

# ヘーゲル対フィヒテ あるいは フィヒテ対ヘーゲル(2)

松本正男

〈論文要旨〉『基礎』と無神論論争の間の時期において、それ以降のフィヒテ哲学の変遷を貫通する主要思想が看取される。即ち1)自我・非我、及び理論理性・実践理性の統一性、2)生と思弁の分離、3)前二者の思想の根底をなす、意識における「反省法則」の根源性である。(2.2-1.)しかし無神論論争を契機としてこれらの連続性要素は変容を蒙る。論争のなかで特に超越者の我々への「関係」という視点が強調され、その影響でフィヒテの思想に、1)我々の生が超越者に支えられているという考え、2)生との対立における思弁・知の非実在性という考えを前面化する新たな二傾向が生じる。(2.2.)この展開を継承して『人間の使命』、『叙述』においては「絶対者」がとりたてて言及され、「絶対知」との区別が確立される。この時期において自我性を中心に置く従来の論述図式は絶対知の自己運動のそれと交替し、ヘーゲルの心理主義批判はその実効性を失うように見える。(2.3.)1804年の知識学講義は特に「絶対知」と「絶対者」の連関を主題化する。ここでは「絶対知」における、概念的自己把握を目指す螺旋上昇的運動のなかと同時に「絶対者」の概念把握を巻き込もうとする努力が叙述されるが、そこで鮮明に浮かび上がるのは、「反省法則」に支配される概念把握の本性が逆にそのことを不可能にしているという逆説的事態である。「絶対者」と「絶対知」の区別は、概念の本性に基づく「絶対知」の側からなされる差異化でしかない。(2.4.)

批判は原理的に、批判者と被批判者の相互批判でしかあり得ない。ヘーゲルの形式主義批判は根本的に、フランクフルト期の宗教・哲学の優位関係の逆転劇に目撃される概念の内在的統一能力への信頼に基づいている。ヘーゲルのフィヒテ批判の有効性の検討は、「絶対知」と「絶対者」の乖離を結果する「反省法則」的概念理解に対する可能的批判の是非を、この信頼の是非とともに検証する作業に帰着するだろう。しかしフィヒテにとって、この乖離は「絶対知」自身の実在性の根拠を「絶対者」において確保するという成果をもたらし、後者の前者への解消は「絶対知」の「空虚さ」の嫌疑からの解放を絶望的なものとする。ヘーゲルのフィヒテ批判の研究は、逆に、実在性問題に関するフィヒテの仮想的ヘーゲル批判の検討をも不可欠なものとして要求する。(IV)

# Hegel contra Fichte oder Fichte contra Hegel ( 2 )

Masao MATSUMOTO  
(Yamaguchi/Japan)

## KONZEPT.

- I. Hegel contra Fichte.
- II. Was ist eigentlich der Angriffspunkt Hegels?
  1. Die Pointe von Hegels Fichtekritik.
  2. Kritik des Psychologismus.
  3. Kritik des Schematismus.
  4. Hegels grundlegender Einwand. Beziehung der Kritikansätze.
- III. Wie weit reicht die Tragweite der Kritik Hegels?
  0. Die Aufgabe dieses Kapitels.
    1. Unangemessenheit der Grundsatzform der „Grundlage“.
    2. Kontinuität und Änderung.
      - 2-1. „Wissenschaftslehre nova methodo“ und „System der Sittenlehre“ usw.
      - 2-2. Atheismusstreit.
      - 2-3. „Bestimmung des Menschen“ und „Darstellung der Wissenschaftslehre“ 1801.
      - 2-4. Die zweite Wissenschaftslehre von 1804.
    3. Zusammenfassung dieses Kapitels.
- IV. Was ist eigentlich der Konfrontationspunkt?

(Fortsetzung)

### III.2.

#### 2-2. Atheismusstreit.

Im Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1789), der als eine kritische Bemerkung zur Abhandlung von

Forberg über die „Entwicklung des Begriffs der Religion“ mit ihr zusammen veröffentlicht worden ist und der den Atheismusstreit veranlaßt hat, erörterte Fichte seine religionsphilosophische Position auf der Basis seiner schon vor dem Atheismusstreit ausgearbeiteten moralischen Weltanschauung. Hier an dieser Stelle, wo die zum Zeitraum des Atheismusstreits gehörenden Schriften behandelt werden sollen, ist beabsichtigt, einerseits die Kontinuität seiner Haupt-Ideen festzustellen (A.), und andererseits auf die besonders in den Verteidigungs-Schriften zu erblickenden neuen Tendenzen aufmerksam zu machen.(B.)

#### A. Kontinuität der Haupt-Ideen.

Nach einer kurzen Zusammenfassung der oben genannten beiden Schriften sollen diese beiden miteinander verglichen werden, um die Kontinuität der Haupt-Ideen Fichtes offensichtlich zu machen.

Forberg geht darauf aus, daß der einzig vernünftige Punkt in der Religion „ein praktischer Glaube an eine moralische Welt-Regierung“ ist. (85) Das Dasein Gottes kann nicht spekulativ bewiesen werden. Denn alle drei Gottesbeweise, der ontologische, der kosmologische und der physikotheologische Beweis, schlagen fehl. Die Religion wurzelt weder in der „Erfahrung“ der Existenz der moralischen Weltregierung, noch in der „Spekulation“, sondern im „Gewissen“ d. h. in „einem moralischen guten Herz[en]“, im „Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge.“ (86) Aber es kann kein wissenschaftlicher [Forberg sagt „szientischer“] Beweis dafür geführt werden, daß moralische Anstrengungen nicht ohne Erfolg sind und die Welt sich der Verwirklichung des Guten nähert. Insofern man religiös ist, folgt man nur dem Zuspruch des Herzens, daß man handeln solle, als ob es solche <providentia> gäbe. In der richtigen Religion orientiert man sich gerade an derartigem rein praktischem Glauben, nicht daran, was man wissen kann. Also kann man sagen, nicht darin, daß man an die Existenz des Gottes als „einer moralischen Weltregierung“ oder eines „moralischen Weltregenten“ glauben solle, was wiederum ein theoretischer Glaube, eine Spekulation wäre, sondern darin daß man handeln solle,

als ob man an solchen Gott glaube, bestehe die Pflicht, und darin, daß man diese Pflicht zu der Maxime seiner Handlung macht, bestehe die Religion.<sup>(87)</sup> Folglich hängt der Unterschied zwischen der Religion, der Religionslosigkeit und der Irreligion davon ab, ob man diese Maxime übernimmt, oder vielmehr eine entgegengesetzte, die aus der Überzeugung des Mißlingens des moralischen Plans stammt.<sup>(88)</sup> „Der in dieser Theorie aufgestellte Begriff der Religion“ ist „der wahre und richtige“.<sup>(89)</sup>

Fichte ist dagegen der Auffassung, daß die Philosophie (die Spekulation) versucht nicht, den Glauben an Gott im Leben erst durch einen moralischen Beweis zu produzieren, sondern setzt das Faktum des Glaubens an die Weltregierung Gottes voraus und versucht, nur dieses zu erklären, d.h. diese „Tatsachen, als solche, aus dem notwendigen Verfahren jedes vernünftigen Wesens abzuleiten.“<sup>(90)</sup> Auf dem Standpunkt der aufs Leben reflektierenden Spekulation finden wir uns als „eine über alles Sinnliche erhabene Macht“, die sich durch keinen von außen her beeinflussten, sondern durch einen von sich selbst gesetzten Zweck bestimmt. Diese kategorische „innere Stimme“ oder „die Überzeugung unserer moralischen Bestimmung“ liegt nicht im Verstand, sondern in unserer „moralischen Stimmung“, und „bindet“ so unser „Herz“, daß sie schon „Glaube“ ist. Sie ist „diejenige Gewißheit, welche all mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal auf die Spekulation ausgehen könne.“<sup>(91)</sup> Wenn wir uns den Zweck setzen und dessen Ausführung auferlegen, nehmen wir zugleich die „Ausführbarkeit“ d.i. „lebendige und wirkliche moralische Ordnung“<sup>(92)</sup> an, was „unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin notwendig“ ist.<sup>(93)</sup> Das ist „der wahre Glaube“, und diese moralische Ordnung selbst ist „das Göttliche“.<sup>(94)</sup>

Nun folgt der Vergleich beider religionsphilosophischer Positionen.

In seinem Kommentar zu Forbergs Aufsatz äußert Fichte, daß „derselbe Aufsatz in manchen anderen Rücksichten seiner [Verf. der Abhandlung „Über den Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung“ d.i. Fichte] Überzeugung nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht.“<sup>(95)</sup> Das heißt selbstverständlich, daß Fichte bis zu irgend einem Punkt

derselben Meinung wie Forberg ist, aber darüber hinaus Fichte anderer Meinung ist. In den folgenden zwei Unterschieden beider Religionsphilosophien kann man die Kontinuität des Gedankens Fichtes seit dem Zeitraum von der „Wissenschaftslehre nova methodo“ usw. finden.<sup>(95)</sup>

Erstens: Forbergs Auffassung, daß Kopf und Herz ganz streng getrennt werden sollen, führt zum unüberbrückbaren Nebeneinanderstehen der praktischen und der theoretischen Welt. Die Stimme des Herzens bezieht sich ausschließlich auf den handelnden Menschen und spielt beim theoretisch beschäftigten Menschen keine positive Rolle; der Kopf herrscht im theoretischen Gebiet mit absoluter Souveränität, aber ist im praktischen dem Herz unterworfen. Nach Fichtes Auffassung dagegen, ist die Stimme des Gewissens das absolut Gewisseste oder die Urgewißheit, die in der Natur der Vernunft so wurzelt, daß sie als der letzte Grund aller Gewißheit allen anderen Erkenntnissen, inkl. theoretischen, ihre Gewißheit gewährleistet.<sup>(97)</sup> Diese These findet sich schon in der Zeit vor dem Atheismusstreit. In der „Wissenschaftslehre nova methodo“ faßte Fichte seine Ansicht des einheitlich praktisch-theoretischen Ich oder der einheitlich praktisch-theoretischen Welt, die in III-2-1 im Grundriß beschrieben wurde, zuletzt in der „5fachen Synthesis“ derart zusammen, daß einesteils die „ideale Reihe“, die aus der „Bestimmtheit meiner selbst“<sup>(98)</sup> d.i. dem „Zweckbegriff“<sup>(99)</sup> [das ist das erste Glied der Synthesis] und aus dem „Reich der vernünftigen Wesen“ besteht, das aus der Eingeschränktheit der jeweiligen Zweckbegriffe des Ich geschlossen wird [das zweite Glied], — das dem Reich der Selbstzwecke bei Kant entspricht —, anderenteils die „reale Reihe“, die aus „Bestimmtheit des sinnlichen Akts“<sup>(100)</sup> — z. B. ich schreibe — [das dritte Glied] und aus der Sinnenwelt, die nichts anderes ist als das Feld der sinnlichen Akte, [das vierte Glied] besteht, „das Ganze“ oder „Hauptsynthesis“ [das fünfte Glied] ausmachen.<sup>(101)</sup> In dieser Struktur, unter dem Primat des selbstgesetzgebenden Ich, ist „Alles in der Erfahrung“ „nur eine sinnliche Ansicht des Übersinnlichen [des Übersinnlichen reinen Denkens, d.h. des reinen Sollens (im Kontrast zum „versinnlichten reinen Denken“ d.i. zum Handeln)]“.<sup>(102)</sup> Dieses „Übersinnliche ist Pflicht. Pflicht ist aber „was dieses [Verf.: das

Gewissen] jedesmal bestätigen wird“<sup>(103)</sup>, und „das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht; das nach keinem anderen Bewußtsein geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Überzeugung ist, aber keinen höhern Richter über sich anerkennt.“<sup>(104)</sup> Die theoretische Erkenntnis, die das versinnlichte Übersinnliche zu ihrem Gegenstand hat, verdankt ihre Gewißheit letzten Endes der Urgewißheit des Gewissens. In dieser These ist ein Kontinuitäts-element seit dem Zeitraum vor dem Atheismusstreit leicht zu erkennen: die unter dem Primat der praktischen Vernunft hervorzubringende, einheitlich praktisch-theoretische Welt-Ansicht oder Ich-Nichtich-Ansicht.

