichen Individuums, sondern die Ableitung der Unableitbarkeit seiner Existenz. Das irreduzible Selbst- und Freiheitsbewusstsein des je einzelnen Ich, das sich im Satz ausdrückt, „daß ich *frei* sei“ (II/8: 414), findet hier in der Erscheinung der absoluten Vernunft ihre Heimat³⁴⁶.

Das faktische Bewusstsein ist nun selbst der ursprüngliche Ort der Mannigfaltigkeit. Wird es als die Vollzugsbedingung einer Einsicht in die absolute Einheit der Vernunft erkannt, so ist die absolute Einheit der Vernunft damit in ein Verhältnis zu absoluter Mannigfaltigkeit gesetzt. Genauer gilt, dass die Einsicht in die Einheit der Vernunft, d. h. die Erscheinung der Einheit der Vernunft als absoluter Erscheinung, der hypothetischen und freien Voraussetzung

³⁴⁵ Auch an dieser Stelle gilt Barths Bemerkung zu der in §27 vollzogenen Verbindung unserer freien Objektivierungstätigkeit und der ursprünglichen Erscheinung der Vernunft, „dass die Position der die Faktizität des Bewusstseins begründenden Absolutheit am Orte des repräsentierenden Bewusstseins als das *Faktum der freien Reflexion* erscheint.“ (2004, 349)

³⁴⁶ Das Problem der Einzelheit der Subjektivität liegt im Zentrum von Henrichs später Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie (Henrich 2019). Ich habe in meiner Rezension seines Buchs angedeutet, dass an dieser abschließenden Stelle der *WL-1804/II* eine mögliche Antwort auf seine Fichte-Kritik liegt (Ip 2023, 284). Mir scheint diese Antwort hiermit formuliert zu sein: Die „Unhintergebarkeit der Individualität“ (vgl. Frank 1987) ist für Fichte eine vernünftige Struktur.

des faktischen Bewusstseins als Mannigfaltigkeitsfeld bedarf: „Soll daher diese Einsicht genetisch erscheinen, so muß in der Erscheinung das Bewußtsein, wovon abstrahierend ausgegangen wird, erscheinen als ein absolute Wandelbares und Mannigfaltiges[.]“ (II/8: 416)³⁴⁷ Das heißt, dass wenn die Einheit der Vernunft als absolute Erscheinung erscheinen soll, oder umgekehrt, dass wenn das je einzelne Subjekt seine Einheit mit absoluter Vernunft in sich selbst als der Erscheinung der Vernunft erkennen soll, so ist sein faktisches Selbstbewusstsein in der „Mannigfaltigkeit der erscheinenden Realität“ (II/8: 134) der Ort, wo diese Erkenntnis erlangt werden muss. Da die Freiheit im Vollzug jener Voraussetzung als die notwendige und wirkliche Erscheinung der absoluten Vernunft eben durch diesen Vollzug einsichtig wird, erweist sich das hier eingesetzte „Soll“ als die Wahrheit dessen, was am Anfang der Phänomenologie als die Kategorizität der Hypothesizität erwiesen wurde (vgl. II/8: 252, 266) und ist nicht bloß hypothetisch. Mit der Herstellung dieses genetischen Zusammenhangs ist die Vermittlung von absoluter Einheit und absoluter Mannigfaltigkeit geleistet und an diesem Punkt die Explikation des absoluten Einheits- und Disjunktionsprinzips abgeschlossen³⁴⁸.

5.3.5 Wissenschaftslehre als Erscheinungslehre

Damit kommt die vorliegende Diskussion zur Phänomenologie der *WL-1804/II* ans Ziel. Sie setzte sich zwei Ziele, die letztlich ineinandergreifen. Es war zum Einen zu zeigen, wie die in der Wahrheitslehre gelieferte Absolutheitstheorie, die in der sich nur im reinen Vollzug bewahrenden Einsicht in das Absolute als lebendiges Sein besteht, im Rahmen der Phänomenologie begründet werden muss und in der Tat begründet wird. Diese Einsicht kann

³⁴⁷ Fichte bezeichnet diesen Satz als „das erste Grundgesetz“ (II/8: 416). Man kann darunter das erste Grundgesetz des *Ableitungsprogramms* der mannigfaltigen Wirklichkeit verstehen. Es ist bemerkenswert, dass der Abschluss des Begründungsgangs der *WL-1804/II* durch dieses Grundgesetz zurück an den Ausgangspunkt der ganzen *WL-1804/II*, d. h. an die Konstruktion der Differenz von Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit in §3 (II/8: 38-40) gebunden wird. Schnell betont an dieser Stelle: „Mit der Schließung des Kreises kommt der *Wissenschaftslehre von 1804/II* also *Systemcharakter* zu.“ (2023, 186)

³⁴⁸ Hier kann darauf hingewiesen werden, dass die vorgelegte Rekonstruktion von §§27-28 der *WL-1804/II* einen Versuch darstellt, eine wichtige Differenz zwischen Barths und Schnells Interpretationen des Abschlusses der Phänomenologie zu vermitteln. Dass beide die Vollendung der prinzipientheoretischen Grundlegung der *WL-1804/II* in und nicht vor dem Abschluss der Phänomenologie verorten, wurde oben mehrfach erwähnt (vgl. Barth 2004, 353, Schnell 2023, 201). Sie weichen aber in Bezug auf die genaue Bestimmung dieses Abschlusses voneinander ab. Während Barth den Zielpunkt des genetischen Verfahrens mit der Konstruktion der absoluten Erscheinung in §27 erreicht sieht (2004, 347), macht Schnell die Vermittlung von absoluter Einheit und absoluter Mannigfaltigkeit in dem in §28 formulierten Grundgesetz als die letzte „Grundbestimmung des transzendentalen Wissens“ im Ganzen der *WL-1804/II* geltend (2023, 185). Die hiesige Rekonstruktion vermittelt insofern zwischen beiden Positionen, als sie die letztere Vermittlung als eine notwendige Explikation der in der Struktur der absoluten Erscheinung bereits implizierten absoluten Einheit bestimmt. Ich habe dieselbe Auffassung in einem in Kürze erscheinenden Aufsatz vertreten und hier durch die vorgelegte Rekonstruktion ausführlicher begründet (Ip 2026).

weder durch die im kritisch-destruktiven Sinne aufsteigende Argumentation der Wahrheitslehre noch durch die im konstruktiv-explikativen Sinne aufsteigende Argumentation der Phänomenologie ersetzt werden, sondern ist in ihrer Vollzugsrealität diskursiv uneinholbar. Eben aus diesem Grund muss der damit verbundene *Erkenntnisanspruch* im Raum diskursiven Denkens allererst nach ihrem Vollzug in der Phänomenologie begründet werden, sodass die *Prinzipienfunktion* des Wissens in der Erfüllung dieses Anspruchs erwiesen werden kann. Dies geschieht in der Phänomenologie insgesamt auf drei aufeinanderfolgenden Reflexionsstufen.

Auf der ersten Stufe stand der Erweis im Zentrum, dass die Erscheinung des Absoluten in unserer Einsicht eine Selbstdarstellung des Absoluten ist, die sich als absolutes Wissen diskursiv bestimmen lässt. Damit wird die Begründung der Absolutheitstheorie in einem engeren Sinne geleistet. Das absolute Wissen als Selbstdarstellung des Absoluten kann aber noch nicht als das Prinzip absoluter Einheit erwiesen werden, weil es in einem umfassenderen Differenzierungs- und Vermittlungsnetzwerk eingebettet ist, das als solches sichtbar gemacht und aus einem letzten Einheitsprinzip legitimiert werden muss.

Dafür fährt der Begründungsgang der Phänomenologie auf zwei weiteren Reflexionsstufen fort, auf denen erstens die Differenz vom absoluten Wissen und seiner Erscheinung im Wissen der Wissenschaftslehre aus der Einheit der Selbstdarstellung des absoluten Wissens als transzendentelem Wissen und zweitens die Differenz vom transzendentalen Wissen und seiner Erscheinung im Wissen der faktisch existierenden Subjekte des „gewöhnlichen“ Wissens aus der Einheit der Selbstdarstellung des transzendentalen Wissens als absoluter Erscheinung legitimiert wird. Dort, wo diese übergreifende Reflexionslogik der Phänomenologie auf der dritten Stufe den Punkt erreicht, an dem die unhintergehbare Faktizität des Reflektierenden in der diskursiv artikulierbaren Struktur des Prinzips integriert wird, kommt das Prinzip der Wissenschaftslehre in letztbegründender Gestalt als absolute Erscheinung vollständig zur Artikulation. Damit wird das zweite Ziel der vorliegenden Diskussion, dieses Prinzip zu bestimmen, auch erreicht.

Im Rückblick auf die vorliegende Rekonstruktion der Phänomenologie der *WL-1804/II* und diese zugleich im Zusammenhang der mittleren Wissenschaftslehre verortend können die folgenden abschließenden Bemerkungen formuliert werden.

Es ist erstens festzuhalten, dass die Phänomenologie, so wie die Wahrheitslehre der *WL-1804/II* und gerade aufgrund des Wechselzusammenhangs beider Hauptteile dieser Wissenschaftslehre, eine einzigartige Struktur aufweist. Sie konstituiert sich in einer mehrstufigen Reflexionsstruktur, die sich inhaltlich in der kumulativen Verschachtelung der Erscheinung konkretisiert: Das Absolute ist (erscheint als) das absolute Wissen, das absolute

Wissen ist (erscheint als) das transzendente Wissen, das transzendente Wissen ist (erscheint als) die absolute Erscheinung. Da die letzte Einheit mit „uns“, den faktisch philosophierenden Subjekten der Wissenschaftslehre, unter der Voraussetzung unseres mit Freiheit vollzogenen Denkens im unhintergehbaren Sinne zusammenfallen, sind wir damit wieder mit dem Absoluten, doch nun nicht nur als lebendigem Sein, sondern als erscheinender Vernunft eins. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass „die *Wahrheit* der Wahrheits- und Seinslehre die Erscheinungslehre ist.“³⁴⁹

Zweitens kann aber auch konstatiert werden, dass der formale Aufbau der Argumentation der *WL-1804/II* keineswegs für das Grundlegungsprogramm der Wissenschaftslehre *per se* zwingend ist. Dies zeigte sich bereits in der vorigen Rekonstruktion der *WL-1804/I* und der *WL-1805*³⁵⁰. In der Tat weist Fichte auch in der *WL-1804/II* explizit darauf hin, dass die Wissenschaftslehre als ein im raumzeitlichen Wirklichkeit stattfindender Vortrag oder als geschriebener Text, d. h. das, was er als die „W.-L. in specie“ bezeichnet, nur das unwesentliche Darstellungsmittel für einen wesentlichen Gedankeninhalt ist, den er hier im breiteren Sinne das „absolute Wissen“ nennt: „Ich habe mit Bedacht gesagt im absoluten Wissen, keinesweges in der W.-L. in specie, denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den Werth des Weges, keinesweges einen Werth an sich. Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.“ (II/8: 378)³⁵¹

Drittens können einige Elemente identifiziert werden, die in den anderen Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre auf anderen Weise zur Geltung kommen, aber im Gedankenaufbau der *WL-1804/II* mit besonderer Schärfe hervortreten.

Im Vorhergehenden wurde mehrfach zur Sprache gebracht, dass alle drei Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804 mit der Frage nach absoluter *Einheit* eröffnet werden. Während Fichte das Prinzip absoluter Einheit durchgehend als die Einheit von Einheit und Disjunktion konzipiert, erlaubt die *WL-1804/II* aufgrund ihrer Architektonik und der formalen Stringenz des darin aufgebauten Vereinheitlichungsprozesses eine *dreifache* Begriffsunterscheidung im Prinzip der absoluten Einheit: Es kann anhand der Aufteilung von Wahrheitslehre und Phänomenologie und der inneren Stufung der Phänomenologie insgesamt

³⁴⁹ Schnell 2023, 41.

³⁵⁰ Vgl. 4.5 und 5.2. Dasselbe wird sich in 5.4 noch in einer anderen Hinsicht anhand der *WL-1805* zeigen.

³⁵¹ Diese Auffassung Fichtes wurde auch in 3.5 anhand anderer Aussagen in der mittleren Wissenschaftslehre primär in methodischer Hinsicht erläutert. Die hier zitierte Stelle zeigt, dass die durch den Satz 6.54 in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* bekannt gewordene Leitermetapher einen Wittgenstein wohl unbekannten Vorläufer in Fichtes *WL-1804/II* hat. Diese Verbindung wird in der bisher einzigen Vergleichsstudie zu Fichte und Wittgenstein (Lütterfelds 1989), die sich ausschließlich auf Fichtes Frühschriften beschränkt, nicht zum Thema.

zwischen der reinen, relationslos-differenzlosen Einheit des Absoluten, der unmittelbar selbst-differenzierenden Einheit der Erscheinung überhaupt und der Alleinheit der absoluten Erscheinung unterschieden werden. Diese drei Einheitsformen dringen sich gegenseitig durch, müssen aber begrifflich voneinander differenziert werden, wenn man Fichtes Rede von absoluter Einheit nicht pauschal wiederholen, sondern die darin enthaltene Gedankenstruktur rational bestimmen will. Das Verhältnis dieser drei jeweils im begründbaren Sinne als *absolut* zu bezeichnenden Einheitsformen zueinander wird damit als ein weiteres Problem aufgegeben, das eigens behandelt werden muss³⁵².

Die Rolle, die Fichte zum Abschluss der Phänomenologie der *WL-1804/II* der absoluten Faktizität der *Freiheit* zuordnet, bringt ferner ein Grundmerkmal der Wissenschaftslehre als einer Philosophie der Freiheit zum Vorschein. Der dabei entscheidende Gedanke, dass die Freiheit der Grund der mannigfaltigen Erscheinungswelt und selbst die ursprüngliche Erscheinung des Absoluten bzw. der Vernunft ist, fungiert auch an vergleichbaren Stellen der anderen Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 als Übergangsmoment zur Ableitung der absoluten Mannigfaltigkeit (vgl. II/7: 222, 362, II/9: 308-309). Die Argumentation, mit der Fichte die Faktizität der sich im einzelnen Subjekt vollziehenden Freiheit und die Absolutheit der notwendigen und wirklichen Erscheinung der Vernunft zusammenführt, wird aber einzig in der Phänomenologie der *WL-1804/II* kraft der architektonischen Verortung dieser Argumentation und ihres schriftlichen Ausarbeitungsgrads in derartiger Klarheit erkennbar.

Der Hauptbegriff der Phänomenologie bzw. der Erscheinungslehre der *WL-1804/II* ist letztlich der der *Erscheinung*. Dadurch, dass Fichte diesen sich im weitläufigen Theorieraum der Wissenschaftslehre von 1804-05 ständig bewegenden Funktionsbegriff an einem architektonischen umgrenzten Argumentationsgang festbindet, der zudem eine letztbegründende Funktion in der Wissenschaftslehre erfüllt, wird der Erscheinungsbegriff in der *WL-1804/II* zum *Systembegriff*. Die Abschlussfigur der Phänomenologie der *WL-1804/II*, die absolute Erscheinung, tritt auch in derselben begrifflichen Formulierung am Anfang der *WL-1804/I* auf. Dort heißt „das absolute Erscheinen“ (II/7: 92) diejenige Wissensform, die sich durch eine innere und vollständige Identität von Sein und Erscheinung auszeichnet³⁵³. Doch erst als Abschlussfigur in der Phänomenologie der *WL-1804/II* gewinnt der Begriff der absoluten Erscheinung den distinkten Alleinheitscharakter, der ihn zur Bestimmungsform des Systemprinzips absoluter Einheit werden lässt.

³⁵² Dazu mehr im 6. Kapitel.

³⁵³ Vgl. dazu 5.2.

5.4 Das Nichts als Form in der *WL-1805*

5.4.1 Die Weiterführung der Erscheinungsproblematik der *WL-1805*

In der *WL-1805* präsentiert Fichte die Wissenschaftslehre in einer ontologisch gefärbten Begrifflichkeit. Das Absolute wird als Sein und nicht explizit als Leben, und das Wissen weniger als Erscheinung als als Existenz bezeichnet. Dem Anschein entgegen, dass Fichte damit in neue dogmatische Metaphysik übergeht oder zumindest auf die transzendente, aber negativistische Theorie des Absoluten im Haupttext der *WL-1801/02* zurückgreift, konnte anhand der im ersten Teil, der „Existenzlehre“ der *WL-1805* entwickelten Theorie des Absoluten gezeigt werden, dass Fichtes Absolutheitskonzeption in der *WL-1805* keine grundlegende Abweichung von seiner in der „Einleitung“ zur *WL-1801/02* entworfenen und in der *WL-1804/II* systematisch entfalteten Konzeption des Absoluten als reiner Tätigkeit – Sein und Leben – darstellt³⁵⁴. Der darstellungsformale Unterschied zu dieser bekannten Konzeption in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* besteht vielmehr darin, dass Fichte in der *WL-1805* durch die kritische Selbstbegrenzung des Wissens (den „Glauben“) das Absolute in seiner ursprünglichen Implikation im Wissen und nicht für sich in seiner Reinheit zur Einsicht zu bringen sucht. Der absolutheitstheoretische Zielpunkt der Existenzlehre ist nicht das Absolute als solches, sondern das *absolute Verhältnis* („Gott im Ich“). Das bringt Fichte auch selbst in der *WL-1805* im Rückblick zum Ausdruck: „das Wissen aus der Existenz des Absoluten erklärt: doch ohne Zweifel *im Wissen*.“ (II/9: 282) In diesem Sinne ist die Existenzlehre der *WL-1805* bereits *als* Theorie des Absoluten eine Theorie der Erscheinung.

Es besteht gleichwohl eine weitere Parallele zwischen der *WL-1804/II* und der *WL-1805* in der Fragestellung, die die aufsteigende Argumentation der *WL-1805* nach der Explikation des absoluten Verhältnisses vorantreibt. Dass diese Argumentation vorangetrieben wird, zeigt sich bereits daran, dass die Existenzlehre mit jener Explikation in §15 noch nicht abschließt. Noch deutlicher dafür spricht die Tatsache, dass der zweite Teil der *WL-1805*, der von Fichte explizit als „Formlehre“ bezeichnet wird (II/8: 263, 287), erst zum Ende zu einer noch kürzeren Skizze des Ableitungsprogramms kommt, als zum Ende der zwei ersten Fassungen von 1804 geliefert wird. An verschiedenen Stellen der Formlehre gibt Fichte ausdrücklich zu verstehen, dass das höchste Einheits- und Disjunktionsprinzip des Wissens, das sich durch reflexive

³⁵⁴ Vgl. 4.4.

Selbstlegitimation *als* ein solches Prinzip ausweisen kann und erst so zur Vermittlung von absoluter Einheit und absoluter Mannigfaltigkeit fähig ist, noch durch weitere Aufstiegsbewegung aufzusuchen ist (vgl. II/9: 267, 278, 289, 295)³⁵⁵. Das heißt, dass die Aufstiegsbewegung im zweiten Teil der *WL-1805* wie diejenige im zweiten Teil der *WL-1804/II* als die Ausführung eines Begründungsprogramms aufgefasst werden muss, dessen Absicht es ist, das Wissen als transzendentes Systemprinzip zu bestimmen. Insofern kann gesagt werden, dass der Begriff der Form, den Fichte an den zweiten Teil der *WL-1805* systematisch bindet, das funktionale Äquivalent des Erscheinungsbegriffs im engeren Sinn der *WL-1804/II*, d. h. des Prinzipiengedankens der Phänomenologie darstellt.

Doch weil der Ausgangspunkt dieses zweiten Aufstiegs in der *WL-1805* nicht in der differenzlos-relationslosen Einheit des Absoluten, wie dies im Fall der *WL-1804/II* war, sondern im absoluten Verhältnis vom Absoluten und Wissens als Existenz des Absoluten liegt, vollzieht sich diese Bewegung in einer anderen Struktur als in der Phänomenologie der *WL-1804/II*. Trotz der von Fichte betonten Einheit des Gedankengehalts, der den verschiedenen Darstellungen der Wissenschaftslehre zugrunde liegen soll, kommen dadurch und mit Blick auf das eigenständige Begriffsfeld der *WL-1805* wieder andere Aspekte der transzendentalen Wissensbegründung zum Vorschein, die ebenfalls zum Kern von Fichtes Grundlegungsbemühung in der mittleren Wissenschaftslehre gehören. Die folgende Diskussion zielt vor diesem Hintergrund darauf ab, zu zeigen, dass die Formlehre der *WL-1805* eine Theorie des Wissens als Erscheinung des Absoluten darstellt, die durch eine systematische Aufwertung der Negativität im Sinne der Nicht-Substantialität der Erscheinung wesentlich gekennzeichnet ist. Dadurch, dass das Absolute im Ganzen der *WL-1805* durch den Begriff des Seins und das Wissensprinzip in der Formlehre durch den Begriff des *Nichts* bestimmt wird, verleiht Fichte der von den Kritikern der Wissenschaftslehre bemängelten Nichtigkeit des Wissens einen positiven prinzipiellen Sinne wie dem Wissensprinzip einen konsequent transzendental fundierten ontologischen Tenor, der es stärker mit der in der *WL-1804/II* strukturell ausgeblendeten Weltproblematik zu verbinden erlaubt.

Dafür geht die folgende Diskussion in drei großen Schritten vor. Die Charakterisierung des Wissens als „das absolute sich selbst verstehen des Nichts, als Nichts“ (II/9: 280) steht im Zentrum des Argumentationsgangs der Formlehre. Sie hat die Bestimmung des Formbegriffs

³⁵⁵ Sich auf diese expliziten Hinweise Fichtes stützend stellt Janke fest, dass in der Formlehre „abermals ein Aufstieg“ stattfindet (1999, 85), der sich von §19 bis §28 erstreckt und erst in §29 in den Abstieg zur Ableitung der mannigfaltigen Wirklichkeit übergeht (1999, 86). Von der Struktur der Formlehre wird im Folgenden ausführlicher die Rede sein.

zur Voraussetzung, welche wiederum aus dem Ergebnis der Existenzlehre folgt. Im ersten Schritt muss daher das Ergebnis der Existenzlehre und die Bestimmung des Formbegriffs berücksichtigt werden, in welchem Zusammenhang die Verbindung von Form und Nichts bereits vorgezeichnet werden kann. Zweitens ist das Theorem des Sich-Verstehens des Nichts innerhalb der Fragestellung der Formlehre zu präzisieren. Diese Fragestellung besteht darin, im Ausgang von der Erscheinung des Absoluten als Existenz das Einheits- und Disjunktionsprinzip vom Absoluten und der Form seines Existierens aufzustellen, das die vorgesehene, aber letztlich nur angedeutete Ableitung der absoluten Mannigfaltigkeit ermöglichen soll. Das Sich-Verstehens des Nichts wird dabei anhand der Struktur des Bildens im Wissen als Disjunktionsprinzip expliziert und kann mit der Idee der selbstrepräsentierenden Repräsentationalität im Wissen als Existentialform des Absoluten interpretiert werden. Abschließend kann eine von Fichte in der Form eines Einschubs vorgeschlagene Verbindung der Prinzipienfunktion des Nichts zur Weltproblematik bzw. zur Bestimmung des Verhältnisses vom Absoluten und der Welt erschlossen werden, wodurch ein neues Licht auf die Systematik der Wissenschaftslehre als transzendentaler Erscheinungstheorie im größeren Kontext der mittleren Wissenschaftslehre fällt.

5.4.2 Begriff und Form: Die Aufgabe der „Formlehre“ der *WL-1805*

Es ist sonach zunächst an das in §15 der *WL-1805* erreichte Ergebnis zu erinnern. Fichtes Absolutheitskonzeption in dieser Fassung der Wissenschaftslehre wird im Gedanken der Selbstrepräsentation Gottes im Ich bestimmt³⁵⁶. Die dazu führende Argumentation nimmt ihren Ausgang von der Sachlage, dass die Selbstaufhebung der repräsentationalen Form des Wissens mittels des Glaubens zwar den Geltungsanspruch der Reflexion gegenüber dem Absoluten außer kraft zu setzen, aber die prinzipielle Möglichkeit der Reflexion (die „absolute Reflektirbarkeit“, II/9: 233) nicht faktisch zu suspendieren vermag (II/9: 241). An dieser mit der in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* vollzogenen absoluten Abstraktion von der Bewusstseinsform des Wissens vergleichbaren Stelle der *WL-1805* leitet Fichte aber in keinen performativen Vollzug des Absoluten als lebendigen Seins über, sondern stellt die Frage nach dem Ursprung der der Reflexion zugrundeliegenden Objektivierungstätigkeit im Wissen. Durch die Zurückführung dieser Tätigkeit auf die ursprüngliche Struktur der nicht-repräsentationalen Reflexivität („*reales, reines Ich*“, II/9: 245) im Wissen kann Fichte

³⁵⁶ Vgl. dazu ausführlicher die Rekonstruktion in 4.4.4.

argumentieren, dass diese Reflexivität eine formale Struktur darstellt, dessen wirklicher Vollzug aus einem ihr vorausliegenden Tätigkeitsgrund („Gott selbst“, II/9: 249) ermöglicht wird. Die präbewusste Form der Reflexivität des Wissens erweist sich damit als die Selbstrepräsentationsform Gottes und das nicht weiter zurückzuführende Verhältnis vom Absoluten und Wissen wird durch die Formel „Gott im Ich“ (II/9: 252) charakterisierbar.

Dieses in §15 konstruierte Repräsentationsverhältnis drückt insofern die konstitutive Zusammengehörigkeit des Absoluten und Wissens aus, als die als Ich bezeichnete Reflexivitätsstruktur als die „absolut nothwendige Existentialform Gottes“ erwiesen wird (II/9: 250). Damit geht allerdings einher, dass sich Gott als im Ich existierend „nicht mehr absolute, sondern aus der zweiten Hand“ repräsentiert (II/9: 250). Das heißt, dass der *Repräsentations*charakter des Wissens als Existenz des Absoluten und die konstitutive Differenz von Repräsentation und Repräsentiertem eben so ursprünglich wie die Einheit beider im Verhältnis vom Absoluten und Wissen impliziert sind. Die Kehrseite der Immanenz Gottes im Ich lautet folglich, dass die im Ich verwurzelte Objektivierungstätigkeit eine „*Projektion*, u. *Hinstellung*“ des Absoluten notwendig und unmittelbar vollzieht (II/9: 252). Der Schwerpunkt der Argumentation in §16 liegt auf die absolute Unvermittelbarkeit der Selbstrepräsentation Gottes, sodass die Objektivität dieser Repräsentation bemerkenswerterweise als „die absolute u. reine Objectivität selbst – reine, von nichts“ (II/9: 252) charakterisiert wird. Darunter versteht Fichte eine Form der Objektivität, die „schlechthin nicht wiederum objektiviert werden [kann]“ (II/9: 254), ohne den Vollzug eines absolut unmittelbaren Objektivierens vorauszusetzen. Um die Unmittelbarkeit dieses Vollzugs hervorzuheben, recurriert Fichte an dieser Stelle auf die Konzeption der „Thathandlung“ als „factum fiens, absolute fiens [...] ohne ein handelndes“ (II/9: 253). Hier wird diese Konzeption aber nicht, wie an einer vergleichbaren Stelle in der *WL-1804/II* (II/8: 202-204), auf eine erzeugende Tätigkeit rein als solche beschränkt, sondern auf die *objektivierende* Tätigkeit, die ein Objektiviertes produziert, in ihrer unmittelbaren Form angewandt³⁵⁷. Die „absolute Objektivität“ (II/9: 254) besagt die Nicht-Identität des Absoluten als Repräsentierten und des Wissens als Repräsentation.

Im Lichte dieser Wechselimplikation von Einheit und Differenz bzw. Identität und Nicht-Identität im Repräsentationsverhältnis vom Absoluten und Wissen bedarf dieses in absolutheitstheoretischer Hinsicht unhintergebares Verhältnis einer erneuten Explikation, durch die ein Einheitsprinzip beider Relata, die ihrerseits Relationen bilden, bestimmt werden

³⁵⁷ Diese Uminterpretation des Thathandlungstheorems in der *WL-1805* wird in der Analyse des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre im 6. Kapitel (insbesondere in 6.4 und 6.5) maßgeblich an Bedeutung gewinnen.

kann. Fichte artikuliert dieses in §§17-18 mittels des Begriffs des *Begriffs*. Er geht dabei von der besagten Wechselimplikation in der absoluten Objektivität aus: Stellt sich Gott mittels des Ich objektiv dar, so ist das Ich als seine Darstellung mit ihm sowohl identisch als auch nicht-identisch: Gott und Ich sind identisch, sofern Gott *sich selbst* im Ich darstellt, und sie sind in demselben Maß nicht-identisch, sofern Gott nicht bloß im Ich ist, sondern sich darin *darstellt*. Beide Verhältnisse liegen in der absoluten Objektivität: „Vereinigt: Identität [...] in der NichtIdentität, u. NichtIdentität in der Identität, in absoluter, u. unabtrennbarer Vereinigung – ist die Objektivität[.]“ (II/9: 257)

Da Identität und Nicht-Identität logische Relationsformen sind, charakterisiert Fichte ihre Vereinigung in einer ursprünglicheren logischen Form als *Begriff*: „die wesentliche Dieselbigkeit in der wesentlichen Nichtdieselbigkeit ist in ihrer qualitativen Einheit ein *Begriff*[.]“ (II/9: 258) Der Begriff – wie schon bei der Konstruktion des „Durch“ in der *WL-1804/II* (vgl. II/8: 154, 104) – wird als die Grundform wechselseitiger Relationalität bzw. „Wechselbestimmung“ (II/9: 258) gefasst, hier aber spezifischer als in der *WL-1804/II* auf die höherstufige bzw. dialektische Wechselbestimmung von Identität und Nicht-Identität bezogen, um seine Anwendung auf das Grundverhältnis vom Absoluten und seiner Erscheinung zu rechtfertigen. Denn wenn das Absolute in absoluter Relationslosigkeit relational bestimmt werden soll, so muss die Wechselbestimmung von Identität und Nicht-Identität als ein Relationsgefüge noch einmal und selbstreflexiv vom Absoluten bzw. Sein abgegrenzt werden: „Die Objektivität ist in ihrem innern Wesen Begriff. im Gegensatze mit dem Seyn an sich. Objektivität des Seyns ist unmöglich.“ (II/9: 258) Das heißt, dass der Begriff die Relation ist, die ihre Selbstnegation als Relation in sich enthält und sich erst so zum Absoluten verhält: „Begriff, u. Seyn sind schlechthin toto genere unterschieden; das Seyn vor allem Begriffe kommt im Begriffe vor nur als absoluter Gegensatz mit ihm[.]“ (II/9: 260)³⁵⁸ Da eben dieser Gegensatz bzw. diese Nicht-Identität erst im Begriff logisch artikulierbar und begründbar ist, ist der Begriff eine notwendige Weiterbestimmung der Existentialform des Absoluten: „Die Objektivität in ihrer Absolutheit ist das Existiren des Absoluten; das absolute existirt daher schlechthin als Begriff, u. als weiterhin unauflösbarer Begriff.“ (II/8: 258)³⁵⁹

³⁵⁸ Ein analoges Strukturverhältnis wurde bereits in den noch einleitenden Analysen der Existenzlehre (§4) angedeutet: „der Gedanke des Seyns ist daher ein die Existenz aufhebender, u. ausschliessender Gedanke: zugleich auch ein dieselbe *setzender* Gedanke.“ (GA II/9: 195) Eine diskursiv stabile Artikulation dieses paradoxen Verhältnisses liegt aber erst in der dialektischen Bestimmung der Selbstrepräsentation Gottes im Begriff vor.

³⁵⁹ Philosophiehistorisch ist Fichtes Charakterisierung des Begriffs als „Identität in der NichtIdentität, Nichtidentität an der Identität“ (GA II/9: 258) insofern markant, als sie Hegels bekannter Formel der spekulativen Identität, d. h. der „Identität der Identität und der Nichtidentität“ (GW 4: 64) in der *Differenzschrift* von 1801 nahesteht. Dass Fichte sich mit dieser Schrift entlang seiner Auseinandersetzung mit Schellings Identitätsphilosophie beschäftigt hat, geht aus Stellen in dem *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre* von

Die komplexe Bestimmung des absoluten Verhältnisses im Begriff in einem nächsten und letzten Schritt in der Existenzlehre zur Konstruktion einer umfassenden Form der Relationseinheit, die Fichte in §18 mittels des Begriffs der *Form* selbst bestimmt. Die Einheit von Identität und Nicht-Identität, die im absoluten Verhältnis des Absoluten und seiner Selbstrepräsentation im Wissen impliziert ist, wird in der Struktur des Begriffs diskursiv bestimmbar. Dabei kann die Identitätsbeziehung als die Übereinstimmung von *Form* und *Wesen* aufgefasst werden. Das Absolute bzw. Gott ist insofern identisch mit seinem Begriff, als es sich als Wesen im Begriff als seiner Form darstellt: „der Begriff hat [...] einen realen, durch Gottes inneres Wesen [...] gesetzten Inhalt [...]. Gottes inneres Wesen in tantum, u. der Begriff, als das tantum dazu, gehen drum hier völlig einander auf; [...] Innere *absolute Form*: welche Gott selber schlechthin annimmt, indem er existiert, da sie das Existieren selbst ist.“ (II/9: 260-261) Die Identität von Form und Wesen gilt aber stets unter Vorbehalt der Nicht-Identität dieser Identität mit dem Absoluten bzw. dem Sein in sich: „Die äussere Form kann nur die *Identität* im Begriffe [...], keinesweges aber die NichtIdentität, oder das Seyn vor allem Begriffe treffen; denn es ist ja nur die Form des Begriffs, als solchen: Das Seyn tritt aber durchaus nicht ein in den Begriff als solchen.“ (II/9: 262) Fichte stellt damit fest, dass die Form nicht nur der Gegensatz des Wesens, sondern die umfassende Einheit von Form und Wesen ist. Denn das Verhältnis von Form und Wesen ist selbst ein Verhältnis, das nur in der Form bestimmbar ist. Einfacher gesagt: „Das Wesen ist selber eine Form“ (II/9: 261). Das Absolute wird also nicht in seinem relationslosen Sein, sondern nur als das Wesen ins Verhältnis mit der Form gesetzt und gegenüber der Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit eröffnet: „Was unter verschiedenen Gestalten erscheinen kann, ist nur das Wesen, keinesweges das Seyn[.]“ (II/6: 262)³⁶⁰

Damit kann die Aufgabe der Formlehre gegenüber derjenigen der Existenzlehre bestimmt werden. Die Form bezeichnet die Art und Weise, in der das Absolute im und als Wissen existiert und stellt die Möglichkeitsbedingung jeglicher Mannigfaltigkeit im Wissen. Im strengen Sinne gilt, dass die Form nicht die Form des *Absoluten*, sondern die Form seines *Existierens* darstellt. Von ihr war im Laufe der Existenzlehre zum Zweck der Bestimmung des

1806-07 und der *Wissenschaftslehre* 1807 besonders klar hervor (vgl. die Hinweise der Herausgeber in GA II/10: 24-26, 153, 157). Unabhängig davon, ob Fichtes Begriff des Begriffs tatsächlich gegen Hegel gerichtet war, besteht die kritische Stoßrichtung von Fichtes Konzeption eindeutig darin, dass die spekulative Identitätsform nicht im Absoluten selbst liegt, sondern die Erscheinung des Absoluten bildet.

³⁶⁰ Fichtes Erörterung des Verhältnisses von Form und Wesen bezieht sich kritisch auf Schellings Konzeption desselben Verhältnisses in seiner *Philosophie und Religion* von 1804 (vgl. die Hinweise der Herausgeber in GA II/9: 261-263). Janke rekonstruiert diesen Zusammenhang ausführlich im historischen Teil seines Kommentars zur *WL-1805* (1999, 182-186).

reinen Verhältnisses vom Absoluten zum Wissen und durch die kritische Selbstreflexion des Wissens zu abstrahieren. Fichte charakterisiert im Rückblick die Existenzlehre als den Versuch, „die Form in absoluter Einheit zu erfassen: also selbst durchaus ohne Form; in absolut ursprünglicher *Formlosigkeit*.“ (II/9: 264)³⁶¹ Dies geschah wie gesehen „durch den von der faktischen Objectivität abstrahirenden Glauben.“ (II/9: 264) Nachdem die notwendige Genesis der Form durch die ursprüngliche Selbstrepräsentation des Absoluten im Wissen und die strukturelle Explikation dieses Verhältnisses im Begriff aufgeklärt wurde, muss die Form in ihrer faktisch unausweichlichen Wirksamkeit positiv legitimiert werden: „Jetzt ist sie wieder abzuleiten, u. aus der Vernichtung herzustellen.“ (II/9: 264)

Wie zu erwarten ist, bildet das Endziel der Formlehre „die Ableitung aller möglichen besondern Bestimmungen des Wissens des *Mannigfaltigen*“, von dem gezeigt werden soll, dass es „nicht an sich, sondern nur als mannigfaltig gebrochne Form des Einen, ein Mannigfaltiges ist.“ (II/9: 264) Dafür kann die Form nicht bereits selbst als ein Mannigfaltiges in Anspruch genommen werden, sondern muss allererst in ihrer ursprünglichen und aller Mannigfaltigkeit zugrundeliegenden Einheit bestimmt werden. Nach Fichte ist dies jedoch nicht ohne Weiteres möglich: „Nun ist zu erinnern, daß wir die Form nicht gleich mit dem ersten Schritte in ihrer ursprüngl[ichen] Einheit hinstellen, und aussprechen können: denn sie ist in sich ein durch Wechselwirkung mit sich selbst zusammengesetztes. Nur müssen wir in diesen Punkt der Zusammenhang wirklich unfehlbar eindringen, u. die Ableitung nicht eher beginnen, bis pp [dies geleistet ist, L. I.]“ (II/9: 267) Das lässt somit verstehen, inwiefern die Formlehre erneut eine aufsteigende Bewegung hin zum Einheit der Form vollziehen muss, bevor sie zur Ableitung der Mannigfaltigkeit herabsteigen kann (II/9: 295).

5.4.3 Das Sich-Verstehen des Nichts als Differenzierungsprinzip

Die Aufgabe der Formlehre besteht also darin, das Wissen als Relationsprinzip überhaupt, wie es als Existenz des Absoluten schon erkannt wurde, genauer als das Einheits- und Disjunktionsprinzip zwischen dem Absoluten und der faktischen Mannigfaltigkeit zu begründen. Diese Fragestellung entspricht trotz anderer Unterschiede im Gedankenaufbau derjenigen im zweiten Hauptteil der ersten zwei Fassungen von 1804. Zudem ist es im werkhistorischen Zusammenhang bemerkenswert, dass Fichtes Anwendung des Formbegriffs für diese Begründungsaufgabe in der *WL-1805* zugleich nach hinten und vorne blickt. In der

³⁶¹ Dem entspricht Fichtes Angabe in der Existenzlehre (§11): „unser dermaliges Vorhaben geht darauf aus die Form in der Form völlig zu vernichten, was nur am Wesen möglich ist[.]“ (II/9: 229)

„Einleitung“ zur *WL-1801/02* war es die Abstraktion der Form vom reinen formlosen Leben, die die Aufgabe der Wissenschaftslehre als „Lebenlehre“ (II/6: 132) bildet: „wir wollen drum hier alle Form von der Realität ablösen, und durch die Erkenntniß der Nichtigkeit der Form die wahre Realität [...] aufzeigen.“ (II/6: 130)³⁶² In der *Anweisung zum seligen Leben* von 1806 wird die Form mit der Erscheinung des Absoluten bzw. dem Dasein des Seins gleichgesetzt und in seiner positiven generativen Funktion gemäß Fichtes Auslegung des Johannesevangelium als Gottes Wort verstanden (I/9: 142-143)³⁶³. Die *WL-1805* steht in diesem Zusammenhang nicht nur historisch in der Mitte, sondern arbeitet beide systematischen Aspekte des Formbegriffs in einem heraus: Als in sich nichtige Erscheinungsform des Absoluten ist das Wissen zugleich der schöpferische Ursprung aller Erscheinungen, und es ist dies nur insofern, als es sich eben in seiner ontologischen Nichtigkeit als *Nichts* zu explizieren und rechtfertigen vermag.

Das Theorem des Sich-Verstehens des Nichts steht wie eingangs erwähnt im Zentrum der Argumentation der Formlehre. Der Ausgangspunkt dieser Argumentation ist das als Begriff bezeichnete Wechselverhältnis von Identität und Nicht-Identität zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung, das sich gleichsam im Wissen als Form kristallisiert, sofern sich die Identität beider in der Entsprechung von Form und Wesen, und die Nicht-Identität beider im Gegensatz vom Formverhältnis von Form und Wesen zum Absoluten als „Seyn vor allem Begriffe“ (II/9: 262) ausdrückt. Fichte geht in der Formlehre so vor, dass die Identitätsbeziehung zuerst als eine synthetische Einheit analysiert und legitimiert wird, woran sich die Begründung der Nicht-Identität aus einer analytischen Einheit bzw. einem Disjunktionsprinzip anschließt. Beide Momente, die Synthesis und die Analysis bzw. die Einheit und die Disjunktion gehören wohlgemerkt der Form in ihrer Einheit und werden durch die Explikation der komplexen Binnenstruktur der Form ans Licht gebracht. Das Theorem des sich verstehenden Nichts bildet die Schüsselfigur der *zweiten* Argumentationsstrecke der Formlehre, in der die differenzbildende Funktion der Form erschlossen werden soll³⁶⁴.

³⁶² Zu dieser Konzeption vgl. 4.2.2.

³⁶³ Fichte formuliert die Identifizierung von Form und λόγος im johanneischen Sinne auch in der Einleitungsvorlesung *Institutiones omnis philosophiae* von 1805 (GA II/9: 112, vgl. hierzu Acosta 2025, 346). Diese Vorlesung fand vom Mai bis Anfang September an der Universität Erlangen statt, während die *WL-1805* vom Juni bis September privat vorgetragen wurde (vgl. hierzu 1.4).

³⁶⁴ Trotz früherer Gliederungsversuche der Formlehre der *WL-1805* (vgl. Meckenstock 1973, 169-171, Widmann 1981) stellt Jankes Kommentar (1999) den zurzeit einzigen Versuch dar, die innere Struktur der Formlehre exegetisch und systematisch umfassend zu bestimmen. Ich folge hier Jankes Gliederung der Formlehre in vier Hauptstücke (vgl. 1999, 86), wobei *die ersten drei* den zweiten Aufstieg zur Einheit des Formprinzips vollziehen (§§19-22, §§22-26, §§27-28) und *der letzte* den Abstieg zum Ableitungsprogramm darstellt (§29).

Die dazu führende Problemlage resümiert Fichte in §22 wie folgt: „In Absicht auf den systematischen Fortschritt: Einigungspunkt ist gefunden, aber nicht *als* analytisches Princip, die ganze Disjunktion ist verlohren.“ (II/9: 278) Die auf dem Weg der ersten Strecke der Formlehre gewonnene synthetische Einheit in der Form ergibt sich aus der Wiederherstellung der unmittelbaren Einheit der Form mit dem Absoluten. Nachdem die Form als Relationsgefüge gegenüber dem Absoluten in sich abgegrenzt wird, macht Fichte es sich zunächst zur Aufgabe, zu bestimmen, wie das Absolute mittels seiner Selbstrepräsentation als Existenz mit der Form in Kontakt kommt.

Es ist hierbei zweierlei im Auge zu behalten. Einerseits denkt Fichte das Absolute nach wie vor als reine lebendige Tätigkeit; charakteristisch für die *WL-1805* ist aber andererseits die Zusammenführung des reinen Vollzugs und der Objektivierungstätigkeit im Begriff des „Existierens“³⁶⁵. Die „Einigungspunkt“ der Form, die gewissermaßen die objektive Repräsentationsweise des Absoluten darstellt, und des Absoluten, das in sich reiner Aktvollzug ist, liegt folglich in der unmittelbaren Aktualisierung der Selbstobjektivierung des Absoluten, die Fichte als das „göttliche Existieren“ bezeichnet: „Das göttliche Existieren ist das absolute formiren seiner Existenz, oder das formiren seines innern Wesens zum Existenten.“ (II/9: 269)

In den darauffolgenden Überlegungen knüpft Fichte den Gedanken dieser Einheit von unmittelbarer Tätigkeit und Selbstobjektivierung folgerichtig an einen Hauptbegriff der Existenzlehre, d. h. den des *Lichts* an. Als Licht wird dort ein unmittelbarer Vermittlungsakt, d. h. die organische Einheit der intellektuellen Anschauung bezeichnet, in der die relationslose Unmittelbarkeit der Anschauung und die Relationsform des Begriffs in einem und demselben Schlag verwirklicht wird³⁶⁶. Nachdem das Licht aufgrund seiner Objektivitätsform im Laufe der Existenzlehre durch seine Selbstvernichtung aufgehoben werden musste, kann Fichte beim Versuch in der Formlehre, die unmittelbare Einheit vom Absoluten und der Form seines Existierens zu bestimmen, die unmittelbar objektivierende Funktion des Lichts rehabilitieren: „Das absolute als absolutes aber läßt sich gar nicht verstehen, sondern nur anschauen. Seine Form allhier ist Licht, Intuition, als absolut innerlich geschloßnes, u. stehendes Leben[.]“ (II/9: 274) Das Existieren trägt „ohne alle Vermittelung“ die anschauliche und nicht-begriffliche Objektivitätsform des „*Als*“ (II/9: 274). Genau dies ist nun der synthetische Einheitspunkt in der Form: „Reines wesentliches Licht, ohne allen Zusatz“ (II/9: 277).

³⁶⁵ Fichte unterscheidet in der Existenzlehre handlungstheoretisch zwischen „Existieren“ als Akt und „Existenz“ als Produkt (vgl. GA II/9: 229 und dazu 4.4.3-4).

³⁶⁶ Vgl. GA II/9: 211-213 und dazu 4.4.2.

In dieser unmittelbaren Vollzugseinheit des Lichts als Objektivierungsakt droht jedoch wie erwähnt „die ganze Disjunktion“ (II/9: 278) verloren zu gehen. „Das absolute [ist, L. I.] in der *Form*, aber mit ihr verschmolzen, u. vermengt, ohne Möglichkeit der Ausscheidung.“ (II/9: 278) Fichte weist hiermit *en passant* darauf hin, dass „auf der Möglichkeit dieser Ausscheidung die Möglichkeit des Bewußtseyns [...] und vermittelt dieses die Welt beruhe“ (II/9: 278). Die letztere Möglichkeit zu begründen, ist aber nicht nur ein Nebenziel, sondern gerade das Endziel der Formlehre. Es ist somit dringend nötig, ein Disjunktionsprinzip in der Form aufzusuchen, das die Grundlage der für den Weltbezug des Wissens unabdingbaren Vervielfältigung der Formverhältnisse im Wissen bildet. Dieses Prinzip bestimmt Fichte mittels der Konzeption des Sich-Verstehens des Nichts hauptsächlich in §22 und zieht daraus Folgen in §§23-24.

Fichtes Argumentation in §22 liefert eine Analyse des Lichts in seinen anschaulichen und begrifflichen Komponenten³⁶⁷. Sie kommt der Wiedergewinnung der Vermittlungsform im Licht, das bisher ausschließlich in seiner Unmittelbarkeit gefasst wird, durch die Selbstreflexion des Lichts als unmittelbarer *Vermittlungsakt* gleich. Das Sich-Verstehen des Nichts ist das „SichVerstehen des Lichts“ (II/9: 282) *als Nichts*. Es ist bedeutend, dass nach der Rehabilitierung der Objektivierungsfunktion des Lichts in der ersten Strecke der Formlehre auch die *Selbstvernichtung* des Lichts aus der Existenzlehre wiederum in der Formlehre rehabilitiert wird, so allerdings nicht mehr zum Zweck einer Negation bzw. Abstraktion von dieser Funktion, sondern umgekehrt im Dienst ihrer Rechtfertigung. Das Sich-Verstehen-als-Nichts ist Selbstvernichtung in einem positiven Sinne: sich selbst zu einem Nichts machen im Wissen davon, die Wahrheit über sich selbst auszusagen.

Dies vollzieht sich nun in drei Schritten. Fichte weist zunächst darauf hin, dass das Licht als eine unmittelbare Objektivierung des Absoluten (die „reine Anschauung des Absoluten“, II/9: 279) nicht das Absolute in sich, sondern das Absolute als *Wesen* repräsentiert. Wie oben gezeigt ist das Wesen aber bereits *per se* ein Moment der Form (vgl. II/9: 261) und insofern „schon an sich [...] in einem Intelligiren; also *Verstande*.“ (II/9: 279)

Daraus folgt in einem zweiten Schritt, dass das Licht als reine Anschauung, sofern es sich auf das Absolute als Wesen bezieht, eine begriffliche Komponente notwendig in sich birgt:

³⁶⁷ So Fichte zum Ende des §22: „Wer in den innersten Tiefen der Spekulation zu Hause ist, wird bemerken, daß wir so eben etwas bedeutendes gethan haben: wir haben nemlich die *absolute Anschauung* selbst zerlegt.“ (GA II/9: 280) Der Begriff der absoluten Anschauung wird an dieser Stelle mit dem Lichtbegriff gleichgesetzt. Janke weist auf eine Ähnlichkeit dieser Analyse der intellektuellen Anschauung zu derjenigen in der *WL-1801/02* hin (1999, 107), führt sie aber nicht weiter aus. In 4.4.2 wurde bereits bemerkt, dass Fichtes Lichtbegriff in der *WL-1805* demjenigen in der *WL-1801/02* als demjenigen in der *WL-1804/II* nähersteht. Eine systematische Analyse der verschiedenen Formen von Fichtes Lichtmetaphorik, die dem Anschein entgegen keineswegs durchgehend homogen ist, stellt ein Desideratum künftiger Forschung dar.

„Diese reine Anschauung ist nothwendig selbst Verstand u. setzet Verstand, als ein nothwendiges u. unabtrennliches Ingrediens ihrer selber.“ (II/9: 279) Hierbei sind zwei Aspekte dieser begrifflichen Komponente des Lichts zu beachten. Einerseits kommt sie unmittelbar und „ohne alles Objektiviren“ (II/9: 279) zustande, weil das Licht als intellektuelle Anschauung bereits die unmittelbare Form der Objektivierungstätigkeit ist; andererseits bezieht sie sich nicht nur auf das Angeschaute, d. h. das Absolute als formiertes Wesen, sondern wesentlich auf *sich selbst* (der Verstand ist ja „Ingrediens“ der intellektuellen Anschauung), sodass das Licht „in sich *Verstand* seiner selber“ ist (II/9: 279). Der Vollzug und die begriffliche Selbstbestimmung des Lichts gehen also Hand in Hand: Das Licht „ist was es ist, weil es sich also versteht, u. versteht sich also weil es also ist, formaliter.“ (II/9: 279)

Im dritten und entscheidenden Schritt stellt Fichte die Frage, „*wie* die Anschauung sich selbst verstehe, als *was*.“ (II/9: 279) Der Inhalt des Lichts qua Anschauung des Absoluten ist das Absolute, das allerdings als Wesen bereits in der Form begrifflich vermittelt wird. Fichte betont hier die Leerheit im Sinne der bloßen Formalität dieser vermittelten Repräsentation des Absoluten, d. h., „daß das absolute in der *AlsForm*, durchaus, u. schlechthin *leer* sey.“ (II/9: 279) „Es ist in einem bloßen leeren Repräsentanten, ohne allen Gehalt, sein Gehalt ist nichts: Bloß u. lediglich ein *formales* absolute.“ (II/9: 279-280) Das ist so zu verstehen, dass die inhaltliche Erfüllung des Lichts nur durch dessen wirklichen und begrifflich uneinholbaren Vollzug geleistet, welcher das Absolute im wahren Sinne ist, aber nicht im Produkt dieses Vollzugs, d. h. im Absoluten als formierten Wesen gewährleistet werden kann. Bringt das Licht ein begriffliches Selbstverständnis notwendig mit sich, so muss zweierlei in diesem Verständnis enthalten sein: erstens, dass es sich „als ein absolutes Nichts“ versteht, „da sie [das Licht qua Anschauung, L. I.] in ihrem Produkte nichts zu leisten bekennt“, und zweitens, dass es das Absolute als „das reale“ von sich unterscheidet (II/9: 280), d. h. als ein über seine bloße Repräsentation Hinausliegendes und lediglich in der Repräsentation Abgebildetes („nicht im Nichts, u. als verschmolzen mit dem Nichts duldend“, II/9: 280) repräsentiert.

Das heißt, dass um das Absolute zu repräsentieren, das Licht nicht nur das Absolute, sondern zugleich seine eigene Repräsentationalität in sich selbst als Repräsentation des Absoluten repräsentieren muss. Diese Selbstrepräsentation der Repräsentationalität charakterisiert Fichte anhand des Vollzugs des Lichts wie folgt: Das Licht „*ist* also wie es sich versteht, im sich also verstehen – eben *Nichts*, drum aussondernd das *Was*, u. die Spur seines Nichts ihm lassend.“ (II/9: 280) Die „Aussonderung“ von sich selbst als Repräsentation („Nichts“) und vom Absoluten als wirklichem Inhalt („Was“) wird also durch das Sich-Verstehen des Lichts als Nichts geleistet. In diesem Sich-Verstehen liegt demnach das gesuchte

Disjunktionsprinzip vom Absoluten und der Form seines Existierens *in der Form*: „Die Form in ihrer Einheit ist, soweit wir sie bis jetzt verstehen, das absolute sich selbst verstehen des Nichts, als Nichts.“ (II/9: 280)

Fichte fasst auf dieser Grundlage die Einheit der Form als die Einheit eines materialen und eines formalen Sinnes der Repräsentation zusammen. „Objectivität im materiellen Sinne, als Wahrheit, u. Realität, u. im formalen, als projecirtes, sind durchaus unabtrennlich, u. im Wesen dasselbe[.]“ (II/9: 280-281) Im materialen Sinne wird also das, was repräsentiert wird, wahrhaft und real repräsentiert, wogegen im formalen Sinne wird es bloß stellvertretend und ideal repräsentiert. Beides gehört dem Licht als Repräsentation des Absoluten konstitutiv zu. Die Tatsache, dass das Licht „die Form der Projektion“ notwendig erzeugt, bedeutet für Fichte folglich „das ewige Geständniß des Lichts von seinem eignen Nichts gegenüber der Wahrheit“ (II/9: 281), d. h., dass das Licht eben als Repräsentation des Absoluten die Selbstrepräsentation seiner Repräsentationalität ist.

Die Folgerungen, die Fichte aus dieser Begründung des Disjunktionsprinzips im Sich-Verstehens des Nichts zieht, fokussieren in §23 auf den passiv-abbildenden Charakter des Nichts gegenüber dem Absoluten und in §24 auf den aktiv-schöpferischen Charakter des Nichts im Ausgang seiner gesetzmäßigen Fundierung im Absoluten. In ersterer Hinsicht erörtert Fichte, wie die Realität des Absoluten und die Idealität des Nichts genauer zu verstehen ist, und in letzterer Hinsicht wendet Fichte die Konzeption des sich verstehenden Nichts in Überlegungen zum Verhältnis von Gott und Welt an. Beide Hinsichten tragen zum Konzeption des Nichts als selbstrepräsentierendes und bildendes Formprinzip wesentlich bei.

In §23 konstatiert Fichte zunächst, dass die Argumentationsrichtung der Formlehre „immer idealistischer“ wird: „Wir weisen immer mehreres an die Form selber, oder das Wissen zurück, unsere Sätze werden immer idealistischer.“ (II/9: 282) Das kontrastiert mit der zunehmend realistisch werdenden Argumentation in der Existenzlehre, wo immer mehr im Wissen auf das Existieren des Absoluten zurückgeführt wird³⁶⁸. Damit stellt sich erneut die Frage, „wo u. wie das *reale* in sie [die Form] eintrete“ (II/8: 282). Das erfordert eine Reflexion darüber, in welchem Sinne das Licht auf die unbildliche Realität des Absoluten bezogen ist, indem es sich ihm gegenüber als Nichts versteht. Fichte stellt fest, dass das „Etwas verstehen

³⁶⁸ Vgl. hierzu Janke 1999, 108. Fichtes Bemerkung an dieser Stelle stellt ein Pendant derjenigen Bemerkungen in der Phänomenologie der *WL-1804/II* dar, in denen Fichte die idealistische Argumentationsrichtung der Phänomenologie gegenüber der „Vorliebe für den Realismus“ in der Wahrheitslehre hervorhebt (vgl. GA II/8: 264, 322). Selbstverständlich geht es aber in der Phänomenologie der *WL-1804/II* (wie in der Formlehre der *WL-1805*) nicht darum, einen neuen Idealismus gegen den Realismus aufzustellen, sondern darum, „ein *drittes* höheres, beide vereinigendes“ Prinzip zu begründen (GA II/8: 322).

als solches [...] nur möglich durch Gegensatz [ist]“, woraus folgt, dass „das Verstehen des Nichts [...] nur durch den Gegensatz des Etwas der Realität“ möglich ist (II/9: 283). Die Frage lautet demnach, „was das für eine Realität seyn werde“ (II/9: 283). Die Antwort darauf lautet:

„Das Eine ursprüngliche Reale was hier liegt ist das *Verstehen*: abstrahirt nun von dem was das *sich* hinzufügt, und was sichtbar das Verhältniß der Vor- und Nachkonstruktion ist, bleibt an ihm übrig das Construire. Nun kann das Verstehen keine andere Realität absetzen, als die es in sich selbst absolute hat, u. mitbringt, diese aber ist *Construiren*. Die Realität ist Konstruktion = thätige Mannigfaltigkeit in der Einheit ihrer Thätigkeit, ein Quale, u. dieses Reale in der VerstandesForm, die, in Beziehung auf den Gegensatz ein *durch* ist, also absolute *durch sich*, von sich, aus sich.“ (II/9: 283)

Das ist eine luzide Analyse der im Licht implizierten Struktur des *Bildens*. Der sich disjungierende Einheitspunkt vom Absoluten als Sein und Licht als Nichts ist das Sich-Verstehen des Lichts als Nichts. Die Zweiheit der Disjunktion gründet in der Einheit des *Akts* des Sich-Verstehens. Der Vollzugs dieses Akts ist nämlich die unmittelbare Realität, die in der nachträglichen Reflexion darauf zum bloß Repräsentierten bzw. Abgebildeten wird und so wiederum der Repräsentation bzw. dem Abbild gegenübergestellt wird. Mit anderen Worten wird die Zweiheit von Abgebildetem und Abbild bzw. von Vor- und Nachkonstruktion als eine wechselseitige Relationseinheit („durch“) durch die ungeteilte Einheit des Akts des *Bildens* bzw. des *Konstruierens* erzeugt.

Verortet man nun das Licht, wie es im Sich-Verstehen selbst tut, auf der Seite des Abbilds, so ergibt sich daraus, dass sich das Licht zur Realität der konstruierenden Tätigkeit passiv oder „leidend“ verhält: „Gegen dieses [das Konstruieren, L. I.] schaut nun u. findet sich das Licht als Nichts: d. h. es ist – findet sich [...] als selbst diese Anschauung nicht durch sich, sondern durch das *reale selber*, welches durch eigne Kraft in ihm sich abbildet. – Es leuchtet eben ein durch sich selbst [...] ein, [...] Die Anschauung ist in Beziehung darauf nichts, d. i. bloß u. lediglich leidend.“ (II/9: 284)

Das ist aber nur die eine Seite der Wahrheit, die im Sich-Verstehen des Lichts als Nichts über das Licht als Bild des Absoluten aufgeht. Denn das *Verstehen*, wie von Fichte soeben betont wird, ist eben selbst eine konstruierende bzw. bildende Tätigkeit, und insofern das Licht sich versteht, ist es nicht bloß passiv und bestimmt, sondern aktiv und selbstgestaltend. Seine selbstgestaltende Aktivität ist weder regellos noch ein zufälliges Faktum. Fichte bestimmt diese Aktivität vielmehr als eine notwendige Folge der Selbstrepräsentation des Absoluten und

macht auf der Grundlage dieser Bestimmung eine transzendente Umbildung des traditionell-metaphysischen Verhältnisses von Gott und Welt geltend.

Die relevanten Überlegungen in §24 greifen zunächst das Grundverhältnis vom Absoluten in sich und der Form seines Existierens als das Hauptthema der Formlehre wieder auf. Dabei werden die zwei Seiten dieses Verhältnisses, das im Licht seinen Einheitspunkt und im Sich-Verstehen des Lichts als Nichts seinen Disjunktionspunkt findet, erneut in ihrem Zusammenhang betrachtet. Fichte erläutert zunächst die Nicht-Identität vom Absoluten und Form wie folgt: „Das absolute scheidet durch sein Seyn in der AlsForm absolute sich von sich selbst aus, ist mit keinem möglichen Theile seiner selber, und auf keine mögliche Weise in dieser Form, sondern dieselbe ist durchaus u. ganz selbstständig und jeder möglichen Rücksicht unabhängig.“ (II/9: 286-287) Diese Ausscheidung oder „Trennung“ (II/9: 287) wird wie gesehen im Sich-Verstehen des Lichts als Nichts, d. h. der Selbstrepräsentation seiner Repräsentationalität geleistet, wodurch die Form Selbstständigkeit bzw. Unabhängigkeit gewinnt. Andererseits ist das Licht jedoch in erster Linie die Selbstrepräsentation des Absoluten, d. h. ehe es in seiner Selbstreflexion als Nichts erkennt. Aufgrund der Wesensidentität vom Absoluten und der Form gilt somit: „Nun ist es doch das absolute selber, durch sich selbst, welches in dieser Form existirt: Bei aller Selbstständigkeit dieser Form bleibt es doch der Urheber derselben.“ (II/9: 287) Die Identität wird hier als die Urheberschaft des Absoluten für seine als selbstständig gesetzte Form konzipiert. Urheberschaft des Absoluten und Selbstständigkeit der Form: Wie lassen sich beider zusammendenken?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist im Auge zu behalten, dass auch der Gedanke der Urheberschaft ein Verhältnis von Urheber und Geschöpf mitbringt, das bereits als ein Verhältnis überhaupt in der Form als logischem Bestimmbarkeitsraum vorliegt. Das Absolute als reine Tätigkeit ist sowohl in diesem Raum objektiv unauffindbar wie im Vollzug jedes Bestimmungsakts unmittelbar mitpräsent. Soll sein Platz in der Form dennoch nachträglich bestimmt werden können, so ist dies nicht anders möglich, als im Gedanken, dass das Absolute die Bedingung des Faktums darstellt, *dass* die Form überhaupt vorliegt. Fichte setzt dafür den Begriff des *Gesetzes* ein: „Grund des *daß*; bloßes reines Gesez, daß eine solche Form sey.“ (II/9: 287) Das Gesetz ist hier unabhängig von jedem Kausalzusammenhang und ohne allen Gehalt, d. h. „bloß als Gesez, als ein reines *daß*“ zu fassen (II/9: 288). Es ist „der Ausdruck der innern *Nothwendigkeit* des Daseyns des Absoluten“ (II/9: 291), aber wiederum nur dies, wenn die Ermöglichung der Form aus dem Existieren des Absoluten in der und durch die Selbstreflexion der Form eingesehen wird. Das heißt, dass das Gesetz der Ausdruck eines im freien Wissen erkannten Ermöglichungsgrunds seiner Freiheit ist. Diesen Wechselzusammenhang wird

Fichte zum Ende der Formlehre noch einmal emphatisch auf den Punkt bringen: „Wird sie [die Freiheit, L. I.] gesetzt, so geschieht dies nicht durch Gott, sondern durch sie selbst: daß sie aber realiter, u. vor dem Geseztseyn voraus sich setzen kann, davon liegt der Grund in Gott.“ (II/9: 309)

Die Interpretation des Verhältnisses vom Absoluten und Wissen als der Form seines Existierens durch den Gesetzbegriff erlaubt damit, die Selbstständigkeit der Form und die Urheberschaft des Absoluten in einem und demselben Zusammenhang zu begreifen: „Das Gesez, als ein blosses absolutes *daß*, sezt Selbstständigkeit seiner Folge. [...] diese Folge ist *absolute Selbstschöpfung*.“ (II/9: 288) Das Wissen ist einerseits objektive Repräsentation des Absoluten und insofern ein bloßes Nichts, es kann dies andererseits aber nur sein, wenn es sich frei und selbstbestimmend als solches erkennt und seinen eigenen Existenzzweck in dieser Erkenntnis für sich repräsentiert: „Ein sich selbst verstehen als Nichts soll seyn, u. dem zu Folge die Objektivirung.“ (II/9: 288) Die Notwendigkeit, dass das Absolute sich überhaupt äußert, wird so als die Forderung erkennbar, dass das Wissen sich zu einem Nichts *macht*: „das Gesez eines absoluten sich machens aus dem *reinen, u. absoluten* Nichts zum bleibenden, u. absoluten Nichts.“ (II/9: 288) In Übereinstimmung damit heißt es am Ende der Formlehre: „Realität des Ich, als der Erscheinung. Weil das *absolute*, nicht bloß im Wissen, sondern an sich existierende Gesez ein Gesez an Freiheit ist.“ (II/9: 309) Das ist das Gesetz, „daß *Freiheit sey*, [...] *deswegen*, u. *damit* diese sich verstehe, als Bild Gottes.“ (II/9: 309)

Die freie Macht zur Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung des Wissens wird so aus seinem Verhältnis zum sich in ihm repräsentierenden Absoluten für sich verstehbar. Diese Macht ist freilich keine absolut unbedingte und setzt in sich das Gesetz voraus, dass das Absolute existiert bzw. erscheint. Dieses Gesetz ist aber nicht mehr als der Ausdruck der baren Tatsache, dass es überhaupt Wissen gibt. Diese Tatsache muss im Nachhinein im Wissen als eine Notwendigkeit begriffen werden, kann aber nicht aus dem Absoluten abgeleitet werden. Das Absolute ist also kein Schöpfergott, das das Wissen und die Welt aus sich kreiert, sondern der Grund im Wissen, der dafür bürgt, dass wenn es das Wissen gibt, alles aus dem Wissen als seiner in sich nichtigen, aber freien und selbstschöpfenden Erscheinung geschöpft wird.