Zweitens: Einen wichtigen Unterschied zwischen den grundsätzlichen Charakteristika beider religionphilosophischer Position darf man nicht übersehen. Forberg bestimmt nicht metatheoretisch sein <universe of discourse> als die Spekulation in Absetzung vom Leben, wie bei Fichte. Folglich wenn er behauptet, daß sein Begriff der Religion der wahre sei, oder daß die von ihm herausgefilterte „Religion“ einzig und allein „etwas Vernünftiges“<sup>(105)</sup> sei usw., ist es schon keine beschreibende, sondern eine verbessernde — Strawsons Begriff: keine <descriptive> sondern eine <revisionary> — Position, die danach strebt, ins Leben selbst einzugreifen und einen „wahren“, „vernünftigen“ Glauben darin hervorzubringen. Dagegen unterstreicht Fichte mit voller Bewußtheit diesen metatheoretischen Unterschied, um den Diskussions-Rahmen seiner Religionsphilosophie einzugrenzen, als die Spekulation oder „den transzendentalen Gesichtspunkt“, der sich mit der reflektierenden Erklärung der Tatsache des Glaubens im Leben bescheidet. Er beschränkt sich auf „die Kausalfrage ...wie kommt der Mensch zu jenem Glauben?“<sup>(106)</sup> Dieser Unterschied zwischen dem Leben und der Spekulation als eine Differenz zweier Ebenen ist es, was nichts anderes als ein konstruierendes Element seit der Aufnahme der neuen Methode ist.

## B. Neue Tendenzen.

Obwohl der Atheismusstreit größtenteils von gefühlsmäßigen Abneigungen verursacht worden ist, kann er doch nicht ohne Streitpunkt gewesen sein. Der Kern des Problems ist, ob die Existenz Gottes als der transzendenten Person zu bejahen oder zu verneinen ist. Die Antwort Fichtes ist wegen seiner Differenzierung der Diskussions-Ebenen doppeldeutig: „Ja“ im Leben, „Nein“ in der Spekulation. Diese Doppeldeutigkeit ließen aber all seine Gegner bewußt oder unbewußt außer acht. Statt die Existenz Gottes zu bestätigen, unterstreicht Fichte auf dem spekulativen Standpunkt „die Beziehung der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen“. (107) In diesen zwei Punkten, d.h. unserem In-Beziehung-Stehen als der Wurzel der Religion und der Ebene-Differenzierung sind die neuen Tendenzen Fichtes greifbar. Die Ebene-Differenzierung bekommt, trotz ihrer Kontinuität seit der Zeit vor dem Atheismusstreit, eine neuen Bedeutung im Zusammenhang mit unserem In-Beziehung-Stehen.

Was erstens „die Beziehung der Gottheit auf uns“ angeht, betont Fichte in der Verteidigungsschrift „Appellation an das Publikum“, die moralische Weltordnung sei eine „Beziehung“ auf uns. Die „innere Stimme des Gewissens“ ist von „einem neuen Bewußtsein“ begleitet, das aus der Bewußtheit der Unabhängigkeit des Willens von der sinnlichen Welt, und aus der Überzeugung besteht, daß es eine solche Ordnung gebe, wonach aus einer bloßen Willens-Bestimmung unfehlbar irgend eine Folge in einer übersinnlichen Welt auftrete. (108) In der „Stimme des Gewissens“ erblicken wir „die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl“. Diese „Beziehung“ ist „das erste schlechthin Unmittelbare“, und die Zusammenfassung und Fixierung „in dem Begriff eines existierenden Wesens“ ist demgegenüber „die Folge der Endlichkeit“ des menschlichen Verstandes auf einer zweiten Stufe. (109) „Das Übersinnliche“, zu dem wir in unserem sittlichen Gefühl in Beziehung stehen, steckt nach Fichtes Auffassung im Kern des Lebens, weil es gerade dasjenige ist, „dessen Widerschein in uns unsere Sinnenwelt ist“, und „welches uns hält und zwingt, auch seinem Widerscheine Realität beizumessen“. (110) Die Aufgabe dieser „Beziehung“ oder „der Forderung des Gewissens“ würde

dazu führen, daß wir unser Leben und sogar unser Ich selbst als „einen leeren Schein, ein Truggebilde“ ansähen.<sup>(111)</sup>

Es bietet sich an, einen Vorwurf von J.A. Eberhard anzuführen, um das Charakteristikum der Behauptung Fichtes offensichtlich zu machen. Die Kritik Eberhards richtet sich gegen die Priorität der Beziehung. Seiner Meinung nach setzt eine Beziehung zwei in Beziehung zueinander stehende Dinge voraus, und wenn man etwas von einer Beziehung wissen will, muß man vorher beide Glieder kennen. Die Erkenntnis der Beziehung Gottes auf uns ist deshalb erst auf dem Grund unserer vorhergehenden Erkenntnis Gottes möglich.<sup>(112)</sup> Nach Fichtes Ansicht sind wir dagegen nicht in der Lage, beide Glieder, Gott und uns selbst, gewissermaßen vor unseren Augen nebeneinander aufzustellen, um sie nachher aufeinander zu beziehen. Wir finden Gott oder das Übersinnliche selbst nicht unmittelbar in uns, sondern nur uns selbst als ein Sein, das in Beziehung zum Jenseits seiner selbst steht. In Fichtes Betonung der „Beziehung“ ist die neue Tendenz seiner Philosophie zu erkennen: die Realität unseres Lebens im Jenseits des Lebens zu gründen. Zweitens, was die Differenzierung der Diskussions-Ebenen, d.i. der des Lebens und der der Spekulation, betrifft, ist es sehr bemerkenswert, daß Fichte in „Rückerinnerung, Antworten, Fragen“ auf diesen Unterschied näher eingeht, und unter den von Eberhard kritisierten Punkten besonders die Kritik an „dem Gefühl“ behandelt.

Dem Leben gehören an: „der Standpunkt des natürlichen und gemeinen [Denkens]“<sup>(113)</sup>, „das vollständige reelle und gemeine Denken“<sup>(114)</sup>, „das Nicht-Philosophieren“.<sup>(115)</sup> Hingegen gehören der Spekulation an: „der Standpunkt des ... künstlichen [Denkens]“, d.h. der des „mit Absicht und Bewußtsein“ geschehenden Denkens<sup>(116)</sup>, „eine Beschreibung und Darstellung des reellen Denkens“<sup>(117)</sup>, das „Philosophieren“, und „Nicht-Leben“<sup>(118)</sup>. In der Spekulation lebt man nicht, weil das Leben, Fichtes Meinung nach, nur in der Realität unseres Ich, unserer Welt liegt. „Dadurch, daß man zur philosophischen Abstraktion sich entweder nie erhoben hat, oder von der Höhe derselben sich wieder in den Mechanismus des Lebens herabläßt, *entsteht uns alle Realität*; und umgekehrt, sowie man sich zur reinen



Spekulation erhebt, *verschwindet diese Realität notwendig*,..<sup>(119)</sup> Anschließend an die Betrachtungen über diese Differenzierung des Lebens und der Spekulation geht Fichte zu der Gefühls-Lehre, weil das Leben nichts anderes als „System der Gefühle“ ist.<sup>(120)</sup>

Nach der Behauptung Eberhards über den Zusammenhang zwischen dem Gefühl und dem „Begriff“, der vom Verstand oder Kopf produziert wird, soll das Gefühl durch „richtige Begriffe“ geführt und „richtig“, „fein“, „weitemfassend“, „gebildet“ werden.<sup>(121)</sup> Der gegenläufige Weg ist der der „Schwärmerei“, der auf „eine Verachtung der Wissenschaft“ hinausläuft, beispielsweise wie im Fall eines Fanatikers, der unter Berufung auf seine Gefühle einen Ketzer verbrennt.<sup>(122)</sup> „Die moralische Weltordnung“ Fichtes beruht auf dem Gefühl. Aber das Gefühl hat „subjektive Gründe“, ist „wandelbar wie diese“, und ist ganz privat und zufällig.<sup>(123)</sup> Dagegen verfügen nach Fichtes Ansicht die „richtigen Begriffe“ Eberhards über kein letztes Kriterium für ihre Richtigkeit. Sie sind insofern nichts anderes als „Schwärmerei“, die ihre Erdichtung mit der Wirklichkeit verwechselt.<sup>(124)</sup> Das letzte Kriterium der Richtigkeit der Begriffe liegt nur im Gefühl. Das Gefühl ist in diesem Sinne nicht das „sinnliche — des Bittern, Roten, Harten, Kalten usw“, sondern das „intellektuelle“, das Eberhard vernachlässigt.<sup>(125)</sup> Das letztere ist „das unmittelbare Gefühl der Gewißheit und Notwendigkeit eines Denkens“<sup>(126)</sup> und der „Grund aller Gewißheit, aller Realität, aller Objektivität“.<sup>(127)</sup>

Was bedeutet dieser Gegensatz beider Ansichten über die Beziehung zwischen dem Begriff und dem Gefühl in Rücksicht auf den Unterschied zwischen dem Leben und der Spekulation? Weil Eberhard diesen Unterschied nicht ins Auge faßt, bedeutet seine philosophische Arbeit eine Aufforderung, die nur appelliert, gerade in „dem natürlichen Leben“ durch die Hervorbringung „der richtigen Begriffe“ das Gefühl zu verbessern. Aber eben deshalb, weil „die Begriffe“ einerseits wohl zum Leben selbst gehören, andererseits aber, als das, was eine Reform irgendwoher in das Leben hineinbringt, das Leben transzendieren, verlieren sie ihre letzte Wahrheits-Quelle. Bei Fichte hingegen ist die Spekulation, unter der Differenzierung beider Ebenen, erst dadurch möglich, daß sie vom Leben

abstrahiert, und hat daher ihre Wahrheits-Quelle nur in dem abstrahierten Leben. Die Spekulation, zu deren Ebene Wissenschafts-Lehre, Religions-Lehre, Sitten-Lehre usw. gehören, ist im Kontrast zum Leben das, was für sich ohne Realität ist. Aber erst durch ihre Nichtigkeit verbindet sie sich paradoxerweise mit der Realität und der Urgewißheit im Leben.

Offensichtlich können wir in der Betonung des Unterschieds zwischen dem Leben und der Spekulation oder dem Wissen die neue Tendenz erblicken, das, was zu leben ist, und das, was sich als das bloße Gewußte weiß, streng zu differenzieren.