5.4.4 Das Nichts als Band von Gott und Welt

Diese weitreichenden Implikationen im Gedanken des Wissens als ein sich selbst als Nichts verstehenden Nichts bringt Fichte in einer in §24 eingeschobenen Bemerkung so zum

Ausdruck, dass damit die in der metaphysischen Überlieferung gegründete Gottes- und Weltauffassung (die „gewöhnlich[e] Ansicht“, II/9: 288) von Grund auf umgebildet wird:

„Gott ist Weltschöpfer: Nein: denn es giebt keine Welt, u. kann keine geben; denn nur das absolute *ist*, das absolute aber kann nicht realiter, u. wahrhaftig aus ihm selber herausgehen. Aber in Gottes innerm rein geistigen Wesen liegt es, da das Nichts ihm gegenüber sich als Nichts verstehe, und in diesem Verstehen eben, u. lediglich durch dasselbe zu einem scheinbaren Etwas sich selbst gestalte u. erschaffe, u. so das absolute, in einer jedoch ewig leer bleibenden Anschauung anschau[e] [...]. Das absolut durch sich selbst u. um sein selbst willen existierende, u. absolut, gleich dem absoluten selbst nothwendige ist die Anschauung Gottes: Die absolute sich selbst Erschaffung des Nichts ist nur die äussere Bedingung der Möglichkeit, d. i. die ursprüngliche Form dieser Anschauung. Die Welt daher *erschafft schlechthin sich* selber, und eben in diesem Erschaffen, dieser Genesis aus dem Nichts liegt die unaustilgbare Spur ihres Nichts, denn aus Nichts wird Nichts: im Gegensatze mit dem nicht *werdenden*, sondern in sich selber absolute ruhenden Seyn des Absoluten.“ (II/9: 288)

Diese Bemerkung wird hier ausführlich zitiert, weil Fichte damit nicht nur die mit einer Kernstruktur traditioneller Metaphysik eng verbundenen Implikationen des in der *WL-1805* charakteristischen Theorems des sich-verstehenden Nichts eindrücklich vor Auge führt. Er umreißt vielmehr in einem damit die transzendente Systematik, die sich aus der umfassenden Neugründung der Wissenschaftslehre in einer Theorie des Wissens als Erscheinung ergibt und folglich mit Grundgedanken der mittleren und späten Wissenschaftslehre im Ganzen in Verbindung gesetzt werden kann. Mit der Erörterung dieser Implikationen und der damit korrelierenden Grundgedanken der mittleren Wissenschaftslehre erreicht die vorliegende Diskussion auch ihr Ziel, anhand des Theorems des sich-verstehenden Nichts Klarheit über die Systematik der mittleren Wissenschaftslehre im allgemeineren Kontext zu gewinnen. Diese Implikationen sind abschließend in drei Aspekten zu erörtern, die jeweils ein duales Verhältnis in der dreigliedrigen Konstellation von Gott, Wissen und Welt betreffen: i.) das Verhältnis von Gott und Wissen, ii.) das von Gott und Welt, und iii.) das von Wissen und Welt.

i.) „[N]ur das absolute *ist*, das absolute [...] kann nicht realiter, u. wahrhaftig aus ihm selber herausgehen.“ Das Wissen ist aber die Existenz des Absoluten und versteht sich ihm gegenüber als Nichts. Das Verhältnis von Gott und Wissen ist für Fichte das Verhältnis *par excellence*. Auch das Verhältnis von Gott und Welt, das sich in der These ausdrückt, dass Gott kein Weltschöpfer ist, gründet im Grundverhältnis von Gott und Wissen. Das Grundverhältnis drückt sich seinerseits in der Doppelthese aus, dass nur Gott bzw. das Absolute *ist*, und dass das Wissen seine einzige Erscheinung, Existenz bzw. „Äusseres Seyn (= Daseyn)“ (II/9: 189)

ist. Fichte wird dieser zum ersten Mal in seinem Briefwechsel mit Schelling um 1801 aufgestellten These³⁶⁹ in der einzig nach 1800 veröffentlichten Fassung der Wissenschaftslehre, dem *Umriss* der Wissenschaftslehre von 1810 eine bekannte Formulierung geben: „Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist [...] ist in sich selbst lauter Leben. [...] Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist als Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber außer ihm selber; Gottes Seyn außer seinem Seyn[.]“ (I/10: 336) Wie lässt sich diese These im Lichte der *WL-1805* verstehen?

Es ist klar, dass Fichte eine durchgehend transzendentalphilosophisch fundierte und entpersonalisierte Gottesauffassung vertritt. Die Absolutheitstheorie, die in der Wissenschaftslehre von 1804-05 vorliegt, geht ganz und gar darauf hin, das Absolute in sich als reine lebendige Tätigkeit, d. h. die differenzlos-relationslose Einheit von Sein und Leben im Wissen zu erschließen. Der Gedanke, dass Gott „in sich selbst lauter Leben“ ist, wird also in dieser Zeit zum ersten Mal systematisch begründet. In der Theorie des Wissens als Erscheinung des Absoluten, die sich in der Formlehre der *WL-1805* insbesondere der Frage zuwendet, wie sich das Wissen als Erscheinungsform des Absoluten verstehen kann, tritt zuletzt zutage, dass sich dieser unbedingte Tätigkeitsgrund in der Selbstreflexion des Wissens als *Gesetz* manifestiert, d. h. in der Form einer dem Wissen aufgegebenen Forderung, sich selbst als die in sich nichtige Erscheinung des Absoluten bzw. das erscheinende Nichts des Seins zu erkennen. Dieses reine Gesetz ist aber nicht das Sittengesetz, das bereits eine in der mannigfaltigen Wirklichkeit partikularisierte Wissensform darstellt, sondern die allein in der prinzipientheoretischen Selbstreflexion des Wissens zugängliche Bedingung der höchsten fundamentalphilosophischen – wenn nicht im gerechtfertigten Sinne metaphysischen³⁷⁰ – Selbsterkenntnis des transzendentalen Prinzips. Das Absolute bzw. Gott ist in diesem Zusammenhang also keine moralische Weltordnung, sondern der innere Lebens- und Einheitsgrund des *transzendentalen* Wissens, der im letzteren als seiner ursprünglichen und selbstreflexiven Verwirklichungsform als höchster Erkenntniszweck repräsentiert wird³⁷¹. In

³⁶⁹ „Aber es scheint mir an sich klar, daß das Absolute nur eine absolute, d. h. in Beziehung auf Mannigfaltigkeit, durchaus nur *Eine*, sich ewig gleiche, *Aeusserung* haben kann; und diese ist eben *das absolute Wissen*.“ (Brief an Schelling vom 15. Januar 1802, GA III/5: 112-13) Vgl. hierzu die Diskussion in 2.3.

³⁷⁰ Fichte behauptet in der *WL-1805* explizit: „Es wird hier recht klar, wie nur durch den Transscendentalismus die Metaphysik auf den rechten Weg gebracht werden konnte.“ (GA II/9: 291)

³⁷¹ In diesem Licht erweist sich Acostas Identifizierung vom Gottesbegriff in der *WL-1805* mit der Bestimmung von Gott als moralischer Weltordnung in der frühen Wissenschaftslehre (2025, 346) als ein Kurzschluss. Hier kann die in 4.4.1 angedeutete These, dass Fichtes Gottesauffassung im Rahmen der prinzipientheoretischen Grundlegung der mittleren Wissenschaftslehre einen „Abschied von der Ethiktheologie“ (Pecina 2007, 349) vollzieht, bestätigt werden. Es ist diese prinzipientheoretische Untermauerung des Gottesbegriffs, die sich in der Gotteskonzeption der *Anweisung zum seligen Leben* religionsphilosophisch niederschlägt.

diesem Sinne und nicht als die Behauptung eines konkreten Handlungszwecks ist die These zu verstehen, dass „[d]as absolut durch sich selbst u. um sein selbst willen existierende, u. absolut, gleich dem absoluten selbst nothwendige [...] die Anschauung Gottes [ist][.]“³⁷²

ii.) Fasst man Fichtes Gottesbegriff gemäß seines prinzipientheoretischen Kontexts auf, so kann auch Fichtes These, dass Gott kein Weltschöpfer ist, nicht nur als eine religionsphilosophische bzw. theologische Stellungnahme, sondern als ein Ergebnis der transzendentalen Grundlegungsreflexion einleuchten. Gewiss bringt Fichte seine Formulierungen an der zitierten Stelle in §24 der *WL-1805* in einen religionsphilosophischen und theologischen Horizont, wie er es bei der Darstellung ähnlicher Probleme in den *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* und der *Institutiones omnis philosophiae* von 1805 auch tut. Im ersteren Fall stellt Fichte die Frage, wie das in sich geschlossene Absolute „scheinbar aus sich heraus gehen, u. Ursache einer Welt seyn könnte“ (II/7: 378), und zur Beantwortung dieser Frage die Aufgabe, „die Einheit, u. die Verschiedenheit Gottes u. der Welt einzusehen“ (II/7: 394). Im letzteren Fall polemisiert er explizit gegen eine orthodox-theistische Auffassung: „Keine Unterscheidung: keinen ausserweltlichen Gott, keine außergöttliche Welt: das ist eben das *πρωτον ψευδος* der gewöhn[lichen] *profanen Philosophie*[.]“ (II/9: 157)³⁷³ Diese These dient aber nicht nur der Begründung einer religionsphilosophischen tragfähigen Weltanschauung, sondern geht aus einer innerphilosophischen Problematik hervor, die erst in der Wissenschaftslehre bearbeitet werden kann. Worin besteht sie?

Anhand der bisher rekonstruierten Letztbegründungsproblematik und ihrer Bearbeitung im erscheinungstheoretischen Rahmen der mittleren Wissenschaftslehre kann diese Problematik leicht identifiziert werden. Sie ist die der Legitimation eines Letztbegründungsprinzips, die durch den Aufweis seiner absoluten *Vermittlungsfähigkeit* geleistet werden muss. Das lässt sich wie folgt verstehen. Fichte geht davon aus, dass das Wissen Prinzip der Transzendentalphilosophie ist. Nun ist für die Begründung dieses Prinzips, die nur durch die Selbsterkenntnis des Wissens durchgeführt werden kann, unabdingbar, dass das Wissen das Absolute als unbedingten Lebens- und Einheitsgrund in sich erkennt und sich als ein daraus Ermöglichtes begreift. Das Absolute ist die relationslose und differenzlose Einheit unmittelbarer Vollzugsrealität. Ein Prinzip ist aber nur Prinzip, wenn es Prinzip eines

³⁷² In demselben Sinne heißt es in der *WL-1804/II*: „Das gesammte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Dasein schlechthin [...] 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 absolute Wissen sein solle.“ (GA II/9: 378)

³⁷³ Zum Kontext und Sinn dieser These vgl. Zöller 2009b.

Anderen, d. h. der Vermittlung überhaupt fähig ist. Prinzipienfunktion gilt daher nicht ohne Vermittlungsfähigkeit. Da das Absolute nicht vermittlungsfähig ist, *außer* in seiner Erscheinung, muss das Prinzip, aus dem ein Anderes erklärt werden kann, in seiner Erscheinung liegen oder vielmehr eben seine Erscheinung sein.

Die *Welt* ist nun ein solches Anderes. Soll es ein transzendentes Prinzip geben, das die Welt in seiner mannigfaltigen Wirklichkeit erklären kann, so kann dieses Prinzip nicht das Absolute bzw. Gott sein, sondern es muss das Wissen als Einheits- und Disjunktionsprinzip zwischen dem Absoluten und der Welt, absoluter Einheit und absoluter Totalität sein. Mit anderen Worten liegt der These, dass Gott kein Weltschöpfer ist, ein prinzipientheoretisches *Vermittlungsproblem* zugrunde, das Fichte vor allem bei Schelling wie Spinoza diagnostizierte und dessen Lösung er mit der Bestimmung des Wissens als Einheit von Einheit und Disjunktion in Anspruch nahm: „Aber *wie* das Eine zu Allem, und das All zu Einem *werde* – den Uebergangs= Wende= und *realen Identitäts*Punkt derselben kann er uns nicht angeben, daher hat er das Eine verlohren, wenn er aus dem All greift, und das All, wenn er das Eine faßt.“ (III/5: 112)³⁷⁴ Da der Weltschöpfer genau dieser Übergangs- und Wendepunkt sein muss, ist er nicht Gott, sondern das Wissen³⁷⁵.

iii.) Aber auch das Wissen schöpft die Welt nicht wirklich als etwas außer sich: „Nein, denn es gibt keine Welt, u. kann keine geben“. Die Pointe von Fichtes Bestimmung des Wissens als ein sich als Nichts verstehendes Nichts liegt darin, dass gegenüber dem Absoluten als *esse in se* – aus dem soeben genannten Grund allerdings nicht als Begründungsprinzip – das Wissen und alles, was aus ihm folgt, als radikal nicht-substantielles verstanden muss. Das gilt insbesondere für die Welt als die Totalität der mannigfaltigen Erscheinung. Fichtes Rede davon, dass die Welt aus einer „Genesis aus dem Nichts“ folgt und „die unaustilgbare Spur ihres Nichts“ in sich trägt, variiert in diesem Zusammenhang das in der mittleren Wissenschaftslehre wiederkehrende Motiv der ontologischen Nichtigkeit dessen, was die Welt in ihrer sinnlichen und übersinnlichen Wirklichkeit für das gewöhnliche Wissen bzw. das natürliche Bewusstsein darstellt. Transzendental gesehen kann die Wirklichkeit der Welt gar nicht behauptet werden: „Die Wirklichkeit ist eben nicht *wirklich*. Als Nichts läßt sie sich

³⁷⁴ Brief an Schelling vom 15. Januar 1802. Vgl. ferner Fichtes Brief an Schad vom 29. Dezember 1801 formuliert (GA III/5: 102) und ähnliche Ausführungen in der *WL-1801/02* (GA II/6: 227-28).

³⁷⁵ Fichte wird in der *Anweisung zum seligen Leben* die wissenstheoretische Umwandlung der christlichen Schöpfungslehre genauer auf die Funktion des Begriffs beziehen: „der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer[.]“ (GA I/9: 97) Für Barth stellt Fichtes Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses einen „vernunfttheoretischen Pantheismus“ dar (2004, 330). Eine umsichtige Rekonstruktion von Fichtes „anti-kreationistischer“ Aneignung der Schöpfungslehre bietet Zöller 2010a. Das von Zöller anhand der *WL-1807* rekonstruierte Verhältnis vom Absoluten und Wissen als „Nichts“ und „Was“ (2010, 51-54) zeigt, dass Fichte dort eine Gedankenlinie aus der *WL-1805* nicht nur systematisch, sondern auch terminologisch fortsetzt.

ableiten, u. ists.“ (II/9: 289) Noch einfacher: „Die Welt ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts.“ (II/6: 226) Deshalb ist ihre Ableitung „gar nicht das Meisterstück der Philosophie; denn alles dieses [...] existiert wirklich und in der That gar nicht, sondern es ist die, falls man nur seine Nichtexistenz erst begriffen hat, gar leicht zu begreifende Erscheinung des Einen wahrhaft existenten.“ (II/8: 134) Ist diese Überhöhung des einen Seins nicht zugleich die Erniedrigung der nichtigen Vielfalt dessen, was im wirklichen Menschenleben Sinn und Bedeutung spendet?

Dass diese weitausholende Frage durchaus in Fichtes Blickfeld liegt, zeigt eine Überlegung, die er in der *Anweisung zum seligen Leben* in populärphilosophischer Vermittlungsabsicht über die in Gott gegründete Realität menschlicher Freiheit anstellt: „Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewusstseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keinesweges ein leerer Schein.“ (I/9: 98) Der in der *philosophia prima* der *WL-1805* liegende Gedanke, dass der Welt eine „absolute sich selbst Erschaffung des Nichts“ zugrunde liegt, fördert aber im Unterschied dazu die philosophisch tieferliegende Grundlage für eine neue Weltauffassung überhaupt zutage: Indem dem Nichts „das Gesez eines absoluten sich machens“ (II/9: 288) aufgegeben wird, kommt ihm im wahrhaften Sinne schöpferische Kraft zu. Es ist kein bloßes Abbild des Seins, sondern bildendes Bild seiner selbst und erst dadurch selbstständiger und freier Weltschöpfer. Gerade als ein Nichts des einen Seins steht das Nichts unter keiner Seinsordnung, denn das Sein ist keine Ordnung und nur das Nichts bildet Ordnung³⁷⁶. Die Welt ist aber Ordnung. Wird Ordnung erst im Nichts gebildet, so eignet der Welt in ihrer unendlichen Vielfalt die Bildlichkeit und Formbarkeit des Nichts zu. Die Welt ist demnach keine bloße Gegebenheit, sondern ein Bild des Wissens als bildender Freiheit. Umgekehrt gilt aber auch, dass das Wissen als sich verstehendes Nichts nicht nur die Privation gegenüber der Fülle des Seins ist. Das Nichts ist vielmehr selbst die Fülle der Erscheinung, die das Sein und die Welt zusammenhält. Erscheinungslehre ist die Emanzipation des Nichts.

5.5 Absolute Relation

Die Rekonstruktionsarbeit in diesem Kapitel wendete sich Fichtes Ausarbeitungen der Erscheinungstheorie in den Hauptfassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05, d. h. in der *WL-1804/I*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805* zu und machte sich zur Aufgabe, diese Theorie

³⁷⁶ Hiermit zeigt sich die Scharfsinnigkeit von Fichtes Satz: „Objektivität des Seyns ist unmöglich.“ (II/9: 258)

als die eigentliche Systemform der Wissenschaftslehre auszuweisen, worin die Begründung des Wissens als Prinzip der Wissenschaftslehre erfolgt. Die bestimmenden Merkmale dieser Systemform wurden im Voraus in 5.1 in drei Aspekten artikuliert. Im Rückblick auf diese Merkmale können die entscheidenden Erträge der rekonstruierten Gedankenlinien abschließend noch einmal verdeutlicht werden, wodurch die Grundkonzeption des Wissens als Erscheinung mittels eines von Fichte selbst vorgeschlagenen Begriffs als „absolute Relation“ (II/9: 211) bestimmt und zugleich in seiner Implikation tiefer erkundet werden kann.

Das systematisch und argumentativ hervorstechende Merkmal des erscheinungstheoretischen Ansatzes besteht in seiner anti-dogmatischen Funktion. Dadurch kann dieser Ansatz trotz seines untrennbaren Zusammenhangs mit dem absolutheitstheoretischen Ansatz, der sich primär durch seine anti-skeptische Funktion auszeichnet, unterschieden werden. Das Anliegen der Wissenschaftslehre liegt nämlich nicht nur darin, den ultimativen Realitätsbezug des Wissens auszuweisen, sondern letztlich und entscheidender darin, die unreflektierten Voraussetzungen jeglicher in der Theorie des Wissens vollzogenen Begründungsform durch die Selbstreflexion dieser Theorie transparent zu machen und diskursiv zu legitimieren. Nur dadurch ist die Philosophie nicht dogmatisch, d. h. auf unbegründete bzw. nicht begründbare Annahmen angewiesen, wie dies für Fichte bei Jacobi und Schelling der Fall ist. Es ist für die zu diesem anti-dogmatischen Zweck entwickelte Argumentationsform charakteristisch, dass sie die Reflexion auf die *performative* Wahrheit bzw. Falschheit philosophischer Aussagen vollzieht, d. h. auf das Verhältnis zwischen dem Aussageninhalt und dem Aussagenakt, das Fichte selbst als das Verhältnis von „Sagen“ und „Tun“ charakterisiert (vgl. II/8: 288, 210, 284).

Obwohl diese Argumentationsform alle Gedankenlinien in der Wissenschaftslehre 1804-05 insgesamt durchdringt, tritt sie am systematischsten in der Phänomenologie der *WL-1804/II* auf und wird dort nicht nur als eine kritische Strategie, sondern gerade als systembildendes *Movens* wirksam. Der darin durchgeführte Reflexionsprozess wird im Wesentlichen durch die Reflexion auf operative Voraussetzungen in der theorisierenden Praxis der Wissenschaftslehre und auf ihr Verhältnis zu den durch diese Praxis gewonnenen Erkenntnisergebnissen vorangetrieben und gesteuert. Die methodische Reflexivität der Wissenschaftslehre fällt dadurch mit der systematischen Reflexivität des Wissens zusammen und ermöglicht die Artikulation einer Konzeption der absoluten Einheit, die keine bloße gedankliche Konstruktion, sondern die umfassende Verwirklichung der Vernunft in der faktisch philosophierenden und sich als wirklich existierend und frei denkend verstehenden Subjekte der Wissenschaftslehre darstellt.

Damit ist die Einheit von methodischer und systematischer Reflexivität als ein zweites Grundmerkmal des erscheinungstheoretischen Ansatzes angesprochen. Diese Einheit wurde anhand der *WL-1804/I* in einer primär methodologisch interessierten Betrachtung rekonstruiert. Die Selbstverdoppelungsstruktur des Wissens wird dort mit dem Gedanken einer selbstimmanenten Prozessualität verbunden, durch die das philosophierende Denken der Wissenschaftslehre in die Selbstexplikation des Wissensprinzips reflexiv wie rekursiv integriert werden kann. Auch die dabei anhand von Fichtes Bildkonzeption rekonstruierte Form der Selbstreflexivität des Wissens bleibt in den späteren Fassungen ein Grundstein der Erscheinungstheorie. So können z. B. die Figur des sich als Bild bildendes Bilds in der *WL-1804/I*, das Gesetz des Bildens in der *WL-1804/II* und das Theorem des sich als Nichts verstehenden Nichts in der *WL-1805* durch den Gedanken einer selbstrepräsentierenden Repräsentationalität vereinigt werden, der den Kern der reflexiven Selbstlegitimation des Wissens als Erscheinung eines Anderen und Erscheinung seiner Selbst ausmacht.

Ein drittes Merkmal in der Entfaltung der Erscheinungsproblematik betrifft dann insbesondere im zweiten Teil der *WL-1804/II* wie der *WL-1805* den Zusammenhang vom Absoluten und Erscheinung und die Bestimmung des Prinzips absoluter Einheit im Lichte dieses Zusammenhangs. Obwohl beide Fassungen der Wissenschaftslehre strukturell und argumentationslogisch voneinander unterscheiden, entwickeln sie eine übereinstimmende Konzeption jenes Einheitsprinzips, die keinen Raum für den Verdacht auf Prinzipiendualismus in der Wissenschaftslehre zulässt: Das Prinzip der Wissenschaftslehre ist nicht das Absolute als reines Sein und Leben oder reine differenzlose und relationslose Einheit, sondern das Wissen als die Erscheinung des Absoluten, d. h. als eine lebendige und sich von sich selbst unterscheidende wie vereinigende Einheit³⁷⁷. Die Konzeption der absoluten Erscheinung in der *WL-1804/II* fördert im Rahmen des soeben erwähnten Reflexionsprozesses den ultimativen Totalitäts- bzw. Alleinheitscharakters des Einheitsprinzips emphatisch zutage, während die Konzeption des sich verstehenden Nichts in der *WL-1805* die Vermittlungsfähigkeit des Wissens in Bezug auf die Struktur und den Sinn der Wirklichkeit stärker hervorhebt. In beiden Fällen aber kommt die Einzigkeit des Wissens als Einheitsprinzip, d. h. als Einheitsprinzip von Einheit und Disjunktion unzweideutig zum Ausdruck. Auf dieser Grundlage kann gesagt

³⁷⁷ Dieser Verdacht wird z. B. von Gloy vertreten (1981, 125-130). Gloy Argumentation geht in ihrer Prämisse in die Irre, dass Fichte die Mannigfaltigkeit aus der reinen Einheit des Absoluten deduzieren muss. Dies muss Fichte aber nicht, weil er dem Absoluten – isoliert betrachtet – keinen Prinzipienstatus zuschreibt. Die Deduktion der Mannigfaltigkeit erfolgt im Gegenteil aus dem Wissen, das als absolutes Relationsprinzip selbst seine Relation zum Absoluten rechtfertigt.

werden, dass die Wissenschaftslehre der 1804-05 in der Form der Erscheinungslehre zur Letzt- und Selbstbegründung gelangt.

Sucht man mit Blick auf die erscheinungstheoretische Erneuerung von Fichtes transzendentaler Wissenskonzeption um 1804-05 nach einem Interpretament, das die absolute Vermittlungsfähigkeit und den darauf gegründeten Prinzipienstatus des Wissens als Erscheinung auf den Begriff zu bringen vermag, so bietet sich der Begriff der „absoluten Relation“ (II/9: 211) aus der *WL-1805* als ein starker Kandidat. Dieser Begriff wurde von Fichte im Rahmen der Existenzlehre zur Bestimmung der aktiven Einheitsform des Wissens (des „Lichts“) ³⁷⁸ eingeführt und steht so von vornherein im Horizont der Erscheinungsproblematik. Mit ihm wird kein Abschlussgedanke in der Architektonik dieser Wissenschaftslehre, wohl aber die Grundverfassung des Wissens als absolutes Relationswesen zur Artikulation gebracht. In absoluter Relation fällt nämlich grundlegend zweierlei zusammen: Absolutheit und Relationalität. Diese Vereinigung von Absolutheitsbezug und Bezüglichkeit überhaupt im Wissen konstituiert das im Wissen, was man als „die reine *Beziehungsmacht*“³⁷⁹ bezeichnen kann: die ermöglichende Kraft, aus sich heraus bedingungslos und schlechthin Relation zu stiften. Dies kann weder bloße Absolutheit, die in sich geschlossen bleibt, noch bloße Relation, die sich lediglich als bereits vorliegendes vorfinden kann, sondern einzig *absolute Relation*. In diesem Licht kann die einheitstheoretische Konstitution des Lichts an der einschlägigen Stelle der *WL-1805* auch eine Bedeutung im größeren systematischen Zusammenhang gewinnen: So wie das Licht die im unmittelbaren Vollzug geleistete Vereinigung des Relationsgefüges von Identität und Differenz mit der reinen Einheit der absoluten Immanenz darstellt, ist das Wissen als Einheitsprinzip von Einheit und Disjunktion im Grunde nichts anderes als die Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung. Damit fällt, um den Kernpunkt noch einmal zu betonen, der Verdacht des Prinzipiendualismus endgültig weg: In der Wissenschaftslehre ist absolute Einheit *eo ipso* absolute Relation.

³⁷⁸ Vgl. hierzu 4.4.2.

³⁷⁹ Tschirner 2017, 149. Tschirner bezieht sich dabei m. E. mit Recht auf Fichtes Konzeption des Bildens, deutet die Beziehungsmacht des Bildens aber ausschließlich und in Anlehnung an Hegels Konzeption des Begriffs als die „dialektisch[e] Bewegung des absoluten Begriffs“ (2017, 149). Die letztere Deutung ist insofern problematisch, als das Bilden – wie schon das Licht in der *WL-1805* – die organische Einheit von Anschauung und Begriff ist (wie Bertinetto 2016, 68 treffend unterstricht). Dies unterscheidet Fichtes Erscheinungslehre entscheidend von Hegels Begriffsidealismus.

6 Die Einheit des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre

6.1 Horizonte der Frage

In diesem Kapitel soll eine umstrittene Grundfrage der Fichte-Forschung auf der Grundlage der im vorigen Kapiteln angestellten Untersuchungen aufgenommen und neu beantwortet werden. Fichte hat das Prinzip der Wissenschaftslehre als einer Transzendentalphilosophie in seiner Jenaer Zeit als das absolute Ich bezeichnet. Die Frage, ob das absolute Ich der frühen Wissenschaftslehre das Prinzip der Wissenschaftslehre nach 1800 bleibt, bildet einen Brennpunkt weiterer bis heute offenbleibenden Fragen zur historischen Entwicklung und systematischen Bedeutung der Wissenschaftslehre. Um diese von ungewöhnlicher Tragweite gekennzeichnete Frage auf eine handhabbare Größe zu reduzieren und den Sinn ihrer erneuten Erörterung aufzuzeigen, müssen die komplexen Problemhorizonte des in diesem Kapitel zu unternehmenden Versuchs, dieser Frage nachzugehen, zuerst für sich expliziert werden.

In drei Perspektiven lassen sich diese Horizonte artikulieren. Es ist erstens anhand der relevanten Diskussionen in der neueren Forschung eine spezifische Antwort auf die Frage in den Blick zu bringen, die sich auf dem Vergleich der *GWL* von 1794/95 und der *WL-1804/II* aufbaut. Das bietet eine Diskussionsbasis für den folgenden Versuch, die allerdings als erweiterungsbedürftig erwiesen werden soll. Darauffolgend sind die systematischen und historischen Bedingungen einer solchen Erweiterung zu bestimmen, die durch die vorhergehenden Untersuchungen in dieser Arbeit eröffnet werden. In systematischer Hinsicht sind das die in den vorigen Kapiteln rekonstruierten Grundgedanken in Fichtes Theorien des Absoluten und der Erscheinung in der mittleren Wissenschaftslehre und ihre Gebundenheit an die Problematik der absoluten Einheit. Durch die letztere Problematik verbinden sich beide Theorien wiederum an das im 2. Kapitel rekonstruierte Problem der Einheit im Konzept des absoluten Ich der *GWL*. In historischer Hinsicht soll auf dieser Grundlage auf einen bisher wenig erörterten Aspekt der mittleren Wissenschaftslehre aufmerksam gemacht werden, d. h. die Tatsache, dass der Ichbegriff nicht nur in der *WL-1804/II*, sondern in den anderen Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre auf verschiedene Weisen systematisch eingesetzt und inhaltlich bereichert wird. In der Berücksichtigung dieser Bereicherung wird der Frage nach dem Ich in der mittleren Wissenschaftslehre eine neue Zugangsbedingung gesetzt.

Nach der Erörterung dieser Problemhorizonte können die Ziele der Argumentation in diesem Kapitel und das dafür zu verfolgende Verfahren kurz vorgestellt werden. Nun sind aber die Horizonte der Frage zunächst auseinanderzulegen.

1.) Es findet sich in der Philosophiegeschichte nur selten die Situation, in der eine Philosophie mit dem Status eines einzigen Begriffs stehen und fallen soll. Das ist allem Anschein nach der Fall mit Fichtes Wissenschaftslehre und dem Begriff des absoluten Ich. Fichtes Anspruch in der frühen Wissenschaftslehre, die gesamte Philosophie aus dem absoluten Ich als höchstem Prinzip zu begründen, war von außergewöhnlicher Ausstrahlungskraft³⁸⁰. Deshalb konnte es Fichtes Zeitgenossen nicht entgehen, dass das absolute Ich in dem, was Fichte in der Wissenschaftslehre und anderen Gebieten seiner Philosophie nach 1800 zum Ausdruck brachte, hinter einer Reihe metaphysisch anmutenden Prinzipienbegriffen – dem Absoluten, Sein, Gott – zurückzutreten scheint. Davon ist in einer bekannten Anekdote die Rede, die von dem Fichte-Schüler August Detlev Christian Twesten im Jahr 1811 erzählt wird:

„Heute war ich bey Fichte, um mir auch von ihm ein Zeugniß einzuholen. Wir sprachen vom Verhältniß seiner alten Wissenschaftslehre zu seiner neuen. Dies ist folgendes. In der alten Wissenschaftslehre geht er vom reinen Ich aus, welches vorausgesetzt und aus welchem alles Uebrige deducirt wird. Jetzt aber geht er höher, und deducirt dies reine Ich selbst wieder als nothwendige Form der Erscheinung Gottes.“³⁸¹

Ersetzt Fichte damit das Prinzip des Ich mit dem des Absoluten bzw. des göttlichen Seins? Verlässt die Wissenschaftslehre so den Boden der Transzendentalphilosophie und geht in eine Art Metaphysik über? In der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts war die Bejahung dieser Fragen in der Fichte-Forschung nicht unüblich. Die neuere Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten deutlich davon Abstand genommen. Die vertiefte Erschließung von Fichtes später Wissenschaftslehre konnte zeigen, dass Fichte den Anspruch und das Verfahren des transzendental-kritischen Philosophierens an keiner Stelle aufgegeben und vielmehr konsequent aufrechterhalten hat. Fichte habe das Vokabular der traditionellen Metaphysik in der Wissenschaftslehre aufgenommen, lediglich um sich in der seit 1800 veränderten

³⁸⁰ Vgl. dazu die Diskussion in 1.2.

³⁸¹ August Detlev Christian Twesten: „Brief an Christian August Brandis vom 30. März 1811“, *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen* 4: 311-312. Twesten erzählt weiter, dass nach Fichte dieser Übergang in seiner Philosophie von vornherein vorgesehen sei, wobei Twesten Fichtes Selbstcharakterisierung wiederum in Frage stellt, ohne darüber ein Urteil zu fallen: „Ob dies im Wesen der Wissenschaftslehre liegt, wie Fichte zu behaupten schien, indem er sagte, man habe ihn früher nur niemals weiter kommen lassen, indem man ihn veratheisirt habe, oder ob hierzu nicht Schellings Philosophie, etwas ganz Aeüßeres, Veranlassung gegeben hat u. es eigentlich der Wissenschaftslehre fremd ist, will ich nicht entscheiden [...]. Künftigen Winter wird er wieder über die Wissenschaftslehre lesen und seine Vorlesung drucken lassen; bis dahin will ich meine Urtheile noch verschieben [...]“. (312) Eine umsichtige Diskussion der von Twesten offengehaltenen Frage bietet neulich Crowe 2023 vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre von 1811-12.

Diskussionslage gegenüber Kritikern zu behaupten, den seit 1794 vertretenen Wesensgehalt seiner Theorie aber gemäß seiner Selbstcharakterisierung nicht geändert³⁸².

Im Zentrum der Argumentation der letzteren Interpretationsrichtung steht die *WL-1804/II*. Das verdankt sich nicht nur dem Umstand, dass diese Fassung der Wissenschaftslehre seit langem als das Hauptwerk von Fichtes später Philosophie angesehen wird, sondern zugleich auch der Tatsache, dass Fichte an Schlüsselstellen dieses Texts auf Kernbegriffe aus der *GWL* Bezug nimmt und damit die durchgehende Identität seiner Prinzipienkonzeption beteuert. Das sind vor allem die Begriffe der *Tathandlung* und des *absoluten Ich*. Fichte schreibt z. B. in §13, dass das nun als „Genesis“ bezeichnete Prinzip der Wissenschaftslehre nichts anderes als eine etymologische Variation des Begriffs der „Tathandlung“ in der *GWL* bilde (II/8: 202), und in §15, dass das als „*Sein und Leben*“ (II/8: 228) charakterisierte Absolute „ein in sich geschlossenes Ich“ (II/8: 230) und „absolutes Ich“ (II/8: 232, 240) sei.

Diese Aussagen Fichtes geben dazu Anlass, die Frage, ob das absolute Ich das Prinzip der Wissenschaftslehre nach 1800 bleibt, deren Beantwortung aufgrund der Weite von Fichtes Korpus nach 1800 ins Uferlose triebe, auf einen paradigmatischen Fall zu beschränken und dementsprechend zu umformulieren: Können die von Fichte jeweils in der *GWL* und in der *WL-1804/II* als absolutes Ich bezeichneten Gedanken systematisch miteinander identifiziert werden? Diese Fragestellung deutet bereits an sich die Richtung ihrer Antwort an. Es bestehe zunächst hermeneutisch kein Grund für die Annahme, dass Fichte bei gleichlautenden Begriffen etwas grundlegend Anderes meint³⁸³. Dann könne anhand der inhaltlichen Strukturen beider mit demselben Begriff bezeichneten Gedanken nachgewiesen werden, dass sie tatsächlich mit Recht und nicht per Äquivokation mit demselben Begriff bezeichnet werden³⁸⁴. Dasselbe absolute Ich stehe demnach im ersten Grundsatz der *GWL* und in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II*, auch wenn es im letzteren Fall zugleich mit metaphysischen Begriffen wie dem Absoluten, dem Sein oder dem Leben bezeichnet werde. Demgegenüber können frühere Deutungsansätze, die sich von den metaphysischen Assoziationen in Fichtes neuer Begrifflichkeit leiten lassen und die Nicht-Identität vom Ich und dem Absoluten bzw. die

³⁸² Zu beiden allgemeinen Forschungstendenzen siehe die Einleitung dieser Arbeit und ferner den forschungsgeschichtlichen Überblick in Zöller 2010b.

³⁸³ Stolzenberg 2006, 2.

³⁸⁴ Versuche dieses Nachweises liegen in den folgenden Studien vor: Asmuth 1999, 248-251, Schmidt 2004, 83-84, Stolzenberg 2006, Zöller 2013, 57-58, 63.

Überwindung des Ich durch das Absolute behaupten, als hermeneutisch unzureichend reflektiert und systematisch unangemessen zurückgewiesen werden³⁸⁵.

Um diese in der neueren Forschung prominent gewordene These zu beurteilen, ist es offenbar nötig, beide in ihr gleichgesetzten Ichkonzepte, sowohl das der *GWL* wie das der *WL-1804/II*, für sich zu prüfen. Das soll auch im Folgenden versucht werden. Hier ist jedoch zunächst auf einen fragwürdigen Aspekt der soeben skizzierten Argumentation aufmerksam zu machen. Dies ist die Tendenz, den Begriff des absoluten Ich in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* für *das* paradigmatische Beispiel von Fichtes Ichkonzeption in der späten Wissenschaftslehre zu halten. Genauer ist daran zweierlei problematisch. Die *WL-1804/II* hat, wie in dieser Arbeit ausführlich besprochen wurde, zwei Hauptteile, die ein einheitliches Theorieprogramm entwickeln³⁸⁶. In beiden Teilen sind an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Sinnen vom Ich bzw. absoluten Ich die Rede. In dieser Hinsicht scheint fraglich zu sein, ob das, was Fichte in dieser Fassung der Wissenschaftslehre als das absolute Ich bezeichnet, aufgrund weniger Stellen in der Wahrheitslehre adäquat bestimmt werden kann. Dasselbe gilt andererseits auch im größeren werkhistorischen Zusammenhang: Mit Blick auf die entwicklungsgeschichtliche Dynamik der Wissenschaftslehre und Fichtes eigentümliche Umgangsweise mit philosophischer Sprache ist es oft nur möglich, die genaue Bedeutung seiner Terminologien durch intratextuelle wie intertextuelle Querverweise zu bestimmen³⁸⁷. Es ist in diesem Licht eine hermeneutisch kaum zu rechtfertigende Annahme, dass ein systematisch so zentraler Begriff wie der des absoluten Ich ausschließlich anhand einer einzigen Fassung der Wissenschaftslehre und ohne Rücksicht auf die Begriffs- und Gedankenkonstellation bestimmt werden soll, die Fichte zu derselben Zeit in Bezug auf dasselbe Thema entwickelt.

Doch ist das Ungenügen des gegenwärtigen Diskussionsstands zum Status des absoluten Ich in der späten Wissenschaftslehre nicht bloß exegetisch bedingt. Mit der These, dass das absolute Ich in der *GWL* und in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* als identisch zu verstehen ist, wird die systematische These verbunden, dass die späte Wissenschaftslehre ganz in demselben Sinne wie die frühe eine Transzendentalphilosophie etwa im Sinne einer Theorie der endlichen Vernunft darstellt, keineswegs aber in eine absolute bzw. spekulative Metaphysik

³⁸⁵ Dafür repräsentativ in der speziellen Forschung zur *WL-1804/II* sind Janke 1970 und Siep 1970, obwohl die These, dass die späte Wissenschaftslehre eine Überwindung bzw. Depotenzierung des Ichprinzips der frühen Wissenschaftslehre vollzieht, auch außerhalb dieses speziellen Kreises verbreitet ist (vgl. dazu die Einleitung).

³⁸⁶ Der Nachweis dafür wurde in 4.3 und 5.3 erbracht.

³⁸⁷ Vgl. hierzu die Diskussion in 3.5.

umschlägt³⁸⁸. Dagegen wird in der vorliegenden Arbeit der Standpunkt vertreten, dass die Wissenschaftslehre nach 1800 insofern über die frühe hinausgeht, als sie sich um eine spekulative Problemdimension erweitert, deren Bearbeitung dem transzendentalen Grundansatz der frühen Wissenschaftslehre jedoch keineswegs widerspricht und ihn vielmehr konsequenter zu begründen erlaubt³⁸⁹. Die vorangehenden Untersuchungen in den Hauptfassungen der Wissenschaftslehre von 1801-05 haben zur Begründung dieses Standpunkts die wichtigsten Theorieansätze der mittleren Wissenschaftslehre jeweils für sich rekonstruiert und dadurch zum Nachweis beizutragen versucht, dass das zentrale Theorieprogramm der mittleren Wissenschaftslehre als die spekulative Grundlegung des transzendentalen Denkens artikuliert werden kann. Soll die Frage nach dem absoluten Ich im Rahmen der mittleren Wissenschaftslehre auf dieser Grundlage aufgegriffen werden, so müssen jene Theorieansätze in einen Zusammenhang mit der Ichproblematik gebracht werden können. Worin bestehen diese Ansätze und ihr Zusammenhang mit der Ichproblematik?

2.) An dieser Stelle empfiehlt sich ein kurzer Rückblick auf die in den beiden vergangenen Kapiteln erarbeiteten Grundgedanken der mittleren Wissenschaftslehre. Sie waren insgesamt auf zwei Theorieansätze bezogen, die systematisch untrennbar miteinander verbunden, begrifflich und argumentativ aber voneinander unterscheidbar sind. Fichte entwickelt in der Wissenschaftslehre von 1801-05 eine Theorie des Absoluten und eine Theorie der selbstbezüglichen Erscheinung des Absoluten.

Die erstere Theorie erfüllt grundsätzlich eine anti-skeptische Funktion. Sie stößt durch die methodisch kontrollierte Aufhebung aller bedingten und vermittelten Erkenntnisformen in der Selbstreflexion des transzendentalen Wissens an die äußerste Grenze der Denkbarkeit und enthüllt dadurch das Absolute als die unmittelbare und unvertretbare Realität des Wissens in seinem aktuellen Vollzug. Die Antwort auf den Verdacht über die Unbedingtheit und die Realität des Wissens als transzendentalen Prinzips kann demnach im Konzept der absoluten *Immanenz* gefasst werden: Nirgends außer dem Wissen, sondern nur *im* Wissen in dem reinsten unvermittelten Sinne, d. h. im reinen Aktvollzug liegt wahre Realität oder das, was Fichte zu diesem Zweck „Sein“ und „Leben“ nennt.

Die letztere Theorie orientiert sich im Unterschied dazu stärker an einer anti-dogmatischen Aufgabe. Die Erkenntnis unbedingter Wirklichkeit kann nämlich nicht ohne die Erkenntnis dessen legitim behauptet werden, was diese Erkenntnis möglich macht. Die

³⁸⁸ Besonders prononciert wird diese These von Asmuth 2007, 2018 formuliert.

³⁸⁹ Die Erläuterung dieser These ist die Hauptaufgabe des 2. Kapitels (insb. 2.5).

Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis ist selbst, oder in der Tat insbesondere im Fall der Absolutheitserkenntnis transzendental zu rechtfertigen. Die Lösung zu dieser Aufgabe lautet, dass das Wissen die Macht der absoluten *Relation* aus sich entfalten kann, indem es sich als die Darstellung und die Erscheinung des Absoluten erkennt. In der Form eines Bilds, das sich in einem als das Bild eines Anderen und das Bild seiner selbst reflektiert, erkennt das Wissen sich *als* das universale Vermittlungs- und Relationsprinzip, das selbst seiner in einer basalen Relationsform konstituierten Selbsterkenntnis zugrunde liegt und den Raum der Relationalität überhaupt eröffnet, in dem seine Relation zu allem Möglichen, das Absolute nicht ausgenommen, ermöglicht wird und als so ermöglicht erkannt werden kann.

Es ist ferner für den spekulativen Charakter beider Ansätze zur reflexiven Selbstbegründung des transzendentalen Prinzips kennzeichnend, dass sie durchgehend von der Problematik absoluter Einheit eingerahmt werden. Genauer verbindet sich das Absolute und das Wissen als Erscheinung jeweils mit einer Variante dessen, was als absolute Einheit verstanden werden kann. Fichte hat solche einheitstheoretischen Überlegungen in allen Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre systematisch entwickelt und auch den Begriff der absoluten Einheit mit Nachdruck formuliert, ohne auf eine mögliche Unterscheidung von zwei Formen der absoluten Einheit thematisch hinzuweisen. Doch ist es offensichtlich, dass eine solche Unterscheidung zusammen mit der Unterscheidung des Absoluten und des Wissens gegeben wird. Denn für Fichte ist das Absolute eine reine übergegensätzliche Einheit, die alle Differenzen und Relationen transzendiert, und zwar in solchem Maß, dass es nicht einmal eine einfache Einheit im Sinne der Leibniz'schen Monade sein kann, weil Einfachheit in diesem Sinne mit der Vielheit der Monade zusammenbesteht, das Absolute aber der Mannigfaltigkeit schlechthin enthoben ist. Andererseits stellt das Wissen die Einheit von Einheit und Disjunktion dar. Eine solche Einheit enthält die ursprüngliche Möglichkeit der Differenz in sich und ist imstande, die Vermittlung von Einheit und Mannigfaltigkeit zu leisten, weil sie im ursprünglichen Selbstverhältnis des Wissens, d. h. in der Tatsache gründet, dass sich das Wissen unmittelbar oder „in einem Schlag“ von sich selbst verdoppelt, d. h. differenziert und vereinigt, trennt und verbindet. Die Unterscheidung vom Absoluten und Wissen kann auf diese Weise einheitstheoretisch als die Unterscheidung von reiner Einheit und differenzierter bzw. selbstdifferenzierender Einheit artikuliert werden.

Die Gebundenheit der Theorien des Absoluten und der Erscheinung an die Problematik der absoluten Einheit stellt – laut einer im 2. Kapitel formulierten These – einen Zusammenhang beider Grundgedanken der mittleren Wissenschaftslehre mit dem Konzept des

absoluten Ich in der *GWL* her³⁹⁰. Dort wurde der erste Grundsatz der *GWL*, das „Ich bin“, mit Blick auf seine innere Verfassung analysiert. Diese Analyse zeigte, dass Fichtes Konzeption eine innere Spannung enthält, die eben einheitstheoretisch konstituiert ist. Das Ich als die schlechthinnige Einheit von Sich-Setzen und Sein, Tätigkeit und Realität („Tathandlung“) soll einerseits eine absolut in sich geschlossene, differenzlose wie relationslose Einheit sein. Es soll andererseits aber zugleich als „Ich“ eben „für sich“ sein. Das ursprüngliche Selbstverhältnis bzw. das unmittelbare Selbstbewusstsein, das so wie die reine Einheit der Tathandlung im Satz „Ich bin“ beansprucht wird, ist aber keine reine Einheit, sondern eine unmittelbar selbstdifferenzierende und -verdoppelnde Einheit, die Fichte als die unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt oder das „Subjekt-Objekt“ bezeichnet. Auf diese Weise sind beide Formen der absoluten Einheit, die Fichte nach 1800 mittels der Konzeptionen des Absoluten und des Wissens systematisch entwickelt und sachlich voneinander unterscheidet, bereits im ersten Grundsatz der *GWL* impliziert. Das „Ich bin“ wäre das Absolute und das Wissen *in einem*.

3.) Nun ist es schon auf dieser systematischen Grundlage möglich, eine neue Interpretation des Ichkonzepts in der *GWL* zu begründen, die zwei grundlegende Aspekte dieses Konzepts, d. h. sowohl in sich wie im Zusammenhang mit der späteren Wissenschaftslehre erhellen kann³⁹¹. Es kann einerseits gezeigt werden, dass bereits im Prinzip der frühen Wissenschaftslehre ein ursprünglicher Zusammenhang von Absolutheit und Subjektivität vorliegt, der über den Rahmen einer Theorie der endlichen Vernunft hinausweist, der dennoch aufgrund des primären Theorieinteresses Fichtes in der frühen Wissenschaftslehre, d. h. der Fokussierung auf das Konstitutionsverhältnis vom endlichen Subjekt und der konkreten Erfahrungswelt implizit bleibt. Andererseits kann daraus gefolgert werden, dass sich aus der Entwicklung der Absolutheits- und Erscheinungstheorie in der mittleren Wissenschaftslehre ein komplexes Verhältnis von Kontinuität und Veränderung zwischen der frühen und der mittleren Wissenschaftslehre ergibt: Die spätere Entwicklung bringt allererst die anfänglich implizierte, aber unartikulierte Grundlage des transzendentalen Systems für sich ans Licht und verändert damit nachträglich den Sinn des früheren Ansatzes³⁹².

Doch damit nicht genug: Die Frage danach, wie es mit dem absoluten Ich in der Wissenschaftslehre nach 1800 steht, wäre durch einen Vergleich des früheren Begriffs und der späteren Theorieentwicklungen nur aus einer möglichen Perspektive beantwortet. Was in

³⁹⁰ Für diese These und die Analysen der dafür relevanten Schlüsselstellen in der *GWL* und anderen Texten aus der frühen Wissenschaftslehre vgl. 2.4. Darauf wird auch unten zurückzukommen sein.

³⁹¹ Eine solche Interpretation habe ich aufgrund eines Vergleichs der *GWL* und der *WL-1804/II* in Ip 2026 versucht. Die dort vertretene These soll im Folgenden umfassender dargelegt und zur Diskussion gestellt werden.

³⁹² Beide hier genannten Aspekte wurden im 2. Kapitel (insb. in 2.5) ausführlicher artikuliert.

diesem Fall wie in der oben resümierten Forschungsthese einer grundsätzlichen Identität des Ichkonzepts in der *GWL* und in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* fehlt, ist die Berücksichtigung dessen, was Fichte in der mittleren Wissenschaftslehre tatsächlich mit dem Ichbegriff macht und was er damit meint.

Auch in dieser Hinsicht waren die in den vorigen Kapiteln vorgelegten Rekonstruktionen der mittleren Wissenschaftslehre gewinnbringend. Es wurde nämlich gezeigt, dass der Ichbegriff, oft auch der Begriff des absoluten Ich, in der Wissenschaftslehre von 1801-05 nicht nur weiterhin zum Einsatz kommt, sondern durch eine Vielfalt der Gebrauchsweisen inhaltlich und theoretisch ungleich reichhaltiger wird, als er im systematischen Denkraum der frühen Wissenschaftslehre und im knappen Darstellungsgang des ersten Paragraphen der *GWL* sein kann. In beiden Grundlegungsansätzen der mittleren Wissenschaftslehre, die im jeweiligen Vortrag unterschiedlich organisiert und dargestellt werden, wird der Ichbegriff anhand der jeweiligen Begriffskonstellationen und Theorieanlagen dieser Texte verwendet und unterschiedlich bestimmt. Die Berücksichtigung dieser Vieldeutigkeit des Ichbegriffs stellt somit eine unerlässliche Bedingung zur Beantwortung der Frage nach dem Status des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre dar, auch wenn keine Einzeluntersuchung in dieser Hinsicht exegetische Vollständigkeit beanspruchen kann. Angesichts dieser Sachlage ist es geboten, die soeben vorgeschlagene neue Antwort auf diese Frage durch den Versuch zu fundieren, die systematische Bedeutung des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre umfassender als bisher zu bestimmen.

Damit sind die drei Problemhorizonte der in diesem Kapitel zu behandelnden Frage umrissen. Sie bestehen erstens in der aktuellen Forschungsdebatte zur Entsprechung bzw. Nicht-Entsprechung der Konzeption des absoluten Ich in der *GWL* von 1794/95 und der Wahrheitslehre der *WL-1804/II*, zweitens in den in dieser Arbeit erschlossenen Grundlegungsansätzen der mittleren Wissenschaftslehre und ihrer Rückgebundenheit an die spannungsvolle Einheitsform des Ichkonzepts der *GWL*, und drittens im Bedürfnis, Klarheit über die systematische Bedeutung des Ichbegriffs mit Blick auf seine Vieldeutigkeit in der mittleren Wissenschaftslehre zu schaffen.

Vor diesen Hintergründen die Ziele und das Vorgehen der folgenden Diskussion formuliert werden. Sie setzt sich zwei Ziele, die in vier Schritten verfolgt werden.

Es wird erstens anhand konkreter Beispiele von Fichtes Gebrauch des Ichbegriffs in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1801-05 aufgewiesen, dass dieser Begriff mit *drei* verschiedenen Gedanken verbunden und folglich in drei verschiedenen Sinnen gebraucht wird. Es ist hierbei bedeutend, dass an den hierfür einschlägigen Textstellen keine eindeutige

Unterscheidung zwischen dem Ichbegriff im Allgemeinen und dem Begriff des *absoluten* Ich vorliegt. Es geht also in keinen Fällen um das endliche, empirische bzw. individuelle Ich, sondern um transzendental-prinzipielle Strukturen. Dennoch ist es in diesem Umfang möglich, drei verschiedenen Gedanken voneinander zu unterscheiden.

In drei Schritten werden die Beispiele für diese drei Gebrauchsweisen des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre jeweils dargelegt und analysiert. Als Ich bzw. absolutes Ich bezeichnet Fichte zum einen die selbstbezügliche Grundstruktur des Wissens, die ihrerseits in verschiedenen Formen und auf verschiedenen Reflexionsebenen erfasst werden kann, deren Einheit jedoch darin besteht, dass sie eine konstitutive Selbstdifferenz im Wissen aufweisen und vom Absoluten als solchen unterschieden werden muss. Zum zweiten bezeichnet Fichte dann an anderen Stellen das Absolute rein als solches, d. h. in seiner differenzlosen und relationslosen Einheit und in Abstraktion vom Wissen bzw. seiner Erscheinung, als Ich oder absolutes Ich. Schließlich liegen solche Stellen vor, wo Fichte zum dritten die Vereinigung vom Absoluten und Wissen als Ich bzw. absolutes Ich bezeichnet. Diese Vereinigung lässt sich genauer als der Ort des absoluten Verhältnisses innerhalb des Wissens verstehen und zeigt eine umfassende Einheit auf, die die ersten beiden Gedanken in sich zu integrieren vermag.

Auf dieser Grundlage wird im vierten und letzten Schritt ein Rückblick auf die Konzeption des Ich in der frühen Wissenschaftslehre im Zusammenhang mit der mittleren Wissenschaftslehre geworfen. Dabei wird dafür argumentiert, dass das absolute Ich der *GWL* – gemäß der im 2. Kapitel vorgeschlagenen These, nun aber auf eine in Fichtes eigener Gedankenkonstruktion in der mittleren Wissenschaftslehre fundierte Weise – am besten im dritten Sinne als die Einheit vom Absoluten und seiner Erscheinung im Wissen zu verstehen ist. So kann auch abschließend die systematische Bedeutung des in der mittleren Wissenschaftslehre durchgeführte Grundlegungsprogramms mit Blick auf die Entwicklung der Wissenschaftslehre in ein neues Licht gerückt werden.

6.2 Das Wissen als Ich

Dass mit einem Begriff mehrere unterschiedliche Gedanken verbunden werden, wird einen versierten Leser von Fichtes Wissenschaftslehre wohl nicht überraschen. Fichte war schließlich der Auffassung, dass die Fixierungstendenz der Sprache und die Wissenschaftslehre als ein lebendiger Gedanke besonders schlecht zusammenpassen, weshalb die letztere durch einen

freien und schöpferischen Sprachgebrauch bewahrt werden muss³⁹³. Doch mit einem so zentralen Begriff wie dem des Ich bzw. des absoluten Ich ist die Präzisionsarbeit für eine philosophische Interpretation unvermeidlich, auch wenn sie teilweise gegen die Intention des Autors vorgehen muss. Sofern alle drei besagten Gedanken mit dem Ichbegriff ausgedrückt wird, kommt es bei der Interpretation der einschlägigen Textstellen nicht auf terminologische Unterschiede, sondern auf die zugrundeliegenden Gedankenstrukturen an. Hierfür bieten die Rekonstruktionen in den vorigen Kapiteln eine tragfähige Grundlage. Es ist insbesondere die Unterscheidung der jeweils für das Absolute und für das Wissen charakteristischen Formen der absoluten Einheit, die die strukturelle Unterscheidung beider Grundgedanken der mittleren Wissenschaftslehre möglich macht. Auf dieser Grundlage wird dann auch möglich, zwischen den drei Gedankenstrukturen zu unterscheiden, die Fichte an verschiedenen Stellen als Ich oder absolutes Ich bezeichnet.

Der naheliegende Ausgangspunkt zur Bestimmung der Bedeutung des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre liegt zweifellos in Fichtes Konzeption des *Wissens*. Seit der *WL-1801/02* tritt der Wissensbegriff an die Stelle des Ichbegriffs als Ausdruck des Prinzips der Wissenschaftslehre. Obwohl dieser Begriffswandel mit einer tiefgreifenden Umorientierung der systematischen Begründungsaufgabe der Wissenschaftslehre einhergeht und in diesem Maß mehr als eine bloße Namenänderung darstellt³⁹⁴, ist es zugleich unverkennbar, dass Fichte eine Grundstruktur des Ich dem Wissen übereignet. Dies ist die Struktur des *unmittelbaren Selbstbewusstseins*. In der frühen Wissenschaftslehre wird diese Struktur mit einer Reihe bekannter Charakterisierungen umschrieben. Als „Ichheit“ (I/3: 253, I/4: 255) wird die apriorische Grundform der Selbstbezüglichkeit in allem Bewusstsein bezeichnet, in der „Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins“ sind (I/4: 276). Das Ich ist „schlechthin, ohne weitere Vermittlung“ (I/2: 261), d. h. ohne einen intentionalen Akt der Selbstreflexion vollziehen oder eine prädikative Aussage über sich selbst formulieren zu müssen, mit sich selbst identisch³⁹⁵. Diese Identität setzt aber *eo ipso* die Differenz des Ich zu sich selbst, d. h. die Differenz von Subjekt und Objekt als eine *qualitative* im Ich, d. h. eine

³⁹³ Fichte schreibt bekanntlich in einem Brief an J. E. C. Schmidt vom 16. September 1798: „Der Buchstabe tötet ganz besonders in der Wissenschaftslehre; welches theils an dem Wesen dieses Systems selbst, theils wohl auch an der bisherigen Beschaffenheit des Buchstabens liegen mag.“ (GA III/3: 142) Zu Fichtes Bemerkungen über den eigenen Sprachgebrauch in der mittleren Wissenschaftslehre vgl. 3.5.

³⁹⁴ In 2.5 und 3.2 wird dafür argumentiert, dass dem Auftritt des Wissensbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre die Wendung von der Begründung einer Theorie der Erfahrung zur prinzipientheoretischen Selbstbegründung des transzendentalen Denkens zugrunde liegt.

³⁹⁵ In der Forschung ist diese Form des Selbstbewusstseins als präreflexives bzw. nicht-intentionales Selbstbewusstsein bekannt (vgl. Klotz 2002, 81-97, Lang 2021).

solche, die der quantitativen Differenzierbarkeit vorausliegt³⁹⁶. Das unmittelbare Selbstbewusstsein besteht also in einer Selbstverdoppelung des Subjekts, die in einem einzigen Zustand als eine unmittelbare und qualitative Wechselimplikation von Selbstidentität und Selbstdifferenz erzeugt wird. Wie wird diese Struktur in Fichtes Konzeption des Wissens in der mittleren Wissenschaftslehre sichtbar?

Fichtes Formulierung dieser Struktur in der *WL-1801/02* wird in vielen Hinsichten noch relativ nah an seine Begrifflichkeit in der frühen Wissenschaftslehre gebunden. Die „absolute Form des Wissens“ wird als ein „Fürsichseyn“ beschrieben (II/6: 149) und ohne Umschweife mit der „Ichheit“ gleichgesetzt (II/6: 150). Damit wird eine Form der Selbstbezüglichkeit im Wissen gemeint, die ohne Reflexion und ohne Prädikation stattfindet: „der lebendige Lichtzustand“ und „das absolute substantielle innere *Sehen*“ (II/6: 149). Sie ist in der Tat nichts anderes als die „intellektuelle Anschauung“ (II/6: 165)³⁹⁷. Die Strukturanalyse dieser unmittelbaren selbstbezüglichen Einheit des Wissens zeigt, dass sie zunächst die Einheit einer Differenz, d. h. ein zweigliedriges Verhältnis bildet, das Fichte das „absolute sich *Durchdringen*“ (II/6: 149) von Vollzug und Inhalt („Freiheit“ und „Sein“, II/6: 155) beschreibt. In ihrer vollen Form entfaltet sie sich aber aufgrund der inneren Verdoppelung dieser Dualität als „ein untrennbares *fünffaches*, als eine vollkommne [*sic*] Synthesis“ (II/6: 165)³⁹⁸. Diese komplexe korrelationale Struktur wird in ihrer Einheit wiederum als „rein[e] Form der Ichheit = Für“ (II/6: 166) bezeichnet. Es ist nun diese Grundform der Selbstbezüglichkeit, von der Fichte in der „Einleitung“ zur *WL-1801/02* spricht, wenn er zum Zweck der reinen Absolutheitserkenntnis die Forderung formuliert, „die Form des Ich“ vom reinen Leben zu abstrahieren (II/6: 131). Denn das ist die allgemeine Form des Selbstbewusstseins, die der Denkfähigkeit aller einzelnen Bewusstseinssubjekte bedingt und deren ‚Ichheit‘ ausmacht, die dennoch als eine relationale Einheit der reinen Einheit des Absoluten nicht entspricht.

In den Fassungen von 1804-05 bleibt dieselbe Struktur der unmittelbaren Selbstbezüglichkeit ein fester Ankerpunkt in Fichtes Wissenskonzeption und wird weiterhin mit dem Ichbegriff bezeichnet. Sie wird nun in der Theorie der Erscheinung und des Bilds aufgenommen, stellt aber einheitstheoretisch dieselbe strukturelle Wechselimplikation von Identität und Differenz dar. Die basale Korrelation von Subjekt und Objekt, Darstellung und Dargestelltem im Wissen wird in der *WL-1804/I* symbolisch als eine Kreuzung zwischen zwei

³⁹⁶ Fichtes Ausdruck für den Gedanken quantitativer Differenzierbarkeit ist in der *GWL* „Teilbarkeit“ (GA I/2: 270) und in der mittleren Wissenschaftslehre „Quantitabilität“ (GA II/6: 204, 221, II/8: 156).

³⁹⁷ Zu dieser Konzeption vgl. die Diskussion zur *WL-1801/02* in 3.2 und 4.2.

³⁹⁸ Die Konzeption der fünffachen Selbstkorrelation des Wissens wurde in 5.2 anhand des Darstellungs- und Bildbegriffs der *WL-1804/I* rekonstruiert.

Relata repräsentiert: „Doppeltes Ich: in $A \times B$. dennoch ein u. eben dasselbe Ich.“ (II/7: 86)³⁹⁹ Expliziter wird die Einheit von unmittelbarem Selbstbewusstsein als Subjekt-Objekt mit der Einheit des Bildens, d. h. der Vor- und Nachkonstruktion in der *WL-1804/III* identifiziert: „In sich geschlossenes Wissen = Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn. Vorconstruierend nachconstruierend, also *Ich, subjectives objectives*.“ (II/7: 322) Das Ich ist hier nach wie vor „das sich innre *durchdringende*, [...] in welchem Thun, als das objective, u Bewußtseyn, als das subjective, unzertrennlich ist“, und zwar „*schlechthin* [...], zufolge des innern Seyns desselben.“ (II/7: 322) Die unmittelbare Spaltung einer Einheit in Zweiheit macht das Wissen allererst zu einem Ich und befähigt es dadurch zur Selbsterkenntnis: „Das absolute auf sich selber als Princip stehende Wissen zerschlägt sich in V[or]konstruktion] u. N[ach]konstruktion] als *Ich*.“ (II/7: 333) Sofern nun vom *absoluten* Wissen und keinem bedingten oder endlichen Wissen die Rede ist, ist auch das in Frage stehende Ich „das absolute Ich“ und kein anderes (II/7: 322).

Mit Blick auf darauf, wie Einheit und Zweiheit in der selbstdifferenzierenden Einheit des Wissens gleichursprünglich erzeugt werden, liefert Fichte in der *WL-1805* besonders prägnante Erklärungen. Bereits in den einleitenden Analysen des Wissens als Existenz stellt Fichte fest, dass die Existenz wesentlich „Nachbildung, Nachkonstruktion“ ihrer selbst ist und sich selbst notwendig verdoppelt (II/9: 190). Sie ist nicht nur überhaupt Existenz, sondern ist „Existenz, existent als Existenz; [...] sich selbst bildend u. construierend, als das, was es ist – [...] also *Ich*.“ (II/9: 190) Die Verbindung dieser Selbstverdoppelung zum Begriff des absoluten Ich erfolgt später in der Formlehre durch die Explikation eben ihrer Einheitsform. Fichte geht auch hier von einer Dualität von Sehen und Gesehenem im Selbstverhältnis des Wissens aus: „Sehen, oder ersehen [...] ist *zusammenschlingen* einer Zweiheit.“ (II/9: 295) Diese Zweiheit bildet deshalb ein *Selbstverhältnis*, weil sie die Verdoppelung eines und desselben, und zwar des Wissens ist und als solche wiederum vom Wissen gewusst wird. Das letztere Wissen ist aber nicht ein drittes, das diese Zweiheit von außen objektiviert, sondern liegt unmittelbar in dieser Zweiheit selbst. Fichte betont dies, indem er das unmittelbare Wissen der Selbstdifferenz im Wissen als „Ersehen“ bezeichnet und vom „Sehen“ unterscheidet: Das Wissen „*ersieht* realiter eine Einheit *aus der* Zweiheit in ihm selber. Ersieht, nicht sieht sie objektive hin: u. ersieht sie als ersehend“ (II/9: 297). Folglich kann die Einheitsform dieses Selbstverhältnisses als eine absolute Gleichzeitigkeit von Trennung und Verbindung bzw. Teilung und Einung beschrieben werden: „Zweiheit in Einheit, Einheit in der Zweiheit

³⁹⁹ Die Analyse des Darstellungsbegriffs in der *WL-1804/I* in 5.2 zeigt, dass diese Kreuzung – wie die intellektuelle Anschauung in der *WL-1801/02* – die selbstkorrelationale Struktur der Fünffachheit in sich enthält.

durchaus in Einem Lichtstrale. Erst nur die *Form* recht gefaßt. Das Einen theilt; das Theilen eint: × schlechthin alles subjektiven, u. das sehen eben, weil es sehen ist, und nichts anderes, einet, u. theilet.“ (II/9: 297) Zusammenfassend heißt es: „Einen des Theilens, Theilens des Einen, schlechthin in Einem Schlage: dazu das Ersehen dieses Sehens, giebt: *absolutes Ich*.“ (II/9: 298)⁴⁰⁰

Die erste Gedankenstruktur, die Fichte in der mittleren Wissenschaftslehre mit dem Begriff des Ich bzw. des absoluten Ich verbindet, ist also die selbstdifferenzierende Einheit des Wissens, die in einem nicht-empirischen Sinne als dessen Selbstbewusstsein aufgefasst werden kann. Das Selbstbewusstsein ist hier an kein konkretes und individuelles Subjekt gebunden, sondern stellt die allgemeingültige Struktur der Selbstbezüglichkeit in allem Wissen dar. Nach einer Grundthese der frühen Wissenschaftslehre ist diese Struktur die Möglichkeitsbedingung aller Gegenstandserkenntnisse⁴⁰¹. Der Bezug des erkennenden Subjekts zu einem von sich selbst unterschiedenen Objekt ist nur möglich, wenn das Subjekt in sich selbst Subjekt-Objekt, d. h. ursprünglich relational und selbstbezüglich verfasst ist.

Es ist diese gegenstandskonstitutive Grundform des Selbstbewusstseins, die Fichte an einer umstrittenen Stelle in §13 der *WL-1804/II* als das absolute Ich bezeichnet. Es handelt sich um die Charakterisierung des Prinzips einer erkenntnistheoretischen Position, die im Argumentationsgang der Wahrheitslehre als „*höherer Idealismus*“ (II/8: 192) bezeichnet wird. Dieser stellt den Versuch dar, das Absolute als ein bewusstseinsunabhängiger Gegenstand („*Ansich*“, II/8: 192) zu denken, widerspricht sich selbst aber darin, dass jeder Gegenstand vom denkenden Bewusstsein abhängig ist. Fichte identifiziert sein Prinzip nun folgerichtig im Selbstbewusstsein des Denkenden und bezeichnet es als „das *absolute Bewußtsein*, als Einheit alles möglichen andern Bewußtseins, als *Selbstbewusstsein* der Reflexion.“ (II/8: 200) Zwei weitere Charakterisierungen dieses Prinzips ziehen aber Schwierigkeiten für das Verständnis dessen nach sich, was unter diesem Prinzip genau zu verstehen ist. Es wird einerseits als das

⁴⁰⁰ In der *WL-1805* tritt diese im nicht-empirischen Sinne ‚gleichzeitige‘ Wechselimplikation von Identität und Differenz in der selbstdifferenzierenden Einheit des Wissens bereits in einem früher konstruierten begrifflichen Zusammenhang, d. h. in der Analyse des „Lichts“ auf (vgl. die Rekonstruktion dieser Analyse in 2.4 und 4.4.2). Mit Blick auf diese eigentümliche Gleichzeitigkeit ist eine Überlegung Marc Richirs zu Fichtes Konzept der absoluten Existenz in der *WL-1805* aufschlussreich. Das „als“, das in der Existenz als die Form seines unmittelbaren Selbstbezugs impliziert wird, wird von Richir in dem hier definierten Sinne der ‚Gleichzeitigkeit‘ als einen „Abstand als Nichts von Raum und Zeit“ [*écart comme rien d’espace et de temps*] (2016, 55) bezeichnet. Zu Richirs Konzeption dieses Abstands und seiner Fichte-Deutung an dieser Stelle vgl. Schnell 2021, 270-273.