### 2-3. „Bestimmung des Menschen“ und „Darstellung der Wissenschaftslehre“ 1801.

In der an den Atheismusstreit anschließenden Schrift „Bestimmung des Menschen“, kommen diese beiden Tendenzen zu schärferem Ausdruck. Die Nichtigkeit der für sich bestehenden Spekulation wird ausführlich und gründlich als der hilflose Nihilismus geschildert, und hier in dieser Schrift wird zum ersten Mal das Absolute als die letzte und transzendente Quelle der Realität der Selbstbestimmung des Ich unter dem Namen „unendlicher Wille“ eigens so thematisiert, daß man hierin die Übergangsstufe zum Unterschied zwischen dem absoluten Wissen und dem Absoluten in der „Darstellung der Wissenschaftslehre“ 1801 sehen kann.

Der sich gedanklich wandernde Ich beschäftigt sich in den Positionen des Realismus und subjektiven Idealismus ausschließlich mit intellektuellen Überlegungen, um an ihnen negative Erfahrung zu machen, und sich aus diesem Anlaß zu dem höheren Standpunkt zu erheben. Es ist dabei bemerkenswert, daß das, wovon Ich an jedem Wendepunkt beeinflusst wird, woran er sich in seinem ganzen Gedankengang eigentlich orientiert, nichts anderes als „meine [seine] tiefste innerste Ahnungen, Wünsche, Forderungen“ aus „meinem [seinem] Herzen“<sup>(128)</sup>, die „Stimme in meinem [seinem] Innern“ oder „Stimme meines [seines] Gewissens“<sup>(129)</sup> ist, die durch die reflektierende Spekulation gerade im Kern des Lebens zu finden ist.<sup>(130)</sup> Von der Stimme aus der Mitte seines Lebens, von eben der er zur Realisierung seiner eignen Wesenheit, zum Anspruch auf die Freiheit und

Realität getrieben wird, geführt, kommt der Ich durch die verschiedenen spekulativen Stufen hindurch letzten Endes zum klaren und lebendigen Bewußtsein dieser Stimme selbst, d.h. zum Standpunkt des Glaubens. Die Nichtigkeit und Eitelkeit der isolierten Spekulation in den Stufen ihrer Wanderschaft drückt sich wiederholt in den Schmerzen und den Klagen des Ich aus.

Die Gottheit als die die Individuen transzendierende und integrierende moralische Weltordnung, auf die im Zeitraum des Atheismusstreits aus der Eingeschränktheit der Pflichten jedes Individuums geschlossen wird, wird in der „Bestimmung des Menschen“ weitergehend als das die moralische Weltordnung Ord nende bestimmt, d.i. als „der unendliche Wille“, der die Gesetze der übersinnlichen Welt produziert, und der aus Anlaß des Willensakts eines Individuums die entsprechenden Wirkungen in dieser Welt hervorbringt. Darin, daß Fichte auf diese Weise die Gottheit als den unendlichen Willen bestimmt, liegt eine Personalisierung des Absoluten, die an den Quasi-Okkasionalismus erinnert. Diese Richtung der Personalisierung soll wohl die Möglichkeit eröffnen, das Absolute nicht mehr als die an dem in Beziehung stehenden Ich orientierte „Beziehung“, nur von der Seite des Ich her, sondern schon auch an sich von der Seite des Absoluten selbst her zu behandeln.

In der „Darstellung der Wissenschaftslehre a.d.J. 1801“ werden die beiden Elemente der Spekulation, die in der „Bestimmung des Menschen“ einzeln behandelt worden sind, „das Wissen“ und „der Glaube“<sup>(131)</sup>, zu „dem absoluten Wissen“ vereinigt, und von diesem wird „das Absolute“ als sein Jenseits streng getrennt. Aber was ist „das Absolute“? Was ist „das absolute Wissen“? Und warum ist „das absolute Wissen nicht das Absolute“? Nach der „Wort-Erklärung des absoluten Wissens“ ist es „überhaupt kein Wissen *von*— noch ist es *ein* Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist *das* Wissen (absolut qualitativ). Es ist kein Akt, keine Begebenheit, oder etwas *im* Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Akte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können.“<sup>(132)</sup> „Das absolute Wissen“ ist weder ein jeweiliger zeitlicher Akt, der, je nach den Umständen, absichtlich oder

nicht, vollzogen werden könnte, noch jeweiliges zählbares Wissen, das durch einen solchen zählbaren Akt erreicht würde, sondern das Wissen, das „in seiner absoluten Identität“ bleibt, und in dessen Identität „von allem ...auf einerlei Weise gewußt“ wird.<sup>(133)</sup> Man könnte es folgendermaßen erklären: obwohl wir von verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise wissen, kann doch in allen Fällen gerade darum von „dem Wissen“ gesprochen werden, weil in jedem verschiedenen „Wissen“ dasselbe „absolute Wissen“ verwirklicht ist. Aber nach Fichtes Auffassung ist schon „durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens“ „so viel klar, daß dasselbe [das absolute Wissen] nicht das *Absolute* ist.“<sup>(134)</sup> In dem absoluten Wissen steht die Absolutheit in der „Rücksicht und Relation“ auf das Wissen, und insofern hebt sie sich selbst auf. „Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute“.<sup>(135)</sup>

Aber statt der Absolutheit an sich hat „das absolute Wissen“ seinerseits die Absolutheit *des Wissens*. „Das Absolute tritt nicht „rein an und für sich“, sondern „als *Form* des Wissens“ d.h. als die Absolutheit des *Absoluten* Wissens in das Bewußtsein ein.<sup>(136)</sup> Nach der „Real-Erklärung oder Beschreibung des absoluten Wissens“<sup>(137)</sup> d.h. nach der Beschreibung des Inhalts „des absoluten Wissens“, der durch die intellektuelle Anschauung hindurch genetisch erblickt wird, besteht „die Form“ aus den folgenden zwei Momenten: erstens aus „dem absoluten Bestehen, ruhenden Sein“<sup>(138)</sup>, d.i. aus dem Merkmal, „daß es sei schlechthin, was es sei, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen,“<sup>(139)</sup> und zweitens aus „dem absoluten Werden oder Freiheit“<sup>(140)</sup>, d.i. aus dem Merkmal, „daß es sei, was es sei, schlechthin *weil* es sei, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluß“<sup>(141)</sup>.

Die Aufgabe der „Darstellung“ ist es, herauszustellen, wie diese beiden Merkmale sich vereinigen, oder, da „das Ruhen in der Einheit und für sich Sein, welches ... selbst entsteht mit der absoluten Freiheit des Wissens,“ „*Ein Denken*“ ist, und dagegen „das Schweben in der Mannigfaltigkeit des Separaten ein *Anschauen*“ ist,<sup>(142)</sup> herauszustellen, wie das

Denken und die Anschauung sich vereinigen. Dieses „sich Durchdringen“ des Seins und der Freiheit oder des Denkens und der Anschauung, d.i. „die absolute Form des Wissens“, ist nichts anderes als das, was früher mit dem Wort „Ichheit“ bezeichnet worden ist<sup>(143)</sup>, nämlich die Bewegung des Ich, z.B. in der „Wissenschaftslehre nova methodo“, die „den Begriff des Ich“ durch die intellektuelle Anschauung hindurch unter den eigenen Augen entstehen läßt. Die „Darstellung“ gibt denselben Inhalt, der zuvor als die Bewegung des zu dem vollkommenen Selbstbewußtsein gelangenden Ich erschien, von einem anderen Gesichtspunkt her wieder: von dem der auf sich reflektierenden Bewegung des Wissens selbst, das die Freiheit des Selbst-Produzierens und die Gebundenheit der Seinsart des Wissens als des Wissens vereinigt.

Man darf aber nicht außer acht lassen, daß „das absolute Wissen“ nicht „das Absolute“ selbst, sondern nur „als Wissen absolut“ ist.<sup>(144)</sup> Die Absolutheit des „absoluten Wissens“ besteht, „real“ betrachtet, in seiner „Form“, die die obigen beiden Merkmale beinhaltet, und „diese Duplizität der Merkmale“ ist „selbst Resultat unseres Denkens, also eben eines Wissens“. <sup>(145)</sup> Der Grund des Unterschiedes zwischen dem „absoluten Wissen“ und „dem Absoluten“ liegt nicht in „dem Absoluten“, das eigentlich das Eine ist, sondern nur in dem „absoluten Wissen“ selbst. „Der Grundsatz aller Reflexion, die ja eine Disjunktion und ein Gegensatz ist, hat sich ergeben: Alles Wissen setzt ebenso, wie sein Nichtsein, — und aus demselben Grunde, — sein eigenes Sein voraus.“ <sup>(146)</sup> Die Duplizität der Merkmale, d.i. das Sein und das freie Werden, macht „das absolute Wissen“ einerseits zu dem, was es ist, setzt dasselbe aber andererseits als das Produkt des Grundgesetzes des Wissens von „dem Absoluten“ selbst ab. Mit diesem Grundgesetz ist „das Reflexions-Gesetz“ gemeint, das nämlich das grundlegende Verfahren der menschlichen Erkenntnis: das Bestimmen vermittelt der Entgegensetzung ausdrücken soll.

#### 2-4. Die zweite Wissenschaftslehre von 1804

Während in der „Darstellung“ „die Form“ der Absolutheit „des absoluten Wissens“ thematisiert wird und nur dessen Unterschied von „dem

Absoluten“ selbst unterstrichen wird, wird in der „Wissenschaftslehre 1804“ die Beziehung beider oder „das Absolute“ selbst, wie es in dem Selbst-Wissen „des absoluten Wissens“ inbegriffen ist, ins Zentrum der Untersuchung gerückt.<sup>(147)</sup>

Da der Inhalt der Wissenschaftslehre (1804) sehr komplex ist, ist es günstig, eine tabellarische Zusammenfassung zu geben. Wir kommen danach zum Aufweis der hinsichtlich unseres Themas relevanten Punkte.

0. Die erste oder vielmehr vorbereitende Aufgabe der Wissenschaftslehre ist, das Dasein des absoluten Wissens faktisch festzustellen, d.h. einzusehen, „daß es so ist“.<sup>(148)</sup>

0.1. Das Wesen der Philosophie besteht darin, alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückzuführen.<sup>(149)</sup>

0.2. Diese Einheit ist „das Eine, wahre, in sich geschlossene Ansich (= das Absolute)“.<sup>(150)</sup> (M.E. bedeutet „das Absolute“ hier die Absolutheit des „absoluten Wissens“.)

0.3. Das Absolute ist weder „das Sein“= „das tote Ding“ noch „ein Denken oder das Bewußtsein desselben [des Seins]“. Jedes ist nur ein „Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion“.<sup>(151)</sup>

0.4. Diese „Disjunktion“ ist zum einen die Trennung, aber zum anderen zugleich „das absolute Band beider“. „Das Absolute“ ist „die Disjunktion“ selbst. Das ist „reines Wissen an und für sich, darum Wissen von Nichts [kein Wissen von]“ und „die Wahrheit und Gewißheit an und für sich“.<sup>(152)</sup>

1. Die zweite, eigentliche Aufgabe der Wissenschaftslehre ist es einzusehen, „was es [das absolute Wissen] ... eigentlich ist.“<sup>(153)</sup> Diese Aufgabe bedeutet, „daß man ...dieses Wesen des Wissens innerlich konstruieren müsse“<sup>(154)</sup>, also die Aufgabe, die Genesis des absoluten Wissens in uns selbst zu verfolgen.

1.1. DER BEGRIFF UND DAS LICHT.

1.1.1. Diese Konstruktion des „Wesens des Wissens“ ist eine „doppelte“<sup>(155)</sup>, nämlich zum einen die des qualitativ unwandelbaren Seins, d.h. des reinen Wissens schlechthin, aber zum anderen zugleich die Mitkon-

struktion des Wandelbaren, d.h. des Spielraums des Wissen von Etwas.