⁴⁰¹ So Fichte bekanntlich in der *Zweiten Einleitung* von 1797: „[J]edes Object kommt zum Bewusstseyn lediglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst des bewusstseyenden Subjects, mir bewusst sey.“ (GA I/4: 275) Das letztere Bewusstsein ist unmittelbar und nicht-intentional, d. h. „ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins, und eben dasselbe sind.“ (GA I/4: 275)

reine und *absolute* Ich bezeichnet: „Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das reine, sich selber ewig gleich, unveränderliche – nicht das *Absolute* [...], aber das absolute *Ich*.“ (II/8: 200) Andererseits wird es aber zugleich mit einer „Thatsachen des Bewußtseins“ identifiziert und somit von der „*Thathandlung*“ als dem eigentlichen Prinzip der Wissenschaftslehre unterschieden (II/8: 202). Während die erstere Charakterisierung eine Entsprechung dieses Prinzips mit dem absoluten Ich der *GWL* suggeriert, macht die letztere Charakterisierung seine Identität mit dem empirischen Selbstbewusstsein geltend.

Beide miteinander schwer vereinbaren Interpretationen werden in der Forschung vertreten⁴⁰². Im Lichte des vorliegenden Versuchs, den Begriff des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre zu kontextualisieren, kann aber eine dritte Interpretation vorgeschlagen werden⁴⁰³. Das absolute Ich in §13 der *WL-1804/II* ist weder das absolute Ich der *GWL* noch das empirische Selbstbewusstsein, sondern die allgemeine Form der Selbstbezüglichkeit des Wissens als das erste von drei möglichen Designaten des Begriffs des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre. Es kommt dem unmittelbaren Selbstbewusstsein als Subjekt-Objekt gleich, das der Form der objektiven Erkenntnis zugrunde liegt und den Objektbezug des Bewusstseins ermöglicht. Es ist einerseits kein empirisches Selbstbewusstsein, weil das Selbst, das in diesem Selbstbewusstsein gewusst wird, unmittelbar ist und nicht wiederum in objektivierter Form vorliegt; es ist aber andererseits der strengen Absolutheit des absoluten Ich in der *GWL* unangemessen, weil es durch eine selbstdifferenzierende und daher relationale Einheitsform in sich konstituiert ist. Es ist nämlich das, was seit der *WL-1801/02* als die Ichheit oder die Ichform des Wissens bezeichnet wird und von dem im Versuch, das Absolute in seiner reinen Einheit zu enthüllen, zu abstrahieren ist⁴⁰⁴.

Es bleibt in Bezug auf die *WL-1804/II* in dieser Hinsicht noch zu erwähnen, dass die selbstdifferenzierende Einheit des Wissens in der Architektonik dieser Fassung der Wissenschaftslehre eine Doppelrolle spielt. Ist ihre Abstraktion vom Absoluten als solchen

⁴⁰² Für das Verständnis des Begriffs des absoluten Ich in §13 der *WL-1804/II* als empirisches Selbstbewusstsein argumentiert z. B. Schmidt 2004, 81-82, Stolzenberg 2007, 12-13, und für dessen Identifizierung mit dem absoluten Ich in §1 der *GWL* argumentiert z. B. Tschirner 2017, 76-78.

⁴⁰³ Diese Interpretation wurde auch in der Rekonstruktion der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* in 4.3 vertreten, ohne dass auf die relevanten terminologischen Komplikationen eingegangen wird. Das wird hier im breiteren Problem- und Begriffszusammenhang nachgeholt.

⁴⁰⁴ Die hier ausgeführte Interpretation wird im Folgenden durch die erneute Betrachtung des Ichkonzepts in §1 der *GWL* erhärtet werden. Es sei hier darauf hingewiesen, dass Fichte selbst die Möglichkeit dieser dritten Interpretation der Rede vom absoluten in §13 der *WL-1804/II* eröffnet, indem er weiter unten in diesem Paragraphen zwischen drei Sachebenen unterscheidet: Es sei zu unterscheiden zwischen dem „gefunden[e]“ Ich der individuellen Person, dem „*reine[n]*“ Ich als einem „*erzeugt[en]*“, und der höchsten Ebene der „Erzeugung“, auf welcher das Absolute selbst zu verorten sei (GA II/8: 204). Schnell legt meines Wissens die einzige Interpretation dieser Stelle der *WL-1804/II* dar, die dieser Unterscheidung und dem subtilen Standort des Begriffs des absoluten Ich auf der *zweiten* dieser drei Ebenen in §13 gerecht wird (Schnell 2023, 114-115).

zunächst in der reduktiven bzw. destruktiven Argumentation der Wahrheitslehre vonnöten, so ist ihre reflexive Rechtfertigung in der Phänomenologie als der Selbstexplikation der Erscheinung des Absoluten im gleichen Maß notwendig. Es kommt daher zum Abschluss der Phänomenologie noch einmal zu einer Struktur, die Fichte mit Nachdruck als das „inner[e] Ich“ der Vernunft bezeichnet (II/8: 414). Dies ist die Selbstverdoppelung des Absoluten als erscheinender Vernunft in ihrer vollständigen Form: „Vernunft der Vernunft“ (II/8: 400) bzw. „Vernunft als Vernunft“ (II/8: 406). Auf ihrer Grundlage wird zuletzt das faktisch-empirische Selbstbewusstsein des einzelnen Ich, das „Bewußtsein, und Selbstbewußtsein, als Urfaktum“ (II/8: 414) als notwendiges Strukturmoment der Erscheinung legitimiert⁴⁰⁵.

6.3 Das Absolute als Ich

Bisher konnte anhand diverser Beispiele von Fichtes Gebrauch des Begriffs des Ich bzw. des absoluten Ich gezeigt werden, dass dieser Begriff hauptsächlich auf die selbstdifferentiale und selbstbezügliche Grundstruktur des Wissens bezogen wird. Aufgrund der Kontinuität dieser Auffassung dessen, was Ich überhaupt heißt, mit der in der frühen Wissenschaftslehre zentralen Theorie des Selbstbewusstseins ist es nicht überraschend, dass Fichte in der mittleren Wissenschaftslehre grundsätzlich denselben Sachverhalt mit demselben Begriff bezeichnet. In der Tat überwiegt die Verbindung des Ichbegriffs mit der selbstdifferenzierenden Einheit des Wissens die anderen Verständnisarten desselben Begriffs in der mittleren Wissenschaftslehre. Dass diese *anderen* Verständnisarten überhaupt vorliegen, kann aber auch aufgezeigt werden. Eine zweite besteht wie angekündigt darin, dass Fichte das Absolute als solches, d. h. in Abstraktion von der differenzierten Einheit des Wissens als Ich bzw. absolutes Ich bezeichnet. Diese Verständnisart liegt in der *WL-1804/II* vor.

Im Vorausgehenden wurde bereits an die bekannte Fragestellung in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* erinnert. In diesem Argumentationsgang geht Fichte der Aufgabe nach, das Absolute rein für sich darzustellen⁴⁰⁶. Da das Absolute kein Gegenstand des Denkens ist und folglich nicht gedacht werden kann, besteht die Aufgabe darin, alle Formen des Denkens vom tätigen Vollzug des Denkens zu abstrahieren und diesen Vollzug in einer unmittelbaren Einsicht sichtbar zu machen, in der die Differenz vom Denkenden und Absoluten aufgehoben wird. Das Absolute wird dabei im Denkenden lebendig vollzogen und besteht in der völligen

⁴⁰⁵ Vgl. hierzu die Rekonstruktion der Phänomenologie der *WL-1804/II* in 5.3.4.

⁴⁰⁶ Die folgenden Ausführungen fassen die Rekonstruktion der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* in 4.3 und die der Phänomenologie dieser Fassung in 5.3 zusammen.

Einheit von Tätigkeit und Realität, „*Sein und Leben*“ (II/8: 228), die Fichte auch als ein Sein im bloßen Akt, „esse in mero actu“ (II/8: 228) und „ein verbales Sein“ (II/8: 230) charakterisiert.

Es ist an dieser Schlüsselstelle der *WL-1804/II*, wo Fichte das Absolute als „ein in sich geschlossenes Ich“ (II/8: 230, 234) und „absolutes Ich“ (II/8: 232, 240) bezeichnet: „Ist das Sein im eigenen absoluten Leben befasst, und kann es nimmer daraus hinaus, 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[.]“ (II/8: 230) Diese Bezeichnung hat eine spezifische Voraussetzung. Sie ist nämlich nicht als eine objektive Bestimmung des Absoluten, sondern als dessen tatsächliche Vollzugs- bzw. Verwirklichungsform im denkenden Subjekt zu verstehen, welches Subjekt Fichte als das „Wir“ der Wissenschaftslehre bezeichnet und in das sich seine Zuhörer bzw. die Leser der Wissenschaftslehre versetzt haben sollen (II/8: 230). Das, was hierbei als Ich aufgefasst wird, ist ein Gedankenvollzug, der nicht mehr objektiv repräsentiert wird und insofern „in sich geschlossen“ ist. Seiner Einheitsform nach ist das Ich als Äquivalent des Absoluten nicht mehr auf irgendeine Weise differenziert oder selbstdifferenziert, sondern schlechthin differenzlos und relationslos, wie Fichte dies an mehreren Stellen durch den Ausschluss jegliches Gegensatzes bzw. jeglicher Zweiheit aus dem lebendigen Sein oder Ich betont (II/8: 228-230, 242). Seine „in sich selber geschlossene Einheit“ ist überhaupt nur, wenn es unter der Abstraktion von allen Relationen und Differenzen energisch vollzogen wird, d. h., dass sie eine solche ist, die „immer ganz vorkommt, wo ein Lehen nur Statt findet, und nicht vorkommt ausser ihrem Vorkommen, daher als absolutes Ich vorkommt“ (II/8: 240).

Diese Bestimmung des absoluten Ich als reine differenzlose Einheit stellt mit Blick auf Fichtes Gebrauch des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre einen Sonderfall dar. Sie findet keine Entsprechung in den anderen Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre. Das wird aber verständlich, wenn man bedenkt, dass die Aufgabe, das Absolute in totaler Abstraktion von allen Differenzen und Relationen darzustellen, einzig in der Wahrheitslehre der *WL-1804/II* verfolgt wird, obwohl das Absolute auch ein Grundthema anderer Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre bildet⁴⁰⁷.

Innerhalb der Sonderform der *WL-1804/II* ist es aber gut nachvollziehbar, in welchem Sinne der Ichbegriff gebraucht wird, wenn mit ihm das Absolute als solches zur Sprache gebracht werden soll. Das zeigt außer Fichtes Ausführungen in §15, d. h. außer beim Abschluss der Wahrheitslehre mindestens noch an zwei weiteren Stellen in der Phänomenologie. Hier

⁴⁰⁷ Für diese These hat das 4. Kapitel im Ganzen argumentiert.

wird als Ich keine selbstdifferenzierende Struktur, sondern die in sich geschlossene Einheit des reinen Vollzugs bezeichnet, die in bestimmten Strukturen der Erscheinung als ein „Kennzeichen“ oder die „Form“ des Absoluten identifiziert werden kann. In §16 schreibt Fichte nach dem Aufweis einer inneren Kategorizität im hypothetischen „Soll“ in Bezug auf dieses folgendes: „Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatz eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u. s. f.[.]“ (II/8: 252) In §23 heißt es ähnlich für die „Gewissheit“ als Repräsentationsform des Absoluten im transzendentalen Wissen: „Die Gewißheit ist in sich selbst begründet [...]: sie ist absolut, immanent, in sich selbst geschlossen, und kann nie aus sich herausgehen: sie ist in sich selber Ich; gerade so, wie oben derselbe Beweis an der *Form* des Seins geführt wurde.“ (II/8: 350) Die Form des Seins ist also die Form des Ich – Ich im Sinne vom unbedingten Aktvollzug in reiner Einheit.

Trotz der Nachvollziehbarkeit dieser Gebrauchsweise des Begriffs des Ich bzw. absoluten Ich in der *WL-1804/II* bleibt allerdings der Fall, dass sie eine bemerkenswerte Abweichung von der überwiegenden Verbindung dieses Begriffs mit der selbstdifferenzierenden Einheit bzw. dem Selbstbewusstsein des Wissens darstellt. Beide Gebrauchsweisen sind in einheitstheoretischer Sicht sogar diametral einander entgegengesetzt: Stellt das absolute Ich im ersten Sinne, d. h. im Sinne des Selbstbewusstseins eine ursprünglich sich von sich differenzierende Einheit dar, so ist das absolute Ich im zweiten Sinne, d. h. im Sinne des reinen Aktvollzugs eine schlechthin differenzlose und relationslose Einheit.

Man könnte dagegen einwenden, dass ein solcher Gegensatz ein bloßes Produkt der Abstraktion sei und das Ich in Wahrheit keines von beiden sein könne, wenn es nicht beides zugleich wäre. Das lieferte in der Tat eine umfassendere und zweifellos überzeugendere Auffassung von Fichtes Ichkonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre und erlaubte zudem eine Rückbindung dieser Konzeption an die Konzeption des absoluten Ich in §1 der *GWL*, die eben Tathandlung und Selbstbewusstsein zugleich sein solle. Nun ist aber dieses Zugleich-Sein in der *GWL* ohne Erklärung. Andererseits stellte jene Rückbindung eine bloße interpretative Konjektur dar, wenn Fichte die Zusammengehörigkeit beider Aspekte des Ich nicht in irgendeiner begrifflichen Form positiv artikuliert hätte. Dies hat er aber tatsächlich getan. Es liegen Beispiele einer *dritten* Gebrauchsweise des Ichbegriffs vor, die dies belegen.

6.4 Das Ich als Ort des absoluten Verhältnisses

Zur Klarstellung dieser dritten Bedeutung des Ich bzw. des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre ist es hilfreich, die Differenzierung beider ersten Bedeutungen dieses Begriffs etwas vereinfacht zusammenzufassen. Der erste Ichgedanke ist der des Selbstbewusstseins. Dessen Einheit ist eine unmittelbare und notwendige Wechselimplikation von Identität und Differenz. Sie ist weder Identität ohne Differenz, noch Differenz ohne Identität, sondern die Einheit und Disjunktion beider zugleich. Der zweite Ichgedanke ist der des Absoluten. Dessen Einheit ist eine reine differenzlose und relationslose. Sie ist weder Identität noch Differenz, weder die Einheit noch die Disjunktion beider, sondern schlechthin übergegensätzlich. Beide Einheiten, wie nun gezeigt wurde, wird von Fichte als das absolute Ich bezeichnet. Soll es möglich sein, das absolute Ich in einer Einheit zu fassen, so muss die Einheit beider voneinander unterschiedenen Einheitsformen gedacht werden. Diese Einheit beider ist offensichtlich eine Relation, und Relationen sind nur möglich im Wissen. Aus diesem Grund loziert Fichte diese Einheit nicht im Absoluten als solchen. Sie im Absoluten zu sehen, bedeutete für Fichte eine dogmatische These à la Schelling, der das Sehen des Absoluten vergesse⁴⁰⁸. Diese Einheit liegt folglich im Wissen. Sie kann aber andererseits auch nicht in weiteren Relationen aufgelöst werden, in welchem Fall nicht das Absolute, sondern nur Endliches und Bedingtes in sie einträte. Sie muss somit als eine Relation gedacht werden, in dem sich das Absolute und das Wissen einander begegnet. Fichte gebraucht den Begriff des absoluten Ich auf eine dritte Weise, um den Ort dieser Begegnung zu bestimmen.

Ein erstes Beispiel hierfür liegt zum Ende der Theorie des absoluten Wissens im ersten Teil der *WL-1801/02*. Fichte verfolgt darin die Aufgabe, den Zusammenhang vom Absoluten und absoluten Wissen im Wissen zu bestimmen⁴⁰⁹. Nach einer deskriptiven Analyse der Binnenstruktur des Wissens, die in der oben erwähnten Vereinigung von Freiheit und Sein in intellektueller Anschauung besteht, geht der Gedankengang in die Selbstkonstruktion des absoluten Wissens über, mittels derer das absolute Wissen von sich als intellektueller Anschauung bewusst wird und über die Verfassung seiner eigenen Absolutheit reflektiert. Das Zielpunkt dieser Selbstreflexion des absoluten Wissen bildet die Konzeption des absoluten Seins, in der zum Ausdruck kommt, dass das Absolute als die Notwendigkeit der Freiheit des Wissensvollzugs eine von aller Reflexion vorausgesetzte und insofern unreflektierbare

⁴⁰⁸ Diese Kritik steht im Zentrum von Fichtes Brief an Schelling vom 15. Januar 1802. Siehe hierzu die Rekonstruktion in 2.3.

⁴⁰⁹ Die folgenden Ausführungen fassen die Rekonstruktion der *WL-1801/02* in 4.2 zusammen.

Bedingung im Wissen darstellt und nur als eine absolute Grenze erfassbar wird. Das Absolute als absolutes Sein ist die immanente Negation oder das „Nichtseyn“ (II/6: 183) des Wissens.

Ohne dieses Ergebnis zu überschreiten oder zu relativieren, d. h. ohne das Absolute positiv als Sein und Leben zu bestimmen, wie Fichte es in der „Einleitung“ zur *WL-1801/02* und in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 tut, geht Fichte dennoch in §§21-22 im Haupttext der *WL-1801/02* in der Analyse dieses Ergebnisses einen Schritt weiter. Er versucht darin, die Einheit des ausschließlich in der Selbstnegation des Wissens fassbaren Absoluten und dieses Erfassens des Absoluten im Wissen zu bestimmen. Nun zeigt sich das Absolute freilich nur in der *diskursiv* bedingten Selbstreflexion des Wissens *ex negativo*. Fichte bestimmt darüber hinaus seine *nicht-diskursive* Manifestationsform im Wissen als „Gefühl“ (II/6: 193), und zwar das „Gefühl der Absolutheit“ (II/6: 197). Dadurch kann das Absolute als eine differenzlose Einheit – „das absolute *Eine*“ (II/6: 193) – im Wissen gegenwärtig werden. Das Wissen ist trotzdem auf das diskursive Denken angewiesen, wenn es seinen inneren Zusammenhang mit dem Absoluten rational zu artikulieren versucht. Diese Artikulation liefert Fichte in §§21-22 im Theorem der „Innerlichkeit des Ursprunges“ (II/6: 195) und bringt darin den Ichbegriff zum Einsatz.

Dieser Einsatz des Ichbegriffs ist bedeutend. Denn in der Selbstkonstruktion des absoluten Wissens spielt der Ichbegriff fast keine Rolle. Insbesondere bleibt die Ichheit des Wissens bei seiner Selbstnegation wesentlich unthematisch⁴¹⁰. Beim Versuch, den durch die Selbstnegation des Wissens erschlossenen Zusammenhang vom Absoluten und Wissen in einer Einheit zu begreifen, rekurriert Fichte aber auf die Ichheit des Wissens. Die Ichheit wird also nicht als ein zum Zweck der Absolutheitserkenntnis aufzuhebendes Moment im Wissen, sondern gewissermaßen umgekehrt als das subjektive Korrelat dieser Erkenntnis ins Spiel gebracht. Das geschieht in zwei Schritten.

Zum einen rückt Fichte den Zusammenhang vom Absoluten und Wissen im Anschluss an die Verortung des Absoluten im Gefühl wieder in ein erkenntnistheoretisches Licht: Das Wissen besteht darin, „daß es seinem Ursprunge zusieht[.]“ (II/6: 195) Das „Zusehen“ ist offenbar ein diskursiv artikulierbares Erkenntnismedium. Das, was als der absolute Ursprung des Wissens gesehen wird, liegt in einer objektiv bestimmbaren Form vor: Es ist eben das „Nichtseyn“ des Wissens (II/6: 195). Das Zusehen ist aber zugleich eine subjektive Funktion,

⁴¹⁰ Das ist wiederum ein wichtiger Punkt in der Rekonstruktion in 4.2, der die Unterscheidung von zwei Absolutheitskonzeptionen in der *WL-1801/02* – der in der „Einleitung“ und der im Haupttext – untermauert: Während in der „Einleitung“ die Selbstaufhebung des Wissens auf die Ichheit – die Grundform der Subjektivität bzw. des Selbstbewusstseins – des Wissens bezogen ist, bezieht sie sich im Haupttext nur auf die objektivierende Form der Reflexion.

die auf der Grundform der Selbstbezüglichkeit des Wissens – seinem unmittelbaren Selbstbewusstsein – beruht. In diesem Licht kann gesagt werden, dass die Korrelation vom Nichtsein des Wissen und der Erkenntnis davon in der relationalen Struktur des Selbstbewusstseins statthat. Fichte schreibt: „Die In sich Beweglichkeit, Durchdringlichkeit, u. Durchsichtigkeit, Lichtcharakter u. s. w. der dem Wissen zukommen soll, ist ja eben diese Innerlichkeit des Ursprunges. – Subjekt-Objekt, Ich[.]“ (II/9: 195)

Zum zweiten gibt Fichte genauer an, worin dieses „Ich“ besteht. Offenbar handelt es nicht um ein sich auf ein bestimmtes Objekt beziehendes Ich. Vielmehr ist das Ich das Ursprungsbewusstsein des Wissens, die „Innerlichkeit des Ursprunges“. Es ist mit anderen Worten der *Begegnungsort* des Absoluten und des Wissens im Selbstverhältnis des Wissens. Fichte artikuliert diese Begegnung so, dass die Erkenntnis des Absoluten als eine Selbstbewusstseinsform und das Absolute als das Nichtsein des Wissens jeweils auf der subjektiven und der objektiven Seite dieses Ich verortet wird: „Das für sich seyn des absoluten Ursprunges ist absolute Anschauung, Lichtquelle, oder absolut *Subjectives*; das daran sich nothwendig anschliessende Nichtseyn des Wissens [...], absolutes Seyn ist das absolute Denken, Quelle des Seyns im Lichte – absolut *Objectives*.“ (II/6: 197-198) Im Anschluss daran stellt Fichte fest, dass dieses Ich, sofern die unhintergehbare Verbindung des Absoluten und des Wissens in ihm stattfindet, das *absolute* Ich ist: „Beide fallen zusammen nur im unmittelbaren Für sich der Absolutheit. Dieses also ist das letzte Band zwischen Subjekt, u. Objekt, und die ganze hingestellte Synthesis die Construction des reinen absoluten Ich.“ (II/9: 198)

Das absolute Ich in dem hier konstruierten Sinne ist also weder das Absolute als solches, noch das Wissen als solches, sondern die Einheit beider im Wissen. Einheitstheoretisch ist das Absolute als solches eine differenzlose und für das Wissen unfassbare Einheit, das Wissen als solches eine selbstdifferenzierende Einheit, die aber auch ohne den Bezug zum Absoluten als eine bloß auf sich selbst bezogene Form denkbar ist. Die Einheit beider ist beiden gegenüber etwas anderes und umfassenderes: Sie ist eine selbstdifferenzierende Einheit, die sich in eine reine differenzlose Einheit und eine selbstdifferenzierende Einheit differenziert. Erst so ist sie die Einheit des *absoluten Ich*: Das Absolute und das Ich sind zugleich in ihm.

In der *WL-1801/02* bleibt diese Konzeption schematisch. Sie skizziert ein Strukturverhältnis, ohne dessen innere Entstehungsdynamik zu erhellen. Die Reflexion auf diesen Sachverhalt wird von der um 1804 erneuerten Methodengrundlage der Wissenschaftslehre ermöglicht: Das Absolute kann durch diese Erneuerung als die reine tätige Einheit von Sein und Leben und das Wissen als die Selbstdarstellung des Absoluten eingesehen

werden. Die Tätigkeitsdimension des Absoluten und das Darstellungs- oder Repräsentationsverhältnis zwischen dem Absoluten und dem Wissen informieren die Gesamtkonzeption des Verhältnisses beider in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05. Sucht man in diesem Rahmen nach einer von Fichte artikulierten Konzeption des absoluten Ich, die die Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung darstellt, so bieten sich zwei weitere Textstellen, die ein übereinstimmendes Bild vom absoluten Ich zeichnen.

Die eine liegt in §26 der *WL-1804/I*, an der Fichte das Ich als „UrBild des Lebens“ (II/7: 212) und anschließend auch explizit als das „absolut[e] Ich“ (II/7: 214) bezeichnet. Die hier vollzogene Konstruktion befindet sich im zweiten Teil des Texts, der eine zweite aufsteigende Argumentationslinie zur Aufstellung des höchsten Einheits- und Disjunktionsprinzips des Wissens entwickelt⁴¹¹. Das Verhältnis von Leben und Ich ist in diesem architektonischen Zusammenhang nicht der Abschlussgedanke des Ganzen, aber zugleich im guten Sinne ein Höhepunkt in der fortlaufenden Bestimmung des Grundverhältnisses vom Absoluten und Wissen⁴¹². Erhellend sind hierbei Fichtes Ausführungen zur Einheitsform dieses Verhältnisses, der darin enthaltenen Repräsentationsdynamik und der Vereinigungsfunktion des Ich.

Der Ausgangspunkt der Konstruktion liegt in der Sachlage, dass das Leben einerseits eine in sich geschlossene Einheit, „*absolute Immanenz*“ (II/7: 210) bzw. „*reine Immanenz*“ (II/7: 211) ist, andererseits aber von uns, den Denkern der Wissenschaftslehre als solche gedacht wird und insofern in einem von uns projizierten Bild vorliegt. Aufgrund der Identität vom Leben und Absoluten gilt, dass „das Bild des Lebens [...] Bild des Absoluten ist, u. umgekehrt.“ (II/7: 211) Ein Bild des Absoluten kann aber keine bloße äußerliche Projektion, sondern muss zugleich die Selbstdarstellung des Absoluten sein, denn das Absolute wäre ja kein Absolutes, wenn etwas unabhängig von ihm besteht. Indem wir auf unsere bildende Tätigkeit („Energie“, II/7: 211) reflektieren, leuchtet ein, dass auch diese Tätigkeit in der Immanenz des Lebens umfasst wird, sodass sie in Wahrheit „das aus dem Leben selber ausgehende sichbildende des Lebens“ darstellt (II/7: 212). Diese selbstbildende Tätigkeit des Lebens und das bildende Ich von uns treten damit in ein Bildverhältnis ein: „Sodann diese Energie bildet sich, als Ich, und das Ich bildet sich in dieser Energie, = absolute Immanenz = UrBild des Lebens.“ (II/7: 212) An diesem Punkt macht Fichte auf die eigentümliche Einheitsform dieses Verhältnisses aufmerksam und stellt die Frage nach ihrer Konstitution: „Eine merkwürdige Uebereinstimmung, bei einer denn doch hindurchleuchtenden

⁴¹¹ Zu dieser Problemstellung vgl. die Diskussion zur *WL-1804/I* in 5.2.4.

⁴¹² Vgl. GA II/7: 214 und hierzu Beeler-Port 1997, 273-276.

Verschiedenheit. Wie sind nun *Ich*, u. *Leben*, und [...] wie ist *mein Bilden* des Lebens überhaupt, und wie ist das *sichbilden* oder *Einleuchten*, des Lebens [...] Eins, und zugleich verschieden?“ (II/7: 212)

„Eins, und zugleich verschieden“: Diese gleichzeitige und unmittelbare Einheit der Identität und Differenz verweist gewiss auf die selbstdifferenzierende Einheit des Wissens zurück, die oben als das erste Designat von Fichtes Begriff des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre identifiziert wurde. Es handelt sich an dieser Stelle aber nicht bloß um die Einheit des Selbstbewusstseins des Wissens, sondern eben um die Einheit dieser selbstbewussten Einheit und dem Leben als absoluter Immanenz bzw. als reiner differenzlosen Einheit. Fichtes Frage richtet sich nach der letzteren umfassenderen Einheit.

Die Antwort darauf wird wie folgt dargelegt. Fichte erinnert zunächst daran, dass das vom Ich vollzogene Bilden und das Sich-Bilden des Lebens streng voneinander abhängig sind. Keines von beiden kommt ohne das andere zustande. Zugleich ist aber klar, dass dieses Wechselverhältnis selbst wiederum am Ort des bildenden Ich vorkommen muss. Das Wissen davon ergänzt den Inhalt des Bilds des Lebens um die Information, *dass* sich das Leben im Ich als seinem Bild bildet: „Nun ist das Ich hier [...] als Bilden des Lebens, *als* absolute sich bildenden[.]“ (II/7: 212) Damit wird das Repräsentationsverhältnis vom Leben und Ich reflexiv und verdoppelnd im Ich repräsentiert: „Ich, absolut unbildbares Bild des Lebens, *bilde*, das Leben, als sich bildend.“ (II/7: 212) Das Ich bildet aber nicht bloß das Leben als absolute Immanenz und die Selbstdarstellung bzw. das Sich-Bilden des Lebens. Denn in diesem Bilden *ist* es selbst das sich bildende Leben. Es ist daher beides in einem, die Immanenz und die Selbstdarstellung des Lebens, bildendes Leben und lebendiges Bild: „Ich ist die Immanenz, u. die Existenz: daher nur das Ich *ist* absolute, und was da absolut ist, ist nur Ich.“ (II/7: 213) Das alles heißt in einem Wort, dass das bildende Ich die Einheit von Leben und Ich ist. Das Leben als Tätigkeit und das Ich als Selbstbewusstsein werden im Ich als tätiger Darstellung der Selbstdarstellung des Lebens zugleich differenziert und vereinigt.

Diese bildtheoretische Formulierung des Grundverhältnisses vom Absoluten und Wissen rekuriert freilich auf eine Struktur, die in der Wissenschaftslehre von 1804-05 überall und in Bezug auf verschiedene Sachverhalte anzutreffen ist. Dies ist die in der selbstdifferenzierenden Einheit des Wissens fundierte relationale Struktur der Darstellung. Die Anwendung dieser Struktur auf das Grundverhältnis ist wie erwähnt ein Grundstein in Fichtes Konzeption dieses Verhältnisses zu dieser Zeit. Der Bezug dieser Konzeption zum Begriff des absoluten Ich liegt aber nicht zwangsläufig offen zutage. Ein drittes und letztes Beispiel für den Fall, in dem Fichte das absolute Ich als die Einheit vom Absoluten und Wissen konstruiert,

liegt in der Konzeption dieser Einheit als „Gott im Ich“ (II/9: 252) in der *WL-1805*. Diese bereits in den vorigen Kapiteln ausführlich besprochene Konzeption ist keineswegs transparent. Es lohnt sich, im Zusammenhang der Ichproblematik auf sie erneut zu reflektieren⁴¹³.

Den Kernpunkt dieser Konzeption fasst Fichte in §16 im Gedanken zusammen, dass das absolute Ich die notwendige Form der Selbstrepräsentation des Absoluten ist: „[D]as absolute Existiren ist im Ich, nicht an u. für sich, sondern darum, weil es absolut in sich selbst zurückkehren muß, u. zwar nur im absoluten u. reinen Ich[.]“ (II/9: 252) Die Begründung dieser These erfolgt in §§14-15 wesentlich in zwei Schritten. Fichte argumentiert erstens in §14 dafür, dass die Objektivierung, mittels derer das Absolute stets im Wissen repräsentiert wird, in der nicht-objektiven Grundform der Selbstreflexivität des letzteren gegründet ist: „dieses *als* setzt voraus das *sich* fassen“ (II/9: 248). Dieses Sich-Fassen bezeichnet Fichte bereits hier als „*reines Ich*“ (II/9: 245) und meint damit die unmittelbare selbstdifferenzierende Einheit des Wissens „nude et simpliciter ohne als“ (II/9: 248), d. h. ohne das Produkt seiner Selbstobjektivierung. Hierin kann die Grundthese der frühen Wissenschaftslehre erkannt werden, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein des Ich seinen Objektbezug und deshalb auch seinen objektiven Selbstbezug ermöglicht. Zweitens zeigt Fichte in §15 auf, dass die der Repräsentation des Absoluten zugrundeliegende *Form* der Reflexivität und die tätige *Verwirklichung* dieser Repräsentation in einem unauflöslichen Wechselverhältnis zueinander stehen und gegenseitig ermöglichen. Das Ich als diese Form ist „der selbstständige Grund der Repräsentation“, in Bezug auf seine Verwirklichung ist es aber „nicht der selbstständige Grund seiner selber, sondern Gott ist sein Grund[.]“ (II/9: 249) Die Reflexivität des Ich ist also das Produkt des Selbstbeziehungsakts Gottes (der „Rückkehr des Absoluten [...] in sich selber“, II/9: 249), so wie diese Selbstbeziehung sich notwendig in der reflexiven Form des Ich manifestiert („Gott [...] selber repräsentiert sich *im Ich*“, II/9: 249). Zusammenfassend: „Gott selber unmittelbar ist im Ich; u. er ist das Ich; u. das Ich ist der gesuchte unmittelbare Berührungspunkt seiner selbst u. seines Existirens.“ (II/9: 249-250)

Im Lichte der Frage, wie Fichte das absolute Ich als die Vereinigung des Absoluten und des Wissens versteht, erweist sich der Begriff des ‚Berührungspunkts‘ als eine sinnreiche Metapher. Denn sie verweist sowohl auf die eigentümliche Einheitsform (den ‚Punkt‘) als auch auf die dynamische Konstitution dieser Vereinigung (die ‚Berührung‘). In den Analysen zur begrifflich bestimmbaren Form dieser Vereinigung in §17 stellt Fichte fest, dass im Ich als Selbstrepräsentation Gottes eine „Identität [...] in der Nicht-Identität, u. Nichtidentität in der

⁴¹³ Die Grundlage dieser Reflexion bildet die Diskussion zur *WL-1805* in 4.4 und 5.4.

Identität, in absoluter, u. unabtrennbarer Vereinigung“ (II/9: 257) vorhanden ist. Diese komplexe Einheit von Identität und Differenz liegt *per definitionem* im Verhältnis von Repräsentation und Repräsentiertem: Gott und Ich sind identisch, sofern *Gott selbst* im Ich repräsentiert wird, und sie sind nicht identisch, sofern Gott im Ich *bloß repräsentiert* wird. Wie schon im obigen Beispiel aus der *WL-1804/I* handelt es sich hier nicht bloß um das Gefüge von Identität und Differenz in der selbstdifferenzierenden Einheit des Ich, sondern um das Verhältnis dieser selbstdifferenzierenden Einheit zu einer reinen differenzlosen und deshalb in der ersteren nicht vollständig integrierbaren Einheit, d. h. zum „Sein vor allem Begriffe [...]: unum, non plura.“ (II/9: 262) Der Punkt der Berührung, oder nach der oben vorgeschlagenen Metapher, der Ort der Begegnung vom Absoluten und Wissen liegt in einheitstheoretischer Sicht eben in dieser Einheit von selbstdifferenzierender und reiner Einheit.

Andererseits ist diese Einheit aber keine starre Struktur, sondern geht aus einer Tätigkeit, oder besser, aus einer Bewegung hervor und ist nur insofern ein ‚*Berührungspunkt*‘. Die Berührung von Gott und seines Existierens heißt die Verbindung der reinen lebendigen Tätigkeit und der Repräsentation dieser Tätigkeit. Diese Verbindung bringt Fichte tatsächlich in der *WL-1805* von vornherein, d. h. im Begriff des ‚Existierens‘ in den Blick: Das Existieren ist sowohl eine Tätigkeit, die Wirklichkeit (‚Existenz‘) erzeugt, als auch eine Repräsentierung dessen, was als Wirklichkeit erzeugt wird (‚Existenz als Existenz‘)⁴¹⁴. Tätigkeit wird hier also wesentlich als eine repräsentierende bzw. darstellende Tätigkeit verstanden. In der Existenzlehre der *WL-1805* ist Fichte eben darum bemüht, die ursprünglichste und unmittelbarste Form dieser Tätigkeit zu artikulieren. Dies wird durch die Zurückführung der Ichform der Tätigkeit auf Gott als reine Aktualität ermöglicht. Im Anschluss an diese Zurückführung legt Fichte in §16 die Urform der Darstellungstätigkeit durch eine explizite Bezugnahme auf die Konzeption der *Tathandlung* in der *GWL* dar.

Die Repräsentationstätigkeit ist „in ihrer Absolutheit nicht die Existenz, sondern das Existiren [...]. Wo das Ich ist, lebt, u. waltet, ist sie schlechthin, als Factum; und zwar nicht [...], als factum factum et consummatum, sondern als factum fiens, absolute fiens, Thathandlung, wahre, ohne ein handelndes.“ (II/9: 253) Das Produkt dieser Tätigkeit ist die Repräsentation als ein objektiv Vorliegendes. Die Tätigkeit des Repräsentierens in „ihrem *Werden*“ (II/9: 253) kann aber niemals als solche repräsentiert werden, ohne in einen unendlichen Repräsentationsregress zu münden: „nun belaufe dich aber auch einmal auf der wirk[lichen] That. [...] Das wird dir nicht gelingen.“ (II/9: 253-254) Hierin liegt „die reine

⁴¹⁴ Zur Unterscheidung von „Existieren“ und „Existenz“ vgl. GA II/9: 229 und 4.4.

Unsichtbarkeit des Ich.“ (II/9: 253) Das besagt mitnichten, dass diese Tätigkeit nicht wirklich wäre. Vielmehr ist sie absolut wirklich, wenn man sie selbst vollzieht: „Das reine Ich ist nicht in einem *Repräsentanten*: denn sodann ist es nicht das reine; es kann sich nur in eigener Person stellen.“ (II/9: 254) Die damit vollzogene Tätigkeit ist in diesem Zusammenhang – und das ist der Springpunkt – aber nicht nur das reine Sein und Leben oder Gott, sondern das Repräsentieren, Darstellen und Erscheinen desselben, d. h. das Ich. So verstanden ist das absolute Ich weder Gott selbst noch bloßes Ich, sondern die Einheit von Gott und Ich.

Die von Fichte selbst in der *WL-1805* geschlagene Brücke zum ersten Grundsatz der *GWL* ist nicht weniger bedeutend als die bekanntere in der *WL-1804/II*. Doch bevor ein Rückgang auf die Konzeption des absoluten Ich in der frühen Wissenschaftslehre sinnvoll vollzogen werden kann, muss das bisher Ausgeführte noch einen Schritt weiter erörtert werden. Im Vorigen wurde für zwei Thesen argumentiert. Es ist erstens überhaupt der Fall, dass Fichte den Begriff des Ich bzw. des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre nicht nur nicht aufgibt, sondern in unterschiedlichen Zusammenhängen systematisch weiter einsetzt. Zweitens lassen sich drei Gedankenstrukturen voneinander unterscheiden, auf die Fichte den Begriff des absoluten Ich anwendet. Das ist erstens die unmittelbar selbstdifferenzierende Einheit des Wissens (im prinzipiellen und nicht-personalen Sinne sein „Selbstbewusstsein“), zweitens die reine, differenzlose und relationslose Einheit des Absoluten (das „Sein und Leben“ der *WL-1804/II*), und drittens die Vermittlung dieser beiden Einheitsformen in einer Einheit, für die in Fichtes wechselnder Begrifflichkeit kein gemeinsamer Nenner außer dem Begriff des absoluten bzw. reinen Ich vorliegt. Offenbar soll die Unterscheidung dieser drei Strukturen, die jeweils ein Ichgedanke darstellen, die Vieldeutigkeit des absoluten Ich nach Fichtes Begriffsgebrauch aufklären, aber nicht zementieren. Sie soll diesen Begriff nicht in drei Varianten zersplittern, sondern die Einheit des absoluten Ich gemäß der komplexen theoretischen Bereicherung dieses Begriffs in der mittleren Wissenschaftslehre denkbar machen. Wie ist dies zu leisten?

Ein möglicher Ansatzpunkt hierfür liegt im folgenden Umstand. Es wurde bereits oben der Verdacht geäußert, dass die Unterscheidung der ersten beiden Ichgedanken das Produkt einer Abstraktion ist, und dass das, was im wahren Sinne das absolute Ich heißen kann, weder allein das Wissen noch allein das Absolute sein kann, sondern beides sein muss. Zudem ist darauf angedeutet worden, dass die Einheit beider nicht im Absoluten, sondern im Wissen liegen muss, weil sie überhaupt eine Relation darstellt, und weil Relationen nur im Wissen möglich sind. Folgt daraus nicht vielmehr, dass der erste und der dritte Ichgedanke *derselbe* Gedanke sind? Ist die Einheit des Wissens nicht immer schon die Einheit des Absoluten und

des Wissens? Der besagte Verdacht besteht zu Recht. Nicht nur die Unterscheidung vom Wissen und Absoluten, sondern auch die Unterscheidung der Einheit beider von der Differenz beider ist eine Abstraktion. Eine Abstraktion besteht aber auch zu Recht, wenn sie zur Klärung eines komplexen Sachverhalts beiträgt. Die Unterscheidung vom Wissen und Absoluten wird von Fichte selbst in der mittleren Wissenschaftslehre systematisch eingeführt, um die Einheit beider darzulegen. Sein singulärer Versuch in der *WL-1804/II*, das Absolute in absoluter Abstraktion vom Wissen zu artikulieren, ist die Kehrseite der Bemühung, das Absolute im Wissen (in „uns“ im dort stipulierten Sinne) lebendig vollziehbar zu machen. Dieser Vollzug ist aber ein Vollzug des Wissens. So wird die Unterscheidung der ersten beiden Ichgedanken vom dritten hier interpretativ eingeführt, um die komplexen Einheitsformen, die in der von Fichtes Theorie des Wissens durchgehend anvisierten Einheit vom Wissen und Absoluten involviert sind, sowohl begrifflich voneinander zu differenzieren wie in ihrem systematischen Zusammenhang begreifbar zu machen. Das Wissen, das Absolute und die Einheit beider sind aber keine separate Entitäten, sondern Momente oder Aspekte einer einheitlichen Struktur, die das Wissen selbst ist. Umgekehrt kann gesagt werden, dass die abstrakte Unterscheidung vom Wissen und Absoluten Teilaspekte des Wissens zur Artikulieren bringen soll, die in Wahrheit in einer untrennbaren Einheit bestehen.

Nach diesen Klärungen kann der Status des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre eindeutiger bestimmt werden. Obwohl Fichte den Begriff des absoluten Ich auf unterschiedliche Weisen gebraucht, wodurch das Wissen, das Absolute und die Einheit beider abstrakt voneinander unterschieden werden können, fallen die drei damit in den Blick gebrachten Strukturen *als* Strukturen des Wissens im Wissen zusammen. Nun denkt Fichte ab 1804 das Wissen als Erscheinung. Als Erscheinung überhaupt ist das Wissen absolutes Relationsprinzip. So liegt die Einheit vom Absoluten und seiner Erscheinung auch in der Erscheinung. Mit anderen Worten ist sie die erscheinende Einheit des Absoluten und der Erscheinung. Es ist letztlich diese Einheit, die Fichtes Konzeption des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre zur Klarheit bringt.

6.5 Rückblick auf den ersten Grundsatz

Aufgrund des nun erbrachten Nachweises, dass Fichte selbst den Begriff des absoluten Ich mit dem Gedanken der Einheit vom Absoluten und Wissen verbindet, kann die Konzeption des absoluten Ich in §1 der *GWL* in einer neuen Perspektive betrachtet werden. Die im 2. Kapitel formulierte These, dass das Ich des ersten Grundsatzes die Einheit vom Absoluten und Wissen

in sich impliziert, kann also mit Blick auf die Weiterentwicklung des Ichkonzepts in der mittleren Wissenschaftslehre grundsätzlich bestätigt werden. Mehr noch: Die abstraktive Unterscheidung von drei Ichgedanken in der mittleren Wissenschaftslehre ermöglicht, die Konstitution der inneren Komplexität des Ich des ersten Grundsatzes, d. h., wie die selbstdifferenzierende Einheit des Wissens und die reine Einheit des Absoluten jeweils in die Struktur des Ich in der *GWL* hineinspielen und wie sie wiederum als abstrakte Teilaspekte einer ursprünglicheren Einheit aufgefasst werden können, genauer zu verstehen. Mit Hilfe dieses Verständnisses kann dann abschließend die Ausgangsfrage nach der Kontinuität von Fichtes Prinzipienkonzeption in der frühen und mittleren Wissenschaftslehre beantwortet werden.

Der Schlüssel zu der im 2. Kapitel dargelegten Interpretation des ersten Grundsatzes liegt im Zusammenhang von Tathandlung und Selbstbewusstsein. Die Unterscheidung beider Momente im Ich des ersten Grundsatzes liegt darin begründet, dass Fichte beide Momente im Argumentationsgang von §1 der *GWL* nacheinander in den Blick bringt. Anhand dieser Reihenfolge von Fichtes Argumentation sind beide Momente vor dem Hintergrund der besagten Abstraktion erneut zu erschließen.

Dieser bekannte Argumentationsgang vollzieht im Ganzen einen zweifachen Rückgang von der logischen Identitätsform („A ist A“, I/2: 256) zum empirisch-psychologischen Selbstbewusstsein („Ich bin“ als Ausdruck einer Tatsache des empirischen Bewusstseins, I/2: 257), und wiederum vom letzteren zur höchsten absoluten Einheit des „*Ich bin*“ (I/2: 259). Der Satz „Ich bin“ wird hierbei als „Ausdruck einer Thathandlung“ (I/2: 259), d. h. der reinen Tätigkeit des Sich-Setzens des Ich bestimmt. Diese Tätigkeit kommt selbst in zwei bedeutenden Aspekten vor.

Es kommt zunächst im Übergang vom Satz „A ist A“ zum „Ich bin“ im empirischen Sinne durch den „nothwendigen Zusammenhang [...] = X“ (I/2: 257) in den Blick. Dieser Zusammenhang besagt, dass der Gegenstand eines Urteils im Fall des wirklichen Vollzugs eines Urteilsakts notwendig erzeugt wird. Das, was diesen Zusammenhang gewährleistet, ist also ein Aktvollzug, der insofern eine seinssetzende Kraft besitzt, als er die Wirklichkeit seines Produkts notwendig mit sich bringt⁴¹⁵. Damit wird der Gedanke einer reinen Tätigkeit bereits implizit ausgebildet. Allerdings wird die Wahrheit dieses Gedankens noch nicht erreicht, sofern die Tätigkeit als das Urteilen, d. h. die gegenstandsbezogene Tätigkeit eines empirischen Subjekts verstanden wird. Die letztere ist insofern noch keine reine Tätigkeit, als sie durch etwas anderes als sich selbst, d. h. durch ihren Bezug auf einen Gegenstand bedingt wird.

⁴¹⁵ Diesen Punkt entnehme ich der erhellenden Analyse in Schnell 2018, 27.

Reine Tätigkeit tritt dagegen dadurch zutage, dass nach dem „Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseyns“ gefragt wird (I/2: 258). Dieser Grund besteht darin, „daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey.“ (I/2: 258) Das heißt, dass die Tätigkeit, die bedingt, dass das urteilende Ich *selbst* wirklich ist („gesetzt sei“), seiner urteilenden Tätigkeit (dem „Setzen im Ich“ *von etwas*) vorausgeht. Diese erstere Tätigkeit ist „das Setzen des Ich durch sich selbst“ (I/2: 259). Da sie nicht mehr durch etwas anderes als sich bedingt wird, ist sie „etwas auf nichts höheres gegründetes“ und nur „*auf sich selbst gegründete[s]*“ (I/2: 258). Erst hiermit kann die bekannte Bestimmung der Tathandlung als eine Tätigkeit zur Geltung kommen, in der „das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und That [...] Eins und eben dasselbe“ sind (I/2: 259). Die reine Tätigkeit des Sich-Setzens stellt eine reine differenzlose und relationslose Einheit dar, die im völligen Zusammenfallen von Akt und Sein besteht. Deren Ausdruck ist der Satz „*Ich bin*“ (I/2: 259).

An diesem Punkt kann vor dem Hintergrund von Fichtes Theoriebildung in der mittleren Wissenschaftslehre deutlich werden, dass die Konzeption der Tathandlung den invarianten Kern von Fichtes Konzeption des Absoluten darstellt. Dieser Kern lässt sich in der Begrifflichkeit von *WL-1804/II* als die ununterscheidbare Einheit von Realität und Tätigkeit, „*Sein und Leben*“ oder „esse in mero actu“ (II/8: 228) ausdrücken. Das Absolute als reine Vollzugsaktualität ist, so wie die Tathandlung des „*Ich bin*“, „*von sich, in sich, durch sich*“ (II/8: 228), wobei gilt, dass diese in reiner Aseität aktualisierende Einheit noch keines wie auch immer rudimentäres Selbstverhältnis konstituiert: „dieses *sich* gar nicht genommen als Gegensatz, sondern *rein innerlich*“ (II/8: 228). Mit anderen Worten ist die Unmittelbarkeit der reinen Tätigkeit nicht *per se* die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins. Vielmehr wird die erstere gemäß Fichtes Argumentation in §§14-15 der *WL-1804/II* „mit der befohlenen Abstraktion“ (II/8: 228) von allen Relationen, darunter auch allen Selbstverhältnissen des Wissens gefasst. Beim Anknüpfen am „*Ich bin*“ als Ausdruck einer Tathandlung in der *GWL* verhält es sich ähnlich: Es ist zunächst noch keine Rede von Selbstbewusstsein.

Die grundsätzliche Übereinstimmung der Absolutheitskonzeption der *WL-1804/II* und der Konzeption der Tathandlung in der *GWL* macht verständlich, warum Fichte in der *WL-1804/II* das Absolute als solches als „ein in sich geschlossenes Ich“ (II/8: 230) und „absolutes Ich“ (II/8: 232, 240) bezeichnen kann. Die Hinweise auf die substantielle Strukturanalogie zwischen Fichtes Konzeption des absoluten Ich in der *GWL* und in der *WL-1804/II* sind also in

diesem Maß gerechtfertigt⁴¹⁶. Vor dem Hintergrund der obigen Argumentation ist es aber klar, dass diese Übereinstimmung weder den vollen Umfang von Fichtes Ichkonzeption in der *GWL* noch denjenigen in der mittleren Wissenschaftslehre entspricht. So wie das Absolute als lebendiges Sein in der *WL-1804/II* in Abstraktion von allen Differenzen und Relationen gefasst wird, enthält die Bestimmung des „Ich bin“ als Ausdruck einer Tathandlung in §1 der *GWL* noch keine Information über das Selbstbewusstsein des absoluten Ich. Dass das „Ich bin“ einen Fall des Selbstbewusstseins darstellt, kommt vielmehr erst in den nachfolgenden Explikationen ans Licht.

Dies geschieht bekanntlich durch die These, dass das Ich „für sich selbst“ ist: „das Ich ist demnach für das Ich schlechthin, und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“ (I/2: 260) Fichtes Erläuterung dieser These zeigt eindeutig, dass hiermit ein Fall der unmittelbaren und präreflexiven Selbstbewusstsein gemeint wird: Das Selbstbewusstsein des Ich ist das des absoluten Subjekts und kann nicht „als *Objekt* der Reflexion des absoluten Subjekts“ gefasst werden (I/2: 260). Drei Aspekte dieses Selbstbewusstseins sind hierbei wesentlich. Es kommt erstens durch den Akt des Sich-Setzens unmittelbar zustande und ist kein Produkt eines zusätzlichen Akts der Reflexion: „*Das Ich ist für das Ich* – setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich nothwendig, und ist nothwendig für das Ich.“ (I/2: 260) Es gibt also kein Sich-Setzen ohne Selbstbewusstsein: „Das Ich ist nur insofern; inwiefern es sich seiner bewußt ist.“ (I/2: 260) Zweitens stellt das Selbstbewusstsein ein Phänomen dar, dass in allem wirklichen Denken notwendig mitvollzogen und nicht faktisch eliminiert werden kann: „Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als seiner selbst bewußt, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewußtseyn nie abstrahiren[.]“ (I/2: 260) Drittens impliziert das unmittelbare Selbstbewusstsein eine ebenso unmittelbare, aber minimal und qualitativ differenzierte Selbstidentität, die allein verständlich macht, wie das Ich „sich seiner bewusst“ sein kann. Da diese Selbstidentität eine unmittelbare Form der Reflexivität bildet, die der psychologischen Reflexion begründungslogisch vorausgeht, wäre diese Form der Reflexivität notgedrungen eine *präreflexive Reflexivität* zu nennen. Diese vorprädikative und präreflexive Reflexivität des Selbstbewusstseins hat Fichte freilich um 1794/95 nicht explizit auf den Begriff gebracht, in einer in der dritten Auflage der *GWL* von 1802 hinzugefügten Anmerkung aber so artikuliert, dass sie als Selbstidentität mit einer Duplizität unmittelbar einhergeht: „Das alles heißt nun mit andern Worten, mit denen ich es seitdem

⁴¹⁶ Wie oben erwähnt stehen diese Hinweise im Zentrum von Interpretationen, die für die unveränderte Identität von Fichtes Prinzipienkonzeption in der frühen und späten Wissenschaftslehre argumentieren (Asmuth 1999, 248-251, Schmidt 2004, 83-84, Stolzenberg 2006, Zöller 2013, 57-58, 63).

ausgedrückt habe: *Ich* ist nothwendig Identität des Subjekts, und Objekts: Subjekt-Objekt: und dies ist es schlechthin, ohne weitere Vermittlung.“ (I/2: 261)⁴¹⁷

Vor dem Hintergrund von Fichtes Theorie des Wissens in der mittleren Wissenschaftslehre, und insbesondere in Bezug auf das, was oben als der erste Ichgedanke der mittleren Wissenschaftslehre, d. h. die Ichheit, die Ichform oder das Selbstbewusstsein des Wissens rekonstruiert wurde, zeigt sich die außergewöhnliche Tragweite dieser Konzeption des Selbstbewusstseins in §1 der *GWL*. Der erste obengenannte Aspekt dieser Konzeption, d. h. die Zusammengehörigkeit von Sich-Setzen und Selbstbewusstsein, berührt bereits die Frage nach der Einheit des Absoluten und Wissen im Ich und kann vorerst beiseitegelassen werden. Die beiden letzteren Aspekte entsprechen dagegen genau den Grundmerkmalen dessen, was Fichte im Sinne der unhintergehbaren Reflexivität des Wissens in der mittleren Wissenschaftslehre als das absolute Ich bezeichnet.

Das ist zum einen die besondere Art der Faktizität des unmittelbaren Selbstbewusstseins oder der unmittelbaren und ‚präreflexiven‘ Reflexivität des Wissens. Aufgrund dieser Unmittelbarkeit darf das Selbstbewusstsein des „Ich bin“ bzw. die Reflexivität des Wissens nicht mit dem empirischen Selbstbewusstsein, in dem das Ich bzw. das Wissen als ein Objekt auftritt, verwechselt werden. Dieses Selbstbewusstsein ist gleichwohl etwas, das zum wirklichen Denken als seine notwendige Form gehört und wovon nicht faktisch, sondern nur intelligibel abstrahiert werden kann. In der *WL-1805* spricht Fichte diesbezüglich von der „*Form der Subjektivität*“ des Denkens als das „faktisch nie wegzubringende subjektive“ im Wissen, das aber nach seinem Erkenntnisanspruch in Bezug auf das Absolute „annihiliert werden können [müßte].“ (II/9: 182) Dasselbe wird wie oben erwähnt in §13 der *WL-1804/II* angesprochen, indem Fichte eine Unterscheidung zwischen dem Absoluten und dem absoluten Ich zieht: „Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist [...] nicht das *Absolute*, [...] aber das absolute *Ich*.“ (II/8: 200) Dem Anschein entgegen ist dieses Ich nicht eine empirische Tatsache des Bewusstseins (II/8: 202), sondern die allgemein Form des Selbstbewusstseins als „[d]as Urfaktum und die Quelle alles Faktischen“ (II/8: 206). Seine Faktizität rührt daher, dass sie sich gegenüber der reinen Tätigkeit des Sich-Setzens – der reinen Erzeugung – als ein *Erzeugtes* erweist: „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 die Erzeugung *höher* liegen wird, als das Erzeugte.“ (II/8: 204). Sofern das

⁴¹⁷ Im 2. Kapitel (2.4) wurde auf die Entstehung dieses unscheinbaren, aber in Wirklichkeit höchst bedeutsamen Gedanken in Fichtes Schriften um 1796-97 hingewiesen.

absolute Ich in §1 der *GWL* dieses Selbstbewusstsein in sich enthält, haftet ihm eine Faktizität an, die nicht empirisch, sondern absolut ist.

Die Unterscheidung von Tathandlung und Selbstbewusstsein in der *GWL* spiegelt demnach die Unterscheidung von Erzeugung und Erzeugtem in §13 der *WL-1804/II* wider. Diese Unterscheidung lässt sich wie oben ausgeführt einheitstheoretisch aufklären: Das Selbstbewusstsein des Wissens ist eine unmittelbar selbstdifferenzierende Einheit und als solche eine notwendige Wechselimplikation von Identität und Differenz, während die Tathandlung, die reine Erzeugung oder Sein und Leben – das Absolute – eine reine differenzlose und relationslose Einheit ist. Das Selbstbewusstsein ist unmittelbare Einheit von Trennung und Verbindung, Teilung und Einung: „Einen des Theilens, Theilens des Einen, schlechthin in Einem Schlage“ (II/9: 298), wie Fichte es in der *WL-1805* beschreibt. Eben darum stellt sich die Aufgabe, von dieser Einheitsform im Wissen schrittweise zu abstrahieren, wenn die reine Einheit des Absoluten im innersten tätigen Kern des Wissens erkannt werden soll. Das unmittelbare Subjekt-Objekt des Selbstbewusstseins, so ursprünglich wie es sein mag, verstellt eben als eine Relationseinheit die reine Einheit bzw. die Absolutheit der Tathandlung. Diese Relationalität wird in der mittleren Wissenschaftslehre freilich viel komplexer konstruiert und erst in der selbstkorrelationalen Struktur der Fünffachheit vollständig analysiert, liegt aber *in nuce* bereits im Gedanken, dass das Ich „für sich“ bzw. „sich seiner selbst bewusst“ ist.

Die Aufgabe, die Einheit des Absoluten aufzuklären, bildet ein Hauptanliegen in den Fassungen der mittleren Wissenschaftslehre. Dafür wird insbesondere in der Rekonstruktion verschiedener Darstellungen von Fichtes Absolutheitskonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre in dieser Arbeit argumentiert. Ein Gemeinsames dieser unterschiedlichen Darstellungen liegt darin, dass das Absolute als die Realität des reinen Vollzugs zwar immer schon im Wissen vollzogen, aber nur in Abstraktion von der (selbst-)relationalen Form des Wissens gedacht werden kann. Die Besonderheit der Darstellungsstrategie der *WL-1804/II* zeigt sich in diesem Zusammenhang daran, dass sie das Absolute als reinen Vollzug rein für sich zur Darstellung bringt und erst im Anschluss daran dessen Verhältnis zu dieser Darstellung legitimiert. Insofern kann gesagt werden, dass die abstraktive Unterscheidung von Tathandlung und Selbstbewusstsein in §1 der *GWL* insbesondere aus der Sicht der *WL-1804/II* eine methodische Begründung erfährt.

Kehrt man nun aber auf die Frage zurück, wie die in §1 der *GWL* behauptete Zusammengehörigkeit von Sich-Setzen und Selbstbewusstsein im Lichte der Weiterentwicklung der mittleren Wissenschaftslehre zu verstehen ist, so wird man leichter dort

fündig, wo Fichte ohne jene abstraktive Unterscheidung vorgeht. Im Lichte der obigen Rekonstruktion ist hierfür die Konstruktion des Grundverhältnisses vom Absoluten und Wissen in der *WL-1805* aufschlussreich. Wie nun mehrfach erwähnt verfolgt Fichte in dieser Fassung der Wissenschaftslehre grundsätzlich die Strategie, den Tätigkeitscharakter des Wissens und seine Repräsentationsfunktion zusammenzudenken. Dafür ist bereits der Begriff des „Existierens“ kennzeichnend, der die Erzeugung und die Repräsentation einer Wirklichkeit zugleich in sich ausdrückt. In einheitstheoretischer Sicht ist ferner die Einheitsform des „Licht“ genannten Selbstverhältnisses des Wissens für die Verfassung jenes Grundverhältnisses erhellend, sofern dieses Selbstverhältnis die Wechselimplikation von Identität und Differenz (das unmittelbare Subjekt-Objekt: „S. u. O.“, II/9: 212) und die reine unteilbare Einheit („*innere Einheit*“, II/9: 212) der Tätigkeit zugleich in sich aufweist⁴¹⁸. Die dynamische Vereinigung von selbstdifferenzierender Einheit und reiner Einheit bzw. von Wissen und Tätigkeit, kommt aber am klarsten im Wechselverhältnis von „Gott im Ich“ (II/9: 252) zur Sprache. Nach der obigen Rekonstruktion stellt Fichte dort fest, dass die Selbstbezüglichkeit des Wissens (das „Ich“) der selbstständige Grund all dessen ist, was im Wissen repräsentiert werden kann, worunter auch das Absolute als reiner Vollzug („Gott“) fällt; zugleich gilt aber umgekehrt, dass die reine Aktualität des Vollzugs der Grund der Verwirklichung dieser Selbstbezüglichkeit als einer Repräsentationsform ist (II/9: 249). Man kann demnach sagen, dass in diesem Verhältnis ist Gott die *ratio essendi* vom Ich, und das Ich die *ratio cognoscendi* von Gott bildet⁴¹⁹.

Nach dem Modell dieses Wechselverhältnisses kann der Zusammenhang von Tathandlung und Selbstbewusstsein in §1 der *GWL* in einem entscheidenden Aspekt besser verstanden werden. Es gilt in der *GWL* wie in der *WL-1805*, dass dieser Zusammenhang absolut untrennbar und in einem und demselben Aktvollzug zustande kommt. „*Das Ich ist für das Ich* – setzt es aber sich selbst, schlechthin, so wie es ist, so setzt es sich nothwendig, und ist nothwendig für das Ich.“ (I/2: 260) Dementsprechend: „Gott selber unmittelbar ist im Ich; u. er ist das Ich; u. das Ich ist der gesuchte unmittelbare Berührungspunkt seiner selbst.“ (II/9: 249-250) Das, was in der *WL-1805* dazu zur Klarheit kommt, ist die wechselseitige Ermöglichung beider, d. h. vom Ich als Tathandlung (der „Gott“ der *WL-1805*) und Ich als Selbstbewusstsein (das „Ich“ der *WL-1805*): Die Tathandlung im Sinne des an sich nicht

⁴¹⁸ Zu dieser Konzeption vgl. 2.4 und 4.4.

⁴¹⁹ Dieser wechselseitig konstitutive Zusammenhang von Gott und Ich im Ich, der durch die parallele Interpretation von Fichtes *WL-1805* und *GWL* ans Licht kommt, lieferte die versprechende Grundlage für einen Vergleich mit dem Verhältnis von Gott und dem *cogito*, das in der zweiten und dritten von Descartes' *Meditationes de prima philosophia* konstruiert wird.

repräsentierbaren Aktvollzugs ist die *ratio essendi* des Selbstbewusstseins, so wie das Selbstbewusstsein als unmittelbare Selbstdifferenz die *ratio cognoscendi* der Tathandlung ist.

Diese innere Komplexität, die einheitstheoretisch im Unterschied der reinen Einheit der Tathandlung und der selbstdifferenzierenden Einheit des Selbstbewusstseins gegründet ist, verhindert aber mitnichten die Vereinigung beider in demselben unteilbaren Akt. Fichtes Neubestimmung des Tathandlungsbegriffs in §16 der *WL-1805* schafft in einem weiteren Schritt Klarheit darüber. Nach der obigen Rekonstruktion wird die Tathandlung hier nicht, wie aus dem Vergleich der *GWL* und der *WL-1804/II* hervorgeht, als das reine Sein und Leben oder das Absolute in sich, sondern als die Tätigkeit seiner *Selbstdarstellung*, und zwar die absolut ursprüngliche Form dieser Tätigkeit verstanden: „Das absolute Existieren ist durchaus nicht wieder zu Objektivieren, wird heißen; es ist die absolute u. reine Objectivität selbst – reine, von nichts: die *Projektion*, u. *Hinstellung*.“ (II/9: 252) Dieser auffällige Gedanke einer „reinen Objectivität von nichts“ entspricht in Wirklichkeit der ursprünglichen *Darstellungsfunktion* des Selbstbewusstseins, die in aller wirklichen Denktätigkeit notwendig mitvollzogen wird. Das heißt nach Fichte, „daß wir sie schlechthin bei allen unsern Betrachtungen *mitbringen*: u. nur in dieser Form geistig handeln können[.]“ (II/9: 252-253) In diesem Sinne ist das Selbstbewusstsein *selbst* „factum fiens, absolute fiens, Tathandlung“ (II/9: 253).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ursprüngliche Vereinigung der reinen Einheit der Tathandlung und der selbstdifferenzierenden Einheit des Selbstbewusstseins im ersten Grundsatz der *GWL* von 1794/95 im Akt dessen konzipierbar wird, was Fichte in der *WL-1805* das „Existieren“ nennt. Dieser Terminus ist in der mittleren Wissenschaftslehre letztlich gleichbedeutend mit denen des „Erscheinens“ und „Bildens“. Das sind Bestimmungen des Wissens, mittels derer das Wesen des Wissens als absolute Relation artikuliert und das Verhältnis vom Wissen zum Absoluten im Wissen verständlich gemacht wird. Das Absolute und die Erscheinung sind in diesem Sinne abstrakte Momente des Wissens, so wie Tathandlung und Selbstbewusstsein abstrakte Momente des absoluten Ich des ersten Grundsatzes sind. Aus dieser Sicht ist das absolute Ich, das am Anfang von Fichtes Wissenschaftslehre steht, nichts anderes als die höchste prinzipielle Einheitsform, die durch das spekulative Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre erschlossen wird: die Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung im Wissen als Erscheinung des Absoluten⁴²⁰.

⁴²⁰ M. E. bestätigt die hier vorgeschlagene Interpretation des ersten Grundsatzes zwei andere Interpretationen, ergänzt sie aber jeweils um einen neuen Aspekt. Lang liefert eine nach der sprachphilosophischen Theorie performativer Aussagen modellierten Interpretation des Sich-Setzens des Ich, die die produktionslogische Unterscheidung von Tätigkeit und Wissen im Ich in Dieter Henrichs Interpretation desselben problematisiert (Lang 2022, insb. 258-264). Langs These lautet, dass sich Tätigkeit und Wissen nicht zueinander verhalten wie

Damit kann die Ausgangsfrage, ob das absolute Ich der frühen Wissenschaftslehre das Prinzip der Wissenschaftslehre nach 1800 bleibt, als beantwortet gelten. Die Kontinuität von Fichtes Ichkonzeption in der frühen und der mittleren Wissenschaftslehre kann behauptet werden, sofern man den Inhalt dieser Konzeption im Ausgang von der vollen Bestimmung des transzendentalen Prinzips in der mittleren Wissenschaftslehre, d. h. vom Wissen als Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung versteht. Das absolute Ich, das der Ausdruck von Fichtes „ursprünglicher Einsicht“⁴²¹ ist, kann mit Blick auf die Weiterentwicklung von Fichtes Prinzipienkonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre weder auf das Absolute selbst noch auf seine bloße Erscheinung reduziert werden. Nimmt man den Gedanken einer ursprünglichen Einsicht an, die Fichtes Philosophie von Anbeginn entfacht hat und in ihrer Entwicklung immer wieder mit neuen Anläufen erprobt wird, so zielte diese Einsicht wohl auf den erstaunlichen Zusammenhang zwischen der Absolutheit der reinen Tätigkeit und der Reflexivität des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Ich ab. Beide Momente im Gedanken der „Unbedingtheit des Ich“ (II/3: 48), der in Fichtes frühen Meditationsnotizen als Ziel der Erkundung formuliert wird, sind gleich wesentlich. Nicht eines von beiden, sondern gerade der Zusammenhang beider ist es, das die Entwicklung der Wissenschaftslehre in Atem hält.