1.1.2. Diese einheitliche Struktur der Einheit und des Gegensatzes des Unwandelbaren-Wandelbaren muß „nachkonstruiert“ d.i. begriffen werden.<sup>(156)</sup>

1.1.3. Aber das „Nachkonstruieren = Begreifen ist in sich mittelbar“<sup>(157)</sup>, d.h. es ist nichts anderes als das, was eine Entgegensetzung hineinbringt und durch die Ausschließung des einen Entgegengesetzten die Washeit des Gegenstandes bestimmt. Es kann daher nicht bis zur letzten Einheit reichen.<sup>(158)</sup>

1.1.4. Diese Einheit bleibt also einerseits im Gegensatz zum Begriff „das Unbegreifliche“<sup>(159)</sup>, aber andererseits ist sie auch die absolute Evidenz, die das Begreifen ermöglicht. Sie ist in ihrem absoluten Fürsichsein, in der „Substantialität“ „das reine Licht“.<sup>(160)</sup>

1.2. DER URBEGRIFF UND DAS URLICHT.

1.2.1. Der Begriff und das Licht machen eine organische Einheit der Trennung und der Einheit aus.

1.2.2. Diese organische Einheit wird selbst ursprünglicher als beim obigen Begreifen begriffen. Dieser Begriff ist der „Urbegriff“.<sup>(161)</sup> Der Inhalt des „Urbegriffs“ ist „das Durcheinander“<sup>(162)</sup> des Begriffs und des Lichts.

1.2.3. Aber „das Licht“ hat für uns die Duplizität. Es hat zwar einerseits die in dem „Urbegriff“ begriffene äußere Existenz, bleibt aber andererseits in sich selbst und hält an seiner inneren Existenz, „dem Urlicht“<sup>(163)</sup>, fest.<sup>(164)</sup> Allerdings „liegt diese Spaltung, *als* solche, gar nicht einmal im Lichte,... sondern in der Einsicht des Lichtes,“ also nur für uns.<sup>(165)</sup>

1.3. VERSCHIEDENE STUFEN VON DEM VERSUCHE DER SYNTHESIS DES „URBEGRIFFES“ UND DES „URLICHTES“.

1.3.1. DIE NIEDRIGE SYNTHESIS DES „URBEGRIFFS“ UND „URLICHTS“.

1.3.1.1. DER NIEDRIGE IDEALISMUS. Das ist die Synthesis von der Seite des „Urbegriffs“ her, d.i. der Standpunkt, der den inneren Zusammenhang zwischen dem Begriff und dem Leben auf dem Begriff gründet. Das vom Begriff Unabhängige, „die Existenz des Lebens“ wird nur „pro-

blematisch“ aus dem „Urbegriff“ als „Durcheinander“ des Begriffs und des Lichtes geschlossen.

1.3.1.2. DER NIEDRIGE REALISMUS. Das ist die Synthesis beider von der Seite des „Urlichts“ her, d.i. der Standpunkt, der das innere Leben des „Lichtes“ oder die Urrealität als das Prinzip der Genesis des Urbegriffs ansieht. Nach dieser Ansicht wird nämlich „ein *absolutes inneres Leben des Lichtes*“, „das eigentliche wahre *reale* im Wissen“, „als der Erkenntnis absolut unzugänglich“ ur-begriffen. Aber „in der Wahrheit“ ist es keine Negation, sondern „die allerhöchste Position“. Aber in dieser *Position* ur-begreifen wir es nicht mehr, sondern „wir *haben* es, und *sind* es“. <sup>(166)</sup> D.i. wir leben es.

1.3.1.3. Aber der Gegensatz zwischen dem niedrigen Realismus und dem niedrigen Idealismus ist der zwischen beiden „Maximen“. Der Realismus steht auf der Maxime, „den Inhalt des eingeleuchteten Satzes, und sonst Nichts“; der Idealismus auf der, „das Faktum der Reflexion, und sonst Nichts, gelten zu lassen“. <sup>(167)</sup> Die beiden haben nur faktische Gründe. Der erstere achtet nur auf den Inhalt des Sich-Offenbarenden und vernachlässigt seinen Bildcharakter. <sup>(168)</sup> Der letztere bleibt bei der Faktizität des Bewußten (d.i. des Bildes), und fragt nicht nach der Möglichkeit des Bewußt-werdens oder des zum-Bild-Werdens d.h. dessen Genesis. <sup>(169)</sup> Die höhere Synthesis beider Standpunkte muß gefunden werden.

### 1.3.2. DIE HÖHERE SYNTHESIS.

1.3.2.1. DER HÖHERE REALISMUS. Nach diesem Standpunkt ist das „Ansich“ d.i. das In-Sich-Sein des Lebens nicht nur das Negat des von uns abhängigen Begriffs (wie beim niedrigen Realismus), sondern das Ansich negiert das Begreifen gerade im Begreifen, das das Ansich selbst macht. Unsere Intuition des Absoluten als die Vernichtung des Begriffs ist nichts anderes als „die absolute Selbstkonstruktion des Absoluten“. <sup>(170)</sup>

1.3.2.2. DER HÖHERE IDEALISMUS. Nach diesem Standpunkt ist die Präsenz für uns von der Sich-Konstruktion des Ansichs (wie bei dem höheren Realismus) nur durch das ursprüngliche Denken möglich. Dieses Denken ist kein einfach positives, sondern ein sich negierendes Denken, das sich der Selbstkonstruktion des Ansich „hingibt“. „Also, ungeachtet



wir nicht leugnen können, daß es [Ansich] *sich selber* konstruierte . . . , war doch dieses Alles bedingt durch unsere energische Reflexion, diese sonach das höchste Glied von Allem.“<sup>(172)</sup>

### 1. 3. 2. 3. DIE GRENZE DIESES IDEALISMUS, WEGEN SEINER FAKTIZITÄT.

i) Bei dem höheren Idealismus muß das Denken des Ansich von dessen unmittelbarem Bewußtsein, oder der Intuition begleitet werden, aber diese beiden „disjungierten Glieder“ können in deren „Faktizität“ nur nebeneinander stehen, ohne daß die Art und Weise ihres Zusammenhangs klargemacht wird, oder ohne daß sie zu „dem genetischen Mittelglied“ vereinigt werden.<sup>(173)</sup>

ii) Dieses Bewußtsein ist „in sich durchaus Eins“, weil das Ansich Eins, also das Denken des Ansich, und das Bewußtsein dieses Denkens auch Eins ist, während das Ansich nicht nur sich selbst ewig gleich ist, sondern auch „eine mannigfaltige Ansicht“ hat. Aber „ein besonderes Disjunktionsprinzip“ d.h. das Trennungs- und zugleich Einheitsprinzip, woraus im Denken des einen Ansich zum Denken der Mannigfaltigkeit kommt, kann nicht entdeckt werden, insofern man bei der Faktizität des unmittelbaren Bewußtseins stehenbleibt.<sup>(174)</sup>

### 1. 3. 3. DIE HÖCHSTE SYNTHESIS.

1. 3. 3. 1. DER HÖCHSTE REALISMUS. Diesem Realismus liegt folgende Kritik an dem höheren Idealismus zugrunde: da bei diesem Idealismus aus dem Bewußtsein des Denkens „das Denken in seiner Realität und Wahrhaftigkeit“ „genetisch“ nicht abgeleitet werden kann, muß das Objekt dieses Denkens durch „projectio per hiatus irrationalem“ als „der Effekt des Bewußtseins“ objektiviert werden. Unter der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein in der Projektion nicht gelten solle<sup>(175)</sup>, behauptet er, das Bewußtsein als „eine Bestimmung der Einsicht und des Lichtes“ vom Ansich selbst ableiten zu können.

1. 3. 3. 2. DER „VERBORGENE“ IDEALISMUS AM HÖCHSTEN REALISMUS. Das Ansich ist auch hier „immer ein *Nicht-nicht ansich*, also bestimmt durch Negation eines ihm Entgegengesetzten, somit, als *Ansich*, selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit, und umgekehrt.“<sup>(176)</sup> Wegen

dieser „Relationseinheit“<sup>(177)</sup> ist das Ansich dieses Realismus nur ein vermeintes, also „kein [wahrhaftes] Ansich, kein Absolutes“<sup>(178)</sup>, und die letzte Einheit ist nicht „genetisch“ erklärt.<sup>(179)</sup> Ferner ist diese Einheit in der Wahrheit nur „eine Projektion des Ansich, und Nichtansich“, über die keine Rechenschaft abgelegt werden kann. Dieser Realismus ist in diesem Sinne nichts anderes als „ein bisher nur in seiner Wurzel verborgener gebliebener Idealismus“.<sup>(180)</sup>

1.3.3.3. Die Relationsabhängigkeit der Einheit des höchsten Realismus-Idealismus muß aufgegeben werden.

1.3.4 DIE ABSOLUTE EINHEIT. Das, was „nach Aufgabe der absoluten Relation“ übrigbleibt, ist das Sein, das „durchaus *von sich, in sich, durch sich*“ ist, oder scholastisch ausgedrückt, „ein esse in mero actu, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen“.<sup>(181)</sup> Der Zugang zu diesem <esse> ist, daß wir es leben. „*Wir leben*, eben unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit.“<sup>(182)</sup>

So weit die Zusammenfassung.

Kurz ausgedrückt, zeigt dieser ganze Gedankengang der Wissenschaftslehre das gründliche, aber hoffnungslose Streben, mit „dem Verstand“, der das Vermögen des „Begreifen“ oder des „Nachkonstruierens“ ist, „die Vernunfteinheit“ aufzufassen, die sich „nicht durch die Teile“, sondern „schlechthin“ setzt,<sup>(183)</sup> und das Entdecken, daß diese Einheit erst durch die Aufgabe der letzten „Relationseinheit“ oder „Verstandeseinheit“, die aus ihren Teilen besteht und erklärt wird, nicht im „Begriff“, sondern im Leben erreicht werden kann. Insofern die Wissenschaftslehre sich mit dem „Begreifen“, „Nachkonstruieren“ des Absoluten beschäftigt, reicht sie immer nur bis zur „Verstandeseinheit“, nicht zur „Vernunfteinheit“. Andererseits aber ist „eine *Zweiheit*“, die an „der Nachkonstruktion“ haftet, bei der Wissenschaftslehre letzten Endes „Mittel, um zur absoluten Einheit zu gelangen“.<sup>(184)</sup> Die folgende zwei Aussagen, d.i. diejenige, die im Rahmen der Diskussion über DEM BEGRIFF UND DEM

LICHT (1.1.) erscheint und „die notwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffes und des Unbegreiflichen“<sup>(185)</sup> betrifft, und diejenige, die im Rahmen der Diskussion über DEM URBEGRIFF UND DEM UR-LICHT (1.2) erscheint und „das inwendige [„ohne alle Spaltung, in reiner Einheit“ bleibende] *Leben des Lichtes*“<sup>(186)</sup> betrifft, trifft auch auf der letzten Stufe der Überlegung. Die erstere ist nämlich: „soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein“<sup>(187)</sup>; die letztere: das innere Licht bleibe außerhalb der Wissenschaftslehre, die die Einsicht d.h. das ur-begriffene, durch unser „freies“ „künstliches“ Verfahren zur „äußeren Existenz“ als solcher gebrachte Licht sei<sup>(188)</sup>, und es könne nicht zugänglich sein, ohne daß wir selbst es lebten — „Es [das inwendige Leben des Lichtes] lebe, so wird es eben leben, und erscheinen, und außerdem gibt es keinen Weg dazu.“<sup>(189)</sup>

Nach der Untersuchung „des absoluten Wissens“ auf seine Genesis hin versucht Fichte, „das absolute Wissen“ umgekehrt von seiner Genesis her, also als „Erscheinung“ des Absoluten, abzuleiten<sup>(190)</sup>, und kommt zu folgender Bestimmung „des absoluten Wissens“: „Dies [das absolute Wissen] ist ein Bilden, setzend sich als Bild, setzend zur Erklärung des Bildes ein Gesetz des Bildens.“<sup>(191)</sup> „Das abgeleitete ist das Eine reine Wissen in seiner absoluten, aus seinem Einheitswesen erklärten Disjunktion. Dieses Eine reine Wissen ist dermalen Wir; sind Wir nun denn doch W.=L. [Wissenschaftslehre]“<sup>(192)</sup> „Das absolute Wissen“ kann von der Natur des Wissens überhaupt aus die letzte Einheit nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch die Trennung, d.i. die „Disjunktion“, „Projektion“ usw., und sogar zuletzt über sich hinaus in der Beziehung auf das Leben erreichen. Dieses Grundgesetz des Wissens ist nichts anderes als das, was früher mit dem Namen „Reflexions=Gesetz“ benannt wurde. „Das absolute Wissen“ realisiert das Gesetz in seinem Sich-Bilden, und wegen dieses Gesetzes bildet es sich als Bild, nämlich ein durch „ein Gesetz des Bildens“ Abgebildetes des Abzubildenden, dem aber gleichgültig ist, ob es abgebildet wird.