Die grundsätzliche Kontinuität in Fichtes Prinzipienkonzeption, die sich aus dem Rückblick von der Perspektive der mittleren Entwicklungsphase der Wissenschaftslehre auf die frühe ergibt, setzt daher die Möglichkeit frei, größere systematische Entwicklungen zwischen beiden

Produktion und Produkt, sondern einander unmittelbar implizieren und immer zugleich in demselben Vollzug stattfinden: „Es besteht somit auch kein produktionslogischer Unterschied zwischen der Tätigkeit des Ich und dem Wissen. Die Tätigkeit schließt immer schon Selbstbewusstsein mit ein.“ (2022, 262) Dabei wird aber nicht ausgeschlossen, dass im Ich überhaupt Differenz liegt. Im Gegenteil zeigt Lang, dass das sich-setzende Ich ein komplexes Ganzes von unselbstständigen Bestandteilen darstellt: „Schließlich [...] ist das Selbstbewusstsein auch ein essentieller Bestandteil der Tätigkeit des Setzens, wie die linguistische Bedeutung ein essentieller Bestandteil der Produktion des Sachverhalts bzw. der Äußerung ist.“ (2022, 262) Nun ist gerade die Meta-Differenz von diesem in sich differenzierten Ganzen und der differenzlosen Einheit der Tätigkeit, auf die sich die hier behauptete – auf Fichtes Unterscheidung vom Absoluten und Wissen in der mittleren Wissenschaftslehre basierende – abstraktive Unterscheidung von Tathandlung und Selbstbewusstsein bezieht. Das ist aber eine prinzipientheoretisch bzw. einheitstheoretisch begründete Differenz, die vor dem Horizont der Selbstbewusstseinstheorie, und folglich auch in Langs Analysen nicht zum Problem wird. Dass Fichte diese Differenz in der mittleren Wissenschaftslehre thematisiert, zeigt, dass die mittlere Wissenschaftslehre nicht nur eine Selbstbewusstseinstheorie ist. Diese Differenz hebt Schnell andererseits anhand einer Interpretation der *WL-1804/II* hervor und begründet ihre Präsenz im ersten Grundsatz der *GWL* im Wechselverhältnis von Sein und Erscheinung in der *WL-1804/II* (2023, 186-188). Ich habe in Ip 2026 im Anschluss an Schnells Interpretation eine Interpretation des ersten Grundsatzes der *GWL* vorgelegt, die sich auch ausschließlich auf die *WL-1804/II* bezieht. Der entscheidende Mehrwert der hier entwickelten Interpretation liegt aus meiner Sicht darin, dass die These, dass das absolute Ich von 1794/95 das Absolute und die Erscheinung in einem ist, kraft Fichtes eigener Konzeption des absoluten Ich in der mittleren Wissenschaftslehre begründet werden kann. Sie ist daher keine bloße interpretative Nachkonstruktion, sondern die Rekonstruktion von Fichtes nachträglicher Erläuterung seines folgenreichen, aber anfänglich nicht in allen Konsequenzen durchdachten Prinzipiengedankens.

⁴²¹ Henrich 1966.

Phasen neu zu verstehen. Diese Entwicklungen betreffen nicht bloß die Veränderung der Terminologien und der Darstellungsformen der Wissenschaftslehre, sodass es für Fichte lediglich darum ginge, stets dasselbe anders zu sagen. Vielmehr gilt es, die Fortschritte in Fichtes Theoriebildung sowohl im Lichte des neuen Grundlegungsprogramms in der mittleren Phase wie mit Blick auf das unveränderte Grundanliegen seiner Philosophie im Ganzen zu erfassen. Dies kann vor dem Hintergrund der im Zentrum dieses Kapitels stehenden Einheitsproblematik, in der die beiden in den vorigen Kapiteln rekonstruierten Grundlegungsansätze der mittleren Wissenschaftslehre gleichsam zusammenlaufen, abschließend in drei Punkten auf den Begriff gebracht werden.

1.) Sucht man jenseits der wechselnden Begrifflichkeit und der substantiellen Tieferlegung der Theoriegrundlagen nach einem tragenden Anliegen in der Entwicklung der Wissenschaftslehre von 1794 bis 1805, so bietet Fichtes Konzeption der Wissenschaftslehre als *Vernunftwissenschaft* dafür einen Anhaltspunkt. Dass die Wissenschaftslehre als transzendentaler Idealismus nicht bloß eine Theorie der endlichen und weltbezogenen Subjektivität, sondern eine Theorie der Vernunft als solcher in ihrer Absolutheit darstellt, bringt Fichte 1797 in der *Zweiten Einleitung* unzweideutig zur Sprache:

„Ueberhaupt, welches ist denn der Inhalt der WissenschaftsLehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbstständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muss in ihr selbst begründet sein, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus Etwas außer ihr erklärt werden, zu welchem, außer ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: die Wissenschaftslehre ist transzendentaler Idealismus.“ (I/4: 227)

Die Vernunft tritt hier als Prinzipienbegriff schlechthin auf und zeichnet sich durch absolute Selbstständigkeit und Selbstbezüglichkeit aus. Es fällt auf, dass sich die beiden Grundaspekte des absoluten Ich, seine Absolutheit und sein Für-sich-Sein in diesen Bestimmungen der Vernunft abzeichnen. In der Tat dient Fichte der Vernunftbegriff als Interpretament des Ichbegriffs in dem Maß, dass das Ich als Prinzip dadurch von der konkreten Subjektivität abgegrenzt werden kann. Diese Abgrenzung unterstreicht Fichte um dieselbe Zeit, d. h. in der *WLnM* von 1796/97 im Rückblick auf seine Ichkonzeption in der *GWL* von 1794/95: „In der gedruckten WissenschaftsLehre ist das reine Ich zu verstehen als Vernunft überhaupt, die von der persönlichen Ichheit ganz verschieden ist.“ (IV/2: 240) Der Absolutheit der Vernunft entspricht in noch einer anderen Hinsicht der Totalitätsanspruch, den Fichte bereits in der Bestimmung des Systemprogramms der Wissenschaftslehre in der *Begriffsschrift* von 1794

emphatisch vertritt: „Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem.“ (I/2: 131)

In allen diesen Hinsichten entspricht Fichtes Konzeption der Wissenschaftslehre als Vernunftwissenschaft in der Jenaer Zeit derjenigen, die er in einer als „Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft“ betitelten Programmskizze von 1804 schildert⁴²². Die Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie hat weder das Sein noch das Bewusstsein, sondern die absolute Einheit beider als eine selbstständige Größe („jenseits ihrer Geschiedenheit“, III/5: 246) zum Gegenstand. Diese Einheit bezeichnet Fichte hier in Übereinstimmung mit der Vernunftkonzeption der frühen Wissenschaftslehre als „*Vernunft*“, entsprechend den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804 als „*Wissen*“, und ausgehend von seiner zu derselben Zeit zunehmend intensiven Beschäftigung mit dem Johannesevangelium als „ὁ λόγος“, wodurch die Wissenschaftslehre der Logos des Logos, „λογολογία“ bestimmt wird (III/5: 247). Trotz dieser begrifflichen Variation zeichnet sich die dadurch artikulierte Prinzipien- und Systemkonzeption durch die Abgrenzung des transzendentalen Prinzips vom subjektiven Bewusstsein und den damit verbundenen Totalitätsanspruch des transzendentalen Systems aus: Vernunft und Wissen sind „nicht zu verwechseln mit *Bewustseyn*“, und die Einsicht in jene absolute Einheit soll zugleich die Einsicht in ihre notwendige Spaltung in Sein und Bewusstsein wie in unendliche Mannigfaltigkeit gewährleisten, sodass „das All in dem Einem, und das Eine im Allen“ begreifbar wird (III/5: 247).

Kommt das durchgängig identische philosophische Grundanliegen der frühen und der mittleren Wissenschaftslehre in der Idee einer absoluten Vernunftwissenschaft deutlich zum Vorschein, so stellt sich die Frage, was das neue Grundlegungsprogramm der mittleren Wissenschaftslehre über die Systemform der frühen Wissenschaftslehre hinaus erbringt. Das lässt sich mit Blick auf die Kontinuität der Ichkonzeption zwischen der frühen und der mittleren Wissenschaftslehre, die hier aufgrund der Gedankenkonstellation der mittleren Wissenschaftslehre rekonstruiert werden konnte, zusammenfassend in zwei Hinsichten artikulieren. Der entscheidende Fortschritt, zu dem Fichte durch die Erneuerung der Ichkonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre zum unveränderten Zweck der absoluten Vernunftwissenschaft gelangt, besteht einerseits in der Aufklärung der inneren Konstitution des Vernunftprinzips durch die systematische Entwicklung einer spekulativen Theorie der

⁴²² Diese Skizze wird in zwei Fassungen erhalten. Die erste wird in der *Gesamtausgabe* auf Ende März 1804 datiert (GA II/7: 246-248) und die zweite ist Teil eines am 23. Juni 1804 verschickten Briefs (GA III/5: 224-248). Zum Hintergrund und Inhalt dieser Skizze vgl. Zöller 2023.

Einheit, und andererseits in der Neugründung des Systems einer transzendentalen Erfahrungstheorie durch eine einheitstheoretisch fundierte Lösung zum Problem der *Vermittlung*.

2.) In diesem Kapitel wird die im 2. Kapitel formulierte These systematisch begründet, dass der Zusammenhang von Tathandlung und Selbstbewusstsein im Ichprinzip der frühen Wissenschaftslehre aus einheitstheoretischer Sicht den Keim für die Weiterentwicklung der mittleren Wissenschaftslehre darstellt, die in die Konstruktion des Verhältnisses vom Absoluten und Wissen bzw. der Erscheinung des Absoluten mündet. Das besagt gewiss nicht, dass Fichte den Implikationen dieses einheitstheoretischen Zusammenhangs in der Binnenstruktur des Ich in der frühen Wissenschaftslehre überhaupt keine Aufmerksamkeit schenkt. Im Gegenteil ist er im Ausgang von der Konstruktion des absoluten Ich in der *GWL* in der späteren Phase seiner Jenaer Zeit – in der *WLnM* – zu der deutlichen Einsicht gekommen, dass die Struktur des unmittelbaren Selbstbewusstseins das Ich zu einer „ursprünglichen Duplicität, der Subjectobjectivität“ (IV/3: 475) macht. Damit tritt diese konstitutive Selbstdifferenz aber in ein Spannungsverhältnis mit der reinen unterschiedslosen Einheit des absoluten Ich ein, die in der *GWL* in Anspruch genommen wird. Diese Spannung hat Fichte in weiteren Überlegungen an der Schwelle zur mittleren Wissenschaftslehre dadurch in einer einheitlichen Konzeption zu domestizieren versucht, dass zwischen der reinen Einheit des Ich und seiner unmittelbaren Selbstdifferenzierung als dem „Wesen“ und der „Form“ des Ich unterschieden wird: „Das innerste Wesen des Selbst in Absolutheit, seine Form Zurückgehen in sich.“ (II/5: 363) Die „Absolutheit“ steht hier für die reine Einheit der Tathandlung und das „Zurückgehen in sich“ die selbstdifferenzierende Einheit des Selbstbewusstseins. Der Zusammenhang von Einheit und Differenz wird zugleich in der Struktur des Selbstbewusstseins verortet, sofern für Fichte kein anderes Absolutes als das Selbstbewusstsein möglich ist: „Es, dieses unmittelbare Selbstbewußtseyn, ist das *höchste* absolute, in welchem alles andere befaßt ist.“ (II/5: 340) Dabei bleibt aber letztlich unklar, wie die Absolutheit im Sinne der reinen Einheit des Ich bzw. der Vernunft mit der inneren Selbstdifferenz des Selbstbewusstseins zusammenzudenken ist.

Aus dieser Sicht erbringt die explizit einheitstheoretisch ausgerichtete Konstruktion des Verhältnisses vom Absoluten und Wissen in der mittleren Wissenschaftslehre überraschenderweise eben den Nachweis, dass das Selbstbewusstsein – nun als Grundstruktur des Wissens verstanden – das höchste Absolute ist. Dies geschieht einerseits paradoxerweise dadurch, dass das Wissen als Erscheinung des Absoluten „durch sich selber auf Absolutheit Verzicht thut“ (II/7: 357), d. h. dass es sich vom Absoluten als solchen abgrenzt und

unterscheidet, aber andererseits zugleich so, dass es sich gerade in dieser Unterscheidung als das Relations- und Vermittlungsprinzip bewusst wird, kraft dessen diese Relation zum Absoluten erzeugt und legitimiert wird. Einheitstheoretisch gesprochen begründet Fichte durch diese Konstruktion die Einsicht, dass das Prinzip der Wissenschaftslehre zwar *nicht ohne* eine reine unterschiedslose Einheit sein kann, selbst aber *nicht nur* diese Einheit sein kann. Das Verhältnis vom Absoluten und Wissen klärt damit die innere Einheitskonstitution des Ich bzw. der Vernunft so auf, dass es sich als die selbstbewusste Einheit von Absolutheit und Selbstbewusstsein, d. h. in der Tat als eine in sich begründete *ursprüngliche Duplizität* erweist. Die Vernunft *ist* im Sinne sowohl das Absolute wie das selbstbewusst gewordene Selbstbewusstsein des Absoluten: „Die absolute Vernunft ist das *absolute* (durchgeführte) Intelligiren ihrer selber, und Selbstintelligiren, als solches, ist Vernunft.“ (II/8: 414)

Demnach ist die Grundlegungsbewegung der mittleren Wissenschaftslehre nicht nur aus dem Ansporn zu verstehen, das die von Fichtes Kritikern ausgehenden Herausforderungen für Fichte darstellten. Denn in seinem Versuch, auf diese Herausforderungen zu reagieren, assimiliert Fichte nicht nur Elemente konkurrierender Theorieangebote, sondern er rekurriert zugleich auf Theorieressourcen, die in seiner ursprünglichen Konzeption enthalten, aber nicht schon in allen Implikationen durchdacht sind.

3.) Die Aufklärung der inneren Selbstkonstitution des transzendentalen Vernunftprinzips bildet zweifellos einen Hauptertrag der Entwicklung der Einheitsproblematik in der mittleren Wissenschaftslehre. In diesem Maß kann diese Entwicklung aus dem Versuch Fichtes verstanden werden, die prinzipientheoretische Grundlage des transzendentalen Systems zu vertiefen. Eine solche Vertiefung ist kein Selbstzweck. Sie dient vielmehr letztlich nur dazu, die Erklärungskraft eines philosophischen Systems zu sichern, das die menschliche Erfahrung in ihrer gesamten Tragweite auf vernünftiger Grundlage zu erschließen und zu orientieren vermag. Der Totalitätsanspruch in Fichtes Systemkonzeption resultiert aus keinem theoretischen Glasperlenspiel, sondern ist an die praktische Bestimmung der Vernunftwissenschaft gebunden. Aber um diesen Anspruch in voller theoretischer Verantwortung aufrechtzuerhalten, muss die Vermittlungsfähigkeit des Vernunftprinzips evident aufgewiesen werden. Denn ein Prinzip ist nur das, was es ist, wenn es Prinzip von einem anderen ist, das nicht Prinzip ist. Das Verhältnis vom Prinzip und Prinzipiat muss aus dem Prinzip erklärbar sein, wenn die Prinzipienfunktion eines Prinzips begründet werden soll. Kann das Prinzip aber nur in absoluter Einheit gefasst werden, so stellt sich die Frage, wie der Übergang vom Einen zum Allem, von Absolutheit zur Endlichkeit und von Einheit zur

Mannigfaltigkeit möglich ist. Mit anderen Worten ist das Problem der Vermittlung eine unabdingbare Bedingung der Verwirklichung der Vernunftwissenschaft.

Im Unterschied zum Problem der inneren Einheitskonstitution des Prinzips, das in der frühen Wissenschaftslehre als Implikation hintergründig bleibt, wird das Vermittlungsproblem bereits in der frühen Wissenschaftslehre ausdrücklich formuliert und dessen Lösung erstrebt. Fichte formuliert dieses Problem durchaus im Einklang mit der Kernfrage der klassischen Metaphysik, wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorzugehen vermag: „Man kann die gesamte Aufgabe der Wissenschaftslehre so ausdrücken: Wie kommt das Ich dazu aus sich selbst hervorzugehen?“ (IV/3: 484, vgl. I/2: 404-405, III/5: 345). Aus dieser Fragestellung entwickelt Fichte in der frühen Wissenschaftslehre eine komplexe und weitreichende Theorie der Erfahrungswelt, die die Korrelation von Ich und Welt zum Grundthema macht und daher mit einer Theorie der weltbezogenen Subjektivität zusammenfällt.

Diese im Zentrum der frühen Wissenschaftslehre stehende Theorie ist aber selbst keine Antwort auf die Frage nach dem „Herausgehen“ des Ich als höchsten Einheitsprinzips aus sich selbst, sondern setzt eine solche Antwort voraus. Diese Frage, die Fichte in der *GWL* und in der *WLn* unterschiedlich beantwortet, verrät eine zentrale Schwierigkeit, die in der frühen Wissenschaftslehre grundsätzlich ohne Lösung bleibt. Die reinste Form dieser Schwierigkeit lässt sich an einer Formulierung Fichtes in seinen frühen Meditationsnotizen noch vor der Entstehung der Wissenschaftslehre ablesen. Hier heißt der Satz „Ich ist fürs Ich als Realität gegeben“ der „Grundsatz der Ganzen Wesenslehre“ und der Satz „Im Ich ist Ich entgegengesetzt dem Nicht-Ich“ der „Grundsatz der Beziehungswesenslehre“ (II/3: 91). Das Ich wird demnach als „Wesen“ und das Nicht-Ich als „Beziehungswesen“ gefasst. Die Unterscheidung beider besagt, dass das Wesen in sich beziehungslos ist. Dadurch entsteht die folgende Dilemma: Ginge das Wesen aus sich zum Beziehungswesen heraus, so wäre es kein Wesen mehr; bliebe es aber schlechthin beziehungslos, so könnte seine Unterscheidung vom Beziehungswesen, die es zwangsläufig in eine Beziehung zum letzteren setzt, nicht einmal formuliert werden. Die Vermittlung beider ist entweder immer schon vorausgesetzt oder schlicht unmöglich.

In dieser Problemlage kann die Einsicht, dass das Ich in der Einheit vom Absoluten und seiner Erscheinung besteht, zur Rettung kommen. Denn nach diesem in der mittleren Wissenschaftslehre erreichten Verständnis des Ich ist das Ich in sich, d. h. ohne zu einem Anderen außer sich hervorzugehen oder in seine Negation zu übergehen, die Einheit von Einheit und Disjunktion, die selbstdifferenzierende Einheit von reiner differenzlosen Einheit und selbstdifferenzierender Einheit. Mit anderen Worten ist das Ich weder bloßes Wesen noch bloßes Beziehungswesen, sondern Wesen und Beziehungswesen in einem, d. h. ein *absolutes*

Beziehungswesen, dessen Beziehung zum beziehungslosen Wesen in seiner Selbstbeziehung impliziert wird. Nach der in diesem Kapitel vorgelegten Argumentation entspricht diese Beziehung eben dem Zusammenhang von Tathandlung und Selbstbewusstsein im absoluten Ich der frühen Wissenschaftslehre, den Fichte in der mittleren Wissenschaftslehre durch die einheitstheoretische Konstruktion des Verhältnisses vom Absoluten und Wissen bzw. Erscheinung expliziert und in aller seiner Komplexität durcharbeitet. Das Ergebnis davon aber ist einfach. Versteht man das Absolute als Wesen und das Ich als Beziehungswesen, so ist das *absolute Ich* buchstäblich die Einheit beider.

Es kann demnach verstanden werden, wie Fichte um 1804 zur Auffassung kommt, dass sich die Wissenschaftslehre endlich nach dem Totalitätsanspruch verwirklichen kann, den sie von vornherein als absolute Vernunftwissenschaft erhoben hat. Seine Ankündigung des neuen Vortrags der Wissenschaftslehre im Januar 1804 lautet: „Der Unterschriebene erbietet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrage der *Wissenschaftslehre*, d. h. der vollständigen Lösung des Räthsels der Welt und des Bewußtseyns, mit mathematischer Evidenz.“ (II/7: 49) Diese Auffassung liegt darin begründet, dass durch die Vertiefung eines zentralen Strukturgedankens aus seiner früheren Selbstbewusstseinstheorie in der neuen Theorie des Wissens als Erscheinung, d. h. des Gedankens einer *Selbstvermittlung der absoluten Einheit*, die Vermittlung von absoluter Einheit und absoluter Mannigfaltigkeit prinzipiell freigesetzt wird. Mit anderen Worten werden die Vermittlungsfähigkeit und die Prinzipienfunktion des transzendentalen Prinzips, sei es Ich, Vernunft oder Wissen zu nennen, dadurch gewährleistet, dass es sich in sich gegenüber seiner eigenen unvermittelbaren Absolutheit vermittelt und als absolute Vermittlung auszuweisen vermag.

Der Weg dazu war lang. Es kostete Fichte zehn Jahre seit seiner ursprünglichen Konzeption um 1794/95, zur Klärung seiner Einsicht in das Ich in einer Form zu gelangen, durch welche die prinzipientheoretischen Grundlagen der Vernunftwissenschaft sichergestellt werden. Die Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 zeigen zudem, dass die ungeheure Komplexität dieser Grundlagen bedingt, dass die Rückkehr zur systematischen Begründung der menschlichen Erfahrung jeweils erst zum Ende der vollen Entfaltung der „*philosophia prima*“ (II/8: 406) in einer Skizze ihres Grundgerüsts erfolgen kann. Doch auch hier bleibt die „*strenge reinste Wissenschaft*“ (II/7: 235) nach wie vor an den Zweck gebunden, das Selbstverständnis menschlichen Lebens aus der Einheit der Vernunft zu ermöglichen. Folgt man der in diesem Kapitel vorgelegte Argumentation, so geht Fichtes spekulative Neugründung der transzendentalen Philosophie im Grunde aus dem Nachdenken über die

ursprüngliche Wahrheit dessen hervor, was der Autor der *WL-1804/II* als „die einzige Ausbeute [...] meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens“ bezeichnet: „das Wörtlein *Ich*“ (II/8: 17).

Schluss

Was heißt es, dass die Transzendentalphilosophie einer spekulativen Grundlegung bedarf und worin besteht eine solche Grundlegung? Die vorliegende Arbeit ist der Aufgabe nachgegangen, die Idee einer solchen Grundlegung anhand der Entwicklung von Fichtes Wissenschaftslehre von 1801-05 zur Geltung zu bringen. Die Rekonstruktion dieser Entwicklung brachte eine Problemkonstellation ans Licht, aus der die methodischen und systematischen Neuansätze der Wissenschaftslehre zu dieser Zeit als integrale Bestandteile einer solchen Grundlegung verstanden werden können. Im Schluss dieser Arbeit sollen diese Probleme und Ansätze noch einmal zusammengefasst und in ihrer systematischen Bedeutung reflektiert werden.

Die Probleme, die explizit oder implizit im Hintergrund von Fichtes Versuch in den Jahren 1801-05 stehen, der Wissenschaftslehre eine neue Grundlegungsform zu geben, gehören einer theoretischen Ordnung, die gegenüber der in der Wissenschaftslehre von 1794-1800 entwickelten Form der Transzendentalphilosophie neu ist. Die Entstehung dieser Probleme, der Verlauf und die Ergebnisse von Fichtes Umbildung der Wissenschaftslehre wurden im ersten Kapitel historisch rekonstruiert. Im zweiten Kapitel wurde dann gezeigt, dass die besagten Probleme insofern eine neue Reflexionsdimension in Fichtes Konzeption der Transzendentalphilosophie eröffnen, als sie die Begründetheit des *Prinzips* der Transzendentalphilosophie aus sich heraus in Frage stellen. In Jacobis und Schellings Fichte-Kritik betreffen sie die ursprüngliche Realität und den Zusammenhang von Absolutheit und Subjektivität im Prinzip. Anhand von Fichtes ursprünglicher Konzeption des absoluten Ich konnte zudem gezeigt werden, dass die innere Einheitsform des Prinzips eine Grundspannung in sich enthält. Weil sich die Konzeption dieses Prinzips in der frühen Wissenschaftslehre in erster Linie mit der Aufgabe verbindet, die Grundstrukturen der wirklichen Erfahrungswelt aus dem Prinzip abzuleiten, ist sie nicht darauf ausgelegt, diese Art Probleme zu thematisieren. Benötigt ist hierfür vielmehr eine Reflexion auf die Selbstkonstitution des transzendentalen Prinzips, die aufgrund dessen, dass das Prinzip bereits in Bezug auf die Erfahrung eine ermöglichende Funktion erfüllt, die Selbstermöglichung des transzendentalen Prinzips besagt. Die spekulativen Probleme der transzendentalen Prinzipientheorie führen zur Aufgabe ihrer reflexiven und autonomen Selbstbegründung.

Eine solche Begründung verlangt eine entsprechende methodische Grundlage. Die Selbstbegründung des transzendentalen Prinzips kann nicht in der Form einer Theorie erfolgen, die bloß über das Prinzip Aussagen treffen und die eigene operative Voraussetzung

unthematisiert lässt. Die Wissenschaftslehre muss vielmehr zur Selbsterkenntnis des transzendentalen Prinzips werden. Die unhintergehbare epistemische Reflexivität des Prinzips wird ab der *WL-1801/02* durch den Begriff des Wissens zum Ausdruck gebracht. Das dritte Kapitel rekonstruierte die Entwicklung dieser methodischen Erneuerung. Nimmt Fichte bereits in der *WL-1801/02* die methodische Selbstreflexivität der prinzipientheoretischen Begründung in Anspruch, so entwickelt sich eine Verfahrensweise, die jenen Anspruch zur verwirklichen erstattet, erst in der Wissenschaftslehre von 1804-05. Diese besteht in einer selbstreflexiven Praxis der philosophierenden Tätigkeit, die eine systematische Integration von Methode und Sache, theorisierendem Subjekt und theoretischem Gegenstand, Wissenschaftslehre und Wissen in der Wissenschaftslehre ermöglicht. Die Wissenschaftslehre ist auf dieser Basis keine bloße Gedankenkonstruktion über für sich bestehende Sachverhalte, sondern eine sich selbst als solche reflektierende Gedankenkonstruktion, in der das Wissensprinzip dadurch zu sich selbst kommt, dass sich die Konstruktion von sich selbst als der Selbstkonstruktion des Prinzips bewusst wird. Die Selbstbegründung des transzendentalen Prinzips wird so operativ fundiert.

Die Ausführung dieser Begründungsaufgabe in der mittleren Wissenschaftslehre zeichnet sich inhaltlich dadurch aus, dass sie zu zwei systematisch miteinander verbundenen, argumentativ aber voneinander unterscheidbaren Theorieansätzen führt. Das Begriffspaar vom Absoluten und seiner Erscheinung, das zuerst in Fichtes Briefwechsel mit Schelling um 1802 formuliert, aber erst parallel mit der methodischen Erneuerung der Wissenschaftslehre von 1804-05 systematisch zum Tragen kommt, bietet für diese Unterscheidung einen Anhaltspunkt. Die sich um das Absolute zentrierenden Überlegungen verdichten sich gegenüber dem Zweifel an der Realität und der Unbedingtheit des transzendentalen Prinzips zu einer anti-skeptischen Argumentationsstrategie. Im Unterschied dazu bringen die mit der Bestimmung des Wissens als Erscheinung und Bild verbundenen Gedankenlinien das gesamte Begründungsprogramm der Wissenschaftslehre in einer anti-dogmatischen Richtung zu einem systematischen Abschluss. Das vierte Kapitel widmete sich dem ersteren, und das fünfte Kapitel dem letzteren Ansatz.

Mit Blick auf die bisher rekonstruierte Problemlage und die methodische Eigenart der mittleren Wissenschaftslehre wurde das Absolute nicht als das neue Prinzip der Wissenschaftslehre, sondern als der Ausdruck für einen diskursiv unbestimmbaren Aspekt des Wissensprinzips, d. h. für die unmittelbare Realität ihrer Tätigkeit im vierte Kapitel in den Blick gebracht. Die anti-skeptische Funktion von Fichtes Theorie des Absoluten besteht darin, diese Realität aufzuweisen, ohne sie auf einen Gedankeninhalt zu reduzieren. Da diese Realität nicht als Inhalt des Denkens identifizierbar ist und nur im Denken vollzogen werden kann,

stellt sich die Aufgabe einer Selbstkritik des transzendentalen Denkens, mittels derer das Absolute als die tätige Realität des Wissens im Medium des Denkens artikuliert werden kann. Das vierte Kapitel rekonstruierte die begrifflich und argumentativ unterschiedlich ausgestalteten Argumentationslinien in der *WL-1801/02*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805* und zeigte auf, dass sie eine Entwicklung hin zu einem gemeinsamen Ziel bilden. In der *WL-1801/02* wurden die Konzeption des Absoluten als reine Tätigkeit bzw. reines Leben und die Aufgabe einer Selbstkritik des philosophierenden Denkens in der „Einleitung“ entworfen, während die Konzeption des absoluten Seins und die selbstnegierende Reflexion des Wissens im Haupttext lediglich Teilaspekten des im „Einleitung“ entworfenen Programms entsprechen. Dies ließ sich aus dem Blickwinkel der *WL-1804/II* aus der methodischen Unterentwicklung der *WL-1801/02* verständlich machen. Die *WL-1804/II* entfaltet dagegen die Selbstkritik des Denkens systematisch am Ort des faktisch philosophierenden Subjekts und führt durch die Analyse und die Suspendierung aller Vermittlungsformen im Wissen zum Vollzug einer absoluten Einsicht, in der der philosophierende Subjekt und das Absolute performativ ineinander aufgehen. Dieselbe Konzeption des Absoluten als Sein und Leben kommt auch in der *WL-1805* in einer anderen Darstellungsform zum Ausdruck. Nicht an und für sich in einer absoluten Einsicht, sondern im ursprünglichen Verhältnis zu seiner Selbstdarstellung im Wissen wird das Absolute in seiner Unsichtbarkeit sichtbar gemacht. Der Kernpunkt dieser unterschiedlichen Darstellungen von Fichtes Absolutheitskonzeption wurde schließlich im Gedanken der absoluten Immanenz zusammengefasst: Das Absolute lässt sich als Realität nur in der reinen Immanenz des Wissensvollzugs bewahrheiten, als Immanenz steht es aber konstitutiv im diskursiv bestimmbareren Verhältnis zum Wissen als seiner Äußerung.

Die damit geschlagene Brücke zur Erscheinungsproblematik wurde im fünften Kapitel systematisch aufgegriffen. Die Rekonstruktion von Fichtes Theorie der Erscheinung in der *WL-1804/I*, der *WL-1804/II* und der *WL-1805* zielte insgesamt auf den Nachweis, dass die Bestimmung des Wissens als Erscheinung die positive Bestimmung des transzendentalen Prinzips der Wissenschaftslehre darstellt, und dass die Theorie der Erscheinung folglich als die umfassende und letztbegründende Systemform der Wissenschaftslehre angesehen werden kann. Der anti-dogmatische und erkenntniskritische Charakter dieses Begründungsansatzes lässt sich darin erblicken, dass er sich gegen reflexiv bzw. performativ nicht rechtfertigbare Voraussetzungen in der Argumentation der gegnerischen wie der eigenen Position richtet und nach der Einheit von Tätigkeit und Wissen im Prozess philosophischer Begründung fragt. Die Ausarbeitung der Erscheinungsproblematik in der *WL-1804/I* ist in dieser Hinsicht für ihre methodische Akzentuierung bedeutend. Anhand der Selbstverdoppelungsstruktur der

Erscheinung und der umfassenden Relationalität des Bilds konnte gezeigt werden, dass die Entwicklung des im dritten Kapitel rekonstruierten Ansatzes der performativen Reflexionspraxis in der Wissenschaftslehre dieser Zeit auf die systematische Selbstexplikation des Wissens als Erscheinung zurückgeführt werden kann. Die Rekonstruktion der *WL-1804/II* fuhr mit der Folgeproblematik aus der Einsicht in das Absolute fort und zeigte auf, dass der Gedankengang im zweiten Teil der *WL-1804/II* die Begründung der Absolutheitstheorie und die Selbstbegründung der Wissenschaftslehre in einem umfassenden Reflexionsprozess liefert. Darin konnte das im Begriff der Erscheinung ausgedrückte Darstellungsverhältnis als die zentrale Vermittlungsinstanz zwischen dem Absoluten, dem absoluten Wissen als Erscheinung des Absoluten, der Wissenschaftslehre als transzendentelem Wissen und dem in wirklichen Leben existierenden Subjekt des Philosophierens bestimmt werden. Als Resultat dieses Reflexionsprozesses konnte das Prinzip der Wissenschaftslehre in der Figur der absoluten Erscheinung identifiziert und zugleich als das selbstdifferenzierende Prinzip der absoluten Einheit ausgewiesen werden. Die Vermittlung vom Absoluten und Wissen und von der Einheit des Wissens als Erscheinung des Absoluten und der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt steht auch im Zentrum der Weiterentwicklung der Erscheinungsproblematik in der *WL-1805*. Beide Verhältnisse werden im Wissen als der selbstrepräsentierenden Repräsentation des Absoluten lokalisiert und durch dessen Selbstvermittlung legitimiert, sodass das Wissen sich eben in seiner ontologischen Nicht-Substantialität als das absolute Relationsprinzip der Transzendentalphilosophie erweist. In diesem Licht endete die Rekonstruktion der Erscheinungsproblematik im fünften Kapitel mit dem Fazit, dass das Wissen als Erscheinung deshalb das nicht-dualistische und zugleich nicht-dogmatische Prinzip der Wissenschaftslehre darstellt, weil es absolute Einheit in der Form absoluter Relation ist.