### 3. Zusammenfassung dieses Kapitels.

Um den Wandel und die Kontinuität des Gedankens Fichtes pointiert formulieren zu können, muß nun das in diesem Kapitel entwickelte zusammengefaßt werden.

1. Nach Fichtes Selbst-Kritik, hat er die „Grundlage“ (1794) auf eine ungünstige Art und Weise dargestellt, weil er zu stark unter dem Druck des Hauptzwecks stand, zu beweisen, daß unser Bewußtsein auf den Gesetzen des Denkens beruhe. Die Ordnung der Darstellung, daß zuerst die Entgegengesetzten nebeneinander aufgeführt werden, und erst danach die Vereinigung beider versucht wird, erschwert das Verständnis, wie die Einheit möglich sein soll. Aus diesem Grunde hat Fichte danach eine Überarbeitung der Wissenschaftslehre in Angriff genommen, die seines Erachtens nicht ihren Inhalt sondern nur die Darstellungs-Methode betraf.

Würde sich Hegels Fichtekritik ausschließlich auf die Form der Darstellung der Grundsätze richten, wäre sie von der Selbstkritik Fichtes außer Kraft gesetzt.

2-1. In dem Zeitraum zwischen der „Grundlage“ und dem Atheismustreit (1798/9) hat Fichte seine Form der Darstellung der Wissenschaftslehre radikal geändert. Nach der neuen Methode wird der Unterschied zwischen dem Ich und dem Philosophen aufgestellt, der die Ebenen-Differenzierung zwischen dem Leben und der Spekulation repräsentiert, und unter dieser Rollenverteilung wird das Ich durch das Postulat des Philosophen zu der intellektuellen Anschauung geführt, die dem Ich das Selbstbewußtsein d.i. den Begriff des Ich vermitteln soll. Nach dem „Reflexions-Gesetz“, dem letzten Grundgesetz unseres Wissens, muß im Begriff des Ich bei seinem Zustandekommen schon der Begriff seines Gegensatzes, des Nicht-Ich mitbegriffen, ferner in diesem Ineinandergreifen beider auch schon die ganze Struktur der theoretischen und praktischen Welt, die in der nachfolgenden Darstellung explizit deduziert werden soll, implizit enthalten sein.

Vor der neuen Methode, nach der in dem System direkt mit der Ein-

heit des Ich-Nichtich angefangen wird, aus der alle ihre Bedingungen deduziert werden sollen, wird der zweite Aspekt von Hegels Fichtekritik hinfällig, der den Mangel der Einheit der zuerst entgegengesetzten Quasi-Absoluten, Ich und Nicht-ich in der „Grundlage“ betrifft.

Es ist besonders bemerkenswert, daß erst in diesem Zeitraum die Kontinuitäts-Elemente, die durch die Entwicklung Fichtes hindurch wesentliche Charakteristika seiner Philosophie ausmachen, offensichtlich werden. Das sind: erstens die unter dem Primat der praktischen Vernunft hervorzubringende, praktisch-theoretische einheitliche Welt-Ansicht, oder Ich-Nichtich-Ansicht, die als „Bild“ oder „Erscheinung“ charakterisiert wird; zweitens die von der Verbindung begleitete Trennung des Lebens und der Spekulation; drittens das „Reflexions=Gesetz“. Genauer gesagt, steht das dritte Charakteristikum eigentlich nicht auf demselben Niveau wie die beiden anderen. Es ist nämlich gerade das, was das basalste Grundgesetz der Spekulation im Kontrast zum Leben ausmacht, was die von der Einheit begleitete Trennung der Welt-Ansicht oder der Ich-Nichtich-Ansicht ermöglicht und was der ganzen Struktur ihren „Bild-“ oder „Erscheinungs“-Charakter verleiht.

2-2. Die genannten Kontinuitäts-Elemente machen auch die Haupt-Ideen Fichtes während des Atheismusstreits aus. Aber im Laufe des Streits werden besonders folgende zwei Punkte von ihm betont, und durch diese Betonung bekommt sein Denken eine neue Richtung. Das Erste, was er unterstreicht, ist, „die Beziehung“ des Transzendenten auf uns. Das unmittelbar in unserem Gemüt Gegebene, das die Wurzel des Begriffs Gottes ist, ist nicht die Erkenntnis des Gottes oder des Transzendenten selbst, noch die seiner Eigenschaften, sondern die Erkenntnis seiner „Beziehung“ auf unser Leben, das eigentlich sittlich ist. Diese „Beziehung“ auf uns als sittliche Wesen unterstützt die Realität unseres Lebens. Darin, daß die Moralität auf diese Weise durch die Religion begründet wird, ist die neue Tendenz des Gedankens Fichtes erkenntlich, die in der Idee besteht, daß unser Leben von dem unser Leben Transzendierenden unterstützt wird. — Das Zweite, was er betont, ist die Differenz zwischen der Ebene des Lebens und der der Spekulation. Durch diese Betonung macht er klar,

daß seine Religions-Lehre keine dogmatische Debatten hervorruft oder in solche eingreift. In dieser Betonung ist noch die andere neue Tendenz greifbar, die in der Idee besteht, daß die Spekulation im Kontrast zu dem Leben, das die Quelle der Realität in seinem Kern hat, für sich keine Realität beinhaltet und daß das Wissen in diesem Punkt streng von dem Leben unterschieden werden muß.

2-3. In der „Bestimmung des Menschen“ erscheint eine extreme Gestalt des Wissens, die, von der Moralität und der Religion getrennt, eine einseitig intellektuelle Einstellung ist, deren Nichtigkeit aufgewiesen wird. Durch das höhergeordnete und zum Kern des Lebens zurückkehrende spekulative Denken, das sich in dem Buch „Glaube“ entfaltet, macht Fichte im Anschluß an den Atheismusstreit auf die „Stimme des Gewissens“, „die Beziehung“ der moralischen Weltordnung auf uns als die Wurzel der Realität im Leben aufmerksam. Auf der anderen Seite der Betonung der Nichtigkeit der isolierten Spekulation wird das Absolute, das das Leben transzendiert und es zugleich unterstützt, erst in dieser Schrift unter dem Namen des „unendlichen Willens“ als des Willens, der sich in der moralischen Weltordnung verwirklicht, eigens thematisiert.

„Das Wissen“ und „der Glaube“ in der „Bestimmung des Menschen“ werden in der „Darstellung der Wissenschaftslehre“(1801) zu „dem absoluten Wissen“ vereinigt, und hier wird zum ersten Mal „das Absolute“ von dem „absoluten Wissen“ scharf abgegrenzt.

Was den Inhalt des „absoluten Wissens“ angeht, wird im Grunde genommen derselbe Gedankeninhalt, wie der des Zeitraums zwischen „Grundlage“ und Atheismusstreit, jedoch nicht mehr als die Bewegung des Zustandekommens des Begriffs des Ich im Dialog zwischen dem Ich und dem Philosophen, oder im Monolog des Ich, sondern diesmal in der neuen Form der Selbstbewegung des absoluten Wissens entwickelt. Hegels Psychologismus-Kritik trifft nicht mehr unmittelbar den begrifflichen Apparat von Fichte auf dieser Stufe. Aber an den Schriften Fichtes nach dem Atheismusstreit kritisiert er, wie oben gesehen, nicht nur den Psychologismus, sondern auch den Schematismus oder den Formalismus, der wenn auch entpsychologisiert immer noch in der schematistischen Gestalt übrigbleibt.

Hinsichtlich der Formalismus-Kritik ist der Hinweis darauf besonders bemerkenswert, daß der Unterschied zwischen „dem Absoluten“ und „dem absoluten Wissen“ nicht aus der Richtung „des Absoluten“ sondern aus der „des absoluten Wissens“ kommt, das „das Reflexions=Gesetz“ zu seinem Grundgesetz macht.

2-4. Im Kontrast zur Betonung des Unterschieds zwischen „dem absoluten Wissen“ und „dem Absoluten“ in der „Darstellung“(1801) wird in der zweiten Wissenschaftslehre von 1804 der Zusammenhang beider thematisiert. Während in der „Darstellung“ (1801) „das absolute Wissen“ als das sich selbst sehende Auge nur daraufhin analysiert worden ist, wie dies Sich-Selbst-Sehen in „dem absoluten Wissen“ möglich ist, wird in der „Wissenschaftslehre“(1804) das Hauptgewicht der Betrachtung auf das „Licht“, das die Sicht des Auges ermöglicht, gelegt, und es wird gründlich untersucht, wie weit „das absolute Wissen“ von „dem Absoluten“ sprechen kann, oder wie nah sich jenes diesem in seinem Selbst-Wissen nähern kann. In der Untersuchung wird offensichtlich, daß „das absolute Wissen“, nachdem es sich Schritt für Schritt „dem Absoluten“ nähert, umgekehrt die Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen beiden erkennen muß, d.i. zwischen „dem absoluten Wissen“, das sich selbst weiß, und „dem Absoluten“, das letzten Endes zu leben ist.

Die Entwicklung von Fichtes Denken ist keine Reihe radikaler Reformationen, welche jeweils ein neues Prinzip einführen, sondern eine kontinuierliche Änderung oder eine sich ändernde Kontinuität, wobei einerseits die Grundstruktur beibehalten wird, andererseits die Faktoren, die als Ansätze auf der vorhergehenden Stufe liegen, jeweils auf der nachfolgenden Stufe entfaltet und ins Zentrum der Überlegung verlegt werden. Die Kontinuität besteht, wie bereits erwähnt, in dem einheitlichen System des Ich-Nichtich, und der Trennung zwischen dem Leben und der Spekulation, und dabei wurzeln diese beide Elemente in der Ursprünglichkeit des „Reflexions=Gesetzes“ des Bewußtseins.

Es ist die wichtigste These in der vorliegenden Abhandlung, daß „das Reflexions=Gesetz“ als das Grundgesetz des Wissens nicht sowohl das

Gesetz der Vereinheitlichung, als vielmehr das der Differenzierung ist. Allgemein gesagt, heißt Einheit wohl Einheit der Getrennten; aber wenn die Einheit nicht eine formale sein soll, die äußerlich auf die Getrennten angewendet wird, sondern das Wesen der Getrennten selbst ausmacht, muß sie die Einheit der Einheit und des Gegensatzes sein. Aber nach Fichtes Ansicht kann diese Einheit im Grunde nicht innerhalb des Wissens aufgefaßt werden. Dieser Sachverhalt entspringt aus der Natur des Begriffs, wie er in dem „Reflexions=Gesetz“ ausgedrückt wird. Der Begriff funktioniert nämlich nur dergestalt, daß beim Begreifen des Gegenstandes jeweils die Entgegensetzung hineingebracht wird und dieser durch den Ausschluß der entgegengesetzten Sphäre in eine Sphäre eingeschränkt wird, um als ein Begriffenes eingegrenzt zu werden. Aber die Einheit, die gerade das ist, was diese Entgegensetzung ermöglicht, kann darum nicht selbst *begriffen* werden, weil zum Begreifen der Einheit gerade ihre Negation d.i. die Entgegensetzung hineingebracht werden muß. Dieser zentrale Gedanke Fichtes zeigt sich in dem Gang der Untersuchung der Wissenschaftslehre von 1804, die versucht, „das Absolute“ in dem Sich-Begreifen „des absoluten Wissens“ mitzubegreifen, und die endlich ins Unendliche zurückgehen zu müssen scheint. Aber schon vor dem Atheismusstreit ist diese Grundidee greifbar: nämlich in der Unbegreiflichkeit des Selbstbewußtseins Gottes wegen seiner Einfachheit („Grundlage“<sup>(96)</sup>), in dem Bild- oder dem Erscheinungscharakter der einheitlichen Struktur des Ich-Nicht-ich, der Theorie-Praxis, in der Nichtigkeit der Spekulation für sich usw. Deswegen ist das „Reflexions=Gesetz“ nicht nur das, wonach aus dem Begriff des Ich das ganze System als seine Möglichkeit deduziert werden kann, sondern auch die Bedingung dafür, warum die Spekulation als das sich durch die wiederholte Trennung wissende Wissen unterschieden werden muß von dem Leben als dem in sich bleibenden und nur zu lebenden Eins.<sup>(198)</sup>

Man erinnere: der Formalismus besteht darin, daß man die Formen (ob es Denk- oder Seinsformen seien) in ihren äußerlichen Beziehungen zueinander liegenläßt, um sie sowohl gegeneinander wie auch gegen die Materie entgegensetzen und diese Entgegensetzung zu fixieren. Es fehlen



m.W. entscheidende Untersuchungen zur Gültigkeit oder Ungültigkeit der Formalismus-Kritik für den späten Fichte, geschweige denn für ihn auf den einzelnen Stufen. Aber in diesem Abschnitt ist es hoffentlich überzeugend skizziert worden, daß „das Reflexions=Gesetz“ durch den Fichteschen Gedankenwandel hindurch immer eine zentrale Rolle zum Aufbau seines jeweiligen Systems gespielt hat, und nachgewiesen, daß gerade dieses Gesetz zum Thema der Untersuchung werden muß, um die genannte Frage der Gültigkeit der Formalismus-Kritik zutreffend zu beantworten. In diesem Gesetz erweist sich das grundlegendste Begriffs- oder Wissensverständnis Fichtes, und darauf richtet sich, wenn auch nicht historisch aber sachlich, Hegels Formalismus-Kritik, die seinerseits auf seinem grundlegendsten Begriffs oder Wissensverständnis: dem sogenannten dialektischen beruht. Aber wenn man kritisiert, wird nicht nur der Kritisierte sondern auch der Kritisierende zur Selbstkritik ihres Grunds zur Kritik aufgefordert. In der Hegelschen Formalismus-Kritik kollidiert sein „dialektisches“ Begriffs-Verständnis, das durch die doppelte Negation je ein positives einheitliches Resultat innerhalb des Systems produziert sieht, mit dem Fichteschen „reflexions=gesetz[lichen]“, das die letzte Einheit jenseits des Systems sieht.

#### IV. Was ist eigentlich der Konfrontationspunkt?

Während Hegel in der Frankfurter Zeit die Religion der Philosophie überordnete, kehrt er in der anschließenden Jenaer Zeit diese Ordnung um.<sup>(194)</sup> Dieser Veränderung entspricht eine Änderung seines Verständnisses des Begriffs oder des Wissens. Nach seiner Auffassung in den Theologischen Jugendschriften ist der Begriff nichts weiter als das, was ins Leben die Entgegensetzung oder Trennung hineinbringt und dessen Einheit zerstört, ohne sie wiederherstellen zu können. Er wurde also einseitig als der „verständige“ gefaßt, und die Einheit oder Vereinigung wurde nur jenseits seiner im religiösen Glauben für möglich gehalten. Dagegen betrachtet er in den Jenaer Kritischen Schriften den Begriff als dasjenige, was durch die Selbstdestruktion seiner Festigkeit (als des „verständigen“

Begriffs) in die „organische“ Einheitstruktur integriert oder vernünftig gemacht werden soll, und dementsprechend wird die Einheit als die selbst-reflektierende Totalität der dynamisierten Begriffe nicht mehr für in der Religion, sondern für in der Philosophie erreichbar gehalten.

Hegels Fichte-Kritik (wie fast all seine Kritiken an anderen Denkern) ist immer von diesem Vertrauen zur immanenten Vereinigungsfähigkeit des Begriffs begleitet, also können alle Punkte seiner Kritik an Fichte letztlich auf die Formalismus-Kritik zurückgeführt werden. So würde z. B. die Kritik an der Unmittelbarkeit des Anfangs oder an dem Mangel der vom natürlichen Bewußtsein bis zum Standpunkt des absoluten Wissens führenden intersubjektiven Leiter — dies betrifft natürlich die Einleitungsproblematik — undenkbar, wenn diese Überzeugung nicht im Hintergrunde stände. Gerade der Mangel der „objektiven Bewegung“<sup>(196)</sup>, d.h. der Selbstdestruktion und zugleich Selbstkonstruktion des Begriffssystems, ist der letzte Kritikpunkt der Subjektivität des postulierten unmittelbaren Anfangs, der „intellektuellen Anschauung“.<sup>(196)</sup> Das Absolute ist so nichts anderes als diese durch Selbst-Transzendierung der isoliert festgehaltenen Begriffe werdende Einheit. Die eigentlich Aufgabe der Philosophie besteht für Hegel darin, dieses Absolute als Resultat, und sogar auch als Anfang — weil diese Selbst-Transzendierung keine bloße Vernichtung oder Änderung des Inhalts des transzendierten Begriffs, sondern zugleich nichts anderes als sein Sich-An-Sich-Selbst-Erinnern ist —, daher zuletzt als das innerhalb des Wissens „zu sich werdende“ Absolute darzustellen. Ohne Überzeugung von der Lösbarkeit dieser Aufgabe, also von der Möglichkeit der Einheit innerhalb des Wissens könnte man nicht die Bedeutung oder Intention seiner verschiedenen Kritiken verstehen.

In der Einleitung zu „Glauben und Wissen“ legt Hegel seine Erfassung der gedanklichen Situation seiner Zeit wie folgt dar: Der alte Gegensatz der Vernunft und der Religion sei in die philosophische Diskussionsebene gerückt und zu dem des Wissens und des Glaubens erhoben worden. In diesem Gegenüber habe die auf der Seite des Wissens stehende Aufklärung den Glauben ohne vollständiges Verständnis desselben erobert, so daß jede Seite ihre Vernünftigkeit verloren habe, um, was die Aufklärung

angeht, zum dogmatischen Verstand, und, was den Glauben angeht, zum den Verstand hassenden Aberglauben zu degenerieren. Das siegende Wissen habe nur Endliches und Empirisches als positives Wissen anerkannt, das Ewige und Unendliche verloren und sei gekommen, das Verlorene in seinem Gegner, dem Glauben, zu suchen. Für Hegel ist die Fichtes' Philosophie auch kein anderer Typus. Auf „den Glauben“ in der „Bestimmung des Menschen“ anspielend sagt er: „Nach Fichte ist Gott etwas unbegreifliches und undenkbares, das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten.“<sup>(197)</sup> Der Glaube sei bei ihm „der Ausdruck der geforderten [innerhalb des Wissens unerreichbaren] Identität“<sup>(198)</sup> der nur „formal“ zusammengefügt Momenten, zum einen des reinen Willens oder auch Wissens und zum anderen der absolut empirischen Sinnenwelt. Der Glaube ist also für Hegel das sichere Indiz für den schematistisch-formalistischen Mangel.

Während „das absolute Wissen“ für Hegel wegen seiner selbstbegründenden Autarkie „das Absolute“ selbst ist, bedeutet derselbe Ausdruck bei Fichte nur die Absolutheit des Wissens als solchen, und die qualifizierte Absolutheit erfordert für ihre Realität das jenseitige unqualifizierte Absolute. Aufgrund dieses Diskussionspunkts wäre eine mögliche grundlegende Erwiderung oder vielmehr ein Gegenangriff von Fichte gegen Hegel wie folgt zu konstruieren<sup>(199)</sup>: „Das absolute wäre nicht das absolute, wenn es unter irgend einer Form existierte.“ (Siehe Anm.111) Das Absolute wohne nicht dem Wissen inne. Aber erst durch diese Transzendenz des Absoluten werde die Realität des absoluten Wissens, also auch des Wissens von allen Arten paradoxerweise unterstützt. Ein System wie dasjenige Hegels, das das absolute Wissen fürs Absolute selbst halte, verliere durch die Immanenz des Absoluten seine Realitäts-Quelle. (Man erinnere sich an denselben Argumentsgang in der Widerlegung Fichtes gegen Eberhard hinsichtlich des Zusammenhangs des Gefühls und des Verstands (Siehe S.9-10).)

In diesem Zusammenhang ist die Stelle bemerkenswert, durch die Fichte in der zweiten Wissenschaftslehre 1804 sein System vor „dem Vorwurf der *Leerheit*“ stützt, der „allen [philosophischen Systemen, oder klarer:

allen Spekulationen — die Hegelsche eingeschlossen, würde Fichte sagen<sup>(200)</sup> — außer der Wissenschaftslehre] ohne Ausnahme mit Recht“ vorgeworfen werden kann.<sup>(201)</sup> Im Kontext des niedrigen Realismus (Siehe 1.2.3. – 1.3.1.2. in der Zusammenfassung) deklariert er anschließend an den Hinweis auf die „zwei Weisen des Lichtes absolut zu leben, [d.h.] innere, [und] äußere“<sup>(202)</sup>, folgendes: „Hierdurch ist nun unser System ... gegen den Vorwurf *der Leerheit* gestützt. Die Realität, als wirkliche wahre Realität, ist abgeleitet. Niemand wird ferner diese Realität mit S[ein]. (Objektivität) verwechseln; das Letztere ist ein in sich beschlossenes, darum todes *Fürsichbestehen* und *Aufsichberuhen*. Die Erstere ist nur am Leben, und das Leben nur an ihr, und sie kann nicht anders denn leben“.<sup>(203)</sup> Bei Hegel ist das, was die Wissenschaftlichkeit „der Wissenschaft“ ermöglicht, das sich organisierende logische Denken oder die Logik, die sich aber in ihrer Selbstbegründung zirkelhaft strukturiert. Ihre Darstellung setzt im Ausgangspunkt, d.i. in ihrem destruktiven Teil schon den Abschlußpunkt d.i. den konstruktiven Teil voraus, was schon seit der Logik-Konzeption der frühen Jenaer Zeit klar erkenntlich ist.<sup>(204)</sup> Fichte würde also mit seiner Kritik fortfahren können: „Die Realität“ in Hegels Darstellung der Logik sei nur eine weitere Bestimmung des in die Zirkelstruktur der Logik eingeschlossenen, dem wahrhaften Realen gegenüber „in sich beschlossenen“ Sein. Die Realität des ganzen Zirkels selbst (versteht sich inkl. der Kategorie „Realität“) könne jedoch nicht in oder aus seiner Logik abgeleitet werden. Diese Ableitung sei ohne die Transzendenz des Absoluten und unser In-Beziehung-darauf-Stehen im Leben unmöglich.