Mit der Rekonstruktion beider Grundlegungsansätze der mittleren Wissenschaftslehre ist die Darstellung von Fichtes spekulativ erneuerter Prinzipienkonzeption von 1801-05 beendet. Das sechste Kapitel führt diese Konzeption dennoch in einem letzten Schritt weiter aus, indem es nach ihrem Verhältnis zu Fichtes früher Prinzipienkonzeption, d. h. zum Konzept des absoluten Ich in der *GWL* fragt. Damit wurde eine Grundfrage in der Forschung zur späten Wissenschaftslehre auf der Grundlage der in dieser Arbeit geleisteten Klärungen zur Entwicklung der mittleren Wissenschaftslehre aufgegriffen. Es wurde dafür argumentiert, dass die existierenden Ansätze zur Beantwortung dieser Frage unter einer verengten Sicht auf die mittlere Wissenschaftslehre leiden und die Vielschichtigkeit von Fichtes Gebrauch des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre außer Acht lassen. Gegen die These einer vollständigen Differenz und die einer vollständigen Identität des absoluten Ich in der *GWL* und

des Absoluten in der *WL-1804/II* plädierte das sechste Kapitel für eine Berücksichtigung jener Vielschichtigkeit und für eine dadurch informierte Neuinterpretation der Ichkonzeption der *GWL*. Die dafür vorgelegte Argumentation stützt sich einerseits auf die Konzeption des Absoluten als absoluter Immanenz und die Konzeption des Wissens als absoluter Relation, die sich aus der Rekonstruktionsarbeit des vierten und fünften Kapitels ergaben, und andererseits auf die Verbindung beider Grundlegungsgedanken der mittleren Wissenschaftslehre zur Problematik absoluter Einheit, die im zweiten Kapitel im Ausgang von der einheitstheoretischen Spannung im Konzept des absoluten Ich der *GWL* vorgeschlagen wurde. Die im zweiten Kapitel formulierte These, dass das absolute Ich der frühen Wissenschaftslehre als die Einheit von Tathandlung und Selbstbewusstsein die Einheit vom Absoluten und Wissen darstellt, konnte so im sechsten Kapitel anhand einer umfassenderen Sicht auf Fichtes Prinzipienkonzeption in der mittleren Wissenschaftslehre begründet werden.

Die Berücksichtigung von Fichtes Gebrauch des Ichbegriffs in der mittleren Wissenschaftslehre zeigte, dass Fichte das Wissen als solches, das Absolute als solches, und die Einheit beider im Wissen jeweils als Ich bzw. das absolute Ich bezeichnet. In einheitstheoretischer Sicht wurde das Wissen dabei als die selbstdifferenzierende Einheit von Identität und Differenz und das Absolute als reine differenzlose und relationslose Einheit bestimmt. Damit zeigte sich, dass die Vereinigung vom Absoluten und Wissen im absoluten Ich der mittleren Wissenschaftslehre mit der Vereinigung von Tathandlung und Selbstbewusstsein im absoluten Ich der frühen Wissenschaftslehre übereinstimmt. Dies konnte durch den Rückblick auf den ersten Grundsatz der *GWL* und auf die Vernunftkonzeption der frühen Wissenschaftslehre bestätigt werden: Das absolute Ich ist weder die ursprüngliche Duplizität des Selbstbewusstseins noch die absolute Einheit der Tathandlung, sondern die Einheit beider. Es hält ursprünglich die beiden Einheiten in sich, die in der mittleren Wissenschaftslehre in ein alles begründendes Verhältnis zueinander gebracht und allererst in ihrer Einheit begründet werden. Die Begründung dieser Einheit ist die spekulative Grundlegung der Transzendentalphilosophie.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

a) Fichte

GA Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I. Werke; II. Nachgelassene Schriften; III. Briefe; IV. Kollegnachschriften, hg. v. der Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1962-2012.

(Zitiert nach Reihe-, Band- und Seitennummer, z. B. II/8: 20.)

GWL *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*

WL-1801/02 *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*

WL-1804/I *Vorlesungen der W.L. im Winter 1804*

WL-1804/II *Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804]*

WL-1804/III *3ter Cours der W.L. 1804*

WL-1805 *4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen im Sommer 1805*

- *Erste Wissenschaftslehre von 1804*. Hrsg. v. Hans Gliwitzky. Stuttgart, Kohlhammer 1969.
- *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*. Hrsg. v. Reinhard Lauth. Hamburg, Meiner 1977.
- *Wissenschaftslehre 1805*. Hrsg. v. Hans Gliwitzky. Hamburg, Meiner 1984.
- *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 18. Juni*. Hrsg. v. Reinhard Lauth und Joachim Widmann. Hamburg, Meiner 1986.
- *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Hrsg. v. Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1978-1992.
- *Schelling – Fichte Briefwechsel*. Hrsg. v. Hartmut Traub. Neuried, ars una 2001.
- *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre oder die sogenannte Wissenschaftslehre nova methodo (1796-1799)*. Hrsg. v. Maurizio Maria Malimpensa und Ives Radrizzani. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2025.

b) Kant

- AA Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, I. Abteilung: Werke (Bd. 1-9); II. Abteilung: Briefwechsel (Bd.10-13); III. Abteilung: Nachlaß (Bd. 14- 23); IV. Abteilung: Vorlesungen (Bd. 24-29), hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*, AA 4 (1. Aufl.); AA 3 (2. Aufl.).

c) Jacobi

- JWA Friedrich Heinrich Jacobi Werke: *Werke*. Gesamtausgabe. Hrsg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg 1998-2007.

d) Schelling

- HKA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*, I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe, hg. v. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff.

e) Hegel

- GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein- Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg 1968ff.

f) Weitere Siglen

- HA Johann Wolfgang von Goethe: *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hrsg. v. Erich Trunz. München 1981-2002.
- StA Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, 15 Bde., hg. v. Friedrich Beißner/Adolf Beck/Ute Oelmann. Stuttgart 1943-1985.

Weitere Literatur

- Acosta, Emiliano. 2025. „Wissenschaftslehre 1805.“ In *Johann Gottlieb Fichte. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. Matteo Vincenzo d’Alfonso und Christian Klotz. Baden-Baden, Nomos, 339-348.
- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Allison, Henry E. 2015. *Kant’s Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford, Oxford University Press.
- Asmuth, Christoph. 1997. „Die Lehre vom Bild in der Wissenstheorie Johann Gottlieb Fichtes.“ In *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Hrsg. v. Christoph Asmuth. Amsterdam, Grüner, 268-299.
- . 1999. *Begreifen des Unbegreiflichen. Die Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart/Bad Cannstatt.
- . 2000. „Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807.“ *Fichte-Studien* 17, 269-282.
- . 2007. „Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie.“ *Fichte-Studien* 31, 45-58.
- . 2009. „Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit.“ *Fichte Studien* 34, 49-66.
- . 2011. „Fichte und das Absolute. Ein grundlegendes Missverständnis der späten Wissenschaftslehren J. G. Fichtes.“ In *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*. Hrsg. v. Elena Ficara. Würzburg, Königshausen & Neumann, 315-327.
- . 2018. „Endliche Vernunft – Fichtes Programm der Wissenschaftslehre.“ In *Fichte im Streit. Festschrift für Wolfgang Janke*. Hrsg. v. Hartmut Traub, Alexander Schnell, Christoph Asmuth. Würzburg, Königshausen & Neumann, 11-22.
- Barth, Roderich. 2004. *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewußtsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- . 2007. „Wahrheit als Sein von Einheit. Die gewißheitstheoretische Reformulierung des absoluten Wahrheitsbegriffs in Fichtes Phänomenologie von 1804-II.“ *Fichte-Studien* 31, 103-115.
- . 2009a. „Der Stifter der Transscendental-Philosophie Wahrheitsstheoretische Implikationen einer Kantwürdigung Fichtes.“ *Fichte-Studien* 33, 111-126.

- . 2009b. „Absolutheitstheorie und Gottesgedanke. Beobachtungen zum ‚Grundsatz‘ der Wissenschaftslehre 1804/II.“ In *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. v. Jean-Christophe Goddard und Alexander Schnell. Paris, Vrin, 149-159.
- Barth, Ulrich. 1992. *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung in ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*. Berlin/New York, De Gruyter.
- . 1999. „Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen.“ In *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. Hrsg. v. Klaus-M. Kodalle und Martin Ohst. Würzburg, Königshausen & Neumann, 101-123.
- Baumanns, Peter. 1990. *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg/München, Karl Alber.
- Baumgartner, Hans M. 1980. „Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34 (3), 321-342.
- Beeler-Port, Josef. 1997. *Verklärung des Auges. Konstruktionsanalyse der ersten Wissenschaftslehre J. G. Fichtes von 1804*. Bern, Peter Lang.
- Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bertinetto, Alessandro. 2007. „Genèse et récursivité: la déduction des catégories dans la Doctrine de la Science 1805 de J.G. Fichte.“ *Révue de Métaphysique et de Morale* 3 (4), 521-553.
- . 2016. „Das Bild als Durch-Einheit: Das Bild und die Wissenschaftslehre.“ *Fichte-Studien* 42, 67-76.
- Bickmann, Nicolas. 2023. *Spannung des Bewusstseins. Die Einheit des Ich in Fichtes Frühphilosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Binkelmann, Christoph. 2009. „»Die absolute Relation ist das Licht.« Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre.“ *Fichte-Studien* 34, 67-87.
- Brachtendorf, Johannes. 1995. *Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*. Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- . 2003. „Der erscheinende Gott.“ *Fichte-Studien* 20, 239-251.

- Breazeale, Daniel. 1998. „Fichte’s nova methodo phenomenologica: On the methodological role of ‘intellectual intuition’ in the later Jena Wissenschaftslehre.“ *Revue internationale de philosophie*, 52 (4), 587-616.
- . 2000. „Die Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre (1800): Letzte ‚frühere‘ oder erste ‚spätere‘ Wissenschaftslehre?“ *Fichte-Studien* 17, 43-67.
- . 2013. *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte’s Early Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- . 2018. „Expanding the *Wissenschaftslehre* 1799-1802: Strategic Makeover or Neubau?“ In *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung. System der Vernunft*, Bd. IV. Hrsg. v. Violetta L. Waibel, Christian Danz und Jürgen Stolzenberg. Hamburg, Meiner, 31-58.
- Brüggen, Michael. 1979. *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801/02 entstandenen Fassungen*. Hamburg, Meiner.
- Carl, Wolfgang. 1989. *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cürsgen, Dirk. 2003. „Die Unbegreiflichkeit des Absoluten. Zur neuplatonischen Henologie und ihrer Wirksamkeit im Denken Fichtes.“ In *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. v. Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell. München/Leipzig, Saur, 91-118.
- D’Alfonso, Matteo Vincenzo. 2005. *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*. Amsterdam/New York, Rodopi B. V.
- Drechsler, Julius. 1955. *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Dürr, Suzanne. 2018. *Das „Princip der Subjektivität überhaupt“. Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*. Paderborn, Fink.
- Falk, Hans-Peter. 1995. „Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriffs in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805.“ *Fichte-Studien* 7, 49-57.
- Frank, Manfred. 1985. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- . 1987. *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Fuchs, Erich. 1984. „Zu Fichtes Tätigkeit in Erlangen.“ In *Wissenschaftslehre 1805*. Hrsg. v. Hans Gliwitzky. Hamburg, Meiner, LXXVII-LXXXII.
- . 2025. „Fichtes Leben. Unbeirrbares Streben nach Wissen und Weisheit.“ In *Johann Gottlieb Fichte. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. Matteo Vincenzo d’Alfonso und Christian Klotz. Baden-Baden, Nomos, 21-55.
- Fulda, Hans Friedrich. 2015. „Ein neues Konzept für die Darstellung einer Philosophie-Epoche: Walter Jaeschke und Andreas Arndt über die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant.“ *Hegel-Studien* 48, 187-208.
- Gadamer, Hans-Georg. 1972. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Galland-Szymkowiak, Mildred, Chédin, Maxime, und Weiß, Michael Bastian (Hrsg.). 2010. *Fichte – Schelling: Lectures croisées/Gekreuzte Lektüren*. Würzburg, Ergon.
- Gao, Hui. 2024. *Fichtes Sprachlehre als Grundlage der Bewusstseinstheorie*. Dissertation. Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Girndt, Helmut. 1997. „Das ‚Ich‘ des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre 1804².“ *Fichte-Studien* 10, 319-334.
- . 1999. „Die *Nova Methodo* zwischen der *Grundlage* von 1794 und der Wissenschaftslehre von 1804.“ *Fichte-Studien* 16, 57-68.
- . 2009. „»Ich«: Im Licht der Wissenschaftslehre von 1805.“ *Fichte-Studien* 34, 31-47.
- Gliwitzky, Hans. „Einleitung.“ In *Wissenschaftslehre 1805*. Hrsg. v. Hans Gliwitzky. Hamburg, Meiner, VII-LXXIV.
- Gloy, Karen. 1981. *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des „und“*. Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne. Berlin, New York. De Gruyter.
- . 1982. „Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1), 25-48.
- . 1984. „Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794“ *Philosophisches Jahrbuch* 91 (2): 289-307.
- Goddard, Jean-Christoph. 2009. „Réflexivité, affectivité et anéantissement de soi. De la *Wissenschaftslehre* de 1805 à l’*Anweisung zum seligen Leben* de 1806.“ *Fichte-Studien* 34, 221-233.

- Gueroult, Martial. 1930. *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Band 1-2. Paris, Les Belles Lettres.
- Görland, Ingrid. 1973. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Henrich, Dieter. 1966. „Fichtes ursprüngliche Einsicht.“ In *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Hrsg. v. Dieter Henrich und Hans Wagner. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 188-232.
- . 1991. *Konstellationen. Probleme und Debatte am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart, Klett Cotta.
- . 1992. *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart, Klett Cotta.
- . 2003. *Between Kant and Hegel: Lectures of German Idealism*. Cambridge, Harvard University Press.
- . 2004. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790-1794*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- . 2019. *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Hindrichs, Gunnar. 2006. „Der Standpunkt des natürlichen Denkens. Fichtes *Bestimmung des Menschen* in der Auseinandersetzung mit der ‚Unphilosophie‘ Jacobis“. In *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. v. Birgit Sandkaulen. Würzburg, Königshausen & Neumann, 109-129.
- . 2008. *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- . 2021. „Nihilismus.“ In *Jacobi und Kant*. Hrsg. v. Birgit Sandkaulen und Walter Jaeschke. Hamburg, Meiner, 141-156.
- Hirsch, Emanuel. 1914. *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoffmann, Thomas Sören. 2016. „Warum Fichte? Ein Plädoyer für das transzendentalphilosophische Denken mit Blick auf die *Wissenschaftslehre* von 1812.“ In *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1812. Vermächtnis und Herausforderung des transzendentalen Idealismus*. Hrsg. v. Thomas S. Hoffmann. Berlin, Duncker & Humblot, 9-25.
- . 2022. „Fichte und die Realität der Erscheinung.“ *Fichte-Studien* 51 (1), 107-121.

- . 2023. „Kann Vernunft erscheinen? Einige Thesen zu Fichtes Rationalismus.“ *Fichte-Studien* 52 (2), 351-371.
- Holz, Harald. 1975. „Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling.“ In *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hrsg. v. Manfred Frank und Gerhard Kurz. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 215-236.
- Horstmann, Rolf-Peter. 1991. *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Verlag Anton Hain.
- Hühn, Lore. 1992. „Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik.“ In *Erfahrungen der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. Markus Hattstein, Christian Christian Kupke, Christoph Kurth, Thomas Oser und Romano Poci. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 177–201.
- . 1994. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler.
- . 2005. „Die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels.“ *Fichte-Studien* 25, 93-111.
- Iber, Christian. 1999. *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Ip, Leonard. 2023. „Fichtes und Husserls transzendente Kritik der logischen Vernunft.“ *Fichte-Studien* 52 (2), 633-654.
- . 2024. „Rezension: Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken.“ *Fichte-Studien* 53 (1), 273-285.
- . 2025. „Sein.“ In *Johann Gottlieb Fichte. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. Matteo Vincenzo d’Alfonso und Christian Klotz. Baden-Baden, Nomos, 805-810.
- . 2026 (im Erscheinen). „Die Einheit des absoluten Ich in Fichtes Wissenschaftslehre 1794/95 und 1804-II.“ *Fichte-Studien* 55 (1).
- Ivaldo, Marco. 1987. *I principi del sapere: La visione trascendentale di Fichte*. Napoli, Bibliopolis.
- . 1996. „Transzendente Lebenslehre. Zur Königsberger Wissenschaftslehre 1807.“ *Perspektive der Philosophie* 22, 167-188.

- . 2004. „Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi.“ In *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hrsg. v. Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen. Hamburg, Meiner, 53-71.
- . 2009. „L'esistenza dell'assoluto. Sulla Dottrina della scienza 1805.“ *Rivista di Storia della Filosofia* 64 (2), 295-307.
- . 2011. „Wissen und Leben in Hinblick auf die Frage des 'Systems'. Jacobi und Fichte“. In: *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*
- . 2016a. „The Doctrine of Manifestation in Fichte's Principien (1805). Laval théologique et philosophique, 72, (1), 35–64.
- . 2016b. „Wesen und Grundstruktur der Erscheinung des Absoluten nach der Wissenschaftslehre von 1812“. In *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1812. Vermächtnis und Herausforderung des transzendentalen Idealismus*. Hrsg. v. Thomas S. Hoffmann. Berlin, Dunckler & Humblot, 55-67.
- . 2019. „Bilden als transzendentes Prinzip nach der Wissenschaftslehre.“ *Fichte-Studien* 47, S. 72–87.
- Jacobs, Wilhelm. 2012. *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*. Berlin, Insel.
- Jaeschke, Walter und Arndt, Andreas. 2012. *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München, C. H. Beck.
- Janke, Wolfgang. 1966. „Leben und Tod in Fichtes ‚Lebenslehre‘.“ *Philosophisches Jahrbuch* 74, 78- 98.
- . 1970. *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin, De Gruyter.
- . 1981. „Die Wörter ‚Sein‘ und ‚Ding‘ – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache.“ In *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hrsg. v. Klaus Hammacher. Hamburg, Felix Meiner, 49-67.
- . 1993. *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. Berlin/New York, De Gruyter.
- . 1999. *Johann Gottlieb Fichtes ›Wissenschaftslehre 1805‹. Methodisch-systematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2000. „Glauben und Wissen. Ein Beitrag zur Schellingkontroverse in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre 1805.“ In *Schelling zwischen Fichte und Hegel*. Hrsg. v. Christoph Asmuth, Alfred Denker, Michael Vater. Amsterdam, Grüner, 55-76.

- . 2001. „Der Platon tritt in jeder Stunde unverkennbar bei ihm hervor.“ Von der Erfahrung des Seins in Fichtes Vollendung des Platonischen Idealismus.“ In *Sein und Werden im Lichte Platons*. Hrsg. v. Elenor Jain, Stephan Grätzel. Freiburg/München, Karl Alber, 77-90.
- . 2009. *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam/New York, Rodopi B. V.
- Kisser, Thomas. „Darstellung der Wissenschaftslehre 1801/02.“ In *Johann Gottlieb Fichte. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. Matteo Vincenzo d’Alfonso und Christian Klotz. Baden-Baden, Nomos, 291-311.
- Klotz, Christian. 2002. *Selbstbewußtsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- . 2005. „Synthesis der Geisterwelt“. Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling.“ *Fichte-Studien* 25, 43-56.
- Kobusch, Theo. 2002, “Bedingte Selbstverursachung. Zu einem Grundmotiv der neuplatonischen Tradition.” In *Selbst - Singularität - Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum deutschen Idealismus*, Amsterdam, Grüner, 155-175.
- . 2014. „Das Johannesevangelium: Metaphysik der christlichen Philosophie: Von Origenes bis J. G. Fichte.“ *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 81 (2), 213-235.
- Kodalle, Michael und Ohst, Martin (Hrsg.). 1999. *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Lauth, Reinhard. 1964. „J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie.“ *Philosophisches Jahrbuch* 71 (2), 253-285.
- . 1975. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Freiburg/München, Karl Alber.
- . 1977, „Einleitung.“ In *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02*. Hrsg. v. Reinhard Lauth. Hamburg, Meiner.
- . 1990. „Fichte in den Jahren 1802 und 1803.“ In *Zur Architektonik der Vernunft*. Hrsg. v. Lothar Berthold. Berlin, De Gruyter, 489-512.
- Lang, Stefan. 2018. „Fichtes Begründung der Erscheinungslehre im Zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804.“ In *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung*.

- System der Vernunft*, Bd. IV. Hrsg. v. Violetta L. Waibel, Christian Danz und Jürgen Stolzenberg. Hamburg, Meiner, 59–79.
- . 2021. „Fichtes Regressargument und die Theorie des Selbstbewusstseins: Kritische Überlegungen zu Tobias Rosefeldts Interpretation.“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 68 (2), 580-598.
- . 2022. „Performatives Ich. Henrich über das Sich-Setzen des Ich in Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘.“ In *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*. Hrsg. v. Manfred Frank und Jan Kuneš. Berlin, J. B. Metzler, 245-266.
- . (Hrsg.) 2024. *Performativität in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Berlin, J. B. Metzler.
- Lohmann, Petra. 2004. *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam, New York: Rodopi B. V.
- Lütterfelds, Wilhelm. 1989. *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Manimont, Pierre. 2023. „« Der nicht zu offenbarende »: Négativité et retrait de l’absolu dans la Doctrine de la science.“ *Fichte-Studien* 52 (1), 219-239.
- Meckenstock, Günter. 1973. Das Schema der Fünffachheit in J. G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806. Dissertation. Göttingen.
- Müller-Lauter, Wolfgang, und Goerdts, Wilhelm. 1984. „Nihilismus.“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Basel: Schwabe Verlag. Zugriff am 3. Oktober 2025. DOI: 10.24894/HWPh.5304.
- Nini, Matthew. 2024. *Fichte in Berlin: The 1804 Wissenschaftslehre*. Montreal, McGill-Queen’s University Press.
- Ohst, Martin. 1999. „Der Theologie- und Kirchengeschichtliche Hintergrund.“ In *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. Hrsg. v. Klaus-M. Kodalle und Martin Ohst. Würzburg, Königshausen & Neumann, 31-47.
- Paimann, Rebecca. 2006. *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegreiflichkeit*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Pecina, Björn. 2007. *Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Pluder, Valentin. *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- Radrizzani, Ives. 1994. „Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo.“ *Fichte-Studien* 6, 355-366.
- . 2000. „Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie.“ *Fichte-Studien* 17, 19-42.
- . 2018. „Die Bestimmung des Menschen: Fichtes Antwort auf Jacobis Brief an ihn.“ *Fichte-Studien* 45, 154-180.
- . 2016. „Les raisons systématiques de l’inachèvement du système fichtéen.“ *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 12, 1-10.
- . 2020. „The Ambivalence of Language.“ In *The Bloomsbury Handbook of Fichte*. Hrsg. v. Marina F. Bykova. London, Bloomsbury, 363-369.
- . 2025. „Vorwort.“ In *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre oder die sogenannte Wissenschaftslehre nova methodo (1796-1799)*. Hrsg. v. Maurizio Maria Malimpensa und Ives Radrizzani. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, IX-XXXI.
- Rametta, Gaetano. 1995. *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*. Genova, Pantograf.
- Richir, Marc. 2016. *Propositions buissonnières*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richli, Urs. 1994. „»Ich aber fordere Sie auf, absolute Genesis ins Auge zu fassen!« Realität und absolute Negativität in Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1804 und in Hegels *Wissenschaft der Logik*.“ *Fichte-Studien* 6, 423-433.
- . 1997. „Das Wir in der späten Wissenschaftslehre.“ *Fichte-Studien* 12, 351-363.
- . 2000. „Tun und Sagen in der Transzendentalpragmatik und der WL 1804.“ *Fichte-Studien* 18, 205-215.
- . 2003. „Genetische Evidenz – was ist das eigentlich?“ *Fichte-Studien* 20, 161-166.
- . 2006. „Die ursprüngliche Konstitution des Wissens in Fichtes später Wissenschaftslehre.“ *Fichte-Studien* 28, 65-74.
- Rivera de Rosales, Jacinto. 2006. „Vorwort des zweiten Herausgebers.“ *Fichte-Studien* 26, 7-9.
- Rohs, Peter. 1991. *Johann Gottlieb Fichte*. München, C. H. Beck.
- Rohstock, Max. 2023. *Das Absolute in uns. Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der neuplatonischen Tradition und bei Johann Gottlieb Fichte*. Baden-Baden, Karl Alber.

- Sandkaulen, Birgitt. 1990. *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2000. *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München, Fink.
- . 2019. *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Hamburg, Meiner.
- Schlösser, Ulrich. 2001. *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewißseins*. Berlin.
- . 2003. „Entzogenes Sein und unbedingte Evidenz in Fichtes Wissenschaftslehre 1804 (2).“ *Fichte-Studien* 20, 145-161.
- . 2006. „Worum geht es in der späteren Wissenschaftslehre und inwiefern unterscheiden sich die verschiedenen Darstellungen derselben dem Ansatz nach?“ *Fichte-Studien* 30, 15-25.
- . 2013. „Knowledge vs. Self-Consciousness. On the Transformation of Fichte’s Wissenschaftslehre.“ *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 11, 77-98.
- . 2025. „Die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1807.“ In *Johann Gottlieb Fichte. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. v. Matteo Vincenzo d’Alfonso und Christian Klotz. Baden-Baden, Nomos, 381-388.
- Schlüssler, Ingeborg. 1972. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Schmidig, Dominik. 1993. „Transzendenz des Absoluten in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805“. In: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn, München, Wien, Zürich, 223-246.
- Schmidt, Andreas. 2004. *Der Grund des Wissens. Fichtes Wissenschaftslehre in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*. Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Schnell, Alexander. 2006. „Soll – Schema – Sein.“ *Fichte-Studien* 28, 75-83.
- . 2009. *Réflexion et spéculation. L’idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Grenoble, Jérôme Millon.
- . 2011. *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- . 2016. „Die drei Bildtypen in der transzendentalen Bildlehre J. G. Fichtes.“ *Fichte-Studien* 48, 49-65.

- . 2018. „Die Funktion der ‚kategorischen Hypothetizität‘ im ersten Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.“ In *Fichte im Streit. Festschrift für Wolfgang Janke*. Hrsg. v. Hartmut Traub, Alexander Schnell, Christoph Asmuth. Würzburg, Königshausen & Neumann, 23-37.
- . 2021. *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- . 2023. *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Schrader, Wolfgang H. 1972. *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- Schwab, Philipp. 2020. „Gehe der Unbedingtheit des Ich nach...‘ Fichtes erste Auseinandersetzung mit Reinhold und die Entwicklung des Grundsatz-Gefüges in den Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie“. In *Reinhold and Fichte in Confrontation: A Tale of Mutual Appreciation and Criticism*. Hrsg. v. Martin Bondeli und Silvan Imhof. Berlin/New York, De Gruyter, 49-92.
- . 2021. „Difference within Identity? Fichte’s Reevaluation of the First Principle of Philosophy in § 5 of the Foundation of the Entire Wissenschaftslehre.“ *Fichte-Studien* 49, 94-118.
- Schäfer, Rainer. 2006. *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‹ von 1794*, Darmstadt.
- . 2012 „Die Gigantomachie von Idealismus und Realismus in der Frühphilosophie Fichtes und Schellings.“ In *Metaphysik und Metaphysikkritik in der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. von M. Gerhard, A. Sell, L. De Vos. Hamburg, Meiner, 83-113.
- . 2023. „Polyphem ohne Auge‘: Fichtes Kritik am metaphysischen Rationalismus Schellings und Konstellationen zu Hegel und Bardili um 1800.“ *Fichte-Studien* 52 (2), 460-482.
- Schürmann, Eva, Waszek, Norbert, Weinreich, Frank (Hrsg.). 2002. *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- Schüz, Simon. 2023. *Transzendente Argumente bei Hegel und Fichte. Das Problem objektiver Geltung und seine Auflösung im nachkantischen Idealismus*. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Siemek, Marek J. 2001. „Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes.“ In *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*.

- Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Hrsg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 41-63.
- Siep, Ludwig. 1970. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/München, Karl Alber.
- Sommer, Marc. 2024. *Der Herrschaftsbereich der logischen Form. Eine Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Stoffers, Johannes. 2013. *Eine lebendige Einheit des Vielen. Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre vom Absoluten*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- Stolzenberg, Jürgen. 1986. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- . 1994. „Fichtes Satz »Ich bin«. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95.“ *Fichte-Studien* 6, 1-34.
- . 1996. „Selbstbewusstsein: Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Reinhold-Hölderlin-Fichte.“ *Revue internationale de philosophie* 197 (3), 461-482.
- . 1999. „Religionsphilosophie im Kontext der Sittenlehre. Zu Fichtes Begründung einer Theorie der Religion um 1800.“ In *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*. Hrsg. v. Klaus-M. Kodalle und Martin Ohst. Würzburg, Königshausen & Neumann, 49-59.
- . 2003. „„Geschichte des Selbstbewußtseins“: Reinhold – Fichte – Schelling.“ *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 1, 93-113.
- . 2006. „Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794.“ *Fichte-Studien* 30, 1-13.
- . 2007. „Einleitung: Kant und der Frühidealismus.“ In *Kant und der Frühidealismus. System der Vernunft*, Bd. II. Hrsg. v. Jürgen Stolzenberg. Hamburg, Meiner, 1-14.
- . 2009. „„Ein neues, bis jetzt noch ganz unbekanntes Prinzip muß aufgestellt werden.“ Der Übergang zur Erscheinungslehre in Fichtes Wissenschaftslehre von 1804.“ In: *In 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. v. Jean-Christophe Goddard und Alexander Schnell. Paris, Vrin, 365-377.
- . 2011. „Der Streit ums Absolute. Fichte vs. Schelling.“ In *System und Systemkritik um 1800. System der Vernunft*, Bd. IV. Hrsg. v. Christian Danz und Jürgen Stolzenberg. Hamburg, Meiner, 181-192.
- . 2018. „Kants Freiheitstheorie und Fichtes Theorie des Verhältnisses von Absolutem und seiner Erscheinung in der späten Wissenschaftslehre.“ In *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811-1821)*. Hrsg. v. Christian Danz, Jürgen Stolzenberg und Violetta Waibel. Hamburg, Meiner, 51-69.

———. 2022. „Gott bei Fichte.“ In *Gott nach Kant?* Hamburg, Meiner, 127-148.

Thomas-Fogiel, Isabelle. 2004. *Fichte. Réflexion et argumentation*. Paris, Vrin.

———. 2014. „Fichte and the Contemporary Transcendental Arguments Debate.“ In Tom Rockmore und Daniel Breazeale (Hg.): *Fichte and Transcendental Philosophy*. Basingstoke/New York, S. 71–84.

Traub, Hartmut. 1992. *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.

———. 2001. „Naturphilosophie oder Transscendentalismus? Analyse und Kommentar des Briefwechsels zwischen Schelling und Fichte.“ In *Schelling – Fichte Briefwechsel*. Hrsg. v. Hartmut Traub. Neuried, ars una, 15-117.

Tschirner, Patrick. 2017. *Totalität und Dialektik. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild*. Berlin, Duncker & Humblot.

Vater, Michael G., und Wood, David W. 2012. „Introduction: The Trajectory of German Philosophy After Kant and the ‘Difference’ Between Fichte and Schelling.” In *J. G. Fichte/F. W. J. Schelling. The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*. Hrsg. v. Michael G. Water und David W. Wood. Albany, State University of New York Press, 1-20.

Vaysse, Jean-Marie. 1994. *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris, Vrin.

Verweyen, Hansjürgen. 1995. „Fichtes Religionsphilosophie.“ *Fichte-Studien* 8, 193-224.

Vető, Miklos. 2009. *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*. Paris, L'Harmattan.

———. 2019. *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Berlin/Boston, De Gruyter.

Waibel, Violetta. 2000. *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn, Ferdinand Schöningh.

Weiß, Michael Bastian. 2019. *Leben als Leben. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre*. Baden-Baden, Ergon.

Werkmeister, William Henry. 1979. *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development*. Tallahassee, The Florida University Press.

Widmann, Joachim. 1977. *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²*. Hamburg, Felix Meiner.

- . 1981. „Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre – am Beispiel der Texte von 1804² und 1805“. In *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hrsg. v. Klaus Hammacher. Hamburg, Felix Meiner, 143-152.
- Zorn, Daniel-Pascal. 2016. *Vom Gebäude zum Gerüst. Entwurf einer Komparatistik reflexiver Figurationen in der Philosophie*. Berlin, Logos Verlag.
- Zöllner, Günter. 2000. „German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer.“ In *The Cambridge Companion to German Idealism*. Hrsg. v. Karl Ameriks. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 200–218.
- . 2001. „Leben und Wissen. Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte.“ In *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Hrsg. v. Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 307-330.
- . 2003a. „Das Absolute und seine Erscheinung. Die Schelling-Rezeption des späten Fichte.“ *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 1, 165-182.
- . 2003b. „„On revient toujours...“. Die transzendente Theorie des Wissens beim letzten Fichte.“ *Fichte-Studien* 20, 253-266.
- . 2004. „Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre.“ In *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hrsg. v. Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen. Hamburg, Meiner, 37-52.
- . 2006. „Fichte in Berlin in München.“ *Fichte-Studien* 28, 1-14.
- . 2009a. „„Das proton pseudos der gewöhnlichen profanen Philosophie“. Gott und Welt in Fichtes Erlanger Darstellung der Metaphysik.“ *Fichte-Studien* 34, 359-379.
- . 2009b. „„Einsicht im Glauben“. Der dunkle Grund des Wissens in der Wissenschaftslehre 1805.“ *Fichte-Studien* 34, 203-219.
- . 2010a. „Ex aliquo nihil. Fichtes Anti-Kreationismus.“ In *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*. Hrsg. v. Kazimir Drilo und Christoph Asmuth. Tübingen, Mohr Siebeck, 37-54.
- . 2010b. „Fichte und das Problem der Metaphysik.“ *Fichte-Studien* 35, 21-48.
- . 2013. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog.
- . 2018. „„Ein ewiges Werden«. Die Selbstdarstellung des Absoluten als Wissen beim mittleren Fichte.“ In *Systembegriffe um 1800–1809. Systeme in Bewegung. System der*

Vernunft, Bd. IV. Hrsg. v. Violetta L. Waibel, Christian Danz und Jürgen Stolzenberg. Hamburg, Meiner, 11-30.

———. 2023. „Logologia.“ Fichte’s Kantian Self-Interpretation of the Wissenschaftslehre in the “Aphorisms on the Essence of Philosophy as Science” from 1804.“ *Fichte-Studien* 52 (2), 544-561.