Bei Fichte muß das, was zu wissen ist, und das, was zu leben ist, grundsätzlich auseinandergehalten werden. Diesem grundlegenden Gegenüber entspricht die Selbstbestimmung des absoluten Wissens als seiner Nichtigkeit für sich selbst. Auch der Vertreter der Wissenschaftslehre lebt freilich, sogar eminenterweise. Mit der Wissenschaftslehre zu leben, also, wenn man es paradoxerweise ausdrücken darf, die Undurchsichtigkeit des Lebens in seiner Wurzel ganz durchsichtig zu leben, wäre das höchste Ideal Fichtes. Das Reale im Leben erreicht das absolute Wissen jedoch durch den einseitigen Selbstverzicht, weil es ohne Selbstvernichtung zuletzt nichts sein

müßte, obwohl das Absolute für sein Absolutsein keine Selbstnegation sowohl seiner selbst wie des absoluten Wissens erfordert. Bei Hegel muß dagegen das, was zu wissen ist, und das, was zu leben ist, im Abschlußpunkt der Bewegung des Lebens, die durch die Entzweiung der Reflexion hindurch seine Totalität wiederherstellt, vereinigt werden. Nicht außer sondern gerade mitten im Leben, genauer von seinem Zwiespalt aus, entstehen „das Bedürfnis der Philosophie [als der Spekulation im Sinne Hegels]“<sup>(205)</sup> und das Geschäft der „philosophischen Reflexion“, die zwischen der „Aufgabe der Philosophie“, das Absolute fürs Bewußtsein zu konstruieren, einerseits und der Beschränkung bzw. Aufhebung des Absoluten durch die Reflexion andererseits vermittelt<sup>(206)</sup>, um den Zwiespalt zu überwinden. In den bekannten (nicht erkannten) Wahrheiten im Leben oder in Wahrheiten des „gesunden Menschenverstands“ erkennt die Spekulation das Absolute<sup>(207)</sup>, wobei sein Zutrauen zu ihnen eigentlich dadurch gegeben wird, daß „ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet und dies ihnen allein die Bedeutung gibt“<sup>(208)</sup>.

Was die Transzendenz des Absoluten betrifft, können die Transzendierten (wir) nichts vom Transzendierenden (dem Absoluten) vom Gesichtspunkt des letzteren her reden. Auch bei Fichte ist das, was das absolute Wissen vom Absoluten unterscheidet, nicht das letztere sondern das erstere. Die Wurzel der Transzendenz liegt im transzendierte Wissen. Was den Unterschied zwischen dem, was zu wissen ist, und dem, was zu leben ist, betrifft, hängt die Gültigkeit dieses Unterschieds davon ab, ob die zerrissene Einheit des Lebens im Wissen oder Begriff wiederhergestellt werden kann, wie man es in der Umwertung des Verhältnisses von der Philosophie und der Religion bei Hegel sehen kann. Die Diskrepanz wurzelt in dem verschiedenen Verständnis des Wissens oder Begriffs. Nach Hegels Wissens-Verständnis gibt es kein Hindernis, das dem „absoluten Wissen“ auf dem Wege zur sich selbst konstruierenden Einheit innerhalb seiner selbst entstehen kann; nach Fichtes Wissens-Verständnis, das in dem „Reflexions=Gesetz“ ausgedrückt wird, kann das „absolute Wissen“ als Wissen nicht zur letzten Einheit innerhalb seiner selbst gelangen. Wegen dieser „Beschränktheit“, gerade welche Problematik Hegel unter der For-

malismus-Kritik thematisiert hat, sind die verschiedenen Versuche zum Scheitern verurteilt, die höherstufige Einheit, die des Wissens und „des Lichts“ d. i. des das Wissen Begleitenden und seine Durchsichtigkeit Ermöglichenden, zu wissen oder zu *begreifen*.

Die Kritik an Hegel, daß sein „absolutes Wissen“ nicht „genetisch“ vom „Absoluten“ aus erklärt worden ist, schießt daneben, weil für ihn der Unterschied zwischen dem „absoluten Wissen“ und dem „Absoluten“ — nicht magelhaftig, als eine <privatio>, fehlt, sondern — aufgrund der wissens-immanenten geschlossenen Einheit unmöglich ist. Die von Kritikern geforderte Richtung der „genetischen“ Untersuchung kann nicht nur in seiner Philosophie keinen Platz haben, sondern müßte vielmehr als das Kennzeichen der Mangelhaftigkeit des Systems ausgelegt werden. Wenn man also Hegel bezüglich des Mangels an „genetischer“ Überlegung kritisieren würde, müßte man die Kritik weitergehend auf sein grundlegendes Wissens- oder Begriffsverständnis richten. Wenn man dagegen in Hegels Fichtekritik etwas Gültiges finden wollte, müßte man es nicht an „der Ungemessenheit“ der Darstellungsmethode, „der Subjektivität“ des Subjekt-Objekts usw. bei Fichte sondern darüber hinaus an seinem „Formalismus“ entdecken, und die Formalismus-Kritik müßte wiederum zur Kritik an Fichtes grundlegendem Wissens- oder Begriffsverständnis gelangen. Hier in den gegenüberstehenden Wissens- oder Begriffsverständnissen ist der grundlegende Konfrontationspunkt beider Denker zu finden.

Um aus dieser Konfrontation etwas zu lernen, dürfte die nächste Aufgabe sein, den Begriffs- oder Wissensbegriff bei den beiden in Rücksicht seiner Beziehung auf den Lebensbegriff herauszuarbeiten, genauer: was Hegel betrifft, die Möglichkeit „der Logik oder spekulativen Philosophie“<sup>(208)</sup> besonders in Beziehung auf den Lebensbegriff der Jungendschriften und den Begriff „des gesunden Menschenverstandes“ zu prüfen; was Fichte betrifft, die Möglichkeit des „Reflexions=Gesetzes“ besonders in Beziehung auf seinen Begriff des Lebens zu prüfen, was man auch wie folgt formulieren könnte: den Begriff des Begriffs in Beziehung auf den Begriff der Anschauung zu prüfen, weil die Reflexion auf das Leben nichts anderes als die begriffene Anschauung ist.

## TABELLE DER ABKÜRZUNGSZEICHEN

H.GW.: G.W.F.Hegel, Gesammelte Werke, hg.v. der Rheinisch-Westfälischen Akademieder Wissenschaften. Hamburg.

H.VII.: G.W.F.Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Ffm. Bd.7.

H.PhG.: G.W.F.Hegel, Phänomenologie des Geistes. Ffm. PhB.Bd.114.

H.WdL.I.: G.W.F.Hegel, Wissenschaft der Logik. PhB.Bd.56.

H.WdL.II.: G.W.F.Hegel, Wissenschaft der Logik. PhB.Bd.57.

F.GA.IV-2.: J.G.Fichte-Gesammtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt. Bd.IV-2.

F.V.: Fichtes Werke, hg.v. I.H.Fichte. Berlin. Bd.5.

F.GrI.: J.G.Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. PhB.Bd. 246.

F.EinI.: J.G.Fichte, 1ste und 2te Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. PhB.Bd.239.

F.mIII.: Fichtes Werke, hg.v. F.Medicus. Bd.3.

F.WI04.: J.G.Fichte, die Wissenschaftslehre, zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni. PhB.Bd.284.

(85) F.mIII.137

(86) F.mIII.138-9

(87) F.mIII.143-6

(88) F.mIII.146

(89) F.mIII.149

(90) F.V.178

(91) F.V.182

(92) F.V.185

(93) F.V.183

(94) F.V.185

(95) F.V.177-8

(96) Aber bis worin ist Fichte derselben Meinung wie Forberg? Mit H.Rickert („Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie“, in

Kant-Studien IV, 1899/1900) würde man möglicherweise darauf antworten: bis darin, daß beide von der Urgewißheit des Gewissens ausgingen, und dieses als den jenseits des Ich anzusiedelnden Zuruf betrachteten, und daß sie die moralische Weltordnung mit der Gottheit gleichsetzten und dadurch die reine Moralität auf die Religion begründeten, d.h. den autonomen oder immanenten guten Willen zum Glauben des transzendenten moralischen Weltplans überschritten. Allerdings muß diese Antwort unter den Vorbehalt gestellt werden, daß, wenn die „Religion“ eine Überzeugung vom Transzendenten in ihrem Kern enthalten soll, die „Religion“ bei Forberg keine Religion in dem strengen Sinne des Wortes ist, weil seiner Auffassung nach der Glaube an Gott — sei er „die moralische Weltordnung“ oder sei er „der moralische Weltordnende“ — nichts anderes bedeutet, als daß man in seiner Handlung dem Zuruf seines guten Herzens folge, und diese Evidenz des Gewissens dabei nicht über die Grenze des guten Willens hinaus bis zur Gewißheit der moralischen Weltregierung reiche. Wenn man diesen Vorbehalt, den Rickert selbst auch machte, streng nimmt, muß man Rickerts obige Formulierung der Identität beider Gedanken für unhaltbar oder wenigstens für irreführend halten. Aber bei Fichte kann man sowieso von seinem Überschreiten zum Glauben sprechen und schon darin die neue Tendenz seines Gedankens erkennen, die in Teil B. dieses Abschnitts behandelt werden soll.

(97) H. Rickert. Ibid. S.143 und 146.

(98) F.GA.IV-2. 246.

(99) F.GA.IV-2. 234.

(100) F.GA.IV-2. 246.

(101) F. GA.IV-2. 247.

(102) F.GA.IV-2, 251.

(103) F.GA.I-5. 190.

(104) F.GA.I-5. 161.

(105) F.mIII.149.

(106) F. V.179.

(107) F.V.214.

(108) F.V.205 und 207.



- (109) F.V.208
- (110) F.V.210
- (111) F.V.206
- (112) J.A. Eberhard: Über den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner — ruhige Prüfung seiner Appellation an das Publikum in einigen Briefen, Halle. 1794. S.18.
- (113) F.V.339.
- (114) F.V.342.
- (115) F.V.343.
- (116) F.V.339.
- (117) F.V.342.
- (118) F.V.343.
- (119) F.V.342.
- (120) F.V.352.
- (121) Eberhard. S.22f.
- (122) ibid. S.22.
- (123) ibid. S.64.
- (124) F.V.340.
- (125) F.V.355.
- (126) F.V.356.
- (127) F.V.357.
- (128) F.II.190.
- (129) F. II.258.
- (130) Außer der augenfälligen Ähnlichkeit zwischen Fichtes „Bestimmung des Menschen“ und Hegels „Phänomenologie“ in der Darstellung der gedanklichen Stufenleiter ist noch eine Verwandtschaft zu bemerken, die in der Zirkel-Struktur besteht. Wie bei der „Phänomenologie“ der Aufstieg des natürlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen immer zugleich der Abstieg des letzteren zum ersteren, also auch der Rückkehr des absoluten Wissens zu sich selbst ist, wird der Weg des Ich bei der „Bestimmung des Menschen“ von seinem Zielpunkt, dem selbstbewußten In-Beziehung-Stehen auf die übersinnlichen Welt, reguliert, und ist nichts anderes als die Rückkehr des Gewissens zu sich selbst. Diese strukturelle Ähnlichkeit ist gerade darum

bemerkenswert, weil darin der scharfe Kontrast der verschiedenen Zielpunkte, also auch der verschiedenen Grundrichtungen beider Denker, erkennbar wird: zum einen das zu sich zurückkehrende Wissen, zum anderen das sich transzendierende Wissen.

(131) „Der Glaube“ ist natürlich keine isolierte Spekulation, aber auch kein bloßes Leben selbst im Gegensatz zur Spekulation. Er ist m.E. schon eine Spekulation, die aber ihre Realität im Kern des Lebens wiedergefunden hat. Also ist „das absolute Wissen“ als die Einheit des „Wissens“ und „Glaubens“ auch keine isolierte Spekulation, sondern beinhaltet schon den Zusammenhang mit Leben und sogar mit Absoluten.

(132) F.II.14.

(133) F.II.8.

(134) F.II.12.

(135) F.II.13. Im Brief an Schelling vom Oktober 1801 (F.GA.III-5. 91.) setzt Fichte der Grundthese von Schellings „Darstellung meines Systems der Philosophie“ („das absolute existirt unter der Form der quantitativen Differenz“) diejenige der Wissenschaftslehre nach dem Atheismusstreit entgegen („das absolute wäre nicht das absolute, wenn es unter irgend einer Form existirte“).

(136) F.II.13.

(137) F.II.16.

(138) F.II.17.

(139) F.II.16.

(140) F.II.17.

(141) F.II.16.

(142) F.II.25.

(143) F.II.20.

(144) F.II.22.

(145) F.II.17.

(146) F.II.68.

(147) In diesem Zusammenhang wäre die begleitende Änderung der Stellung des „Lichtes“ im Ganzen des Fichteschen Gedankens bemerkenswert. In der „Darstellung“ ist „das absolute Wissen“ mit der Metapher des „Auges“.

das sich selbst sieht, benannt worden, wie „ein in sich selbst helles, stehendes und [in dem absoluten Wissen] geschlossenes Auge“ (F.II.37), oder das (dem absoluten Wissen) „eingesetzte“ Auge (F.II.19). Aber von „dem Auge“, das sich sieht, oder das „das Sehen“ selbst ist, ist „das Licht“ hier noch nicht klar unterschieden worden. In der zweiten Wissenschaftslehre von 1804 wird dagegen „das Licht“ als dasjenige thematisiert, was von außen in „das absolute Wissen“ hineinleuchtet und sein Sehen ermöglicht, das nicht unmittelbar identisch mit „dem Auge“ selbst, sondern die Möglichkeit der Sicht des Auges ist, und es wird scharf von „dem absoluten Wissen“ abgegrenzt, um von dieser Trennung ausgehend bis zur Einheit beider, sozusagen dem vom Licht erfüllten „absoluten Wissen“, zu reichen.

(148) F.W104. 26=F.X.108.

(149) F.W104. 7=F.X.92.

(150) F.W104. 8=F.X.93.

(151) F.W104. 9f.=F.X.95f.

(152) F.W104. 14=F.X.98.

(153) F.W104. 26=F.X.108.

(154) F.W104. 27=F.X.110.

(155) F.W104. 32=F.X.114.

(156) F.W104. 33=F.X.115.

(157) *ibid.*

(158) Vgl. F.W104. 36=F.X.117.

(159) F.W104. 37=F.X.118.

(160) *ibid.*

(161) F.W104. 68-9=F.X.142.

(162) F.W104. 70=F.X.143.

(163) F.W104. 69=F.X.142.

(164) F.W104. 77-8=F.X.148-9.

(165) F.W104. 80=F.X.228.

(166) F.W104. 95=F.X.162-3.

(167) F.W104. 155=F.X.209.

(168) F.W104. 113=F.X.176.

(169) F.W104. 109=F.X.173.

- (170) F.W104. 123-4=F.X.184-5.  
 (171) F.W104. 124=F.X.185.  
 (172) F.W104. 128-9=F.X.188.  
 (173) F.W104. 129-130=F.X.188-190.  
 (174) F.W104. 134-5=F.X.192-3.  
 (175) F.W104. 142-5=F.X.198-201; F.W104. 156-7=F.X.210-1.  
 (176) F.W104. 147=F.X.202.  
 (177) F.W104. 158=F.X.212.  
 (178) F.W104. 147=F.X.202.  
 (179) F.W104. 159=F.X.212.  
 (180) F.W104. 148=F.X.203.  
 (181) F.W104. 151=F.X.205-6.  
 (182) F.W104. 152=F.X.206.  
 (183) F.W104. 187-8=F.X.235-6.  
 (184) F.W104. 188=F.X.314.  
 (185) F.W104. 36=F.X.117.  
 (186) F.W104. 80=F.X.150.  
 (187) F.W104. 36=F.X.117.  
 (188) F.W104. 78=F.X.149.  
 (189) F.W104. 80=F.X.150.  
 (190) F.W104. 220=F.X.263.  
 (191) F.W104. 252=F.X.288.  
 (192) F.W104. 252=F.X.289.

(193) In der zweiten Wissenschaftslehre 1804 wird m.E. von zwei „Leben“ gesprochen: vom Leben des Transzendenten, wie es z.B. im Ausdruck „Leben des Lichts“ usw. passim zu bemerken ist, und von unserem Leben. Jenes transzendiert dieses nicht nur, sondern ist ihm auch immanent. Die Realität unseres Lebens—also auch die Ein-heit oder das Eins-sein unseres Lebens—stammt von dieser Immanenz des eigentlichen transzendierenden Einen ab. Der Vorschlag: „lebe es [außer dem Wissen bleibendes transzendentes Leben]“ wird erst möglich, wenn wir es schon in einem Sinne leben, nämlich gleichgültig, ob wir unser Leben als „das wahrhafte Leben“ oder aber als „das Scheinleben“ leben. (F.V.406) In diesem Sinne ist unser Leben schon

„selber die Seligkeit“. (F.V.401) Das Interesse der Spekulation oder der Wissenschaftslehre liegt daran, unser Leben „wahrhaft“ oder *als* „die Seligkeit“ zu leben.

(194) Die Rangordnung wurde sehr schnell und radikal verändert. Im „Systemfragment von 1800“ läßt sich, wie bei Fichte, derselbe endlose aufgrund ihrer Natur bedingte Regreß der Reflexion, die er unter dem „Reflexions=Gesetz“ aus drückt, und derselbe Ruhepunkt erkennen, der über die Reflexion hinaus in der Religion liegt. „Wenn ich sage, es [das Leben] ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist. ... Dieses [in der Entgegensetzung und Ausschließung der Reflexion stammende] Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf.“ (H.I.422) Die „Erhebung des Menschen ... vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion.“ (H.I.421) „Die Philosophie [, die nichts anderes als eine Reflexion ist,] muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten [hat]“. (H.I.422-23) Im Zitat aus dem „Fragment aus Vorlesungen 1801-02“ (Anm. 42) soll dagegen diese mit der Reflexion identifizierte Philosophie nicht mehr in der Religion, sondern in der Philosophie selbst, die ihrerseits nicht als die Reflexion, sondern vielmehr als die Spekulation umgedeutet worden ist, aufgehoben werden. Entsprechend dieser Revision der Philosophie-Konzeption wurde die Rangordnung verändert. Man kann dies hier und da in Texten aus Jenaer Zeit finden. Z. B. „der Inhalt der Religion ist wohl *wahr*, aber diß *Wahrseyn* ist eine Versicherung — ohne

Einsicht—[.] Diese Einsicht ist die Philosophie, ... — derselbe Inhalt als der der Religion, aber [in der] Form des Begriffs“. (H. GW.8.286)

(195) H.WdL.I.61.

(196) *ibid.*

(197) H.GW4.316.

(198) *ibid.*402.

(199) Aus den folgenden zwei Gründen muß man schließen, daß Fichte selbst Hegels *eigene* Philosophie niemals behandelt und sogar kritisiert hat:

1. Wie im Kapitel I. erwähnt, wurde Hegels Gedanke von Fichte-Verteidigern oft als eine denaturierte oder degenerierte Identitätsphilosophie beurteilt. Aber im Hinblick auf den Sachverhalt, daß es zu den lange ausgemachten philosophiegeschichtlichen Kenntnissen angehört, daß seine Formalismus-Kritik sowohl Schelling-Epigonen als auch wenigstens der Sache nach, auch Schellings Identitätsphilosophie selbst trifft und er durch diese destruktive Unternehmung seinerseits das Kernstück seiner Denkart, die dialektisch-spekulative Entfaltung der Denkbestimmungen, ausgearbeitet hat, ist derjenige, der an Hegel als einem Identitätsphilosophen festhalten will, verpflichtet, überzeugende Argumente dafür vorzubringen, welchen wir allerdings bisher nicht begegnet sind.

2. Fichte nennt Hegel explizit nur einmal, in seinem Brief an Schelling, vom 15. Jan. 1802 (R.Lauth: Hegel vor der Wissenschaftslehre. S.138. ), in einem für unser Interesse unwichtigen Zusammenhang, obwohl man in vielen Texten seine Kritik an der Identitätsphilosophie finden kann, aber keine gegen Hegels eigenen Gedanken.

Wer in Fichtes Texten eine eigenständige Hegel-Kritik finden will, muß entweder, *mit Argumenten*, nicht nur die Eigentümlichkeit der Philosophie Hegels stark reduzieren, sondern sie vielmehr in wesentlichen Punkten verneinen, oder aber Fichte für unfähig oder nicht willens halten, den neuen Ansatz des jungen Philosophen zu erkennen, was mir aber beides unhaltbar scheint.

(200) Der angebliche „auf seinen [Hegel] eigenen absoluten Idealismus zurückfallende“ Vorwurf der Leerheit, auf den Lauth hinweist (*ibid.* S.169-73 und siehe auch S.152. ), richtet sich auf Hegel als einen Identitätsphilosophen,

und ist aus dem in der Anmerkung 199 angegebenen Grunde unhaltbar. Aber in diesem Problem der Realität (oder der Leerheit) des absoluten Wissens liegt die Pointe der Hegel- und/oder Fichte-Deutung und Beurteilung.

(201) F.W104.96. =F.X.163.

(202) F.W104.95. =F.X.163.

(203) f.W104.96. =F.X.163.

(204) Siehe den „I[ten].“ „Gegenstand einer wahren Logik“ im Zitat der Anm.42.

(205) H.GW.4.12.

(206) ibid.16.

(207) ibid.20.

(208) ibid. In diesem Zusammenhang ist „Dialektik und Gesunder Menschenverstand, Hegel zwischen Aufklärung und Deutschem Idealismus“ von W.Ch. Zimmerli in Schiso (Jan.1986) lehrreich, der versucht, die Entstehungsgeschichte der dialektischen Philosophie Hegels vermittels der Analyse der Entwicklungsgeschichte seines Gedankens über die Beziehung zwischen der Philosophie und dem gesunden Menschenverstand herauszukristallisieren.

(209) H.PhG.33.

(人文学部 助教授)